

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА.

7921
ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

И

ПСИХОЛОГИИ.

МАЙ-ІЮНЬ.

СОДЕРЖАНІЕ:

- Вл. С. Соловьевъ. Понятіе о Богѣ.
 Г. Е. Струве. Способности и развитіе философствующаго ума.
 А. Н. Гиляровъ. Предсмертныя мысли нашего вѣка во Франціи.
 Л. Ш. Лопатинъ. Спиритуализмъ, какъ психологическая гипотеза.
 В. О. Ключевскій. Западное вліяніе въ Россіи XVII в. (Историко-психологическій очеркъ).
 П. П. Соколовъ. Факты и теорія цвѣт-ного слуха.
 Н. Д. Виноградовъ. Біологическій механизмъ и матеріализмъ.
 П. К. Энгельмейеръ. Теорія познанія Эриста Маха.

Г. Ф. Шершеневичъ. По поводу книги Вл. С. Соловьева «Оправданіе добра».

Полемика:

- I. Вл. С. Соловьевъ. Замѣчанія на статью проф. Г. Ф. Шершеневича.
 II. Б. Н. Чичеринъ. Еще объ идеализмѣ.
 III. Кн. С. Н. Трубецкой. Нѣсколько словъ въ отвѣтъ Б. Н. Чичерину.

Критика и библиографія:

- I. Обзоръ книгъ.
 II. Обзоръ журналовъ.
 III. Новости иностранной философской литературы.

Психологическое Общество

Извѣстія и замѣтки.



МОСКВА.

Типо-литографія Высочайше утвержденнаго Т-ва И. Н. Кушмеревъ и К
 Пименовская улица, соб. домъ.

1897.

Библиотека "Руниверс"

„Вопросы Философіи и Психологіи“.

ПРОГРАММА ЖУРНАЛА:

1) Самостоятельныя статьи и замѣтки по философіи и психологіи. Въ понятія философіи и психологіи включаются: логика и теорія знанія, этика и философія права, эстетика, исторія философіи и метафизика, философія наукъ, опытная и физиологическая психологія, психопатологія. 2) Критическія статьи и разборы ученій и сочиненій западно-европейскихъ философовъ и психологовъ. 3) Общие обзоры литературъ поименованныхъ наукъ и отдѣловъ философіи и библиографія. 4) Философская и психологическая критика произведеній искусства и научныхъ сочиненій по различнымъ отдѣламъ знанія. 5) Переводы классическихъ сочиненій по философіи древняго и новаго времени.

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

Содержаніе послѣднихъ книгъ журнала:

Май-іюнь 1896 г. (№ 33).—Основной принципъ красоты. Н. А. Иванцовъ. — Философія исторіи Гердера. В. И. Герье. — Основанія идеализма. Кн. С. Н. Трубецкого. — Н. Н. Страховъ, какъ художественный критикъ. В. А. Гольцева. — Почему воззрѣнія пространства и времени постоянны и непремѣнны? В. Ф. Чжа. — „Книга о почитаніи родителей“. Д. П. Конисскі. — Каббала, мистическая философія евреевъ. Съ предисловіемъ Вл. С. Соловьева.—Бар. Д. Г. Гиндбурга. — Психофизиолог. изслѣдованія надъ микроорганизмами. П. Д. Виноградова и проч.

Сентябрь-октябрь (№ 34).—Задачи искусства. Н. А. Иванцова. — Значеніе Декарта въ исторіи физическихъ наукъ. Н. А. Умова. — Самосознаніе классовъ въ общественномъ прогрессѣ. Л. Е. Оболенскаго. — Основанія идеализма. Кн. С. Н. Трубецкого. — Нравственная организація человѣчества. Вл. С. Соловьева. — Декартъ какъ основатель новаго философскаго и научнаго міросозерцанія. Л. М. Лопатина. — Ученіе о нейронахъ въ приложеніи къ объясненію нѣкоторыхъ психическихъ явленій. С. А. Суханова. — Вико и его система философіи исторіи. А. К. Дживелегова. — Четвертый международный конгрессъ криминальной антропологии въ Женевѣ. В. П. Сербскаго и проч.

Ноябрь-декабрь. (№ 35).—О жизни и личности Декарта. Н. Я. Грота. — Преступные и честные люди. В. П. Сербскаго. — О глухости. А. А. Токарскаго. — Нравственная организація человѣчества. Вл. С. Соловьева. — Основанія идеализма. Кн. С. Н. Трубецкого. — IV-й международный конгрессъ криминальной антропологии въ Женевѣ. В. П. Сербскаго. — Нейрастенія и лѣньность. В. К. Рота. — О закономірности соціальныхъ явленій. С. Н. Булгакова. — III-й международный психологическій конгрессъ въ Мюнхенѣ. А. А. Токарскаго. — Полемика. — Критика и библиографія.

Январь-февраль 1897 г. (№ 36).—Нѣсколько словъ о философско-историческихъ воззрѣніяхъ Грановскаго. В. Н. Чичерина. — Міросозерцаніе Франческо Петрарки. М. С. Корелина. — Общество и государство. В. В. Ивановскаго. — Ученіе о Логосѣ въ древней философіи. Кн. С. Н. Трубецкого. — Западное вліяніе въ Россіи XVII в. (Историко-психологическій очеркъ). В. О. Ключевскаго. — Шри-Шанкара-Ачарья, индійскій мудрецъ. В. Джонстонъ. — О воспріятіи постоянныхъ и переменныхъ раздраженій. А. Н. Вершинштейна. — Къ библиографіи исторіи религіи. Кн. С. Н. Трубецкого. — Ученіе объ апперцепціи въ психологіи. Вл. Н. Иванъскаго. — Экономическій материализмъ и закономірность соціальныхъ явленій. Н. И. Карѣева. — Свобода и историческая необходимость. П. В. Струве. — Критика и библиографія. — Психологическое Общество.

Мартъ-апрѣль (№ 37).—Объ атеизмѣ въ философіи Спинозы. А. И. Введенскаго. — Существо и методы идеализма. В. Н. Чичерина. — Понятія о душѣ и психической энергіи въ психологіи. Н. Я. Грота. — Предсмертныя мысли нашего вѣка во Франціи. А. Н. Гиларова. — Очерки развитія философской мысли въ эпоху Возрожденія. М. С. Корелина. — Основанія макіавеллизма. В. Ф. Вальденберга. — Что такое введеніе въ философію? М. В. Везобразовой. — Факты и теорія цвѣтн. слуха. П. П. Соколова. — Полемика. — Критика и библиографія. — Психологическое Общество.

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА.

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

И

ПСИХОЛОГИИ.

ЖУРНАЛЪ,

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

ГОДЪ VIII.

Книга 3 (38).

Подъ редакціей Л. М. Лопатина и В. П. Преображенскаго.

МАЙ-ІЮНЬ 1897 г.



МОСКВА.

Типо-литографія Высочайше утв. Т-ва И. Н. Кушнеревъ и К^о.
Пименовская улица, собствен. домъ.

1897.

СОДЕРЖАНІЕ.

	<i>Стр.</i>
Понятіе о Богѣ.— Вл. С. Соловьева	383
Способности и развитіе философствующаго ума.— Г. Е. Струве	415
Предсмертныя мысли нашего вѣка во Франціи (<i>Продолженіе</i>).— А. Н. Гилярова	445
Спиритуализмъ, какъ психологическая гипотеза.— Л. М. Лопатина	486
Западное вліяніе въ Россіи XVII в. (<i>Продолженіе</i>).— В. О. Ключевскаго	535

Факты и теорія цвѣтного слуха (<i>Продолженіе</i>).— П. П. Соколова	387
Біологическій механизмъ и матеріализмъ.— Н. Д. Виноградова	413
Теорія познанія Эрнста Маха.— П. К. Энгельмейера	443
По поводу книги Вл. С. Соловьева «Оправданіе добра».— Г. Ф. Шершеневича	456

Полемика.

Замѣчанія на статью проф. Г. Ф. Шершеневича — Вл. С. Соловьева	475
Еще объ идеализмѣ.— Б. Н. Чичерина	485
Нѣсколько словъ въ отвѣтъ Б. Н. Чичерину .— Кн. С. Н. Трубецкаго	504

Критика и библиографія.

I ОБЗОРЪ КНИГЪ.

В. М. Бехтеревъ. О локализации сознательной дѣятельности у чело­вѣка и животныхъ.—Н. Д. Виноградова	513
Johannes Volkelt. Aesthetik des Tragischen.—К. П. Зан­девича	518
Я. Н. Колубовскій. Философскій ежегодникъ Годъ вто­рой.—Н. О. Лосскаго	523
Новыя книги и брошюры, полученныя редакціей	526
II. ОБЗОРЪ ЖУРНАЛОВЪ.	
The Monist, 1897, №№ 1—3.—А. П. Баенцова	529
Revue philosophique, 1896 г., №№ 1—8. Ю. И. Айхен­вальда	535
III. Новости иностранной философской литературы (Из­влеченія изъ рецензій въ иностранныхъ журналахъ).	538
<hr/>	
Психологическое Общество	565
Извѣстія и замѣтки	567
ОБЪЯВЛЕНІЯ.	
<hr/>	

Понятіе о Богѣ.

(Въ защиту философіи Спинозы).

За профессоромъ Александромъ Ивановичемъ Введенскимъ должно признать рѣдкое умѣнье поднимать и ставить ребромъ философскіе вопросы наибольшаго жизненнаго интереса для мыслящихъ людей. Независимо отъ того или другого мнѣнія о предлагаемыхъ авторомъ рѣшеніяхъ этого рода вопросовъ, отчетливая постановка ихъ есть уже серьезная заслуга въ философской литературѣ. Такою заслугою кажется мнѣ и послѣдняя статья почтеннаго профессора „объ атеизмѣ въ философіи Спинозы“, помѣщенная въ 37 книгѣ „Вопросовъ философіи и психологіи“,— хотя я рѣшительно несогласенъ съ высказанными въ ней взглядами какъ на ученіе Спинозы въ частности, такъ и на понятіе о Богѣ вообще. Заслужою я считаю ясную и раздѣльную формулировку вопроса: что собственно мыслится въ понятіи Бога, каковы тѣ мысленныя условія, при наличности которыхъ это понятіе дѣйствительно присутствуетъ въ нашемъ умѣ, и при устраненіи которыхъ оно исчезаетъ, оставляя на своемъ мѣстѣ только пустое слово?—Признаюсь, что статья А. И. Введенскаго задѣлала меня за живое сначала изъ-за Спинозы (который былъ моею первою любовью въ области философіи), а потомъ и изъ-за другого, еще болѣе важнаго интереса.

I.

По опредѣленію Спинозы, какъ напоминаетъ нашъ авторъ, Богъ есть существо абсолютно-безконечное, то-есть суб-

станція, состоящая изъ бесконечно многихъ атрибутовъ, каждый изъ которыхъ выражаетъ собою вѣчную и бесконечную сущность. Въ связи съ этимъ Спиноза отрицаетъ у Бога дѣятельность по цѣлямъ и произволъ, а слѣдовательно личность въ общепринятомъ смыслѣ слова. Отсюда проф. Введенскій заключаетъ, что философія Спинозы есть атеизмъ. Хотя въ своей „Этикѣ“ философъ ежеминутно говоритъ о Богѣ, называя такъ свою абсолютную субстанцію, но онъ *не имѣетъ права* этого дѣлать, ибо понятіе Бога у него отсутствуетъ.

„Несомнѣнно,—говоритъ проф. Введенскій,—что всякій вправѣ понимать Бога по-своему, но только не иначе какъ до извѣстнаго предѣла, именно до тѣхъ поръ, пока мы не противорѣчимъ тѣмъ признакамъ, которые оказываются присущими Богу *вообще*, то-есть *всякому* Богу. Вѣдь пониманіе Бога должно быть подчинено тѣмъ же требованіямъ логики, какъ и пониманіе любой вещи: о всякой вещи мы вправѣ мыслить только то, что не противорѣчитъ содержанію ея понятія. И что право мыслить Бога по-своему тоже ограничено подобнымъ предѣломъ, видно изъ того, что въ противномъ случаѣ ничто не мѣшало бы намъ условиться понимать подъ словомъ „Богъ“ любую вещь, напримеръ, матерію, и отрицать существованіе всякаго другого Бога, и при отсутствіи всякаго ограниченія въ правѣ мыслить Бога по-своему, насъ все-таки нельзя было бы обвинять въ атеизмѣ. Но вѣдь это явная нелѣпость“ (стр. 159).

Совершенно вѣрно. Право всякаго понимать Бога по-своему имѣетъ безспорно свой предѣлъ, полагаемый существенными признаками этого понятія, съ исключеніемъ которыхъ оно теряетъ всякое содержаніе. Но какъ же найти эти признаки? По мнѣнію А. И. Введенскаго, то общее, что приписывается Богу во всѣхъ дѣйствительныхъ религіяхъ, въ чемъ всѣ эти религіи сходятся между собою,—это и будетъ выражать неотъемлемую сущность понятія. „Разсмотримъ же,—говоритъ онъ,—признаки, которые были бы общими и для Зевса, и для Перуна, и для Бога ма-

гометанскаго, и для Бога христіанскаго, и для Бога фетишистовъ и т. д. Они-то и будутъ признаками, которымъ, не вдаваясь въ логически непозволительную игру словъ, уже никто не вправѣ противорѣчить, какъ бы ни понималъ онъ Бога въ остальныхъ отношеніяхъ.

„И первымъ общимъ признакомъ любого Бога служить то, что онъ всегда въ большей или меньшей степени превосходитъ человѣка. Христіанскій Богъ безконечно превосходитъ человѣка; Зевсъ превосходитъ лишь значительно, а не безконечно; боги же фетишистовъ еще менѣ превосходятъ его, чѣмъ даже Зевсъ,—но всякій богъ мыслится какъ болѣе или менѣ превосходящій человѣка. Къ этому превосходству мы можемъ отнести и приписываемое богамъ безсмертіе. Вторымъ же признакомъ Бога вообще служить то, что Богъ всегда мыслится какъ личность (имѣющая или одно лице, какъ это бываетъ въ большинствѣ случаевъ, или же три лица, какъ Богъ христіанскій), дѣйствующая по цѣлямъ, а слѣдовательно и имѣющая волю. Одни боги дѣйствуютъ по цѣлямъ нравственнаго закона, каковъ, напримѣръ, Богъ христіанскій; другіе же, какъ Зевсъ, — болѣе или менѣ по цѣлямъ, возбуждаемымъ ихъ капризами; но всякій богъ непремѣнно мыслится въ любой религии какъ дѣйствующій по цѣлямъ. Даже фетишисты приписываютъ своимъ фетишамъ дѣятельность по цѣлямъ. Таковы два признака, которые мыслятся въ понятіи любого Бога независимо отъ всѣхъ религіозныхъ различій. Отбросить одинъ изъ этихъ признаковъ—значить уничтожить понятіе Бога вообще. Въ самомъ дѣлѣ, если отбросить признакъ превосходства, то понятіе Бога не будетъ отличаться отъ понятія выдающагося человѣка или даже любого животнаго, если допустить у послѣдняго личность (?), дѣйствующую по цѣлямъ. Отбросивъ же личность, дѣйствующую по цѣлямъ, мы увидимъ, что понятіе Бога перестанетъ отличаться отъ понятія матеріи или же отъ понятія какой-нибудь огромной, замѣтно превосходящей человѣка силы природы, напримѣръ—отъ урагана.

„Игнорировать, т. е. уничтожить эти существенные признаки, составляющіе понятіе Бога вообще, и въ то же время употреблять слово „Богъ“ — значить играть словами; между тѣмъ Спиноза поступаетъ именно такъ. Въ понятіи Бога у него фигурируетъ лишь одинъ изъ названныхъ признаковъ — превосходство, такъ какъ, по его опредѣленію, Богъ есть существо абсолютно-безконечное. Но онъ упорно старается устранить второй признакъ — личность, дѣйствующую по цѣлямъ, а равно и обладаніе волей, и тѣмъ разрушаетъ понятіе Бога въ то самое время, когда оперируетъ надъ нимъ“ (стр. 159—161).

Это разсужденіе, которому нельзя отказать въ ясности, вызываетъ, однако, весьма существенныя возраженія. Мы не думаемъ, чтобы всѣ боги дѣйствовали по цѣлямъ, но за то сей признакъ, характерный для божества, по мнѣнію проф. Введенскаго, слишкомъ выдается въ собственномъ способѣ мышленія почтеннаго ученаго. Задавшись цѣлью отвлечь извѣстное понятіе о Богѣ отъ всѣхъ существующихъ религій, онъ вовсе забываетъ о религіяхъ, рѣшительно неподходящихъ къ этой цѣли, а тѣ религіи, которыя не совсѣмъ для него годятся, онъ подвергаетъ нѣкоторой приспособительной операци.

Въ южномъ буддизмѣ, сохранившемъ первоначальное ученіе Шакьямуни и его апостоловъ и оставшемся господствующею религіею на островѣ Цейлонѣ, въ Непалѣ и въ большей части Индо-Китая, — нѣтъ мѣста для личнаго существа, какъ предмета богопочитанія. Принимать такое существо за причину міра представляется здѣсь величайшимъ заблужденіемъ и нечестіемъ. *Айсварика*, т. е. поклонникъ Исвары — личнаго Бога вообще, есть бранное слово для правовѣрнаго буддиста. Никакому Исварѣ онъ не поклоняется и, допуская множество фантастическихъ существъ, болѣе или менѣе дѣйствующихъ по цѣлямъ, не ставитъ ихъ ни во что, а *довѣряетъ* только Буддѣ — человѣку, спасшему людей своимъ ученіемъ и *отрѣшенному отъ всякой*

личности, отъ всякой воли и всякой дѣятельности въ абсолютномъ покоѣ и безразличіи нирваны *).

А. И. Введенскій можетъ, конечно, по примѣру многихъ ученыхъ, назвать эту религію атеизмомъ (хотя это будетъ невѣрно), онъ можетъ предпочитать южному буддизму буддизмъ сѣверный съ его громаднымъ пантеономъ. Но отъ этого положеніе вопроса нисколько не измѣняется. Почтенный авторъ утверждаетъ, что онъ отвлекъ отъ *всѣхъ* религій безъ различія два существенные признака, одинаково и совмѣстно необходимые для понятія о Богѣ — превосходство надъ человѣкомъ и личную цѣлемѣрную волю; эти признаки должны быть на-лицо во *всякой* религіи безъ исключенія. Но вотъ нашлась религія, и притомъ имѣющая всемірно-историческое значеніе, которая рѣшительно противорѣчитъ такому утвержденію. Въ понятіяхъ правовѣрныхъ буддистовъ два признака, установленные А. И. Введенскимъ какъ необходимо *совмѣстные*, рѣзко и послѣдовательно *отдѣляются* одинъ отъ другого. Эти странные люди, принявъ безъ всякаго затрудненія въ наслѣдство отъ прежней религіи великое множество человѣкообразныхъ и звѣрообразныхъ, болѣе или менѣе цѣлемѣрно, хотя и чудовищно, дѣйствующихъ боговъ, отняли у нихъ разъ и навсегда признакъ превосходства надъ человѣкомъ по существу и всякія высшія права надъ нимъ, а съ другой стороны, они признали нѣкоторый новый предметъ религіознаго отношенія, нѣкоторое безусловно превосходное существо, бытіе или состояніе^{**)}, но такое, которое необходимо ха-

*) Если проф. Введенскій не довѣряетъ въ этомъ пунктѣ сонму европейскіхъ и русскіхъ ученыхъ изслѣдователей буддизма, пусть онъ обратится къ катехизису южнаго буддизма, официально одобренному первосвященникомъ цейлонскіхъ буддистовъ, и онъ увидитъ, что въ этой религіи нѣтъ мѣста для личнаго Бога. Упомянутый катехизисъ, составленный американцемъ, открыто перешедшимъ изъ христіанства въ буддизмъ, существуетъ, кажется, и на русскомъ языкѣ.

**) Я нарочно выражаюсь неопредѣленно, чтобы вѣрнѣе передать буддійскую идею. Употребленныя мною слова одинаково относятся къ нирванѣ и къ совершенному Буддѣ, достигшему нирваны, что согласно съ буддійскимъ требованіемъ не различать субъекта отъ объекта.

рактируется полнымъ отсутствіемъ воли, цѣли, дѣятельности и личности. Признавать такое ученіе атеизмомъ было бы явною несправедливостью. Божественность нирваны не есть пустое слово, хотя совершенно ясно, что это понятіе противорѣчитъ тому понятію о Божествѣ, которое проф. Введенскій считаетъ безусловно обязательнымъ.

Я нисколько не сомнѣваюсь, что буддизмъ вообще и южный буддизмъ въ особенности, есть религія односторонняя и недостаточная; чтобы не спорить о словахъ, я готовъ его прямо назвать ложною религіей. Но когда дѣлаются выводы изъ согласія въ чемъ-нибудь *всѣхъ* существующихъ религій, то, очевидно, нужно принять въ соображеніе и эту, какъ бы она намъ ни претила. Утверждать же, что ученіе, которому 2000 лѣтъ традиціонно подчиняется сознание и жизнь тридцати или сорока милліоновъ людей, не есть религія, было бы ребяческою игрой словъ.

II.

Другая важная религія, противорѣчащая выводу проф. Введенскаго, есть браманизмъ,—ученіе, для котораго верховный священный авторитетъ составляютъ Веды (въ широкомъ смыслѣ, со включеніемъ Упанишадъ). Браманизмъ есть религія очень сложная, или, пожалуй, совокупность религій, объединенныхъ общимъ священнымъ писаніемъ и хранящею его кастою браминовъ. На этой общей основѣ совмѣщается великое многообразіе вѣрованій и культовъ, различнаго происхожденія и различныхъ эпохъ, съ представленіями иногда чудовищно-дикими, иногда утонченно-философскими. Входитъ во все это разнообразіе нѣтъ надобности, когда есть общая религіозная основа въ священ-ныхъ Упанишاداхъ, подобно тому, какъ для опредѣленія мусульманскаго понятія о Богѣ нѣтъ надобности разбираться въ различныхъ мифологическихъ представленіяхъ объ Али, калифѣ Гакемѣ и другихъ „имамахъ“, а достаточно познаться къ Кораномъ и съ ближайшими къ Мухаммеду общепризнанными преданіями.

Священное учение Упанишадъ, снисходительно относясь ко множеству народныхъ боговъ и ихъ ритуальному почитанію, само рѣшительно возвышается надъ этою „религіей дѣлъ“ и обращается къ единому истинному существу всего, къ безконечной душѣ міра, въ которой *все есть одно и то же*, въ которой упраздняются всякая отдѣльность и особенность, всѣ частныя и индивидуальныя различія. Эта все-душа или все-духъ (атма) не есть такая чисто-отрицательная безусловность, какъ буддійская нирвана: священные тексты браминовъ приписываютъ абсолютной сущности всевозможныя положительныя качества, физическія и психическія, въ безконечной потенціи,—одного только не признаютъ они за нею: дѣятельности по опредѣленной волѣ и опредѣленнымъ цѣлямъ; вѣроятно, авторы Упанишадъ не видѣли въ этомъ положительнаго качества. За такой взглядъ А. И. Введенскій долженъ признать ихъ атеистами. Пусть они до изнеможенія повторяютъ: истинное божество есть все, и все есть истинное Божество, выказывая себя отъявленными *пантеистами* въ самомъ точномъ и строгомъ смыслѣ слова,—это имъ не поможетъ, какъ не поможетъ и то, что они приписываютъ Божеству абсолютное мышленіе и всевѣдѣніе. Вѣдь и Спиноза признавалъ на-ряду съ протяженіемъ и безконечное *мышленіе* какъ необходимый атрибутъ абсолютной субстанціи, обладающей, по его убѣжденію, сверхъ этого безконечнымъ множествомъ другихъ безконечныхъ атрибутовъ или существенныхъ свойствъ; однако все это качественное и количественное обиліе не препятствуетъ нашему автору обвинять философію Спинозы въ атеизмъ единственно только за то, что онъ отрицалъ у божественной субстанціи произвольную дѣятельность по цѣлямъ. Но въ этомъ пунктѣ нѣтъ никакого различія между спинозизмомъ и религіознымъ ученіемъ священныхъ упанишадъ, и, слѣдовательно, нужно или признать въ обоихъ ученіяхъ, какъ это всегда и справедливо дѣлалось,—*пантеизмъ*, или же вмѣстѣ съ философіей Спинозы обвинить въ *атеизмъ* и браминскую религію, а въ такомъ случаѣ придется,

пожалуй, вовсе изъять изъ обращенія самое понятіе пантеизма. Проф. Введенскій мимоходомъ указываетъ сущность этого понятія въ имманентности Божества вещамъ, или міру. Но совмѣстима ли такая имманентность съ утверждаемымъ имъ вторымъ признакомъ въ понятіи Бога? Какимъ образомъ личность въ смыслѣ проф. Введенскаго, т.-е. обладающая своею особою волей и дѣйствующая по цѣлямъ, слѣдовательно внѣ себя, можетъ быть въ то же время имманентна, т.-е. внутренне присуща тому, что не есть она сама, а только предметъ ея дѣйствія? Чтобы не впасть въ игру словъ, нашъ авторъ долженъ признать безличнымъ божество, имманентное вещамъ, и, слѣдовательно, допустить, что пантеизмъ, утверждающій такое безличное божество, отрицаетъ самое понятіе Бога и есть то же, что атеизмъ, а въ такомъ случаѣ должно исключить изъ употребленія самый терминъ „пантеизмъ“, какъ источникъ важныхъ недоразумѣній. Едва ли однако установленныя и общепризнанныя философскія категоріи уничтожаются такъ легко, какъ бумажныя деньги стараго образца.

III.

Не упоминая вовсе о религіяхъ буддійской и браминской, нашъ авторъ упоминаетъ о христіанской безъ соблюденія надлежащей точности. Сказавъ, что Богъ всегда мыслится какъ *личность*, проф. Введенскій прибавляетъ въ скобкахъ: *имѣющая* или одно лице, какъ это бываетъ въ большинствѣ случаевъ, или же *три лица*, какъ Богъ христіанскій (стр. 160, курсивъ мой). Такъ какъ христіанскій Богъ безтѣлесь, то подъ словомъ „лице“ здѣсь можетъ разумѣться никакъ не физическій обликъ, а метафизическая и нравственная *личность* и, слѣдовательно, выраженіе: „личность, имѣющая три лица“ равносильно выраженію: *личность, имѣющая три личности*. Но что же это значить? Не есть ли это соединеніе словъ, лишенное всякаго мыслимаго содержанія? Ни въ христіанской, ни въ какой-либо другой религіи такой странной формулы для понятія о Богѣ мы не находимъ.

На самомъ дѣлѣ въ христіанствѣ Богъ опредѣляется какъ единое существо, или естество (сущность, природа—*ousia*, *φύσις*) въ трехъ нераздѣльныхъ вѣпостасяхъ, или лицахъ—понятіе, которое хотя и превышаетъ обыкновенный человѣческій разумъ, вращающійся въ области вещей конечныхъ, но заключаетъ въ себѣ опредѣленную мысль, свободную отъ логическаго противорѣчія и дающую полное удовлетвореніе высшимъ умозрительнымъ требованіямъ. Во всякомъ случаѣ, христіанское понятіе о Богѣ какъ тріединой сущности, *превѣчной и всесовершенной*, находится въ очень натянутыхъ отношеніяхъ ко „второму признаку“ проф. Введенскаго: ибо дѣль предполагаетъ несовершенство въ томъ, кто къ ней стремится, и дѣятельность предполагаетъ время, въ которомъ она происходитъ. Не должно забывать, что по христіанскому ученію, во второмъ субъектѣ (вѣпостаси) Св. Троицы — Логосъ — ближайшимъ образомъ относящемся къ міру, въ силу до вѣка предопредѣленнаго и отъ вѣка предназначаемаго воплощенія Божество закрыто „зракомъ раба“, и что къ *этой* вѣпостаси можно безъ всякаго противорѣчія относить всѣ религіозныя антропозитизмы, но никакъ нельзя отсюда заключать къ самому понятію о Богѣ по существу, подобно тому, какъ дѣлали монофизиты-теопасхиты, утверждавшіе, что само Божество страдало и умерло на крестѣ *).

Проф. Введенскій справедливо замѣчаетъ, что право мыслящаго ума преобразовывать или „перестраивать“ данныя религіозныя понятія должно имѣть предѣль. Это несомнѣнно: серьезный мыслитель не станетъ подставлять подъ общепринятый терминъ какое угодно содержаніе, не ста-

*) Согласно православному опредѣленію, въ силу истиннаго соединенія двухъ природъ во Христѣ: можно говорить, что Богъ пострадалъ, умеръ и воскресъ, именно въ томъ смыслѣ, что пострадавшій, умершій и воскресшій былъ истиннымъ Богомъ; но нельзя говорить, что само Божество или божественное естество пострадало, умерло и воскресло,—что въ равной мѣрѣ и нелѣпно, и печестиво. Короче, православная формула противъ монофизитской состоитъ въ томъ, что Христосъ страдалъ, умеръ и воскресъ *не по божеству, а по человечеству*.

нетъ разумѣть подъ особымъ словомъ все, что попало. Но найти здѣсь настоящій, обязательный для ума предѣлъ гораздо труднѣе, чѣмъ думаетъ почтенный профессоръ. Во всякомъ случаѣ на предѣлѣ, имъ указанномъ, остановиться никакъ невозможно. Уже въ основномъ вѣроученіи христіанства прежнія религіозныя понятія о Богѣ подверглись коренной перестройкѣ и въ томъ пунктѣ, который представляется неприкосновеннымъ нашему автору. По христіанскимъ понятіямъ существенный признакъ Бога есть абсолютное совершенство не только въ нравственномъ, но и въ метафизическомъ смыслѣ, т.-е. для Бога неизбежно быть превыше всякихъ ограниченій, между прочимъ превыше времени, а слѣдовательно превыше и той раздѣльной дѣятельности по цѣлямъ, которая мыслима только во времени и которую однако нашъ авторъ рѣшительно приписываетъ Богу какъ такому, значить и христіанскому Богу.

Впрочемъ, я не буду настаивать на этомъ невольномъ противорѣчій между взглядомъ почтеннаго философа и нѣкоторыми основами христіанскаго вѣроученія. Въ дальнѣйшемъ своемъ разсужденіи А. И. Введенскій, начавшій со ссылки на всѣ религіи безъ различія приходитъ незамѣтно для себя и неожиданно для читателя къ такому заявленію, которымъ рѣшительно упраздняются всѣ религіи безъ различія.

IV.

Хотя обвиненіе философіи Спинозы въ атеизмъ я считаю совершенно несправедливымъ, но я спѣшу отмѣтить, что это обвиненіе, какъ его высказываетъ А. И. Введенскій, не имѣетъ ничего общаго съ тѣми одіозными личными нападеніями, которымъ нерѣдко подвергался амстердамскій философъ за свое мнимое „безбожіе“. Почтенный авторъ разбираемой статьи, держась неуклонно на высотѣ теоретическаго обсужденія идей, старательно и обстоятельно оговаривается насчетъ того, что Спиноза лично не былъ атеистомъ, что его настроеніе имѣло религіозный характеръ, но что развивая въ одностороннемъ, механическомъ направ-

леніи систему Декарта, онъ пришелъ къ воззрѣніямъ исключаящимъ понятіе Бога, сохраняя однако по *добросовѣстной* иллюзіи слово Богъ для обозначенія предмета, нисколько на Бога непохожаго. Такъ ли это было относительно Спинозы, мы еще разберемъ далѣе; но теперь же должны замѣтить, что съ самимъ А. И. Введенскимъ случилось нѣчто подобное тому, что онъ сообщаетъ намъ о Спинозѣ. Оставаясь на той же чисто-теоретической или идейной почвѣ и нисколько не сомнѣваясь въ искренней личной преданности почтеннаго профессора религіознымъ интересамъ и христіанскимъ принципамъ, мы находимъ, что одностороннее и прямолинейное развитіе кантовыхъ идей невольно привело нашего автора къ взглядамъ, отнимающимъ у религіи вообще ея существенное содержаніе и отличительный характеръ,—ея *raison d'être*.

„.....Понятіе Бога,—читаемъ мы на стр. 165,—не относится къ объекту, данному въ опытѣ. Еслибы оно относилось къ подобному объекту, то, конечно, оно должно было бы соотвѣтствовать своему объекту, и въ случаѣ отсутствія соотвѣтствія между ними философія имѣла бы право измѣнить это понятіе, не перемѣняя его названія. Но въ понятіи Бога мыслится не то, что дано въ опытѣ, а то, что удовлетворяло бы нашимъ религіознымъ потребностямъ и во что мы вслѣдствіе этого всего, *только вѣримъ*, какъ въ существующее. Сталкиваясь же послѣ этого съ философіей, мы, разумѣется, обращаемся къ ней съ вопросомъ, правы ли мы въ своей вѣрѣ, т.-е. существуетъ ли то, во что мы вѣримъ“.

Выходитъ такимъ образомъ, что пока мы „только вѣримъ“ въ Бога, мы еще не знаемъ, существуетъ ли Онъ въ самомъ дѣлѣ, или нѣтъ,—въ религіи мы хотя и вѣримъ, но, по мнѣнію профессора Введенскаго, никакого удостовѣренія въ дѣйствительномъ существованіи предмета нашей вѣры не имѣемъ и должны обращаться за такимъ удостовѣреніемъ къ философіи, которая, не входя въ разсмотрѣніе нашихъ религіозныхъ понятій по существу или со стороны ихъ со-

держанія, занимается только вопросомъ, существуютъ или не существуютъ соотвѣтствующіе этимъ понятіямъ дѣйствительные предметы. Признаюсь, читая такое заявленіе, я испытывалъ впечатлѣніе, какъ будто бы дѣло шло о чемъ-то совершающемся на кольцахъ Сатурна или на Меркуріи, гдѣ все происходитъ, можетъ быть, наоборотъ тому, что намъ извѣстно изъ здѣшняго подлуннаго опыта. Я не стану, конечно, ссылаться на свой личный опытъ; но въ области религіи, какъ и въ другихъ областяхъ человѣческаго духа, есть признанные „эксперты“, свидѣтельство которыхъ по извѣстнымъ вопросамъ имѣетъ рѣшительное значеніе независимо ни отъ какихъ личныхъ мнѣній. Вотъ, напримѣръ, „показаніе эксперта“, которое я привожу только въ этомъ качествѣ, безотносительно къ его священному авторитету: „Что было съ начала, что слышали, что видѣли очами нашими, что мы созерцали, и что руки наши осязали, — о Словѣ жизни (περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς);—и жизнь явилась, и мы видѣли и свидѣтельствуемъ и возвѣщаемъ вамъ Жизнь вѣчную, ту, что была у Отца и явилась намъ;—что видѣли и слышали возвѣщаемъ вамъ, дабы и вы общеніе имѣли съ нами: общеніе же наше съ Отцемъ и съ Сыномъ Его Иисусомъ Христомъ“ (1 посл. Иоан. I, 1—3).

V.

По мнѣнію проф. А. И. Введенскаго, понятіе Бога не относится къ объекту, данному въ опытѣ. Ап. Иоаннъ Богословъ съ особымъ удареніемъ настаиваетъ на томъ, что его понятіе о Богѣ относится къ предмету, данному въ опытѣ даже для внѣшнихъ чувствъ. Конечно, нельзя видѣть, слышать, осязать самое существо Божіе, но вѣдь это также невозможно и относительно всякаго существа какъ такого. Мы чувственно испытываемъ только *являемая* воздѣйствія существъ, которыя служатъ для насъ знаками и выраженіями ихъ собственнаго бытія и внутренней природы.

Независимо отъ кантовскаго понятія объ опытѣ, которое я считаю ошибочнымъ, я нисколько не отрицаю важныхъ

различій между опытомъ религіознымъ и тѣмъ опытомъ, въ которомъ намъ даны предметы міра физическаго. Но въ томъ пунктѣ, о которомъ идетъ рѣчь, эти два вида опыта совершенно совпадаютъ. Наше убѣжденіе въ дѣйствительномъ существованіи солнца возникаетъ нераздѣльно съ тѣми свѣтовыми и тепловыми ощущеніями, которыя мы относимъ къ дѣйствию этого объекта; чрезъ нихъ мы удостоверяемся въ реальномъ бытіи солнца и не нуждаемся ни въ какомъ подтвержденіи этой достовѣрности со стороны астрономическихъ теорій. Да никакая астрономія и не могла бы доказать намъ существованіе солнца, если бы мы стали на точку зрѣнія субъективнаго идеализма, или иллюзіонизма. Задача науки относительно этого предмета состоитъ лишь въ томъ, чтобы дать намъ новыя, болѣе ясныя, точныя и полныя понятія о той совокупности явленій, которую мы называемъ солнцемъ; вопросъ же о томъ соотвѣтствуетъ ли этимъ явленіямъ и понятіямъ какая-нибудь существующая внѣ нашего сознанія реальность,—этотъ вопросъ о *существованіи предмета* вовсе не рѣшается и не ставится наукою, занятою только *отношеніями явленій*. Самый ученый астрономъ такъ же *принимаетъ на вѣру* объективное существованіе свѣтилъ небесныхъ, какъ и послѣдній дикарь. И всѣ телескопическія наблюденія, спектральныя анализы и математическія вычисленія не дадутъ ни одного серьезнаго аргумента въ пользу реального бытія солнца, если этотъ ученый дойдетъ своимъ умомъ до точки зрѣнія субъективнаго идеализма; ибо все это научное богатство отлично размѣщается въ предѣлахъ понятія о небесномъ тѣлѣ какъ явленіи, связанномъ съ другими явленіями по строго-опредѣленному порядку *внутри нашего сознанія*, безъ малѣйшаго отношенія къ чему-нибудь внѣ его *).

*) Предсказанія затмѣній и прочіе триумфы точной науки могли бы опровергать развѣ лишь никѣмъ, впрочемъ, не представляемую точку зрѣнія „волютаризма“ или „арбитрализма“, согласно которой явленія происходятъ, какъ попало, по слѣпому и безсвязному произволу дѣйствующей силы, или дѣйствующихъ силъ. Но къ субъективному идеализму, по которому міръ явленій

Несмотря на всѣ различія въ другихъ отношеніяхъ, сказанное нами о достовѣрности солнца физическаго вполне примѣняется и къ вопросу о достовѣрности солнца духовнаго. Наша увѣренность въ дѣйствительномъ существованіи Божества нераздѣльно связана съ тѣми явленіями, которыя даны въ религиозномъ опытѣ и которыя мы относимъ къ дѣйствию Божества на насъ. Это вѣрно относительно всѣхъ религій. Древній эллинъ не вѣрилъ бы въ существованіе Діониса, еслибы не испытывалъ его душевно-тѣлеснаго дѣйствія въ опьяненіи. Вѣра въ христіанскаго Бога основана на Его совершенномъ явленіи въ историческомъ опытѣ человечества. И разумѣется, этотъ опытъ, хотя онъ и имѣлъ самое интензивное и сосредоточенное свое выраженіе въ событіяхъ земной жизни Христа, не исчерпывается однако ими одними. Никто не станетъ отрицать дѣйствительнаго религиознаго опыта у апостола Павла, у св. Франциска, или у св. Сергія. Есть, наконецъ, косвенный религиозный опытъ, связанный съ довѣріемъ къ другимъ, съ жизнью традиціи, съ родовой и духовною солидарностью. Тоже вѣдь можно замѣтить и относительно предметовъ міра физическаго. Не пользуясь телескопомъ, я однако ничуть не сомнѣваюсь въ дѣйствительномъ существованіи планеты Нептунъ и другихъ небесныхъ тѣлъ, невидимыхъ простымъ глазомъ.

Если увѣренность въ дѣйствительномъ существованіи религиознаго объекта основана на религиозномъ *опытѣ*, то задача философіи въ этомъ отношеніи можетъ состоять только въ томъ, чтобы преобразовывать и расширять этотъ опытъ, то-есть сдѣлать болѣе точными, ясными и полными наши *понятія* о данныхъ въ дѣйствительной религіи фактахъ. Философія можетъ изучать религиозные

есть *строю упорядоченная или закономѣрная система* галлюцинацій, триумфы науки не находятся ни въ какомъ отношеніи. Думать, что сбывающіяся предсказанія затмѣній говорятъ что-нибудь въ пользу реальности этихъ явленій, значить уже предполагать реальное значеніе времени, т.-е. именно то, что требуется доказать.

предметы, но ни создать ихъ, ни дать намъ увѣренность въ ихъ существованіи она сама по себѣ не можетъ, какъ не можетъ этого сдѣлать астрономія относительно небесныхъ тѣлъ. Противъ этого было бы напрасно указывать на такъ называемыя доказательства бытія Божія, которыя частію основаны на логическихъ ошибкахъ, какъ показано Кантомъ, частію же (въ особенности доказательство телеологическое и нравственное) почерпають свою силу изъ данныхъ внѣшняго и внутренняго опыта и слѣдовательно подтверждаютъ нашъ тезисъ. Конечно, наше удостовѣреніе въ предметахъ религіи не покрывается данными нашего религіознаго опыта, но столь же несомнѣнно, что оно основывается на этихъ данныхъ и безъ нихъ существовать не можетъ, точно такъ же, какъ достовѣрность нашихъ астрономическихъ знаній не покрывается тѣмъ, что мы видимъ и наблюдаемъ на небѣ, но несомнѣнно основывается только на этомъ. Яркую иллюстрацію можно видѣть въ знаменитомъ открытіи Леверрье. Во-первыхъ, это открытіе было обусловлено даннымъ въ опытѣ явленіемъ другихъ планетъ и ихъ вычисленными на основаніи наблюденій орбитами; а во-вторыхъ, дальнѣйшія математическія вычисления и комбинаціи, приведшія парижскаго астронома къ необходимости новой планеты, не могли сами по себѣ никому дать увѣренности въ ея дѣйствительномъ существованіи, такъ какъ она могла бы оказаться такимъ же ошибочнымъ заключеніемъ, какъ „противоземіе“ пифагорейцевъ. Все свое настоящее значеніе работа Леверрье получила только черезъ свою опытную провѣрку, то-есть когда новая планета была дѣйствительно усмотрѣна въ телескопъ. И въ самомъ дѣлѣ, множество астрономовъ ежегодно открываютъ новыя астероиды и кометы и для увѣренности въ существованіи этихъ тѣлъ фактъ ихъ наблюденія оказывается совершенно достаточнымъ. Вообще, главная роль въ успѣхахъ астрономіи несомнѣнно принадлежитъ телескопу и спектральному анализу, то-есть усовершенствованнымъ способамъ наблюденія и опыта. Еслибы такъ на-

зывается доказательства бытія Божія указывали намъ на тѣ условія, при которыхъ мы могли бы испытать новыя воспріятія божественныхъ предметовъ, — подобно тому, какъ вычисленія Леверрье указали астрономамъ, куда имъ направлять телескопъ, чтобы увидать новую планету, — тогда, конечно, эти доказательства могли бы имѣть важное значеніе для образованія религиозныхъ убѣжденій.

VI.

Въ отличіе отъ теоретическихъ разсужденій о религиозныхъ предметахъ, во всякой дѣйствительной религіи Божество, т. е. высшій предметъ благоговѣнія, или религиознаго чувства непременно признается какъ данное въ опытѣ. Вотъ первый признакъ этого понятія, не рискующій встрѣтить никакихъ *instantia contrarii*. Нирвана, передъ которою преклоняется и къ которой стремится буддійскій мудрецъ, есть для него не отвлеченное понятіе, а нѣчто уже испытанное другими и имѣющее быть испытано имъ самимъ. Чувствовать абсолютное въ себѣ, какъ безусловную *отрѣшенность* отъ всякихъ опредѣленій, есть то состояніе внутренняго опыта, которое даетъ буддизму все его религиозное содержаніе и тѣмъ отличаетъ его какъ отъ другихъ религій, такъ и отъ теоретическихъ разсужденій о безконечномъ. Все-душа браминовъ познается въ дѣйствительномъ опытѣ внутренняго сосредоточенія всѣхъ силъ человѣка, всего его психофизическаго существа, которое въ такомъ сосредоточеніи дѣйствительно соединяется и совпадаетъ съ самимъ предметомъ этой религіи, и въ такомъ „тождествѣ субъекта и объекта“ абсолютное Божество существенно испытывается человѣкомъ. Множество людей проходило и проходитъ черезъ религиозный опытъ пантеизма — черезъ внутреннее воспріятіе или ощущеніе своего тождества съ всеединою субстанціей міра. Мыслители исключительно-разсудочнаго характера, не испытавшіе ничего подобнаго, называютъ такое въ опытѣ данное состояніе „фанатизмомъ“ и „фантазіей“, но это можетъ быть

оставлено безъ всякаго вниманія, особенно если мы вспомнимъ, что для многихъ всякая религія и даже всякая „метафизика“ есть фанатизмъ, фантазія и суевѣріе.

Пантеистическое чувство общенія съ всеединою субстанціей, порождая цѣлыя религіозныя ученія, даетъ вмѣстѣ съ тѣмъ глубокую религіозную одушевленность міровоззрѣнію такихъ умовъ, какъ Спиноза и Гёте. Будучи народною религіей въ дальней Азіи, пантеизмъ давно сталъ въ Европѣ излюбленною религіей метафизиковъ и поэтовъ, для которыхъ онъ не есть отвлеченное понятіе, а данное опыта.

Но—что еще болѣе важно и замѣчательно—основанныя на религіозномъ опытѣ идеи абсолютнаго, какъ безусловной отрѣшенности отъ всякихъ опредѣленій (буддизмъ) и какъ всеединой субстанціи всякаго бытія (браманизмъ), несомнѣнно вошли въ качествѣ подчиненныхъ элементовъ въ болѣе содержательное, на болѣе глубокомъ и совершенномъ религіозномъ опытѣ (въ истинномъ Откровеніи) основанное воззрѣніе христіанское. Я говорю не о различныхъ мистическихъ и гностическихъ ересяхъ, которыя хотѣли этотъ восточный элементъ изъ подчиненнаго сдѣлать господствующимъ и возстановить язычество подъ христіанскою оболочкой,—я говорю о совершенно правовѣрныхъ и авторитетныхъ въ церкви религіозныхъ писателяхъ—богословахъ, мистикахъ и подвижникахъ. Укажу прежде всего на тѣ сочиненія, которыя за ихъ высокое достоинство были приписаны мужу апостольскому, св. Діонисію Ареопагиту, и получили съ V вѣка общепризнанный авторитетъ въ церкви; затѣмъ, на писанія глубокомысленнаго и ученаго комментатора этихъ сочиненій,—св. Максима Исповѣдника, пострадавшаго за православіе въ борьбѣ съ моноелитскою ересью; наконецъ, на различныя произведенія святыхъ подвижниковъ, какъ древнихъ, такъ и болѣе новыхъ, вошедшія въ составъ сборниковъ разнаго объема съ общимъ названіемъ „Добротолубія“ (*Philokalia*). Конечно, вся эта литература не есть полное выраженіе христіанства,—она выражаетъ только одну его сторону; но распространенность и высокая

авторитетность этихъ писаній несомнѣнно доказываетъ, что выражаемая ими сторона христіанства имѣетъ для него существенное значеніе и что съ нею необходимо считаться при опредѣленіи христіанскаго понятія о Богѣ.

Въ этомъ отношеніи слѣдуетъ отмѣтить одинъ основной традиціонный взглядъ, въ которомъ всѣ указанные писатели примыкаютъ къ Ареопагиту. Правильное понятіе о Богѣ по ихъ увѣренію устанавливается двумя путями: 1) чрезъ послѣдовательное и безусловное отрицаніе у Бога всякихъ опредѣленій (это называется *θεολογία ἀποφατικῆ*) и 2) чрезъ приписываніе Богу всѣхъ положительныхъ свойствъ въ высочайшей степени или абсолютной потенціи *θεολογία καταφατικῆ*).

Предполагаемый Ареопагитъ, конечно, не былъ бы принятъ въ дѣйствительный ареопагъ отцевъ и учителей церкви, еслибы мистическіе взгляды этого писателя были такъ же далеки отъ положительнаго христіанства, какъ пантеизмъ Спинозы; и тѣмъ не менѣе я сильно опасаюсь, что высокоавторитетный церковный богословъ имѣетъ въ своихъ мысляхъ о Богѣ все-таки болѣе внутренняго сродства съ амстердамскимъ философомъ, нежели съ петербургскимъ. Это я говорю не для упрека. Проф. Введенскій имѣетъ полное и неотъемлемое право предпочитать разсудочно-схоластическія понятія о Богѣ идеямъ созерцательной мистики. Упрекнуть же его можно только тогда, когда онъ свое право превращаетъ въ общую обязанность, *implicitely* исключая изъ христіанской религіи элементъ, несомнѣнно ей присущій, хотя и не подходящій подъ требованія того или другаго философствующаго ума.

VII.

Совершенно согласившись съ А. И. Введенскимъ въ томъ, что наше логическое право разумѣть *по своему* понятіе Бога должно имѣть предѣлъ, зависящій отъ существеннаго содержанія дѣйствительныхъ религій, мы нашли, что указанный нашимъ авторомъ предѣлъ не совпадаетъ съ дѣйстви-

тельнымъ и что предложенные имъ непремѣнные признаки понятія о Божествѣ должны быть преобразованы, чтобы удовлетворять этому понятію, какъ присущему всѣмъ религіямъ. Прежде всего нужно было возстановить пропущенный проф. Введенскимъ и даже какъ будто отрицаемый имъ признакъ (основаніе понятія въ дѣйствительномъ религіозномъ опытѣ), отличающій это понятіе какъ религіозное, т.-е. какъ выражающее живое отношеніе къ предмету, отъ абстрактныхъ разсужденій о предметѣ. Затѣмъ, изъ предложенныхъ нашимъ авторомъ признаковъ долженъ быть прямо принятъ только первый. Безспорно мысль о Богѣ заключаетъ въ себѣ понятіе превосходства надъ человѣкомъ, какъ и сама религія по понятію своему есть благоговѣйное почитаніе или поклоненіе, что предполагаетъ превосходство предмета. Разумѣется, здѣсь можно говорить о превосходствѣ лишь въ различныхъ отношеніяхъ и степеняхъ. Авторъ, кажется, слишкомъ стѣсняетъ этотъ признакъ, когда считаетъ невозможнымъ видѣть Бога въ такихъ предметахъ, какъ „матерія“ и „ураганъ“. *Дѣйствительная* матерія и дѣйствительный ураганъ были и бываютъ предметомъ богопочитанія. Возможно, впрочемъ, что нашъ авторъ имѣлъ въ виду лишь представленіе и гипотезы химиковъ и физиковъ о матеріи и ея явленіяхъ, каковыя, конечно, ни въ комъ не вызываютъ мысли о Божествѣ. Эти безкрылые миѳы, создаваемые односторонними умами, очевидно, не превосходятъ человѣка *ни въ какомъ отношеніи*, чего нельзя сказать ни о дѣйствительной матеріи, ни даже о дѣйствительномъ ураганѣ.

Что касается до второго признака личной сознательной воли и цѣлеположнаго дѣйствія, то онъ требуетъ кореннаго преобразованія. Еслибы нашъ авторъ могъ высказать свой взглядъ въ такой отрицательной формѣ: Божество не должно быть мыслимо *безличнымъ, безвольнымъ, безсознательнымъ и безцѣльно дѣйствующимъ*,—то мы съ нимъ сейчасъ бы согласились и нашли бы этотъ тезисъ лишь требующимъ нѣкоторыхъ разъясненій.

Признавать Бога безличнымъ, безвольнымъ и т. д. невозможно потому, что это значило бы ставить его ниже человѣка, или отрицать необходимый признакъ Божества—превосходство надъ человѣкомъ. Не безъ основанія считая извѣстные предметы, какъ, на прим., мебель, камни мостовой, бревна, кучи песку—безвольными, безличными и безсознательными, мы, тѣмъ самымъ утверждаемъ превосходство надъ ними личнаго, сознательнаго и по цѣлямъ дѣйствующаго существа человѣческаго, и никакіе софизмы не могутъ измѣнить этого нашего аксіоматическаго сужденія. Но въ такомъ случаѣ признавать Божество безличнымъ, безвольнымъ и т. д. значило бы низводить его на степень низменныхъ вещей, не достигшихъ до общихъ и элементарныхъ преимуществъ человѣческой природы, и мы рѣшительно утверждаемъ, что никакая языческая религія и никакая пантеистическая философія никогда не впадали въ такую явную нелѣпость. Но почтенный авторъ ошибочно думаетъ, что изъ невозможности считать божество безличнымъ слѣдуетъ необходимость признать его личностью,—или, говоря языкомъ формальной логики, онъ напрасно видитъ контрадикторное отношеніе тамъ, гдѣ дѣло идетъ объ относительной противоположности, и напрасно ставитъ дилемму тамъ, гдѣ *datur tertium quid.*

VIII.

Слово *лице*, *личность* вовсе не имѣетъ такого твердо установленнаго значенія, какое, повидимому, приписываетъ ему нашъ авторъ. Не говоря уже о римской терминологіи, гдѣ *persona* означало не болѣе какъ *маску*, въ настоящее время соотвѣтствующее слово на всѣхъ языкахъ употребляется въ двухъ совершенно различныхъ направленіяхъ. Съ одной стороны, когда говорится о личномъ достоинствѣ, правахъ, свободѣ и т. д.,—личность понимается какъ положительное начало самостоятельности, принадлежащее человѣку какъ существу духовному, въ отличіе отъ негативныхъ свойствъ матеріальнаго, страдательно-коснаго бытія.

Но если такимъ образомъ личность человѣка противопоставляется низшей безличной природѣ, то, съ другой стороны, личный характеръ противопоставляется высшему достоинству и назначенію человѣка, когда мы говоримъ: это человѣкъ *личный* c'est un homme personnel, er ist nur einer persönlichen Gesinnung fähig. Смыслъ такихъ выраженій становится яснымъ, если мы сопоставимъ ихъ съ евангельскимъ словомъ: кто бережетъ душу свою, погубить ее, а кто теряетъ душу свою, спасетъ ее *). Конечно, здѣсь подъ этою спасительною потерей души разумѣется не превращеніе человѣка въ бездушную вещь, не самоубійство его метафизическаго существа, а только нравственное умерщвленіе его эгоизма. То, что въ этомъ евангельскомъ изреченіи называется душою, что мы обыкновенно называемъ нашимъ я, или нашею личностью, есть не замкнутый въ себѣ и полный кругъ жизни, обладающій собственнымъ содержаніемъ, сущностью или смысломъ своего бытія, а только носитель или *подставка* (ὑπόστασις) чего-то другого, высшаго. Отдаваясь этому другому, забывая о своемъ я, человѣкъ какъ будто теряетъ себя, жертвуетъ собою, но на самомъ дѣлѣ онъ утверждаетъ себя въ своемъ истинномъ значеніи и назначеніи, наполняетъ свою личную жизнь истиннымъ содержаніемъ, съ которымъ она нераздѣльно сливается, превращаетъ ее въ вѣчную жизнь. Напротивъ, обращая свои душевныя силы на самую свою душу въ отдѣльности взятую, подставку жизни принимая за содержаніе жизни и носителя за цѣль, то-есть отдаваясь эгоизму, человѣкъ губитъ свою душу, теряетъ свою настоящую личность, повергая ее въ пустоту или безсодержательность. Эгоизмъ есть только мнимое самоутвержденіе чловѣческой личности; дѣйствительно же она утверждаетъ себя тогда, когда вольно и сознательно отдается другому высшему; эгоизмъ же на самомъ дѣлѣ есть отдѣленіе личности

*) Передано въ самомъ сжатомъ видѣ общее содержаніе евангельскихъ текстовъ: Матѳ. X, 39 и XVI, 25; Марк. VIII, 35; Лук. IX, 24 и XVII, 33; Ио. XII, 25.

отъ ея жизненнаго содержанія,—отдѣленіе подставки, впо-
стаси бытія отъ сущности (*ousia*), разрывъ между существо-
ваніемъ и его цѣлью, между вѣшнимъ фактомъ и внутрен-
нею цѣнностью, между тѣмъ, что живетъ, и тѣмъ, ради
чего стоитъ жить. Такое отдѣленіе обращеннаго на себя
я отъ его жизненной сущности есть, безъ сомнѣнія, нрав-
ственная смерть и гибель души.

Но если такимъ образомъ самостоятельность или самосо-
держательность нашей личности есть только формальная,
а существенно самостоятельною и содержательною она
дѣлается, лишь утверждая себя какъ подставку другого,
высшаго,—то правильно ли будетъ отвлеченное отъ нашей
личной жизни понятіе переносить на это другое высшее,
въ которомъ наша личность можетъ и должна сохраниться,
только отдавшись ему и вступивъ съ нимъ въ неиспытан-
ную еще намъ полноту соединенія? Не слѣдуетъ ли это
высшее, то-есть Божество, по необходимости признать *сверх-*
личнымъ? Можно, правда, возразить, что Божество, сверх-
личное по отношенію къ намъ, къ нашей личности, остается
тѣмъ не менѣе личнымъ само по себѣ. Но вѣдь это сво-
дится къ утвержденію, что Божество, помимо отношенія
къ намъ, есть такая жѣ личность, какъ мы, а подобное ан-
тропологическое понятіе о Богѣ можетъ быть примѣнено
развѣ только къ низшимъ формамъ религій языческихъ, и
по какому же праву станемъ мы требовать отъ философа,
чтобы онъ согласовалъ свои понятія съ понятіями полите-
истовъ? Если же мы изъ понятія личности исключимъ все
то эмпирическое содержаніе, которое не подобаетъ Боже-
ству монотеистовъ, то никакихъ конкретныхъ положитель-
ныхъ признаковъ въ понятіи лица не останется, и получится
лишь логическая положительность черезъ рядъ двойныхъ отри-
цаній: Божество *не безлично, не безсознательно, не безвольно* и т. д.,
а при невозможности связать съ этимъ опредѣленіемъ ни-
какихъ данныхъ самонаблюденія и психологическаго анали-
за, всѣ эти двойныя отрицанія могутъ быть замѣнены по-
ложеніемъ не личнаго, а сверхличнаго бытія. Самый подо-

жительно-религіозный человѣкъ, чуждый всякаго философскаго пантеизма, сейчасъ же пойметъ и согласится съ нами, если мы ему скажемъ, что Божество хотя и мыслить, но совсѣмъ не такъ, какъ мы, что оно хотя имѣетъ сознание и волю, но совсѣмъ не такія, какъ наши и т. д. Но вѣдь обозначая Божество какъ сверхличное, мы только выражаемъ однимъ словомъ всѣ эти религіозныя аксіомы, и это слово представляетъ именно желательный логическій предѣлъ, замыкающій поняте о Богѣ, ограждая его и отъ смѣшенія съ понятемъ бездушнаго, коснаго бытія и отъ не менѣе печальнаго смѣшенія его съ понятемъ объ эмпирической личности человѣка. Обозначая Божество какъ сверхличное, мы не подаемъ повода ни къ какимъ недоразумѣніямъ, тогда какъ, приписывая личный характеръ существу всеобъемлющему, не подлежащему времени и, слѣдовательно, неизмѣнному и т. д.,—мы несомнѣнно играемъ словами и попадаемъ въ то самое *quaternio terminorum*, котораго такъ опасается почтенный профессоръ.

IX.

Признакъ сверхличности хотя яснѣе обнаруживается на высшихъ ступеняхъ религіознаго развитія, присутствуетъ однако и на всѣхъ низшихъ, давая намъ право принять его какъ общій признакъ самаго понятія о Богѣ. При всей антропоморфичности и антропатичности языческихъ божествъ, ни одно изъ нихъ не покрывается твердымъ и отчетливымъ представленіемъ о личности какъ о существѣ, которое не опредѣляется всецѣло своею данною натурой, но можетъ быть свободно отъ нея. Камнепоклонство, древопоклонство и звѣропоклонство суть настоящіе религіозныя культы, но можно ли по совѣсти находить личность въ ихъ предметахъ, т.-е. въ существахъ непремѣнно и неразрывно связанныхъ съ этимъ камнемъ, съ этимъ деревомъ, или этимъ сортомъ деревьевъ, съ этимъ животнымъ, или этою породою животныхъ? И въ болѣе высокихъ формахъ языческой религіи—развѣ Геліосъ посылаетъ свои лучи пото-

му, что ему такъ вздумается, а не потому, что онъ имѣетъ свѣтоносную, солнечную природу? Развѣ Гадесъ пребываетъ въ подземномъ царствѣ вмѣсто Олимпа по свободному предпочтенію и рѣшенію, а не потому, что у него природа существа преисподняго? Можно ли серьезно видѣть личность, дѣйствующую по особымъ сознательнымъ и произвольнымъ цѣлямъ—въ многогрудой великой Артемидѣ Эфесской, рождающей и питающей всѣ растенія и всѣхъ животныхъ безъ различія? Или въ той Изидѣ, которая есть нѣчто среднее между луною и коровою? Очевидно, во всѣхъ этихъ существахъ природа и духъ, роковая необходимость и свобода—связаны между собою такимъ тѣснымъ образомъ, который совершенно не покрывается нашими понятіями о личности, и если мы не можемъ признать эти существа безличными, и если ихъ природа превосходитъ нашу могуществомъ и прочностью, то мы должны уступить имъ нѣкоторую долю сверхличности.

Чѣмъ выше поднимается обогащаемое и единичнымъ, и собирательнымъ религіознымъ опытомъ сознание челоѣчества, тѣмъ яснѣе становится необходимость понимать основной объектъ его какъ сверхличный. Эта необходимость ярко подчеркивается въ основныхъ христіанскихъ догматахъ Троицы и воплощенія. Каждое личное существо, какъ такое, исчерпывается однимъ своимъ лицомъ, и, слѣдовательно, единое существо въ трехъ лицахъ есть, тѣмъ самымъ, существо сверхличное. Далѣе, еслибы Богъ самъ по себѣ былъ уже личность, какъ ее понимаетъ проф. Введенскій, т.е. въ смыслѣ челоѣческомъ, то ни въ какомъ особомъ вочелоѣченіи и воплощеніи не было бы надобности: личный по существу своему Богъ могъ бы, оставаясь самимъ собою и не „становясь плотію“, не присоединя къ себѣ челоѣческой природы,—быть доступнымъ челоѣку, открывать ему себя и вступать съ нимъ въ какія угодно отношенія.

X.

Матеріальная природа безлична, личность есть специфическая особенность чловѣка, наконецъ, Божество, само по себѣ, или какъ абсолютное,—сверхлично. Въ этомъ и пантеизмъ и даже буддійскій негативизмъ сходятся какъ съ христіанскимъ вѣроученіемъ, такъ и съ требованіями философскаго умозрѣнія. Понятіе о божествѣ какъ такомъ, или понятіе абсолютнаго со всѣхъ этихъ точекъ зрѣнія *одно и то же*. Азіатскіе и европейскіе мистики, александрійскіе платоники и еврейскіе каббалисты, отцы церкви и независимые мыслители, персидскіе суфи и итальянскіе монахи, кардиналь Николай Кузанскій и Яковъ Бѣмъ, Діонисій Ареопагитъ и Спиноза, Максимъ Исповѣдникъ и Шеллингъ—всѣ они единымъ сердцемъ и едиными устами исповѣдуютъ недомыслимую и неизреченную абсолютность Божества.

Въ основномъ и первоначальномъ понятіи абсолютнаго, какъ такого, нѣтъ разногласія; оно начинается только съ тѣхъ вторичныхъ опредѣленій Божества, которыя логически обусловлены Его отношеніемъ ко всему, что не есть Оно само.

Божество, какъ абсолютное, ничѣмъ, кромѣ себя, не обусловлено (оно есть *causa sui*) и вмѣстѣ съ тѣмъ оно все собою обуславливаетъ (оно есть *causa omnium*). Все существующее имѣетъ въ Божествѣ послѣднее или окончательное основаніе своего бытія, свою субстанцію. Это понятіе о Богѣ, какъ единой субстанціи всего, логически вытекающее изъ самого понятія Его абсолютности или подлинной божественности (такъ какъ еслибы безусловное основаніе чего бы то ни было находилось внѣ Бога, то оно ограничивало бы Его и тѣмъ упраздняло бы Его божество),—эта истина всеединой субстанціи, подъ разными именами исповѣдавшаяся язычниками, подъ настоящимъ названіемъ Бога Вседержителя исповѣдуется и христіанами въ согласіи съ евреями и мусульманами. Изъ этой основной и необходимой части нашего Символа вѣры Спиноза сдѣлалъ цѣлую

философскую систему, и признавать его философію атеизмомъ за то, что она останавливается на этой части и не идетъ далѣе, было бы почти такъ же несправедливо, какъ утверждать, что Эвклидъ не былъ математикомъ, потому что онъ ограничился элементарною геометрией, не касаясь анализа и дифференціального счисленія, или что Кеплеръ не былъ астрономомъ, потому что ограничивался статикою солнечной системы, не занимаясь ни вопросомъ объ ея происхожденіи, ни другими звѣздными мірами.

Правда, остановка Спинозы на понятіи абсолютной субстанции приводила его къ нѣкоторымъ важнымъ заблужденіямъ. Видя во всемъ существующемъ лишь общія свойства и отношенія, а *propter more geometrico*, выводимыя изъ понятія о бытіи и мышленіи безконечной субстанции, онъ ее саму принималъ за прямую и непосредственно производящую причину всего существующаго. Не отрицая нисколько собственной абсолютной жизни Бога Вседержителя, онъ опредѣлялъ Его заразъ и какъ *natura naturans* нашего міра явленій, понимаемого реалистически какъ *natura naturata*, или адекватное въ своей совокупности выраженіе абсолютной первопричины. При совершенной невѣрности такого взгляда, слишкомъ очевидной нынѣ для нашего ума, мы не должны однако забывать, что *философски* такой взглядъ могъ быть дѣйствительно устраненъ только критическимъ идеализмомъ, который показалъ, что между абсолютною сущностью (предполагая таковую) и міромъ явленій непременно стоитъ субъектъ познанія, который уже по исключительно-формальному характеру своихъ функций не можетъ быть признанъ абсолютнымъ. Такая точка зрѣнія разрушаетъ спинозизмъ какъ философскую систему, или полное мірообъясненіе, не превращая его однако въ атеизмъ.

XI.

Еще болѣе значенія имѣетъ другая односторонность въ философіи Спинозы или недостаточность въ его понятіи о Богѣ, какъ абсолютной субстанции *только*. Кромѣ общихъ

.. пребывающихъ и тождественныхъ себѣ свойствъ и отношеній предметовъ есть въ дѣйствительномъ мірѣ еще нѣчто противоположное этому, есть развитіе, процессъ. Этотъ міръ не только существуетъ, но въ немъ нѣчто дѣлается, или совершается. Сверхъ статической стороны мірового бытія есть сторона динамическая, или, точнѣе, историческая. Но если идея абсолютной субстанціи связываетъ съ Божествомъ бытіе и сущность міра, то она не даетъ никакой основы для его *быванія*, или *становленія* (*γενεσις*, *Werden*), не вводитъ эту историческую сторону міра и человѣчества ни въ какое положительное соотношеніе съ Божествомъ. Какъ только признано и понято значеніе этой стороны всемірной жизни, статическій пантеизмъ Спинозы перестаетъ удовлетворять и религіозное чувство, и философскую мысль. Богъ не можетъ быть только Богомъ геометріи и физики, Ему необходимо быть также Богомъ исторіи. Но въ системѣ Спинозы для Бога исторіи такъ же мало мѣста, какъ въ системѣ элеатовъ. За этотъ недостатокъ уже многіе упрекали Спинозу. Было бы несправедливо повторять эти упреки безъ слѣдующихъ существенныхъ оговорокъ.

1. Кромѣ еврейской и христіанской религіи и нѣкоторыхъ отдѣльныхъ философскихъ взглядовъ, во всѣхъ прочихъ системахъ религіозныхъ и философскихъ мы не находимъ присутствія историческаго элемента. Совокупность міровыхъ измѣненій большинствомъ вѣрующихъ и мыслителей не понимается исторически какъ единый процессъ, черезъ который нѣчто новое становится или совершается, — процессъ съ опредѣленнымъ положительнымъ смысломъ и направлениемъ. Во всемъ язычествѣ Божество нигдѣ и никогда не понималось какъ Богъ исторіи. Не говоря уже о типичныхъ анти-историческихъ воззрѣніяхъ индійской и китайской религіозно-философской мудрости, и въ болѣе западныхъ странахъ мы встрѣчаемъ только или совершенную неподвижность, какъ въ застывшихъ божествахъ египтянъ или у спеленутой Артемиды Ефесской, или постоянное, но безплодное, ничего не достигающее движеніе какъ у гомеров-

скихъ олимпійцевъ. Языческое непониманіе исторіи сохранилось и въ двоевѣрїи христіанскихъ народовъ, и даже въ европейской наукѣ понятіе единого и опредѣленнаго историческаго процесса стало появляться только черезъ столѣтъ послѣ Спинозы. Во всякомъ случаѣ нельзя называть атеизмомъ отсутствіе въ понятіи о Богѣ такого элемента, который былъ чуждъ большинству религіозныхъ и метафизическихъ ученій.

2. Признавая въ Божествѣ абсолютную полноту жизни, мы связываемъ съ Нимъ или вводимъ съ Нимъ въ нѣкоторое соотношеніе міровой и историческій процессъ, находимъ въ Божествѣ окончательныя основанія какъ для собирательной исторіи человѣчества, такъ и для личной исторіи каждой человѣческой души. Мы утверждаемъ рѣшающее присутствіе Божества во всѣхъ событіяхъ міровой и частной жизни; здѣсь все нами признается какъ *pop sine numine factum*. Но это касается именно только факта: способъ же божественнаго присутствія—*quomodo factum*—можетъ быть для насъ совершенно невѣдомымъ: мы знаемъ только, что этотъ способъ достоинъ Божества, или соотвѣствуетъ Его абсолютной сущности; мы знаемъ, что Божество какъ такое участвуетъ въ космическомъ и историческомъ процессѣ *по-божески*. Возрастающая полнота воспріятія реальнаго присутствія божескаго во всемъ человѣческомъ дана въ Откровеніи, но вѣдъ и здѣсь растетъ только человѣческая сторона. Намъ данъ фактъ совершеннаго соединенія Божеской природы съ человѣческою во Христѣ, и мы можемъ понимать всю разумную необходимость или весь смыслъ этого факта; но способъ, *quomodo* соединенія намъ не могъ быть открытъ и доступенъ намъ только „яко зеркало въ гаданіи“. Во всякомъ случаѣ, Богъ есть Богъ исторіи не по Божеству Своему, а по человѣчеству, и слѣдовательно, отсутствіе исторической стороны въ понятіи Бога еще не дѣлаетъ философа безбожникомъ, а развѣ только нехристомъ.

Разъ историческій процессъ мыслится какъ нѣкоторое

соотношеніе двухъ сторонъ, божеской и человѣческой, совмѣстно въ немъ присутствующихъ, то никакъ нельзя всякое условіе и признакъ процесса взятаго *in concreto* прямо переносить на одну изъ сторонъ, именно божественную, саму по себѣ или отдѣльно взятую. Не должно увлекаться аналогіей историческаго процесса съ обыкновенною человѣческою дѣятельностью, и, напримѣръ, изъ того, что человѣкъ, участвующій въ историческомъ процессѣ, дѣйствуетъ по цѣлямъ нельзя заключать, что и Божество, участвующее въ томъ же процессѣ, съ своей стороны также должно дѣйствовать по цѣлямъ. Это было бы въ сущности такъ же неосновательно, какъ если бы изъ общаго въ извѣстномъ отношеніи, или аналогичнаго дѣйствія солнечнаго свѣта и свѣта комнатной лампы мы вздумали заключить, что и солнце можетъ, подобно лампѣ, зажигаться шведскими спичками.

3. Замѣтимъ, наконецъ, что, хотя понятіе божества какъ абсолютной субстанціи и недостаточно для религіозно-историческаго взгляда, но что безъ перваго не было бы и втораго. Въ самомъ дѣлѣ, только понявъ Божество какъ абсолютную субстанцію, какъ Вседержителя, можемъ мы почувствовать логическую необходимость связать съ Нимъ всѣ стороны существующаго, значить—и историческое становленіе. А еслибы мы не понимали Божество какъ абсолютное или всеединое, мы преспокойно могли бы, подобно деистамъ, полагать, что Богъ—самъ по себѣ, а міръ со всею своею исторіей—тоже самъ по себѣ. Мнѣ кажется несомнѣннымъ, что статическій пантеизмъ Спинозы былъ необходимъ, какъ предположеніе для возникновенія историческаго пантеизма Гегеля, а затѣмъ и положительной христіанской философіи.

XII.

Мнѣ остается еще сказать нѣсколько словъ о попыткѣ А. И. Введенскаго объяснить, почему Спиноза, будучи философомъ религіозно-настроеннымъ, создалъ однако фи-

лософію атеистическую. Настоящимъ виновникомъ оказывается Декартъ.

„Конечно, у Декарта,—говоритъ проф. Введенскій,—было не только названіе, но и понятіе Бога; ибо его Богъ, какъ бы онъ ни опредѣлялъ его въ своемъ ообразчикѣ геометрическаго изложенія, дѣйствуетъ по цѣляиъ, напимѣрь, избѣгаетъ обмана,—а не образуетъ только слѣбую, хотя и безконечную субстанцію. Но, какъ извѣстно, этотъ Богъ игралъ у Декарта всего только вспомогательную роль: при помощи этого понятія онъ связывалъ между собой то, что онъ не умѣлъ связать другимъ путемъ, вродѣ того, какъ Анаксагоръ пользовался помощью понятія разума только тогда, когда не умѣлъ объяснить что-либо механически. По справедливому замѣчанію Виндельбанда, „Декартъ такъ же относился бы къ понятію матеріи, какъ и къ понятію Бога, если бы первое могло оказать такія же услуги, какъ и послѣднее“. А не странно ли, что философія, въ которой понятіе Бога играетъ всего только вспомогательную роль и которая охотно обошлась бы безъ него, подготовить непременно пантеистическое, а не какое другое направленіе? Не ясно ли, что съ одинаковою легкостью она можетъ подготовить и атеизмъ? Не забудемъ, что Ламетри при развитіи своего матеріализма ссыался на Декарта охотнѣе, чѣмъ на всѣхъ другихъ писателей“ (стр. 181).

„Если кто,—пишетъ далѣе А. И. Введенскій (стр. 183), вполне послѣдовательно проводить отождествленіе реальныхъ отношеній съ логическими и всѣ дѣйствія и состоянія вмѣстѣ съ Декартомъ разматриваетъ какъ слѣдствія, а причины—какъ основанія, тотъ долженъ сполна усвоить и вытекающее изъ этого отождествленія чисто-механическое міросозерцаніе и долженъ провеств его еще съ большею послѣдовательностью, чѣмъ это сдѣлалъ самъ Декартъ. А тогда субстанція, которая сдѣлается единой, утратитъ всякую дѣятельность по цѣлямъ, и у нея все обратится въ логически неизбѣжныя слѣдствія ея природы, то-есть она уже не подходитъ подъ понятіе Бога. Вотъ такими-то пу-

тями декартовская философія и подготовила атеизмъ въ ученіи Спинозы; это зависѣло отъ того, что начатое Декартомъ и послѣдовательно проводимое Спинозой отождествленіе реальныхъ отношеній съ логическими вело къ чисто-механическому міросозерцанію, сполна усвоенному Спинозой.

„Но можетъ-быть меня спросятъ,—замѣчаетъ въ заключеніе нашъ авторъ,—почему же другія системы, возникшія подъ вліяніемъ Декарта, Мальбранша и Лейбница, — не приняли атеистическаго характера? Это зависѣло именно отъ того, что ни одна изъ нихъ не была чистымъ механизмомъ; въ окказіонализмѣ Богъ принаравливаетъ свою дѣятельность къ нашимъ хотѣніямъ, ибо дѣйствуетъ *по поводу* нихъ, и они еще разсматриваются при этомъ не какъ логически неизбѣжныя. Кромѣ того, у Мальбранша Богъ творитъ міръ, руководитъ идеями, то-есть, цѣлями. У Лейбница же все мірозданіе въ концѣ концовъ объясняется телеологически. Такимъ образомъ, въ ихъ системѣ не было чистаго механизма, то-есть не было причинъ, породившихъ атеизмъ въ системѣ Спинозы, а потому не было и атеизма“ (стр. 184).

Не вдаваясь въ вопросъ, можетъ ли философія Спинозы съ ея безконечно-мыслящею субстанціей быть опредѣлена какъ чисто-механическое міровоззрѣніе, а также не касаясь рѣшительнаго, но все-таки загадочнаго утвержденія автора, будто отождествленіе реальныхъ отношеній съ логическими неизбѣжно приводитъ къ чисто-механическому представленію о мірѣ,—укажу только на основное внутреннее противорѣчіе во всемъ этомъ объясненіи. Если система Декарта заключала въ себѣ возможность быть развитою и переработанною въ направленіи теистическомъ или во всякомъ случаѣ не атеистическомъ, и Мальбраншъ, будучи человѣкомъ религіознымъ, именно въ этомъ направленіи и развилъ философію своего учителя, то почему же Спиноза, также человѣкъ религіозный и нисколько не атеистъ, не поступилъ подобнымъ же образомъ? Въ силу какой необхо-

димости онъ взялъ у Декарта исключительно то, что неизбежно приводило къ атеизму, чуждому его личнымъ чувствамъ и взглядамъ? Почему онъ не предоставилъ разработку атеистическихъ элементовъ картезианства людямъ по природѣ къ этому склоннымъ, хотя бы вродѣ того позднѣйшаго материалистическаго писателя Ламетри, на котораго указываетъ нашъ авторъ? Вѣдь вообще ученики изъ мыслей учителя берутъ и развиваютъ то, что болѣе къ нимъ подходитъ. Напримѣръ, между гегелианцами нѣкоторые богословы и пѣтисты превратили систему учителя въ философскій комментарий къ ортодоксальной лютеранской теологіи, а ихъ коллеги другого характера вывели изъ той же системы самый радикальный атеизмъ. Такъ и относительно Спинозы нельзя избѣгать дилеммы: или онъ вывелъ изъ картезианства именно атеистическое, а не какое-нибудь другое воззрѣніе потому, что по личнымъ своимъ убѣжденіямъ и чувствамъ былъ склоненъ къ атеизму,—чего однако не допускаетъ и проф. Введенскій,—или же должно признать, что философія Спинозы вовсе не была атеистическою, а соответствовала въ сущности религіозно-созерцательному, пантеистическому настроенію его ума.

То понятіе о Богѣ, которое даетъ намъ философія Спинозы, при всей своей неполнотѣ и несовершенствѣ, отвѣчаетъ однако первому и непремѣнному требованію истиннаго богопочитанія и богомыслія. Многіе религіозные люди находили въ этой философіи духовную поддержку. И настоящая краткая апологія внушена была прежде всего чувствомъ признательности за то, чѣмъ я былъ обязанъ спинозизму въ переходную эпоху моей юности,—не только въ философскомъ, но и въ религіозномъ отношеніи. Въ заключеніе я долженъ выразить искреннюю признательность и почтенному проф. Введенскому, который своею ясною и интересною постановкою вопроса побудилъ меня, не откладывая долѣе, уплатить хотя часть стараго долга.

Владиміръ Соловьевъ.

Способности и развитіе философствующаго ума.

Задачи философіи ставятся и разрѣшаются исключительно личностью, одаренною опредѣленными способностями и соотвѣтственно развитою. Всякаго рода изслѣдованія, касающіяся сущности философіи, но не принимающія во вниманіе характера философствующаго ума, остаются въ сферѣ отвлеченныхъ разсужденій и не могутъ поэтому имѣть жизненнаго значенія. Философія существуетъ и развивается только въ философѣ; за предѣлами его умственной дѣятельности ея вовсе нѣтъ. Глубочайшія мысли, основательнѣйшія изслѣдованія, изложенныя въ философскихъ трудахъ, не существовали бы вовсе безъ философствующаго ума, и остаются мертвою азбукой, матеріей, лишенною духа, если ихъ не оживотворяетъ умъ мыслителя. Только мыслящая личность придаетъ этимъ мертвымъ знакамъ соотвѣтственное значеніе, наполняетъ ихъ вещественную форму духовнымъ содержаніемъ, проникаетъ въ ихъ смыслъ и пользуется ими для своего умственнаго развитія. Понятно, слѣдовательно, что настоящее жизненное значеніе свойственно не философіи, хранящейся въ книгахъ, но философіи, проявляющейся и дѣйствующей въ живомъ умѣ. Изъ этого слѣдуетъ, что всякаго рода теоретическія и историко-критическія изслѣдованія о философіи, о ея сущности, задачахъ и цѣли должны быть непременно пополнены анализомъ философствующаго ума, его способностей и развитія. Такое пополненіе мы и имѣемъ въ виду въ настоящемъ разсужденіи.

1. Типическія способности философствующаго ума.

Наравнѣ со всякою дѣятельностью, рѣшающею опредѣленную задачу, философія есть проявленіе особыхъ дарований, обнаруживающихся въ соответственномъ настроеніи способностей ума. Это настроеніе умственныхъ способностей составляетъ первое условіе самостоятельной работы на поприщѣ философіи, т. е. философствованія. Разборъ же психическихъ началъ этого настроенія и точное опредѣленіе условій его развитія содѣйствуетъ сознательному приученію ума къ той работѣ мысли, которая производитъ философію.

Философія по существу своему обладаетъ столь богатымъ содержаніемъ, проявляетъ въ своемъ развитіи столь разнообразныя стороны умственной жизни, что сведеніе всѣхъ явленій философіи къ одному общему умственному типу—дѣло невозможное; да это ни къ чему бы и не повело: вмѣсто дѣйствительной личности, мы бы получили отвлеченное понятіе, несогласное съ реальною жизнью. Сколько различныхъ основныхъ философскихъ стремленій и различныхъ направленій въ философіи, столько же, можно сказать, и различныхъ типическихъ личностей, умовъ, трудящихся надъ философіей. Во всѣхъ этихъ типахъ наблюдаются, въ самомъ дѣлѣ, извѣстныя общія черты, характеризующія всякаго философа; подобно тому, какъ во всѣхъ отдѣльныхъ задачахъ философіи и въ разныхъ философскихъ взглядахъ обнаруживаются извѣстныя общія черты философіи, какъ своеобразнаго проявленія умственной жизни. Тѣмъ не менѣе, эти общія черты философствующаго ума принимаютъ индивидуальную форму въ каждой отдѣльной личности и придаютъ ей философствованію отличительный, только ей одной свойственный характеръ.

Правда, не подлежитъ сомнѣнію, что чѣмъ высшими способностями одаренъ философствующій умъ, чѣмъ личность философа болѣе развита,—тѣмъ тѣснѣе соединяются въ немъ различныя типическія стремленія философіи, тѣмъ плотнѣе

сосредоточиваются въ его индивидуальности такія черты, которыя обыкновенно разсѣяны по отдѣльнымъ философствующимъ умамъ, не обладающимъ столь многими и столь разнообразными способностями. Геній на поприщѣ философіи, служащій по своему умственному развитію и образу жизни идеаломъ философа, представляетъ въ самомъ дѣлѣ извѣстное соединеніе всѣхъ основныхъ способностей философствующаго ума и становится вслѣдствіе этого путеводною звѣздою для возможно полнаго рѣшенія задачъ философіи. Однако и геній, какъ дѣйствительная личность, одаренъ всегда только извѣстными индивидуальными способностями, составляющими только одно видоизмѣненіе многообразныхъ стремленій философствующаго ума вообще. Поэтому и онъ не можетъ достигнуть безусловнаго совершенства, обнимающаго собою всѣ типическія способности философа въ ихъ органическомъ соединеніи и въ самой высшей степени развитія. Итакъ, несмотря на все богатство высшихъ дарованій, и геній представляетъ только извѣстныя стороны умственной жизни философа. И геній долженъ быть подведенъ подъ одинъ изъ характеристическихъ типовъ людей, способныхъ къ философствованію.

Изъ сущности философіи и ея задачъ вытекаютъ извѣстныя основныя черты ума, занимающагося философіей, черты, характеризующія философа, мыслителя вообще. Не разсуждая долго, можно признать, что философія — проявленіе самостоятельной мысли, стремящейся при помощи критики къ общему міровоззрѣнію. (Оправданіе этого взгляда на философію см. въ моемъ соч. *Введеніе въ философію* 1890, стр. 57—80.) Слѣдовательно, отъ философа требуются: 1) самостоятельность и независимость мышленія, 2) критичность, и 3) способность обнять умомъ основные вопросы человѣческаго знанія, образовать цѣльное міровоззрѣніе.

Первый изъ этихъ трехъ моментовъ, характеризующихъ истиннаго философа, т.-е. *самостоятельность ума и независимость мышленія*, проистекаетъ изъ способности ума извѣ-

стнымъ образомъ развиваться самодѣтельно, независимо отъ существующихъ и общепринятыхъ взглядовъ. Способность эту мы назовемъ *діалектической*, такъ какъ самое наглядное ея проявленіе это—*діалектика*, т.-е. дѣятельность ума, создающая мысли изъ глубины собственнаго своего содержанія, въ субъективномъ направленіи, соотвѣтствующемъ индивидуальному настроенію данной личности. Такого рода діалектической умъ пользуется объективнымъ міромъ, данными жизни и науки, только какъ средствами для самостоятельнаго развитія собственной мысли, соотвѣтственно своимъ потребностямъ, иногда и прихотямъ, слѣдовательно остается въ предѣлахъ вполнѣ субъективной мыслительной дѣятельности.

Критическая способность, какъ вторая изъ характеристическихъ чертъ философствующаго ума, находится въ самой тѣсной связи со *стремленіемъ* къ научнымъ *изслѣдованіямъ*. Всякое изслѣдованіе основывается на *разборѣ* подлежащаго изслѣдованію предмета, будутъ ли это явленія внѣшняго міра, или внутренняго: мысли, идеи, воззрѣнія, теоріи. Философствующій умъ, по возможности, не принимаетъ никакого содержанія непосредственно, въ готовомъ видѣ или на вѣру; напротивъ, подвергаясь безпокоющему его сомнѣнію, онъ начинаетъ все съизнова, все изслѣдуетъ, анализируетъ, критикуетъ. Только результаты своего собственнаго критическаго анализа онъ признаетъ истинными, ими только пользуется въ дальнѣйшихъ изслѣдованіяхъ и заключеніяхъ.

Послѣдній изъ упомянутыхъ моментовъ, т.-е. способность обнять умомъ основные вопросы человѣческаго знанія и образовать *цѣльное міровоззрѣніе*, имѣетъ характеръ *конструктивный*, строительный, и выражается въ систематическомъ изложеніи всего знанія, въ философской наукѣ. Въ этомъ только видѣ представляется общее и притомъ цѣльное міровоззрѣніе.

Не трудно показать, что эта конструктивная способность въ нормальной организациі философствующаго ума состав-

ляетъ необходимое дополненіе обоихъ предыдущихъ началъ.

Дѣло въ томъ, что самодѣятельная субъективная діалектика часто отрываетъ философа слишкомъ далеко отъ объективнаго міра. Вслѣдствіе односторонняго развитія индивидуальности въ субъективномъ направленіи, философъ легко стѣновится чудакомъ, замкнутою въ себѣ личностью, живущею почти исключительно своею собственною жизнью. Личность этого рода не только избѣгаетъ знакомства съ кѣмъ-нибудь, не принимаетъ дѣятельнаго участія въ общественной жизни, но и въ умственномъ отношеніи разрываетъ обыкновенно естественныя узы, соединяющія ее съ образомъ мысли и стремленіями остальныхъ людей. Чтобы не стать такимъ уединеннымъ, не сдѣлаться такимъ чудакомъ, не потерять вслѣдствіе этого возможности вліять на окружающую среду, философъ долженъ принимать живое участіе въ людскихъ дѣлахъ и стремиться къ образованію цѣльнаго міровоззрѣнія, обнимающаго собою всѣ основныя явленія умственной жизни. Благодаря этой объединяющей, конструктивной способности, выше одаренный философъ не любитъ слишкомъ односторонне своеобразными личными воззрѣніями, обыкновенно довольно узкими, но становится мыслителемъ съ болѣе широкимъ взглядомъ. Соединяя въ своей личности, по возможности, богатые запасы объективнаго знанія и работы мысли всего человѣчества, онъ старается найти въ этихъ факторахъ дополненіе и критическое доказательство собственныхъ воззрѣній.

Съ другой стороны, критическая способность очень легко развиваетъ привычку къ постоянному сомнѣнію, къ отрицанію всего, безъ достаточнаго обоснованія подобнаго односторонняго развитія негативныхъ стремленій. Аналитическая, критическая дѣятельность, по природѣ своей, имѣетъ разрушительное, деструктивное свойство. Реальное цѣлое она разлагаетъ на части и частички, на атомы, но сама она мало заботится объ обратномъ процессѣ, о томъ, чтобы составить опять цѣлое изъ полученныхъ при разло-

женіи частицъ. Одностороннему развитію этого отрицательнаго стремленія критическаго ума противодѣйствуетъ упомянутая конструктивная способность, стремящаяся къ общему міровоззрѣнію. Подъ ея вліяніемъ истинный философъ не находитъ удовлетворенія въ отрицательной критикѣ, въ самомъ разборѣ элементовъ знанія, но чувствуетъ вмѣстѣ съ тѣмъ потребность возстановить въ своемъ умѣ дѣйствительный міръ, первоначальное цѣлое, критически разложенное. Только эта способность приводитъ мыслителя къ возможному разрѣшенію задачъ философіи въ истинно позитивномъ духѣ; она единственно въ состояніи вполнѣ удовлетворить умъ своимъ положительнымъ, строительнымъ содержаніемъ, переносящимъ человѣческой духъ въ область доступной для него истины.

Изъ вышесказаннаго видно, что всякій философъ, желающій всесторонне разрѣшить задачи философіи, долженъ обладать въ извѣстной степени какъ діалектической и конструктивной способностями, такъ и способностью критической. Однако, въ дѣйствительной жизни, въ исторіи философіи, мы не встрѣчаемъ личностей, которыя обладали бы всѣми этими способностями въ одинаковой степени развитія. Напротивъ, среди философовъ, если судить по ихъ дѣятельности, одни умы бываютъ преимущественно *діалектическіе*, другіе — опять преимущественно *критическіе*, третьи — *конструктивныя*. Случаи соединенія двухъ началъ изъ выше упомянутыхъ, притомъ въ высшей степени развитія, уже рѣдки и характеризуютъ личности, выступающія изъ среды обыкновенныхъ философовъ. При этомъ діалектическая способность, какъ основная, соединяется обыкновенно то съ критической, то съ конструктивной способностью.

Самое видное мѣсто по своимъ способностямъ къ философствованію занимаютъ въ исторіи древней философіи *Платонъ* и *Аристотель*. Въ первомъ большая самостоятельность и живость діалектическаго ума соединяются съ первостепенною конструктивною способностью. Что же касается Аристотеля, то онъ, благодаря разнообразію своей фило-

софской организаціи, составляетъ верхъ развитія греческой философіи. Въ новѣйшей философіи первыя мѣста въ этомъ отношеніи принадлежатъ: *Декарту*, *Лейбницу* и *Канту*. Въ нихъ высокое развитіе діалектической и конструктивной способностей дополняется соотвѣтственнымъ развитіемъ критической дѣятельности. Вслѣдствіе этого-то философскія произведенія этихъ мыслителей оказали рѣшительное вліяніе на ходъ новѣйшей философіи какъ по отношенію къ діалектическимъ и конструктивнымъ, такъ и по отношенію къ критическимъ стремленіямъ. Большинство остальныхъ философовъ представляетъ преимущественно высшее развитіе одного изъ упомянутыхъ началъ философствующаго ума, пополняемое другими началами лишь настолько, насколько это необходимо для работы надъ философіей вообще.

Изъ вышесказаннаго слѣдуетъ, что съ точки зрѣнія умственныхъ дарованій мы можемъ всѣхъ философовъ свести къ тремъ выдающимся типамъ: *діалектическимъ*, *критическимъ* и *конструктивнымъ*.

1. *Діалектическіе умы* отличаются самостоятельностью, живостью и оригинальностью мысли, развивающейся подъ сильнымъ вліяніемъ субъективнаго чувствованія. Этимъ умамъ недостаетъ обыкновенно критической способности, особенно по отношенію къ своимъ собственнымъ умственнымъ продуктамъ; недостаетъ имъ равнымъ образомъ конструктивной способности въ болѣе широкомъ значеніи этого слова, т.-е. способности къ усвоенію въ возможно большемъ объемѣ запасовъ знанія для того, чтобы образовать изъ нихъ цѣльное міровоззрѣніе.

2. *Критическіе умы* возвышаются надъ другими способностью къ разбору, къ анализу. Эта аналитическая способность затрогиваетъ часто самыя тонкіе вопросы человѣческаго знанія и вообще даннаго предмета изслѣдованія. Но у критическихъ умовъ нѣтъ бойкой, самодѣятельной мысли, поднимающейся выше противорѣчій и сомнѣній, постоянно вызываемыхъ мелочнымъ анализомъ; нѣтъ мысли, идущей впередъ во имя непреложной любви къ положитель-

ной истинѣ, сіяющей на небѣ духа, какъ солнце на чувственномъ небѣ. Равнымъ образомъ имъ недостаетъ обыкновенно способности къ образованію внутренне связаннаго, цѣльнаго міровоззрѣнія. Они ограничиваются разсмотрѣніемъ однихъ элементовъ знанія и останавливаютъ свое вниманіе почти исключительно на скорлупахъ, полученныхъ послѣ разбора или даже насильственного разрушенія естественнаго воззрѣнія на предметы. Въ концѣ концовъ они довольствуются развѣ искусственнымъ, часто очень неумѣлымъ составленіемъ изъ этихъ скорлупъ новаго цѣлага, лишеннаго систематической законченности.

3. *Конструктивные умы*, наконецъ, отличаются большими архитектурическими способностями на поприщѣ философіи. Энергическое творчество — ихъ стихія. Они воздвигаютъ безъ труда великолѣпныя строенія мысли, системы, теоріи, объединяющія работу предыдущихъ поколѣній, вызывающія удивленіе и признаніе. Но и въ этихъ умахъ встрѣчаются извѣстныя рѣзкія уклоненія, истекающія изъ односторонняго развитія мысли по указанному направленію. Именно, взглянувъ ближе на дѣло, мы находимъ часто, что строенія ихъ мысли — произведенія слишкомъ искусственныя и не соответствующія условіямъ дѣйствительности. Это — строенія, образованныя часто изъ чужихъ матеріаловъ, слабо или только механически сопоставленныхъ, которымъ недостаетъ скрѣпляющаго ихъ цемента единой мысли самого архитектора, или же они стоятъ на шаткомъ фундаментѣ, не опираются на критически обоснованныя положенія человѣческаго знанія и потому не даютъ ручательства прочности и безопасности.

Итакъ, полной и всесторонней способности къ философствованію мы не встрѣчаемъ въ отдѣльныхъ личностяхъ. Такая способность присуща единственно всему человѣчеству, вмѣстѣ взятому, понятому какъ одно существо, существо мыслящее, стремящееся къ уразумѣнію самого себя, міра и началъ бытія. Все человѣчество трудится надъ рѣшеніемъ задачъ философіи и приближается къ этому рѣшенію при по-

мощи раздѣленія способности къ философствованію между выдающимися умственными типами, раздѣленія, влекушаго за собою вмѣстѣ съ тѣмъ и раздѣленіе ихъ мыслительнаго труда. Діалектической, критической и конструктивный умы— это только различныя индивидуальныя проявленія одного общечеловѣческаго философствующаго ума, одареннаго все-стороннею способностью, дающею человѣчеству возможность работать исчерпывающимъ образомъ надъ достиженіемъ какъ самостоятельнаго, такъ и равнымъ образомъ критическаго и цѣльнаго міровоззрѣнія.

Теперь постараемся разсмотрѣть нѣсколько подробнѣе отличительныя черты каждаго изъ выше упомянутыхъ типовъ философствующаго ума и опредѣлить ихъ значеніе въ развитіи философіи.

2. Умъ діалектической.

Живая мысль, разсуждающая самостоятельно обо всемъ достойнымъ вниманіемъ и придающая выводамъ своего размышленія связанный видъ,— вотъ первое основное начало философствующаго ума. Начало это мы назвали *діалектическимъ*. На немъ основывается главнымъ образомъ *оригинальность* философа. Благодаря этому началу, принимающему непосредственное участіе въ развитіи мышленія и дѣятельности данной личности, философъ смѣло удовлетворяетъ внутреннимъ потребностямъ своего ума, не смущаясь ни смѣхомъ или ненавистью, ни рукоплесканіемъ или признаніемъ другихъ. Повиновеніе процессу собственной мысли, послѣдовательность въ ея развитіи, становится со временемъ страстью для діалекческаго ума и выражается въ самостоятельности и независимости его сужденій о предметахъ.

Вслѣдствіе основного значенія діалекческаго начала, философствующій умъ ясно отличается отъ прочихъ умовъ съ большими даже способностями. Въ самомъ дѣлѣ, большая часть людей, съ высшимъ развитіемъ мыслительной дѣятельности, тоже разсуждаютъ о предметахъ и равнымъ обра-

зомъ приходять къ извѣстнымъ самостоятельнымъ выводамъ, какъ объ этомъ свидѣтельствуеть, наприм., мыслительная дѣятельность ученыхъ специалистовъ. Но эту дѣятельность они ограничивають обыкновенно незначительнымъ объемомъ предметовъ и кромѣ того—и это самое главное—не стараются результатовъ своихъ специальныхъ изслѣдованій соединить со всѣмъ остальнымъ строемъ своихъ мыслей, со своими взглядами на остальные предметы, не входящие въ кругъ ихъ специальности. Очень часто мы встрѣчаемъ знаменитыхъ специалистовъ, которые, наприм., въ вопросахъ нравственныхъ и религіозныхъ, въ вопросахъ, касающихся души, свободной воли, загробной жизни, Бога и т. п., довольствуются понятіями, воспринятыми изъ разнообразныхъ, болѣе или менѣе случайныхъ источниковъ, и притомъ совсѣмъ не спрашиваютъ, насколько эти понятія согласуются съ результатами ихъ собственныхъ специальныхъ научныхъ изслѣдованій. Между тѣмъ философъ, равно какъ и специалистъ со способностью къ философствованію, чувствуетъ потребность связать *всѣ* свои мысли, уравновѣсить свои взгляды на самые разнообразные предметы, не только на тѣ, которые входятъ въ область его специальныхъ изслѣдованій въ настоящую минуту, но и на тѣ, которыми онъ занимался прежде, а также и на такіе, о которыхъ въ немъ образовались извѣстныя понятія путемъ непосредственнаго житейскаго опыта, воспитанія, навыка, научнаго преданія и т. п. Однимъ словомъ, философъ, благодаря своей діалектической способности, соединяетъ между собою всѣ выдающіяся начала своей умственной жизни и старается придать имъ связанный видъ. Эта діалектическая способность именно и есть первая отличительная черта философа въ сравненіи съ умственными способностями прочихъ людей.

Естественнымъ проявленіемъ этого стремленія связать данное содержаніе мыслей служить ихъ объединеніе въ опредѣленные *общія понятія и принципы, или начала*, другими словами—сведеніе разнообразныхъ элементовъ мысли къ обще-

му знаменателю. И въ самомъ дѣлѣ, только съ помощью общихъ понятій и принциповъ возможно соединить внутреннимъ образомъ разрозненныя частныя мысли и придать имъ стройный видъ. Поэтому - то трудъ философа заключается въ значительной мѣрѣ въ составленіи общихъ понятій, обнимающихъ множество отдѣльныхъ предметовъ, и въ объясненіи конкретнаго матеріала мышленія съ точки зрѣнія этихъ общихъ понятій. Вслѣдствіе этого можно сказать, что преодоленіе первоначальнаго хаоса впечатлѣній, мыслей, явленій, предметовъ, при помощи общихъ понятій и началъ, вводящихъ логическій порядокъ въ этотъ хаосъ, есть основная дѣятельность философствующаго ума, находящаяся въ тѣсной связи съ его діалектическою способностью.

Въ умственной жизни большинства людей, не исключая ученыхъ специалистовъ, частныя *представленія*, полученныя при помощи чувствъ изъ внѣшняго міра, господствуютъ надъ общими *понятіями и принципами*. Философъ, напротивъ, не довольствуется никогда разрозненнымъ матеріаломъ эмпирическаго знанія, хотя бы и самымъ богатымъ. Онъ стремится всегда объять этотъ матеріалъ съ общихъ точекъ зрѣнія, потому что только этимъ путемъ онъ въ состояніи самостоятельно усвоить себѣ запасы знанія и вникнуть собственною мыслью въ ихъ существенное содержаніе.

Съ этими мыслительными проявленіями соединяется въ діалектическомъ умѣ живое развитіе *чувствованія*, имѣющаго въ виду удовлетворить разнообразнымъ субъективнымъ требованіямъ духа. Оно составляетъ главную пружину свободнаго полета мысли, той сердечной теплоты и возвышеннаго субъективнаго настроенія, которыми отличаются обыкновенно произведенія діалектики.

При высшемъ развитіи философствующаго ума, діалектическая способность, какъ это мы раньше видѣли, соединяется то съ критическимъ, то съ конструктивнымъ началами мыслительной дѣятельности. Безъ соотвѣтствующаго дѣйствія этихъ началъ, философъ становится умомъ діалектическимъ въ одностороннемъ значеніи этого слова, съ чер-

тами, развивающимися исключительно въ указанномъ направленіи и придающими его личности совершенно своеобразный характеръ. Постараемся здѣсь представить этотъ односторонній типъ діалектическаго философа, возможно сходно съ дѣйствительностью.

Діалектическій умъ отличается отъ другихъ типическихъ способностей философствующаго ума прежде всего самостоятельную дѣятельностью живой мысли, возможно меньше безпокоющейся данными внѣшняго міра, слѣдовательно, отвлеченной, абстрактной. Она пребываетъ преимущественно въ области общихъ понятій и обнаруживаетъ въ своемъ развитіи исключительно субъективную индивидуальность мыслителя, въ отличіе отъ общечеловѣческихъ началъ, дѣйствующихъ въ каждой выше развитой, богато одаренной личности. Вслѣдствіе этого, односторонній діалектическій умъ представляетъ обыкновенно удивительное разногласіе между общимъ содержаніемъ мысли, обнимающимъ все доступимѣтельное, и субъективизмомъ, часто очень ограниченнымъ, во взглядахъ на отдѣльные предметы. Съ обширнымъ объемомъ предметовъ мышленія, съ его необыкновеннымъ количественнымъ (экстенсивнымъ) развитіемъ, соединяется въ одностороннемъ діалектическомъ умѣ обыкновенно довольно слабое развитіе мысли въ отношеніи качественномъ (интенсивномъ). Объемъ мысли, обнимающій въ безпокойной дѣятельности все, весь міръ, не находится въ соответственномъ отношеніи къ внутреннему содержанію ея. Это послѣднее извлечено не изъ обширнаго объективнаго міра и его явленій, изъ макрокосма, но преимущественно изъ ограниченнаго круга индивидуальной жизни и субъективнаго настроенія духа, изъ малаго міра, изъ личнаго микрокосма. Признакъ оригинальности, обнаруживающійся въ діалектическомъ умѣ легче, чѣмъ въ другихъ типическихъ способностяхъ философствующаго ума, состоитъ главнымъ образомъ въ такой обширной дѣятельности мысли подъ влияніемъ мощныхъ индивидуальныхъ началъ.

Съ критической точки зрѣнія, взгляды одностороннихъ

діалектичних умовъ представляются обыкновенно какъ результатъ поверхностныхъ обобщеній, потому что не вырастаютъ органически изъ конкретнаго знанія, изъ содержанія объективнаго міра. Интересуясь всѣмъ и имѣя обо всемъ *свои* мысли, діалектической умъ довольствуется обыкновенно только слабымъ ихъ соединеніемъ, основаннымъ скорѣе на значеніи словъ, ихъ сравненіи и противопоставленіи, чѣмъ на природѣ даннаго предмета изслѣдованія. Гипотезы, едва приближающіяся къ вѣроятности, произвольныя сочетанія мыслей и догадки онъ выдаетъ за несомнѣнную истину.

Кромѣ того, продукты парящей діалектики знаменуются большимъ однообразіемъ. Основываясь на ограниченныхъ, индивидуальныхъ началахъ мысли, діалектика повторяетъ эти начала монотонно при каждомъ вопросѣ. Она не воспринимаетъ началъ объективнаго міра, не пользуется его богатымъ содержаніемъ, не обращаетъ вниманія на разнообразныя потребности дѣйствительной жизни. Несмотря на то, построения такого рода при первомъ взглядѣ представляются часто очень оригинальными, бросаются всему міру въ глаза обширностью своихъ кругозоровъ и твердостью индивидуальнаго убѣжденія, съ которымъ они высказываются. Діалектической умъ довѣряетъ непосредственно, догматически, процессу своей мысли, безъ всякихъ критическихъ недоумѣній, и поэтому высказываетъ свои воззрѣнія въ формѣ прорицаній, оракуловъ, которыми легко подчиняетъ себѣ иные, менѣе самостоятельныя умы.

Въ исторіи философіи діалектическія умы поднимаются къ самымъ высшимъ обобщеніямъ и принципамъ и выводятъ изъ нихъ свои частныя взгляды. И хотя одностороннее развитіе общихъ понятій, равно какъ ихъ сочетаніе подъ вліяніемъ преимущественно субъективныхъ началъ, не можетъ удовлетворить критическимъ и конструктивнымъ требованіямъ философіи, тѣмъ не менѣе эти общія понятія представляютъ необходимый матеріаль для всякой философіи, какъ зачатки общаго міровоззрѣнія. Поэтому-то во

главѣ философіи стоятъ діалектическіе умы, образовавшіе этотъ вспомогательный запасъ обобщеній, обнимающихъ самыя обширныя круги всемірныхъ явленій и существъ. Объ этомъ свидѣлствуютъ первоначальныя школы греческой философіи.

Іонійская школа выдвинула такія общія понятія, какъ: *матеріальный субстратъ, вещество, субстанція* всѣхъ явленій физическаго міра (вода *Талеса*, эфиръ *Анаксимена*, огонь *Гераклита*), *всемірный процессъ*, происходящій изъ борьбы составныхъ началъ бытія (*Гераклитъ*), *элементы матеріи* и ея силы ненависти и дружбы (отталкиванія и притяженія, *Эмпедоклъ*), *атомы* (*Левкиппъ*, *Демокритъ*) и т. п. *Пифагорейская* школа ввела въ человѣческое сознаніе *понятіе* всемірнаго *законнаго порядка*, который можно опредѣлить математически. *Элеатская* школа, съ *Ксенофаномъ* и *Парменидомъ* во главѣ, возвысилась къ метафизическому понятію единаго въ себѣ міра, обнимающаго какъ постоянныя, неизмѣнныя начала бытія, т.-е. *сущность*, такъ и начала измѣняющіяся, имѣющія только мнимое, временное бытіе, во всякомъ случаѣ зависящее отъ началъ постоянныхъ, т.-е. *явленія*.

Въ обыденной жизни большинство философствующихъ умовъ, даже среди тѣхъ, которые принимаютъ дѣятельное участіе въ философской литературѣ, обладаетъ односторонне развитою діалектическою способностью. Она выражается особенно въ первыхъ полетахъ самостоятельной мысли. Но въ умахъ, недостаточно при томъ образованныхъ въ исторіи философіи и имѣющихъ вслѣдствіе этого только слабое понятіе о практическихъ задачахъ философіи, способность эта обнаруживается развитіемъ мысли, не стѣсняющимся никакими, даже элементарными, требованіями теоріи познанія. Этого рода умы разсуждаютъ съ крайней рѣшительностью обо всемъ и обо всѣхъ на основаніи чисто-субъективныхъ предположеній. Признавая себя непогрѣшимыми судьями даже въ самыхъ трудныхъ вопросахъ, они не обращаютъ вниманія на подготовительныя работы, необходимыя для того, чтобы разрѣшить эти

вопросы точно и сообразно съ научными требованіями философскаго метода. Довѣріе къ собственной самодѣятельной мысли становится въ такихъ умахъ обыкновенно преувеличенною *самонадѣянностью*, которая безъ всякой критики превозносится выше не только современныхъ, специально-образованныхъ тружениковъ на поприщѣ философіи, но и знаменитѣйшихъ мыслителей всѣхъ временъ. Что же касается до философской независимости мышленія, то она принимаетъ свойство *произвольнаго* сужденія обо всемъ, пренебрегающаго какъ точными аргументами, способными оправдать предполагаемые взгляды, такъ и чувствомъ отвѣтственности за ихъ содержаніе.

Главнымъ стимуломъ дѣятельности такихъ умовъ служить не безкорыстная любовь къ истинѣ, приносящая въ жертву пріятнѣйшія субъективныя пожеланія и взгляды, коль скоро этого требуетъ истина, но эгоистическое удовольствіе, соединяющееся всегда съ произвольною игрою мысли и съ ея самодѣятельнымъ развитіемъ. Личности этого рода избѣгаютъ обыкновенно болѣе глубокихъ изслѣдованій дѣйствительности, во-первыхъ, по нерасположенію къ умственному напряженію въ этомъ направленіи, а затѣмъ изъ опасенія, какъ бы не прійти къ заключеніямъ, пріостанавливающимъ триумфальное шествіе собственной мысли. Тутъ философія перестаетъ быть серьезнымъ *трудомъ*, воздвигающимъ мыслительное зданіе на основаніи критически изслѣдованныхъ фундаментовъ, ясно обдуманнаго плана и старательно собраннаго матеріала, но становится *забавой*, легкомысленно рѣзвящейся съ истиною и ложью, какъ кошка съ мышью, единственно для удовлетворенія личнымъ прихотямъ.

Типомъ такихъ заблужденій односторонне развивающейся діалектической способности, вслѣдствіе недостатка научной подготовки къ серьезному труду надъ философіей, были у грековъ главнымъ образомъ *софисты*, съ Протагоромъ и Горгіемъ во главѣ. Не мало такихъ заблужденій и въ новѣйшее время, особенно среди многочисленнаго сонмища поверхностно образованныхъ популяризаторовъ

разныхъ философскихъ взглядовъ, прежде гегелизма, а въ послѣднее время материализма, позитивизма, пессимизма и т. п.

3. Критическій умъ.

Діалектическая самодѣятельность мышленія, развивающаяся по направленію живой индивидуальности, не соединяется непосредственно со стремленіемъ ума *изслѣдовать* данный предметъ размышленія, подвергнуть его *анализу*. Она не тождественна съ желаніемъ возможно основательнѣе вникнуть въ начала философскихъ міровоззрѣній, въ ихъ основы и причины. Напротивъ, блестящая діалектическая игра мыслей сопротивляется часто этому стремленію, ослабляетъ его правильное развитие или совращаетъ его съ дороги добросовѣстнаго разбора истины. Оказывается, слѣдовательно, что стремленіе къ изслѣдованію обозначаетъ совершенно особую способность ума. Мы назвали ее выше *критическою* способностью, такъ какъ она обнаруживается въ аналитической дѣятельности ума, которая не довольствуется непосредственными данными традиціоннаго или искусственно-созданнаго міровоззрѣнія, но требуетъ оправданія всякихъ воззрѣній, равно какъ и способа ихъ образованія, при помощи соотвѣтственно-обоснованныхъ доказательствъ.

Діалектика сама по себѣ догматична и освобождается изъ объятій непосредственно предвзятыхъ убѣжденій и вѣрованій только тогда, когда соединяется съ критическою способностью, когда ея шествіе прерывается аналитическою дѣятельностью мысли. Самостоятельность и независимость мышленія, свойственныя живымъ діалектическимъ умамъ, во все не свидѣтельствуютъ еще о ихъ *критичности*, какъ это думаютъ многіе и въ чемъ этого рода умы стараются убѣдить себя и другихъ. Можно быть самостоятельнымъ и независимымъ и все-таки величайшимъ поклонникомъ догматизма. Мало того, могучія личности съ одностороннею діалектическою способностью, образуя свои воззрѣнія подъ вліяніемъ непосредственнаго довѣрія къ своей умственной

дѣятельности, навязываютъ другимъ эти воззрѣнія вполнѣ догматично и доходятъ въ этомъ отношеніи часто даже до деспотизма. Подобные умы до такой степени увлекаются сами собой, что неспособны вовсе къ безпристрастному разбору чужихъ воззрѣній. Они не могутъ посмотрѣть на дѣло съ объективной точки зрѣнія, но идутъ впередъ исключительно влекомые своею субъективною мыслью и требуютъ для нея отъ другихъ безусловнаго признанія. Это проистекаетъ изъ означеннаго, преимущественно эгоистическаго настроенія діалектическаго ума.

Совершенно иначе во всѣхъ этихъ отношеніяхъ представляется намъ *критическій умъ* въ своемъ правильномъ развитіи. Процессъ его мышленія разсудительный, медленный, скорѣе робкій въ силу добросовѣстности, чѣмъ рѣшительный и безусловный. Болѣе живое субъективное настроеніе чувствованія не вліяетъ непосредственно на его мысль, не возноситъ его легко въ идеальную область общихъ понятій, обнимающихъ все заразъ однимъ взглядомъ. Имѣя въ виду преимущественно истину, возможно чистую, свободную отъ субъективныхъ вѣяній, истину ради самой истины, критическій умъ не увлекается даже самыми возвышенными движеніями чувствъ. Напротивъ, онъ смотритъ съ нѣкоторымъ недоувѣріемъ на все и всѣхъ и въ особенности на общія положенія, вытекающія изъ субъективныхъ источниковъ. Его идеаломъ служитъ *объективность*, находящаяся внѣ личныхъ желаній мыслителя, т.-е. дѣйствительность, существующая сама по себѣ, не измѣняющая своего содержанія, ни ради самыхъ даже благородныхъ чувствованій челоувѣческаго сердца, ни ради построеній мысли, угождающей индивидуальнымъ потребностямъ мыслителя. Усвоеніе этой именно объективности, въ понятной для ума формѣ, — послѣдняя цѣль всякихъ изслѣдованій и усилій критическаго ума.

Пособіемъ для достиженія указанной цѣли служить, съ одной стороны, *сомнѣніе*, съ другой — *разборъ, анализъ*. Поэтому, критическій умъ не признаетъ непосредственно истинными никакихъ воззрѣній, изъ какихъ бы ни были они взяты

источниковъ. Онъ сначала сомнѣвается во всемъ и затѣмъ подвергаетъ все разбору. Этимъ путемъ онъ надѣется прийти къ ясному различенію истины отъ лжи въ человѣческихъ понятіяхъ, вникнуть въ первичныя начала какъ внѣшняго бытія, такъ и собственной умственной дѣятельности, и при ихъ помощи отыскать несомнѣнный критерій для оцѣнки всякихъ человѣческихъ сужденій, непоколебимые фундаменты для объективнаго познанія міра. Истина неприятная, прискорбная, несогласная съ личными желаніями, если только она критически обоснована, имѣетъ для него больше значенія, чѣмъ всѣ возрѣнія, угрожающія личнымъ, общественнымъ или традиционнымъ требованіямъ, сомнительныя съ объективной точки зрѣнія.

Послѣдовательное развитіе аналитической дѣятельности, стремящейся раскрыть первичныя элементы бытія и мысли, насколько они могутъ быть познаваемы среди данныхъ условий, характеризуетъ критическую способность философствующаго ума въ сравненіи съ часто встрѣчающимся критическимъ настроеніемъ другихъ, высоко одаренныхъ и развитыхъ умовъ.

Критичность есть свойство всякой вообще научной работы, имѣющей въ виду изслѣдовать данный предметъ, и поэтому можно сказать, что каждый научный человѣкъ долженъ быть критическимъ умомъ. Но обыкновенная научная работа сосредоточиваетъ свои изслѣдованія на единичныхъ, конкретныхъ предметахъ, и не чувствуетъ вовсе влеченія углубляться въ ихъ начала, а тѣмъ менѣе узнавать свойства этихъ началъ. Напротивъ, философствующій умъ далеко не такъ воздерженъ. Проникнутый всецѣло стремленіемъ къ изслѣдованію, онъ шествуетъ все впередъ и впередъ въ своихъ разысканіяхъ, подвергаетъ идеи и предметы все болѣе и болѣе подробному анализу и только тогда испытываетъ внутреннее спокойствіе, когда онъ или отыщетъ искомыя начала бытія и мысли, или убѣдится очевиднымъ образомъ въ невозможности дальнѣйшаго примѣненія анализа къ процессамъ познавательной дѣятельности.

Съ другой стороны, существуютъ оченьъ способные умы, съ извѣстными критическими стремленіями, но субъективные, сентиментальные, привязанные ко всему тому, что для нихъ пріятно, до такой степени, что, несмотря на свою критичность, они не могутъ оторваться отъ однажды признанныхъ, дорогихъ для ихъ сердца взглядовъ, и потому они приспособляютъ результаты своихъ изслѣдованій къ этимъ взглядамъ. Не таковъ истинный философъ. Онъ отличается послѣдовательнымъ развитіемъ начала критики, поэтому относится строго къ самому себѣ и порываетъ всякую связь даже съ самыми дорогими приобрѣтеніями своей мысли, коль скоро этого требуетъ объективная истина. Философскій критицизмъ устраняетъ, по возможности, всякія начала догматизма не только изъ обыденныхъ воззрѣній, полученныхъ по преданію, но и изъ области специальныхъ наукъ. Критическій философъ не признаетъ въ своихъ изслѣдованіяхъ другихъ ограниченій, кромѣ тѣхъ, которыя вытекаютъ изъ природы или самаго предмета изслѣдованія, или человѣческаго ума. Самъ по себѣ онъ не имѣетъ догматической узды, задерживающей на серединѣ дороги его критическій трудъ, какъ это мы видимъ у большинства людей, преданныхъ господствующимъ міровоззрѣніямъ, и у многихъ специалистовъ, для которыхъ научная традиція служитъ обыкновенно непосредственно признаннымъ основаніемъ ихъ частныхъ изслѣдованій.

Специалистъ, побуждаемый внутреннею послѣдовательностью критицизма къ разбору основныхъ началъ собственной науки, становится философомъ. Равнымъ образомъ становится философомъ всякій, кто желаетъ дать себѣ критическій отчетъ въ томъ, что ему непосредственно представляется несомнѣнною истиной. Философскій критицизмъ выходитъ всегда за предѣлы узкихъ традиціонныхъ данныхъ умственной жизни и старается проникнуть въ первичныя основы какъ частныхъ явленій, такъ и познанія вообще.

Въ исторіи философіи это критическое стремленіе обнаруживается уже у *Гераклита*, сомнѣвающегося въ истинѣ

чувственного возрѣнія на предметы; далѣе, у *Сократа*, строго критикующаго діалектику софистовъ; у *Аристотеля*, начинающаго свои изслѣдованія критическимъ разборомъ процессовъ познанія; у *стоиковъ*, съ *Зенономъ* во главѣ, разсматривающихъ вопросъ о *критеріумъ* истины. Въ новѣйшей философіи способствовали развитію этого критическаго начала особенно *Бэконъ* своею критикою схоластическаго метода; *Декартъ* своимъ принципомъ сомнѣнія, уступающаго только передъ несомнѣнностью собственной мысли и своего существованія (*cogito, ergo sum*); далѣе *Локкъ* и *Юмъ* своимъ разборомъ основныхъ началъ умственной жизни. Но самое высокое философское стремленіе ума къ разбору мы находимъ въ критицизмѣ *Канта*.

Несмотря на большое значеніе, какое имѣетъ критическій анализъ, одностороннее развитіе его при исключеніи другихъ факторовъ философствующаго ума затрудняетъ правильное рѣшеніе задачъ философіи. Лишь въ тѣсной связи съ діалектическимъ и конструктивнымъ началомъ умственной дѣятельности критическій умъ развивается нормально и способствуетъ осуществленію требованій истинной философіи. Діалектическій факторъ необходимъ для того, чтобы связать составные элементы критическаго труда по направленію, согласному съ положительными потребностями духа. Конструктивное же, строительное стремленіе составляетъ необходимое синтетическое пополненіе аналитической дѣятельности. Поэтому личность, лишённая этихъ факторовъ умственной жизни, развивающаяся исключительно по критическому направленію, становится чѣмъ-то вроде каррикатуры философа, но не философомъ въ истинномъ значеніи этого слова.

Безъ діалектической бойкости мысли и безъ организациа ея содержанія въ стройную научную систему знанія критика принимаетъ шаткій и случайный характеръ. Она, правда, затрогиваетъ многоразличные вопросы, но при всемъ томъ не старается дойти до рѣшительныхъ, истинно позитивныхъ результатовъ и не связываетъ ихъ, хотя бы даже

они были чисто-негативные, въ одно цѣлое, въ одинъ взглядъ на рассматриваемые вопросы.

Какъ повседневная жизнь, такъ и исторія философіи даютъ намъ возможность подмѣчать умы съ такимъ одностороннимъ критическимъ настроеніемъ. Это умы раздражительные, съ удовольствіемъ находящіе вездѣ и всегда стороны отрицательныя, слабыя, возбуждающія сомнѣнія и неудовольствіе. Всякое мнѣніе, хотя бы самое очевидное и самое основательное, вызываетъ отрицаніе съ ихъ стороны; всякому тезису они противопоставятъ антитезисъ. Они даже своихъ собственныхъ взглядовъ, самыхъ близкихъ, по ихъ мнѣнію, къ истинѣ, не осмѣливаются защищать и принять безъ различныхъ возраженій. Отсюда именно происходятъ ихъ шаткость и сомнительность даже въ дѣлахъ, которыя требуютъ категорическихъ рѣшеній и допускаютъ ихъ. Понятія, заключающія въ себѣ извѣстную противоположность, какъ, наприм., субъектъ и объектъ, духъ и матерія, свобода и законность, сущность и явленіе, Богъ и природа и т. п., принимаютъ въ ихъ мышленіи характеръ противорѣчій, никакъ не дающихся устранить; а такого рода противорѣчія, антиноміи, они находятъ во всякомъ предметѣ познанія, во всякомъ философскомъ вопросѣ. Критика, анализъ, сомнѣніе составляютъ для нихъ не вспомогательныя средства для достиженія высшихъ цѣлей, но совершенно самостоятельныя цѣли. Критика ради критики, анализъ ради анализа, сомнѣніе ради сомнѣнія — вотъ единственная пружина, часто невольна и безсознательно дѣйствующая въ ихъ умственной жизни.

Привыкши, наконецъ, или къ постоянному желчному негодванію, или, при содѣйствіи особыхъ способностей и знаній, къ постоянному подкапыванію всякихъ вообще положительныхъ взглядовъ, умъ такого рода находитъ внутреннее удовольствіе единственно въ отрицаніи чужихъ мнѣній и въ зарожденіи сомнѣнія въ положительныхъ умахъ.

Люди съ такими умами не любятъ ходить обыкновеннымъ протоптаннымъ путемъ умственнаго развитія, хотя бы даже

этотъ путь былъ уже испытанъ, хотя бы жизнь и опытъ могли служить провѣркою истинности и непреложности его. Въмѣсто того они отыскиваютъ съ особеннымъ удовольствіемъ ту шаткую почву человѣческой мысли, гдѣ на каждомъ шагу лишаются твердой опоры и погружаются часто въ зыбучее вещество, теряя вмѣстѣ съ тѣмъ надежду на избавленіе изъ такого критическаго положенія. Есть и такіе умы, которые съ ѣдкимъ смѣхомъ на устахъ или съ самоубійственною дерзостью въ сердцѣ бродятъ по такимъ обманчивымъ топямъ, пока не погибнуть въ ихъ таинственной глубинѣ, радуясь, если сумѣютъ увлечь за собою на дно и тѣхъ, кто избралъ ихъ въ проводники.

Въ жизни, въ отношеніяхъ общественныхъ, одностороннее развитіе критической способности съ направленіемъ негативнымъ рождаетъ всякаго рода недовольныхъ — недовольныхъ собою, человѣчествомъ и вообще цѣлымъ міромъ. Если на поприщѣ теоретическомъ всякая истина, хотя бы самая основательная, порождаетъ въ одностороннихъ критическихъ умахъ сомнѣніе и отрицаніе, то въ жизни все доброе, честное и священное вызываетъ ихъ полное негодование. Критическій мальконтентъ не признаетъ существованія ни добрыхъ людей, ни вообще чего бы то ни было добраго въ жизни. Въ поступкахъ каждаго человѣка онъ способенъ подмѣчать лишь самые неблаговидные мотивы; все же устройство взаимныхъ человѣческихъ отношеній представляется ему продуктомъ низкихъ инстинктовъ, насилія или притворства. Онъ не вѣритъ ни въ какія благородныя и честныя стремленія людей, въ самопожертвованіе, въ добродѣтель, въ строгое исполненіе обязанностей, въ любовь къ добру ради самого добра. Весь этотъ жизненный идеализмъ въ его глазахъ — лишь искусственный театралный ореоль, съ помощью котораго люди взаимно обманываютъ другъ друга и скрываютъ истинные мотивы своихъ поступковъ. Точно также въ глазахъ мальконтента не существуетъ у людей общественнаго учрежденія, достойнаго его признанія. Его критическій зондъ отыскиваетъ въ каждомъ

явленіи жизни лишь гнилое и пошлое. О медленном развитіи положительных началъ, о постепенномъ осуществленіи идеаловъ этическихъ, общественныхъ, гуманныхъ — онъ и слышать не хочетъ. Отрицаніе и тутъ составляетъ исходную точку и окончательную цѣль дѣятельности ума съ одностороннимъ критическимъ настроеніемъ.

Не удивительно, что при такомъ одностороннемъ развитіи критическихъ способностей, мы встрѣчаемъ часто даже даровитыхъ писателей, которые не только сами съ извѣстнымъ наслажденіемъ тонуть въ общественной грязи, но и требуютъ, чтобы болѣе положительные и идеальные умы, имѣвшіе возможность испытать и въ жизни и на самихъ себѣ дѣйствія болѣе благородныхъ началъ, прельщались вмѣстѣ съ ними картинами человѣческой низости и подлости. Вмѣсто того, чтобы воодушевить человѣка, поднять его на высшую ступень совершенства и указать ему средства для самосовершенствованія, для улучшенія условій бытія, малъ-контентъ этого рода прививаетъ свой собственный ядъ болѣе широкимъ слоямъ общества, ослабляетъ въ нихъ нравственную энергію, стойкость въ тяжелыхъ условіяхъ жизни и стремленіе къ безпрестанному совершенствованію. Эта любовь къ отрицательнымъ сторонамъ жизни, къ злу и подлости, становится, наконецъ, его ремесломъ; ему онъ всецѣло посвящаетъ себя, мало-по-малу уничтожая въ себѣ остатки болѣе положительныхъ и гуманныхъ стремленій.

Исторія цинизма, скептицизма и пессимизма иллюстрируетъ выше указанная уклоненія односторонняго развитія критическихъ умовъ. Примѣровъ много, и они не только встрѣчаются въ предѣлахъ философіи, но и во всеобщей литературѣ. Достаточно привести имена *Діогена* изъ Синопя, *Пиррона*, *Секстія Эмпирика*, *Петра Бейля*, *Шопенгауэра*, *Гартмана*, *Бурже*, *Ницше* и многочисленныхъ ихъ послѣдователей и приверженцевъ, идущихъ длинною вереницею черезъ столѣтія — съ самыхъ давнихъ временъ — по наше время.

4. Конструктивный умъ.

Діалектика и критика соотвѣтствуютъ прогрессивному и регрессивному ходу мысли. Діалектикъ идетъ постоянно впередъ, побуждаемый къ этому внутреннимъ безпокойствомъ мысли, свободно вытекающей изъ источниковъ его субъективнаго настроенія. Критикъ, напротивъ, обращается къ источникамъ различныхъ взглядовъ на міръ и ищетъ постоянно объективной опоры для имѣющаго быть построеннымъ зданія мысли. Ни тотъ, ни другой не трудятся собственными руками для сооруженія зданія и не приступаютъ къ серьезной работѣ въ этомъ направленіи. Для перваго философія составляетъ лишь смѣлое начертаніе плана для серьезной работы мысли; для втораго она представляетъ слишкомъ трудную задачу, рѣшеніе которой откладывается со дня на день по причинамъ встрѣчаемыхъ на пути все новыхъ и новыхъ сомнѣній. Обои мъ недостаетъ положительной творческой энергіи, которая, имѣя въ виду главную цѣль стремленій, не позволила бы имъ свести себя съ пути ни фиктивнымъ построеніямъ легкомысленной діалектики, ни преувеличеннымъ опасеніямъ подозрительной критики.

Эта спокойная, разумная и стойкая энергія составляетъ ядро конструктивнаго ума въ нормальномъ его развитіи, основное начало его философскихъ стремленій. Конструктивный умъ похожъ на архитектора, который не удовлетворяется ни поверхностнымъ начертаніемъ зданія, хотя бы даже самаго прекраснаго, ни самымъ точнымъ вычисленіемъ прочности фундаментовъ и тяжести, которая должна на нихъ покоиться. Все это въ его глазахъ только подготовительныя дѣйствія для точнаго и правильнаго рѣшенія архитектурной задачи, которая состоитъ въ настоящемъ построеніи новаго зданія — прочнаго, безопаснаго, удовлетворяющаго всѣмъ требованіямъ. Такое строеніе на поприщѣ философіи есть цѣльное міровоззрѣніе, разрѣшающее основные вопросы человѣческаго знанія, насколько, разумѣется, это

возможно при данныхъ условіяхъ. Естественнымъ фундаментомъ для такого зданія служить общепринятое традиціонное воззрѣніе здраваго смысла. Воззрѣніе это, правда, требуетъ еще и оправданія, и скрѣпленія и болѣе или менѣе важныхъ измѣненій и дополненій; но будучи необходимою опорою всякой вообще философіи, оно не можетъ быть замѣнено ни отвлеченною діалектикой, ни подозрительною критикой. Оно, такъ сказать, почва, на которой мы живемъ и дѣйствуемъ умственно, которой вслѣдствіе того и не слѣдуетъ ни оставлять ради искусственныхъ умозрѣній діалектики, ни подкапывать ради критическаго усердія.

Это хорошо понимаетъ дѣльный архитекторъ-философъ. Онъ пользуется поэтому построеніями діалектики и результатами критики лишь настолько, насколько это не ведетъ къ потерѣ прочной опоры и насколько это, разумѣется, благопріятствуетъ его труду надъ новымъ строеніемъ мысли, имѣющимъ замѣнить или пополнить недостаточно обоснованныя начала традиціонныхъ воззрѣній. Сознаніе серьезныхъ потребностей жизни, болѣе удовлетворяемыхъ предлагаемымъ міровоззрѣніемъ, чѣмъ господствующимъ доселѣ, заставляетъ конструктивный умъ слѣдить за тѣмъ, чтобы упомянутыя подготовительныя занятія не ограничивали осуществленія главной цѣли предпріятого труда, т.-е. чтобы своимъ одностороннимъ или исключительнымъ развитіемъ не задерживали постройки безъ уважительныхъ причинъ. Въ самомъ дѣлѣ, разумный архитекторъ не уклоняется отъ этихъ подготовительныхъ занятій, такъ какъ онъ хорошо сознаетъ ихъ необходимость и понимаетъ пользу, вытекающую изъ нихъ для самой постройки. Однакожъ, онъ не отдается чересчуръ этой подготовкѣ. Благодаря энергіи и творческимъ способностямъ, онъ торопится, чтобы какъ можно скорѣе приступить къ дѣйствию и создать что-нибудь положительное. Философія для конструктивнаго ума имѣетъ значеніе лишь настолько, насколько она приводитъ къ цѣльному и вмѣстѣ съ тѣмъ удовлетворительному міровоззрѣнію, т.-е. насколько она разрѣшаетъ основные во-

просы познанія, безпокояшіе умъ и сердце человѣка. Къ этой цѣли онъ прежде всего и стремится.

Отличительнымъ признакомъ конструктивнаго ума на поприщѣ философіи является усиліе привести въ стройную систему все философское знаніе. Система настолько же важна для философіи, насколько общія понятія необходимы для діалектики, а сомнѣніе и анализъ для критики. Всякое построеніе мысли становится системою. Всякая наука, а потому и философія, какъ наука, принимаетъ характеръ систематическаго цѣлаго. Гармоническое соединеніе основныхъ началъ человѣческаго знанія въ такое систематическое цѣлое, какъ можно больше согласное съ окружающимъ насъ міромъ, — вотъ идеаль, котораго старается достигнуть конструктивный умъ. Если въ діалектикѣ или критикѣ мы находимъ начало научной систематичности, то это происходитъ, лишь благодаря конструктивному началу, которое пополняетъ у истиннаго мыслителя его діалектическія и критическія способности.

Діалектика и критика безъ конструктивныхъ началъ расходятся во всѣ стороны. Онѣ, правда, затрогиваютъ множество различныхъ проблемъ и приходятъ къ извѣстнымъ результатамъ, но не обращаютъ вниманія на образованіе изъ этихъ результатовъ одного стройнаго цѣлаго; вообще, онѣ не развиваютъ своей дѣятельности правильно, систематически. Діалектическая послѣдовательность мысли, о которой мы говорили выше, имѣетъ обыкновенно характеръ искусственный, натянутый, и лишена необходимаго объективнаго обоснованія. Критика же, сама по себѣ, примѣняетъ начало разбора ко всякому предмету, бросающемуся ей въ глаза, несмотря ни на его важность, ни на мѣсто, которое ему слѣдуетъ назначить въ умственной картинѣ реальнаго міра. Конструктивный умъ, напротивъ, постоянно подвигаетъ впередъ свой трудъ, сообразуясь съ законами архитектуроники. Точно и сознательно обдумавъ планъ, онъ приступаетъ къ труду, строить прочные фундаменты и, наконецъ, воздвигаетъ на нихъ свое зданіе, постоянно заботясь притомъ объ органической связи составныхъ частей строенія, объ его плотности и прочности.

Такимъ образомъ, возникаетъ система мыслей, надлежащимъ образомъ обоснованная, научная, съ отдѣланной архитектуроникой, удовлетворяющей какъ субъективнымъ требованіямъ умственной организаціи, такъ и несомнѣннымъ даннымъ объективнаго бытія. Въ истинной философской системѣ оба эти начала взаимно и всесторонне пополняютъ другъ друга. Она есть проявленіе той жизненной энергіи, при помощи которой человѣкъ мыслью и дѣйствіемъ завладѣваетъ міромъ, осуществляя въ немъ свои стремленія и цѣли. То, что въ мірѣ реальномъ составляетъ одно неразрывное цѣлое,—субъектъ и объектъ, духъ и природа,—находитъ свое соотвѣтственное выраженіе въ постепенномъ развитіи философской системы. Она въ формѣ мысли обнимаетъ всѣ эти начала и образуетъ изъ нихъ одно стройное воззрѣніе, по возможности близко подходящее къ дѣйствительности.

Вслѣдствіе правильной дѣятельности этой конструктивной энергіи философствующаго ума, міровоззрѣніе истиннаго мыслителя не только объясняетъ основные вопросы человѣческаго знанія, но и вмѣстѣ съ тѣмъ служитъ исходною точкой его жизненныхъ стремленій. Дѣйствіе, практическое творчество на многоразличныхъ поприщахъ жизни, въ области этики, соціологіи, религіи, становится для энергическаго мыслителя естественнымъ продолженіемъ его философствованія, дальнѣйшимъ осуществленіемъ его міровоззрѣнія, среди объективныхъ условій человѣческаго бытія. Жизненная практика сочетается тѣснѣйшимъ образомъ съ развитіемъ его все болѣе и болѣе созрѣвающей мысли, дающей себѣ отчетъ въ истинныхъ задачахъ и назначеніи человѣка. Разладъ между теоріей и практикой, между мыслью и жизнью, между субъективными и объективными началами человѣческаго бытія,—тотъ разладъ, который составляетъ главную причину всякаго зла среди людей, уступаетъ все болѣе и болѣе мѣста разумному взаимодействию всѣхъ этихъ началъ, сознанію внутренней цѣльности человѣческаго существа.

Сознаніе же это становится съ свою очередь источникомъ радостнаго чувства связи человѣка со всѣмъ остальнымъ міромъ и поддерживаетъ его стремленіе къ возможно-полному осуществленію въ жизни этой связи. Философія перестаетъ быть тогда единственно знаніемъ, наукою, а принимаетъ характеръ зрѣлой жизненной мудрости; самъ же философъ не удовлетворяется уже на этой ступени развитія ролью абстрактнаго мыслителя, но желаетъ быть мудрецомъ, заслуживающимъ вполнѣ этого названія и осуществляющимъ въ самомъ себѣ, въ своей жизненной дѣятельности, все то, что онъ призналъ несомнѣнною истиной, что представляется ему, какъ идеаль человѣческаго совершенства. Обо всемъ этомъ забываютъ обыкновенно односторонніе діалектическіе и критическіе умы.

Умы, одаренные высшимъ развитіемъ конструктивной способности, пополненной, разумѣется, и остальными началами философствованія, сосредоточиваютъ въ себѣ обыкновенно работу мысли предшествующихъ поколѣній и, придавая ей форму систематическую, становятся въ исторіи философіи главными представителями типичныхъ міровоззрѣній. Съ этой точки зрѣнія поэма *Лукреція*: „De rerum natura“ въ древности, а въ новѣйшее время произведение *Гольбаха*: „Systeme de la nature“ представляются типичнымъ выраженіемъ ученій натурализма и матеріализма, разработанныхъ раньше въ болѣе отрывочной формѣ. *Платонъ*, *Спиноза*, *Фихте*, *Шеллингъ*, *Гегель*—соединяютъ въ себѣ главные начала идеализма; *Аристотель* же, *Картезий*, *Лейбницъ*, *Герbartъ*—это самые видные представители синтетическихъ взглядовъ, стремящихся къ соединенію или къ уравниванію идеализма и реализма.

Конструктивные умы, также какъ и діалектическіе и критическіе, развиваются часто въ одностороннемъ направленіи и обнаруживаютъ вслѣдствіе того явленія, несогласныя съ истинными требованіями философіи. Это бываетъ тогда, когда конструктивный умъ лишается соотвѣтственнаго содѣйствія со стороны діалектическихъ и критическихъ началъ.

Въ такомъ случаѣ конструктивное стремленіе не имѣетъ характера самостоятельной дѣятельности ума и не пользуется результатами критическаго разбора процессовъ и предметовъ познанія. Въ безокойномъ стремленіи творить новое, оно строитъ мнимыя зданія мысли, богатыя иногда искусственною архитектурикою, но лишеныя органическаго сдѣленія составныхъ частей и прочной, испытанной опоры. Это ведетъ къ одному формальному сочетанію мыслей, лишенному однако рациональнаго и достаточно обоснованнаго содержанія. Это — системы, представляющія законченными до мельчайшихъ подробностей, похожія на кружевную работу готической архитектуры, или на фантастически сопоставленныя формы мавританскаго стиля; но внутри этихъ строеній, несмотря на ихъ громадныя размѣры, мы не находимъ ничего такого, что могло бы заинтересовать болѣе живую мысль, что удовлетворяло бы серьезнымъ требованіямъ философствующаго ума. Кромѣ того, строитель такого рода зданій мысли довольствуется обыкновенно самымъ грубымъ, необработаннымъ матеріаломъ или матеріаломъ старымъ, случайно попадающимъ на данномъ пути и кромѣ того неприспособленнымъ къ строящемуся зданію. Онъ стремится единственно къ тому, чтобы удовлетворить своему желанію — проявить свою дѣятельность на поприщѣ мысли, чтобы осуществить на скорую руку составленное начертаніе зданія или святилища, чтобы строеніе извнѣ нравилось зрителямъ и имѣло видъ архитектурической законченности. Каково оно внутри и что съ нимъ сдѣлается со временемъ, соотвѣтствуетъ ли оно настоящимъ требованіямъ, обладаетъ ли оно условіями прочности и безопасности, — объ этомъ онъ и не думаетъ. Все это вопросы, способные остановить или ослабить его творчество; поэтому онъ ихъ избѣгаетъ, а иногда даже совершенно устраняетъ ихъ изъ области своей умственной дѣятельности.

Наглядное объясненіе указанныхъ уклоненій исключительнаго развитія конструктивной способности даютъ намъ въ сторіи философіи проявленія формализма и схоластицизма

средневѣковой учености. Система ради системы, безъ вниманія къ значенію и истинѣ ея содержанія — это характерная черта схоластическихъ умовъ. Одно сопоставленіе понятій, почерпаемыхъ изъ смутныхъ источниковъ, имѣетъ для нихъ больше значенія, чѣмъ вопросъ объ истинѣ этихъ понятій. Какъ односторонняя діалектика, согласно вышесказанному, обыкновенно становится софистикой, односторонняя же критика принимаетъ характеръ цинизма, скептицизма и пессимизма, такъ конструктивное стремленіе, при одностороннемъ развитіи, легко становится безмысленнымъ формализмомъ.

Забываясь о своемъ правильномъ развитіи, философствующій умъ долженъ избѣгать упомянутыхъ уклоненій и приобрѣтать по возможности всѣ положительныя начала философствованія, а именно тѣ, которыя составляютъ необходимое пополненіе его собственнаго, прирожденнаго ему умственнаго настроенія. Изъ этого вовсе не слѣдуетъ, чтобы мы отреклись отъ самобытности, отъ оригинальной индивидуальности въ пользу какого-то неопредѣленнаго философскаго „mixtum compositum“, — это лишь указываетъ на самую высшую цѣль нормальнаго развитія, которую долженъ имѣть въ виду всякій философствующій умъ и отъ которой не слѣдуетъ отрекаться ради удовлетворенія индивидуальнымъ прихотямъ. Только на основаніи такихъ поисковъ за пополненіемъ самого себя философскій геній содѣйствуетъ прогрессу челоуѣчества, познанію міра и осуществленію челоуѣческихъ идеаловъ.

Г. Струве.

(Окончаніе слѣдуетъ).

Предсмертныя мысли нашего вѣка во Франціи *).

(Продолженіе).

IV.

Мопассанъ, говоря объ отличительныхъ свойствахъ французскаго народа, ставитъ въ числѣ главныхъ наряду съ подвижностью характера, любовь французовъ къ женщинамъ.

Французы (поясняетъ онъ **) любятъ женщинъ совершенно особымъ образомъ — сильно, пылко и легкомысленно, умомъ и сердцемъ, такъ что французская галантность не можетъ сравниться ни съ чѣмъ ни въ какой другой странѣ. Кто хранитъ въ своемъ сердцѣ галантное пламя истекшихъ вѣковъ, — окружаетъ женщинъ глубокой, кроткой, тревожной, полной жизни нѣжностью. Онъ любитъ все, что имъ принадлежитъ, все, что отъ нихъ исходитъ, все ихъ существо и всѣ ихъ занятія. Онъ любитъ ихъ наряды, ихъ бездѣлушки, ихъ хитрость, ихъ наивность, ихъ вѣроломство, ихъ ложь и ихъ благосклонность. Онъ любитъ ихъ всѣхъ, богатыхъ и бѣдныхъ, молодыхъ и старыхъ, полныхъ и худыхъ и т. д. Среди нихъ онъ чувствуетъ себя вполне по себѣ и охотно бы провелъ въ ихъ кругу все свое время, безъ усталости, безъ скуки, счастливый однимъ ихъ присутствіемъ. Онъ всегда готовъ откликнуться на ихъ призывъ, прійти къ нимъ на помощь, защитить ихъ; радъ жертвовать собой за нихъ — и за тѣхъ, которыхъ

*) См. 37-ую книгу „Вопросовъ философіи и психологіи“.

**) Sur l'Еau, p. 187 и сл.

мало знаетъ, и за тѣхъ, которыхъ вовсе не знаетъ и никогда не видѣлъ. За все это онъ требуетъ отъ нихъ лишь немного расположенія, немного довѣрія, немного вниманія, немного благосклонности или даже коварства. Для него женщины украшаютъ мѣръ и дѣлаютъ жизнь привлекательной.

Эти на первый взглядъ поверхностныя замѣчанія оттъняють фактъ крупной важности. Любовь къ женщинѣ занимаетъ видное мѣсто въ развитіи идеаловъ французской культуры. Современный общеевропейскій культъ женщинъ созданъ по прѣимуществу французскимъ духомъ. Въ средніе вѣка рыцарство съ его почитаніемъ женщинъ нигдѣ не разцвѣло такъ пышно, какъ во Франціи. Средневѣковая любовная пѣснь прозвучала впервые во Франціи и оттуда распространилась по Европѣ. Современный любовный романъ—твореніе французскаго духа. Ни одинъ народъ не сдѣлалъ для прославленія любви такъ много, какъ французы. Все содержаніе французской литературы за всю ея исторію сплошь любовное. Насколько возможно исчерпать въ литературныхъ произведеніяхъ всѣ роды, виды, оттънки чувства любви, французами сдѣлано все для выполненія этой задачи.

Идеаль при отношеніи къ женщинѣ подсказывается французскому сознанію преданіями рыцарства. Вѣрность, честность, вѣжливость—основныя черты этого идеала. Подобно всѣмъ остальнымъ, и этотъ идеаль имѣетъ значеніе безконечно далекой цѣли, къ которой дѣйствительность лишь незначительно приближается. Отношенія между полами во Франціи всегда были распущенныя, и въ прежнее время въ большей степени, чѣмъ теперь. Но существуетъ громадная разница во взглядахъ на эту распущенность въ прежнее время и теперь. Прежде, когда въ человѣкѣ видѣли образъ и подобіе Божіе, разнузданность считала себя вынужденной оправдываться, съ горечью указывая на слабость нашей плоти, сосуда слишкомъ брэннаго для вмѣщенія божественнаго начала. Въ настоящее время ни для какой распущенности никакого оправданія не требуется, такъ какъ человѣкъ низведенъ до скота и *amour* отождествляется съ *rut*.

Впрочемъ, для насъ здѣсь нравственная сторона представляетъ второстепенный интересъ. Важно то, что изъ любви къ женщинѣ французская культура создала своего рода кумиръ, что обожаніе этого кумира вносить идеалистическія краски въ жизнь французскаго народа, что отрицательныя движенія двухъ послѣднихъ вѣковъ, низвергнувшія всѣ остальные кумиры, не пощадил и этого, и что сложными условіями культуры ни одно чувство такъ не извращено, какъ любовь.

Современный натуралистическій романъ не жалѣетъ усилий и красокъ, чтобы представить любовь во всей ея неприглядной физической наготѣ, для доказательства, что и въ этомъ „возвышеннѣйшемъ“ изъ чувствъ человѣкъ такой же звѣрь (*bête humaine*), какъ и во всемъ остальномъ. Исторія литературы за всѣ вѣка и у всѣхъ культурныхъ народовъ не можетъ указать ни одного автора, который бы шелъ въ этомъ отношеніи такъ смѣло и такъ далеко, какъ Эмиль Зола. И если представители современнаго натуралистическаго романа пытаются разоблачить человѣческую мерзость съ эпическимъ спокойствіемъ, черезъ которое однако сквозитъ чувство гадливости, способное чуткую душу заставить искать утѣшенія въ идеалѣ, то представители стихотворной натуралистической поэзіи развѣнчиваютъ кумиръ любви съ глумленіемъ подъ звонъ балалайки, желая внушить только одно чувство, что все для насъ священное не болѣе какъ сплетенная изъ лжи и предразсудковъ ткань, прикрывающая естественную и потому пошлую необходимость. Не смѣшно ли въ самомъ дѣлѣ боготворить любовь когда она простой физиологическій актъ, обожать женщину, когда она только самка, почитать родителей, когда всѣ мы дѣти случая, обусловливающаго половой актъ.

C'est ça que l'on révère!

Allons donc! On est fils du hasard qui lança
Un spermatozoïde aveugle dans l'ovaire *).

*) Richepin, Les Blasphèmes, p. 38 (Tes père et mère).

Еще меньше можно говорить о таинственномъ и возвышенномъ въ такъ называемомъ единеніи душъ. Такого единенія вовсе не существуетъ. Какъ бы мы ни старались сблизиться другъ съ другомъ, мы всегда остаемся чуждыми одинъ другому, и причина, заставляющая насъ искать сближенія, вовсе не безкорыстное начало нашей природы, какъ ошибочно думаютъ моралисты, а совершенно наоборотъ—нашъ эгоизмъ, единственный двигатель нашей жизни. Въ одиночествѣ мы чувствуемъ пустоту и скуку; чтобъ избавиться отъ этого неприятнаго состоянія, мы жаждемъ общенія и, какъ скоро находимъ подходящее лицо, пытаемся подчинить его нашему деспотизму; но такъ какъ всякій человѣкъ въ корнѣ эгоистъ, то каждый отстаиваетъ свою индивидуальность и желаетъ подчинить себѣ другого, и отъ этого всякое общеніе, всякая дружба и любовь ведутъ къ раздору.

„Каждый изъ насъ (говоритъ Мопассанъ), чувствуя вокругъ себя пустоту, пустоту неизмѣримую, въ которой трепещетъ наше сердце, въ которой мечется наша мысль, идетъ словно сумасшедшій съ распростертыми руками и протянутыми губами навстрѣчу существа, которое можно было бы объять. И онъ обнимаетъ направо, налево, какъ случится, не зная, не глядя, не понимая, только чтобы не быть одинокимъ. Какъ только онъ пожметъ руку, онъ, кажется, говоритъ: „Теперь вы мнѣ принадлежите немного. Вы мнѣ обязаны удѣлить кое-что изъ вашей жизни, изъ вашей мысли, изъ вашего времени“. И вотъ почему столько людей думаютъ, что любить одинъ другого, совершенно не зная другъ друга, столько людей идутъ рука въ руку или уста въ уста, не успѣвъ даже посмотреть другъ на друга. Имъ нужно любить, чтобы не быть одинокими; имъ для этого нужны любовь и дружба, нѣжность, любовь навсегда. И они говорятъ о такой любви, въ ней клянутся, приходятъ въ восторгъ, изливаютъ все свое сердце въ неизвѣстное сердце, найденное наканунѣ, всю свою душу въ душу встрѣчнаго, чье лице имъ понравилось. И отъ этой поспѣшности еди-

ненія происходитъ столько недоразумѣній, неожиданностей, ошибокъ и драмъ.

„Но какъ мы остаемся одинокими, несмотря на всѣ наши усилія, точно такъ же мы остаемся свободными, несмотря на всѣ объятія.

„Никто никогда не принадлежитъ никому. Мы предаемся, помимо своей воли, кокетливой или страстной игрѣ обладанія, но никто никогда не отдаетъ себя. Человѣкъ, доведенный до отчаяннiя потребностью быть господиномъ надъ кѣмъ-нибудь, установилъ тираннiю, рабство и бракъ. Онъ можетъ убивать, мучить, заточать въ темницы, но человѣческая воля отъ него всегда ускользаетъ, даже если она согласилась на нѣсколько минутъ подчиниться.

„Владѣютъ ли матери своими дѣтьми? Маленькое существо, только - что вышедшее изъ утробы, не начинаетъ ли кричать, чтобы сказать, чего оно желаетъ, чтобы заявить свое одиночество и утвердить свою независимость?

„Принадлежитъ ли вамъ когда-нибудь женщина вполне? Знаете ли вы, что она думаетъ, даже если она васъ обожаетъ? Цѣлуйте ея тѣло, изнывайте на ея устахъ. Одного слова, вышедшаго изъ вашихъ или ея устъ, одного только слова достаточно, чтобы поселить между вами непримиримую вражду!

„Всѣ наши чувства привязанности теряютъ прелесть, какъ скоро становятся деспотическими. Изъ того, что мнѣ приятно видѣть кого-нибудь и говорить съ нимъ, слѣдуетъ ли, что мнѣ позволительно знать, что онъ дѣлаетъ и что онъ любить?“

А между тѣмъ „волненія большихъ и малыхъ городовъ, всѣхъ группъ общества, злое, завистливое, злорѣчивое, клеветническое любопытство, непрестанная забота объ отношенiяхъ, о привязанностяхъ другого, сплетни и скандалы— не происходятъ ли отъ этого нашего притязанiя контролировать поведение другихъ, какъ будто всѣ намъ принадлежать въ той или другой степени? И мы въ самомъ дѣлѣ воображаемъ, что имѣемъ права на нихъ, на ихъ жизнь,

такъ какъ желаемъ, чтобы она была сообразована съ нашею, на ихъ мысли, такъ какъ требуемъ, чтобы онѣ были того же порядка, какъ наши, на ихъ мнѣнія, такъ какъ мы не терпимъ отличныхъ отъ нашихъ, на ихъ репутацію, такъ какъ мы ея требуемъ сообразно съ нашими принципами, на ихъ нравы, такъ какъ мы негодуемъ, когда они не подчинены нашей морали^{*)}).

Если любовь не оправдываетъ того, что говорить о ней мечтатели и моралисты, то она ничтожна и какъ простое удовольствіе. Любовныя наслажденія для всѣхъ людей кратки, а для того, кто обладаетъ утонченнымъ чувствомъ и сильною страстью, любовь не наслажденіе, а мука.

Любовные идеалы осуществимы менѣе, чѣмъ всякіе другіе. Истина, что ни въ чемъ нѣтъ совершенства, нигдѣ не выступаетъ такъ наглядно, какъ въ любви, склонной обоготворять любимое существо. Только наивные мечтатели могутъ говорить о божественной красотѣ и небесной любви; на дѣлѣ подъ розовыми губами всегда скрывается испорченный зубъ, и чѣмъ лучше наша любовь, тѣмъ болѣе тягостная тошнота бываетъ ея слѣдствіемъ^{**}). Единеніе половъ, къ которому сводится всякая любовь, есть дѣло звѣрское, грязное, отвратительное, а зараждающаяся въ этомъ гадкомъ процессѣ жизнь есть зарождающійся новый процессъ гніенія. Что такое въ самомъ дѣлѣ наше тѣло, столь воспѣваемое и прославляемое? „О, тѣло, ты—обольстительный и живой навозъ, гніеніе, которое ходить, думаетъ, говорить, смотреть и улыбается, гдѣ бродятъ питательныя вещества и которое розово, соблазнительно, обманчиво, какъ душа“^{***}). Счастливы тѣ, чьи грубыя чувства препятствуютъ обонять этотъ трупный запахъ. Такіе люди меньше замѣчаютъ, какъ мало соотвѣтствуетъ

*) Sur l'Eau, pp. 181—184. То же почти дословно въ Solitude (въ сборникѣ Monsieur Parent). На этой мысли Мопассанъ останавливается и въ другихъ мѣстахъ неоднократно.

***) Toujours la dent gâtée est sous la lèvre rose

Et le pire dégoût suit les meilleurs amours.

Richepin, Blasphèmes, p. 39 (Le bon Temps).

***) Maupassant, Un cas de divorce (въ сборникѣ L'inutile Beauté).

человѣческая реальность идеальнымъ образамъ, порхающимъ въ нашихъ грезахъ любви. Любить безумно можно лишь тогда, когда не видишь того, что любишь, такъ какъ видѣть значитъ понимать, а понимать значитъ презирать. Пока мы только идеально желаемъ обладать любимымъ существомъ, оно для насъ неосуществимая мечта, готовая осуществиться, но съ того мгновенія, когда мы держимъ его въ нашихъ рукахъ, оно для насъ лишь существо, созданное природой съ цѣлью обмануть всѣ наши надежды *).

Не меньше, а больше всего любовь ведетъ къ разочарованію, наводитъ на безнадежныя мысли, заставляетъ искать успокоенія въ несбыточныхъ мечтахъ.

Отчего благоухаютъ цвѣты, а не женщины? Отчего женщины—не цвѣты? Отчего только цвѣты, и только одни они размножаются, не нарушая своей чистоты, распространяя вокругъ себя божественный ароматъ ихъ любви, благоухающее испареніе ихъ ласкъ, благовоніе ихъ несравненнаго тѣла,—ихъ тѣла, разукрашеннаго всѣми прелестями, всѣмъ изяществомъ, всѣми формами, которыя обладаютъ кокетствомъ всѣхъ цвѣтовъ и опьяняющимъ соблазномъ всѣхъ запаховъ?

Восхитительны цвѣты съ ихъ полураскрытыми благовонными чашечками, съ ихъ мясистыми, кружевными, чувственными устами, опыленными сѣменемъ жизни, распространяющимъ въ каждомъ свой особый запахъ. Но многимъ ли извѣстна любовь къ нимъ, какъ къ „существомъ матеріальнымъ“, какъ „женщинамъ въ гаремѣ?“ Многимъ ли извѣстны сладость, безуміе, трепетный восторгъ, вмѣстѣ чувственный и идеальный, такой любви? Многимъ ли извѣстны поцѣлуи въ ихъ розовое, красное, бѣлое тѣло?

Если хочешь испытать такой восторгъ, заведи себѣ теплицу, наполни ее цвѣтами и возбрани туда, какъ въ святилище, доступъ всякому, кромѣ лишь того, кому ввѣряешь попеченіе о святилищѣ.

*) Тамъ же.

Входи туда какъ въ мѣсто запрещеннаго удовольствія. Въ высокой стеклянной храминѣ ты будешь проходить между двумя толпами закрытыхъ, полураскрытыхъ и открытыхъ чашечекъ, которыя восходятъ по уклону отъ земли до потолка. Здѣсь цвѣты пошлютъ тебѣ свой первый привѣтъ, свой первый поцѣлуй.

Но пусть эти цвѣты, украшающіе лишь переднюю твоихъ мистическихъ страстей, будутъ для тебя только служанками, а не фаворитками.

Они привѣтствуютъ тебя при твоёмъ приходѣ своимъ измѣнчивымъ блескомъ и своими свѣжими испареніями. Они милы, кокетливы, они расположены въ восемь рядовъ направо и въ восемь рядовъ налево, и настолько тѣснятся другъ возлѣ друга, что кажутся двумя садами, нисходящими до твоихъ ногъ.

При ихъ видѣ твое сердце затрепещетъ, глаза зажгутся, кровь заколышется, душа замаятется, и руки задрожать отъ желанія къ нимъ прикоснуться. Но иди мимо нихъ. Въ твоей храминѣ три запертыя двери, и каждая ведетъ въ особый гаремъ. Выбирай любой, но чаще всего заходи къ орхидеямъ, которыя пусть будутъ твоими излюбленными усыпительницами.

Ихъ комната низкая, удушливая. Сырой и теплый воздухъ увлажняетъ кожу, заставляетъ быстро дышать грудь, дрожать пальцы. Онѣ пришли, эти орхидеи, эти странныя дѣвы, изъ странъ болотныхъ, знойныхъ и нездоровыхъ. Онѣ привлекательны, какъ сирены, смертельны, какъ ядъ, удивительно причудливы; онѣ и истомляютъ, и страшатъ. Вотъ однѣ—похожія на бабочекъ съ громадными крыльями, маленькими лапами, съ глазами. Да, у нихъ есть глаза! Онѣ на тебя смотрять, тебя видять, онѣ, эти чудесныя, неправдоподобныя существа, эти феи, дочери священной земли, неощутимаго воздуха и горячаго свѣта—матери міра. Да, у нихъ есть крылья, глаза и отгѣнки, какихъ не способенъ воспроизвести ни одинъ художникъ, у нихъ есть всѣ чары, всѣ прелести, всѣ формы, о какихъ только можно

мечтать. Ихъ глубокое лоно, благоуханное и прозрачное, открыто для любви и соблазнительнѣе всякаго женскаго тѣла. Невообразимые узоры ихъ маленькаго тѣла бросаютъ упоенную душу въ рай идеальныхъ образовъ и сладострастій. Онѣ трепещутъ на своихъ стебляхъ, словно готовясь улетѣть. Ты подумаешь, что это онѣ хотятъ улетѣть, прійти къ тебѣ. Но нѣтъ—это твое сердце витаетъ надъ ними; какъ мистическій самецъ, мучимый любовью:

Онѣ цѣломудренны, даже птица не трогаетъ ихъ своимъ крыломъ. Ты и онѣ—вы наединѣ, въ свѣтлой тюрьмѣ, которую ты имъ построилъ. Ты смотришь на нихъ, созерцаешь, восхищаешься, обожаешь одну вслѣдъ за другой.

Какъ онѣ полны, глубоки, розовы, такъ розовы, что уста дѣлаются влажными отъ желанія. Края ихъ чашечекъ кружевные, блѣднѣе, чѣмъ ихъ грудь, а тамъ скрывается вѣнчикъ, таинственная, манящая уста, уста сладкія, обнажающія и скрывающія нѣжные, удивительные и священные органы этихъ божественныхъ, маленькихъ созданий, которыя хорошо пахнутъ и ничего не говорятъ *).

Если порой возгорится въ тебѣ страсть къ одной какой-нибудь изъ нихъ, страсть столько же скоротечная, какъ ихъ жизнь, страсть нѣсколькихъ дней, нѣсколькихъ вечеровъ, то перенеси тогда свою любимицу изъ общей комнаты въ маленькій стеклянный пріютъ, гдѣ журчитъ вода по тропическому газону, привезенному съ острововъ Тихаго океана, и оставайся возлѣ нея, сгорая, трепеща и мучась при мысли, что близка ея смерть, что она вянеть въ то самое время, когда ты ею обладаешь, когда ты вдыхаешь, пьешь, собираешь ея кратковременную жизнь въ невыразимыхъ ласкахъ **).

Это, конечно, нездоровый бредъ, но „такой бредъ встрѣчается менѣе рѣдко, чѣмъ можно думать, въ нашъ вѣкъ

*) Глупость и пошлость любовныхъ разговоровъ, по Мопассану, такъ же убійственны для нашихъ грезъ любви, какъ и реальности полового единенія: См. *Mots d'amour* въ сборникѣ *M-lle Fifi*.

**) Тамъ же. Совершенно подобное въ *A rebours* Гюисманса.

истерического безумія и соврашеннаго декадентства“ *). Да и чего можно ожидать отъ утонченнаго, но истощеннаго и обезсиленнаго чувства, которое вслѣдствіе этого истощенія и безсилія не способно найти удовлетворенія въ наличной дѣйствительности? Для такого чувства только одинъ исходъ—убаюкиваніе себя фантастическими образами. Но оно этимъ убаюкиваніемъ только больше растравляетъ и безъ того отравленную душу и доводитъ до безумія.

Еще къ худшему ведетъ сильная страсть, исчерпавшая весь кругъ возможныхъ для нея наслажденій, и потому необузданная и развращенная. Не удовлетворяясь ничѣмъ, она готова была бы сжечь или поглотить любимое существо, но этого не можетъ и въ отмщеніе за эту невозможность рисуетъ адскія картины и нашептываетъ адскія внушенія. Воображенію рисуется мистическій голубовато-розовый полусумракъ одинокихъ покоевъ, гдѣ диваны глубоки, какъ могилы, гдѣ разливаютьъ ароматъ причудливые тропическіе цвѣты, и гдѣ на широкомъ, благовонномъ ложѣ, два существа, среди пожара страсти, однимъ ударомъ, словно однимъ долгимъ рыданіемъ, полнымъ прощанія, оканчиваютъ свою жизнь въ надеждѣ, что добрый ангелъ вновь зажжетъ оба, на этотъ разъ уже связанные, свѣточы страсти и вновь просвѣтлитъ оба поблекшія зеркала души, въ которыхъ отражается эта страсть. Или же она рисуетъ среди такой же обстановки отрубленные головы возлѣ труповъ, плодъ „мрачной любви“, которая забавляетъ злыхъ ангеловъ, порхающихъ въ складкахъ занавѣса надъ ложемъ страсти, а сама угѣшается мыслью, что угрызеніе за тяжкій, ужасный, непоправимый грѣхъ никогда не покинетъ преступное сердце и запечатлѣетъ въ немъ дорогой образъ нерасторжимымъ союзомъ на вѣки **).

Каковъ же въ концѣ концовъ типъ любви, завѣщанный намъ отходящимъ вѣкомъ?

*) Тамъ же.

***) Восхитительныя по формѣ, возмутительныя по содержанію стихотворенія Бодлера *La Mort des amants* и *Une Martyre*.

„Встрѣча двухъ пресыщеній и состязаніе двухъ развращенностей—вотъ что прогрессъ нашей эпохи, столь странно невѣжественный въ законахъ внутренней жизни, готовъ сдѣлать изъ любви, возведенной христіанствомъ до высоты религіи. Съ любовью будетъ то же, что съ современнымъ бордо, куда входитъ все, кромѣ вина. И въ эту любовь войдетъ все, кромѣ любви“ (**).

Это не было бы такъ горько, еслибы помимо любви было какое-нибудь другое сильное чувство, въ которомъ жизнь могла бы найти опору; но такого чувства не существуетъ; любовь—единственный устой нашей жизни. Дряхль и ничтожень этотъ устой, дряхло и ничтожно и все остальное.

„Чего ожидать намъ? Отъ любви? Еще нѣсколько поцѣлуевъ, и вы безсильны.

„И потомъ дальше? Отъ денегъ? Но къ чему? Чтобы платить женщинамъ? Удивительное счастье! Чтобы ѣсть много, сдѣлаться тучнымъ и кричать цѣлыя ночи отъ припадковъ подагры?

„И потомъ еще? Отъ славы? Къ чему она нужна, если ее нельзя пожинать въ формѣ любви?

„И потомъ дальше? Въ концѣ концовъ—все одна и та же смерть“ (*).

Отъ нея насъ не можетъ избавить никакая любовь, и трагизмъ любви усиливается тѣмъ, что хотя она и возрождаетъ жизнь, она безсильна противъ смерти, такъ что непонятно, изъ-за чего поднимается весь этотъ любовный шумъ. Когда я умру, тѣ, кому я дорогъ, могутъ съ меня лѣпить статуи и маски, съ этихъ статуй и масокъ можно лѣпить новыя, и такъ безъ конца. Но мое тѣло, мое лицо, мои мысли, мои желанія никогда не появятся вновь. Родятся милліоны, милліарды существъ, которыя „въ нѣсколькихъ квадратныхъ сантиметрахъ“ будутъ имѣть точно такъ же, какъ я, носъ, глаза, лобъ, щеки, ротъ, будутъ имѣть, какъ и я, душу, но все-таки я никогда не появлюсь вновь, и ничто

**) Bourget, Physiologie de l' Amour moderne, p. 111.

изъ того, что можно было бы признать мною, не появится вновь въ этихъ неисчислимыхъ существахъ, хотя и сходныхъ между собою, но различныхъ, бесконечно различныхъ.

„Къ чему же привязаться? Къ кому обратиться съ воплемъ отчаянія? Во что можемъ мы вѣрить?“

„Религія? Но религіи могутъ утѣшить своими дѣтскими общаніями только наивныхъ и недалекихъ людей.

„Одно только достовѣрно: это — смерть“ *). Она ходитъ вокругъ насъ, она смотритъ на насъ ежечасно, ежеминутно; она каждое мгновеніе все болѣе и болѣе подтачиваетъ наше тѣло, этотъ вѣчно подгнивающий домъ, готовый развалиться, пока онъ окончательно не поглотится пропастью забвенія.

Эта мысль о смерти, неотвязно возникающая во французскомъ умѣ при мысли о любви, одно изъ краснорѣчивыхъ свидѣтельствъ, какъ глубоко отравлены наши лучшія чувства.

V.

Отравляются наши чувства, какъ и все остальное, нашимъ разумомъ. По мѣрѣ культурнаго прогресса нашъ умственный кругозоръ все расширяется и создаетъ все новыя потребности; но матеріальная среда, въ которой мы живемъ, остается неизмѣнной и потому не можетъ удовлетворять этихъ возрастающихъ потребностей.

„Отчего мы такъ страдаемъ (спрашиваетъ Мопассанъ *)?— Оттого что мы, безъ сомнѣнія, рождены больше для жизни матеріальной, чѣмъ духовной; но вслѣдствіе нашей способности мыслить образовалась непропорціональность между состояніемъ нашего расширившагося пониманія и неизмѣнными условіями нашей жизни“.

Невозможность найти удовлетвореніе во внѣшней дѣйствительности заставляетъ насъ сосредоточиваться въ себѣ, вдумываться въ наши состоянія, взвѣшивать и оцѣнивать ихъ, и создаетъ такимъ образомъ склонность къ анализу—

*) Maupassant, Bel Ami, pp. 159—162.

**) Тамъ же, pp. 162—163.

худшій бичъ нашей жизни. Анализъ доискивается во всемъ причины, требуетъ отъ всего отчета, расчленяетъ все цѣльное и прекрасное на основные, далеко не прекрасные, элементы и такимъ образомъ вноситъ ядъ и горечь во все наши удовольствія.

„О таинственное и жестокое мученіе! вмѣсто того, чтобы наивно наслаждаться всемъ, человекъ, анализируя все, самъ себя мучить. Ему недостаточно обладать любимымъ; онъ разыскиваетъ, почему ему нравится то, что онъ любить, отчего одно прекрасно, а другое безобразно, каковы въ своемъ основаніи благо и его противоположность, и что отсюда слѣдуетъ заключить, вывести, отвлечь. И всей этой работой упрямый умъ въ концѣ добываетъ, словно горькій медъ, лишь неуверенное въ себѣ и отравляющее насъ знаніе, вмѣсто того, чтобы вдыхать благоуханіе цвѣтовъ изъ ихъ полной чашечки. Даже когда мы испытываемъ радость, мы тотчасъ останавливаемъ ее на лету и обсуждаемъ: „Откуда ты приходишь? Чего желаешь? Гдѣ у тебя право на существованіе? Для чего ты появляешься и исчезаешь? Дѣйствительно ли я обладаю тобой, и не игрушка ли я миража и обольщенія? Я не могу познать тебя, заключающій меня міръ, иначе, какъ своими чувствами; но кто мнѣ сказалъ, что они не обманчивы? Я долженъ для всего отыскать основаніе и причину. Посмотримъ же! И, пронзая иглой сердце этихъ мотыльковъ, этихъ легкихъ и блестящихъ мотыльковъ радости, мы снимаемъ тонкое золото ихъ шелковыхъ крыльевъ и не находимъ подъ ними ничего, кромѣ жалкаго умирающаго червя, оставляющаго между нашими пальцами немножко пыли. Мы беремъ въ руки этотъ оборванный трупъ и говоримъ: „О радость! Ты лишь гусеница!“ И такъ во всемъ. Кто отыскиваетъ сущность въ основаніи вещей, для того всякая вещь расплывается въ ничто“.

Pour qui cherche l'essence au fond
Des choses, chaque chose en un néant se fond *).

*) Richepin, Les Blasphèmes. Les dernières idoles, pp. 274—275.

Эта склонность къ анализу—наиболѣе характерная черта нашего времени. У французовъ она коренится, кромѣ только что указанной общей для всѣхъ культурныхъ народовъ причины, въ предрасположеніи французскаго духа къ рационализму, въ стремленіи истолковать всю вообще дѣйствительность изъ разума, а въ нашъ вѣкъ она еще усилена бурными политическими событіями, и особенно великимъ погромомъ 1870—1871 годовъ, заставившими отвращаться отъ тяжелой внѣшней дѣйствительности къ міру внутреннему въ надеждѣ найти въ немъ успокоеніе и отраду. Но міръ внутренній оказался такимъ смутнымъ, расшатаннымъ, разбитымъ, что не могъ дать нравственному чувству никакой опоры, а въ замѣнъ представилъ обильный матеріалъ для наблюденія, изученія и анализа. Оттого всѣ крупнѣйшіе представители современной французской литературы—аналитики по преимуществу; и нагляднымъ доказательствомъ того, какъ мало даетъ современному французу съ его „расширеннымъ кругозоромъ“ жизнь „по разуму“, можетъ служить признаніе о себѣ самомъ передового аналитика—романиста, воплощающаго въ себѣ то, что въ той или другой мѣрѣ свойственно всѣмъ его современникамъ.

„Ахъ, (говорить Мопассанъ *) я желаю всего и ничѣмъ не наслаждаюсь. Мнѣ нужна была бы жизненность всей расы, разнообразное пониманіе, разсѣянное между всѣми существами, всѣ способности, всѣ силы, и тысячу существованій въ запасъ, такъ какъ я ношу въ себѣ всѣ вождельнія и всѣ любопытства и вынужденъ лишь смотрѣть, не получая ничего“.

Эта жизненная мука происходитъ отъ „двойного зрѣнія“, расщепляющаго человѣка. Кто имъ обладаетъ, въ томъ, „не существуетъ больше никакого простого чувства. Все, что онъ видитъ, всѣ его радости, его удовольствія, его страданія, его разочарованія, становятся тотчасъ же предметомъ наблюденія. Онъ анализируетъ все, несмотря ни на что,

*) Sur l'Eau, pp. 113—118.

противъ самого себя, безъ конца, анализируетъ сердца, лица, жесты, интонаціи. При каждомъ взглядѣ, при взглядѣ на что бы то ни было, ему нужно „почему“. У него нѣтъ ни порыва, ни крика, ни поцѣлуя, которые были бы откровенны, ни одного изъ тѣхъ внезапныхъ дѣйствій, которыя дѣлаются потому, что ихъ должно дѣлать, не размышляя, не понимая, не давая себѣ впослѣдствіи отчета...

„У него какъ будто двѣ души, изъ которыхъ одна подмѣчаетъ, объясняетъ, истолковываетъ всякое ощущеніе своей сосѣдки, естественной души, общей всѣмъ людямъ, и онъ живетъ осужденный быть всегда, при всѣхъ случаяхъ, отраженіемъ самого себя и отраженіемъ другихъ, осужденный разсматривать себя, какъ онъ чувствуетъ, дѣйствуетъ, любить, мыслить, страдаетъ, и никогда не страдать, не мыслить, не любить, какъ всѣ люди, добродушно, откровенно, просто, не анализируя себя послѣ каждой радости и каждого вздоха...

„Актеръ и зритель самого себя и другихъ, онъ никогда не бываетъ однимъ только актеромъ, какъ добрые люди, живущіе безъ задней мысли. Все вокругъ него дѣлается стекляннмъ, сердца, дѣйствія, тайныя намѣренія, и онъ страдаетъ отъ странной болѣзни, отъ какого-то раздвоенія духа, которое дѣлаетъ изъ него существо страшно зыбкое, замысловатое, сложное и утомительное для него самого“.

Съ этой мукой, которую вселяетъ въ насъ склонность къ анализу, можно было бы мириться, еслибы онъ давалъ какіе-нибудь цѣнные элементы наукѣ или философіи для построенія утѣшительнаго нашему нравственному сознанію синтеза. Но ни частныя науки, ни „наука наукъ“ къ такому синтезу не способны и въ этомъ отношеніи одинаково безсильны.

Правда, наука выступила сначала гордо, какъ царица міра, и, ссылаясь на непогрѣшимый авторитетъ и всемогущество разума, объявила дѣйствительнымъ лишь то, что ясно для разума, а все, что выше его—безполезнымъ вы-

мыслью. Вполнѣ увѣренная въ своихъ силахъ, она начала борьбу со всѣмъ, что можетъ ограничить ея смѣлыя притязанія, и прежде всего съ своей главной соперницей—религіей, твердо надѣясь замѣстить ее. Но борьба далеко еще не кончилась, какъ наступило разочарованіе.

Никто, конечно, не отрицаетъ, что наука можетъ способствовать внѣшнему благосостоянію единичныхъ людей; но въ настоящее время стало для большинства совершенно безспорнымъ и то, что она неспособна дать человѣку никакого нравственнаго руководства.

„Наука вооружаетъ человѣка, но не направляетъ его; она освѣщаетъ ему міръ до послѣднихъ предѣловъ звѣздъ, но оставляетъ ночь въ его сердцѣ“. Какъ и всякое орудіе, она можетъ служить одинаково добру и злу, смотря по тому, въ чьихъ рукахъ находится. „Она работаетъ одинаково для дьявола и для Бога, открываетъ и мелинитъ, и предохранительныя прививки, даетъ оружіе для войны и для мира, способствуетъ и смерти и жизни, измѣняетъ лишь количество добра и зла, а не ихъ отношеніе“ *).

Лишь въ одномъ случаѣ она могла бы дать нравственное удовлетвореніе,—еслибы свидѣтельствовала о величій нашего разума и этимъ оживила бы утраченную вѣру въ его силы. Но она не даетъ такого свидѣтельства и не подкрѣпляетъ такой вѣры. Напротивъ, для безпристрастнаго наблюдателя очевидно, что научный прогрессъ идетъ медленно, что средства его слабы, орудія несовершенны, результаты ничтожны. „Весь прогрессъ нашего мозгового напряженія (говоритъ Мопассанъ **) состоитъ въ констатированіи матеріальныхъ фактовъ при помощи несовершенныхъ до смѣшнаго инструментовъ, которые однако немножко возмѣщаютъ неспособность нашихъ органовъ“. Пусть замкнутые въ узкой спеціальности ученые торжествуютъ, если какой-нибудь изслѣдователь, послѣ многолѣтняго кропанія, откроетъ новый газъ, или новую невѣсомую, необъяснимую и неопредѣ-

*) Darmesteter, Les prophets d'Israel, 1892, p. VIII.

**) Sur l'Eau, p. 57.

лимую силу, или же новую звѣзду среди безчисленнаго множества другихъ,—человѣкъ съ широкимъ кругозоромъ не можетъ не задаться вопросомъ: Что во всемъ этомъ важнаго? Къ чему всѣ эти открытія? Улучшаютъ ли они жизнь всѣхъ людей? И дѣйствительно ли наше знаніе идетъ такъ далеко, какъ мы думаемъ? Мы торжествуемъ, что открыли микробы и умѣемъ съ ними бороться, но „знаемъ ли мы (спрашиваетъ Мопассанъ) откуда происходятъ эти микробы? И болѣзни самихъ этихъ незримыхъ существъ? И солнца, откуда они происходятъ? Мы не знаемъ ничего, не видимъ ничего, не можемъ ничего, не предугадываемъ ничего, не воображаемъ ничего, мы заключены, заточены въ себя самихъ. И люди удивляются человѣческому генію“ *).

Несостоятельность науки дать отвѣтъ на нравственные запросы въ настоящее время такой общепризнанный фактъ, что его обыкновенно только отмѣчаютъ, но о немъ не распространяются, какъ о дѣлѣ вполне безспорномъ и очевидномъ.

„Болѣе умѣлое пользованіе природой и точное о ней знаніе—вотъ (говоритъ Буржэ**) несомнѣнное благодѣяніе науки; но какъ дорого оно оплачено, если справедливо, что философскій нигилизмъ долженъ въ концѣ завершить это гигантское усиліе изслѣдованія безъ возможнаго заключенія! Прижатая въ настоящее время къ непознаваемому, вынужденная признать свою методу неспособной когда бы то ни было разоблачить причины за явленіями и субстанцію за свойствами, какую пищу приносить душѣ эта наука, если не хлѣбъ горечи и не напитокъ смерти? Развивая до крайности въ современномъ человѣкѣ духъ эксперимента и критики, она сдѣлала вѣру въ сверхъестественное почти невозможной для безчисленнаго легіона среднихъ умовъ, изъ которыхъ слагается такъ называемое національное сознаніе. Отсюда какое уменьшеніе идеала въ современной Европѣ! Какая шаткость въ убѣжденіяхъ и, какъ необходимое ея слѣд-

*) Тамъ же, р. 38.

**) Outre Mer (1895), I, р. 7.

ствіе, какая зыбкая слабость воли! Какое оскудѣніе характера, какое разстройство энергии, какія нравственныя болѣзни, непрестанно возрождающіяся и все болѣе плодovitыя осложненіями въ послѣдніе годы конца нашего вѣка, столь жаждавшаго благоденствія!“

Безъ сомнѣнія, и въ наши дни еще встрѣчаются авторы, возлагающіе радужныя надежды на науку, которой, по ихъ словамъ, „принадлежитъ будущее“ и которая одна способна дать людямъ счастье*). Но, по справедливому замѣчанію современной французской критики, подобныя книги, хотя и появляются въ концѣ вѣка, „подсказаны духомъ, на двадцать или тридцать лѣтъ старшимъ, чѣмъ онѣ“ **).

Не больше приходится французскимъ авторамъ тратить словъ и для доказательства, что нравственнаго удовлетворенія не можетъ дать и философія, такъ какъ совершенно очевидно, что утратившій въ себя вѣру разумъ не способенъ отъ себя дать ничего удовлетворительнаго. Если въ настоящее время говорятъ о философіи, то обыкновенно подразумѣваютъ либо философію пессимистическую, какъ она представлена въ системахъ Шопенгауэра и Гартманна и ихъ послѣдователей, либо еще чаще—философію „борьбы всѣхъ противъ всѣхъ“, подсказанную ученіемъ объ эволюціи на почвѣ борьбы за существованіе.

Эта послѣдняя философія находитъ фактическую опору въ жизни крупныхъ культурныхъ центровъ, гдѣ всякій вынужденъ поддерживать свое существованіе тяжелою борьбой съ людьми и внѣшними условіями, и потому она встрѣчаетъ въ настоящее время наибольшее сочувствіе въ массахъ и пользуется наибольшимъ распространеніемъ.

Съ точки зрѣнія такой философіи наша жизнь, наша мысль, все наше существо, земля, на которой мы живемъ, міры, которые мы видимъ, все это—лишь случайное, бессмысленное явленіе на темномъ лонѣ безконечнаго, всплескъ волны на вѣчно-бушующемъ и вѣчно борющемся съ собою океанѣ.

*) Lefèvre, La Religion (1892).

**) Брюнетьеръ въ Revue des deux Mondes, 1895, t. 127, p. 98.

Равнодушно даетъ этотъ океанъ жизнь, равнодушно ее поглощаетъ; въ его существѣ ни любви, ни ненависти; въ немъ царить одинъ законъ, одна необходимость — борьба всѣхъ противъ всѣхъ.

„Океанъ (говорить наиболѣе читаемый изъ новѣйшихъ французскихъ философовъ *) не работаетъ, не производитъ, — онъ волнуется; онъ не даетъ жизни, онъ ее содержитъ; или, вѣрнѣе, онъ даетъ и отнимаетъ жизнь съ одинаковымъ равнодушіемъ; онъ — великое вѣчное колесо, вращающее существа. Когда мы смотримъ въ его глубину, мы тамъ видимъ кишѣніе жизни; нѣтъ ни одной капли воды, въ которой бы не было обитателей, и всѣ ведутъ войну другъ противъ друга, преслѣдуютъ одинъ другого, избѣгаютъ, пожираютъ. Что значать для цѣлаго, что значать для глубокаго океана эти толпы, колеблемыя, какъ случится, его горькими волнами? Онъ самъ даетъ намъ зрѣлище войны, борьбы безъ отдыха: его разбивающіяся волны, изъ которыхъ сильнѣйшая встрѣчаетъ и увлекаетъ слабѣйшую, представляютъ намъ въ сжатомъ очеркѣ исторію міровъ, исторію земли и человѣчества. Океанъ, можно сказать, вселенная, слѣвавшаяся прозрачною для нашихъ глазъ. Эта буря водъ есть лишь продолженіе, слѣдствіе бури воздуха; не сообщается ли движеніе воздуха морю? Въ свою очередь воздушныя волны находятъ объясненіе въ колебаніяхъ свѣта и тепла. Еслибы наши глаза могли обнять неизмѣримость ээира, мы бы повсюду увидали лишь ошеломляющее столкновеніе волнъ, борьбу безконечную, такъ какъ для нея нѣтъ основанія (*sans raison*), борьбу всѣхъ противъ всѣхъ. Нѣтъ ничего, что не было бы увлечено въ этомъ вихрѣ: сама земля, человѣкъ, человѣческій умъ, ничто изъ этого не можетъ дать намъ ничего постояннаго, на чемъ бы мы могли утвердиться; все это увлекается волненіями, хотя и болѣе медленными, но не менѣе неотразимыми, и здѣсь царить вѣчная война и право сильного“.

*) Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, pp. 105—106.

Вопросы философіи, кн. 37.

И чѣмъ пристальнѣе станемъ мы всматриваться въ океанъ, тѣмъ сильнѣе будетъ намъ казаться, что океанъ все больше и больше вздымается вокругъ насъ, поглощаетъ все, уноситъ все; что мы сами—лишь одна изъ волнъ, лишь одна капля изъ волнъ; что земля исчезаетъ и остается лишь природа съ ея волненіями безъ конца, съ ея приливами и отливами, съ непрестанными измѣненіями ея поверхности, скрывающими ея глубокою и монотонною однообразностью.

Что такое наша мысль въ этомъ великомъ мрачномъ дѣломъ? Проникаетъ ли она въ самое сердце вещей или только скользитъ по ихъ поверхности? Когда мы думаемъ, что проникли въ это сердце, не касаемся ли мы на дѣлѣ лишь поверхности? И если намъ кажется, что наука и искусство измѣряютъ глубину бездны, то не останавливаются ли они только на ея краю?

Да, останавливаются; наша мысль скользитъ лишь по поверхности; она такъ же измѣнчива, случайна, кратковѣчна, какъ и все остальное.

Когда мы стремимся къ познанію, мы уподобляемся дѣтямъ, играющимъ на берегу океана передъ приливомъ. Радостно и беззаботно играютъ дѣти; но вотъ на океанъ спускаются тучи, воздухъ темнѣетъ, волны разъяряются и заставляютъ дѣтей бѣжать на берегъ. Они и здѣсь не прекращаютъ своей беззаботной игры. Какое имъ дѣло до того, что возлѣ нихъ неисповѣлимая бездна, что изъ глубины ея подымается волна за волной, готовая все поглотить: передъ ихъ глазами небольшая свѣтлая полоса, и этого имъ достаточно, чтобы продолжать забаву на краю бездны.

„Хрупкія существа, которыхъ преслѣдуетъ волна и на которыхъ надвигается ревушій океанъ, недалновидныя дѣти, какъ вы намъ подобны! Для насъ, такъ же какъ и для васъ, горизонтъ природы закрытъ; такъ же, какъ васъ, она и насъ окружаетъ крутящимися изгибами своихъ волнъ. И тѣмъ не менѣе наши глаза забавляются ея поверхностью. Мы перебираемъ ея цвѣта, измѣняющіеся передъ нашими взорами; мы играемъ въ игрушки, которыя называемъ на-

шими искусствами, нашими науками; мы думаемъ, что природа подчинена намъ, какъ скоро въ нашихъ рукахъ остается немножко пѣны, взятой изъ вѣчной пучины, бушующей въ ночи. Глубина вселенной бѣжитъ отъ насъ; наши трепетныя глаза лишь слегка всего касаются, но ни во что не проникаютъ. Все скользитъ передъ нашими взорами, подобно этимъ умирающимъ волнамъ, исчезающимъ постепенно въ подвижной безднѣ. Мысль въ этомъ мѣрѣ—лишь дѣтская погрешка; въ слѣпой вселенной она внезапно рождается, сверкаетъ и слегка всплываетъ на разбивающейся волнѣ^{*)}.

Какъ и всякая дѣтская забава, игра мысли ведетъ скорѣе къ разрушенію, чѣмъ къ созиданію. Дѣти охотнѣе уничтожаютъ, чѣмъ строятъ: дай имъ погрешку, и они ее разобьютъ. Точно также и мысль. Ей не довольно того, что она разрушаетъ свои собственныя построения, она пытается вырвать у насъ изъ-подъ ногъ всякую почву, одинаково—спекулятивную, нравственную и религіозную. Чѣмъ прочнѣе и долѣе стоитъ духовное зданіе, тѣмъ сильнѣе ожесточается противъ него мысль. Твердо и стойко держится христіанская вѣра; много вѣковъ многіе миллионы живутъ ею, и нѣтъ ничего, противъ чего бы мысль боролась съ такимъ рвеніемъ, съ такимъ упорствомъ, съ такимъ огнемъ, какъ противъ этой вѣры. Борьба не осталась безплодною. Когда же къ разрушительницѣ „подходить утратившій вѣру христіанинъ и говорить: Ты слнула моего Христа и превратила въ прахъ, ты закрыла для меня входъ на небо, ты сдѣлала для меня изъ жизни вещь безцѣльную и безысходную, такъ возьми то, что у меня взяла; скажи мнѣ, что я долженъ дѣлать съ своею жизнью; я буду слѣпо тебѣ повиноваться; приказывай!“,—она смущается, бормочетъ и признается съ смятеніемъ и ужасомъ, что все, что она можетъ сказать въ отвѣтъ, что ея великое открытіе, ея послѣднее слово о человѣческой судьбѣ, есть то самое слово, которое подсказывалось и религіей, ею осужденной: „Этотъ мѣръ ничего не стоитъ!“

*) Guyau, Vers d'un philosophe. La Pensée et la Nature, p. 27. См. Fouillee, La morale, l'art et la religion d'après Guyau, 1892 (2 éd.)

Приказывать челоѣчеству она не умѣетъ, она не можетъ, она не смѣетъ. Какія предписанія она можетъ дать ему? Во имя какой власти, какой несокрушимой необходимости?“ *).

„Этотъ міръ ничего не стоитъ“, такъ какъ въ немъ нѣтъ ничего вѣчнаго, безусловнаго, достовѣрнаго, но все измѣнчиво, условно, сомнительно. Пусть же челоѣкъ проникнется этою мыслью, пусть не стремится къ невозможному, не ищетъ безусловнаго правила для своего руководства. Пусть всякій живетъ по указанію минутнаго настроенія, ищетъ для себя спасенія въ томъ, что ему нравится; пусть вопросъ о спасеніи считаетъ такимъ же ничтожнымъ, какъ и все остальное.

„Что насъ спасаетъ? (спрашиваетъ Ренанъ **) . Ахъ, Божемой, это то, что даетъ каждому его мотивъ жить. Средство спасенія не одинаково для всѣхъ. Для однихъ—это добродѣтель, для другихъ—пыль къ истинѣ; для иныхъ—любовь къ искусству; еще для иныхъ—любопытство, честолюбіе, путешествія, роскошь, женщины, богатство; на самой низшей ступени—морфій и алкоголь. Добродѣтельные люди находятъ награду въ самой добродѣтели; у тѣхъ, кто ею не обладаетъ, есть удовольствіе“.

Подобныя нравственныя или, вѣрнѣе, глубоко безнравственныя правила приводятъ въ смущеніе людей съ отзывчивымъ нравственнымъ чувствомъ и справедливо заставляютъ ихъ жаловаться, что современное знаніе, находясь въ рукахъ людей безъ нравственнаго сознанія, усугубляетъ, благодаря авторитету, которымъ не перестаетъ пользоваться наука, общественный развратъ.

„Среди этого всесилія и этого безсилія знанія (говорить одинъ изъ такихъ авторовъ)***) вокругъ него разлагается весь нравственный міръ. Ко всѣмъ принципамъ, которыми живетъ челоѣкъ и общество, предъявляется отъ знанія требованіе, чтобы они оправдали свою состоятельность

*) Darmesteter, l. c., pp. VIII—IX.

**) Feuilles détachées, pp. 382—387.

***) Darmesteter, l. c., p. X.

доказательствами разума, и такъ какъ они не опираются на доказательства разума, ихъ осуждаютъ и низвергаютъ. Предъ этимъ знаніемъ въ рукахъ людей безъ нравственнаго сознанія (*la science, maniée par des inconscients*) находятъ оправданіе все, что можетъ быть объяснено, и человѣкъ, происшедшій отъ животнаго, получаетъ прошеніе, когда въ него возвращается. Отсюда сглаживается понятіе закона; среди людей, классовъ, народовъ, аппетитъ провозглашается мѣрой права; повсюду расцвѣтъ нашего я, звѣрскаго или блаженнаго; литература, посвященная различнымъ формамъ полового акта (*rut*), и крайняя утонченность пониманія, ведущая всѣми путями къ разнузданію звѣрскаго въ человѣкѣ (*bête humaine*)⁴.

VI.

Казалось бы, что если нельзя найти удовлетворенія въ наличной дѣйствительности, то можно искать его въ идеальномъ ея претвореніи—въ искусствѣ. Но на искусство возможна двоякая точка зрѣнія. Можно, во-первыхъ, смотрѣть на него съ точки зрѣнія матеріализма—видѣть въ немъ простое подражаніе, воспроизведеніе дѣйствительности, намекъ на нее тѣмъ или другимъ символомъ, взятымъ изъ дѣйствительности или воображенія; и можно, во-вторыхъ, смотрѣть на него съ точки зрѣнія идеализма—видѣть въ немъ откровеніе вѣчнаго, неизмѣннаго, идеальнаго, безконечнаго, божественнаго, для котораго взятые изъ дѣйствительности или фантазіи образы или символы служатъ не подобіемъ, но лишь несовершеннымъ средствомъ выраженія. Очевидно, что отрѣшиться отъ дѣйствительности искусство можетъ лишь при этой послѣдней точкѣ зрѣнія; а при первой оно не выходитъ изъ ея предѣловъ, такъ какъ если мы въ его произведенія не влагаемъ ничего идеальнаго, они становятся такою же дѣйствительностью, какъ все остальное. Очевидно также, что для того, кто утратилъ вѣру въ идеаль, единственно возможна первая точка зрѣнія. Поэтому искусство не даетъ современному французскому сознанію успокоенія. Мало этого: такъ какъ копія всегда слабѣе

оригинала, воспроизведеніе природы ниже дѣйствительности, символъ есть нѣчто недостаточное въ сравненіи съ тѣмъ, на что онъ намекаетъ, то произведенія искусства только усиливають разочарованіе, давая новое свидѣтельство чело- вѣческой немощи.

„Утѣшайтесь, говорятъ намъ, искусствами“, (разсуждаетъ на своей яхтѣ Мопассанъ *). Но что такое искусство? Что такое живопись и поэзія?

„Живопись состоитъ въ воспроизведеніи красками одно- образныхъ пейзажей, которые никогда не бываютъ похожи на природу, въ изображеніи людей, тщетно усиливаясь при- дать имъ видъ живыхъ. Люди бесполезно цѣлые годы на- прягаются, чтобы подражать тому, что есть, и едва лишь успѣвають этой неподвижной и нѣмой копіей актовъ жизни дать понять опытнымъ глазамъ, чего они пытались достигнуть.

„Къ чему эти усилія? Къ чему это тщетное подражаніе? Къ чему это пошлое воспроизведеніе вещей самихъ по себѣ столь печальныхъ? О, жалость!

„Поэты дѣлаютъ посредствомъ словъ то, что пытаются дѣлать живописцы красками. Къ чему опять?

„Когда прочтешь четырехъ наиболѣе способныхъ, наиболѣе изобрѣтательныхъ изъ нихъ, незачѣмъ раскрывать осталь- ныхъ. И отъ нихъ нельзя ничему научиться. И они, эти люди, точно также не могутъ ничего другого, кромѣ лишь подражанія челоуѣку. Они исчерпываютъ себя въ бесплод- номъ трудѣ. Челоуѣкъ не измѣняется, и ихъ бесполезное искусство остается неизмѣннымъ. Съ тѣхъ поръ какъ дви- жется наша недалекая мысль, челоуѣкъ все тотъ же: его чувства, его вѣрованія, его ощущенія все тѣ же, онъ не подвинулся впередъ и не отступилъ назадъ, онъ не дви- нулся. Къ чему нужно мнѣ узнавать, что я такое, читать, что я думаю, смотрѣть на самого себя въ пошлыхъ приклю- ченіяхъ романа?

„Ахъ! еслибы поэты могли преодолѣть пространство,

*) Sur l'Eau, pp. 56—60

изслѣдовать звѣзды, открыть новые міры, другія существа, непрестанно видоизмѣнять для моего ума природу и форму вещей, прогуливать меня непрестанно въ измѣнчивомъ и поразительномъ неизвѣстномъ, открывать таинственныя двери на неожиданныя и удивительныя горизонты, я бы ихъ читалъ день и ночь. Но они, эти безсильныя, могутъ только переставлять слова и показывать мнѣ мое изображеніе, какъ живописцы. Къ чему это?

„Человѣческая мысль неподвижна.

„Какъ скоро достигнуты точныя, близкія, непреодолимые предѣлы, она вертится словно лошадь въ циркѣ, словно муха въ заткнутой бутылкѣ, и, долетая до ея стѣнокъ, о нихъ непрестанно бьется.

„И все-таки, за неимѣніемъ лучшаго, сладко мыслить, когда живешь одинъ.

„На этомъ маленькомъ суднѣ, которое качается на морѣ, которое волна можетъ затопить и опрокинуть, я знаю и чувствую, какъ ничто не существуетъ изъ того, что мы знаемъ, такъ какъ земля, плавающая въ пустотѣ, еще болѣе одинока, еще болѣе затеряна, чѣмъ эта лодка въ волнахъ. Ихъ значеніе одинаково, ихъ судьба свершится. И я радуюсь, постигая ничтожество вѣрованій и тщету надеждъ, порожденныхъ нашимъ тщеславіемъ насѣкомыхъ!“

Это „тщеславіе насѣкомыхъ“ заставляетъ насъ и въ искусствѣ видѣть нѣчто важное, думать, будто оно открываетъ намъ безконечныя горизонты. На дѣлѣ эти горизонты не шире тѣхъ, которые видитъ передъ собой муха, бьющаяся въ заткнутой бутылкѣ. Пора высвободиться изъ этой бутылки, пора оглянуться безпристрастно на міръ, понять, какъ мелочна вся наша жизнь, начиная отъ возвышенныхъ эстетическихъ споровъ и кончая низменнымъ обсужденіемъ бюджетовъ. „Подумайте объ этомъ, думайте объ этомъ дни, мѣсяцы, годы, и вы взглянете на существованіе иначе. Попытайтесь освободиться отъ всего, что васъ заключаетъ, сдѣлайте это нечеловѣческое усиліе выйти живымъ изъ вашего тѣла, изъ вашихъ интересовъ, изъ вашихъ мыслей, изъ всего чело-

вѣчества, чтобы посмотрѣть въ другую сторону, и вы поймете, какъ мало значать споры между романтиками и натуралистами и обсужденіе бюджета“ *).

Не такъ смотрѣли на поэзію въ первой половинѣ нынѣшняго вѣка, когда была жива вѣра въ величіе человѣческой природы. Французскій „національный поэтъ“ сравнивалъ тогда поэзію со вселенскимъ гимномъ, а душу поэта— съ соборнымъ колоколомъ, призывающимъ къ священнодѣйствию вѣрующихъ и невѣрующихъ. Вылившій этотъ колоколъ художникъ начерталъ на немъ божественный глаголь, а прохожіе оставили по себѣ безчисленныя надписи, свидѣтельство ихъ ничтожества, злобы, страстей. Не шадять эти надписи и божественнаго глагола, и покрываетъ его ржавчина. Но подъ этимъ издѣвательствомъ проходящаго надъ вѣчнымъ живъ божественный глаголь. И едва Святой Духъ призоветъ колоколъ къ благовѣсту, задрожитъ онъ всѣмъ своимъ металломъ, и потекутъ звуки одинаково изъ божественнаго глагола и изъ человѣческихъ надписей, и всѣ сольются въ общую гармонію, гдѣ объединено все, что есть на землѣ божественнаго и человѣческаго. И отзывчивъ этотъ колоколъ: откликается онъ на всякое вѣяніе, и даже тогда, когда не замѣтно никакого дуновенія, въ его мрачномъ сводѣ гудятъ неясные звуки. И всѣ задумываются при звукахъ этой великой отзывчивой души, какъ задумываются при глухомъ шумѣ бушующаго моря. Внимаетъ имъ и углубленный въ мысли мудрецъ, и мечтающая у фонтана дѣва, и радостное дитя, и безутѣшная вдова, и поселянинъ за сохой, и купецъ за прилавкомъ, и вся равнодушная улица, и въ чуткой душѣ, словно рой пчель, толпятся мысли.

Великій поэтъ, сдѣлавшій это гениальное сравненіе, былъ глубоко правъ **).

*) Maupassant, Bel Ami, p. 162.

***) V. Hugo. A Louis V. См. мою брошюру: „Старые поэты въ новыхъ русскихъ переводахъ“, стр. 5.

VII.

Можно удивляться, что такъ презрительно отзывается объ искусствѣ такой крупный его представитель, какъ Мопассанъ; но въ самомъ этомъ отзывѣ нѣтъ ничего удивительнаго. Утратившій вѣру въ свои силы разумъ не можетъ видѣть разумаго ни въ чемъ человѣческомъ, и если въ дни увлеченій разумомъ, какъ верховнымъ принципомъ вселенной, нашъ духъ былъ признанъ безконечнымъ носителемъ этого принципа, то съ утратой вѣры въ разумъ человѣкъ сталъ простымъ животнымъ на ряду съ остальными и съ такимъ же ограниченнымъ кругозоромъ, какъ они.

Утратить вѣру въ свои силы заставили разумъ, какъ мы уже знаемъ, главнымъ образомъ столкновенія съ дѣйствительностью, его неспособность осуществить имъ созданные и для него очевидно истинные политическіе принципы. Ни разочарованія среди революціонныхъ бурь, ни послѣдовавшія за революціей царствованія Наполеоновъ, Бурбоновъ и Орлеановъ не могли въ корнѣ подорвать этой вѣры, такъ какъ для разума было оправданіе въ неблагопріятныхъ внѣшнихъ и внутреннихъ обстоятельствахъ. И еще въ сороковыхъ годахъ Контъ, слѣдуя завѣтамъ революціи, боготворилъ человѣка и мечталъ о культѣ человѣчества. Но съ тѣхъ поръ, какъ твердо установился современный республиканскій строй, основанный на революціонныхъ принципахъ, и этому строю ничто не стало грозить ни изнутри, ни извнѣ, практическая неосуществимость политическихъ идеаловъ разума стала сознаться все яснѣе. Пусть на каждой улицѣ и каждомъ перекресткѣ, на каждомъ общественномъ зданіи красуются надписи: „свобода, равенство, братство“,— эти великія слова служатъ лишь постояннымъ напоминаніемъ, какъ мало соотвѣтствуетъ дѣйствительность идеалу. Если теперь уничтожено политическое рабство, то развѣ устранено рабство социальное? Развѣ сильный своимъ общественнымъ положеніемъ не угнетаетъ слабого? Что значить свобода, когда нечего ѣсть и некогда думать ни о чемъ дру-

гомь, кромѣ лишь того, какъ добыть кусокъ хлѣба? Развѣ можно говорить о равенствѣ, когда одинъ бѣденъ, другой богатъ, одинъ страдаетъ отъ невольнаго голода, другой—отъ пресыщенія? Развѣ уничтоженная революціей знать не возродилась снова, развѣ она утратила свою исключительность и надменность, и на-ряду со старой аристократіей не появилась ли новая, административная и финансовая? И не насмѣшкой ли звучитъ слово „братство“, когда столько людей умираютъ съ голода и богатымъ нѣтъ дѣла до бѣдныхъ?

Одно изъ двухъ: либо созданные разумомъ принципы не состоятельны и потому неразумны, либо наша природа не соотвѣтствуетъ этимъ принципамъ. Въ томъ и другомъ случаѣ наша жизнь одинаково печальна, такъ какъ не можетъ найти для себя руководства.

Четыре политическіе и социальныя идеала предносятся современному французскому сознанию. Но всѣ они одинаково недостаточны. Идеалы эти—демократическій, аристократическій, социалистическій, анархистскій.

Демократическій идеалъ состоитъ въ томъ, чтобы за всѣми обезпечить благополучіе на половину (*un demi bien être*). Это, конечно, желательно, но при наличныхъ свойствахъ человѣческой природы такой идеалъ не можетъ быть осуществленъ безъ всеобщаго угнетенія, отъ котораго должны пострадать главнымъ образомъ избранныя существа, неспособныя вынести этого гнета *).

Такое угнетеніе было бы несправедливо, но въ то же время и бесполезно, такъ какъ исторія истекшихъ двухъ столѣтій, исчерпавшая всѣ средства для осуществленія демократическаго идеала, наглядно показала, сколь мало онъ осуществимъ. Онъ требуетъ слиянія всѣхъ сословій въ однородную общину, а это слияніе у народа съ долгой исторіей невозможно: человѣкъ не можетъ вычеркнуть своего прошлаго, и тѣ сословія, которыя наиболѣе дорожатъ преданіемъ и обособленностью которыхъ поэтому наиболѣе ста-

*) Lemaître, *Les Rois* (1893), p. 342.

рается подорвать демократія, не только не уничтожаются, но, по реакціи, замыкаются еще крѣпче.

„Въ настоящее время (говоритъ Буржэ) много толкуютъ о демократіи... Но я не думаю, чтобы равенство настолько проникло въ наши нравы, какъ это твердятъ любители готовыхъ формулъ. Я сомнѣваюсь, напримѣръ, чтобы настоящая герцогиня—а такія еще есть—обнаруживала теперь меньше надменности, чѣмъ ея прабабка сто или больше лѣтъ тому назадъ. Сенъ-Жерменское предмѣстье, что бы ни думали о немъ насмѣшники, еще существуетъ. Оно только стало еще болѣе „благороднымъ предмѣстьемъ“, по реакціи... На какую бы точку зрѣнія мы ни стали, основанія или формы, принципа или внѣшности, мнимое сляніе классовъ, обычный предметъ диэирамбовъ или сатиры для моралистовъ, представляется такимъ только поверхностному взгляду. Аристократіи титуловъ и нравовъ—ихъ двѣ—остаются столь же, если только не больше, замкнутыми, чѣмъ въ прошломъ вѣкѣ... Напротивъ, справедливо признать, что демократія, съ одной стороны, уравновѣсила вынужденное неравенство именъ и прошлаго, установивъ дѣйствительное политическое неравенство въ пользу тѣхъ, кто сынъ своего труда и кому она вручаетъ всѣ государственныя функціи, а также, что она умножила и сдѣлала для всѣхъ доступнымъ нѣчто въ родѣ (*à peu près*) роскоши, изящества и свѣтскости, которыя производятъ иллюзію—издали“ *).

„Всеобщая подача голосовъ, т.-е. глупая тираннія числа, царство силы въ ея формѣ наиболѣе несправедливой и слѣпой, вотъ режимъ, установленный демократіей всюду, гдѣ она восторжествовала. Къ этому она присоединила бѣшеное пробужденіе толпы, всеобщее недовольство судьбою и постоянную угрозу бунта со стороны четвертаго класса, класса нищеты и ненависти къ цивилизаціи, которая обѣщала свободу, равенство, братство и обанкротилась съ этими неосуществимыми обѣщаніями“ **).

*) Pastels, pp. 3—5.

**) Outre-Mer (1895), I, pp. 6—7.

Такая демократія—„какъ она зловѣща, какъ отлична отъ той, о какой грезилъ наши отцы въ концѣ прошлаго вѣка, привѣтствуя ее кликами наивной надежды на зарѣ революціи!“ *).

Аристократическій идеаль ставитъ задачей достиженіе цѣльнаго и гармоническаго развитія въ небольшомъ числѣ лучшихъ людей, въ которыхъ „вселенная будетъ все болѣе сознать себя“.

Для достиженія этой цѣли необходимо было бы пожертвовать или по крайней мѣрѣ предать забвенію миллионы миллионъ людей низшаго порядка. Но это было бы слишкомъ жестоко, предполагало бы въ привилегированныхъ слишкомъ большое равнодушіе къ горю ближняго и указывало бы поэтому въ аристократическомъ идеалѣ на противорѣчіе, такъ какъ высшее сознаніе не можетъ сознать себя безъ безконечной доброты **).

Допуская однако осуществимость подобнаго идеала, кому не очевидна его практическая непригодность? Развѣ революціонное теченіе послѣднихъ двухъ вѣковъ не было направлено, въ духѣ равенства, противъ аристократіи? Возможно ли возвращеніе къ тому, что отвергнуто исторіей какъ непригодное? Аристократическій идеаль заслуживаетъ упоминанія лишь какъ одинъ изъ теоретически возможныхъ; фактически онъ совершенно ничтоженъ.

Соціалистическая греза есть идиллія, составленная изъ взаимной любви и благорасположенія. Но какъ скоро дано современное общество, весьма мало вѣроятно, чтобы эра этого романа не началась насиліемъ. Иными словами, эта мечта можетъ быть усвоена лишь кроткими душами; но для ея осуществленія необходимо предварительное разрушеніе, а его могутъ взять на себя только жестокіе люди. И кому не извѣстны „зловѣдская подлость (*lachete scélégate*) революціонныхъ политикановъ и неизмѣнная глупость народа? Да, именно такъ: даже когда народъ знаетъ ихъ жизнь,

*) Тамъ же.

**) Lemaître, Les Rois, p. 343.

даже когда ему доказано, что они лгутъ, все-таки онъ продолжаетъ за ними слѣдовать, за этими эксплуататорами, худшими чѣмъ капиталисты, имъ прощаетъ все, такъ какъ они умѣютъ ему говорить слова обольщенія, слушать которыя для него необходимость. И что можетъ сдѣлать дальновидная и честная доброта съ этими несчастными, которые во что бы то ни стало хотятъ быть обманутыми?"

Впрочемъ, хотя эта мечта и выступаетъ въ идеалистической окраскѣ, она въ основаніи вполнѣ матеріальна. Дѣло идетъ о пользованіи землею, о пользованіи возможно больше, при наименьшемъ усилии и наименьшей работѣ со стороны каждаго. Въ то же время дѣло идетъ и о томъ, чтобы ею пользовались всѣ вмѣстѣ одинаково, чтобы сильный не отнималъ у слабого. Это предполагаетъ любовь, умѣренность, самообладаніе, всѣ тѣ добродѣтели, которыя до сихъ поръ не находили никакой лучшей опоры, кромѣ религиозныхъ вѣрованій. Словомъ, осуществленіе этой мечты предполагаетъ христіанскую добродѣтель, но эта добродѣтель ищетъ сокровища на небѣ, а не на землѣ, и потому всѣмъ своимъ существомъ эту мечту отрицаетъ.

Наконецъ, эта мечта грезить о возвращеніи къ природному состоянію, улучшенному вѣками промышленности и изобрѣтеній. Но сколь бы искусственной ни казалась настоящая соціальная организація, все же люди стали тѣмъ, что они теперь, благодаря игрѣ естественныхъ силъ. Нѣтъ ничего естественнѣе, чѣмъ эгоизмъ, инстинктъ собственности, владѣнія, эксплуатаціи; нѣтъ ничего естественнѣе физическаго и умственнаго неравенства, преобладанія сильныхъ надъ слабыми. И такимъ образомъ одно изъ двухъ: либо это идеальное общество, которое предполагается сообразнымъ съ природой, вскорѣ испортится такъ же, какъ старое общество, силою тѣхъ же инстинктовъ и тѣхъ же потребностей, или же это общество, предполагаемое естественнымъ, можетъ существовать въ сохранности лишь при томъ условіи, что каждый изъ членовъ подавитъ въ себѣ природу.

Это, конечно, весьма мало вѣроятно. Зато несомнѣнно, что если до сихъ поръ только религіозная вѣра дѣлала возможнымъ безропотное примиреніе съ социальными несправедливостями, то и дать устойчивость тому обществу, изъ котораго эти несправедливости будутъ изгнаны, могутъ лишь тѣ добродѣтели, которыя поддерживались этою вѣрой. Но въ народѣ подорвана вѣра. И для человѣка съ яснымъ умомъ не нужно самому вѣровать, чтобы признать, въ какой сильной степени это освобожденіе духа разрушительно для доброты и безкорыстія въ людяхъ грубыхъ, неспособныхъ въ свободно созданномъ и усвоенномъ нравственномъ правилѣ найти эквивалентъ религіозному руководству. Если подобные люди станутъ господами, то какъ воспользуются они своимъ могуществомъ? Какихъ разбоевъ, какого беспорядка, какого хаоса тогда надо ожидать?

Анархистскій идеалъ настаиваетъ на полномъ и безусловномъ уничтоженіи всего существующаго строя, въ надеждѣ, что быть можетъ „проростетъ новая земля“. Наличная дѣйствительность представляется ему настолько испорченной, что никакое улучшение, никакая ея реформа немыслимы. Если полное уничтоженіе законнымъ путемъ невозможно, то существуютъ огонь и мечъ, кинжалъ, динамитъ и ядъ **). Истинный герой для анархизма разбойникъ, потрясающій міръ ужасающими злодѣянiями, „безъ почерпнутыхъ изъ книгъ фразъ“.

Однако, если и допустить, что такое всецѣлое уничтоженіе возможно, гдѣ ручательство, что на обновленной почвѣ старое зло не появится снова? Не должны ли мы опасаться, что новый міръ будетъ испорченъ тѣми же несправедливостями, какъ старый, что вновь появятся больные и

*) Тамъ же, pp. 227—229.

**)
Allons debout! brisons l'ordre bourgeois,
Faisons jouer dynamite et potence:
Quand nous aurons flambé codes et lois,
Chacun aura le droit à l'existence.

Отрывокъ изъ анархистской пѣсни у Boilley, Les trois socialismes, anarchisme, collectivisme, réformisme (1895), p. 81.

здоровые, болѣе ловкіе и болѣе умные, которые обогатятъ себя всѣмъ, а съ другой стороны, слабые и лѣнныя, которые снова превратятся въ рабовъ? Въ отвѣтъ на это анархисты только „кричатъ дикимъ голосомъ, что если справедливость невозможна у человѣка, то человѣкъ долженъ исчезнуть. Сколько гнилыхъ обществъ, столько и кровопролитія, пока не будутъ истреблены всѣ до послѣдняго“ *). Но по какому праву можетъ быть предпринято это истребленіе? Анархисты говорятъ, что они „желаютъ имѣть право на хорошую жизнь, на то, чтобы пить и ѣсть, когда захочется, безъ всякаго стѣсненія“, чтобы „быть свободными, работать и проводить время, какъ заблагоразсудится“ **). Но этого желаетъ всякій. Кто же согласится отдать свою жизнь за ничто? И гдѣ доказательство, что истребители лучше истребляемыхъ? Пусть весь нашъ міръ безсмыслица; истреблять все ради одного истребленія, безъ опредѣленной цѣли, безъ опредѣленной надежды, словомъ, безъ смысла, значитъ прибавлять новую, самую большую безсмыслицу къ тѣмъ, которыя существуютъ.

Такимъ образомъ, всѣ политическіе идеалы одинаково ничтожны, и изъ социальныхъ затрудненій столь же мало выхода, какъ и изъ всѣхъ остальныхъ. Правда, современное сознание указываетъ на четыре пути къ выходу, но всѣ эти пути, при ближайшемъ разсмотрѣніи, непроходимы.

Первый путь—обновленіе жизни на почвѣ этики отреченія. Для такой этики цѣль жизни не въ благополучіи всѣхъ, не въ благополучіи избранныхъ, но подсказывается убѣжденіемъ, что мы рождены не для удовольствія, а для самопожертвованія, что разрѣшеніе всѣхъ нравственныхъ затрудненій состоитъ въ отреченіи отъ себя на благо другихъ и что лучшая радость—отреченіе отъ всякой радости.

Подобная этика не находитъ опоры въ наличной дѣйствительности и не можетъ быть проведена въ общее сознаніе ни философіей, ни религіей. Та и другая неоднократно ставили

*) Zola, *Germinal*, pp. 159, 272, 451, 507.

**) Изъ анархистской пѣсни у Voilley, pp. 80—81.

на видъ такой идеаль, философія задолго до христіанства, а христіанство служить самымъ человѣчнымъ и возвышеннымъ его выраженіемъ. Но указаніямъ философіи и религіи до сихъ поръ слѣдовали немногіе, теперь же авторитетъ философіи уничтоженъ, религіозная вѣра подорвана. Не мудро поэтому, что такой путь кажется „хиимерой по преимуществу“ *).

Второй путь—сплоченіе всѣхъ для взаимной любви и взаимопомощи вслѣдствіе признанія тщеты всего существующаго.

„Предположимъ, что все человѣчество утратило всякую религіозную вѣру, что въ то же время истощилась вся энергія его страстей (что, вопреки всему, можно уже замѣтить), что оно наконецъ признало (а это неизбѣжно) тщету даже самого эгоизма, и что оно отъ него, какъ и отъ всего остального, отшатнулось вслѣдствіе доказанной должимъ опытомъ его неспособности обезпечить счастливую жизнь даже для наиболѣе сильныхъ. Тогда люди скажутъ другъ другу: „Такъ какъ мы ничего не знаемъ, такъ какъ намъ нечего ожидать и не на что надѣяться, такъ какъ мы появляемся лишь на мгновеніе на поверхности одной изъ самыхъ малыхъ планетъ солнечной системы и притомъ для того, чтобы тотчасъ же погрузиться въ вѣчную ночь, то устроимся такъ, чтобы этотъ переходъ для насъ не былъ очень печальнымъ или же чтобы онъ былъ такимъ для возможно меньшаго числа изъ насъ. Будемъ оказывать другъ другу поддержку и помощь. Теперь для насъ вполнѣ естественно любить другъ друга; такъ какъ убѣжденіе, которое раздѣляемъ мы всѣ, всѣ безъ исключенія, о ничтожествѣ и тщетѣ вещей, это отреченіе всѣхъ отъ надежды на „иной міръ“, не есть ли это именно то, чего искали и не находили всѣ прежнія поколѣнія, а именно—реальная связь душъ, общеніе въ чувствѣ дѣйствительно всеобщемъ? Если людямъ для спасенія необходимо согласіе, то кто не видитъ, что

*) Lemaître, Les Rois, p. 343.

не при метафизическихъ утверженіяхъ, но при полномъ отреченіи отъ метафизики, при полной метафизической безнадежности, они могутъ на дѣлѣ согласиться, и притомъ согласиться нѣжно, какъ братья, въ невѣдѣніи и отреченіи? Это очень далеко, но это будетъ“ *).

Не трудно видѣть, что этотъ путь еще менѣеходимъ, чѣмъ первый. Во-первыхъ, онъ отодвигаетъ рѣшеніе въ бесконечно далекое будущее, что равносильно отсутствію рѣшенія; во-вторыхъ, согласіе, которое онъ предполагаетъ, не можетъ быть достигнуто никакими средствами, такъ какъ человѣкъ не можетъ отрѣшиться отъ своей индивидуальности, а еслибы и могъ, то установить единодушное рѣшеніе всѣхъ безъ исключенія людей не существуетъ способовъ (говорить о соглашеніи всѣхъ людей по телеграфу и т. п., какъ намекаетъ Гартманнъ, значить говорить очевидную нелѣпицу); въ-третьихъ, этотъ идеалъ заключаетъ въ себѣ противорѣчіе, такъ какъ если люди признаютъ тщету всего существующаго, то они должны признать тщету не только эгоизма, но и взаимопомощи; наконецъ, въ-четвертыхъ, состоятельность подобнаго идеала опровергается историческимъ опытомъ, свидѣтельствующимъ, что при сознаніи великихъ неизбѣжныхъ катастрофъ у людей проявляется не кротость и не любовь къ ближнему, а развязываются наихудшія страсти, попирающія всякіе законы, божескіе и человѣческіе **). Если первый путь „химера по преимуществу“, то этотъ—„химера изъ химеръ“. Увѣренный тонъ, съ которымъ выступаетъ этотъ безнадежный идеалъ, свидѣтельствуєтъ лишь о томъ, какъ глубоко современное разочарованіе.

Третій путь состоитъ въ томъ, чтобы признать Старый свѣтъ безнадежнымъ и искать осуществленія социальныхъ идеаловъ въ новомъ—въ Америкѣ.

Со старымъ, дряхлымъ міромъ „не много можно сдѣлать. Его мучитъ бесплодное и мрачное безпокойство. Въ ис-

*) Тамъ же, pp. 230—231.

**) Описаніе чумы у Фукидида и въ лѣтописяхъ.

Вопросы философіи, кн. 38.

кусствѣ и литературѣ онъ, вслѣдствіе избытка знанія и отъ анэмїи, возвращается къ лепету, а въ любви кончаетъ развращеннымъ безсиліемъ. Передовые литераторы, взявшіеся дать вновь ему душу, не имѣютъ той вѣры, которую проповѣдуютъ, и ведутъ крестовый походъ, въ которомъ крестъ только метафора. Проповѣдуя новое евангеліе, они сами не подаютъ даже милостыни. Но еслибъ они и обладали совершенной любовью къ ближнему, то этого было бы недостаточно. Бѣдствія человѣческія не могутъ быть устранены добродѣтелью, которая всегда можетъ быть достояніемъ лишь незамѣтнаго меньшинства“.

Поэтому тѣ, кто полагаетъ, что „существованіе планеты, называемой землей, не есть лишенная всякаго значенія случайность, должны обратить свои взоры къ Новому Свѣту“.

Если социальный вопросъ, или, что то же, „проблема человечества“ можетъ быть рѣшена, если каждый долженъ имѣть кусокъ хлѣба, если человечество рождено не тщетно, если ему остается что-нибудь дѣлать, достигнуть какой-нибудь цѣли, поскольку вообще цѣль достижима, то все это можетъ быть осуществлено прежде всего въ Новомъ Свѣтѣ. Этотъ континентъ данъ людямъ такъ поздно для того, чтобы они могли воспользоваться долгимъ опытомъ своихъ страданій на другихъ частяхъ своей планеты. Все здѣсь способствуетъ осуществленію идеала, и люди, и социальный строй, и природа.

Люди здѣсь совмѣщаютъ два достоинства: они вмѣстѣ и близки къ первобытному человѣку и располагаютъ всѣми усовершенствованіями, какія дала культура. Они стоятъ лишь на первой стадіи „законнаго человѣческаго развитія“, но уже начинаютъ полную жизнь. Они жадны, но не робки и не скупы; ихъ идеализмъ искренненъ и естественъ, какъ ихъ хищность. Ихъ религіозный инстинктъ проявляетъ себя свободно: они сами создаютъ и выбираютъ себѣ религію. Ихъ „коммерція“ съ Вѣчнымъ („возьми и дай“) напоминаетъ отношенія весьма древнихъ людей къ божеству. Точно также ихъ кипучая дѣятельность, ихъ смѣлость, энергія инициативы

напоминають людей первобытныхъ, которые впервые все открыли сами: и огонь, и мѣдь, и желѣзо, и свойства растений, и колесо, и соху, и лодку, и парусъ. Словомъ, это какъ бы человѣчество, возникающее на землѣ послѣ десяти или двадцати тысячъ лѣтъ ея существованія. Не переживъ ничего сами, эти люди уже обогащены громаднымъ, завѣшаннымъ предшествующими поколѣніями, опытомъ. Окружающая ихъ природа такая же дѣвственная, какъ и они сами; но для пользованія этой природою у нихъ всѣ орудія, всѣ приемы, выработанные старымъ міромъ. Американецъ, это—Адамъ, брошенный на совершенно свѣжую и вспухшую отъ плодородія почву, но Адамъ не нагой, а обладающій всею наукой и всѣми инструментами Эдиссона. Это—патріархальная жизнь, вспомогаемая и украшенная „промышленнымъ панмеханизмомъ“.

Америка свободна отъ всѣхъ родовъ рабства, которые заставляють тяготѣть надъ нами наша долгая исторія. Расточеніе силъ здѣсь меньше, чѣмъ гдѣ-либо. Нѣтъ арміи, почти нѣтъ налоговъ, правительственная машина доведена до minimum'a. Пауперизмъ извѣстенъ лишь въ нѣсколькихъ большихъ городахъ, гдѣ скопляются иммигранты. Нѣтъ ни классовъ, ни кастъ. Соціальныя отношенія здѣсь лишь результатъ естественныхъ отношеній интереса или симпатіи между индивидами, а не опредѣляются, какъ у насъ, вѣковыми предразсудками, въ основаніи которыхъ лежатъ насиліе или несправедливость.

Жизнь здѣсь хорошая, вмѣстѣ и удобная и близкая къ природѣ, облагороженная смѣлостью и презрѣніемъ къ смерти. Почва, почти нетронутая, почти безгранична, и зрѣлища ея невыразимо величественны. Здѣсь рѣки широки какъ озера, озера—какъ моря, здѣсь горы въ десять разъ длиннѣ Альпъ и составляютъ какъ бы спинной хребетъ земли. И какъ отрадно мчатся верхомъ по этимъ восхитительнымъ мѣстностямъ, гдѣ воздухъ такъ же мягокъ и чистъ, какъ тотъ, который вдыхалъ первый человѣкъ между четырьмя райскими рѣками. И что за прелесть эти

здѣшніе закаты солнца, дающіе—неизвѣстно какъ—возможность ощущать форму земли, форму звѣздной системы и міровой безконечности!

Наконецъ, есть и еще преимущество Новаго Свѣта передъ Старымъ. Въ новомъ мы свободны отъ размягчающей тоски по прошедшемъ и отъ этихъ чаръ сожалѣнія, которыми душа наполняется въ Римѣ, Флоренціи, Мюнхенѣ, Парижѣ и пр. Воспоминаніе всегда печально, особенно если оно относитъ насъ за нѣсколько вѣковъ. Впрочемъ, въ Америкѣ несомнѣнно появится своя поэзія, не книжная, а самородная. Въ ней будетъ и свое искусство, прекрасное (почему нѣтъ?) и столько же отличное отъ стараго искусства, сколько его матеріалы и механическіе приемы отличны отъ нашихъ. Металлическая архитектура, только еще начинающая развиваться, достигла уже, несмотря на свою громоздкость, высокой степени красоты и тонкости, и ничто не можетъ сравниться съ блескомъ умирающаго дня сквозь эту желѣзную сѣть! *).

Конечно, европеецъ, переселенный въ Америку, испытываетъ по временамъ „истинныя ностальгіи по землѣ исторіи, гдѣ есть мертвые позади живущихъ“. Зато покидать эту удивительную республику невозможно „безъ волненія благодарности и почтенія. Тамъ перестаешь бояться за таинственное завтра, грозящее всему цивилизованному міру среди столькихъ печальныхъ опустошеній и разрушеній, которыя слишкомъ тяжело считать необходимыми“ **).

И такъ, туда—въ Америку.

Нѣтъ нужды доказывать призрачность этого выхода. Оставляя въ сторонѣ очевидныя преувеличенія, допуская невозможное—что въ Америкѣ человѣческая природа иная, чѣмъ въ Европѣ, и что американцевъ въ концѣ не постигнуть если не тѣ же, то сходныя съ тѣми злополучія, какія выпали на долю старой Европы, почему мы должны думать, что дряблая европейская раса, перенесенная въ Америку, окрѣпнетъ,

*) Тамъ же, р. 350.

**) Bourget, Outre-Mer, I p. III.

а не падеть въ борьбѣ съ болѣе энергичной американской? А эта энергія такого рода, что заставляетъ опасаться за будущее не только европейскихъ выходцевъ, но и самихъ американцевъ. Въ числѣ недостатковъ америкаиской жизни Буржэ отмѣчаетъ *) „ея несвязность и поспѣшность; грубость улицъ и большихъ городовъ; крайности свѣтской жизни и отсутствіе равновѣсія, мѣры, вкуса; слишкомъ искусственное напряженіе культуры, придающее и цвѣтамъ, и женщинамъ дѣланность оранжерейныхъ растений; злоупотребленіе энергіей, доводящее до жестокости борьбу между дѣльцами, а побѣжденныхъ въ этой борьбѣ—до самой ужасной крайности несчастія; продажность полиціи, чиновниковъ, политикановъ“ и т. д. Нужно по-истинѣ считать Европу вполне безнадежной, чтобы при видѣ всего этого исполняться „таинственнымъ восторгомъ“ и „всецѣло открывать свое сердце для великаго дуновенія надежды и смѣлости, идущаго изъ-за океана“.

Всѣ эти политическія утопіи не только не указываютъ никакого дѣйствительнаго выхода, но свидѣтельствуютъ о немощи разума, неспособнаго найтись въ окружающей его дѣйствительности и вынужденнаго поэтому убаюкивать себя несбыточными мечтами. Это убаюкиванье — слѣдствіе упадка энергіи, и оно составляетъ характерную черту современнаго декадентства. Бодлэръ, первый изъ его глашатаевъ, превосходно подмѣтилъ эту черту, и то, что онъ говорить въ этомъ случаѣ, можетъ быть во всемъ объемѣ и безъ всякихъ ограниченій примѣнено къ авторамъ только-что изложенныхъ политическихъ мечтаній:

Любовники химеръ, искатели Америкъ!
 Въ желѣзо-ль заковать пылъ безпокойный вашъ?
 Иль высадить скорѣй на нелюдимый берегъ?
 Ахъ, горекъ безъ того вашъ радужный миражъ!

Бродяги старые, вы по дорогѣ грязной
 Плететесь съ головой, поднятой къ небесамъ,

*) Тамъ же, II, p. 327.

И роскошь Капуи мерещится вамъ тамъ,
Гдѣ чуть дымить ночникъ въ лачугѣ безобразной *).

Четвертый и послѣдній путь имѣетъ подъ собой болѣе реальную почву. Революціонную Европу строили идеологи. Нельзя ли и теперь ожидать отъ нихъ обновленія жизни? Предполагая, что идеологи могутъ опять появиться — не буквальное повтореніе тѣхъ, которые жили въ концѣ прошлаго и началѣ нынѣшняго вѣка, но идеологи новые, умудренные вѣковымъ опытомъ—какую бы программу они предложили, и нельзя ли по указаніямъ этой программы повести реформу?

Эти новые идеологи (говорять сторонники идеологіи **) отказались бы отъ всѣхъ ошибокъ и увлеченій своихъ предшественниковъ. Они не стали бы вѣрить во всемогущество разума; они не стали бы разсматривать свободу, равенство и братство какъ естественный законъ; они, быть можетъ, усомнились бы въ безпредѣльномъ совершенствованіи человѣческой природы. Но для нихъ разумъ былъ бы драгоценнымъ и деликатнымъ цвѣткомъ, культура котораго можетъ подготовить, если и не осуществить, всякій прогрессъ, и дать жизни новую прелесть и цѣну. Свобода стала бы представляться имъ прекраснымъ дѣломъ лишь тогда, если бы была освѣщена разумомъ, столько же заботливымъ объ уваженіи чужихъ правъ, какъ о пользованіи своими. Равенство имъ казалось бы желательнымъ только въ томъ случаѣ, если бы все болѣе приближало каждаго единичнаго человѣка къ тѣмъ, которые выше его пониманіемъ и нравственностью. Они любили бы свое отечество и стали бы по мѣрѣ силъ содѣйствовать его величію и обаянію. Но они не считали бы этимъ свое дѣло законченнымъ; они не забыли бы, что обитатели другихъ странъ—такіе же люди. Насколько бы могли, они стали бы бороться противъ предрассудковъ и недоразумѣній, вооружающихъ народы одинъ противъ другого. Изъ всѣхъ своихъ силъ они стали бы про-

*) Baudelaire, Le Voyage, пер. Бальмонта.

**) Picavet, Les Ideologues, p. 583.

тиводѣйствовать возрастающему морю эгоизма; они стали бы своими совѣтами и своимъ примѣромъ показывать, что единственное средство сдѣлать существованіе сноснымъ—забывать о себѣ, чтобы думать о другихъ. Выше борьбы за существованіе, этого естественнаго закона живыхъ существъ, они поставили бы то идеальное братство, о которомъ грезили буддисты и стоики, ранніе христіане и философы XVIII вѣка. Они изучили бы природу и при помощи средствъ, даваемыхъ ею намъ въ руки, стали бы стараться о томъ, чтобы уменьшить страданія особей, сдѣлать борьбу между ними менѣе жестокой, уничтожить ихъ несовершенства и увеличить ихъ нравственное достоинство, и объ этомъ достоинствѣ они стали бы заботиться болѣе, чѣмъ о счастіи. Они признали бы, что для человѣческаго прогресса необходимо принудить природу къ повиновенію; что необходимо неустанный трудъ для того, чтобы сохранить достигнутыя завоеванія, сдѣлать новыя и заставить реальность служить осуществленію идеала.

Такую программу, не смотря на ея неопредѣленность, нельзя не признать превосходной, и ее можно было бы радостно привѣтствовать, еслибы она могла сдѣлаться достояніемъ общаго сознанія, какъ факторъ общественной жизни. Но она предполагаетъ вѣру въ разумъ и идеаль, а та и другая одинаково подорваны. Если ни буддисты, ни стоики, ни ранніе христіане, ни философы XVIII в. не могли осуществить мечты объ идеальномъ братствѣ, хотя сѣяли ее на восприимчивую почву, то тѣмъ менѣе можно ее насадить на теперешней почвѣ, изрытой сомнѣніями и разочарованіями. Для осуществленія ея необходима прежде всего взаимная любовь, а гдѣ взять ее при „все возрастающемъ морѣ эгоизма?“

(Продолженіе слѣдуетъ).

А. Гиляровъ.

Спиритуализмъ, какъ психологическая гипотеза *).

Господствующій въ настоящее время въ психологической наукѣ взглядъ на отношеніе душевныхъ и тѣлесныхъ явленій въ насъ всего лучше можетъ быть охарактеризованъ словами: *физиологическій монизмъ*. Смыслъ этого взгляда кратко можно выразить слѣдующимъ образомъ: нѣтъ нужды признавать душу, какъ особый, независимый отъ тѣла источникъ психическихъ феноменовъ; въ цѣляхъ научнаго объясненія намъ достаточно видѣть въ душевной жизни функцию разнообразныхъ физиологическихъ процессовъ въ нашемъ мозгѣ и въ нервной системѣ. Это вовсе не означаетъ, чтобы сторонники монистической гипотезы были всѣ материалистами: эта гипотеза представляетъ собою скорѣе методъ изслѣдованія, нежели положительное ученіе о существѣ челоуѣка. Джэмсъ говоритъ: „Въ настоящее время психологія двигается въ материалистическомъ направленіи, и, въ интересахъ ея конечныхъ успѣховъ, ей должна быть предоставлена полная свобода двигаться въ этомъ направленіи даже тѣми, которые увѣрены, что она никогда не достигнетъ конечной цѣли, не возвратившись вспять“ **). Рядомъ съ этимъ предпочтеніемъ гипотезы физиологическаго монизма, у психологовъ обыкновенно замѣчается рѣшитель-

*) Рефератъ, прочитанный въ засѣданіи Москов. Психолог. Общества 10 мая 1897 г.

***) Уильямъ Джэмсъ, „Психологія“, рус. пер., стр. 6.

ное предубѣжденіе противъ стараго *спиритуалистическаго* или *дуалистическаго* воззрѣнія на душевную жизнь *). Его несостоятельность безмолвно признается почти всѣми. Спиритуалистическая гипотеза царила въ психологіи цѣлыя столѣтія, но что же она дала? Ничего, кромѣ страннаго ученія о *способностяхъ*, по которому душа раздѣляется на непонятныя части, каждая изъ которыхъ, въ свою очередь, оказывается какъ будто самостоятельнымъ существомъ; кромѣ бесплодныхъ споровъ о томъ, гдѣ сѣдалище души, и кромѣ пустыхъ препирательствъ о разныхъ другихъ не менѣе пустыхъ и неразрѣшимыхъ вопросахъ.

Справедливъ ли такой судъ? Точно ли спиритуалистическая гипотеза даетъ и всегда должна давать только это и ничего другого дать не можетъ? Правда ли, что у нея нѣтъ никакихъ теоретическихъ достоинствъ и преимуществъ? Станемъ на точку зрѣнія строгаго опыта и не будемъ предрѣшать никакихъ метафизическихъ проблемъ. Взглянемъ на спиритуализмъ и фізіологическій монизмъ, какъ на двѣ возможныя руководящія гипотезы, и спросимъ себя: нѣтъ ли

*) Меня, вѣроятно, будутъ упрекать за такое отождествленіе *спиритуализма* съ *дуализмомъ* и укажутъ на то, что въ исторіи философіи можно наблюдать примѣры спиритуалистическихъ ученій, носившихъ строгаго монистическаго облика. Однако мнѣ думается, что *спиритуалистическаго монизма* есть воззрѣніе скорѣе метафизическое, нежели психологическое. Въ психологіи онъ можетъ имѣть мѣсто лишь въ томъ случаѣ, если совсѣмъ отрицать существованіе человѣческаго тѣла. Но хотя очень многіе психологи весьма охотно доказываютъ, что наше тѣло, да и весь окружающій насъ матеріальный міръ—только наши представления, стало быть, только продуктъ психической жизни,—они принимаютъ это обыкновенно лишь на словахъ, и когда вопросъ заходитъ о первомъ возникновеніи психическихъ фактовъ, не смущаясь, выставляютъ ихъ причиною процессы въ клѣткахъ мозговой коры. На практикѣ всѣ психологи признаютъ реальность тѣла и едва ли могутъ поступать иначе при современныхъ приемахъ изслѣдованія. Поэтому психологъ, который признаетъ душу, какъ самобытное, не матеріальное начало, тѣмъ самымъ будетъ *дуалистомъ*. Исключенія нельзя сдѣлать и для монадологическаго взгляда на міръ: этотъ взглядъ *монистиченъ* въ метафизическомъ смыслѣ, но въ ученіи о человѣкѣ онъ ведетъ къ *дуализму*; какъ увидимъ дальше, ему неизбѣжно приходится различать между тѣломъ, какъ совокупностью низшихъ монадъ, и душою, какъ монадой высшею. Между тѣмъ подъ *дуализмомъ* въ психологіи только и разумѣю признаніе души и тѣла за особыя начала.

и въ спиритуализмѣ какихъ-нибудь особыхъ удобствъ, которыя отсутствуютъ въ монизмѣ и которыя позволяютъ, при изслѣдованіи психическихъ явленій, прибѣгать къ спиритуалистическимъ предположеніямъ?

У гипотезы физиологическаго монизма есть огромное достоинство: она заставила сосредоточить вниманіе на психофизическихъ изслѣдованіяхъ, и мы, главнымъ образомъ, ей обязаны огромными успѣхами въ этой области за послѣднее время. Но существуютъ въ ней и крупные недостатки, которые должны быть ясны для безпристрастнаго психолога. И, прежде всего, она порождаетъ въ своихъ сторонникахъ невольное стремленіе къ физиологическому схематизму: вмѣсто свободнаго и всесторонняго описанія и изслѣдованія психическихъ фактовъ въ ихъ внутренней, субъективной природѣ,—что само по себѣ представляетъ задачу очень трудную,—они тратятъ свои силы на изобрѣтеніе всевозможныхъ схемъ для тѣхъ физиологическихъ процессовъ въ мозгу, которые должны объяснить эти факты во всей ихъ сложности, и нерѣдко въ этомъ полагаютъ главную цѣль своихъ изысканій. Одна проблема у нихъ иногда совсѣмъ вытѣсняется и подмѣняется другою. Въ этомъ еще не было бы большой бѣды, если бы такія схемы имѣли безотносительное научное достоинство. Но, въ дѣйствительности, мы слишкомъ мало знаемъ о мозгѣ, чтобы на точномъ фактическомъ основаніи детально устанавливать въ немъ процессы, отвѣчающіе всѣмъ операціямъ духа. Поэтому, чѣмъ шире ставится задача въ подобныхъ случаяхъ, тѣмъ болѣе приходится прибѣгать къ помощи фантазіи и громоздить гипотезы на гипотезы. И вотъ у спокойнаго критика закрадывается неизбѣжное сомнѣніе: все это было бы хорошо, если бы гипотеза физиологическаго монизма сама по себѣ представляла безспорную истину о душевной жизни. А что если дѣло обстоитъ иначе? Что если вовсе не существуетъ абсолютно исчерпывающихъ физиологическихъ соотвѣтствій для каждаго психическаго факта, и нашъ психическій міръ являетъ собою смѣшанный и сложный результатъ взаимо-

дѣйствія факторовъ физическихъ съ силою иного порядка? Какая будетъ тогда цѣна этихъ отклоненій творящей фантази отъ прямого изученія данныхъ опыта?

Наихудшая сторона такого фантазированія, однако, не только въ его весьма возможной безплодности: она имѣетъ положительно вредныя послѣдствія, если только мы допустимъ, что физиологическій монизмъ не метафизическая истина, а простая гипотеза. Наклонность къ физиологической схематизации порождаетъ во многихъ отношеніяхъ извращенную и предвзятую оцѣнку душевной жизни. Изъ этой наклонности вытекаютъ наиболѣе слабые пункты современной психологіи. Во-первыхъ, отъ нея ведутъ начало преувеличенные поиски за бессознательными элементами всего сознаваемого. У многихъ психологовъ каждое конкретное психическое состояніе разсматривается, какъ яростой агрегатъ гипотетическихъ единицъ, находящихся за предѣлами сознанія; качественное разнообразіе душевныхъ явленій, въ ихъ живой индивидуальности, они стараются объяснить и вывести изъ различнаго сочетанія вполнѣ однородныхъ элементовъ, которые представляютъ какъ бы атомы нашей психики. Крупная заслуга Джэмса заключается въ томъ, что онъ съ замѣчательнымъ остроуміемъ показалъ логическую пустоту и научную непригодность такой методы. Внутреннюю пѣльность и качественную обособленность отдѣльныхъ психическихъ фактовъ логически невозможно разложить на группы какихъ бы то ни было единицъ, различающіяся только количественно. Въ такой задачѣ лежитъ прямая несообразность: атомизмъ хорошъ въ физикѣ и химіи, но ему нѣтъ и не можетъ быть мѣста въ психологіи. И все-таки эта задача съ неизбѣжностью сама собою ставится для послѣдовательно проведеннаго монистическаго взгляда. Съ точки зрѣнія физиологическаго монизма, каждое душевное явленіе представляетъ нѣкоторую равнодѣйствующую процессовъ физическихъ,—ихъ очень суммарное отраженіе; между тѣмъ, всякій физическій процессъ состоитъ изъ безчисленныхъ болѣе элементарныхъ

процессовъ, которые входятъ въ него, какъ его слагаемая. Это невольно влечетъ къ предположенію, что и каждый психическій фактъ есть только сумма дѣйствій чего-то за предѣлами его непосредственно даннаго содержанія. Къ этому присоединяется свойственная монизму идея о всецѣлой параллельности физическихъ и психическихъ процессовъ въ насъ: если душевная жизнь есть лишь субъективное изображеніе разнообразныхъ процессовъ нашего мозга, сама собою напрашивается мысль объ ея аналогичномъ съ ними составѣ. И, дѣйствительно, стремленіе объяснять качественно своеобразныя душевныя явленія изъ простаго суммированія явленій низшихъ наблюдается даже у такихъ психологовъ, отъ которыхъ этого всего менѣе можно было ожидать. Лучшимъ примѣромъ тому можетъ служить самъ Джэмсъ. Трудно указать болѣе горячаго и талантливаго защитника неразложимой индивидуальности фактовъ психической жизни. И все же это не помѣшало ему самое индивидуальное, неуловимое и субъективное въ насъ — наши эмоціи — объявить простыми агрегатами чисто тѣлесныхъ ощущеній.

Второй слабый пунктъ гипотезы физиологическаго монизма заключается въ неизбѣжномъ утвержденіи абсолютной пассивности душевнаго существованія и въ признаніи чисто иллюзорнаго характера за нашимъ сознаниемъ своей дѣятельности. Опять и эта отрицательная оцѣнка показаній нашего внутренняго опыта представляетъ необходимый выводъ изъ воззрѣнія на психическую жизнь, какъ на простую равнодѣйствующую физиологическихъ процессовъ, или даже какъ на чисто субъективное отраженіе такихъ равнодѣйствующихъ. Изъ этого взгляда прямо вытекаетъ, что реальная причинность, изъ которой получаютъ эти равнодѣйствующія, должна лежать совсѣмъ внѣ психической сферы. Эта сфера въ такомъ случаѣ состоитъ изъ отраженій, знаковъ, символовъ реальныхъ агентовъ, но сама она не есть самостоятельный агентъ рядомъ съ ними: дѣйствуетъ въ насъ мозгъ, а душевная жизнь лишь переводитъ его измѣненія на свой осо-

бый субъективный языкъ. Къ этому нужно слѣлать важное добавленіе: подлинныя причины явленій нашей внутренней жизни не попадаютъ въ нее даже и въ качества отраженій. Въ нашемъ внутреннемъ опытѣ даны лишь, такъ сказать, суммарные знаки переменъ въ нашемъ мозгѣ, но мы неспособны воспринять детальной картины молекулярныхъ процессовъ въ мозговыхъ клѣткахъ. Впрочемъ, еслибъ даже было иначе, и мы насквозь видѣли нашъ мозговой механизмъ, то и тогда то, что мы переживаемъ какъ свою самодѣтельность, все же оставалось бы совершенною иллюзіей. Нужно помнить о рѣзкомъ различіи между физической причинностью и тою, которая непосредственно испытывается нами, какъ дѣтельность нашего я. Какъ объ этомъ неоднократно приходилось уже говорить, причинность *психическая* отличается качественнымъ характеромъ и качественными мотивами: она направляется *стремленіями*, обусловливаемыми различною оцѣнкою переживаемыхъ нами состояній. Это, прежде всего, сказывается въ *тональности* ощущеній: одни изъ нихъ пріятны намъ, другія непріятны,—оттого однихъ мы ищемъ, другихъ избѣгаемъ. Власть удовольствій и страданій надъ теченіемъ душевныхъ процессовъ есть самое непосредственное и элементарное выраженіе психической активности, но и на всѣхъ дальнѣйшихъ степеняхъ своего развитія она реализуется въ стремленіяхъ, руководимыхъ оцѣнкою цѣлей. Между тѣмъ въ нашемъ физическомъ организмѣ нѣтъ ничего отвѣчающаго этимъ понятіямъ о стремленіяхъ и оцѣнкѣ. Если онъ дѣйствительно подчиняется законамъ физики (а это признается всѣми), то всѣ его части, а, слѣдовательно, и онъ самъ безусловно подлежатъ *закону инерціи*: составляющія его матеріальныя частицы спокойны, когда ихъ ничто не толкаетъ,—онѣ съ необходимостью движутся, когда для того даны благопріятныя условія и когда имъ передано извнѣ известное количество движенія опредѣленной скорости и въ опредѣленномъ направленіи. Кромѣ этого, въ физическихъ тѣлахъ, а стало быть, и въ организамахъ, ничего нѣтъ. Поэтому, когда

мы говоримъ о стремленіяхъ организмовъ охранять себя, объ ихъ усиліяхъ въ борьбѣ съ окружающею средой и т. д., мы лишь употребляемъ неумѣстныя аналогіи: эти стремленія и усилія только *видимость*, за которою прячется равнодушная къ какимъ бы то ни было задачамъ и оцѣнкамъ игра механическихъ законовъ, и эта видимость смѣняется другою *видимостью*—стремленія къ саморазрушенію, когда наступаетъ смерть организма. Если эта же самая механическая игра есть подлинный носитель и психической жизни, тогда и въ ней все, что обозначается словами: стремленіе, усиліе, самодѣятельность,—есть только видимость, только фальшивый символъ, скрывающій подъ собою нѣчто, совсѣмъ на него непохожее. И вотъ для психологіи ставится тяжелая, трудная и неблагодарная задача: изобразить все, что мы переживаемъ въ себѣ, какъ свою силу и дѣятельность, въ видѣ безсильной и бездѣйственной тѣни чего-то, что не имѣетъ съ ними ничего общаго.

Третій слабый пунктъ монистической теоріи не менѣе тѣсно привязанъ къ физиологическому схематизму, о которомъ я говорилъ раньше: въ монистической психологіи оказывается чрезвычайно много *окончательныхъ фактовъ*, далѣе необъяснимыхъ изъ законовъ и данныхъ психической жизни; для непосредственнаго самонаблюденія несомнѣнны внутреннее сродство и нерасторжимое единство этихъ фактовъ, и тѣмъ не менѣе эта прямо очевидная внутренняя связь въ популярныхъ психологическихъ представленіяхъ подмѣняется внѣшнею и случайною связью физиологическихъ агентовъ, функцію которыхъ эти факты должны составлять. Мы зло смѣемся надъ старою психологіей, съ ея способностями души, которыя до такой степени были обособлены другъ отъ друга, что представляли изъ себя какъ бы независимыя реальныя сущности, и все-таки дружно объединялись въ одно нераздѣльное цѣлое чуть не въ каждомъ психическомъ событіи; и мы не замѣчаемъ, что въ огромномъ большинствѣ распространенныхъ психологическихъ теорій мы имѣемъ тотъ же недостатокъ, притомъ

еще гораздо рѣче и нагляднѣе выраженный, хотя и въ другихъ терминахъ. Еще съ временъ френологіи фізіологическіе носители отдѣльныхъ психическихъ свойствъ и дѣйствій представляются невѣроятно раздробленными, разбросанными и разъединенными между собою. Очень важный для фізіологіи и психологіи вопросъ о локализациі мозговыхъ функцій получаетъ обыкновенно слишкомъ категорическое толкованіе и освѣщеніе. Намъ серьезно кажется, что факты сознанія, или даже мельчайшіе элементы одного и того же психическаго состоянія, возникаютъ въ разныхъ мѣстахъ, иногда на значительномъ разстояніи другъ отъ друга, существуютъ, поэтому, врозь и все же неисповѣдимыми путями сливаются въ нерасторжимое и цѣлостное единство. Ощущенія различныхъ чувствъ возникаютъ въ различныхъ центрахъ мозга (субкортикальныхъ),—ихъ воспроизведеніе въ формѣ представленій, въ свою очередь, предполагаетъ совсѣмъ иную область мозговой дѣятельности (верхніе слои мозга), при чемъ каждый родъ представленій приуроченъ къ своей особой, отдѣльной области (такъ, центръ зрительныхъ представленій—въ затылочной долѣ, центръ слуховыхъ—въ височной, центръ осязательныхъ—въ темянной); далѣе, чувство пріятности или непріятности ощущеній требуетъ также специальныхъ условій въ мозговыхъ процессахъ (измѣненій въ кровообращеніи),—переходъ мысли въ волевой актъ опять долженъ задѣвать свои особые центры (психомоторные) и т. д. Возьмемъ наше воспріятіе какой-нибудь самой простой вещи,—лишь бы оно сопровождалось возбужденіемъ нѣсколькихъ чувствъ заразъ, сознаніемъ нашего прежняго знакомства съ этою вещью и пріятнымъ или непріятнымъ чувствомъ отъ нея, и попытаемся приблизительно намѣтить на анатомической картѣ мозга тѣ его части, которыя должны функціонировать, чтобы такое воспріятіе могло состояться: какой выйдетъ поразительный контрастъ между простотою психическаго событія и необыкновенною сложностью и разбросанностью его фізіологическаго коррелата. Какъ примирить и понять этотъ

контрасть, если сохранять увѣренность, что этотъ коррелятъ есть исчерпывающая и вполне адекватная причина психическихъ фактовъ?

Обиліе окончательныхъ данныхъ въ психологіи представляетъ неизбежное и прямое слѣдствіе такой увѣренности. Обыкновенно смотрятъ иначе: очень часто въ новѣйшей психологіи превозносится именно единство ея объясненій и построений; нерѣдко въ *ощущеніяхъ* видятъ тѣ послѣднія единицы, изъ которыхъ, помощью самыхъ простыхъ законовъ, можно построить полную картину нашей душевной жизни. Однако, если всмотримся внимательнѣе, дѣло получить другой видъ. Существуетъ цѣлый рядъ вопросовъ, на которые психологу-монисту приходится однообразно отвѣчать повтореніемъ однихъ и тѣхъ же соображеній: это есть окончательный фактъ нашего внутренняго опыта; имъ можно объяснять другіе факты, но для его собственнаго объясненія въ области психологическихъ понятій не оказывается никакихъ данныхъ. Почему вообще существуютъ ощущенія? Это фактъ, но чѣмъ же его объяснить? Почему въ состояніяхъ нашего сознанія отражаются не всѣ процессы мозговой коры, въ ихъ безконечной сложности и одновременномъ разнообразіи, а весьма немногіе, — особенно интенсивные? Это опять есть фактъ, который надо признать окончательнымъ. Почему надъ психическою сферою господствуетъ законъ *относительности*, т.-е. каждое психическое состояніе мы сознаемъ въ связи съ другимъ и иначе, вѣроятно, не могли бы и сознать его? Это опять только фактъ. Почему наши ощущенія не индифферентны, а въ большей или меньшей степени окрашены для нашего сознанія *тономъ*, т.-е. или противны для насъ или пріятны? Здѣсь мы опять имѣемъ фактъ — не больше. Почему процессы самыхъ разнообразныхъ и отдаленныхъ другъ отъ друга частей мозга мы сплошь и рядомъ внутренне воспринимаемъ, какъ единое нераздѣльное цѣлое? Почему мы сознаемъ послѣдовательность нашихъ психическихъ состояній и непобѣдимо убѣждены въ реальности своего прошлаго, когда оно дав-

но перестало быть? Почему надъ воспроизводящею дѣятельностью нашей мысли тяготѣютъ законы смежности, сходства и контраста? Почему мы не пассивно воспринимаемъ окружающую насъ дѣйствительность, а отвѣчаемъ на ея воздѣйствія своими эмоціями и аффектами? Почему наши внутреннія состоянія подчиняются закону *самосохраненія*, заставляющему насъ однихъ искать, другихъ избѣгать? Почему мы сознаемъ единство нашей личности въ настоящемъ и прошломъ? Почему, наконецъ, мы вообще сознаемъ? Все это факты и только, и ихъ окажется еще гораздо больше, если захотѣтъ ихъ отыскивать. Для объясненія однихъ мы строимъ болѣе или менѣе остроумныя физиологическія схемы, для объясненія другихъ никакія физиологическія схемы очевиднымъ образомъ невозможны,—но для психолога они все же остаются окончательными, далѣе неразрѣшимыми данными. И какъ они разрознены, странны, безсвязны, загадочны, если сравнимъ ихъ съ ихъ предполагаемою основою и коррелятомъ,—съ физико-химическими процессами мозговыхъ клѣтокъ. Много нужно было остроумія и проницательности, чтобы изъ такихъ матеріаловъ построить, хотя и съ важными недомолвками, тусклый обликъ чего-то, что въ самомъ дѣлѣ напоминаетъ нашъ внутренній міръ.

II.

Что такая на физиологическомъ схематизмѣ построенная психологія, съ точки зрѣнія непосредственныхъ показаній внутренняго опыта, имѣетъ очень тенденціозный видъ, объ этомъ едва ли можно спорить. И вотъ для науки стоитъ вопросъ первостепенной важности: каково безотносительное достоинство основныхъ тенденцій монистической психологіи? Всякое ли психологическое изслѣдованіе должно непременно руководиться ими, или, рядомъ съ ними, при изученіи душевной жизни могутъ плодотворно примѣняться и другія руководящія предположенія? Повторяю, здѣсь идетъ дѣло о принципіальной цѣнѣ монистической гипотезы.—Совсѣмъ безъ всякихъ предвзятыхъ взглядовъ и мнѣ-

нѣй рѣдко обходится какой-нибудь изслѣдователь въ какихъ бы то ни было областяхъ знанія. Но желательно ли, чтобы психологія навсегда замкнулась въ рамки фізіологическаго монизма и отправлялась отъ него во всѣхъ своихъ выводахъ, какъ отъ непререкаемой истины, или лучше было бы, если бы психологи видѣли въ немъ только гипотезу и, въ интересахъ объективности результатовъ психологическаго анализа, допускали возможность и другихъ гипотезъ?

Очевидно, чтобы считать фізіологическій монизмъ за непоколебимую истину, нужно, чтобы онъ въ самомъ дѣлѣ былъ такой истиной. Итакъ, слѣдуетъ ли признавать монистическую гипотезу за нѣкоторую теоретическую аксіому? Можно указать на самыя вѣскія основанія для того, чтобы этого не дѣлать. Этой гипотезѣ безспорно принадлежитъ важное методологическое значеніе, какъ приему или способу изслѣдовать и толковать психическія явленія, но едва ли она можетъ претендовать на что-нибудь большее. Ея догматическому употребленію въ качествѣ положительнаго ученія объ истинной природѣ нашего психическаго міра рѣшительно препятствуютъ ея принципиальные логическіе недостатки: противъ нея, при такомъ къ ней отношеніи, поднимаются всѣ противорѣчія зауряднаго матеріализма, а вѣдь этимъ сказано очень много. Едва ли часто мы встрѣтимъ психологовъ, которые, какъ бы ни были они сильно убѣждены въ непреложности монистическихъ принциповъ въ своей наукѣ, легко согласились бы подписаться подъ катехизисомъ матеріалистической метафизики. Напротивъ, несостоятельность догматическаго матеріализма въ психологіи единодушно утверждается психологами самыхъ разнообразныхъ направленій. И все же *фізіологическая* или *фізическая* теорія души, если ее признать совсѣмъ серьезно за полную истину, будетъ содержать тѣ же самыя противорѣчія, какія присущи ходячимъ матеріалистическимъ теоріямъ, и за которыя эти теоріи такъ часто осуждаются. Ахиллесова пята монизма,

какъ и материализма, прежде всего заключается въ совершенной невозможности сколько-нибудь ясно и понятно установить отношеніе между психическими и физическими фактами. Мнѣ уже такъ часто приходилось касаться этого пункта раньше, что я не стану о немъ распространяться долго, но все же не могу пройти его молчаніемъ совсѣмъ. Коротко говоря, въ физиологическомъ монизмѣ за основу психической жизни берутся такіе процессы, отъ которыхъ къ ней нѣтъ никакого мыслимаго и выразимаго въ какихъ-нибудь логическихъ категоріяхъ перехода. Въ самомъ дѣлѣ, какъ относятся психическія явленія,—наши ощущенія, мысли, чувствованія, желанія,—къ движеніямъ мозга или какой бы то ни было другой физической среды (напр., ээира), какую предпочтутъ признать за непосредственный источникъ психической жизни? Скажемъ ли мы, что душевныя явленія и сопровождающія ихъ физическія движенія совсѣмъ одно и то же, такъ что между ними нѣтъ никакой разницы, и, напр., наша мысль о своемъ мозгѣ есть совсѣмъ одно съ тѣми сложными физико-химическими процессами въ клѣткахъ мозговой коры, которые представляютъ физическое соотвѣтствіе этой нашей мысли? По справедливому замѣчанію Паульсена *), противъ этого утвержденія крайне трудно спорить, но только потому, что оно совершенно лишено смысла. Онъ говоритъ: „Положеніе: мысли суть собственно не что иное, какъ движенія въ мозгѣ, чувства не что иное, какъ тѣлесныя явленія въ сосудодвигательной системѣ,—это положеніе вполнѣ неопровержимо, не потому конечно, что оно истинно, а потому что оно абсолютно бессмысленно. Бессмысленное раздѣляетъ съ истиной то преимущество, что оно не можетъ быть опровергнуто. Мысль, которая есть въ сущности не что иное, какъ движеніе, есть желѣзо, которое собственно деревянно. Противъ этого нельзя спорить; можно только сказать: подь мыслью я разумѣю мысль, а не движеніе мозговыхъ молекулъ, и точ-

*) „Введеніе въ философію“. Изданіе Моск. Псих. Общ., стр. 84

но также словами—гнѣвъ и страхъ я обозначаю именно самыя гнѣвъ и страхъ, а не суживаніе или расширеніе кровеносныхъ сосудовъ“. Дѣйствительно, утверждать, напр., что ощущеніе краснаго есть просто и только движеніе атомовъ мозга, въ которыхъ однако нѣтъ ничего краснаго, или что идея безконечнаго пространства есть также движеніе атомовъ, которые однако въ нашемъ черепѣ не образуютъ никакого безконечнаго пространства, есть то же, что сказать, что черное есть бѣлое или что квадратъ есть кругъ. Такія утвержденія опровергать очень трудно, потому что нельзя доказывать различіе тамъ, гдѣ оно очевидно, гдѣ его нельзя не замѣтить, и гдѣ его тѣмъ не менѣе не видятъ. При такомъ положеніи дѣла не помогутъ самыя утонченныя аргументы. Но если утвержденій о полномъ тождествѣ психическихъ и физическихъ фактовъ нельзя опровергнуть, ихъ все же слѣдуетъ непремѣнно отвергнуть именно потому, что они представляютъ чистѣйшій абсурдъ для всякаго яснаго ума.

Или мы объяснимъ отношеніе душевной жизни къ ея физическому носителю въ томъ смыслѣ, что она есть *продуктъ* физическихъ процессовъ? Но едва мы допустимъ это, какъ немедленно попадемъ въ цѣлый рядъ совершенно безысходныхъ недоумѣній: вѣдь физико-химическіе процессы должны приводить къ опредѣленнымъ *физико-химическимъ* продуктамъ,—иначе уничтожается всякое понятіе о физико-химическомъ процессѣ. Между тѣмъ субъективныя состоянія нашего сознанія,—ощущенія, мысль, воля, чувство,—разсматриваемыя сами въ себѣ, не имѣютъ ни физическихъ, ни химическихъ свойствъ; какъ же они будутъ продуктомъ физико-химическихъ имѣній? Это замѣчаніе можно обобщить: теперь упорнѣе, чѣмъ когда-нибудь, настаиваютъ на распространеніи закона сохраненія энергіи на всѣ физическіе процессы, когда бы и гдѣ бы они ни совершались. Но законъ сохраненія энергіи, какъ точная механическая теорема, предполагаетъ въ качествѣ неизбѣжнаго условія своей истинности, тотъ общій фактъ, что всякое движеніе

способно породить только или другое движеніе или новое расположеніе матеріальныхъ частицъ (если кинетическая форма энергіи переходитъ въ потенциальную). Однако психическія явленія, взятая сами по себѣ, какъ состоянія сознанія, непротяженны,—стало-быть, не движутся въ пространствѣ и не слагаются изъ матеріальныхъ частей,—въ этомъ согласны всѣ психологи. Не значить ли это, что если въ самомъ дѣлѣ физическое движеніе порождаетъ психическія состоянія или превращается въ нихъ, то всякій разъ, когда въ мозгу или гдѣ бы то ни было возникаетъ психическое состояніе, законъ сохраненія энергіи бываетъ рѣзко нарушенъ? Извѣстная сумма физической энергіи при этомъ неизбѣжно исчезаетъ, а на ея мѣсто появляется нѣчто такое, что не имѣетъ никакихъ физическихъ признаковъ и невыразимо ни въ какихъ механическихъ понятіяхъ, т.-е. эта сумма физической энергіи исчезаетъ, не замѣняясь соотвѣтственной суммой той же энергіи. Впрочемъ, помимо ссылки на законъ сохраненія энергіи (его роль въ качествѣ всеобщей формулы всякихъ физическихъ дѣйствій во всякомъ случаѣ лишь гадательна *)), мы невольно должны остановиться передъ слѣдующимъ простымъ возраженіемъ: механическое движеніе, какія бы сложныя формы мы ему ни приписывали, одинаково будетъ далеко отстоять по всѣмъ своимъ свойствамъ отъ свойствъ и качествъ нашего психического міра,—какъ же оно можетъ быть адекватною причиною психическихъ состояній? Не должно ли для этого что-то къ нему прибавиться и что-то въ немъ существенно измѣниться, а какъ это возможно, если въ немъ ничего не содержится, кромѣ него самого?

Вотъ простыя соображенія, которыя неизбѣжно заставляютъ отказаться отъ мысли, что физическіе, химическіе, вообще механическіе процессы вещества могутъ быть дѣйствительными, исчерпывающими причинами психическихъ фактовъ. Въ виду этого защитники монистической гипотезы

*) См. мои «Положительныя задачи философіи», ч. II, стр. 201—204.

часто бываютъ вынуждены обратиться къ иному ряду предположеній, общій смыслъ которыхъ можно выразить такъ: наши обычные представленія о матеріальномъ бытіи недостаточны. Когда дѣло идетъ о толкованіи фактовъ внѣшняго опыта, мы можемъ удовлетвориться тѣми понятіями о веществѣ, которыя доставляетъ механика, физика, химія; но это вовсе не значитъ, что въ механическихъ, физическихъ и химическихъ свойствахъ матеріальнаго міра раскрывается до конца его внутреннее существо. Матеріальная вселенная для насъ есть прежде всего міръ объектовъ, мы смотримъ на вещи съ внѣшней точки зрѣнія,—поэтому, нѣтъ ничего удивительнаго, что для насъ на первый планъ выступаютъ ихъ внѣшнія отношенія и признаки. Значитъ ли это однако, что, кромѣ этихъ отношеній и признаковъ, ничего въ природѣ и нѣтъ? Что мѣшаетъ предположить, что внутренняя суть матеріальнаго переживаетъ ряды субъективныхъ состояній, аналогичныхъ тѣмъ психическимъ фактамъ, которые мы наблюдаемъ въ самихъ себѣ? Отчего не думать, что эти субъективныя состоянія являются даже основою и для внѣшнихъ отношеній между предметами? Въ предположеніи такой всеобщей одушевленности нѣтъ ничего противорѣчающаго логикѣ. Между тѣмъ, куда тогда дѣнется загадочность перехода отъ физическаго къ психическому? Тогда никакого перехода и нѣтъ: въ нашемъ сознаніи раскрывается то самое, что присутствуетъ и во всемъ остальномъ мірѣ; только въ насъ субъективныя состоянія сосредоточены, объединены, собраны и развиваются въ самыя сложныя формы,—въ остальной природѣ они разсѣяны, болѣе элементарны и грубы.

Эта гипотеза нерѣдко получаетъ очень неясный видъ: такъ бываетъ въ тѣхъ случаяхъ, когда психическая жизнь приписывается элементамъ вещества не въ качествѣ ихъ *дѣйствительнаго*, а только *потенціальнаго* достоянія, т.-е. лишь въ качествѣ возможнаго ея развитія при благопріятныхъ обстоятельствахъ. Сторонники такого пониманія обыкновенно не замѣчаютъ, что они стоятъ на точкѣ зрѣнія вуль-

гарнаго матеріализма и только скрываютъ ее за темнымъ и схоластическимъ понятіемъ *возможности* или *способности*, несколько однако не освобождая этимъ своего взгляда отъ свойственныхъ ему противорѣчій. У нихъ выходитъ такъ: молекулы вещества, пока онѣ не соединились въ организмы, имѣютъ только физическія свойства и никакихъ другихъ; но войдя въ организмъ, онѣ *оказываются способными* породить психическія состоянія. Почему же однако онѣ къ этому способны и какъ могутъ быть способны? Вѣдь, какъ мы сейчасъ видѣли, именно переходъ отъ внѣшнихъ свойствъ матеріи къ внутреннему содержанію душевной жизни представляетъ для мысли непобѣдимыя трудности. Слишкомъ ясно, что такая гипотеза не рѣшаетъ вопроса, а предполагаетъ его разрѣшеннымъ; въ ея основѣ лежитъ логическій кругъ, спрятанный за двусмысленнымъ словоупотребленіемъ.

Однако гипотеза всеобщаго одушевленія иногда получаетъ несравненно болѣе законченный и содержательный обликъ. Я разумѣю тѣ ученія, въ которыхъ совершенно серьезно предполагается, что элементы всякой дѣйствительности суть субстанціальныя центры внутренней силы, — живыя монады, всегда испытывающія какія-нибудь внутреннія состоянія, какъ бы ни были они рудиментарны и смутны. Съ этой точки зрѣнія, каждый атомъ есть изначала субъектъ своей особой внутренней жизни. И вотъ, при такомъ взглядѣ, можетъ возникнуть весьма естественная попытка объяснить нашу психическую жизнь, какъ сконцентрированное, коллективное выраженіе безчисленныхъ сознаній и самочувствій тѣхъ элементовъ, изъ которыхъ складается наше тѣло или, по крайней мѣрѣ, нашъ мозгъ и нервная система. Такое воззрѣніе будетъ строго монистичнымъ, и въ то же время оно, повидимому, возвышается надъ многими недостатками монизма въ его обыкновенной формѣ. Можно ли однако это воззрѣніе считать въ логическомъ отношеніи безупречнымъ?

Здѣсь прежде всего представляется невольное недоумѣ-

ніе: почему, если для атомнаго сознанія мы предполагаемъ существованіе обладающихъ имъ субстанціальныхъ субъектовъ (каковыми являются сами атомы), то для своего собственнаго сознанія мы такого субъекта не требуемъ и думаемъ, что оно можетъ быть коллективнымъ результатомъ *чужихъ* сознаній (потому что внутренняя жизнь отдѣльныхъ атомовъ для насъ закрыта)? Казалось бы, тутъ нѣтъ середины: или сознаніе вообще предполагаетъ присущій ему субъектъ, которому оно принадлежитъ, или не предполагаетъ его. Во всякомъ случаѣ, въ понятіи *коллективнаго сознанія* заключаются не малыя трудности,—это только метафора, которая обращается въ нѣчто совсѣмъ противорѣчивое и смутное, если ее принять въ буквальный смыслъ. Въ самомъ дѣлѣ, если наше сознаніе есть явленіе коллективное, то коллекцію чего оно составляетъ? Сознаній атомныхъ? Мы, конечно, о нихъ ровно ничего не знаемъ, однако все, что мы можемъ предположить въ этой области, скорѣе заставляетъ думать о совершенномъ несходствѣ субъективныхъ состояній элементарнаго атома съ психическою жизнію нашего я,—иначе мы будемъ повинны въ самомъ грубомъ антропоморфизмѣ. Какъ же изъ сознаній отдѣльныхъ атомовъ склеить наше сознаніе,—повидимому, ни въ чемъ на нихъ непохожее? Наконецъ, нужно же считаться съ тѣмъ несомнѣннымъ фактомъ нашего внутренняго опыта, что мы не имѣемъ ни малѣйшаго подозрѣнія о томъ, какъ живутъ и что чувствуютъ отдѣльные атомы нашего тѣла. Или мы допустимъ, что кромѣ низшихъ центровъ сознанія атомовъ, существуютъ монады высшія, которыя представляютъ изъ себя души мозговыхъ клѣтокъ, нервныхъ узловъ, можетъ быть, цѣлыхъ участковъ мозговой коры, и что наше сознаніе слагается изъ сознаній этихъ высшихъ монадъ? Но отчего тогда не идти до конца и не признать существованія единаго высшаго психическаго центра въ нашемъ организмѣ, который сознается нами, какъ наше я? А вѣдь это и будетъ наша единая душа, отличная отъ тѣлесныхъ процессовъ, хотя и связанная съ ними, т. е. вмѣ-

сто монизма мы получимъ дуализмъ: душа явится особою монадою, отличною отъ тѣхъ монадъ, которыя составляютъ тѣло; между тѣмъ подѣ дуализмомъ въ психологіи только и разумѣется признаніе реального различія между душою и тѣломъ. Прибѣгнемъ ли мы и въ данномъ случаѣ, чтобы уклониться отъ дуалистическихъ выводовъ, къ тому весьма популярному предположенію, что наше сознаніе есть просто равнодѣйствующая различныхъ состояній въ элементахъ мозга? Однако, слѣдовало бы понять разъ навсегда, какъ явно злоупотребляемъ мы понятіемъ *равнодѣйствующей*, во всякихъ подобныхъ объясненіяхъ. Вѣдь равнодѣйствующая, по правиламъ механики, возникаетъ тогда только, когда импульсы къ движеніямъ по разнымъ направленіямъ сообщаются *одной и той же недѣлимой точкѣ*; если же они вызываються въ разныхъ точкахъ, то изъ этого не получится никакой равнодѣйствующей, а послѣдуетъ цѣлый рядъ разнообразныхъ и одновременныхъ движеній. То же самое разсужденіе, если только мы хотимъ сохранить смыслъ за избранной нами аналогіей, очевидно, должно прилагаться и къ отношенію элементарныхъ сознаний въ клѣткахъ нашего мозга къ нашему личному сознанію: чтобы такое сознаніе могло возникнуть въ качествѣ равнодѣйствующей, необходимо, чтобы существовалъ его недѣлимый носитель, въ которомъ собираются, суммируются и объединяются возбужденія, исходящія отъ низшихъ центровъ. Иначе никакого равнодѣйствующаго сознанія не будетъ, а останется безчисленное множество сознаний мозговыхъ клѣтокъ, молекулъ или даже атомовъ въ ихъ обособленности другъ отъ друга. Именно *единство сознанія*, полагающее непобѣдимыя границы между моимъ сознаніемъ и чужимъ, какъ бы ни было сходно ихъ содержаніе, оказывается непонятнымъ, невозможнымъ и немислимымъ при множественности сознающихъ центровъ. Какъ въ толпѣ людей нѣтъ одного личнаго я, и мы только въ переносномъ смыслѣ говоримъ объ ея единомъ настроеніи, единомъ чувствѣ и т. д., разумѣя подѣ этимъ просто однородность душевныхъ движеній

у составляющихъ ее лицъ и ихъ взаимное вліяніе другъ на друга,—такъ и въ агрегатѣ сознающихъ клѣтокъ не можетъ возникнуть единого сознанія, хотя внутреннее состояніе каждой изъ нихъ можетъ испытывать разнообразныя вліянія отъ другихъ клѣтокъ: все же въ такомъ агрегатѣ будетъ много сознаній, а не одно, какъ и въ толпѣ. Если при этомъ, согласно принципу локализаціи психическихъ функций въ различныхъ областяхъ мозга, мы припишемъ мозговымъ клѣткамъ различія по ихъ психическому содержанию, то изъ взаимодѣйствія такихъ клѣтокъ такъ же мало могутъ получиться внутренне-единые психическіе факты, какъ не выйдетъ одного сужденія изъ того, что одинъ человѣкъ будетъ мыслить подлежащее, не думая однако о сказуемомъ, а другой будетъ думать о сказуемомъ, нисколько не имѣя въ виду подлежащаго.

Когда сообразимъ все это, мы ясно поймемъ, что переходъ отъ предполагаемаго сознанія одушевленныхъ монадъ, составляющихъ нашъ организмъ, къ единому человѣческому сознанію едва ли менѣе труденъ, чѣмъ логическій переходъ отъ движеній совершенно безсознательныхъ атомовъ къ сознанію вообще. Гипотеза всеобщаго одушевленія можетъ быть полезна, но только при допущеніи особаго психическаго центра для индивидуальнаго сознанія человѣка, т.-е. только на почвѣ *дуализма*.

Сейчасъ разсматриваемыя попытки обосновать монистическую точку зрѣнія черезъ преобразование нашихъ понятій о внутренней природѣ вещества получаютъ гораздо болѣе радикальный видъ, когда онѣ опираются на выводы критической философіи Канта. По ученію Канта, пространство, время, даже всякая множественность и причинная зависимость вещей—суть только формы нашего пониманія и познаванія, а не свойство дѣйствительности въ ней самой. Къ такому взгляду очень близко стоитъ выводъ, что реальное въ себѣ и независимо отъ нашихъ познавательныхъ дѣйствій находится всецѣло внѣ этихъ опредѣленій, — оно должно быть непространственно, невременно, едино, абсо-

лютно свободно. Такимъ должно быть вещество, поскольку оно существуетъ въ себѣ, какъ основа явленій сознанія,—таково и наше тѣло, какъ дѣйствительный носитель психической жизни. Именно этимъ путемъ шель Шопенгауэръ въ своихъ воззрѣнiяхъ на существо человѣка. Для него истинная сущность всѣхъ вещей есть единая мiровая воля, которую мы непосредственно воспринимаемъ въ самихъ себѣ, какъ внутреннiй двигатель нашего существованiя. Она же есть и внутренняя сущность нашего тѣла: наше тѣло есть сама всемирная воля, поскольку она объективировалась въ нашемъ условномъ представленiи. Поэтому все, чѣмъ тѣло отличается отъ всемирной воли, есть только представленiе или субъективное явленiе нашего сознанiя,—иначе сказать, только призракъ. И подобными же призраками оказываются у Шопенгауэра и млечный путь, и звѣзды, и солнце, и сама матерiя съ ея механическими, физическими и химическими свойствами: существуетъ одна воля и ничего, кромѣ нея. Такое воззрѣнiе нельзя не признать монистическимъ въ высочайшей степени, — трудно только понять, что можетъ отъ него выиграть *монизмъ физиологическiй*? Вѣдь нашъ тѣлесный организмъ, ограниченный въ пространствѣ и времени, обусловленный въ своемъ бытiи сложнымъ дѣйствиемъ физическихъ законовъ, не имѣетъ ни одной черты сходства съ безпространственной, безвременною, абсолютно свободною волею. Поэтому, монизмъ Шопенгауэра слѣдуетъ скорѣе назвать *спиритуалистическимъ*: воля все-таки психологическое понятiе, хотя и освѣщенное у Шопенгауэра весьма односторонне. И это потому только монизмъ, что существованiе нашего тѣла и вообще какихъ бы то ни было материальныхъ вещей отрицается совершенно. Только грубая непослѣдовательность и забвенiе основныхъ посылокъ собственной системы дозволяютъ Шопенгауэру такъ часто говорить о душевной жизни, какъ о продуктѣ мозга. И въ этой непослѣдовательности оказываются повинными всѣ кантианцы, которые, забывъ, что для нихъ и пространство, и время, и движущееся въ нихъ ве-

шество, да и всѣ законы природы въ придачу—суть только порожденія мысли, начинаютъ разсматривать самую мысль, какъ произведеніе матеріальныхъ процессовъ.

Изъ того, что изложено до сихъ поръ, ясно можно видѣть, что какъ бы ни преобразовывали мы наше понятіе о веществѣ и какъ бы ни утончали его, мы все же не достигнемъ того, чтобы происхождение нашей душевной жизни отъ физиологическихъ процессовъ мозга, какъ отъ своей исчерпывающей и достаточной причины, стало мыслимымъ и вѣроятнымъ. Приходится разъ навсегда убѣдиться, что между матеріей и психическими фактами существуетъ какое-то другое отношеніе, а не отношеніе основы къ ея явленіямъ. Отъ этого сознанія отпращиваются попытки оправдать монистическую гипотезу изъ принциповъ *параллелизма*. Коренное его предположеніе формулируется такъ: ни физическія явленія не могутъ быть причиною психическихъ, ни, наоборотъ, психическія—физическихъ. И психическая, и физическая сферы явленій развиваются каждая сама по себѣ, сообразно своимъ особымъ законамъ, никогда не задѣвая другъ друга, и тѣмъ не менѣе онѣ во всей природѣ идутъ шагъ въ шагъ, совпадая въ своихъ результатахъ во всѣхъ пунктахъ міровой жизни: каждое физическое явленіе имѣетъ свое психическое соотвѣтствіе и обратно. Это зависитъ отъ того, что и физической, и психической порядки явленій представляютъ отраженія единой міровой сущности, которая раскрывается въ каждомъ изъ нихъ сполна и независимо отъ другого. Когда-то разсмотрѣннѣю этой теоріи я посвятилъ особую статью*), и теперь едва ли было бы умѣстнымъ опять пускаться въ подробную оцѣнку ея труднаго, иногда очень искусственнаго содержанія. Отмѣчу лишь тотъ несомнѣнный фактъ, что ни одному приверженцу параллелизма не удалось до сихъ поръ не только доказать необходимость непремѣннаго совпаденія во всѣхъ звеньяхъ этихъ двухъ разнородныхъ, независимыхъ,

*) „Вопросы фил. и псих.“, кн. 28, май 1895 г. „Параллелистическая теорія душевной жизни“.

замкнутыхъ въ себѣ рядовъ явленій, но даже показать простую мыслимость такого совпаденія. Психическая и физическая сфера представляютъ два разные міра, совершенно несходные по своимъ качествамъ, движимые различными законами, никакъ другъ на друга не влияющіе, — кто же можетъ ихъ принудить непрестанно воспроизводить другъ друга? Сошлемся ли мы на единую сущность міра? Но что это за странная сущность, которая одинаково хорошо копируется въ двухъ разныхъ образахъ, не имѣющихъ никакого подобія между собою? Впрочемъ, для насъ въ данномъ случаѣ интересны не эти внутреннія противорѣчія параллелистическаго міросозерцанія: намъ важно то, что въ параллелистической гипотезѣ, если ей придавать объективное значеніе, не оказывается никакого монизма. Напротивъ, если вдумаемся въ нее внимательно, то скоро увидимъ, что мы имѣемъ въ ней абсолютный *дуализмъ*, распространенный на всю вселенную и доведенный до самыхъ крайнихъ и абсурдныхъ послѣдствій. Такимъ образомъ здѣсь мы имѣемъ новое подтвержденіе тому, что попытки послѣдовательнаго проведенія монистическаго взгляда приводятъ къ своему противоположному — къ *дуализму*.

Къ какому же окончательному выводу должны мы прійти? Для физиологическаго монизма нельзя придумать такой формы, въ которой его можно было бы признать за теоретическую истину; напротивъ, всѣ его мыслимыя видоизмѣненія заключаютъ въ себѣ глубокія логическія противорѣчія. Это значитъ, что онъ можетъ имѣть цѣну лишь въ качествѣ гипотезы регулятивнаго характера, — иначе сказать, въ видѣ метода изслѣдованія. Но какъ мы знаемъ, и съ этой стороны гипотеза физиологическаго монизма представляетъ важные недостатки: итакъ, нѣтъ основанія ограничиваться ею одной. Спиритуализмъ также долженъ имѣть право гражданства въ психологической наукѣ, хотя бы въ качествѣ метода. Спиритуалистическая гипотеза имѣетъ уже то достоинство, что она даетъ совсѣмъ другую картину душев-

ной жизни, во многихъ отношеніяхъ противоположную той, которая предносится современнымъ психологамъ, и въ то же время болѣе близкую къ показаніямъ непосредственнаго опыта. Существуютъ у нея и другія важныя преимущества, о которыхъ я скажу въ слѣдующихъ главахъ моей статьи.

III.

Когда какія-нибудь явленія находятся въ зависимости отъ нѣкотораго опредѣленнаго фактора, но при этомъ имѣютъ особенности и признаки, изъ этого фактора вовсе не вытекающіе, то эти явленія нельзя объяснять имъ однимъ, хотя бы ихъ зависимость отъ него была для насъ несомнѣнна. Это есть самоочевидное правило логики, между прочимъ лежащее въ основаніи *метода остатковъ*. Химическое образованіе воды предполагаетъ наличность водорода, но все же вода не возникнетъ тамъ, гдѣ присутствуетъ только одинъ водородъ: рядомъ съ нимъ должно быть дано другое химическое начало, кислородъ,— и вода получается только черезъ соединеніе, въ опредѣленной пропорціи, водорода съ кислородомъ. Или когда я брошу камень, онъ опишетъ кривую и упадетъ; это движеніе по кривой будетъ обусловлено дѣйствіемъ силы тяжести. Но было бы весьма неосновательнымъ заключать изъ этого, что полетъ камня вызванъ и произведенъ только тяжестью, потому что онъ не менѣе очевидно зависитъ отъ силы взмаха моей руки, т.-е. отъ той первоначальной скорости, которую мы сообщили камню, отъ даннаго ему направленія и т. д. Подобнаго рода примѣровъ можно было бы привести множество. И во всѣхъ нихъ содержится одно и то же поученіе: стремленіе къ единству объясняющаго принципа явленій очень почтенно; но ему въ природѣ постоянно противоборствуетъ фактъ *множественности причинъ*. И когда, ради предвзятыхъ поисковъ за единствомъ, мы забываемъ живое разнообразіе двигателей дѣйствительности, мы не объясняемъ вещей, а только искажаемъ ихъ. *Монизмъ* очень плодотворный принципъ тамъ, гдѣ его можно провести безъ натяжки и наси-

ля надъ фактами, но если ради него приходится закрывать глаза на весьма существенныя особенности изучаемыхъ явленій, онъ оказывается только предразсудкомъ, иногда очень вреднымъ.

Мнѣ кажется, что въ психологіи, при современномъ состояніи знаній, желаніе установить, во что бы то ни стало, *монизмъ*, какъ объясняющее и руководящее начало, есть также своего рода популярный предразсудокъ, имѣющій свои дурныя стороны. Въ своихъ монистическихъ исканіяхъ мы немножко напоминаемъ упрямаго химика, который непремѣнно захотѣлъ бы произвести воду изъ одного водорода. Трудно указать фактъ болѣе безспорный, какъ тѣсная зависимость душевныхъ процессовъ отъ тѣлесныхъ отправленияхъ. Несомнѣнно, что эта связь гораздо глубже, чѣмъ думали иногда раньше: она касается не только низшихъ и элементарныхъ проявленій душевной жизни, но и самыхъ высшихъ; безъ преувеличенія можно сказать, что она обнимаетъ всю скалу психическихъ состояній. Но что же означаетъ эта связь? Въ какой мѣрѣ обусловливается психическое содержаніе нашего сознанія чисто физиологическими актами? Въ какой степени непрерывно параллельны потоки психическихъ и физиологическихъ перемѣнъ? Испытываетъ ли только психическая сфера воздѣйствія отъ физической, или и обратно—физическій ходъ процессовъ въ нашемъ мозгу и нервной системѣ измѣняется чрезъ вліяніе чисто психическихъ факторовъ? Все это вопросы, которые мы иногда рѣшаемъ очень категорично, но рѣшаемъ безъ достаточныхъ данныхъ.

И вотъ мы стоимъ предъ слѣдующимъ фактомъ: какъ бы ни была тѣсна связь между психическими и физиологическими процессами, хотя бы мы предположили, что послѣдовательность психическихъ состояній всецѣло и непрерывно предопредѣляется развитіемъ явленій чисто физиологическихъ, въ одномъ пунктѣ у насъ останется неустранимое затрудненіе: физическими данными нельзя объяснить того, чѣмъ психическое *отличается* отъ всего физическаго.

Употребляя прежнее сравненіе, изъ свойствъ одного водорода мы не въ состояніи объяснить, что различаетъ воду отъ водорода. Пускай наши мысли проходятъ въ нашемъ умѣ въ извѣстномъ порядкѣ не по причинѣ своего идеальнаго сродства и не въ силу внутренней логики связывающихъ ихъ отношеній, а просто потому, что въ нашихъ мозговыхъ центрахъ съ фатальною необходимостью развиваются другъ за другомъ различные физико-химическіе процессы. Для насъ, все-таки, остается вопросъ, почему въ нашемъ сознаніи протекають именно *мысли* со всѣмъ ихъ рѣшительнымъ различіемъ отъ какихъ бы то ни было физико-химическихъ явленій? Пускай наши ощущенія возникаютъ въ результатѣ очень сложныхъ процессовъ въ воспринимающихъ органахъ, въ проводящихъ нервахъ, въ мозговыхъ центрахъ, — почему, какъ слѣдствіе этихъ процессовъ, получается именно *ощущеніе*, во всемъ его разительномъ несходствѣ съ ними? Какъ мы могли убѣдиться, никакія преобразованія понятія о матеріи не помогутъ намъ отвѣтить на эти вопросы и перекинуть дѣйствительность между объективными процессами въ тѣлесномъ организмѣ и нашимъ субъективнымъ сознаніемъ. Скажутъ ли, что въ жизни нашего сознанія физическіе процессы просто переводятся на субъективный языкъ психическихъ знаковъ и символовъ? Но, вѣдь, мы спрашиваемъ именно о томъ, почему существуетъ этотъ *субъективный* языкъ, и какая сила совершаетъ переводъ на него вовсе несходнаго съ нимъ содержанія? Если психическіе факты суть субъективныя отраженія физиологическихъ процессовъ, то тѣмъ самымъ предполагается, что въ нашемъ организмѣ, кромѣ этихъ отражаемыхъ процессовъ, дано какъ бы нѣкоторое отражающее ихъ зеркало, которое собираетъ въ единый фокусъ сознанія разрозненные лучи, исходящіе изъ различныхъ пунктовъ нашего мозга. Безъ чего-либо подобнаго этому отношенію, существованіе чего-нибудь субъективнаго въ насъ является непонятнымъ и невысказаннымъ въ самомъ строгомъ значеніи этихъ словъ.

Сопоставленіе психической сферы съ зеркаломъ, какъ и всякое сравненіе, имѣеть, однако, свои недостатки и даетъ психологической проблемѣ одностороннее освѣщеніе. Наше сознание не только зеркало, которое равнодушно отражаетъ все, что происходитъ передъ нимъ. Давно замѣчено, что духъ нашъ есть зеркало невѣрное, отражающее физическую дѣйствительность не въ ея настоящемъ видѣ. Качественно однородныя, непрерывныя въ градаціи степеней, инертныя движенія матеріальныхъ частей нашего организма изображаются въ немъ въ формѣ качественно различныхъ, раздѣльныхъ и обособленныхъ другъ отъ друга психическихъ знаковъ; и это качественное разнообразіе въ значительной мѣрѣ зависитъ отъ того, что это предполагаемое зеркало относится къ воздѣйствіямъ на него не пассивно: оно однимъ отраженіямъ сопротивляется, къ другимъ—стремится. Различія пріятнаго и непріятнаго, желательнаго и противнаго, хорошаго и дурного коренятся въ этомъ свойствѣ нашей сознающей силы—не быть безразличною къ воздѣйствіямъ извнѣ. Оттого въ нашемъ внутреннемъ опытѣ мы имѣемъ дѣло не только съ подобіемъ зеркала, а съ чѣмъ-то гораздо большимъ. То, что въ насъ знаетъ, есть, въ то же время, источникъ дѣйствій и стремленій къ дѣйствию. Само наше сознание непосредственно испытывается нами, какъ дѣятельность усвоенія разнообразныхъ данныхъ опыта въ единомъ актѣ пониманія или усмотрѣнія ихъ. Эти свойства психической сферы обладаютъ для насъ прямою достовѣрностью и очевидностью: ихъ можно различно стараться объяснить, но нельзя отрицать ихъ *субъективнаго присутствія* въ насъ.

Между тѣмъ мы убѣдились, что попытки объяснить эти свойства какъ только кажущуюся видимость и обосновать ее изъ физическихъ схемъ, какъ бы онѣ остроумны ни были, всякій разъ лишь даютъ доказательство полной несоизмѣримости какихъ бы то ни было физическихъ схемъ съ дѣйствительнымъ содержаніемъ психическихъ процессовъ. Не значитъ ли это, что рядомъ съ весьма сложнымъ

физическимъ составомъ мы должны признать въ нашемъ организмѣ присутствіе нѣкотораго особаго агента, функція котораго состоитъ, прежде всего, въ переводѣ физиологическихъ измѣненій на субъективный языкъ со всѣми его сейчасъ указанными особенностями? Что этотъ субъективный языкъ, — наше сознание, существуетъ, это есть самый несомнѣнный фактъ изъ всѣхъ возможныхъ для каждаго изъ насъ; и что этотъ фактъ имѣетъ причину, это также должно быть безспорнымъ для всякаго, кто полагаетъ, что нѣтъ въ мірѣ безпричинныхъ вещей. Съ другой стороны, такую причину не могутъ быть физическіе процессы въ виду ихъ абсолютной несоизмѣримости съ этимъ фактомъ: эта причина должна имѣть особую природу сравнительно съ предметами и явленіями, о которыхъ вѣдаетъ физика и которые всецѣло подчиняются ея законамъ. Такого дѣятеля, отличнаго отъ тѣла, хотя весьма тѣсно связаннаго съ нимъ въ своихъ проявленіяхъ, лежащаго въ основѣ сознания во всей совокупности его состояній и дѣйствій, мы называемъ *душою*. Итакъ, нужно признать душу, если мы не хотимъ вѣчно уподобляться химику, который бесплодно хлопочетъ о томъ, чтобы сдѣлать воду изъ одного водорода.

Въ ученіи о душѣ, какъ самостоятельномъ источникѣ и носителѣ субъективныхъ явленій, переживаемыхъ нами, заключается сущность *спиритуалистической гипотезы*. И теперь можно видѣть, что она представляетъ собою нѣчто болѣе важное, чѣмъ простая, гипотеза: по всѣмъ признакамъ въ ней идетъ рѣчь о положительной истинѣ; окончательную формулу нашихъ предшествующихъ разсужденій можно выразить такъ: психическія явленія несомнѣнно существуютъ, и ихъ ничѣмъ нельзя объяснить, кромѣ души. Но будемъ пока смотрѣть на спиритуализмъ лишь какъ на гипотезу, объясняющую отдѣльные факты душевной жизни. Что заставляетъ противъ него спорить и съ нимъ бороться? Осужденіе спиритуалистическихъ взглядовъ внушается ли простымъ предубѣжденіемъ или для него существуютъ серьезныя основанія?

Главный упрекъ противъ спиритуалистической гипотезы, мнѣ кажется, сводится къ тому, что она, съ одной стороны, влечетъ къ пренебреженію психофизическими изслѣдованіями, а съ другой—къ преувеличенной и невѣрной оцѣнкѣ очень многихъ фактовъ нашего внутренняго опыта. Признавъ духъ за независимое, субстанціальное существо, спиритуалисты ради этого стараются представить его возможно болѣе свободнымъ отъ вліяній тѣла; точно такъ же ради этого они приписываютъ нѣкоторымъ психическимъ свойствамъ и законамъ, несомнѣнно реальнымъ, незаслуженно абсолютное значеніе, забывая объ ихъ относительности. Таково единство нашего сознанія, внутреннее тожество нашего я, неизмѣнность нашей личности и т. д. Все это въ самомъ дѣлѣ дано въ насъ, но въ ограниченныхъ и постоянно колеблющихся предѣлахъ, и мы искажаемъ истинное положеніе вещей, когда видимъ въ этихъ явленіяхъ адекватное изображеніе нашего субстанціального субъекта въ немъ самомъ.

Если такой приговоръ и можетъ показаться справедливымъ, то только по отношенію къ крайнимъ тенденціямъ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ спиритуалистовъ, но никакъ не къ спиритуализму въ коренномъ смыслѣ этого воззрѣнія. Связь души съ тѣломъ *принципіально* признавалась всѣми спиритуалистами, а въ настоящее время ея глубокое и всеохватывающее значеніе является общепризнаннымъ фактомъ, съ которымъ одинаково придется считаться *всякой гипотезѣ*. Если прежняя спиритуалистическая психологія сравнительно мало сдѣлала въ области психофизическихъ изслѣдованій, то это прежде всего объясняется тѣмъ, что эта область почти совсѣмъ не существовала. Старинные материалисты въ ней сдѣлали едва ли больше. Чѣмъ, наприм., лучше физиологическія схемы Гоббса таковыхъ же схемъ Декарта? Напротивъ, Декартъ былъ несомнѣннымъ отцомъ психофизиологіи, и онъ же родоначальникъ новаго спиритуализма въ его самой рѣзкой дуалистической формѣ. Нужно ли лучшее доказательство совмѣстимости спиритуализма

съ психологическими задачами? Другой примѣръ можно указать въ лицѣ Фехнера, одного изъ виднѣйшихъ основателей современной психофизики и горячаго спиритуалиста по своимъ задушевнымъ убѣжденіямъ.

Разъ признается постоянное взаимодействіе и связь между психическими и физическими процессами въ насъ, изученіе физическихъ условій душевной жизни тѣмъ самымъ неизбежно получаетъ первостепенный интересъ. Правда, спиритуалисты для связи духовнаго и тѣлеснаго дѣлаютъ нѣсколько иную оцѣнку, нежели сторонники строгаго монизма: эта связь, въ глазахъ спиритуалиста, не такъ абсолютна, она не равняется внутреннему тождеству и не предполагаетъ полнаго непрерывнаго соответствія въ содержаніи физическихъ и психическихъ фактовъ. Но въ этомъ, можетъ быть, заключается самое большое преимущество спиритуалистической гипотезы: психологу-спиритуалисту нѣтъ такой потребности въ бесплодномъ отысканіи исчерпывающихъ физиологическихъ схемъ для всѣхъ психическихъ событій, которая никогда не покидаетъ психологовъ-монистовъ; для него отпадаетъ много лишнихъ проблемъ,—его положеніе вообще свободнѣе, а это очень важно въ области, гдѣ сдѣланы несомнѣнные частные успѣхи, но гдѣ все же, безотносительно говоря, изслѣдовано очень немного.

Что касается упрека въ невѣрномъ освѣщеніи фактовъ, относящихся къ единству сознанія и неизмѣнности личности, онъ также совершенно устраняется серьезнымъ признаніемъ связи между духомъ и тѣломъ, отъ котораго послѣдовательный спиритуализмъ долженъ отправляться во всѣхъ своихъ выводахъ. Если эта связь допущена, нельзя уже предполагать, что свойства духа раскрываются съ одинаковымъ совершенствомъ, широтою и ясностью во всѣ моменты человѣческой жизни. Тогда каждое душевное явленіе есть продуктъ взаимодействія психической силы и той среды, въ которой она развиваетъ свои состоянія. Точнѣе сказать, каждый психическій фактъ есть внутреннее измѣненіе ду-

ши, выражающее переживаемое ею отношеніе къ процесамъ организма. Слишкомъ ясно, что при коренныхъ перемѣнахъ въ этихъ процессахъ, должна глубоко мѣняться и наша душевная жизнь. Насколько позволяютъ судить факты опыта, не только воспріятіе ощущеній обусловлено особыми физиологическими процессами въ нашихъ чувствующихъ органахъ, безъ которыхъ ощущенія совсѣмъ и не возникли бы, но и наше сознательное воспроизведеніе ощущеній въ формѣ воспоминаній предполагаетъ органическое воспроизведеніе въ центрахъ нашего мозга пережитыхъ ими раздраженій: ясное воспоминаніе, съ психофизиологической точки зрѣнія, есть повторенное воспріятіе, хотя обыкновенно въ менѣе отчетливомъ видѣ. Согласимся съ этимъ, и мы поймемъ, какъ должны рѣзко измѣняться проявленія внутренняго единства и тожества души при органическихъ измѣненіяхъ нашего мозгового аппарата. Нѣтъ сознанія безъ единства и тожества,—ничто не можетъ быть сознано нами, не будучи синтезировано въ своемъ послѣдовательномъ и одновременномъ содержаніи и связано со всѣмъ другимъ, что мы сознаемъ въ данный моментъ,—это зависитъ отъ природы нашего сознающаго субъекта *); но не отъ его объединяющей дѣятельности только зависитъ, насколько широкое поле можетъ она захватить, а и отъ тѣхъ матеріаловъ, которые ей даны.—Положимъ, нашъ мозгъ настолько разрушенъ, что онъ совсѣмъ потерялъ способность воспроизводить пережитыя впечатлѣнія,—мы не будемъ имѣть воспоминаній, всѣ наши идеи будутъ искажены, мы потеряемъ ясное сознаніе своей личности, какъ носительницы опредѣленнаго характера и опредѣленной судьбы. Но все же, если при этомъ мы будемъ сознавать хотя что-нибудь, въ томъ узкомъ полѣ сознанія, которое намъ осталось, единство и тожество явятся такими же неотмѣнными признаками нашей сознающей дѣятельности, какъ и въ нормальной жизни. Если мы испытаемъ ощущеніе, оно бу-

*) См. „Понятіе о душѣ по даннымъ внутренняго опыта“, „Вопр. фил. и псих.“, 1896 г., кн. 2, стр. 282—283.

детъ *однимъ* ощущеніемъ, хотя и будетъ состоятъ изъ ряда послѣдовательныхъ моментовъ сознанія *). Если у насъ промелькнетъ мысль, хотя бы самая абсурдная, — это будетъ *одна* мысль, гдѣ будетъ какое-нибудь подлежащее и какое-нибудь сказуемое, и въ каждомъ изъ нихъ, вѣроятно, будетъ содержаться извѣстная сложность отношеній къ другимъ идеямъ, хотя бы самымъ темнымъ и страннымъ. Наше сознаніе можетъ имѣть содержаніе тусклое или ясное, обширное или очень бѣдное, сообразное съ дѣйствительностью или рѣзко ей противорѣчащее, — его основныя свойства, какъ душевнаго акта, все же останутся при немъ. Нашъ сознающій субъектъ, въ этомъ отношеніи, можно сравнить съ глазомъ: глазъ совсѣмъ различно видитъ въ темнотѣ или при свѣтѣ, но и въ томъ, и въ другомъ случаѣ онъ смотритъ и остается глазомъ. Мы сознаемъ себя такими, каковы мы есть; мы не воспринимаемъ своего духа въ его абсолютной независимости отъ тѣла по той простой причинѣ, что онъ вовсе и не имѣетъ такой независимости.

Однако, — возражать на это, — именно выясненіе связи души и тѣла составляетъ едва ли не самую трудную проблему философіи. Вся исторія картезіанской школы представляетъ рядъ краснорѣчивыхъ доказательствъ того, до какой степени она неразрѣшима. Душа и тѣло — сущности противоположныя по всѣмъ своимъ свойствамъ, — между ними невозможно перебросить никакого моста, — какъ же они могутъ образовать одно существо и слиться въ одну жизнь?

На это прежде всего приходится отвѣтить, что мы имѣемъ здѣсь не психологическую, а *метафизическую* проблему. Для психологіи, какъ опытной науки, взаимодѣйствіе душевной и тѣлесной жизни есть фактъ никакъ не болѣе загадочный, нежели всякое другое взаимодѣйствіе въ природѣ. Всякое опытное изслѣдованіе отправляется отъ признанія различныхъ связей и взаимодѣйствій, которыя въ вещахъ даны, но о внутренней сущности которыхъ оно не

*) Тамъ же, стр. 279—281.

имѣть никакого представленія. Что можно придумать болѣе обыденнаго, чѣмъ явленія толчка, но у кого есть ясная идея о томъ внутреннемъ процессѣ, который позволяетъ тѣламъ дѣйствовать другъ на друга при соприкосновеніи между ними? Мы говоримъ о силѣ или свойствѣ *непроницаемости*, но не обобщаемъ ли мы въ этомъ свойствѣ лишь голый фактъ? Что присутствуетъ въ тѣлахъ, не позволяющее имъ впустить въ свои предѣлы ничего посторонняго? Мы знаемъ, что движеніе постоянно передается отъ однихъ тѣлъ другимъ; но что это значить, что тутъ переходить изъ тѣла въ тѣло, да и переходить ли что-нибудь? На всѣ эти вопросы опытъ совершенно молчитъ. Поэтому, взаимодѣйствіе души и тѣла нисколько не загадочнѣе взаимодѣйствія тѣлъ между собою,—они непонятны совершенно одинаково для эмпирическаго взгляда на вещи. Въ нихъ мы имѣемъ первоначальныя данныя опыта, а не то, что могло бы подлежать его объясненію. Нѣтъ такого микроскопа, въ который можно было бы подсмотрѣть, черезъ какой механизмъ движеніе нервнаго центра вызываетъ ощущеніе; но вѣдь нѣтъ и такого, который показалъ бы намъ, какими путями движеніе переливается изъ одного тѣла въ другое. Особенно странно слышать упреки въ непонятности взаимодѣйствія души и тѣла по адресу спиритуалистической доктрины со стороны тѣхъ самыхъ психологовъ, которымъ вовсе не кажется труднымъ предположить, что физическое движеніе, въ силу собственныхъ свойствъ и законовъ, *превращается* въ психическіе акты. Какъ мы уже видѣли, все, что мы знаемъ о веществѣ изъ механики, физики и химіи, абсолютно исключаетъ возможность такого превращенія: наши субъективныя состоянія не подлежатъ вѣдѣнію этихъ наукъ, потому что *по вѣсьмъ своимъ качествамъ* они выходятъ изъ предѣловъ содержанія тѣхъ понятій, съ которыми обращаются эти науки. Поэтому, въ ученіи этихъ противниковъ спиритуализма заключается явное логическое противорѣчіе: у нихъ выходитъ, что изъ механическихъ данныхъ путемъ механическихъ переменъ получается *немеханической*

результатъ, точно такъ же, какъ изъ физическихъ—*нефизической*, а изъ химическихъ—*нехимической*, хотя и механическіе, и физическіе, и химическіе процессы при этомъ вполнѣ сохраняютъ свою природу. Между тѣмъ у спиритуалистической гипотезы есть то огромное преимущество, что она не предполагаетъ никакихъ абсурдовъ. Носителю психическихъ явленій приписывается особая невещественная природа; понятно, что его дѣйствіе на организмъ или организма на него не можетъ выразаться въ законахъ физики или химіи: вѣдь эти законы регулируютъ отношенія тѣлъ другъ къ другу, но едва ли они могутъ имѣть хотя малѣйшую претензію на то, чтобы опредѣлять связь тѣлеснаго съ безтѣлеснымъ.

Что касается метафизической стороны проблемы, то и въ этомъ отношеніи положеніе спиритуалистической гипотезы не до такой степени роковое, какъ можетъ показаться сначала. Въ этомъ случаѣ нельзя не отмѣтить слѣдующаго поучительнаго факта: монизмъ въ современномъ смыслѣ этого понятія есть сравнительно позднее явленіе въ развитіи психологіи. Раньше того, едва ли не во всѣхъ школахъ (даже у матеріалистовъ) въ психологическихъ теоріяхъ господствовалъ дуалистическій взглядъ, т.-е. душу различали отъ тѣла, какъ особый принципъ. Тѣмъ не менѣе только послѣдователи Декарта впервые сознали необыкновенную трудность пониманія связи между душою и тѣломъ. Отчего это зависѣло? Мнѣ кажется, для всякаго безпристрастнаго критика должно быть очевиднымъ, что это происходило отъ особыхъ взглядовъ Декарта на духъ и на матерію. Когда духъ былъ опредѣленъ, какъ чистая безпространственная мысль, а тѣло, какъ чистое протяженіе, то между ними дѣйствительно нельзя было установить никакой мыслимой связи на томъ ясномъ основаніи, что эти два понятія представляютъ взаимное логическое отрицаніе. Но изъ этого также видно, что затрудненіе картезианцевъ было *спеціально картезианскимъ*. А если мы иначе смотримъ на міръ и, главнымъ образомъ,

на природу матеріи, то получить совсѣмъ другой видъ и угнетающая картезіанцевъ проблема. По этому поводу нельзя не указать на нѣкоторую странную двойственность въ отношеніи современныхъ психологовъ къ вопросу о веществе вообще и о нашемъ организмѣ—въ частности. Когда заходить рѣчь относительно происхожденія нашихъ представлений о матеріальной дѣйствительности и о нашемъ собственномъ тѣлѣ, они обыкновенно не находятъ словъ, чтобы достаточно подчеркнуть ихъ производный и условный характеръ. Эти представления настойчиво изображаются, какъ отдаленный продуктъ очень сложной, прихотливой и совершенно субъективной игры нашихъ ассоціаций. Многіе не останавливаются и на этомъ, особенно если они испытали на себѣ вліяніе философіи Канта: они провозглашаютъ весь матеріальный міръ, а, стало быть, и наше тѣло, и нашъ мозгъ, субъективнымъ призракомъ нашего сознанія, невольнымъ порожденіемъ нашей психики. Но едва возбуждается вопросъ о происхожденіи самой психики и сознанія, они сразу забываютъ о своемъ скептицизмѣ, и мозгъ, съ его физическими процессами и энергіями, немедленно превращается въ единственный и всемогущій источникъ всего состава нашей душевной жизни. Отъ субъективнаго идеализма они съ легкимъ сердцемъ переходятъ къ предположеніямъ простаго матеріализма и мало заботятся о томъ, что столь враждебныя точки зрѣнія не должны были бы уживаться вмѣстѣ въ одномъ и томъ же умѣ. Излишне будетъ доказывать, какъ ненормально такое отношеніе къ проблемѣ о нашемъ тѣлѣ. Едвали когда удастся метафизикамъ или психологамъ свести нашъ физическій организмъ совсѣмъ на *нотъ*, для этого онъ слишкомъ убедительно и живо обнаруживаетъ свою реальность въ каждое мгновеніе нашего бытія. Но, съ другой стороны, мы не имѣемъ никакихъ дѣйствительныхъ основаній, чтобы сущность матеріальныхъ вещей измѣрять исключительно обобщеніями физики. Если вопросъ идетъ о метафизической природѣ вещества, предположеніе о томъ, что оно есть

субстанція *абсолютно и въ себѣ* внѣшняя, на которомъ строится все картезианское міросозерпаніе, нужно считать наименѣе вѣроятнымъ изъ всѣхъ. Весьма убѣдительныя соображенія заставляютъ думать *), что и вещество, какъ всякая другая дѣйствительность, имѣетъ существованіе внутреннее или субъективное, и что эта внутренняя сторона его бытія лежитъ въ основѣ его внѣшнихъ проявленій и свойствъ. Объ этомъ мнѣ уже пришлось отчасти говорить по поводу гипотезы всеобщаго одушевленія. Допустимъ, наприм., вмѣстѣ съ Джордано Бруно и Лейбницемъ, что вещество слагается изъ внутренне духовныхъ центровъ, монадъ, и что наша душа есть также монада, только болѣе развитая и богатая внутреннею жизнью сравнительно съ монадами матеріальнаго міра. Тогда проблема взаимодействія души и тѣла потеряетъ значительную долю своей трудности: тогда выйдетъ, что душа дѣйствуетъ на элементы своего организма потому же, почему вообще монады дѣйствуютъ другъ на друга. Двѣ проблемы тѣмъ самымъ сведутся къ одной—о существованіи взаимодействія между вещами вообще. Конечно, и это вопросъ очень сложный, который касается глубочайшихъ корней бытія; нельзя, однако, не согласиться, что съ метафизической точки зрѣнія мыслить взаимодействіе существъ легче, чѣмъ представить себѣ дѣйствительность, состоящую изъ элементовъ, которые никакъ не дѣйствуютъ другъ на друга. Міръ понятенъ только подъ угломъ внутренняго и связнаго единства разнообразныхъ формъ и проявленій его жизни. Но опять повторяю, что эта проблема чисто метафизическая, которая не имѣетъ прямого отношенія къ психологіи.

Но,—вѣроятно, возразятъ намъ,—вѣдь сама душа есть понятіе метафизическое,—какъ же говорить о ней, не наполнивъ психологію метафизическими гаданіями? Вся бѣда спиритуалистической гипотезы именно въ томъ, что она вноситъ метафизику въ изученіе душевной жизни. Душа не есть предметъ опыта; непосредственному опыту доступны

*) Ср. „Положит. задачи философіи“, ч. II. стр. 279—310.

только явленія и состоянія души, а не она сама. Душа это трансцендентная сущность, о которой мы не можемъ составить никакого живого представленія. Въ лучшемъ случаѣ—это только предположеніе, можетъ быть, и нужное въ цѣляхъ объясненія психическихъ процессовъ, но которое никогда не будетъ оправдано прямыми фактическими данными.

По моему глубокому убѣжденію, въ такой опѣнкѣ понятія о душѣ заключается главная ложь современной психологии, да и вообще всей современной философіи, чрезвычайно богатая весьма печальными послѣдствіями. Подробному доказательству этой мысли были посвящены мои послѣднія статьи *), и, мнѣ кажется, теперь я могу сослаться на нихъ. *Явленіе и состояніе*—это только искусственныя абстракціи нашего разсудка, гипостазировать которыя и приписывать имъ самостоятельное существованіе есть великая логическая ошибка. Нѣтъ явленій внѣ и помимо того, что въ нихъ является и чему они являются, и нѣтъ состояній внѣ вещей и существъ, которыя ихъ переживаютъ и, стало быть, непременно въ нихъ присутствуютъ. Чистое, абсолютное явленіе, абсолютное, никому не принадлежащее состояніе представляютъ такое *contradictio in adjecto*, съ которымъ едва ли можно сравнить какое-нибудь другое злоупотребленіе метафизической изобрѣтательности. Утверждать, что эта воплощенная логическая нелѣпость есть единственный предметъ нашего опыта, значитъ произносить грандіозную клевету на человѣческой опытъ! Если бы мы воспринимали внѣшнюю природу такъ, какъ она есть по понятіямъ физики, то мы прямо воспринимали бы вещество и его движенія и намъ нечего было бы воспринять другого; если мы внутренне переживаемъ состояніе нашего духа, мы тѣмъ самымъ воспринимаемъ его самого, потому что духъ, очевидно, долженъ присутствовать въ своихъ состоя-

*) „Явленіе и сущность въ жизни сознанія“, и „Понятіе о душѣ по даннымъ внутренняго опыта“, „Вопр. фил. и псих.“, кн. 5, 1895 г. и кн. 2, 1896 г.

нiяхъ совершенно такъ же, какъ вещество присутствуетъ въ своихъ движенiяхъ. Предполагать, что душа пребываетъ гдѣ-то за предѣлами своей собственной жизни, есть мысль до того странная, что можно только удивляться тѣмъ прочнымъ правамъ гражданства, которыя она приобрѣла въ философи. Наша душа не метафизическая мечта, это вполне дѣйствительный предметъ нашего внутренняго опыта, даже его единственный предметъ, потому что все воспринимается нами въ качествѣ ея модификацій.

Въ моей послѣдней статьѣ мы могли получить всестороннее подтвержденiе этого принципиальнаго вывода. Мы никогда не сознаемъ и не можемъ сознавать однихъ явленiй; постояннымъ и единственнымъ предметомъ нашего внутренняго опыта всегда оказывается существенное тожество нашей сознающей силы въ разнообразныхъ выраженiяхъ ея дѣятельности *). Явленiя сознанiя непрерывно проходятъ. То, что ощущалось нами сейчасъ, уже прошло и замѣнилось другимъ, и это другое можетъ быть сходно съ прежнимъ, но не есть съ нимъ одно и то же. Что прошло, того ужъ нѣтъ, это одинаково относится и къ прежнимъ ощущенiямъ, и къ прежнимъ мыслямъ, и къ пережитымъ чувствамъ, и къ совершившимся дѣйствиамъ воли. Казалось бы, всѣми нашими душевными состоянiями мы должны быть разъ навсегда замкнуты въ тѣсныя рамки настоящаго момента, привязаны къ тому неуловимому *теперь*, опредѣлить которое казалось столь труднымъ еще Аристотелю: вѣдь, что можетъ быть проще той истины, что все испытываемое нами испытывается въ настоящемъ, а не въ будущемъ и прошломъ? И вотъ, несмотря на это, нашъ внутреннiй опытъ обнаруживаетъ совсѣмъ другiя черты. Нашему сознанiю *недоступенъ* настоящiй моментъ въ строгомъ смыслѣ слова, въ его отдѣльности отъ прошлаго и будущаго, — все, что сознается нами, непременно *длится*, и только *такимъ* мы его и сознаемъ **). Въ каждомъ ничтожнѣйшемъ

*) „Поняте о душѣ по даннымъ внутренняго опыта“, стр. 284.

**) Тамъ же, стр. 277—280.

психическомъ актѣ наше сознание находится въ дѣйстви-
тельномъ отношеніи не только къ настоящему, но и къ
прошлому и ждетъ будущаго. Самое элементарное чувстви-
тельное ощущение должно продолжаться извѣстное хотя бы
самое короткое время, чтобы сознание могло его усвоить
какъ *одно ощущеніе*. Но, вѣдь, когда сознание объединить
последовательные моменты развитія ощущенія въ одно цѣ-
лое, они уже протекуть: не значить ли это, что въ этомъ
случаѣ непосредственнымъ содержаніемъ сознанія является
совершаемый нами актъ объединенія, а не тѣ моменты, на
которые онъ направленъ, которые уже прошли и которые
послужили для него только матеріаломъ? И несомнѣнно,
что въ этомъ объединяющемъ актѣ долженъ присутство-
вать нашъ единый сознающій субъектъ, иначе самый этотъ
актъ распался бы на последовательные моменты, исчезаю-
щіе другъ за другомъ, и ничего не объединилъ бы *). Другими
словами, мы непосредственно сознаемъ свое тожество въ смѣнѣ
нашихъ актовъ и состояній, и только черезъ это и воспри-
нимаемъ ихъ последовательность и внутреннюю связность
и можемъ объединить ихъ для себя въ одну цѣлостную
картину. И то, что здѣсь сказано объ ощущеніяхъ, отно-
сится также ко всѣмъ другимъ явленіямъ и процессамъ ду-
шевной жизни: каждое изъ нихъ представляетъ синтезъ по-
следовательныхъ моментовъ и только черезъ такой син-
тезъ становится достояніемъ сознанія. И чѣмъ выше раз-
вивается душа, тѣмъ болѣе широкій захватъ приобрѣтаетъ
ея синтезирующая дѣятельность. Въ потокѣ психическихъ
переменъ присутствуетъ нѣчто надъ нимъ возвышающееся,
то, что слѣдуетъ назвать *сверхвременнымъ*, и мы все сознаемъ,
лишь созная его, относя все къ нему и все имъ измѣряя.
Это сверхвременное въ насъ — *мы сами*, наше пребываю-
щее я. Въ статьѣ, о которой я говорю теперь, мы уже
могли убѣдиться въ тѣсномъ сродствѣ понятій *сверхвремен-
ности* съ понятіемъ *субстанціальности* *). Никакой реальный

*) Тамъ же, стр. 282—283.

**) Тамъ же, стр. 272—276.

процессъ немислимъ, если не предположить въ немъ чего-то пребывающаго, что *остается* въ смѣнѣ моментовъ времени, устанавливая внутреннюю связь между звеньями процесса. Это пребывающее мы называемъ *субстанціей* или *субстратомъ*, въ которомъ происходитъ процессъ. Такъ, физическій міръ мы не можемъ мыслить безъ вещества, которое при всѣхъ перемѣнахъ и передвиженіяхъ остается однимъ и тѣмъ же, которое и теперь совѣмъ такое же, какимъ оно было миллиарды столѣтій назадъ. Одинаково и психическій міръ немислимъ безъ субстанціальной сознающей силы, которая непрерывно раскрывается въ немъ. И она, дѣйствительно, дана въ нашемъ внутреннемъ опытѣ и непосредственно воспринимается и создается нами во всѣхъ его изгибахъ. Лучшее этому доказательство въ томъ фактѣ, что мы сознаемъ *время* и убѣждены въ *реальности прошлаго* *): если бы содержаніе нашего опыта, въ самомъ дѣлѣ, слагалось изъ чистыхъ явленій, прошлое и будущее были бы для насъ непонятными словами. Каждое явленіе всецѣло принадлежитъ настоящему, но его абсолютно нѣтъ, когда оно уже прошло или еще не наступило. Поэтому явленія, сами по себѣ такъ же мало могутъ дать содержаніе для идеи реального времени, какъ нельзя образовать пространство, прикладывая непротяженные точки одна къ другой. Между тѣмъ мы все создаемъ во времени: съ полнымъ правомъ его можно назвать, вмѣстѣ съ Кантомъ, изначальною формою нашего опыта. Это значить, что въ жизни нашего сознанія мы прямо воспринимаемъ реализующую себя въ ней субстанціальную силу. „Наше я или наша душа непосредственно раскрывается внутреннему опыту, какъ единая, пребывающая, дѣятельная субстанція, которая сознаетъ себя въ этихъ качествахъ“ *). Такова, по моему убѣжденію, должна быть непредвзятая оцѣнка очевидныхъ данныхъ психического существованія. Поэтому еще разъ повторю: спиритуалистическая гипоте-

*) Тамъ же, стр. 285—290.

**) Тамъ же, стр. 296.

за, насколько дѣло идетъ о главномъ предметѣ ея утверждений, больше, чѣмъ гипотеза, — она ничего *не предполагаетъ* — она требуетъ только, чтобы не дѣлали гипотезъ о мнимости и лживости прямыхъ свидѣтельствъ нашего самосознанія.

IV.

Попытаемся стать на эту точку зрѣнія, и многія изъ проблемъ, надъ которыми тщетно бьется монистическій взглядъ на душевную жизнь, потеряютъ свое роковое значеніе, а тѣ слабыя стороны психологическихъ объясненій, о которыхъ мы говорили въ началѣ статьи и которыя неотдѣлимы отъ монистическаго пониманія, исчезнутъ сами собою. Прежде всего намъ уже не будетъ нужды вездѣ искать безсознательныхъ элементовъ сознательныхъ состояній и предполагать за предѣлами сознанія существованіе какихъ-то однородныхъ единицъ, изъ которыхъ будто бы сложилось все качественное разнообразіе нашей субъективной жизни, какъ ихъ простой агрегатъ. Спиритуалистическая гипотеза можетъ спокойно признать неразрѣшимую индивидуальность и несводимость другъ къ другу отдѣльныхъ психическихъ актовъ. Для нея безсознательное изъ принципа объясненія обращается въ проблему для изслѣдованія. Психологу нельзя сомнѣваться, что существуетъ безконечное множество ступеней сознаваемости переживаемыхъ нами состояній, что въ психической жизни дѣйствительно присутствуютъ какія-то совсѣмъ безсознательныя данныя, что, наконецъ, у сознательныхъ явленій въ самомъ дѣлѣ нерѣдко приходится предполагать несознаваемыя условія ихъ возникновенія. Но эти факты нужно стараться объяснить изъ непосредственно извѣстнаго намъ и изъ необходимыхъ вспомогательныхъ гипотезъ, а не въ нихъ, наоборотъ, искать объясненія тому, что гораздо ихъ извѣстнѣе.

Точно такъ же намъ не придется отрицать подлинность своей активности ради ея предполагаемаго происхожденія отъ физической инерціи. Самодѣятельность нашего духов-

наго существа есть аксіома спиритуализма, и онъ не можетъ смотрѣть иначе, разъ онъ понялъ субстанціальную природу души. Поэтому наши дѣйствія, усилія и стремленія ему нѣтъ нужды изображать, какъ самообманъ и иллюзію. Для него скорѣе представляетъ затрудненіе другая сторона нашего внутренняго опыта: ограниченность нашей самодѣятельности, тѣсный предустановленный кругъ нашихъ способностей, огромное множество *невольныхъ* состояній въ нашемъ психическомъ существованіи. Спиритуалисту приходится объяснять именно эти факты, и онъ, конечно, станетъ искать такого объясненія прежде всего въ данныхъ и гипотезахъ, касающихся отношенія и связи психической и физической сферъ.

Не менѣе важнымъ преимуществомъ спиритуалистической гипотезы является то обстоятельство, что для нея изъ душевной жизни исчезаютъ то пестрое разнообразіе и безсвязная случайность окончательныхъ, далѣе необъяснимыхъ фактовъ, отъ которыхъ неизбежно отправляется психологія физиологическаго монизма. Эти факты, въ значительной степени, оказываются выводимыми уже изъ самаго общаго понятія о душѣ, какъ его логическія послѣдствія. Допустимъ въ самомъ дѣлѣ, согласно основнымъ предпосылкамъ спиритуалистическаго міросозерцанія, что существуетъ душа, какъ пребывающая, внутренне единая, дѣятельная сила, сознающая себя, которая, по неизвѣстнымъ для насъ причинамъ связана съ тѣломъ и стремится реализовать себя въ немъ, какъ въ своемъ органѣ, а черъезъ него и въ окружающемъ мірѣ соотвѣтственно развивающимся въ ней интересамъ и цѣлямъ. Уже въ свѣтѣ этого очень общаго опредѣленія, формулирующаго только то, что мы непосредственно о себѣ знаемъ, указанные въ первой главѣ этой статьи разрозненные и загадочные факты получаютъ глубокую связь и даже прямо подразумѣваютъ другъ друга. Дѣйствительно, если душа связана съ тѣломъ и сознаетъ себя, то измѣненія въ тѣлесномъ организмѣ должны отражаться въ ея самочувствіи, и, стало-быть, она должна ис-

пытывать нѣчто аналогичное тому, что мы называемъ въ себѣ *ощущеніями*. Если наше душевное существо едино и остается самимъ собою при всѣхъ переживаемыхъ имъ перемѣнахъ, его разнообразныя состоянія, связанныя между собою непрерывностью его пребыванія, должны являться для его воспріятія самого себя *соотнесенными другъ съ другомъ*, какъ элементы единого опыта; другими словами, изъ субстанціального единства нашего сознающаго субъекта вытекаетъ всеобщее господство *закона относительности* надъ психическими явленіями. Также мы видѣли недавно, какъ тѣсно связаны съ сверхвременной природою нашего я наша способность сознать время и наше убѣжденіе въ реальности прошлыхъ событій: дѣйствующая въ насъ субстанціальная сила пребываетъ въ каждомъ изъ своихъ состояній, какъ въ нѣкоторомъ положительномъ внутреннемъ опредѣленіи своего развитія, и переходя къ новому опредѣленію, она не перестаетъ быть воспринявшею, пережившею и видоизмѣнившеею черезъ предшествующее; съ другой стороны, пріобрѣтенное ею новое внутреннее опредѣленіе ея бытія не составляетъ для нея чего-нибудь окончательнаго, но, вслѣдствіе присущей ей активности она постоянно стремится къ проявленіямъ, все болѣе новымъ. Допустимъ только, что эта сила сознаетъ себя такою, какова она есть: тогда въ ней будутъ и *воспріятія времени*, какъ различіе между пережитымъ и переживаемымъ теперь и какъ ожиданіе будущаго, и *память*, т.-е. сознаніе реальности прошлыхъ состояній въ томъ порядкѣ, какъ мы ихъ испытали*). Въ свою очередь въ этихъ свойствахъ нашего духа можно видѣть психическій корень закона ассоціаціи по смежности точно такъ же, какъ общій законъ *относительности* можно разсматривать какъ почву, на которой вырастаютъ другіе законы ассоціаціи идей.

Разсуждая подобнымъ образомъ, мы могли бы, исходя изъ взятаго нами опредѣленія души, обосновать и нѣкоторыя

*) Тамъ же, стр. 289.

другія особенности психическаго существованія, которыя обыкновенно признаются за факты, далѣе необъяснимые. Такъ, если душа есть существо дѣятельное и непрерывно стремящееся реализовать себя, изъ этого съ необходимостью вытекаетъ *телеологическій* характеръ нашей душевной жизни: наше психическое существованіе внутренне направляется нашими стремленіями и оцѣнками; наше я на всѣхъ ступеняхъ своего развитія постоянно дѣлаетъ выборъ между пригоднымъ для него и ему враждебнымъ. Наиболѣе элементарная и непосредственная форма такого выбора заключается въ тональности нашихъ ощущеній. Душа въ силу своей связи съ тѣломъ относится къ нему не безразлично и равнодушно, а какъ къ своему органу, соотвѣтственно его пригодности въ этомъ качествѣ. Въ силу непосредственности и первоначальности этой связи, душа и свою оцѣнку тѣлесныхъ измѣненій дѣлаетъ совершенно непосредственно: она обладаетъ какъ бы нѣкотораго рода ясновидѣніемъ по отношенію къ состояніямъ своего тѣла, или, по крайней мѣрѣ, своего нервно-мозговаго аппарата, — хотя довольно ограниченнымъ. Поэтому, въ общемъ, тональность ощущеній имѣетъ *утилитарную* основу: что въ данный моментъ благопріятно для жизни организма или для нормальной дѣятельности его частей, представляетъ источникъ *пріятнаго*; напротивъ, что въ данное мгновеніе разрушаетъ нормальныя функціи тѣла или препятствуетъ имъ, то субъективно воспринимается, какъ физическое *страданіе*. Вообще, слѣдуетъ сказать, что столь важный въ эмпирической психологіи законъ самосохраненія съ аналитической необходимостью вытекаетъ изъ даннаго нами опредѣленія душевной сущности и при этомъ получаетъ болѣе широкую постановку. Вѣдь разъ нашъ духъ неустанно стремится къ возможно болѣе полному осуществленію своей дѣятельной природы и борется съ представляющимися преградами, тѣмъ самымъ дана *воля*, какъ основной факторъ психической жизни въ конкретной безконечности ея формъ; съ другой стороны, тѣмъ самымъ дается дикту-

емое нашими стремлениями внутреннее отношеніе къ явленіямъ окружающей насъ дѣйствительности,—отрицательная или положительная, реакція на нихъ,—которая воплощается въ нашихъ эмоціяхъ во всемъ ихъ неограниченномъ разнообразіи.

Наконецъ, въ виду даннаго нами опредѣленія души, можетъ быть, получить нѣкоторое освѣщеніе загадочный фактъ, наблюдаемый во взаимной связи между психическими и физическими перемѣнами. Въ нашемъ Обществѣ неоднократно обсуждалась своеобразная особенность въ законѣ Вебера относительно зависимости измѣненія ощущеній отъ величины физическихъ раздраженій. Указывалось, что этотъ законъ имѣетъ прерывный характеръ; что въ то время, какъ раздраженіе растетъ непрерывно, мѣняя всевозможныя степени, ощущеніе измѣняется скачками, такъ что нужно, чтобы раздраженіе возросло до извѣстнаго предѣла прежде, чѣмъ послѣдуетъ хотя малѣйшій приростъ въ ощущеніи. Маѣ кажется, этотъ выводъ имѣетъ еще болѣе широкое значеніе и касается не только отношенія ощущеній къ внѣшнимъ раздраженіямъ, но долженъ распространиться на связь между психическими явленіями вообще и процессами мозга. Его въ такомъ случаѣ можно формулировать такъ: *далеко не всѣ перемѣны въ частяхъ мозга, съ которыми связана душевная жизнь, отражаются въ психической сферѣ, а лишь достигшія извѣстной интенсивности.* Если бы было иначе, мы, по всему вѣроятію, обладали бы весьма отчетливымъ непосредственнымъ знаніемъ устройства нашей мозговой коры и роли ея отдѣльныхъ элементовъ,—подобно тому, какъ мы тѣ части нашего тѣлеснаго организма знаемъ лучше, отъ которыхъ больше получаемъ раздѣльныхъ ощущеній.—и, во всякомъ случаѣ, въ каждый моментъ нашей жизни, мы имѣли бы несравненно болѣе обширное поле сознанія, чѣмъ имѣемъ въ дѣйствительности: физическій составъ мозга чрезвычайно сложенъ, и въ немъ въ каждое мгновеніе проходятъ безконечно сложные процессы. На основаніи аналогичныхъ соображеній можно вообще утвер-

ждать, что наше сознание не отражает сполна измѣненій никакого физическаго субстрата, какой бы мы ни предположили въ качествѣ его носителя. Между психической жизнью и физическими процессами существуетъ нѣкоторое определенное отношеніе, но это отношеніе не есть дѣйствительная параллельность ихъ. Этотъ фактъ очень плохо вяжется съ предположеніемъ полнаго *параллелизма* между психическимъ и физическимъ, и его вообще трудно сообразовать съ теоріей, по которой душевная жизнь есть только переводъ матеріальныхъ явленій на субъективный языкъ. Но съ точки зрѣнія даннаго нами опредѣленія души онъ представляется гораздо болѣе понятнымъ: какъ бы ни были тѣсно связаны другъ съ другомъ тѣло и духъ, они все же представляютъ двѣ различныя вещи, и нѣтъ оснований непремѣнно предполагать, что всѣ состоянія одного должны сполна переводиться на состоянія другого. Напротивъ, отношеніе духа и тѣла, какъ дѣятеля къ своему органу, скорѣе заставляетъ ждать иного результата: такая связь должна опредѣляться ея внутреннимъ практическимъ смысломъ; не всѣ процессы тѣлеснаго организма одинаково важны для дѣйствующей въ немъ психической силы, и во всякомъ случаѣ для нея едва ли могутъ быть важными безконечно малыя колебанія въ этихъ процессахъ. Цѣна тѣлесныхъ измѣненій для духа, съ этой точки зрѣнія, обуславливается ихъ значеніемъ для цѣлости и безпрепятственной дѣятельности тѣла, иначе сказать, ихъ отношеніемъ къ интересамъ самосохраненія живого существа. Если предположить, что способность одновременнаго сознанія многихъ впечатлѣній въ нашемъ духѣ вообще ограничена, то воспріимчивость къ безконечно мелкимъ деталямъ физиологическихъ процессовъ внутри насъ окажется вреднымъ излишествомъ, нарушающимъ внутреннюю экономію психическаго существованія. Наоборотъ, чѣмъ шире воспріимчивость ко всѣмъ сколько-нибудь существеннымъ измѣненіямъ въ тѣлесномъ организмѣ, а черезъ него, и въ окружающемъ мірѣ, тѣмъ болѣе обезпечена сохранность жизни

одушевленныхъ тварей. Въ этомъ пунктѣ выводы спиритуалистической гипотезы вполне совпадаютъ съ весьма важнымъ обобщеніемъ біологіи: наша чувственная воспримчивость вырастаетъ не изъ теоретической потребности проникновенія въ самую суть внѣшнихъ намъ предметовъ, а изъ практическихъ требованій приспособленія къ окружающей средѣ.

Изъ соображеній, изложенныхъ до сихъ поръ, ясно видно, что, несмотря на крайнюю общность установленнаго нами опредѣленія душевной субстанціи, при немъ возможна апріорная дедукція основныхъ фактовъ психической жизни, поскольку они вообще выразимы въ абстрактныхъ понятіяхъ, или чего-то очень близкаго къ этимъ фактамъ. Скажутъ ли намъ, что эта дедукція стала возможною только черезъ то, что мы заранѣе перенесли эти основные факты на душу въ ней самой и подъ разными названіями обратили ихъ въ ея свойства? Но, во-первыхъ, еслибъ даже это было справедливо, не лучше ли за основными и окончательными фактами признать этотъ ихъ основной и окончательный характеръ вмѣсто того, чтобы выводить ихъ изъ какого-нибудь посторонняго источника, который завѣдомо не можетъ произвести ихъ? Огромнымъ преимуществомъ спиритуалистической гипотезы нужно считать и то обстоятельство, что эти окончательные факты перестаютъ быть внутренно-разрозненными и случайными; указанные въ нашемъ опредѣленіи свойства души аналитически предполагаютъ другъ друга, а всѣ другія особенности психической жизни въ нашей дедукціи прямо выводятся изъ нихъ. Если душа—субстанціальная сила, она неизбѣжно дѣятельна *),—она обладаетъ внутреннимъ единствомъ,—она вообще, прежде чѣмъ обнаружится въ чемъ-нибудь *внѣ себя*, должна имѣть бытіе внутреннее, *для себя*, что и выражается въ томъ несомнѣнномъ фактѣ, что мы обладаемъ самочувствіемъ и сознаемъ себя и то, что въ насъ про-

*) См. объ этомъ «Положительныя задачи философіи» ч. II, стр. 214—220

исходить. Къ этимъ субстанціальнымъ признакамъ духа, подразумѣвающимъ другъ друга, въ нашемъ опредѣленіи прибавлено только указаніе на его связь съ тѣломъ. Абсолютную неизбѣжность такой связи трудно раскрыть съ аналитическою очевидностью. Но какая же другая система психологии дѣйствительно обосновала эту неизбѣжность?

Во-вторыхъ, рассматриваемое обвиненіе вообще нельзя считать правильнымъ: если вѣрно, что субстанція душевной жизни непосредственно раскрыта нашему самонаблюденію, то ея непосредственно очевидные признаки не перенесены на нее искусственно откуда-то извнѣ. Съ другой стороны, наше опредѣленіе души настолько обще, что если оно и предупреждаетъ частные факты нашего внутренняго опыта, то во всякомъ случаѣ не составляетъ ихъ простого пересказа. Напримѣръ, если субстанціальное единство и активность нашего сознающаго субъекта представляютъ психическія условія памяти и сознанія времени, изъ этого еще вовсе не слѣдуетъ, что сознаніе времени и память суть просто наше единство и активность. Точно такъ же, изъ дѣятельной природы духа и его связи съ тѣломъ объясняется существованіе въ насъ удовольствій и страданій, различныхъ эмоций, избирающаго вліянія воли на наши внутреннія и внѣшнія дѣйствія; но все-таки это не значитъ, что понятія удовольствія, страданія, эмоции, волевого воздѣйствія логически тождественны съ понятіями дѣятельной души и связи ея съ тѣломъ. Отношеніе нашего опредѣленія къ конкретному содержанію психической жизни скорѣе можно сопоставить съ отношеніемъ общаго закона къ его частному приложенію. Въ этомъ опредѣленіи указывается, чѣмъ должно быть всякое духовное существо, какова бы ни была организція его матеріальной оболочки; между тѣмъ частныя проявленія внутренней жизни такихъ существъ находятся въ тѣсной зависимости отъ этой организціи *). Правда, если сравнивать

*) На это слѣдуетъ обратить особое вниманіе: изложенная выше дедукція относится только къ *чисто психическимъ* основамъ и условіямъ главнѣйшихъ

наше опредѣленіе съ закономъ, это будетъ законъ, не допускающій точнаго математическаго выраженія. Но, вѣдь, психическая жизнь есть область *качественная* по преимуществу. Еслибы мы даже какъ-нибудь перевели его на математическія формулы, мы едва ли бы много отъ того выиграли: психическіе факты сами въ себѣ не подлежатъ точному измѣренію,—они не слагаются изъ раздѣльныхъ единицъ, которыя можно было бы сосчитать. Лучшее доказательство тому даетъ исторія гербартіанской школы. Гербартіанская психологія содержитъ много весьма сложныхъ, изяшно выведенныхъ формулъ; но мы не знаемъ даже и того, прилагаются ли онѣ въ самомъ дѣлѣ къ психическимъ процессамъ или представляютъ совершенныя фикціи.

Моей задачей было показать, какъ несправедливо то огульное пренебреженіе, съ которымъ относятся

фактовъ нашего сознанія. Но въ нашемъ дѣйствительномъ опытѣ, рядомъ съ этими условіями, стоятъ другія, уже физиологическаго порядка, власть которыхъ объясняется тѣсною связью души съ тѣломъ. Еслибъ въ насъ не было единаго сознающаго субъекта, у насъ, какъ мы видѣли, не существовало бы и никакого единаго сознанія, но то, что содержится въ этомъ сознаніи, зависитъ не только отъ нашего сознающаго я, но прежде всего отъ тѣхъ впечатлѣній, которыя мы получаемъ черезъ свои тѣлесныя органы. Точно также *память* и *сознаніе времени* возможны только въ субстанціальномъ духѣ, и, наоборотъ, тамъ, гдѣ такой духъ данъ, должно существовать нѣчто имъ аналогичное,—но все же наша ясная сознательная память и наши представленія о теченіи временныхъ событій находятся въ прочной и многообразной зависимости отъ функций нашего мозгового аппарата (см. „Понятіе о душѣ по даннымъ внутр. опыта“, стр. 292—293) и т. д. Поэтому принятіе спиритуалистической гипотезы не вноситъ никакого существеннаго измѣненія въ общихъ задачахъ эмпирическаго или экспериментальнаго изученія психической жизни. Тѣмъ не менѣе и чистый эмпиристъ-психологъ долженъ предпочесть ее всякимъ инымъ предположеніямъ, хотя бы въ виду слѣдующихъ соображеній: 1) она устанавливаетъ между психическими и физическими фактами логически понятное отношеніе, притомъ согласное съ показаніями непосредственнаго опыта; 2) для внутренняго сродства и единства психическихъ функций она указываетъ принципальный источникъ въ ихъ собственной внутренней природѣ, а не въ случайности совпаденія разнородныхъ элементовъ въ нашей нервно-мозговой системѣ; 3) она избавляетъ психологовъ отъ рѣшенія невыполнимой задачи: подысканія для cadaго психическаго явленія абсолютно его покрывающихъ и объясняющихъ физическихъ коррелятовъ и схемъ.

къ *спиритуалистической гипотезы* современные психологи. Мнѣ кажется, выводами, къ которымъ я пришелъ, не уничтожается значеніе противоположной ей гипотезы *физиологическаго монизма*: монистическая теорія даетъ хотя и одно-стороннее, но все же весьма своеобразное освѣщеніе душевнымъ процессамъ, которое во многихъ случаяхъ можетъ быть полезнымъ въ смыслѣ метода. Наконецъ, нельзя не считаться съ привычками ума у отдѣльныхъ изслѣдователей, которыя невольно влекутъ ихъ къ предпочтенію однихъ предположеній другимъ не за ихъ логическія преимущества, а просто за ихъ субъективное удобство. Тѣмъ не менѣе истина психологіи лежитъ не въ монизмѣ: это когда-нибудь сознаютъ всѣ, и тогда въ изученіи душевной жизни навсегда исчезнетъ монополія физиологическихъ объясненій.

Л. Лопатинъ.

Западное вліяніе въ Россіи XVII в. *)

ИСТОРИКО ПСИХОЛОГИЧЕСКІЙ ОЧЕРКЪ.

Отношеніе русскаго раскола къ западному вліянію въ Россіи XVII в. и составляетъ главное содержаніе настоящей статьи **). Расколъ — очень крупный фактъ въ исторіи русской Церкви и имѣлъ свои чисто-церковныя причины, изучаемыя церковными историками и канонистами. Мы не касаемся этой церковно-исторической и канонической ея стороны, если только можно назвать стороною основное содержаніе факта. Эта сторона дѣла прекрасно изучена дѣлымъ рядомъ изслѣдователей-спеціалистовъ и имѣетъ довольно значительную литературу. Нѣтъ надобности напоминать сочиненія, подписанныя почтенными именами митрополита Макарія, Щапова, Мельникова, гг. Субботина, Голубинскаго, Гиббенета, Каптерева и другихъ: труды ихъ достаточно извѣстны. Хорошо извѣстно, какъ около половины XVII в. начались въ русской Церкви реформы, какую тревогу произвело въ русскомъ церковномъ обществѣ принятое церковною властью исправленіе церковнаго обряда и текста богослужебныхъ книгъ, какъ эта тревога осложнилась дѣломъ патріарха Никона, какъ былъ созванъ и чѣмъ кончился московскій церковный соборъ 1666—7 годовъ, какъ старообрядчество стало обществомъ, формально отколовшимся отъ русской православной Церкви. Но рас-

*) См. 36 кнгу „Вопросовъ философіи“.

***) Первоначальное заглавіе статьи, измѣненное по соображеніямъ редакціи, было: *Западное вліяніе и церковный расколъ въ Россіи XVII в.*

коль—не только церковно-историческій фактъ, но и народнопсихологическое явленіе, не только церковный мятежъ или религіозное недоразумѣніе, но и народное настроеніе. Съ этой народно-психологической стороны его могутъ изучать и люди, которые не признаютъ себя компетентными знатоками церковной исторіи и церковнаго права. Этой народнопсихологической своей стороною расколъ и соприкасался очень тѣсно съ западнымъ вліяніемъ, какъ оно дѣйствовало въ Россіи XVII в.

Выясняя это соприкосновеніе, мы коснемся явленій тоже церковно-историческихъ и большею частью тоже довольно извѣстныхъ, но рѣже разсматриваемыхъ съ народно-психологической стороны.

Такія повидимому разнородныя и далекія другъ отъ друга движенія, какъ западное вліяніе въ Россіи и русскій церковный расколъ, встрѣтились при посредствѣ одного недоразумѣнія. Призраки, какъ извѣстно, нерѣдко принимаются за дѣйствительныя явленія и производятъ дѣйствительныя, не призрачныя слѣдствія. Ближайшею причиною движенія во имя стараго обряда была тревога, вызванная въ русскомъ церковномъ обществѣ новшествами, какія начались въ русской Церкви около половины XVII вѣка при патріархѣ Іосифѣ и продолжались при его преемникѣ патріархѣ Никонѣ. Многіе испугались при мысли, что и эти церковныя новшества идуть изъ одного источника съ военными и другими новинами, какія тогда проводились или только допускались свѣтскою властью, что и русской Церкви грозитъ опасность отъ латинства, вліяніе котораго по нуждамъ государства или по прихотямъ слабыхъ людей было допущено въ мірское общество. Въ этомъ и состояло недоразумѣніе, которое привело западное вліяніе въ прямое соприкосновеніе съ старообрядческими страхами русскаго церковнаго общества. Церковныя новшества совсѣмъ не были дѣломъ этого вліянія, даже были именно противъ него и направлены, служили подготовительными средствами для борьбы съ тѣми гибельными слѣдствіями, какихъ опасались отъ него

для русской церковной жизни. Произошло это такимъ образомъ.

Два глубокия впечатлѣнія вынесла Московская Русь изъ событій конца XVI и начала XVII в. Во-первыхъ, значительная часть русскаго православнаго народа была отторгнута отъ русской православной Церкви и загнана посредствомъ уніи подъ власть римскаго папы. Во-вторыхъ, сама Московская Русь, преемница православной Византіи, едва не попала подъ ту-же власть, когда подъ направленными изъ Рима польскими ударами гибла ея политическая самостоятельность. Изъ обоихъ этихъ впечатлѣній въ русскомъ православномъ обществѣ скоро сложилось представленіе о страшномъ напорѣ, какой задуманъ и готовится латинскимъ Западомъ на православный Востокъ. Успѣхи католической лиги въ первый періодъ Тридцатилѣтней войны, какъ бы ни были скудны и смутны доходившія до Москвы вѣсти изъ Германіи, могли только поддерживать и усиливать это опасеніе. Да и самъ протестантскій герой этой войны, король Густавъ-Адолфъ, прямо указывалъ царю Михаилу на великую опасность, какою грозилъ католическій папско-габсбургско-польскій союзъ не только протестантству, но и греческой вѣрѣ, называлъ свое войско передовою стѣною Русскаго царства и вразумлялъ московское правительство, какъ необходимо сосѣдямъ загорѣвшагося дома носить воду и тушить пожаръ, чтобы свое уберечь. Опасеніе увеличивалось усиленнымъ наплывомъ въ Москву того же Запада, хотя преимущественно люторскаго, не папезскаго, но все-же еретическаго. Въ виду поднимавшейся грозы, русское церковное общество насторожилось, начало собираться съ силами и прибираться, готовясь къ борьбѣ и внимательнѣе присматриваясь къ своимъ недостаткамъ. Острымъ проявленіемъ этой религиозной опасливости было постановленіе московскаго церковнаго собора 1620 г. перекрещивать обращавшихся въ православіе католиковъ, уніатовъ, протестантовъ, даже православныхъ бѣлоруссовъ-обливанцевъ. Плодотворнѣе могло быть пробужденіе потребности осмотрѣться,

замѣтить и исправить свои недостатки. Къ этому порядку явленій можно отнести извѣстіе Олеарія о томъ, что въ его время, т.-е. около половины XVII вѣка, русскіе стали строже прежняго соблюдать праздники, что патріархъ запретилъ открывать въ праздничные дни лавки, мастерскія и питейныя заведенія, особенно въ часы церковной службы. Онъ же рассказываетъ о поднятомъ церковною властью преслѣдованіи инструментальной музыки, подъ которую по улицамъ и кабакамъ распѣвали непристойныя пѣсни: патріархъ запретилъ это, приказалъ даже произвести въ Москвѣ обыскъ по домамъ и отобрать найденные музыкальные инструменты, которые потомъ вывезены были на пяти возахъ за Москву-рѣку и сожжены. Въ виду господства церковной обрядности въ древней Руси можно было бы думать, что въ древнерусскомъ храмѣ царили строгое благочиніе и полное благоговѣніе. Такъ было далеко не вездѣ и не всегда. Современнаго молящагося съ его привычкой сосредоточенно настроиваться и созерцательно углубляться въ себя подъ стройные звуки церковнаго чтенія и пѣнія, при торжественномъ безмолвіи предстоящихъ, смутили бы многія довольно обыкновенныя явленія, допускаявшіяся тогда при церковной службѣ: среди молящихся шныряли и шумѣли ребята, бродили сборщики съ тарелками, ползали по полу и пищали калѣки, кривлялись юродивые, кричали кликуши, перекорялись богадѣленные старцы и старицы, въ церкви слышались говоръ, смѣхъ, аффектированные вздохи святошъ, „власы растящихъ и босыхъ ходящихъ“. Между тѣмъ на клиросахъ шли свои безпорядки: для ускоренія службы ее отправляли голосовъ въ пять—въ шесть разомъ, одни читали, другіе пѣли, диаконъ говорилъ эктиньи, священникъ возгласы—все это вмѣстѣ, одновременно, такъ что ничего нельзя было разобрать, особенно при тогдашней манерѣ пѣть, растягивая слова до безсмыслія, „съ рыканіемъ неподобнымъ“. Теперь начали исправлять эти недостатки, прося совѣта и указаній у восточныхъ патріарховъ, и въ февралѣ 1651 г. соборъ русскихъ архіереевъ постановилъ пѣть въ церквахъ чинно, без-

мятежно и единогласно и читать въ одинъ голосъ, тихо и неспѣшно.

Въ учащенныхъ сношеніяхъ съ восточными патріархами по поводу исправленія домашнихъ церковныхъ порядковъ, сказалась другая еще болѣе важная потребность, почувствовавшаяся при подготовкѣ къ борьбѣ съ латинскимъ Западомъ — потребность сблизиться съ настоящимъ, дѣйствительнымъ православнымъ Востокомъ. У насъ благоговѣнно читали и лучше знали Востокъ идеальный, библейскій, міръ чудесъ и евангельскихъ сказаній, откуда шло ученіе апостоловъ, св. отецъ и седми вселенскихъ соборовъ. О дѣйствительномъ Востокѣ у насъ говорили, что тамъ „вѣра православная испроказилась махметовой прелестью безбожныхъ агарянъ“, о восточныхъ христіанахъ судили преимущественно по тѣмъ пришельцамъ изъ Греціи, которые иногда подъ самозванно присвоенными названіями митрополитовъ и епископовъ то и дѣло проѣзжали черезъ Путивль въ Москву попросить здѣсь милостыни и поторговать святынями и разрѣшительными отъ грѣховъ грамотами. Изъ своихъ хожденій по святымъ мѣстамъ Востока древнерусскій паломникъ приносилъ больше чудесныхъ разсказовъ и священныхъ воспоминаній, чѣмъ наблюденій надъ людьми и порядками, какіе ему тамъ встрѣчались. Теперь понадобился и дѣйствительный, наличный православный Востокъ: хотѣли лучше узнать его и стать къ нему ближе, чтобы найти тамъ вспомогательныя средства и союзниковъ для борьбы съ общимъ врагомъ. Все чаще появлялись въ Москвѣ восточные іерархи съ просьбами и предложеніями; все чаще обращались изъ Москвы на Востокъ къ греческимъ іерархамъ съ запросами по церковнымъ нуждамъ и недоумѣніямъ.

Это сближеніе съ православнымъ Востокомъ сопровождалось значительными и много обѣщавшими успѣхами русскаго религіознаго самосознанія. Во-первыхъ, началъ расширяться или проясняться взглядъ русскаго церковнаго общества на свое положеніе. Внѣшнія бѣдствія, постигавшія Россію и Византію, уединяли русскую Церковь, ослабляя духовное

общеніе ея съ церквами православнаго Востока. Это уединеніе помутило въ русскомъ церковномъ обществѣ идею Церкви вселенской, подставивъ подъ нее мысль о Церкви русской, какъ единственной православной, замѣнившей собою Церковь вселенскую. Тогда авторитетъ вселенскаго христіанскаго преданія сталъ закрываться авторитетомъ мѣстной русской церковной старины и грозила опасность, признать мѣстное національное вѣропониманіе мѣриломъ христіанской истины. Это опасное недоразумѣніе и устранялось пробудившеюся потребностью въ болѣе живомъ общеніи и дружномъ совмѣстномъ дѣйствіи съ другими православными обществами. Изъ Москвы просили, съ Востока присылали въ Москву полемическіе трактаты противъ католиковъ, греческія „библіи супротивъ латинь“; въ Москву старались залучить ученыхъ грековъ, которые могли бы переводить книги съ греческаго языка на славянскій „на латинскія ереси“. Съ другой стороны, навстрѣчу московскимъ поискамъ за свѣтомъ на Востокъ оттуда шли внушенія самой Москвѣ стать источникомъ свѣта для всего православнаго Востока. Этотъ поработанный и бѣдный Востокъ невольно обращалъ взоры на столицу единственнаго независимаго православнаго государства, которое могло объединить и направлять силы православія въ борьбѣ съ его противниками и сосредоточить въ себѣ необходимыя для того духовно-образовательныя средства, стать питомникомъ и разсадникомъ духовнаго просвѣщенія для всего православнаго міра. И вотъ, приблизительно съ конца XVI в., восточные іерархи отъ времени до времени указывали московскому правительству на то, какъ у нихъ, на Востокъ, источникъ мудрости грозитъ изсякнуть до основанія, какъ у нихъ оскудѣло духовное просвѣщеніе; святоотеческія творенія, печатаемая въ нѣмецкихъ и латинскихъ типографіяхъ, портятся врагами православія, а грекамъ турки, по наговорамъ нѣмцевъ, не позволяютъ печатать въ Царьградѣ греческія книги, потому какъ было бы благопотребно и радостно всѣмъ святѣйшимъ патріархамъ и митрополитамъ и прочимъ христіа-

намъ и какъ недруги вѣры нашей посрамились бы, если бы державный царь повелѣлъ устроить у себя въ Москвѣ греческую типографію и греческое училище, въ которомъ греческій учитель училъ бы русскихъ людей „философства и богословія греческаго языку и по русскому“, и какая великая будетъ доброта и польза на обѣ стороны, когда многія книги греческія будутъ переведены на русскій языкъ, а греки освободятся отъ лукавства еретиковъ, не нуждаясь въ испорченныхъ римскихъ и люторскихъ изданіяхъ, а пользуясь въ изобиліи православными книгами, напечатанными прямо, подлинно и благочестиво, изъ училища же выдутъ ученики, умѣющіе „противлятися съ еретиками и отвѣты давать обо всякомъ вопросѣ“. Эта высокая миссія должна была и пугать и радовать: пугать—трудностью и опасностью непривычнаго дѣла, радовать—мыслью, что вотъ самъ византійскій Востокъ, павшій второй Римъ, зоветъ Москву себѣ на смѣну—стать третьимъ. Начали наконецъ готовиться къ открытію у себя новаго источника мудрости взамѣнъ изсякавшаго на Востокѣ и по обычаю всѣхъ запоздавшихъ людей заторопились, засуетились съ греческой школой, съ наукой, усиленно искали греческихъ учителей и въ Константинополь, и въ Іерусалимъ, какъ послѣ искали гувернеровъ въ Лейпцигъ и въ Парижъ. Въ 1632 г. пріѣхалъ въ Москву протосингелъ александрійскаго патріарха Іосифъ: его уговорили остаться въ Москвѣ, чтобы переводить греческія книги на славянскій языкъ и „учити на учительномъ дворѣ малыхъ робятъ греческаго языку и грамотѣ“. Въ 1649 г. прибылъ въ Москву въ свитѣ іерусалимскаго патріарха приставшій къ нему въ Кіевѣ неизвѣстный ему скиталець грекъ Арсеній. Онъ зналъ много языковъ, его оставили въ Москвѣ повидимому для тѣхъ же надобностей, какъ и вышеупомянутаго протосингела Іосифа. Вскорѣ вызваны были въ Москву кіевскіе ученые Епифаній Славинецкій съ товарищами, между прочимъ, также „ради наученія славяно-россійскаго народа дѣтей еллинскому наказанію“, а ближній постельничій царя Ѳ. М. Ртищевъ, выполняя давнюю просьбу Петра Могила устроить

въ Москвѣ особую обитель, подобную кievскому Братскому монастырю, гдѣ бы старцы этого монастыря учили русское юношество грамотѣ греческой и славянской, вызвалъ въ построенный имъ подъ Москвой Андреевскій монастырь до 30 ученыхъ старцевъ съ юга. Такъ въ Москвѣ появилось значительное число учителей „свободныхъ мудростей“. Добровольно или по властному приглашенію того же Ртищева, который и самъ принялся учиться у кievлянъ греческой грамотѣ, шла къ нимъ въ науку и московская молодежь. Устроилась и греко-латинская школа, которой управлялъ упомянутый грекъ Арсеній. Съ другой стороны, о необходимости и душевной пользѣ школьныхъ наукъ велась у насъ настойчивая проповѣдь въ учительныхъ и учебныхъ книгахъ, печатавшихся въ Москвѣ по благословенію церковной власти, особенно въ Славянской грамматикѣ, изданной въ 1648 г. Въ этихъ книгахъ, въ предисловіяхъ или послѣсловіяхъ, читали, что для того, чтобы обученіе грамотѣ послужило не къ посрамленію учениковъ, а къ просвѣщенію ихъ разума, необходимо напередъ самимъ учителямъ научиться различать *ять* съ *естемъ* и не писать одного вмѣсто другого, что грамматическое любомудріе смыслу сердець нашихъ просвѣтительно и безъ него „кто и мняся вѣдѣти, ничтоже вѣсть“, что грамматика—„руководитель неблаженъ во всякое благочестіе, вождь къ боговидному смотрѣнію и предивному и непреступному богословію, блаженныя и всечестнѣйшія философіи открытіе и всеродное проразумѣніе“,—словомъ, это „блаженная и святая книга“. И этого еще мало: въ предисловіи къ грамматикѣ 1648 г. написано, что знаменитые отцы Церкви и учителя благочестія Василій Великій, Григорій Богословъ и многіе другіе прилежно изучали не только грамматику, но и риторику, софистику, философію, землемѣріе, астрономію, ариѳметику и вообще всю еллинскую мудрость, ради которой покидали родину, чтобы на чужбинѣ учиться у знаменитыхъ языческихъ ученыхъ: „сичевъ образъ любомудрія и намъ оставиша искати“, говорить въ заключеніе своего ученаго трактата о пользѣ

школьныхъ наукъ неизвѣстный сочинитель предисловія къ изданной въ Москвѣ Славянской грамматикѣ 1648 г. Дѣло, какъ видимъ, заходило ужъ очень далеко: та еллинская мудрость, мимо которой, какъ великаго душевреднаго соблазна, боязливо чураясь и крестясь, пробѣгаль благочестивый древне-русскій грамотей,—эта самая еллинская мудрость теперь провозглашалась если не источникомъ, то необходимымъ пособіемъ христіанскаго любомудрія и благочестія, и признаніе этой мудрости въ качествѣ такового пособія вмѣнялось въ обязанность, какъ завѣтъ знаменитыхъ отцовъ Церкви и учителей благочестія—Василія Великаго, Григорія Богослова и многихъ другихъ.

Такъ шли дѣла, но не такъ складывались впечатлѣнія: первыя шли по правиламъ исторической логики, а вторыя складывались по менѣе урегулированнымъ воспріятіямъ народной психологіи. Поэтому мѣры русской церковной іерархіи, вызванныя внутреннимъ ростомъ русской Церкви и направленныя къ огражденію ея отъ латинскаго, западнаго вліянія, значительной части русскаго церковнаго общества показались дѣломъ личнаго произвола отдѣльныхъ іерарховъ, задумавшихъ олатынить русскую Церковь. Отмѣтимъ нѣкоторые моменты этого психологическаго недоразумѣнія, представляющіеся наиболѣе важными.

IV.

Среди порывовъ и сомнѣній, то боязливо всматриваясь впередъ, то съ сожалѣніемъ оглядываясь назадъ, засидѣвшаяся на Трѣбникѣ и Святцахъ русская мысль робкими шагами подходила къ заповѣднымъ дверямъ школьнаго научнаго образованія, готовясь вступить въ область чуждаго ей дотолѣ міросозерцанія, и чувствовала себя въ положеніи пловца, который, впервые вступивъ на корабль, съ сожалѣніемъ оглядывается на покидаемый родной берегъ, собравшись пуститься въ невѣдомое и ненадежное море. Сначала русская мысль рѣшалась на это, уступая нуждамъ государства, подъ гнетомъ внѣшнихъ національныхъ опасностей, безъ

внутренняго влеченія, не увѣренная въ нравственной безопасности начинаемаго пути: въ обиходѣ личнаго нравственнаго существованія, въ запасѣ средствъ христіанской душеполезности русскій человѣкъ не находилъ мѣста для этихъ новыхъ знаній и понятій. Онъ шелъ въ новую науку, какъ въ солдаты, покорно, но скрѣпя сердце, зная, что это нужно царю, но не увѣренный, угодно ли это Богу.

Стѣбитъ отмѣтить этотъ моментъ въ исторіи нашей духовной жизни: онъ наводитъ на одно предположеніе. Можетъ-быть, именно этотъ моментъ сообщилъ одну особенность всему дальнѣйшему ходу нашего образованія, придавъ, какъ бы сказать, нѣкоторую нерѣшительность научной поступи русскаго ума, сказывавшуюся въ припадкахъ недоувѣрія къ образованію. Послѣ мы встрѣчаемъ поразительные примѣры самоотверженнаго подвижничества русскаго ума, беззавѣтной любви его къ прѣсвѣщенію, благоговѣйнаго уваженія къ наукѣ. Но въ массѣ обыкновенныхъ, заурядныхъ умовъ, даже очень просвѣщенныхъ и здравомыслящихъ, пристальное наблюденіе часто, — по крайней мѣрѣ, чаще, чѣмъ желательно, — открываетъ едва замѣтную темную полосу научнаго скептицизма или маленькую складку — не скажу равнодушія или антипатіи къ научному знанію, а скорѣе грусти объ ограниченности и тщетѣ пытливаго человѣческаго разумѣнія. Не есть ли это научное уныніе запоздалый, оторвавшійся отъ своего источника и нѣсколько переродившійся отзывъ вкусового ощущенія отъ науки, отвѣданной поневолѣ, безъ внутренняго къ ней влеченія, безъ жажды знанія, когда въ школу вербовали и наряжали, какъ вербовали и наряжали въ заводившіеся тогда „полки иноземнаго строя“?

Одинъ изъ припадковъ этого умственнаго унынія или научнаго скептицизма, если не самый ранній изъ нихъ, встрѣчаемъ въ дѣлѣ, относящемся къ 1650 году, ко времени усиленнаго прилива въ Москву ученыхъ людей. Этотъ эпизодъ изъ исторіи русскаго образованія былъ уже не разъ рассказанъ въ нашей литературѣ; но онъ исполненъ такого жи-

вого культурно-психологическаго интереса, что не будетъ лишнимъ еще разъ повторить его кстати. Онъ имѣетъ близкое отношеніе къ сдѣланному въ московскихъ изданіяхъ быстрому переходу отъ матеріальной государственной полезности еллинской, т.-е. западной науки, къ ея церковной душеспасительности. Едва московскіе люди отвѣдали плодъ этой науки, какъ ими уже начинаетъ овладѣвать тяжелое раздумье, безопасна ли эта наука, не повредитъ ли она чистотѣ вѣры и нравовъ. Это раздумье должно было усилиться и превратиться въ тревогу, когда сами руководители церковнаго общества стали провозглашать еллинскую мудрость вспомоgetельнымъ средствомъ душевнаго спасенія. Въ дѣлѣ 1650 г. выступаетъ все учащаяся московская молодежь. Самое видное лице здѣсь Лучка Голозовъ, въ послѣдствіи думный дьякъ (статсъ-секретарь) Посольскаго приказа Лукьянъ Тимоѣевичъ, одинъ изъ сильныхъ консервативныхъ противниковъ западника канцлера А. Л. Ордина-Нащокина. Теперь онъ, по властному приглашенію Ѳ. М. Ртищева, ходитъ въ Андреевскій монастырь къ кievскимъ старцамъ учиться по-латыни. Онъ противъ этой кievской науки, считалъ ее опасной для вѣры, хотя въ послѣдствіи и воспользовался ею, переложивъ недурными виршами церковныя пѣснопѣнія Страстной седмицы. Его образъ мыслей раздѣляли и его товарищи Степанъ Олябевъ, Ив. Засѣцкій и дьячекъ Благовѣщенскаго собора Костка Ивановъ. Ихъ очень заботили эти кievскіе ученые съ ихъ сомнительной наукой, которыхъ жаловали вліятельнѣйшіе люди при дворѣ, бояринъ Б. И. Морозовъ и Ѳ. М. Ртищевъ, и, собираясь интимнымъ кружкомъ, они шептались о томъ, какія мѣры принять противъ грозившей опасности. Они рассчитывали на содѣйствіе царскаго духовника, протопопа Благовѣщенскаго собора Стефана Вонифатьева: онъ да протоіерей другаго московскаго собора Ив. Нероновъ—это были столпы благочестія и свѣтила доморощенной, не кievской учености въ тогдашнемъ московскомъ духовенствѣ. „Вотъ учится у кievлянъ,—толковали они,—Ѳ. Ртищевъ гре-

ческой грамотѣ, а въ той грамотѣ и еретичество есть“. Олябевъ разсказывалъ про себя: „какъ былъ на Москвѣ старецъ Арсеній греченинъ, онъ, Степанъ, хотѣлъ было у него поучиться по-латыни, а какъ того старца сослали на Соловки, онъ и учиться пересталъ и азбуку изодралъ, потому что его родимцы да Лучка Голосовъ съ Засѣцкимъ начали уговаривать его: перестань учиться по-латыни, дурно это, а какое дурно, того не сказали“. Этотъ старецъ Арсеній, пріѣхавшій въ Москву съ іерусалимскимъ патріархомъ, какъ оказалось по московскимъ справкамъ, учась въ Римѣ, переходилъ въ католицизмъ, по слухамъ даже принималъ въ Турціи басурманскую вѣру, по отзыву самого іерусалимскаго патріарха былъ способенъ на всякое злое бездѣліе и сосланъ былъ въ Соловки на испытаніе, по благополучномъ окончаніи котораго воротился въ Москву, пріобрѣлъ особое довѣріе патр. Никона и, къ удивленію многихъ, сталъ книжнымъ справщикомъ и учителемъ заведенной тогда греко-латинской школы, переписывалъ и переводилъ на русскій языкъ греческія книги: все это даетъ живо понять, изъ какихъ впечатлѣній складывалось въ московскомъ обществѣ отношеніе къ пріѣзжимъ учителямъ и ихъ наукѣ. Отговаривая Олябева отъ латыни, Лучка Голосовъ зналъ, какое въ ней дурно. Латинскій языкъ, — говорилъ онъ, — незнакомъ, знать его не для чего и многія въ немъ ереси. „Скажи своему протопопу (Ст. Вонифатьеву), — внушалъ онъ дьячку Косткѣ, — что я у кіевскихъ чернецовъ учиться не хочу, старцы они не добрые, я въ нихъ добра не позналъ и добраго ученья у нихъ нѣтъ; теперь я угождаю Ѳ. Ртищеву, боясь его, а впредь учиться никакъ не хочу, да и кто по-латыни ни учился, тотъ съ праваго пути совратился“. — Заботили нашихъ собесѣдниковъ два другихъ молодыхъ человека, Зеркальниковъ и Озеровъ, которые также учились въ Москвѣ по-латыни, только безъ ихъ раздумья, но не довольствуясь тѣмъ, хотѣли ѣхать доучиваться въ самый Кіевъ и со слезами умоляли своего духовника отпустить ихъ туда. Дьячекъ Костка упрасивалъ этого

духовника: не отпускай ихъ Бога ради, Богъ на твоей душѣ того взыщетъ. Но все тотъ же Ѡ. Ртищевъ выхлопоталъ имъ проѣзжую грамоту, и они - таки уѣхали доучиваться у кievскихъ старцевъ по-латыни.—Да и о томъ вспомяни протопопу,—продолжалъ Лучка внушать Косткѣ,—какъ бы ихъ до Кіева не допустить и воротить назадъ, а то какъ выучатся они въ Кіевѣ, да вернутся въ Москву, будутъ отъ нихъ великія хлопоты; и такъ ужъ они всѣхъ укоряютъ и ни во что ставятъ благочестивыхъ протопоповъ Ивана и Степана (Неронова и Вонифатьева) и другихъ, говорятъ про нихъ: враки они вракаютъ, слушать у нихъ нечего и себѣ имени не дѣлаютъ, учать просто, сами ничего не знаютъ, чему учать.

Чего опасались эти робкіе молодые поборники праваго пути? Какое „еретичество“ подозрѣвали они въ греческой грамотѣ и въ какую сторону могла совратить латынь съ праваго пути? Сколько-нибудь внятно у собесѣдниковъ высказалась одна тревожная мысль; ихъ заботило одно важное нравственное неудобство, которымъ грозило научное образованіе, принесенное новыми учителями: знакомство съ новою наукою возбуждало въ русской учащейся молодежи и именно въ учившейся искренно, безъ раздумья, ученое сомнѣніе и заносчивую критику всѣми признанныхъ доморощенныхъ авторитетовъ. Скептики вродѣ нашихъ собесѣдниковъ думали, что сѣмя этого порока лежало въ новой наукѣ, въ самой ея природѣ, тогда такъ его надобно было искать въ положеніи дѣла, и порокъ, какъ плевель, выросталъ изъ почвы, недостаточно подготовленной къ посѣву. Научное образованіе приносилось въ Россію со стороны, а не вырабатывалось самобытными умственными усилиями общества, не являлось плодомъ самобытно пробужденной умственной дѣятельности, а навязывалось государствомъ, какъ одно изъ средствъ защиты и укрѣпленія существующаго порядка. Гдѣ запасъ образовательныхъ средствъ накапливается постепенно собственными усилиями общества, тамъ усвоеніе его ложится на подрастающія

поколѣнія, какъ наслѣдственная натуральная повинность, какъ естественная обязанность дѣтей продолжать дѣло отцовъ, и потому помогаетъ имъ дружно шагать въ ногу со старшими, поддерживая и улучшая существующій порядокъ. Гдѣ, напротивъ, оно является извнѣ падающимъ на головы налогомъ, какъ было у насъ въ XVII вѣкѣ, тамъ лица, которымъ прежде другихъ приходится или удается усвоить его, становятся въ исключительное положеніе, невольно выдѣляются изъ общаго строя. Младшіе, обладая тѣмъ, чего не имѣють отцы, чувствуютъ свое превосходство передъ старшими, а зная, что оно приобрѣтено тяготой, какой не несли отцы, требуютъ отъ старшихъ благодарнаго признанія своего превосходства. Новыя знанія и понятія становятся отличіемъ и исключеніемъ. Какъ отличіе, они питають гордость въ ихъ носителяхъ, а какъ исключеніе, ставятъ ихъ въ оппозицію существующему порядку, который они призваны поддерживать и укрѣплять своими новыми знаніями и понятіями. Гордость немногихъ раздражаетъ всѣхъ противъ ихъ притязаній, а это раздраженіе заставляетъ первыхъ отчуждаться отъ окружающихъ и изъ блюстителей и друзей порядка превращаетъ ихъ въ его критиковъ и недруговъ. Такимъ образомъ, достиженіе цѣли заимствуемаго образованія затрудняется: количество умственныхъ силъ въ обществѣ увеличивается, но нравственная жизнь его отъ недостатка единодушія разлагивается. Со временемъ опытъ однихъ и снисходительное терпѣніе другихъ могутъ сгладить этотъ разладъ и при дальнѣйшей смѣнѣ поколѣній даже превратитъ его въ новое движеніе, способное обновить и сплотить все общество; но въ первую пору скорѣе замѣчаются и сильнѣе чувствуются его опасныя, разрушительныя проявленія. Въ протестахъ противъ увлеченія западнымъ вліяніемъ, раздающихся съ половины XVII вѣка, и слышится тревожная боязнь этого разлада съ его опасными слѣдствіями.

Опасеніе осложнялось свойствомъ тогдашняго мышленія. Тогда по непривычкѣ къ анализу, къ отчетливому раздѣ-

ленію предметовъ любили размышлять не отдѣльными идеями, а цѣлыми группами ассоціированныхъ идей, какъ бы сказать, семействами такъ или иначе породнившихся представлений. Замѣчая признаки заносчиваго самолюбія въ учащейся молодежи, припоминали слова Писанія: *все, еже въ міръ, похоть плотская, и похоть очесъ, и гордость житейская, нѣсть отъ Отца, но отъ міра сего есть* (I Иоан. 2, 16). Гордость житейская, порождаемая новою наукой, по родству и ее вовлекала въ дурное сообщество, въ какомъ сама состояла, въ область *міра сего*, и возбуждала подозрѣніе, что кто любить эту науку *міра сего, нѣсть любви Отчи въ немъ*. Древнерусской мысли, привыкшей къ такой методикѣ, трудно было освоиться со взглядомъ московской Грамматики 1648 г. на еллинскую мудрость, какъ на завѣщанное св. отцами Церкви вспомогательное средство боговѣдѣнія и благочестія. Но раздумье о душеполезности новой науки смѣнилось рѣшительнымъ и испуганнымъ убѣжденіемъ въ ея душевредности, какъ скоро въ русскихъ умахъ, привыкшихъ къ такому нечленораздѣльному мышленію, утвердилась мысль, что самая эта наука, столь охотно пріемлемая и настойчиво проводимая свѣтскими и церковными руководителями русскаго общества, есть только одна изъ латинскихъ козней и даже самая опасная кознь, направленная на всеовершенное испроверженіе русскаго благочестія. Эта наука шла съ латинскаго Запада, а этотъ Западъ Русь издавна привыкла считать настоящимъ царствомъ *міра сего*, гдѣ живутъ, по нашимъ космографіямъ XVII вѣка, люди величавы и горды и оманчивы и на бранехъ храбры, піють же зѣло много, къ похотемъ тѣлеснымъ и ко всякимъ сластемъ слабы, и вся творять по своей воли, ко ученію искательны и къ мудростямъ и ко всякимъ наукамъ тщательны, отъ благочестія же заблудилися, вѣру же имуть различныхъ ересей. Съ этой точки зрѣнія истолковывалась вся обстановка, въ какой являлось въ Москвѣ новое образованіе. Первыми проводниками его были пріѣзжіе кіевляне и греки. Но при указанной особенности тог-

дашняго мышленія съ именемъ кіевлянина соединялось въ Москвѣ представленіе объ «юнитѣ», уніатѣ, и еще помнили указъ 1627 г., запрещавшій держать въ церквахъ и частныхъ домахъ какія бы то ни было книги литовской печати, какъ подозрительныя въ религіозномъ отношеніи. Люди малоразборчивые, какъ извѣстные намъ московскіе собесѣдники 1650 года, прямо обзывали еретиками находившихся тогда въ Москвѣ кіевскихъ ученыхъ старцевъ: и бояринъ Б. И. Морозовъ, шептались они между собой, держитъ отца духовнаго только «для прилики людской», а кіевлянъ началъ жаловать, — явное дѣло, туда же уклонился, къ такимъ же ересямъ. Къ грекамъ, къ ихъ богословскому правому мыслію, въ Москвѣ давно уже питали недовѣріе, смѣшанное съ состраданіемъ къ ихъ жалкому положенію. Московскіе оппоненты западно-русскаго богослова Лаврентія Зизанія, препираясь съ нимъ въ 1627 г. по поводу его Катихизиса, говорили ему: «мы новыхъ греческихъ книгъ не приемлемъ, потому что греки нынѣ живутъ въ тѣснотахъ великихъ между невѣрными, и по своихъ воляхъ печатати имъ книгъ своихъ не умѣтъ, и для того вводятъ иныя вѣры въ переводы (изданія) греческаго языка, что хотятъ». И въ Москвѣ были извѣстны наблюденія, подобныя тѣмъ, какія поразили другого западно-русскаго богослова того времени — Мелетія Смотрицкаго, во время его поѣздки по греческому Востоку: онъ находилъ тамъ вездѣ невѣжество, крайній упадокъ православія и нравственности, слѣды латинства не только между мірянами, но и между православными іерархами.

Итакъ, латинскій Западъ, полонивъ православный греческій Востокъ, слалъ свою науку на русскій Сѣверъ, послѣдній оплотъ православія: въ такомъ видѣ представлялось положеніе дѣла многимъ русскимъ людямъ около половины XVII в. При незнакомствѣ съ содержаніемъ этой западной науки, на Руси имѣли кое-какое понятіе о ея духѣ и направленіи, даже объ ея происхожденіи. Въ переводныхъ космографіяхъ читали, что изначала каждому народу дана своя

«хитрость», которой онъ по своимъ наклонностямъ придежалъ сердцемъ: еллинамъ—премное творчество, философию и риторское видѣство, персамъ же и вавилонянамъ—звѣздословіе и небесный бѣгъ, египтянамъ—геометрія, ежесть землемѣріе. Однако, всѣ эти народы осуетились помыслами и вмѣсто того, чтобы прославить благого «хитреца» Бога, безумно поклонились твари и жертвы ей принесли. Впрочемъ, многіе изъ философовъ были воздержники и чистое житіе имѣли, всячески удаляясь женюлюбія и винопитія, и многимъ изъ нихъ челоуѣколюбивый Богъ попустилъ среди ихъ изысканій и истины коснуться, и назывались они философами и смотревѣдцами. Нѣкоторые изъ нихъ и сказали, что философія или любуудріе состоитъ изъ семи мудростей, въ числѣ которыхъ рядомъ съ діалектикой, что есть препинательное толкованіе, коимъ изыскуется истина, значится и «софистикія», открывающая едва постижное челоуѣческому естеству, и то только людуямъ, которые разумомъ зѣло остры и многоучены. Эти всѣ мудрости, составляя одну общую «еллинскую мудрость», отъ древнихъ философовъ и премудрыхъ богословцевъ перешли въ западныя страны Европіи, третьей части земли, части сына Ноева Афета, гдѣ люди зѣло премудры и всякой хитрости умѣтельны, и завели они различныя училища, изъ коихъ знатнѣйшее въ землѣ Галліи вечерней, во градѣ нѣкоемъ Парисѣ латинскимъ языкомъ именуется академія, сирѣчь *соборное* училище, въ немъ же ученіе всѣхъ ремесвъ, грамматики, философіи и звѣздочетій различныхъ. Нѣкогда по наущенію папы римскаго школь монастыри (школьмейстеры), сирѣчь учителя разныхъ ремесвъ, возстали противъ государя своего, и вышло на королевское убивство 80 тыс. однихъ студентовъ, сирѣчь учениковъ, и «все вкупѣ избіени быша во единъ часъ». Прежде всѣ эти западныя страны, Итадія, Испанія, Германія и иныя нѣмецкія страны, истое крещеніе пріяли и всѣ одинаково содержали православную вѣру многія лѣта, нынѣ же, по наущенію діаволу, разсѣлись въ различныя ереси, пріявъ учителей по

своимъ слабостямъ, и каждый изъ нихъ свое мудрствоваль, какъ хотѣлъ, и по этимъ учителямъ они вѣры свои называть стали: одни зовутся папешниками, другіе—люторями, третьи—колвинцами и гусатами, отъ нѣкихъ еретикъ Колвина и Яна Гуса и отъ Филиппа нѣкогого, рекомаго Мелентора (Меланхтона), и многіе народы совратились слабости ради, отеческія преданія и церковныя пѣнія и посты перемѣнили; только Россійскія страны содержатъ прежнее православіе, отъ грековъ пріятное.

Такъ представляли себѣ русскіе книжники XVII в. происхождение и характеръ западной науки. Своёвольнѣ и пытливость, не знающія своихъ границъ, признаны были ея отличительными свойствами. Эти свойства очень претили древне-русскому уму, воспитанному въ смиренномудріи, въ недовѣрїи къ собственнымъ силамъ, въ мысли объ Откровенїи, какъ руководителѣ, указывающемъ и цѣли и предѣлы человѣческаго разумѣнія. Какъ отрицательныя черты, эти свойства неизмѣнно входили въ древне-русскія изображенія нормальнаго, свѣше просвѣщаемаго пониманія. Поэтому боязливое чувство овладѣвало древне-русскимъ человѣкомъ XVI или XVII в. при мысли о риторской и философской мудрости: все это — дѣло грѣшнаго ума, не руководимаго Откровенїемъ, предоставленнаго самому себѣ, на волю вѣтра заблужденій и самонадѣяннаго. Богомерзостенъ предъ Богомъ всякъ любяй геометрію, — читаемъ въ одномъ древне-русскомъ поученїи, — а се душевнїи грѣси учитися геометріи и еллинскимъ книгамъ; проклиная прелесть тѣхъ, иже зрятъ на кругъ небесный; своему разуму вѣрующїи удобъ впадаетъ въ прелести различныя; любя простыню (простоту) паче мудрости, высочайшаго себе не изыскай, глубочайшаго себе не испытай, а елико ти предано отъ Бога готовое ученіе, то содержи. Подобныя афористическія наставленія вносились даже въ школьныя прописи, по которымъ дѣти учились писать. «Не ищи, человѣче, мудрости, — читаемъ тамъ, — ищи кротости: аще обрящеша кротость, то и одолѣши мудрость; не тотъ мудръ, кто много грамотѣ

умѣть, а тотъ мудръ, кто много добра творить». Аще кто тя воспроситъ,—поучаетъ ученика одна пропись,—вѣси ли всю философію, ты же ему противу того отвѣщай: учился буквамъ, еллинскихъ же борзостей не текохъ, риторскихъ астрономовъ не читахъ, ни съ мудрыми философы въ бесѣдѣ не бывахъ, философію ниже очима видѣхъ; учуся книгамъ благодатнаго закона, аще бы мощно моя грѣшная душа очистити отъ грѣхъ». Невѣжество не только извинялось, но и оправдывалось, даже возводилось въ доблесть, становилось предметомъ гордости, своего рода долгомъ; «аще неучень словомъ, но не разумомъ,—писаль о себѣ древне-русскій книжникъ,—неучень діалектикъ, ритѳрикъ и философіи, но разумъ Христовъ въ себѣ имамъ». Потому къ семи древнимъ мудростямъ философіи, въ видѣ нравственно-религіознаго регулятора ихъ, прибавлена была осьмая: «превысшая философія именуется путь ко спасенію, еже отбѣгнути всѣхъ мірскихъ похотей и прилѣпитися единому Богу и во плоти ангеламъ сожителствовати, еже общею рѣчію зовома память смертная, ея же мнози вождельша, мало же сподобишася получитьи».

Такъ сложилась знаменательная антитеза, вошедшая характернымъ элементомъ въ міросозерцаніе значительной части русскаго общества: пытливый и своевольный разумъ, пытающійся святотатственно проникнуть въ заповѣдныя тайны бытія и мірозданія и передѣлать по своему то и другое, противопоставленъ былъ разуму, плѣненному въ послушаніе вѣры и руководимому Откровеніемъ; при этомъ было признано, что первый есть духъ западной латинской науки и жизни, а второй составляетъ душу восточнаго греко-россійскаго православія; первому усвоенъ былъ характеръ хищный и разрушительный, завоевательный и душегубительный, въ противоположность характеру второго—примирительному и самоотверженному, благодатно-зжидительному и душеспасительному. Такая постановка дана была борьбой съ западнымъ вліяніемъ въ Россіи XVII в. вѣчному

вопросу о взаимномъ отношеніи разума и вѣры: два братски-родственные міра, западный и восточный, были поссорены; два пониманія, обращенныя на совершенно различныя предметы и долженствующія поддерживать другъ друга, поставлены были въ отношеніе взаимнаго отрицанія, какъ непримиримые принципы двухъ враждебныхъ историческихъ міровъ; двѣ благотворнѣйшія силы человѣческаго духа, вѣра и разумъ, самой природою своей предназначенныя къ дружному союзничеству и на союзѣ которыхъ держится гармонія и полнота духовной жизни, превратились въ противостороннія житейскія направленія, въ несходныя и несоизмѣримыя міровоззрѣнія, даже болѣе того, были признаны какими-то враждебными стихіями свѣта и тьмы, вѣчно борющимися, но одинаково ожесточенными и грозными началами добра и зла, дѣлающими человѣка разорванною жертвою своей борьбы,—дальній отзвукъ старой дуалистической сказки, придуманной для педагогическаго застрашыванія дѣтскаго воображенія міросозерцаніемъ болѣе мечтавшаго, чѣмъ размышлявшаго языческаго Востока.

Эта антитеза сыграла видную и печальную роль въ драмѣ старообрядства, послужила наиболѣе понятнымъ и внушительнымъ девизомъ на его знамени. Вѣра и разумъ, наука и Откровеніе—это группы слишкомъ отвлеченныхъ понятій, чтобы стать живыми стимулами дѣятельности для простого русскаго человѣка XVII вѣка: онѣ требуютъ напряженной вдумчивости, мало говорятъ чувству, еще меньше воображенію, зато такъ нетруденъ выборъ между враждебнымъ, еретическимъ Западомъ и роднымъ, правовѣрнымъ Востокомъ. Таковъ методъ наивнаго мышленія: противную идею, опасное начало оно облекаетъ въ конкретный, наглядный образъ житейскаго врага, чтобы возбудить надлежащую энергію для борьбы съ ними, подобно тому, какъ въ Патерикѣ Печерскомъ бѣсъ является древнему кievскому иноку въ образѣ ляха. Понятія, чувства и отношенія надобно перерядить въ куклы, чтобы сдѣлать доступными дѣтско-

му пониманію. Именно въ старообрядческой письменности встрѣчаемъ едва ли не самое раннее и рѣзкое выраженіе этой принципиальной противоположности между Западомъ и Востокомъ: Съ какимъ негодованіемъ пишетъ диаконъ Оедоръ, одинъ изъ первыхъ расколоучителей, о соблазнѣ, идущемъ съ Запада, объ этой «пестрой антихристовой прелести»: «скверные поляки, нѣмцы и прочіе безбожные языки яко благодѣтели приемятся и честию великою почитаются, — сплелись западные съ восточными». Въ мирномъ международномъ сближеніи старообрядцу чудилась опасная встрѣча двухъ враждебныхъ историческихъ міровъ, въ которыхъ онъ подозрѣвалъ противоположные склады быта, непримиримые житейскіе принципы. Въ малоизвѣстномъ старообрядческомъ житіи пустытника Кирилла, подвизавшагося въ Олонецкомъ краю на рѣкѣ Сунѣ, на островѣ Виланскомъ, потомъ захваченнаго и унесеннаго первою волной старообрядческаго движенія (умеръ на Выгу въ 1688 г.), есть любопытное мѣсто, гдѣ еще прямо выражена та же мысль. Разсказывая о томъ, какъ со вступленіемъ на новгородскую кафедру (въ 1664 г.) митрополита Питирима, «мужа гнѣва и ярости полнаго и новостей любителя усерднаго», усилились въ той епархіи гоненія на раскольниковъ, какъ разыгрался «пламень мучительства», краснорѣчивый жизнеописатель патетически восклицаетъ: «О немилостиваго дѣянія крови дражайшихъ чадъ твоихъ, Сионе! не къ тому проповѣдашеся *восточный* законъ благодатный, но *западный* ратный; всюду бо мучительства мечъ играше, вся темницы во градѣхъ и въ селѣхъ наполнишася христіанъ, — проповѣдницы западныхъ новинъ яростию, а не кротостию дышаху, біеніемъ и ранами, а не ученіемъ увѣщаваху». Ужъ какъ нескупа была до-никоновская Русь на біеніе и раны, какъ на средство самоусовершенствованія, а когда понадобилось приобщить никоніанъ къ западному ратному духу, это воспитательное средство безраздѣльно уступлено было латинскому Западу.

Такъ изъ свѣжихъ еще историческихъ воспоминаній, изъ тревожныхъ наблюденій и непровѣренныхъ впечатлѣній, изъ недодуманныхъ соображеній и вѣроисповѣдныхъ предубѣжденій, изъ научныхъ хлопотъ и раздумій, кристаллизовавшихся вокругъ фантастическаго представленія о папѣ римскомъ, центральномъ пугалѣ встревоженнаго воображенія, сложилось народно-психологическое настроеніе, которое можно назвать *латинобоязнью*. Церковныя новшества патріарха Никона, бывшія усиленнымъ продолженіемъ до него начатаго обновленія русской церковной жизни, могли только поддержать и усилить это настроеніе. Эти новшества подходили подъ готовую категорію тогдашняго мышленія, приходились какъ разъ по мѣркѣ, какую тогда любили прикладывать къ новымъ явленіямъ люди, ждавшіе съ часу на часъ, что приняты будутъ правительствомъ иностранныя обычаи. Въ порывистой энергіи Никона, въ крутости его характера, въ торжественной пышности, съ какою онъ являлся предъ народомъ, въ самой обстановкѣ, какою онъ окружалъ свои нововведенія, этимъ людямъ чужая тотъ самый «западный ратный духъ», котораго они такъ боялись. Каждая подробность, намекавшая на связь съ латинствомъ, неосторожное слово, простое совпаденіе подхватывались подозрительною молвой, истолковывались въ желаемомъ смыслѣ и перерабатывались въ мятежную сплетню. Предпринявъ исправленіе богослужебныхъ книгъ, Никонъ поручилъ это опасное дѣло старцамъ ученымъ Епифанію Славинецкому и греку Арсенію, пріѣзжему «нехаю» изъ Кіева да бродягѣ перекресту, бывшему католику, папезнику, и даже, по слухамъ, басурману, недавно возвращенному изъ соловецкаго исправительнаго подначала, «ссылному чернцу темныхъ римскихъ отступленій, его же Никонъ яко свою утробу почте, и ихъ же самъ недомыслился, сему наверхити попусти», какъ говорить о немъ вышеупомянутое житіе Кирилла, подвизавшагося на Виданскомъ островѣ рѣки Суны. Нельзя было не воспользо-

ваться такимъ благопріятнымъ случаемъ для говора, что православная русская совѣсть отдается на волю Богъ вѣсть какихъ пришельцевъ, и самъ благочестивый московскій протопопъ Иванъ Нероновъ писалъ царю: «Охъ, увы! молимъ тя государь, иностранныхъ иноковъ, ересей вводителей, въ совѣтъ не принимай: не видно въ нихъ ни единой добродѣтели, крестнаго знаменія истиннаго на лицѣ вообразить не хотять, сложенію перстовъ неподобно противятся и на колѣни поклониться Господу покоя ради не желаютъ». Рѣшивъ исправлять богослужебныя книги не по однимъ славянскимъ, но и по древнимъ греческимъ спискамъ, Никонъ послалъ за такими греческими книгами на Востокъ старца Арсенія Суханова, и тотъ же дьяконъ Ѳедоръ, воспроизводя тогдашніе московскіе толки, писалъ, что Арсеній, по заказу Никона, накупилъ ему на многія тысячи рублей прокаженныхъ греко-латинскихъ книгъ, печатанныхъ латинцами въ Римѣ, Парижѣ и Венеціи, а врагъ Божій Арсеній грекъ тѣ еретическія книги переводилъ на нашъ языкъ словенскій, и тѣмъ они развратъ сотворили во всей Русской землѣ и пагубы навели противными книгами и чужими догматами нововводными. Послѣ, по оставленіи патріаршества, расчищая путь раскольничьей сплетнѣ о католическомъ источникѣ своихъ новшествъ, Никонъ самъ напросился на свое сопоставленіе съ папой римскимъ, сказавъ въ запальчивости одному изъ своихъ враговъ: «папу за доброе отчего не почитать? тамъ верховные апостолы Петръ и Павелъ, а онъ у нихъ служить». Бисеръ былъ брошенъ несвоевременно и неумѣстно.

Впрочемъ, не латинобоязнь, не эта раскольничья сказка о католическомъ происхожденіи никоновскихъ новшествъ была рѣшительнымъ народно-психологическимъ моментомъ въ происхожденіи раскола, рѣшившимъ его отпаденіе отъ православной русской Церкви. Никонъ преобразовывалъ церковный обрядъ. Слепыя или озлобленные люди обозвали этотъ преобразованный обрядъ латинскимъ и самого

преобразователя прозвали «папезскимъ ревнителемъ». Возставая противъ якобы-латинскихъ новшествъ Никона, говорили въ свое оправданіе, что эти новшества—*латинскія*, а на самомъ дѣлѣ возставали противъ нихъ потому, что они—*новшества*. Рѣшался вопросъ не о латинизаціи православной греко-россійской Церкви, а о народно-психологическомъ значеніи церковнаго обряда.

В. Ключевскій.

(Окончаніе слѣдуетъ.)

Факты и теорія цвѣтнаго слуха *).

(Продолженіе.)

II.

Вторую группу хроматическихъ ассоціацій составляютъ *хроматизмы ощущеній и воспріятій*. Это — субъективныя краски звуковъ, вкусовъ, запаховъ, ощущеній осязанія, температуры и боли. Мускульныя и общія ощущенія, вѣроятно, также способны вызывать у нѣкоторыхъ лицъ представленія цвѣта, хотя до сихъ поръ это явленіе, кажется, еще не наблюдалось. Такимъ образомъ, хроматизмы могутъ сопровождать всѣ виды ощущеній, кромѣ зрительныхъ, которыя однородны съ ними. Впрочемъ, какъ увидимъ, и зрительныя ощущенія не составляютъ безусловнаго исключенія.

Хроматизмы звука встрѣчаются почти такъ же часто какъ хроматизмы элементовъ языка. Они обнимаютъ всю область звуковыхъ ощущеній, за исключеніемъ звуковъ членораздѣльной рѣчи, и образуютъ совокупность тѣхъ явленій, къ которымъ всего болѣе примѣнимо названіе «цвѣтнаго слуха». Сюда принадлежатъ хроматизмы музыкальныхъ тоновъ, аккордовъ и мелодій, музыкальныхъ пьесъ, музыки различныхъ композиторовъ, тэмбра музыкальныхъ инструментовъ, человѣческихъ голосовъ, криковъ животныхъ и шумовъ.

Цвѣтъ *музыкальныхъ тоновъ* иногда заимствуется у тѣхъ гласныхъ, которыя входятъ въ ихъ названія. Наприм., тонъ *do* кажется желтымъ, потому что гласная *o* желтая; *re* представляется бѣлымъ, потому что звукъ *e* имѣетъ бѣлый цвѣтъ, и такъ далѣе.

*) См. 37-ю книгу „Вопросовъ философіи и психологіи“.

Вопросы философіи, кн. 38.

Ж. при воспріятіи ноты *do* обыкновенно вспоминаетъ гласный звукъ *o* и затѣмъ представляетъ соотвѣтствующій ему хроматизмъ—бѣлое пятно съ закругленными краями; *re* вызываетъ въ его воображеніи *звукъ o* и желтый силуэтъ этой *буквы*; *mi* напоминаетъ ему тонкій звукъ *i* и красно-оранжевый силуэтъ этой буквы; *fa* сопровождается представленіемъ звука *a* и темно-синяго квадрата; *sol* вызываетъ тѣ же представленія, какъ *do*; *la* ассоціируется съ звукомъ *я* и съ представленіемъ квадрата грязноватаго цвѣта; *si* внушаетъ представленіе звука *и* и краснаго силуэта этой буквы. Высота тоновъ, повидимому, мало вліяетъ на эти заимствованные хроматизмы, а высота цѣлой гаммы даетъ имъ только оттѣнки: въ предѣлахъ низкихъ октавъ краски звуковъ гуще, насыщеннѣе, чѣмъ въ предѣлахъ высокихъ. Когда Ж. слушаетъ музыку, эти хроматическія ассоціаціи всего легче появляются у него при мелодіяхъ, особенно если мелодія повторяется, и это, конечно, зависитъ отъ того, что въ данномъ случаѣ отдѣльные тоны легче различаются и удерживаются памятью; при аккордахъ онъ рѣдко замѣчаетъ цвѣтъ звуковъ. Въ другихъ случаяхъ, — и, вѣроятно, въ большинствѣ, — хроматизмы гаммы возникаютъ исключительно подъ впечатлѣніемъ самыхъ тоновъ и обуславливаются прежде всего ихъ *высотой*. Между высотой и цвѣтомъ музыкальныхъ звуковъ существуетъ совершенно определенное соотношеніе: *чѣмъ выше звуки, тѣмъ свѣтлѣе ихъ краски; чѣмъ звуки ниже, тѣмъ краски темнѣе*. Это соотношеніе наблюдается настолько постоянно, что его можно назвать закономъ. У нѣкоторыхъ лицъ звуки различной высоты пробуждаютъ представленіе простыхъ оттѣнковъ свѣта: высокіе тоны кажутся свѣтлыми, низкіе—темными. У другихъ лицъ низкіе тоны имѣютъ черный цвѣтъ, средніе—сѣрый, высокіе—бѣлый. У третьихъ звуковой гаммѣ соотвѣтствуетъ хроматическая скала, переходящая отъ чернаго цвѣта къ темно-коричневому, красно-коричневому, красному, оранжевому, желтому, и заканчивающаяся бѣлымъ. Блейлеръ и Леманъ упоминаютъ объ одномъ субъектѣ, у котораго такая хроматическая скала тоновъ состояла изъ постепенныхъ оттѣнковъ берлинской лазури, начиная съ черно-синяго цвѣта и кончая голубовато-бѣлымъ *). Бемоли и діезы иногда

*) *Bleuler & Lehmann*, S. 5. Сравни. *Flournoy*, p. 104; *Suarez de Mendoza*, p. 50, 77, 85, 89, 106, 112, 124, 128.

сообщаютъ этимъ хроматизмамъ только новые нюансы (наприм. *mi* — темно-синее, *mi'* — свѣтло-синее; *fa* — свѣтло-фіолетовое, *fa'* — аметистоваго или синяго сапфирововаго цвѣта), иногда же совершенно измѣняютъ ихъ цвѣтъ (*re* — красное, *re'* — серебристо-сѣрое; *si* — зеленое; *si'* — лиловое). Мажорные тоны имѣютъ въ общемъ болѣе яркіе и чистые цвѣта (бѣлый, красный, синій, желтый, зеленый, пурпуровый), чѣмъ минорные (сѣрый, фіолетовый, цвѣтъ мальвы, и проч. *). Хроматическое дѣйствіе высоты звуковъ всегда усложняется вліяніемъ ихъ силы и тѣмбра. Сильные звуки обыкновенно ассоціируются съ интенсивными и яркими цвѣтами, а слабые съ болѣе нѣжными красками. Тѣмбръ даетъ хроматизмамъ иные оттѣнки, увеличиваетъ или уменьшаетъ ихъ прозрачность и блескъ, измѣняетъ ихъ форму, и т. п. Наприм., тонъ *do* на рояли производитъ впечатлѣніе очень яркаго желтовато бѣлаго цвѣта, почти совершенно прозрачнаго, безъ особеннаго блеска, съ неопредѣленными, теряющимися очертаніями; тотъ же тонъ на скрипкѣ представляется менѣе прозрачнымъ, блестящимъ, какъ писчая бумага, и имѣющимъ болѣе рѣзкія очертанія; наконецъ, на флейтѣ этотъ тонъ получаетъ полную прозрачность и также довольно опредѣленныя очертанія **). Гармоническіе верхніе тоны, обуславливающіе тѣмбръ музыкальныхъ звуковъ, рѣдко различаются невооруженныхъ ухомъ и потому въ большинствѣ случаевъ не отражаются въ хроматическихъ представленіяхъ; цвѣтъ звука кажется такимъ-же простымъ, какъ и его акустическое впечатлѣніе. Но есть любопытныя исключенія изъ этого обычнаго правила. Вѣнскій студентъ Ф. Нуссбаумеръ, описавшій свои хроматизмы въ 1873 г. въ *Wiener medicinische Wochenschrift*, могъ различать безъ помощи резонаторовъ до 14 частичныхъ тоновъ въ одномъ звукѣ фортепіано, и каждый изъ этихъ тоновъ, при сосредоточенномъ вниманіи, производилъ на него особое хроматическое впечатлѣніе. Гармоническіе тоны передавались въ его хроматизмахъ въ видѣ свѣтлыхъ или темныхъ полосъ на общемъ фонѣ основнаго тона. Еще своеобразнѣе слѣдующее явленіе. Нѣкоторыя лица неспособны акустически различить частичные тоны звука; между тѣмъ эти тоны, повидимому, оставляютъ слѣдъ въ ихъ хроматическихъ представленіяхъ.

*) *Flournoy*, p. 100—101. Сравни. *Suarez de Mendoza*, p. 78, 89.

**) *Bleuler & Lehmann*, S. 6.

Блейлеръ даже при помощи гельмгольцевскихъ резонаторовъ съ трудомъ отдѣлялъ гармоническіе тоны отъ основного; тѣмъ не менѣе при звукахъ съ сильнымъ и рѣзкимъ тѣмбромъ, наприм., при звукахъ трубы, онъ получалъ хроматизмы, испещренные пятнами, возникновеніе которыхъ онъ объясняетъ вліяніемъ гармоническихъ тоновъ. Съ тѣхъ поръ, какъ онъ обратилъ вниманіе на эти хроматизмы частичныхъ тоновъ, онъ сталъ гораздо лучше различать послѣдніе и посредствомъ слуха *).

О формѣ хроматизмовъ музыкальныхъ звуковъ трудно сказать что-нибудь общее. Въ томъ случаѣ, когда цвѣтъ звука зависитъ отъ гласныхъ, входящихъ въ составъ названія ноты, онъ, какъ мы видѣли на приведенномъ выше примѣрѣ, можетъ сохранять форму хроматизмовъ этихъ гласныхъ. Хроматизмы, обусловленные высотой, интенсивностью и тѣмбромъ звука, имѣютъ большею частію неопредѣленные очертанія. Но, по наблюденіямъ Блейлера и Лемана, краски высокихъ и менѣе звучныхъ тоновъ бываютъ рѣзче ограничены и отличаются меньшими размѣрами, чѣмъ цвѣта низкихъ и болѣе звучныхъ; хроматизмы громкихъ звуковъ иногда кажутся больше, чѣмъ хроматизмы тихихъ **).

Хроматизмы *аккордовъ* и *мелодій* всего чаще представляютъ болѣе или менѣе своеобразныя сочетанія красокъ отдѣльныхъ звуковъ. При мелодіяхъ смѣна звуковъ выражается въ соотвѣтствующей смѣнѣ ихъ цвѣта; при аккордахъ и вообще при созвучіи нѣсколькихъ тоновъ краски перемѣшиваются и перепутываются, причѣмъ яснѣе выступаетъ то одна изъ нихъ, то другая. Сохраняя свою качественную индивидуальность, цвѣта отдѣльныхъ звуковъ сохраняютъ и свою форму. У нѣкоторыхъ лицъ краски низкихъ тоновъ образуютъ въ такихъ сложныхъ хроматизмахъ своего рода основной фонъ, на которомъ располагаются остальные. Въ другихъ случаяхъ краски отдѣльныхъ тоновъ сливаются и хроматизмъ представляетъ ихъ оптическую смѣсь. *Консонансы* и *диссонансы* различаются у нѣкоторыхъ лицъ тѣмъ, что въ первыхъ краски постепенно переходятъ одна въ другую, а во вторыхъ онѣ занимаютъ самостоятельное положеніе и образуютъ рѣзкій взаимный контрастъ. Обративъ вниманіе на это хроматическое различіе консонансовъ и диссонансовъ, Блейлеръ

*) *Bleuler & Lehmann, S. 7—8, 73.*

**) *Bleuler & Lehmann, S. 8—9, 13—14.*

впервые научился съ достаточною ясностью различать ихъ звуковыя особенности *).

Способность хроматизировать звуки не ограничивается отдѣльными музыкальными тонами и ихъ элементарными сочетаніями: она простирается на цѣлыя музыкальныя пьесы и даже на совокупность музыки разныхъ композиторовъ. Музыкальныя впечатлѣнія легко переводятся на языкъ красокъ, и мы постоянно употребляемъ такія метафоры, какъ, наприм., «колорить» музыки, «нюансы» пьесы, «блескъ» музыкальныхъ пассажей, и проч. Но есть люди, для которыхъ подобныя выраженія имѣютъ не метафорическій, а буквальный смыслъ; для такихъ людей музыка полна дѣйствительныхъ красокъ, нюансовъ и блеска, и они говорятъ о музыкальныхъ пьесахъ и композиторахъ такъ, какъ можно говорить развѣ только о цвѣтныхъ матеріяхъ. Вотъ примѣры. Одна молодая дама, г-жа N. (27 л.), сообщаетъ мнѣ, что соната Бетховена «*Quasi una fantasia*» имѣетъ, по ея мнѣнію, синій цвѣтъ; «*Льсной царь*» Шуберта-Листа также синяя пьеса, только немножко иного оттѣнка; «*Wanderer*» Шуберта представляется ей свѣтло-зеленымъ, а *галопъ Кеттнера* ярко-зеленымъ; музыка Моцарта въ общемъ кажется блѣдно-голубой, а музыка Мендельсона нѣжно-розовой. Г-жа А. находитъ, что пьесы Шумана имѣютъ зеленоватый цвѣтъ, пьесы Вебера — синій, пьесы Фильда — голубой, а музыка Чайковскаго отличается прекраснымъ голубымъ цвѣтомъ. Эта особа припоминаетъ, что въ дѣтствѣ ей очень нравились «*Испанскія мелодіи*» Крамера, которыя казались ей красными, и она часто удивляла своего учителя музыки просьбой, дать ей для упражненія «чего-нибудь красенькаго». Суарецъ де Мендоза рассказываетъ объ одной дамѣ, что музыка Гайдна имѣетъ для нея непріятный зеленый цвѣтъ, музыка Моцарта кажется въ общемъ голубой, музыка Шопена отличается обиліемъ желтаго, а музыка Вагнера производитъ впечатлѣніе свѣтящейся атмосферы, послѣдовательно мнѣяущей краски. Когда эта особа возвращается изъ театра и припоминаетъ слышанную оперу, предъ ея умственнымъ взоромъ воспроизводится рядъ красокъ, вызванныхъ звуками. Подобныя ассоціаціи такъ тѣсно связаны у нея съ музыкой, что она не можетъ представить ни одной пьесы безъ соотвѣтствующаго цвѣта; онѣ имѣютъ такую

*) *Bleuler & Lehmann*, S. 11—13.

власть надъ ея мыслью и чувствомъ, что она заставляетъ переплестать свои ноты въ цвѣтъ пьесъ и не можетъ выносить, когда переплеть не соотвѣтствуетъ колориту музыки. Любопытно, что кромѣ хроматическихъ представленій музыка вызываетъ у этой особы различныя ощущенія осязанія и температуры, основанныя, очевидно, на чисто-физиологическомъ дѣйствии звука. Такъ, нѣкоторыя пьесы производятъ на нее впечатлѣннiе горячаго, другія — впечатлѣннiе холоднаго; нѣкоторые звуки причиняютъ ей раздраженiе кожи на рукахъ, другiе порождаютъ ощущенiе, напоминающее прикосновенiе воды къ губамъ; опера Моцарта «*Донъ-Жуанъ*» имѣетъ специальное свойство раздражать у нея зубы, и проч. *). Братъ этой дамы также хроматизируетъ музыку. «*Тангейзеръ*» Вагнера кажется ему синимъ; «*Аида*» Верди обладаетъ, по его мнѣнiю, красивымъ голубымъ цвѣтомъ; музыка Сенъ-Санса имѣетъ сѣро-фіолетовый цвѣтъ, очень нѣжнаго тона, — «какъ легкiй утреннiй туманъ надъ спокойнымъ океаномъ», и т. п. Большинство музыкальныхъ пьесъ производитъ на этого субъекта впечатлѣннiе свѣтящейся атмосферы, окрашенной въ изысканные цвѣта, воздушные, измѣнчивые и трудно передаваемые словами **).

Чѣмъ обусловливаются хроматизмы музыкальныхъ пьесъ, — это довольно сложный вопросъ. Прежде всего, конечно, они стоятъ въ большей или меньшей связи съ непосредственнымъ хроматическимъ дѣйствиемъ звуковъ, т. е. зависятъ отъ простого акустическаго впечатлѣннiя. Высокіе и низкіе звуки, мажорные и минорные тоны, консонансы и диссонансы, основной мотивъ и повторяющаяся мелодія, — все это можетъ вызвать рядъ хроматическихъ ассоціацій, которыя въ совокупности и образуютъ колоритъ пьесы. Но рядомъ съ акустическимъ впечатлѣннiемъ дѣйствуетъ еще другой факторъ, который играетъ едва-ли не главную роль, — эстетическое впечатлѣннiе, обусловленное музыкальнымъ содержанiемъ пьесы и ея исполненiемъ. По своему содержанiю и исполненiю пьеса можетъ нравиться и не нравиться, можетъ казаться тяжелой или граціозной, оригинальной или шаблонной, запутанной или ясной; она можетъ внушить печальныя или веселыя чувства, вызвать торжественное или игривое

*) *Suarez de Mendoza*, p. 106—107.

**) *Suarez de Mendoza*, p. 114—115.

настроение. Всѣ эти впечатлѣнія и чувства путемъ извѣстныхъ эмоціональныхъ аналогій переводятся на языкъ красокъ и выражаются въ различныхъ хроматическихъ ассоціаціяхъ. Эта связь хроматизмовъ съ эстетическимъ впечатлѣніемъ пьесы иногда бываетъ ясна для самихъ лицъ, наблюдающихъ у себя подобное явленіе. Такъ, сейчасъ упомянутый субъектъ пишетъ Суарезу де Мендозѣ, что пьесы, которыя для него безразличны, окрашиваются въ тусклые и некрасивые оттѣнки грязно-сѣраго цвѣта, труднаго для описанія; напротивъ, пьесы, которыя ему всего болѣе нравятся, имѣютъ богатый и разнообразный колоритъ съ измѣнчивыми нюансами и часто съ металлическимъ отблескомъ. Г-жа Н. говоритъ, что серьезная, торжественная и печальная музыка производитъ на нее впечатлѣніе темныхъ цвѣтовъ, а легкая, веселая и игривая — свѣтлыхъ. По словамъ этой особы, она ассоциируетъ цвѣтъ не съ подробностями пьесъ, а съ ихъ общимъ характеромъ; въ ея хроматическихъ представленіяхъ символизируется *смыслъ* извѣстнаго музыкальнаго произведенія, определяемый тѣми преобладающими эмоціями, которыя оно пробуждаетъ. Громадное вліяніе на складъ хроматическихъ представленій имѣетъ *исполненіе* пьесъ. Смотря по исполненію, пьеса мѣняетъ свой колоритъ или совершенно теряетъ всякій цвѣтъ. Есть даже лица, которыя окрашиваютъ музыкальныя произведенія только въ одномъ привычномъ для нихъ исполненіи. Такова именно г-жа Н.: она хроматизируетъ музыку лишь въ исполненіи своей матери, которой она главнымъ образомъ обязана своимъ музыкальнымъ образованіемъ и своими музыкальными вкусами. Во всякомъ другомъ исполненіи, и въ томъ числѣ въ ея собственномъ, музыка для нея безцвѣтна. Даже игра знаменитыхъ пианистовъ, наприм., Рубинштейна, не пробуждала у нея никакихъ хроматическихъ ассоціацій. Все это можно понять, если допустить, что въ этомъ случаѣ исходнымъ пунктомъ хроматической ассоціаціи служитъ не простое акустическое дѣйствіе музыки, а ея эстетическое впечатлѣніе. У лицъ, подобныхъ г-жѣ Н., въ хроматическихъ представленіяхъ выражается извѣстное эмоціональное состояніе, вызванное пьесой, аналогично тому, какъ понятіе выражается въ словѣ; и разъ это эмоціональное состояніе обуславливается привычнымъ исполненіемъ, ихъ хроматизмы стоятъ въ тѣсной зависимости отъ послѣдняго. Въ другомъ исполненіи та же пьеса не пробуждаетъ у нихъ при-

вычныхъ эмоцій и кажется чѣмъ-то новымъ и незнакомымъ; отсюда, она является безцвѣтной, такъ какъ новое впечатлѣніе слишкомъ своеобразно, чтобы напомнить ея прежній цвѣтъ, и слишкомъ неясно и неопредѣленно, чтобы найти для себя новую хроматическую формулу. Вліянія простого акустическаго ощущенія на возникновеніе хроматическихъ ассоціацій нельзя, безъ сомнѣнія, отрицать и у этихъ лицъ, потому что само эстетическое впечатлѣніе музыки въ концѣ концовъ покоится на психофизиологическомъ дѣйствіи звука. Но рядъ высшихъ чувствъ и идей, которыми усложняется здѣсь звуковое ощущеніе, до такой степени преобладаетъ надъ послѣднимъ, что люди разсматриваемой категоріи, окрашивая подъ вліяніемъ ихъ цѣлыя пьесы, бываютъ иногда совершенно неспособны хроматизировать отдѣльные звуки. Такъ, г-жа N. совсѣмъ не ассоціируетъ цвѣта съ отдѣльными музыкальными тонами и ихъ простѣйшими соединеніями, хотя, какъ увидимъ, окрашиваетъ высоту и тѣмбръ человѣческихъ голосовъ. Для г-жи A. отдѣльные тоны также, повидимому, безцвѣтны. Кромѣ вліянія звуковъ и эстетическаго впечатлѣнія, хроматизмы музыкальныхъ пьесъ иногда бываютъ обязаны своимъ происхожденіемъ совершенно банальнымъ ассоціаціямъ. Наприм., Суарець де Мендоза сообщаетъ объ упомянутой выше дамѣ, что послѣднее скерцо Сень-Санса кажется ей краснымъ и сѣровато-зеленымъ: этотъ цвѣтъ просто заимствованъ у обложки пьесы, на которой слово *scherzo* было напечатано красными буквами и украшено зеленой виньеткой.

Хроматизмы звуковъ различныхъ музыкальныхъ инструментовъ много зависятъ отъ ихъ высоты. Преобладаніе высокихъ гармоническихъ тоновъ въ ихъ тѣмбрѣ сообщаетъ имъ болѣе свѣтлый колоритъ, преобладаніе низкихъ частичныхъ тоновъ окрашиваетъ ихъ въ темные цвѣта. Наприм., звуки *барабана* кажутся темными, звуки *трубы*—красными, звуки *фортепіано*—красными или синими, звуки *флейты*—синими или желтыми, звуки *скрипки*—желтыми или сѣрыми и т. д. Для г-жи N. цвѣтъ *віолончели* темнѣе, чѣмъ цвѣтъ *скрипки*. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ вліяніе высоты звуковъ усложняется или замѣняется разнообразными ассоціаціями. Такъ, Ж. переноситъ на музыкальные инструменты цвѣтъ тѣхъ гласныхъ, которыя встрѣчаются въ ихъ названіяхъ или сближаются съ ихъ звуками по какимъ-нибудь эмоціональнымъ аналогіямъ. Звуки *скрипки* имѣютъ для него красно-оран-

жевый цвѣтъ, какъ буква *i*; звуки *виолончели* окрашиваются въ грязноватый цвѣтъ буквы *я*, только болѣе интенсивный и густой; цвѣтъ *контрабаса* походить на темно-синій цвѣтъ буквы *а*, только еще темнѣе. У другихъ лицъ звуки различныхъ инструментовъ окрашиваются просто въ цвѣтъ этихъ инструментовъ; наприм., звуки *рояля* кажутся черными и бѣлыми (какъ клавиши), звуки *мѣдныхъ инструментовъ* — желтыми, звуки *скрипки* имѣютъ цвѣтъ дерева и т. п.*). Вмеѣстѣ съ различіемъ цвѣта хроматизмы музыкальныхъ инструментовъ иногда различаются и по своей формѣ. Такъ, звуки *шарманки* производятъ на Блейлера впечатлѣніе хроматическихъ фигуръ въ формѣ пламени, а звуки маленькой *музыкальной шкатулки* кажутся ему блестящими каплями, которыя мѣняютъ свой цвѣтъ и величину, смотря по высотѣ звука**).

Тѣмъ же законамъ въ общемъ подчиняются хроматизмы *человѣческихъ голосовъ*. Высота голоса, его тѣмбръ и его сила, — вотъ главные факторы, подъ вліяніемъ которыхъ слагаются и измѣняются эти хроматизмы. Что касается высоты голоса, то здѣсь дѣйствуетъ общее правило всѣхъ звуковыхъ хроматизмовъ: чѣмъ голосъ выше, тѣмъ свѣтлѣе его краски; чѣмъ голосъ ниже, тѣмъ краски темнѣе. Вотъ, наприм., хроматическая формула голосовъ у г-жи N.: *басъ* — темно-синій, кубовый, почти черный; *баритонъ* — сине-фіолетовый; *теноръ* — красно-оранжевый; *альтъ* — свѣтло-коричневый, напоминающій цвѣтъ кофе съ молокомъ; *дискантъ* — желто-оранжевый, очень яркій и блестящій; *контральто* — грязновато-сѣрый; *сопрано* — желто-оранжевый, но нѣсколько темнѣе, чѣмъ дискантъ, и не такой яркій и блестящій. Какъ мы видимъ, цвѣтъ голосовъ здѣсь становится свѣтлѣе, пропорціонально ихъ высотѣ. Тѣмбръ и сила голосовъ измѣняютъ нюансы и интенсивность этихъ красокъ. Слабые, сильные, глухіе, звучные, звонкіе, рѣзкіе, крикливые и пронзительные голоса имѣютъ для г-жи N. различные хроматическіе оттѣнки, не поддающіеся ближайшему анализу. В. Н. Ивановскій въ своемъ рефератѣ «*Къ вопросу о цвѣтномъ слухѣ*», читанномъ въ засѣданіи Московскаго Психологическаго Общества 2-го декабря 1895 года, между прочимъ сообщалъ объ одномъ крайне интерес-

*) Flournoy, p. 106—107; сравн. p. 101—103.

**) Bleuler & Lehmann, S. 13.

номъ субъектѣ, который даетъ цѣлую классификацію голосовъ и музыкальныхъ инструментовъ по ихъ цвѣту, и можно замѣтить, что свѣтовые оттѣнки голосовъ въ этой своеобразной классификаціи приблизительно соотвѣтствуютъ ихъ высотѣ. Вибраціи голоса производятъ на этого субъекта впечатлѣніе темныхъ пятенъ или волнъ, переливающихся по фону хроматизма; сипота и хрипота представляются въ видѣ черной пыли или грязно-черныхъ брызгъ на поверхности цвѣтной полосы; блескъ голоса (его звонкость, рѣзкость, пронзительность) ощущается какъ металлическій блескъ. Когда субъектъ слушаетъ пѣніе, *crescendo* передается въ его хроматическихъ представленіяхъ въ видѣ расширенія цвѣтной полосы и сгущенія цвѣта; *diminuendo* выражается въ обратномъ явленіи. Г. Ивановскій демонстрировалъ рисунокъ, присланный ему субъектомъ и представляющій полосу кирпично-краснаго цвѣта, которая идетъ справа налѣво, расширяясь въ видѣ веретена, и имѣетъ болѣе темный оттѣнокъ въ срединѣ: эта полоса изображаетъ хроматическое впечатлѣніе, которое субъектъ получалъ, слушая знаменитое *fermato* Мельникова въ *largo* аріи «О поле, поле»... изъ оперы «Русланъ и Людмила» *). Нерѣдко хроматическое дѣйствіе высоты, тѣмбра и силы голосовъ дополняется вліяніемъ различныхъ ассоціацій. Прежде всего мы встрѣчаемъ здѣсь знакомый намъ способъ окрашивать голоса въ цвѣтъ гласныхъ, встрѣчающихся въ ихъ названіяхъ. Такъ, по мнѣнію Ж., *басъ* имѣетъ тотъ же цвѣтъ, что контрабасъ, т.-е. темно-синій цвѣтъ буквы *a*, только съ еще болѣе темнымъ оттѣнкомъ; *баритонъ* по цвѣту не различается отъ баса; *теноръ* имѣетъ цвѣтъ средній между желто-оранжевымъ *e* и свѣтло-коричневымъ *ъ*; *альтъ* темнѣе грязноватой буквы *я* (и нѣсколько темнѣе віолончели); *дискантъ* почти такого же цвѣта, какъ красно-оранжевое *i* (немножко темнѣе скрипки). Вліяніе высоты голоса въ этихъ хроматизмахъ несомнѣнно также играетъ свою роль, тѣмъ болѣе, что Ж. можетъ хроматизировать конкретные голоса помимо ихъ названій, наприм., можетъ назвать цвѣтъ моего голоса или голоса кого-нибудь изъ общихъ знакомыхъ. Тѣмбръ голосовъ сообщаетъ его хроматизмамъ различные оттѣнки и различную густоту цвѣта. Далѣе, голоса ино-

*) Мнѣ придется еще не разъ сослаться на рефератъ В. Н. Ивановскаго, съ которымъ авторъ любезно познакомилъ меня въ рукописи.

гда окрашиваются въ цвѣтъ платья тѣхъ лицъ, которымъ они принадлежатъ, или въ цвѣтъ предметовъ, случайно ассоціирующихся съ ними. Такъ, сейчасъ упомянутый субъектъ пишетъ В. Н. Ивановскому: «Ассоціативное происхожденіе вторичныхъ ощущеній мнѣ часто приходилось замѣчать на себѣ. Наприм., я слышу въ первый разъ пѣвицу, поющую новый для меня романсъ. Въ такомъ случаѣ часто къ тѣмбру голоса пѣвицы какъ бы привязывается или просто цвѣтъ ея платья, или общій колоритъ картины, которую создаетъ мнѣ фантазія по поводу романса. Иногда этотъ цвѣтъ потомъ всегда сопутствуетъ данному голосу, въ какомъ бы платьѣ пѣвица ни была и какую бы вещь она ни пѣла; а иногда, если этотъ цвѣтъ не подходитъ, онъ отпадаетъ и замѣняется новымъ». Часто цвѣтъ голоса зависитъ отъ пола и возраста даннаго лица. Подъ вліяніемъ этой аналогіи, голоса женщинъ и дѣтей [окрашиваются въ болѣе нѣжные и свѣтлые цвѣта, а голоса мужчинъ въ болѣе тускляя и темныя краски. Приятность или неприятность голоса также имѣютъ большое значеніе, и у нѣкоторыхъ лицъ хроматическія ассоціи слагаются исключительно подъ вліяніемъ этихъ эмоціональных впечатлѣній. Наконецъ, есть люди, которые хроматизируютъ голосъ въ зависимости отъ того, что сообщаетъ говорящій. Такъ, одинъ субъектъ пишетъ Флурнуа, что если голосъ сообщаетъ ему что-нибудь приятное, то онъ представляется ему розовымъ или краснымъ; если этотъ голосъ сообщаетъ неприятныя вещи, онъ кажется сѣрымъ; если онъ сообщаетъ вещи безразличныя, онъ безцвѣтенъ. Очевидно, цвѣтъ голоса въ этомъ случаѣ возникаетъ независимо отъ него на почвѣ извѣстныхъ эмоціональных аналогій и соединяется съ нимъ путемъ обыкновенной ассоціи *). Иногда ассоціи, создающія цвѣтъ голосовъ, принимаютъ очень своеобразную форму. Такъ, Флурнуа встрѣтилъ одну даму, которая хроматизируетъ голоса по ихъ пространственному объему или величинѣ. Высокій голосъ кажется этой особѣ узкимъ, какъ острый уголь, и темнымъ, какъ этотъ уголь; напротивъ, низкій голосъ представляется ей широкимъ и свѣтлымъ, какъ тупой уголь, «который даетъ болѣе доступа свѣту». Такимъ образомъ, мы видимъ здѣсь взаимодействіе двухъ ассоціицій: съ одной стороны, съ высотой голоса

*) Flournoy, p. 102—103.

ассоциируется представлѣніе извѣстной пространственной величины и формы въ видѣ острого и тупого угла; съ другой — съ величиною угла ассоциируется мысль о различной степени освѣщенія, которая отсюда переходитъ и на самый голосъ *). Какъ извѣстно, нѣкоторые современные психологи, наприм., Штумпфъ и Джемсъ, рассматриваютъ пространственный объемъ какъ одно изъ существенныхъ свойствъ звуковыхъ ощущеній, наряду съ интенсивностью и высотой, и Флурнуа склоненъ видѣть въ своеобразныхъ представлѣніяхъ упомянутой особы подтвержденіе этого взгляда. Но мнѣ кажется, что приведенный случай доказываетъ совсѣмъ противное: изъ него можно скорѣе убѣдиться, что такъ называемый пространственный объемъ звуковъ есть мнимое явленіе, обязанное своимъ происхожденіемъ простой ассоціаціи. Это явленіе стоитъ въ очень близкой связи съ рассматриваемыми нами феноменами цвѣтного слуха, и потому о немъ нужно сказать нѣсколько подробнѣе.

Звуки различной высоты и силы несомнѣнно имѣютъ для нашего воспріятія нѣкоторую аналогію съ пространственными величинами. Высокіе звуки кажутся намъ острѣе и тоньше низкихъ, а сильныя полнѣе и шире слабыхъ. Если сравнить верхнее *la* рояля съ нижнимъ *la* чрезъ семь октавъ (четырёхчертное *la* съ *la* контроктовы или субконтроктовы), то первое будетъ представляться гораздо тоньше и жиже второго; если взять одну и ту же ноту на органѣ и на скрипкѣ, то въ первомъ случаѣ она покажется гуще и толще, чѣмъ во второмъ; раскаты грома мы, безъ сомнѣнія, найдемъ болѣе обширными по размѣрамъ, чѣмъ свистокъ локомотива, а свистокъ локомотива будетъ казаться намъ больше, чѣмъ скрипъ пера. Эти впечатлѣнія вполне отражаются въ тѣхъ пространственныхъ предикатахъ, при помощи которыхъ мы обыкновенно характеризуемъ особенности нашихъ звуковыхъ воспріятій. Смотря по высотѣ, силѣ и тѣмбру звуковъ, мы называемъ ихъ «тонкими» и «толстыми», «острыми» и «тупыми», «жидкими» и «густыми», «широкими» и «полными», «легкими» и «тяжелыми», и т. под. Въ чемъ заключается причина такихъ субъективныхъ впечатлѣній? Штумпфъ, который одинъ изъ первыхъ обратилъ вниманіе на эти явленія, сначала пытался объяснить ихъ путемъ обыкновенныхъ ассоціацій. Въ

*) *Flournoy*, p. 105—106.

первомъ томѣ своей *Tonpsychologie* онъ указываетъ для нихъ три возможныхъ причины. По его мнѣнію, низкіе звуки могутъ казаться толще, шире или больше высокыхъ прежде всего по аналогіи съ ихъ источникомъ: инструменты съ преобладающими низкими тонами обыкновенно бываютъ больше инструментовъ съ высокими звуками; басовыя струны всегда толще и длиннѣе дискантовыхъ; взрослые съ ихъ низкими голосами больше дѣтей, а мужчины больше и массивнѣе женщинъ. Далѣе, низкіе и высокіе звуки могутъ получить разную величину въ связи съ различными размѣрами производимаго ими фізіологическаго впечатлѣнія: подъ вліяніемъ сильныхъ низкихъ звуковъ мы чувствуемъ содроганіе всего тѣла; при низкихъ тонахъ органа намъ кажется, что звуки окружаютъ насъ со всѣхъ сторонъ, и это субъективное впечатлѣніе вполне соотвѣтствуетъ величинѣ ихъ волнъ. Наконецъ, низкіе звуки могутъ представляться больше и толще потому, что они слышнѣе высокыхъ: низкій звукъ колокола при одинаковой силѣ удара слышенъ на большее разстояніе, чѣмъ высокій; прислушиваясь къ далекой военной музыкѣ, мы ясно различаемъ только низкіе звуки барабана, хотя вблизи барабанъ не выдѣляется въ такой степени изъ другихъ инструментовъ, и проч. *). Но позднѣе, во второмъ томѣ того же сочиненія, Штумпфъ отказался отъ этого взгляда и пришелъ къ убѣжденію, что пространственные предикаты, которые мы усвоаемъ звукамъ, имѣютъ для себя объективныя основанія. По его мнѣнію, звуки кажутся намъ больше или меньше, шире или уже, толще или тоньше потому, что они на самомъ дѣлѣ имѣютъ различное протяженіе или, какъ выражается Джемсъ, который независимо отъ него пришелъ къ тому же взгляду, различный объемъ, измѣняющійся обратно пропорціоально ихъ высотѣ. Правда, пространственныя свойства звука не совсѣмъ аналогичны съ пространствомъ зрѣнія и осязанія, но они образуютъ такой же своеобразный и самостоятельный моментъ въ звуковомъ ощущеніи, какъ высота и интенсивность. Стать на эту точку зрѣнія Штумпфа побудили два обстоятельства. Во-первыхъ, онъ нашелъ, что тѣ ассоціаціи, при помощи которыхъ онъ ранѣе хотѣлъ объяснить пространственное впечатлѣніе звуковъ, не могутъ быть его причиной. Это впечатлѣніе возни-

*) *Stumpf*, *Tonpsychologie*, I Bd. Leipzig, 1883, S. 207—211.

каетъ независимо отъ всякихъ зрительныхъ и осязательныхъ аналогій, и низкіе тоны покажутся объемистѣе, шире, массивнѣе высокыхъ даже тому, кто ничего не знаетъ о размѣрахъ музыкальныхъ инструментовъ, никогда не видалъ толстыхъ и тонкихъ струнъ и не имѣетъ никакого понятія о величинѣ звуковыхъ волнъ. Дѣти, которыя судятъ о звукахъ не подѣ влияніемъ ассоціаций, а по первому, непосредственному впечатлѣнію, часто вовсе не понимаютъ выраженій: «высокіе» и «низкіе» тоны, и различаютъ звуки разной высоты—какъ «большіе» и «маленькіе». Штумпфъ наблюдалъ двухъ братьевъ четырехъ и пяти лѣтъ, которые называли низкіе тоны «старыми», а высокіе—«молодыми»; и эти своеобразныя названія, по его мнѣнію, несомнѣнно указываютъ на представленія о различной величинѣ звуковъ. Самые высокіе тоны казались этимъ братьямъ такими крошечными и тщедушными, что вызывали у нихъ смѣхъ. Во-вторыхъ, Штумпфъ убѣдился, что пространственныя свойства звуковъ являются необходимымъ условіемъ для объясненія тѣмбра. Дѣло въ томъ, что пространственные предикаты мы усваиваемъ не только простымъ тонамъ различной высоты и силы, но и звукамъ различнаго тѣмбра. Мы говоримъ о большихъ, широкихъ, тупыхъ, толстыхъ, полныхъ, плотныхъ звукахъ въ противоположность маленькимъ, жидкимъ, острымъ, тонкимъ, эфирнымъ, и въ этихъ пространственныхъ терминахъ выражаются различныя особенности звукового тѣмбра. Въ чемъ же состоятъ и откуда происходятъ эти особенности? Очевидно, онѣ не могутъ быть результатомъ различной высоты и силы частичныхъ тоновъ, составляющихъ звукъ, такъ какъ здѣсь идетъ рѣчь о такихъ признакахъ, которые существенно отличаются отъ высоты и силы. Ихъ нельзя также объяснить влияніемъ побочныхъ зрительныхъ и осязательныхъ представленій, которыя были-бы способны по какимъ-нибудь случайнымъ причинамъ ассоціироваться съ частичными тонами, потому-что эти представленія могли-бы сопровождать звукъ лишь въ томъ случаѣ, если-бы соответствующіе имъ частичные тоны ясно различались нами другъ отъ друга. Такимъ образомъ, по мнѣнію Штумпфа, остается единственное возможное объясненіе: особенности звукового тѣмбра, выражаемая упомянутыми пространственными предикатами, состоятъ въ дѣйствительныхъ пространственныхъ различіяхъ звука, обусловливаемыхъ пространственными свойствами его частичныхъ тоновъ. Мы называемъ простые тоны

различной высоты и силы широкими, полными, тонкими, острыми не потому, что они намъ кажутся такими вслѣдствіе какихъ-нибудь побочныхъ ассоціацій, а потому, что они таковы на самомъ дѣлѣ; отсюда, если эти тоны становятся составными элементами звука, они сообщаютъ ему извѣстную величину и объемъ, на которыхъ главнымъ образомъ и основываются особенности его тѣмбра. Безъ сомнѣнія, частичные тоны звука соединяются между собой не по тѣмъ законамъ, по которымъ соединяются экстенсивныя величины въ мірѣ зрѣнія и осязанія. Верхніе гармоническіе тоны, присоединяясь къ основному тону звука, не увеличиваютъ его объемъ, а напротивъ уменьшаютъ, дѣлая звукъ болѣе острымъ, рѣзкимъ и опредѣленнымъ. Такимъ образомъ, количественныя отношенія звукового объема слагаются на подобіе качественныхъ отношеній, и въ этомъ между прочимъ заключается существенное различіе пространства звуковъ отъ зрительнаго и осязательнаго пространства *).

Таковы два основанія, на которыхъ покоится своеобразное мнѣніе самаго компетентнаго изъ защитниковъ экстенсивности звуковыхъ ощущеній. Нетрудно видѣть, что второе изъ этихъ основаній есть простое теоретическое требованіе, которое само по себѣ ровно ничего не доказываетъ даже въ томъ случаѣ, если признать его справедливость. Штумпфъ можетъ полагать, что пространственныя свойства звуковъ являются необходимымъ условіемъ для объясненія тѣмбра; но отсюда, конечно, еще не слѣдуетъ, что звуки на самомъ дѣлѣ имѣютъ такія свойства. Фактъ не можетъ существовать потому, что при помощи него становится возможнымъ объясненіе другого факта; наоборотъ, объясненіе при помощи такого факта становится возможнымъ только потому, что онъ существуетъ. Признавать пространство звуковъ на томъ основаніи, что оно необходимо для теоріи тѣмбра, значитъ создавать гипотезу при помощи другой гипотезы, т.-е. допускать *petitio principii*. Но справедлива ли самая мысль, что пространственныя свойства звуковыхъ ощущеній необходимы для объясненія тѣмбра? Нѣтъ ничего слабѣе тѣхъ доводовъ, которые Штумпфъ приводитъ въ защиту этого мнѣнія. Гельмгольцъ раз-

*) *Stumpf*, Tonpsychologie. II Bd. Leipzig 1890, S. 56—60, 535—539. Сравн. *James*, The principles of Psychology. New-York 1890, vol. II, p. 134 слѣд.; *G. Engel*, «Ueber den Begriff der Klangfarbe», Vorträge der philosophischen Gesellschaft zu Berlin, 12 Heft 1887, S. 321, 325 слѣд.

сматривалъ тэмбръ какъ результатъ различной высоты и силы частичныхъ тоновъ звука; Штумпфъ находитъ, что этими факторами необъяснимо особое свойство тэмбра, выражаемое пространственными предикатами, и потому считаетъ необходимымъ приписать тэмбру и его составнымъ тонамъ пространственную величину. Такимъ образомъ, выходитъ, что для объясненія пространственныхъ свойствъ тэмбра нужно приписать ему пространственныя свойства... Но, спрашивается, почему же мы обязаны думать, что пространственными предикатами выражается особое *свойство* тэмбра, а не просто субъективное *впечатлѣніе*, производимое на насъ его общепризнанными свойствами, т. е. высотой и силой частичныхъ тоновъ звука? Почему нельзя считать эти предикаты простыми *метафорами*, посредствомъ которыхъ мы описываемъ особенности нашего звукового ощущенія, т. е. представленіями, ассоціированными съ этимъ ощущеніемъ по закону сходства? Штумпфъ замѣчаетъ, что пространственные предикаты тэмбра не могутъ возникнуть подъ влияніемъ тѣхъ пространственныхъ представленій, которыя при извѣстныхъ обстоятельствахъ способны ассоціироваться съ *частичными тонами* звука въ отдѣльности. Соображеніе весьма основательное. Но почему же эти предикаты нельзя считать результатомъ тѣхъ пространственныхъ представленій, которыя могутъ ассоціироваться съ самымъ *тэмбромъ*? Если Штумпфъ допускаетъ возможность ассоціаціи пространственныхъ представленій съ простыми тонами, то, безъ сомнѣнія, нужно признать, что эти представленія могутъ ассоціироваться и съ сложнымъ звукомъ. Тогда ассоціативное происхожденіе упомянутыхъ предикатовъ становится понятнымъ само собою, и гипотеза Штумпфа дѣлается совершенно ненужной. Не доказавъ необходимости пространственныхъ свойствъ звука для объясненія тэмбра, Штумпфъ тѣмъ не менѣе повторяетъ, что пространственные предикаты тэмбра могутъ имѣть свою причину лишь въ дѣйствительномъ пространствѣ звука. Прекрасно, но въ такомъ случаѣ по крайней мѣрѣ нужно знать, что же это за пространство. Оказывается, что звуковое пространство не похоже на пространство зрѣнія и осязанія, что оно не подчиняется тѣмъ законамъ, которые наблюдаются въ обычныхъ отношеніяхъ экстенсивныхъ величинъ, и скорѣе напоминаетъ свойства качественныхъ соотношеній, что въ немъ части, составляющія цѣлое, не увеличиваютъ объема этого цѣлага, а напротивъ,

уменьшаютъ его, такъ что величина тѣмбра становится меньше, чѣмъ величина его составныхъ элементовъ. Другими словами, оказывается, что это—пространство, лишенное всѣхъ свойствъ пространства... Неужели стоило создавать новую теорію звуковыхъ ощущений, чтобы въ концѣ концовъ прійти къ такому абсурду, и неужели подобный абсурдъ необходимъ для объясненія тѣмбра? Если звуковое пространство не имѣетъ ничего сходнаго съ пространствомъ, то не значить ли это, что никакого звукового пространства въ дѣйствительности не существуетъ? Такимъ образомъ, для гипотезы Штумпфа остается только первое основаніе: весь вопросъ сводится къ тому, можно ли объяснить пространственные предикаты звука путемъ ассоціацій? Какъ мы знаемъ, Штумпфъ отрицаетъ эту возможность и въ доказательство своего мнѣнія ссылается на дѣтей, которыя судятъ о свойствахъ звуковъ независимо отъ всякихъ ассоціацій, по первому впечатлѣнію, и однако часто называютъ низкіе и высокіе тоны большими и маленькими. Этотъ доводъ есть такое же странное недоразумѣніе, какъ и вся аргументація Штумпфа. Почему Штумпфъ полагаетъ, что дѣти судятъ о свойствахъ звуковъ независимо отъ всякихъ ассоціацій, рѣшительно трудно понять. Такой взглядъ тѣмъ болѣе удивителенъ, что именно у дѣтей власть ассоціацій надъ мыслью безгранична. Если Штумпфа смутилъ тотъ фактъ, что дѣти опредѣляютъ свойства звуковъ пространственными предикатами по первому впечатлѣнію, то, вѣдь легко сообразить, что первое впечатлѣніе можетъ оцѣниваться при помощи ассоціацій точно такъ же, какъ и всякое другое. Весьма естественно, что дѣти не сознаютъ ассоціативной подкладки такой оцѣнки и, называя звуки большими и маленькими, могутъ приписывать имъ дѣйствительную величину; но немножко смѣшно, когда выдающійся психологъ принимаетъ подобныя сужденія дѣтей за чистую монету и на основаніи ихъ доказываетъ пространственность звуковыхъ ощущений. Вѣдь, если руководиться такими «дѣтскими» сужденіями, то можно прійти къ самымъ неожиданнымъ выводамъ. Штумпфъ самъ знаетъ примѣры, когда дѣти называютъ звуки не только большими и маленькими, но старыми и молодыми: почему бы на этомъ основаніи не приписать звукамъ старость и молодость? Тогда Штумпфъ могъ бы открыть въ звуковыхъ ощущеніяхъ кромѣ пространственной величины еще новое свойство—возрастъ. Почему бы въ

этомъ· случаѣ не объективировать вообще всѣ эпитеты, какіе мы прилагаемъ къ звукамъ? Мы говоримъ, наприм., о «мрачныхъ», «блестящихъ», «прозрачныхъ» звукахъ: не слѣдуетъ ли отсюда, что этимъ звукамъ на самомъ дѣлѣ свойственны свѣтовые оттѣнки, блескъ и прозрачность? Мы говоримъ о «мягкихъ», «жесткихъ», «сухихъ» звукахъ: не свидѣтельствуемъ ли это о томъ, что такіе звуки обладаютъ различными осязательными качествами? Мы говоримъ о «сладкихъ» звукахъ; не значитъ ли это, что такіе звуки имѣютъ сладкій вкусъ? Наконецъ, если быть послѣдовательнымъ, почему бы не объективировать всѣ тѣ субъективные цвѣта и оттѣнки, которые усвоятся звукамъ людьми, одаренными цвѣтнымъ слухомъ? Если есть лица, которымъ извѣстные звуки кажутся красными, синими, фіолетовыми и проч., то не значитъ ли это, что звуки на самомъ дѣлѣ имѣютъ красный, синий, фіолетовый цвѣтъ? Очевидно, нужно избрать что-нибудь одно изъ двухъ: или допустить всѣ эти нелѣпости, или признать, что пространственныя выраженія, которыми мы опредѣляемъ особенности звуковыхъ ощущеній, наравнѣ съ другими подобными эпитетами, и въ томъ числѣ наравнѣ съ самыми терминами «высокій» и «низкій», суть простыя метафоры, возникающія путемъ ассоціацій. Итакъ, ассоціативное происхожденіе пространственныхъ предикатовъ звука несомнѣнно; остается только вскрыть тотъ ассоціативный процессъ, который лежитъ въ ихъ основѣ. Конечно, эти предикаты едва-ли можно объяснить вліяніемъ представленій о размѣрахъ музыкальныхъ инструментовъ, о величинѣ музыкальныхъ струнъ, объ объемѣ звуковыхъ волнъ, и тому подобными случайными ассоціаціями по смежности. Такое объясненіе было бы мало вѣроятнымъ или по крайней мѣрѣ недостаточнымъ, такъ какъ въ большинствѣ случаевъ мы здѣсь имѣемъ дѣло вовсе не съ случайными капризами репродукціи, а съ явленіемъ всеобщимъ и въ извѣстномъ смыслѣ необходимымъ. Точно также было бы бесполезно искать ихъ объясненія въ томъ предположеніи, что низкіе звуки для насъ слышнѣе высокіхъ и потому кажутся больше послѣднихъ. Звуки едва ли могутъ казаться больше оттого, что они слышнѣе; притомъ, какіе звуки слышнѣе, низкіе или высокіе, это—спорный и, можетъ быть, даже праздный вопросъ. Но кромѣ этихъ неудачныхъ гипотезъ Штумпфъ высказалъ еще одно соображеніе, которое могло бы дать ему руководящую нить для правильнаго рѣшенія проблемы

и отъ котораго онъ отказался слишкомъ поспѣшно: пространственные предикаты звуковыхъ ощущеній могутъ имѣть свою причину въ особенностяхъ физиологическаго или, точнѣе, психофизиологическаго дѣйствія звуковъ. Въ самомъ дѣлѣ, звуки различной высоты и силы дѣйствуютъ не только на органъ слуха, порождая извѣстныя *ощущенія*, но производятъ своеобразное впечатлѣніе на всю нашу нервную систему, которое въ психической сферѣ выражается въ видѣ извѣстнаго *чувства*. Зависитъ ли это впечатлѣніе отъ величины звуковыхъ волнъ, или обусловливается какими-нибудь другими причинами, трудно рѣшить; но несомнѣнно то, что оно имѣетъ нѣкоторую аналогію съ тѣмъ психофизиологическимъ дѣйствіемъ, какое оказываютъ на насъ пространственныя величины. Такъ, высокіе звуки вызываютъ у насъ приблизительно такое же чувство, какъ видъ тонкихъ и маленькихъ предметовъ, какъ ощущеніе чего-нибудь жидкаго или какъ прикосновеніе чего-нибудь остраго къ нашему тѣлу; напротивъ, воспріятіе низкихъ звуковъ сопровождается подобнымъ же эмоціональнымъ коэффициентомъ, какъ воспріятіе чего-нибудь большаго, широкаго, толстаго или какъ ощущеніе чего-нибудь густаго и плотнаго. Этотъ эмоціональный коэффициентъ, который у нѣмецкихъ психологовъ извѣстенъ подъ названіемъ «чувственнаго тона» ощущеній (*Gefühlston*), въ большинствѣ случаевъ бываетъ настолько слабъ, что остается почти незамѣтенъ для сознанія; тѣмъ не менѣе онъ всегда присутствуетъ и его сходство становится основой для ассоціативной связи между такими воспріятіями, которыя сами по себѣ не имѣютъ ничего общаго другъ съ другомъ. На почвѣ однороднаго эмоціональнаго впечатлѣнія высокіе звуки легко ассоціируются у насъ съ представленіемъ чего-то тонкаго, маленькаго, жидкаго и остраго, а низкіе—съ представленіемъ чего-то толстаго, широкаго, густаго и плотнаго. Эти представленія сами собой переносятся на звуковое воспріятіе въ качествѣ его опредѣленій, и вотъ—получаются пространственные предикаты звука. Такимъ образомъ, пространственные предикаты звуковыхъ ощущеній зависятъ вовсе не оттого, что звуки имѣютъ свойства пространственныхъ величинъ, а оттого, что они *имѣютъ аналогію съ пространственными величинами для нашего чувства*. Эти предикаты суть простыя метафоры, основанныя на эмоціональной ассоціаціи. Мы увидимъ, что тотъ же психологическій процессъ служитъ скрытою основой и большинства яв-

лений цвѣтнаго слуха. Тѣ же эмоціональныя аналогіи, въ силу которыхъ мы называемъ звуки тонкими и толстыми, острыми и тупыми, жидкими и густыми, побуждаютъ извѣстныхъ лицъ представлять ихъ свѣтлыми и темными, бѣлыми и черными, желтыми и синими, оранжевыми и зелеными, красными и фіолетовыми. При всѣхъ кажущихся различіяхъ, смыслъ и причины факта въ обоихъ случаяхъ одинаковы. *Пространственные предикаты звуковыхъ ощущеній и явленія цвѣтнаго слуха принадлежатъ къ одному и тому же классу ассоціативныхъ представлений.*

Послѣднюю группу звуковыхъ хроматизмовъ составляютъ хроматизмы *криковъ животныхъ и шумовъ*. Насколько можно судить по существующимъ скуднымъ наблюденіямъ, крики животныхъ окрашиваются въ зависимости отъ ихъ высоты. Такъ, *мяуканье кошки* кажется желтымъ, *блеяніе козы*—желтымъ или краснымъ, *пніе птуха* краснымъ, *лай собаки*—краснымъ, коричневымъ или чернымъ *). Хроматизмы шумовъ отчасти также находятся подъ влияніемъ высоты звука; по крайней мѣрѣ только этимъ можно объяснить тотъ фактъ, что *громъ* почти всегда представляется чернымъ, между тѣмъ какъ *свистокъ локомотива* имѣетъ красный цвѣтъ, и проч. **) Но главную роль въ нихъ играетъ сила звукового впечатлѣнія. Смотря по силѣ шума, измѣняются и отѣнки, и интенсивность его хроматизма. Если хроматизмъ прозраченъ, то съ усиленіемъ шума онъ теряетъ это свойство. Такъ, *слабый шорохъ* вызываетъ у Блейлера представленіе свѣтло-сѣраго прозрачнаго пара; при *сильномъ шорохѣ* этотъ хроматизмъ превращается въ плотную непрозрачную массу, напоминающую глыбу матоваго серебра. По наблюденіямъ Блейлера и Лемана, преобладающимъ цвѣтомъ шумовъ являются сѣрый и коричневый; при этомъ *шорохъ* и *шелестъ* бываютъ въ большинствѣ случаевъ сѣрыми и обладаютъ прозрачностью, а *стукъ катящагося тѣла* и *скрипъ* кажутся коричневыми и непрозрачными. Желтый, синий и зеленый цвѣтъ встрѣчаются рѣдко, а красный совсѣмъ отсутствуетъ. Если нѣкоторые звуковые элементы шума выдѣляются особенно ясно, то они сообщаютъ его хроматизму свой отѣнокъ ***).

*) Flournoy, p. 101—102.

**) Flournoy, p. 102. Suarez de Mendoza, p. 125, 90.

***) Bleuler et Lehmann, S. 9—10.

Хроматизмы звука такъ же разнообразны, какъ и обычны. Они принадлежатъ къ числу тѣхъ явленій цвѣтного слуха, которыя впервые обратили на себя вниманіе изслѣдователей и остаются въ настоящее время наиболѣе извѣстны. Менѣе обычны и менѣе изучены хроматизмы другихъ ощущеній: вкусовъ, запаховъ, осязанія, температуры и боли.

Какъ извѣстно, ощущенія *вкуса и обонянія* очень легко, вызываютъ у насъ зрительныя ассоціаціи и притомъ всегда имѣютъ очень опредѣленный эмоциональный отпечатокъ, который такъ благопріятствуетъ возникновенію всевозможныхъ конкретныхъ аналогій; поэтому нужно было бы ожидать, что именно въ области этихъ двухъ чувствъ хроматизмы встрѣчаются особенно часто. Между тѣмъ на дѣлѣ мы видимъ совершенно обратное: краски вкусовъ и запаховъ наблюдаются гораздо рѣже, чѣмъ краски звуковъ. Однако, какъ бы ни казалось страннымъ это явленіе съ перваго взгляда, въ дѣйствительности оно вполне естественно и объясняется именно тѣмъ самымъ обстоятельствомъ, что вкусы и запахи слишкомъ легко вызываютъ зрительныя ассоціаціи. Въ самомъ дѣлѣ, большинство вкусовъ и запаховъ тѣсно связано съ воспріятіемъ тѣхъ объектовъ, которымъ они принадлежатъ, и зрительное представленіе этихъ объектовъ невольно ассоциируется съ ощущеніемъ даже въ томъ случаѣ, когда мы ихъ не видимъ. Вкусъ сахара нельзя ощущать, не видя или не представляя сахара; запахъ розы невозможно обонять, не представляя самой розы. Но всѣ объекты вкуса и обонянія имѣютъ цвѣтъ и форму, и представленіе ихъ цвѣта и формы настолько поглощаетъ вниманіе, что появленіе другихъ побочныхъ хроматическихъ представлений становится уже невозможнымъ или труднымъ. Это подтверждается тѣмъ фактомъ, что зрительный образъ предмета нерѣдко вытѣсняетъ хроматизмы вкусовъ и запаховъ даже у такихъ лицъ, которыя ими несомнѣнно обладаютъ. Такъ, около половины субъектовъ этой категоріи, изслѣдованныхъ Блейлеромъ и Леманомъ, заявляютъ, что хотя они не могли-бы представлять вкусовъ и запаховъ безъ цвѣта, однако краски этихъ ощущеній очень часто подавляются у нихъ представленіемъ вкусовыхъ и пахучихъ веществъ. Объ этомъ же свидѣтельствуетъ то обстоятельство, что по наблюденіямъ сейчасъ названныхъ авторовъ вкусовые и обонятельные хроматизмы появляются всего

легче и бываютъ всего опредѣленнѣе тогда, когда ощущение возникаетъ внезапно и причина его еще не отгадана, или когда оно обуславливается такими объектами, которые вообще мало извѣстны *). Наконецъ, вліяніе обычныхъ зрительныхъ ассоціацій на хроматизмы вкусовъ и запаховъ видно уже изъ того простого факта, что самый цвѣтъ этихъ ощущенийъ въ большинствѣ случаевъ заимствуется у соотвѣтствующихъ имъ вкусовыхъ и пахучихъ предметовъ.

Чтобы познакомить читателя съ этимъ своеобразнымъ видомъ хроматическихъ ассоціацій, я приведу нѣсколько примѣровъ, сообщаемыхъ у Флурнуа. Одной дамѣ кажется, что запахъ нѣкоторыхъ *духовъ* имѣетъ бѣлый матовый цвѣтъ. Одинъ инженеръ находитъ вкусъ *снѣга* сѣрымъ. Одинъ студентъ представляетъ запахъ *розы* желтымъ, а другому лицу желтымъ кажется запахъ *сѣрнисто-водородной кислоты*. Зеленый цвѣтъ усваивается вкусу *шампанскаго*, запаху *одеколона*, вкусу *сыра*, вкусу *перца*, даже вкусу *шелка*. Всего чаще хроматизмы вкусовъ и запаховъ имѣютъ форму неясныхъ представленій или только мыслятся; но иногда они представляются очень отчетливо и даже объективируются. У одного субъекта нѣкоторые дурные запахи вызываютъ представление множества острыхъ угловъ, которые «брызжутъ» предъ нимъ во всѣ стороны на разстояніи приблизительно 1 метра 20 сантиметровъ. Эти углы образуются изъ двухъ черныхъ линий и внутри имѣютъ, по выраженію субъекта, «цвѣтъ пространства». Они рождаются незамѣтно, съ неясными округленными контурами, затѣмъ очень быстро растутъ и становятся острыми; какъ скоро они получаютъ полную живость и достигаютъ длины приблизительно одного фута, они внезапно пропадаютъ, уступая мѣсто другимъ **).

Чѣмъ обуславливаются хроматизмы вкусовъ и запаховъ? Несомнѣнно, въ нихъ играютъ очень большую роль эмоциональныя аналогіи. По наблюденіямъ Блейлера и Лемана, пріятные вкусы и запахи обыкновенно ассоціируются съ пріятными и нѣжными цвѣтами—розовымъ, лиловымъ, голубымъ, и проч., а непріятнымъ соотвѣтствуютъ некрасивыя, грубыя краски—зеленовато-желтая, желто-коричневая, коричневая и т. п. Сладкій и соленый вкусъ

*) *Bleuler & Lehmann*, S. 40.

**) *Flournoy*, 109, 110.

въ большинствѣ случаевъ окрашиваются въ свѣтлые цвѣта, между тѣмъ какъ горькій почти всегда кажется темно-коричневымъ или чернымъ; въ хроматизмахъ кислаго вкуса свѣтлыя и темныя краски встрѣчаются одинаково часто *). То же эмоциональное соотношеніе констатируетъ и Флурнуа. Онъ находитъ, что голубой, розовый и бѣлый цвѣтъ преимущественно усвоятся сладкимъ и нѣжнымъ вкусамъ, а желтый и зеленый—кислымъ, горькимъ и острымъ **). Но, какъ замѣчено выше, краски вкусовъ и запаховъ всего чаще переносятся на ощущеніе съ его объекта или обуславливаются взаимодействіемъ обоихъ факторовъ. Такъ, наприм., запахъ *фіалки* нерѣдко кажется свѣтло-фіолетовымъ или голубымъ, запахъ *розы* — розовымъ, запахъ *мускуса* — желтымъ, запахъ *одеколона*—бѣлымъ, прозрачнымъ, запахъ и вкусъ *мука* — зеленымъ, запахъ и вкусъ *аниса*—также зеленымъ, и т. под. Вліяніе эмоциональныхъ аналогій на эти заимствованные хроматизмы обнаруживается только въ томъ, что онѣ иногда измѣняютъ ихъ оттѣнки и сообщаютъ имъ большую или меньшую прозрачность ***).

Еще рѣже встрѣчаются *хроматизмы осязанія, температуры и боли*. Въ сферѣ двухъ первыхъ чувствъ они вытѣсняются обыкновенными зрительными представленіями, ассоціирующимися съ ощущеніемъ; въ послѣднемъ они подавляются самымъ ощущеніемъ, которое настолько овладѣваетъ вниманіемъ, что затрудняетъ возникновеніе побочныхъ ассоціій. Свѣдѣнія о хроматизмахъ *осязанія* слишкомъ скудны, чтобы на основаніи ихъ можно было сдѣлать какія-нибудь опредѣленные заключенія. Впрочемъ, по мнѣнію Блейлера и Лемана, въ области этихъ ощущеній дѣйствуетъ тотъ общій законъ, что прикосновеніе къ отдѣльнымъ пунктамъ кожи представляется свѣтлѣе, нежели прикосновеніе, распространяющееся на болѣе широкую поверхность и менѣе локализованное. Чѣмъ тупѣе предметъ, касающійся тѣла, тѣмъ кажется темнѣе вызываемый имъ хроматизмъ ****). Хроматизмы *ощущеній температуры* часто бываютъ безцвѣтны и ограничиваются простыми свѣтовыми оттѣнками. Въ отдѣльныхъ случаяхъ они противорѣчивы и зависятъ отъ случайныхъ капризовъ инди-

*) *Bleuler & Lehmann*, S. 40—41.

**) *Flournoy*, p. 109.

***) *Bleuler & Lehmann*, S. 41, 80, 89; *Flournoy*, p. 109—110.

****) *Bleuler & Lehmann*, S. 42.

видуального воображенія. Напримѣръ, одному *теплая вода* кажется свѣтлѣе *холодной*, другому темнѣе; на одного она производитъ впечатлѣніе красно-коричневаго цвѣта, другому представляется желтою. Но въ общемъ въ нихъ замѣтно влияніе обыкновенныхъ зрительныхъ ассоціаций. Такъ, *холодъ* обыкновенно представляется бѣлымъ, *тепло*—желтымъ или краснымъ, *жаръ*—краснымъ или бѣлымъ. Нетрудно понять, какими ассоціациями подсказаны подобныя представленія *). Хроматизмы *боли* имѣютъ въ большинствѣ случаевъ яркія, блестящія, «рѣжущія» краски, среди которыхъ, повидимому, преобладаетъ непріятный желтый цвѣтъ. Это показываетъ, что эмоциональныя аналогіи играютъ въ нихъ первостепенную роль. Насколько можно судить по существующимъ даннымъ, эти хроматизмы слѣдуютъ тому же общему закону, который наблюдается въ хроматизмахъ осязанія: острая и рѣзко локализованная боль представляется свѣтлѣе; чѣмъ тупая и слабо локализованная. Такъ, Блейлеру острая боль въ одномъ опредѣленномъ мѣстѣ кажется бѣлой, а менѣе острая и менѣе локализованная—желтой, красной и темно-коричневой, смотря по силѣ ощущенія и ясности локализации. Болѣе опредѣленнаго соотношенія между характеромъ боли и ея цвѣтомъ установить невозможно. Въ десяткѣ случаевъ, приводимыхъ у Блейлера и Лемана, *щипанье* всегда имѣетъ желтый цвѣтъ (4 случая), *колотье* большинству лицъ представляется также желтымъ (3 случая изъ четырехъ), *зубная боль* всего чаще кажется красной, *головная боль* чаще представляется коричневой, *боль въ животѣ* чаще кажется желтой или зеленой; *зудъ* у одного лица имѣетъ сѣрый цвѣтъ, а у другого блѣдно-розовый; *колки* представляются одному субъекту въ видѣ свѣтло-желтыхъ, красныхъ и коричневыхъ шаровъ; ломота, удушье и шекотка въ трехъ отдѣльныхъ случаяхъ ассоціируются съ представленіемъ бѣлаго, сѣраго и зеленого цвѣта. Но изъ этихъ примѣровъ, конечно, нельзя сдѣлать никакихъ общихъ заключеній **).

Какъ я замѣтилъ выше, изъ всѣхъ ощущеній, повидимому, только одни *зрительныя* лишены привилегіи вызывать побочныя хроматическія представленія. Причина этого понятна сама собою: зрительныя ощущенія несовмѣстимы съ хроматизмами потому,

*) *Bleuler & Lehmann*, S. 42, 76, 80, 89, 90; *Suarez de Mendoza*, p. 125.

***) *Bleuler & Lehmann*, S. 42, 75, 79, 80, 83, 84, 87, 89, 90.

что они однородны съ ними. Въ самомъ дѣлѣ, объекты зрѣнія имѣютъ свой собственный цвѣтъ и никакая фантазія не въ состояніи была-бы окрасить ихъ въ произвольныя краски. Видя бѣлый снѣгъ, нельзя представлять его чернымъ; видя голубое небо, невозможно воображать его желтымъ или краснымъ. Если-бы путемъ усилій воображенія и удалось на минуту достигнуть чего-нибудь подобнаго, то этотъ своеобразный экспериментъ никогда не могъ-бы превратиться въ прочную и постоянную ассоціацію. Однако, нѣтъ правила безъ исключенія, а въ области такихъ парадоксальныхъ явленій, какъ явленія цвѣтного слуха, исключенія возможны даже тамъ, гдѣ они кажутся совершенно невысказанными. Если ощущенія цвѣта дѣйствительно неспособны вызывать хроматизмовъ, то есть безцвѣтныя зрительныя воспріятія, которыя у нѣкоторыхъ лицъ сопровождаются слабыми хроматическими представленіями. Это—воспріятія *пространственныхъ формъ*. Къ хроматизмамъ такихъ именно воспріятій, безъ сомнѣнія, должны относиться хроматизмы *буквъ* въ тѣхъ немногихъ случаяхъ, когда они обуславливаются исключительно формой послѣднихъ,—если, впрочемъ, подобные случаи вообще существуютъ. Но прежде всего сюда принадлежатъ хроматизмы *геометрическихъ фигуръ*. Вотъ примѣры этихъ своеобразныхъ сочетаній безцвѣтнаго зрительнаго воспріятія съ представленіемъ воображаемаго цвѣта. Блейлеръ находитъ, что *треугольникъ* имѣетъ свѣтлый оттѣнокъ; *квадратъ* кажется ему темнѣе треугольника, а *прямоугольный четырёхугольникъ* свѣтлѣе квадрата; *кругъ* представляется ему желтоватымъ, *волнообразная кривая линія*—темной, *зубчатая линія*—свѣтлой, если она состоитъ изъ острыхъ угловъ, и темной, если она слагается изъ тупыхъ угловъ. Другому лицу *треугольникъ* кажется свѣтло-сѣрымъ, *квадратъ*—темно-коричневымъ, *кругъ*—свѣтло-краснымъ, *волнообразная линія*—темной, а *зубчатая линія*—свѣтлой. Третій субъектъ полагаетъ, что *треугольникъ* имѣетъ бѣлый цвѣтъ, *квадратъ*—голубой, *кругъ*—зеленый, и т. под. Хроматизмы этого рода настолько рѣдки и настолько слабы, что объ ихъ свойствахъ трудно сказать что-нибудь опредѣленное. Въ ихъ краскахъ, повидимому, преобладаютъ ахроматическіе цвѣта или простые свѣтовые оттѣнки; въ ихъ соотношеніяхъ можно подмѣтить лишь тотъ фактъ, что *треугольникъ* въ большинствѣ случаевъ представляется свѣтлѣе квадрата или круга. Еще труднѣе рѣшить вопросъ о ихъ происхожденіи. Вѣроятно, ихъ глав-

ный источникъ лежитъ въ какихъ-нибудь случайныхъ ассоціаціяхъ по сходству и смежности: геометрическая фигура получаетъ свой цвѣтъ подѣ влияніемъ предметовъ, имѣющихъ сходную форму, или подѣ влияніемъ другихъ конкретныхъ представлений, соединившихся съ нею случайно или по привычкѣ. Но можно допустить, что въ нихъ играютъ извѣстную роль и эмоциональныя аналогіи. Такъ, треугольникъ кажется свѣтлѣ квадрата и круга, вѣроятно, потому, что его остроугольная форма сближается съ свѣтлыми красками на почвѣ однороднаго эмоциональнаго впечатлѣнія, подобно тому, какъ сближаются съ ними высокіе и «острые» звуки. Любопытно отмѣтить, что хроматизмы геометрическихъ фигуръ иногда соединяются съ «фонизмами», т.-е. съ субъективными *звуковыми* впечатлѣніями. У Блейлера волнообразная линія вызываетъ не только представленіе темнаго цвѣта, но и ощущеніе низкаго звука; зубчатая линія напоминаетъ ему не только свѣтлые и темные оттѣнки, но и звуки различной высоты. Одному субъекту кругъ кажется желтымъ и въ то же время производитъ на него впечатлѣніе глухого звука. Наблюдая эти своеобразные случаи, Блейлеръ и Леманъ приходятъ къ заключенію, что фонизмы геометрическихъ фигуръ въ общемъ соотвѣтствуютъ ихъ хроматизмамъ: высокіе фонизмы совпадаютъ съ свѣтлыми красками, а низкіе съ темными. Такое совпаденіе крайне интересно, но оно едва-ли подтверждаетъ догадку этихъ авторовъ, что фонизмы здѣсь служатъ причиной хроматизмовъ. Вѣроятно, оба эти явленія имѣютъ одинъ общій источникъ: они стоятъ въ связи съ формой геометрическихъ фигуръ и возникаютъ на почвѣ однороднаго эмоциональнаго впечатлѣнія *).

П. Соколовъ.

(Продолженіе слѣдуетъ.)

*) *Bleuler und Lehmann*, S. 43, 75, 79, 80, 84, 89, 90.

Біологіческій механізмъ и матеріалізмъ.

Біологіческій механізмъ и матеріалізмъ—повидимому, оба эти понятія точно опредѣлены и строго разграничены, такъ что совершенно излишнимъ можетъ показаться подробное разъясненіе этихъ давно извѣстныхъ терминовъ. Но такъ можно заключить только съ перваго раза. Болѣе внимательное знакомство съ исторіей философіи и съ исторіей естественныхъ наукъ показываетъ, что оба эти понятія въ дѣйствительности очень часто смѣшивались и смѣшиваются. Правда, теперь, когда мы имѣемъ прекрасныя изслѣдованія, въ которыхъ обнаруживается вся несостоятельность матеріалізма, какъ философской системы, и гдѣ въ то же время механізмъ признается единственно возможнымъ методомъ естественно-научнаго изслѣдованія (такова, наприм., знаменитая «Исторія матеріалізма» Ф. А. Ланге), такое положеніе дѣла должно казаться ненормальнымъ; однако, несмотря на это, мы и въ настоящее время можемъ видѣть много примѣровъ упомянутаго смѣшенія. Въ качествѣ такого рода примѣра изъ области философско-научныхъ явленій послѣдняго времени мы можемъ указать на фактъ возникновенія и распространенія *неовитализма*. Это воззрѣніе по преимуществу біологическое, хотя оно имѣетъ очень близкое отношеніе къ основнымъ проблемамъ философіи и очень охотно эксплуатируется метафизиками въ ихъ спеціально-философскихъ цѣляхъ *).

Подъ неовитализмомъ обыкновенно разумѣется біологическое воззрѣніе, которое считаетъ физико-химическій методъ, обычно

*) Ср. А. Козловъ: Размышленія, вызванныя неожиданнымъ голосомъ изъ области естествовѣдѣнія. Вопросы философіи, кн. 1.—Н. Я. Гротъ: Рецензія на книгу Ladd'a: Philosophy of Mind, Вопросы философіи, кн. 30.

употребляемый въ наукѣ для изслѣдованія жизненныхъ явленій, не только недостаточнымъ, но иногда даже прямо непригоднымъ, и предлагаетъ замѣнить его методомъ внутренняго наблюденія или собственно психологическимъ методомъ. Эта непригодность физико-химическаго метода для объясненія біологическихъ явленій обусловливается, по мнѣнію неовиталистовъ, кореннымъ различіемъ жизненныхъ явленій отъ явленій неорганической природы и присутствіемъ въ первыхъ такихъ качествъ, которыя сближаютъ ихъ съ явленіями психическими. Такимъ отличительнымъ качествомъ является, наприм., активность, — явленіе, съ которымъ мы знакомы только изъ своего внутренняго опыта. Такъ, по крайней мѣрѣ, представляетъ дѣло одинъ изъ выдающихся представителей неовитализма, проф. Бунге *). Къ этому же взгляду примыкаютъ и наши русскіе ученые, сочувственно относящіеся къ неовитализму, профессора Коржинскій **) и Бородинъ ***). Правда, эти послѣдніе не предлагаютъ прямо указаннаго метода, ограничиваясь критикою выводовъ, сдѣланныхъ при помощи механическаго метода, однако попытка приблизить біологическія явленія къ психическимъ замѣчается и у нихъ, особенно у проф. Коржинскаго ****).

Такимъ образомъ, въ неовитализмѣ мы видимъ типическій примѣръ смѣшенія материализма съ біологическимъ механизмомъ. Это особенно замѣтно у Бунге. «Для наблюденія живой природы, говорить Бунге, мы имѣемъ особенное средство—внутреннее чувство; оно служитъ для наблюденія состояній и процессовъ собственнаго сознанія. Что и эти состоянія суть только процессы движенія, съ этимъ я не согласенъ. Противъ этого говоритъ тотъ простой фактъ, что состоянія и процессы въ нашемъ сознаніи не всѣ пространственны. Пространственно только то, что вошло въ наше сознаніе черезъ чувство зрѣнія, осязанія или мускульное чувство. Всѣ остальные чувственные ощущенія, всѣ чувствованія, аффекты,

*) Н. Bunge. Vitalismus und Mechanismus: Leipzig, 1886 г.

**) Проф. С. Коржинскій: „Что такое жизнь?“ Томскъ, 1888 г.

***) Проф. И. Бородинъ: „Протоплазма и витализмъ“, Спб. 1894 г.

****) Такъ, согласно ему, растенія инстинктивно стремятся къ свѣту. При экспериментахъ подобные инстинкты иногда ошибаются. Для объясненія активныхъ движеній, существующихъ и у растеній, нужно допустить присутствіе памяти. Въ процессѣ оплодотворенія растеній замѣчаются явленія, аналогичныя психическимъ.—С. Коржинскій. „Что такое жизнь?“ ст. 54—56.

стремленія и необозримый рядъ представлений всегда расположены только во времени, а не въ пространствѣ. О механизмѣ тутъ не можетъ быть и рѣчи. Итакъ, глубочайшее, непосредственное проникновеніе въ наше внутреннее чувство показываетъ намъ нѣчто другое, показываетъ намъ качества самаго различнаго рода, открываетъ намъ вещи, не подлежащія пространственному распорядку, показываетъ намъ процессы, которые нельзя создать механизмомъ» *).

Въ этомъ отрывкѣ мы уже ясно видимъ смѣшеніе біологическаго механизма съ матеріализмомъ. Полемизируя съ механизмомъ, Бунге очевидно разумѣетъ матеріализмъ и поэтому ссылается и на внутреннее чувство, и на качественность жизненныхъ явленій, предполагая подъ послѣдними явленія не столько біологическія, сколько психическія. Этотъ фактъ смѣшенія біологическихъ и психическихъ явленій съ особенною ясностью выступаетъ изъ дальнѣйшаго, гдѣ Бунге подробнѣе говоритъ о примѣненіи своего метода внутренняго наблюденія и выясняетъ смыслъ витализма. «Физиологическое изслѣдованіе должно начинаться съ самаго сложнаго организма—съ человѣческаго. Это оправдывается тѣмъ, что человѣческій организмъ есть единственный, при изслѣдованіи котораго мы не только располагаемъ внѣшнимъ чувствомъ, но и во внутреннюю сущность котораго мы проникаемъ другимъ путемъ,—при помощи самонаблюденія, внутренняго чувства, подавая такимъ образомъ руку физикѣ. Это похоже, по словамъ Шопенгауэра, на горное дѣло, гдѣ работники проникаютъ въ шахты съ разныхъ сторонъ, такъ что одинъ, наконецъ, слышитъ голосъ другого. Плодотворность этого метода, который приступаетъ къ разрѣшенію загадки съ двухъ сторонъ, была признана великимъ учителемъ нашимъ Іоганномъ Мюллеромъ, и къ его тезису—*Psychologus nemo nisi physiologus*—долженъ быть въ послѣдствіи присоединенъ обратный тезисъ—*Physiologus nemo nisi psychologus*» **). «Сущность витализма, заключаетъ Бунге, состоитъ не въ томъ, чтобы мы довольствовались одними словами и отказывались отъ мышленія. Сущность витализма состоитъ въ томъ, чтобы выйти на единственно правильный путь познанія, чтобы мы исходили изъ извѣстнаго—внутренняго міра—для объ-

*) Н. Bunge: *Vitalismus und Mechanismus*, S. 4.

**) *Ib.*, S. 18.

ясненія неизвѣстнаго—внѣшняго міра. Механизмъ, который есть не что иное, какъ матеріализмъ, идетъ обратнымъ путемъ, т.-е. онъ, исходя изъ неизвѣстнаго внѣшняго міра, стремится объяснить извѣстное—внутренній міръ» *). Здѣсь предъ нами уже прямо отождествленіе біологическаго механизма съ матеріализмомъ, и смыслъ витализма, по мнѣнію Бунге, лежитъ въ борьбѣ именно съ матеріализмомъ.

Почти тождественный взглядъ на новый витализмъ мы видимъ и у другого названнаго сторонника этого воззрѣнія, проф. Бородинъ. «Въ современномъ возрожденіи витализма, — говоритъ онъ, я склоненъ видѣть здоровый протестъ противъ крайностей матеріализма шестидесятыхъ годовъ» **).

Итакъ, фактъ смѣшенія біологическаго механизма, какъ научнаго направленія, съ матеріализмомъ, какъ своеобразнымъ психологическимъ воззрѣніемъ или философскою системою, несомнѣненъ. Въ виду этого нашъ очеркъ, не претендуя на оригинальность, будетъ посвященъ главнымъ образомъ разъясненію того основнаго положенія, что біологическій механизмъ совсѣмъ не то же, что матеріализмъ, и что подобное отождествленіе не имѣетъ для себя ни научнаго, ни философскаго основанія. Вмѣстѣ съ этимъ мы постараемся показать, что и методъ, проповѣдуемый неовиталистами, не можетъ быть плодотворнымъ, ибо онъ составляетъ специальное достояніе психологіи, дисциплины, вполне отличной отъ біологіи.

Матеріализмъ и біологическій механизмъ—понятія далеко не тождественныя. Подъ первымъ разумѣется философское міровоззрѣніе, которое претендуетъ объяснить все существующее изъ основныхъ свойствъ матеріи. Поэтому для матеріализма нѣтъ психическихъ явленій въ собственномъ смыслѣ, ибо процессы, называемые такимъ именемъ, для него только функціи матеріи, подобно всякимъ другимъ процессамъ природы. Что же касается біологическаго механизма, то подъ нимъ понимается обыкновенно не болѣе, чѣмъ методъ изслѣдованія жизненныхъ явленій, выходящій изъ того предположенія, что такъ называемые біологическіе процессы совершаются по опредѣленнымъ механическимъ законамъ, аналогичнымъ законамъ неорганической природы. Біологическій меха-

*) Иб., S. 19.

**) И. Бородинъ: „Протоплазма и витализмъ“, стр. 30.

низмъ не задается вопросомъ о происхожденіи и смыслѣ этого механизма, констатируя только фактъ успѣшнаго объясненія при помощи основныхъ законовъ механики, физики и химіи существенныхъ явленій жизни въ біологическомъ смыслѣ. Онъ не вторгается въ сферу психическихъ явленій, считая ихъ областью совершенно самостоятельной, какъ совершающіяся по особымъ законамъ и нуждающіяся для своего объясненія въ совершенно другомъ методѣ—спеціально-психологическомъ. Такъ представляютъ дѣло большинство современныхъ естествоиспытателей, преслѣдующихъ въ своихъ изысканіяхъ прежде всего интересы науки, а не метафизики. Но это направленіе философско-научной мысли не представляетъ изъ себя чего-нибудь новаго или, тѣмъ болѣе, случайнаго, а является какъ выводъ послѣ серьезнаго и основательнаго знакомства съ выдающимися философскими и естественно-научными воззрѣніями и далекаго и недавняго прошлаго. Начало этого метода мы можемъ возводить къ Декарту. Какъ извѣстно, Декартъ образцомъ философской достовѣрности считалъ математику, и отсюда его попытка свести на основные законы математики и механики всѣ процессы, имѣющіе мѣсто въ томъ, что онъ называлъ протяженной субстанціей. Отсюда же его стремленіе дать чисто-механическое объясненіе самымъ сложнымъ біологическимъ функциямъ. Правда, въ частности, Декартъ нерѣдко ошибался и нерѣдко дѣлалъ уступки традиціонному виталистическому воззрѣнію (стоитъ лишь припомнить его животные духи въ нервномъ веществѣ), но этимъ самымъ его методъ въ принципѣ нисколько не колеблется, тѣмъ болѣе что въ данномъ случаѣ витализмъ, быть можетъ, больше въ названіи, чѣмъ въ существѣ дѣла. Вмѣстѣ съ тѣмъ Декартъ никогда не переходилъ въ матеріализмъ, ибо онъ ясно различалъ протяженную субстанцію отъ мыслящей. Несомнѣнно, въ этомъ различіи, какъ его понималъ Декартъ, было много искусственнаго и потому не соответствующаго нашему психологическому опыту (вспомнимъ, что онъ отрицалъ всякую душу у животныхъ и обращалъ ихъ въ простые механизмы), но важно то, что онъ полагалъ существенное различіе между психическими и матеріальными явленіями, и слѣдовательно его біологическій механизмъ никогда не отождествлялся съ матеріализмомъ *).

*) Декартъ, Разсужденія о методѣ, гл. V, рус. пер. Н. Любимова.

Лейбницъ, далеко не чуждый въ своихъ философскихъ воззрѣнiяхъ зависимости отъ Декарта, въ дѣлѣ единичнаго объясненiя существующаго проповѣдывалъ его же принципъ. Въ его пониманiи мiра, какъ явленiй или процессовъ, проглядываетъ строгiй механизмъ *). Правда, Лейбницъ понималъ этотъ механизмъ не какъ нѣчто самостоятельное, а только какъ средство для осуществленiя высшей цѣли, — слѣдовательно вносилъ сюда уже метафизическiй элементъ, но этимъ нисколько не умаляется самый методологическiй принципъ механическаго объясненiя. Въ частности, что касается его воззрѣнiя на явленiя, имѣющiя мѣсто въ живыхъ тѣлахъ, то его теорiя «предустановленной гармонiи» позволяла ему самое широкое употребленiе механическаго метода для объясненiя биологическихъ явленiй, оставляя неприкосновенною область психическихъ феноменовъ, какъ совершающихся по своимъ специальнымъ законамъ **).

Но самымъ выдающимся представителемъ механизма, какъ единственно возможнаго метода научнаго изслѣдованiя всей сферы явленiй, мы можемъ считать гениальнаго реформатора или даже основателя новѣйшей философи — Канта. Начавъ свою философию съ гносеологической проблемы и обративъ мiръ въ представленiе, являющееся продуктомъ взаимодѣйствiя предметовъ опыта и нашей психической организаци, Кантъ этимъ нисколько на поколебалъ основыхъ началъ механическаго естествовѣдѣнiя. Онъ признаетъ понятiе причинности, на которомъ зиждется все

*) «Все, насколько возможно, слѣдуетъ выводить изъ природы тѣла и его первичныхъ свойствъ — величины, фигуры и движенiя» (Исповѣданiе природы противъ атеистовъ, въ переводѣ членовъ Псих. общества, стр. 3). «Всѣ частныя явленiя природы могутъ быть объяснены математически и механически тѣми, кто ихъ понимаетъ» (Разсужденiе о метафизикѣ, ib. стр. 79).

**) „Я не имѣю надобности прибѣгать къ нематериальнымъ *пластическимъ натурамъ*, хотя я помню, что Юлій Скалигеръ и другiе перипатетики, а также нѣкоторые послѣдователи ученiя Гельмонта думали, что душа сама сооружаетъ свое тѣло. Я могу сказать объ этомъ: non mi bisogna e non mi basta (мнѣ это не нужно и недостаточно) — именно потому, что я допускаю преобразование и организацию до безконечности... Такъ какъ животныя никогда не образуются естественнымъ путемъ изъ неорганической массы, то механизмъ, неспособный произвести вновь всѣ эти безконечно разнообразныя органы, можетъ однако же легко извлечь ихъ посредствомъ развитiя и посредствомъ преобразования предсуществующаго органическаго тѣла“. (Размышленiя о жизненныхъ началахъ и о пластическихъ натурахъ, ib. стр. 248).

естествознаніе, основнымъ понятіемъ чистаго разума и, какъ таковое, лежащимъ въ основѣ всего нашего опыта. «Что Кантъ о всѣхъ естественно-научныхъ предметахъ и мыслилъ строго естественно-научно, — говоритъ Ланге, — не подлежитъ никакому сомнѣнію, потому что „метафизическія основныя начала естественной науки“ содержатъ только попытку открыть аксіоматическіе принципы а ріогі, а потому не входятъ въ предѣлы эмпирическаго изслѣдованія, которое всюду опирается на опытъ и на аксіомы смотритъ какъ на нѣчто данное. Слѣдовательно, Кантъ оставляетъ все содержаніе естественно-научнаго мышленія на своемъ мѣстѣ и въ его значеніи, какъ великое и единственное средство расширить наши опыты надъ міромъ, даннымъ нашими чувствами, привести ихъ въ связь и такимъ образомъ сумѣть сдѣлать намъ понятнымъ этотъ міръ въ причинной связи всѣхъ явленій» *). Опытъ, согласно Канту, является единственнымъ средствомъ въ познаніи внѣшняго міра. Никакія метафизическія предположенія не должны здѣсь имѣть мѣста. «Естествознаніе, — говоритъ Кантъ, — никогда не откроетъ намъ внутренняго вешей, т.-е. того, что не есть явленіе, однако же оно можетъ служить высшимъ основаніемъ объясненія явленій; но естествознаніе и не нуждается въ немъ для своихъ физическихъ объясненій; даже еслибы ему и предлагалось откуда-нибудь что-либо подобное (наприм., вліяніе нематеріальныхъ существъ), то естествознаніе должно отказаться отъ него и совершенно не вводить въ ходъ своихъ объясненій, а основывать ихъ всегда лишь на томъ, что принадлежитъ, какъ предметъ чувства, къ опыту и что можно привести въ связь съ нашими дѣйствительными воспріятіями по законамъ опыта» **). — Извѣстно, далѣе, изреченіе Канта, что всякая область естествознанія постольку становится наукой въ собственномъ смыслѣ, поскольку въ ней есть математики ***). Наконецъ, въ «Критикѣ силы сужденія» Кантъ прямо говоритъ, что механизмъ есть единственный способъ изслѣдованія всей природы. «Насколько мы можемъ, мы должны изслѣдовать природу по принципу механизма, потому что если не полагать этого

*) Ф. А. Ланге: „Исторія материализма“, т. II, рус. пер. стр. 128.

**) Prolegomena zu einer jeden künftigen Methaphysik, herausg. von Hartenstein S. 101.

***) Methaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, herausg. von Hartenstein, S. 360.

принципа въ основаніе изслѣдованія, то не можетъ быть никакого познанія природы въ собственномъ смыслѣ»). Отсюда понятно, что только этотъ методъ можетъ быть прилагаемъ къ объясненію процессовъ и въ органической природѣ. «Мы никакимъ образомъ не можемъ доказать, — говоритъ Кантъ, — невозможности произведенія организованныхъ продуктовъ природы при помощи одного механизма, ибо мы не можемъ предусмотрѣть по внутреннему основанію безконечное разнообразіе законовъ природы, которые являются для насъ случайными, будучи извѣстны намъ только эмпирически» **).

Итакъ, можно признать несомнѣннымъ, что Кантъ считалъ механической методъ изслѣдованія единственно-возможнымъ во всей сферѣ явленій. Но при этомъ нужно замѣтить, что Кантъ смотрѣлъ на механизмъ только какъ на регулятивный принципъ, не придавая ему никакого конститутивнаго значенія. Поэтому онъ, конечно, никогда не могъ впасть въ матеріализмъ. Напротивъ, гносеологическая критика Канта разоблачила всю несостоятельность матеріализма, какъ философской системы и показала всю догматичность основныхъ его положеній.

Изъ философовъ, ближе стоящихъ къ намъ по времени, особенно ревностнымъ защитникомъ механическаго принципа заявилъ себя Г. Лотце. Стоя по своимъ общимъ философскимъ принципамъ ближе къ Лейбницу, чѣмъ къ Канту, Лотце самымъ послѣдовательнымъ образомъ пытается провести методъ механическаго объясненія на всю обширную область живыхъ существъ. Онъ является горячимъ противникомъ пресловутой жизненной силы, противъ которой онъ выступаетъ еще въ самыхъ раннихъ своихъ произведеніяхъ ***). Подобныя же мысли онъ высказываетъ въ своихъ «Allgemeine Physiologie» и «Medicinische Psychologie». Наконецъ, самое извѣстное его произведеніе «Микрокосмъ», особенно первый томъ его, является горячей апологіей механическаго метода изслѣдованія явленій, имѣющихъ мѣсто въ новыхъ существахъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ Лотце отнюдь не является матеріалистомъ, — напротивъ, онъ ограничиваетъ область механизма сферой явленій и главную задачу своего вышеупомянутого

*) Kritik der Urtheilskraft, herausg. von Rosenkranz, S. 274.

**) Ib. S. 275.

***) Allgemeine Phathologie und Therapie als mechanische Naturwissenschaften, 1842 и статья „Leben“ въ словарѣ физиологіи Вагнера, 1846 г.

труда ставить выясненіе того, «какъ безъизъятно распространено и какъ вмѣстѣ съ тѣмъ крайне подчинено значеніе той роли, какую играетъ въ мірозданіи механизмъ» *). Въ этомъ отношеніи Лотце нѣсколько примыкаетъ къ Лейбницу, хотя въ общемъ его механическій принципъ въ сферѣ біологіи проведенъ гораздо послѣдовательнѣе, чѣмъ это мы находимъ у примирительнаго философа и защитника телеологическаго механизма.

Наконецъ, въ числѣ представителей механическаго метода изслѣдованія явленій природы мы должны упомянуть автора уже не разъ называемой нами «Исторіи матеріализма» — Ф. А. Ланге. Будучи однимъ изъ серьезнѣйшихъ и глубокомысленнѣйшихъ послѣдователей Канта, Ланге главною задачей своего труда ставить—выяснить всю важность основныхъ положеній знаменитаго философа въ наукѣ и философіи. Онъ считаетъ матеріализмъ, обычно употребляющій механическій методъ, «превосходнымъ правиломъ изслѣдованія природы», отрицая вмѣстѣ съ тѣмъ его значеніе какъ философіи — «онъ не есть болѣе философія» **). Этимъ самымъ онъ ясно отличаетъ себя отъ матеріалистовъ, какъ философовъ. Даже болѣе,—онъ говоритъ, что «желаніе построить философское міровоззрѣніе исключительно на естественныхъ наукахъ въ наше время можетъ быть обозначено какъ философская односторонность самаго дурнаго свойства» ***). Въ частности, что касается его воззрѣнія на способъ изслѣдованія біологическихъ явленій, то онъ считаетъ здѣсь единственно пригоднымъ методомъ — методъ механическій, справедливо порицая тѣхъ изслѣдователей, которые, встрѣчая на своемъ пути какіе-либо затруднительные для объясненія факты, предпочитаютъ совсѣмъ отказаться отъ самого метода, замѣняя его далеко не научными предположеніями. Такъ, онъ очень рѣзко отзываясь о метафизической попыткѣ Гартмана свести всѣ пока необъясненные біологическіе процессы на дѣятельность проблематическаго безсознательнаго ****).

Итакъ, это историко-философское разсмотрѣніе вопроса приводитъ насъ къ тому заключенію, что неовитализмъ далеко не правъ, отождествляя естественно-научный механизмъ, какъ методъ,

*) Г. Лотце: „Микрокосмъ“, I т., русскій пер., стр. XXX.

***) Ланге: „Исторія матеріализма“, рус. пер., 2-й т. стр. 154.

****) Иб. стр. 123.

****) Иб. S. 258.

съ матеріализмомъ, какъ опредѣленною философемою. Мы видимъ, что многіе изъ величайшихъ философовъ новаго времени, которые при этомъ не рѣдко были выдающимися математиками и естествоиспытателями (наприм., Декартъ, Лейбницъ, отчасти Лотце) были рѣшительными защитниками механическаго метода, отнюдь не будучи матеріалистами.

Но, на-ряду съ философами, мы можемъ указать много именъ знаменитыхъ естествоиспытателей, и на практикѣ проводившихъ тѣ самыя воззрѣнія, теоретическое обоснованіе которыхъ мы находимъ у вышеупомянутыхъ философовъ. Не ходя за примѣрами въ болѣе или менѣе отдаленное прошлое, мы остановимся на двухъ естествоиспытателяхъ, такъ недавно сошедшихъ въ могилу, хотя и въ преклонныхъ лѣтахъ, но далеко не въ упадкѣ своей плодотворной дѣятельности. Мы разумѣемъ Гельмгольца и Дю Буа-Реймона.

Гельмголецъ обезсмертилъ свое имя въ области физики. Но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ былъ и замѣчательнымъ физиологомъ. Его изслѣдованія въ области физиологической оптики и акустики общеизвѣстны. Въ то же время онъ считается, на-ряду съ Р. Майеромъ и Джаулемъ, однимъ изъ творцовъ закона, лежащаго въ основаніи всѣхъ философско-научныхъ построений современнаго естествознанія, именно—закона о сохраненіи энергіи. Въ силу этого принципа предполагается, что сумма энергіи, заключенной во всемъ физическомъ мірѣ, неизмѣнна и всѣ явленія матеріальнаго міра суть только видоизмѣненія этой энергіи. Этотъ законъ устанавливаетъ единство органической и неорганической природы, ибо, согласно ему, живыя тѣла (въ отношеніи къ своему матеріальному составу) суть только преобразованія общей міровой энергіи. Въ нихъ мы встрѣчаемъ тѣ же силы и элементы, что и въ неорганической природѣ, и отличие ихъ отъ мертвой природы заключается только въ специальныхъ комбинаціяхъ этихъ силъ и элементовъ, чѣмъ и обусловливается своеобразіе біологическихъ законовъ. Отсюда мы прямо можемъ видѣть, что Гельмголецъ является сторонникомъ механическаго метода въ объясненіи явленій жизни, отрицая въ біологическихъ процессахъ присутствіе чего-либо похожаго на жизненную силу*). Вмѣстѣ съ этимъ онъ ограничиваетъ область механизма, какъ

*) Helmholtz: Popul. wissenschaftl. Vorträge. Braunschweig, 1865, S. 199.

метода преимущественно количественнаго, сферою матеріальныхъ явленій. На ряду съ послѣдними онъ признаетъ особый рядъ процессовъ спеціально психическихъ, которые, въ противоположность матеріальнымъ явленіямъ, отличаются качествомъ. Внѣшній міръ, познаваемый нами при помощи органовъ чувствъ, на основаніи апріорнаго закона причинности, является самъ по себѣ безкачественнымъ, и если мы надѣляемъ матерію извѣстными свойствами, то поступаемъ такъ въ силу своей психофизической организаціи. Такимъ образомъ, Гельмгольцъ примыкаетъ здѣсь къ Канту, ученіемъ котораго или, частице, трансцендентальной эстетики котораго онъ, по его собственнымъ словамъ, съ такимъ успѣхомъ руководился, какъ эвристическимъ принципомъ, въ своихъ спеціальныхъ ученыхъ изысканіяхъ.

Дю Буа-Реймонъ, знаменитый фізіологъ, съ такою рѣшительностью выступающій противъ призрака жизненной силы еще въ своихъ «Изслѣдованіяхъ о животномъ электричествѣ», въ своихъ извѣстныхъ рѣчахъ—«О предѣлахъ естествознанія» и «Семь міровыхъ загадокъ»—ставитъ ясную границу между матеріализмомъ и біологическимъ механизмомъ. Не дѣлая принципиальнаго различія между неорганическою и органическою природою*), онъ сравниваетъ первую съ простымъ зданіемъ, а вторую—съ фабрикой, «куда поступаютъ уголь, вода, сырые матеріалы, а оттуда получаютъ угольная кислота, водяные пары, дымъ, пепель и обработанные продукты**»). Въ объясненіи развитія органической жизни Дю Буа-Реймонъ не видитъ ничего болѣе, какъ въ высшей степени трудную механическую проблему. Но вмѣстѣ съ этимъ Дю Буа-Реймонъ не считаетъ возможнымъ объяснить элементарные психическіе феномены изъ самыхъ сложныхъ физико-химическихъ комбинацій. Происхожденіе сознанія изъ матеріальныхъ условій—одна изъ семи міровыхъ загадокъ, и тутъ находится

*) „То, что отличаетъ живое отъ мертваго, растеніе и животное, разсматриваемое въ его тѣлесныхъ отправленіяхъ, заключается въ концѣ всего въ слѣдующемъ: въ кристаллѣ матерія находится въ устойчивомъ равновѣсіи, между тѣмъ какъ черезъ органическое существо всегда проходитъ матерія въ болѣе или менѣе совершенномъ динамическомъ равновѣсіи, то положительномъ, то равномъ нулю, то отрицательномъ („О предѣлахъ естествозн.“ рус. пер. Мидославской, стр. 13—14).

**) Тамъ же, стр. 14.

безусловная граница познания, по поводу которой Дю Буа-Реймонъ не колеблется произнести свое знаменитое *ignorabimus* *). Подъ сознаниемъ въ данномъ случаѣ Дю Буа-Реймонъ разумѣетъ не человѣческой духъ во всей полнотѣ его развитія, а самую элементарную форму его. «Какъ самое могущественное и самое запутанное мускульное дѣйствіе человѣка или животнаго въ сущности не темнѣе, чѣмъ простое сокращеніе отдѣльнаго первичнаго мускульнаго пучка, какъ одна отдѣлительная клѣточка скрываетъ въ себѣ всю загадку отдѣленія, такъ и самая возвышенная дѣятельность души въ главной сути не болѣе не понятна изъ матеріальныхъ условий, чѣмъ сознание на первой его ступени въ чувственномъ ощущеніи. При первомъ движеніи удовольствія или боли, которыя при началѣ животной жизни на землѣ почувствовало простѣйшее существо, поставлена, эта непроходимая пропасть и міръ сталъ вдвойнѣ не понятенъ» **). Самое совершенное развитіе механизма не поможетъ намъ проникнуть въ сущность психической жизни. „Астрономическое знаніе мозга, самое высшее, котораго намъ можно достигъ, не раскрываетъ намъ въ немъ ничего, кромѣ движущейся матеріи. Какая мыслимая связь находится между опредѣленными движеніями атомовъ въ моемъ мозгу, съ одной стороны, и, съ другой стороны, между первоначальными для меня, неопредѣлимыми далѣе, неотвергаемыми фактами: „я чувствую боль, чувствую удовольствіе; я ощущаю сладкое, обоняю запахъ розы, слышу звукъ органа, вижу красное“, и также непосредственно вытекающею изъ этого достовѣрностію: „слѣдовательно, я существую“? Ниоимъ образомъ не видно, какъ изъ совокупнаго дѣйствія атомовъ можетъ возникнуть сознание. Еслибы я захотѣлъ придать самимъ атомамъ сознание, то все-таки и сознание вообще не было бы объяснено и ничего не выигралось бы для пониманія единичнаго сознанія въ недѣлимомъ“ ***).

Итакъ, въ воззрѣніяхъ Дю Буа-Реймона мы опять встрѣчаемъ то же самое разграниченіе біологическаго механизма и матеріализма, которое мы видѣли и ранѣе какъ у философовъ, такъ и у естествоиспытателей. Изъ всего этого мы можемъ видѣть, что неовитализмъ не попадаетъ въ цѣль своею критикою

*) Ib. стр. 23.

**) Ib. стр. 16.

***) Ib. стр. 24.

механическаго метода. Онъ сражается съ матеріализмомъ, а не съ біологическимъ механизмомъ, который далеко не тождественъ съ первымъ. Поэтому едва ли нужно особенно радоваться въ виду появленія неовитализма именно философамъ. Намъ кажется, что неовитализмъ свидѣтельствуетъ скорѣе о незнаніи или, въ крайнемъ случаѣ, поверхностномъ знакомствѣ съ основаніями философіи, чѣмъ о проникновеніи ея принципами. Наша краткая справка изъ исторіи философскихъ ученій и естественно-научныхъ воззрѣній показываетъ, что онъ не можетъ сослаться для оправданія своего *raison d'être* на исторію и что его отождествленіе естественно-научнаго механизма съ матеріализмомъ несостоятельно. Мы видѣли, что такъ называемый біологическій механизмъ въ лицѣ своихъ выдающихся представителей—какъ со стороны философовъ, такъ и со стороны естествоиспытателей—не смѣшиваетъ біологической проблемы съ психологической. Онъ не выходитъ въ своихъ объясненіяхъ изъ сферы біологическихъ явленій и не касается психическихъ явленій въ собственномъ смыслѣ. Наоборотъ, эти послѣднія онъ считаетъ удѣломъ специальной науки—психологіи, которая обычно пользуется самостоятельнымъ методомъ, именно методомъ внутренняго наблюденія въ его различныхъ видахъ. Но неовитализмъ именно этотъ методъ считаетъ пригоднымъ для выясненія сущности біологическихъ явленій. Нѣкоторые изъ неовиталистовъ пока еще опасаются примѣнять его, возлагая свои надежды на будущее (Бунге); другіе, напротивъ, болѣе смѣлы въ этомъ отношеніи и не затрудняются указывать психическіе элементы въ спеціально біологическихъ процессахъ (Коржинскій). Въ виду этого мы должны теперь рѣшить, имѣютъ ли эти попытки какія-нибудь теоретическія основанія и могутъ ли они пролить свѣтъ на сущность біологическихъ явленій.

Методъ изслѣдованія біологическихъ явленій, предлагаемый неовиталистами, есть методъ внутренняго наблюденія, обычно употребляемый въ психологіи. По крайней мѣрѣ, его рекомендуетъ проф. Бунге, какъ методъ, при помощи котораго только и можно проникнуть въ сущность біологическихъ процессовъ. Основаніе для этого въ томъ, что психическое есть для насъ нѣчто болѣе извѣстное и первоначальное, чѣмъ физическое или физиологическое. Поэтому въ физиологическомъ изслѣдованіи, которое должно начинаться не съ низшихъ живыхъ существъ,

а съ челоуѣка, мы и должны идти отъ извѣстнаго внутренняго, психическаго—къ неизвѣстному внѣшнему—физиологическому. Этимъ путемъ выясняется сущность жизни, заключающаяся въ активности, свойствѣ, о которомъ мы имѣемъ представленіе только на основаніи собственнаго внутренняго опыта. На практикѣ Бунге не употребляетъ этого метода, ссылаясь на то, что современная психологія сама еще не выработала метода точнаго изслѣдованія, но этимъ нисколько не колеблется, по его мнѣнію, вѣрность исходнаго пункта. Такимъ образомъ, въ своихъ методологическихъ построеніяхъ Бунге, очевидно, руководится не столько практическими соображеніями, сколько теоретическими выводами психологіи и гносеологіи. Привлекая гносеологію къ рѣшенію біологической проблемы, онъ свидѣтельствуетъ, повидимому, о серьезной постановкѣ вопроса объ изслѣдованіи природы вообще. Въ этомъ случаѣ Бунге ссылается на субъективность нашихъ познаній о внѣшнемъ мірѣ, констатированную еще философійю Канта и такъ блестяще подтвержденную данными физиологіи органовъ внѣшнихъ чувствъ. Въ виду этого наша задача въ дальнѣйшихъ разсужденіяхъ о методѣ изслѣдованія біологическихъ явленій должна состоять частіе въ рѣшеніи вопроса, уполномочиваетъ ли современное состояніе нашихъ гносеологическихъ и психологическихъ свѣдѣній на употребленіе метода внутренняго наблюденія для изслѣдованія жизненныхъ явленій въ біологическомъ смыслѣ и можетъ ли этотъ методъ уяснить намъ сущность біологическихъ процессовъ.

Современная гносеологія ведетъ свое начало отъ Канта. Согласно послѣднему, объективный міръ есть наше представленіе, получающееся на основаніи апіорнаго закона причинности путемъ взаимодействія нашей психической организаціи съ тѣмъ, что мы называемъ предметами опыта. Этотъ фактъ подтверждается современными психо-физиологическими данными, именно физиологіей органовъ чувствъ, показывающею, что наше представленіе о внѣшнемъ мірѣ является продуктомъ очень сложной психической дѣятельности. Отсюда мы можемъ вывести заключеніе, что психическое есть для насъ нѣчто первичное, нѣчто болѣе извѣстное, чѣмъ, наприим., то, что мы называемъ движеніемъ. „Феноменъ ощущенія,—говоритъ Целльнеръ, есть гораздо болѣе основной фактъ наблюденія, нежели подвижность матеріи, которую мы должны приписывать ей, какъ самое общее

свойство и условіе для пониманія чувственныхъ измѣненій^{*)}). Такимъ образомъ, всѣ наши представленія о внѣшнемъ мірѣ, всѣ разнообразныя понятія и термины, съ которыми такъ свободно обращаются естественныя науки (наприм., матерія, атомы, движеніе), являются продуктомъ нашей психической дѣятельности и въ смыслѣ извѣстности намъ стоятъ гораздо ниже, чѣмъ данныя нашего внутренняго сознанія. „Ощущеніе, — говоритъ Ланге, — есть нѣчто дѣйствительное и данное; но въ атомахъ въ сущности нѣтъ ничего дѣйствительнаго и даннаго, кромѣ остатка обезцвѣченныхъ ощущеній, посредствомъ которыхъ мы составляемъ себѣ ихъ образъ. Представленіе объ атомахъ и ихъ движеніяхъ легко выводится изъ ощущеній, а не наоборотъ, — ощущеніе изъ движенія атомовъ^{**}). Такимъ образомъ, фактъ первичности и большей извѣстности для насъ психическаго въ собственномъ смыслѣ твердо установленъ какъ гносеологическими, такъ и психологическими данными. Намъ кажется, что неовитализмъ правъ, констатируя этотъ фактъ; но онъ, какъ извѣстно, не ограничивается этимъ и старается на этомъ фактѣ построить всю систему нашихъ знаній о природѣ. По мнѣнію неовиталистовъ, психологія должна быть положена въ основаніе всѣхъ наукъ о внѣшнемъ мірѣ. Вотъ это-то утвержденіе неовитализма кажется намъ и теоретически необоснованнымъ, и практически неосуществимымъ. Мы вполне согласны съ неовитализмомъ, что психическія явленія представляютъ для насъ по существу своему нѣчто болѣе извѣстное, чѣмъ матеріальные процессы. Но отсюда отнюдь не слѣдуетъ, что наши психологическія свѣдѣнія должны быть положены въ основу изученія внѣшняго міра. Дѣло въ томъ, что если мы и знаемъ непосредственно свои душевныя состоянія, однако же это непосредственное проникновеніе въ нашу сознательную жизнь не даетъ намъ возможности установить прямой переходъ къ явленіямъ внѣшняго міра. Мы не рѣшаемъ здѣсь вопроса о происхожденіи нашихъ познаній о внѣшнемъ мірѣ (это дѣло — отчасти психологіи и главнымъ образомъ — гносеологіи), но несомнѣнно, что еще въ области нашей безсознательной жизни происходитъ этотъ таинственный процессъ различенія субъекта и объекта. Разъ это

*) Zöllner, Über die Natur der Kometen, 2 auf. Leipzig, 1872, S. 320.

***) Ланге, op. cit. с. 145.

различіе установилось, мы можем самостоятельно оперировать въ научныхъ изслѣдованіяхъ какъ въ области субъективной жизни, такъ и въ сферѣ объективныхъ явленій. Познаніе объективнаго міра съ этого момента пріобрѣтаетъ такую наглядность, что мы понятія, полученныя путемъ изученія этого міра, переносимъ иногда даже въ психологію, когда формулируемъ законы психическихъ феноменовъ (законы ассоціаціи—смежности, сліянія и т. п.). Это объясняется именно *воззрительнымъ* характеромъ всего нашего познанія. „Въ извѣстномъ смыслѣ все есть познаніе природы, говоритъ Ланге,—ибо все наше познаніе направлено къ *воззрѣнію*. Лишь въ объектѣ ориентуется наше познаніе нахожденіемъ твердыхъ законовъ; изъ нашего субъекта мы истолковываемъ и оживляемъ различныя формы, насколько мы относимъ ихъ къ духовному. Непосредственное познаніе духовнаго мы имѣемъ только въ нашемъ самосознаніи; но кто только изъ него, не руководясь объектомъ, хочетъ построить науку, тотъ впадаетъ неизбѣжно въ самообольщеніе“ *). Такимъ образомъ, даже для существованія психологіи, какъ науки о нашихъ субъективныхъ состояніяхъ, необходимо хотя и искусственное объективированіе душевныхъ явленій въ интересахъ болѣе удобнаго изученія ихъ. Поэтому тѣмъ болѣе странно и, конечно, неудачною должна считаться попытка положить психологію въ основаніе всѣхъ наукъ о внѣшнемъ мірѣ. „Можно бы попытаться,—говоритъ Ланге,—начиная съ ощущенія выступить за границы познанія природы и такимъ образомъ всю естественную науку сдѣлать какъ бы спеціальною областью психологіи; но подобная психологія не имѣетъ въ себѣ средствъ стать положительной наукой. Тогда лишь, когда мы наши ощущенія и представленія ощущенія въ абстракціи сведемъ на простѣйшіе элементы наполненія пространства, сопротивленія и движенія, мы получимъ базисъ для научныхъ операций“ **). Пусть всѣ эти объективныя явленія, всѣ эти атомы и движенія суть явленія вторичныя, несамостоятельныя въ противоположность первичной данности нашего сознанія,—это нисколько не колеблетъ прочности всѣхъ естественно-научныхъ построеній. „То, что на этой видимости (атомахъ и движеніяхъ), говоритъ Ланге,

*) Ланге, *op. cit.* с. 140.

**) *Ib.* с. 145.

мы строимъ наши естественныя науки, не измѣняетъ дѣла. Познаніе природы въ такомъ случаѣ было бы только подобіемъ истиннаго познанія, нѣкоторымъ средствомъ для ориентированія, подобно ландкартѣ, которая служитъ намъ прекрасно, тогда какъ она далеко не есть та страна, по которой мы мысленно путешествуемъ *). Итакъ, субъективность нашихъ свѣдѣній о внѣшнемъ мірѣ не можетъ помѣшать относительной достовѣрности нашихъ знаній о немъ. Напротивъ, опытъ свидѣтельствуетъ, что все наше внѣшнее познаніе въ смыслѣ законмѣрности отличается гораздо большею устойчивостью, чѣмъ наши психологическія свѣдѣнія. Мы не задаемся вопросомъ о природѣ законовъ, которыми мы пользуемся при изслѣдованіи объективныхъ явленій, и не можемъ, конечно, сказать, какъ они сформировались, насколько въ нихъ участвуетъ апріорный элементъ и насколько ихъ генезисъ имѣетъ основаніе въ опытѣ. Мы можемъ только сказать, что они представляютъ изъ себя сочетаніе этихъ двухъ элементовъ—апріорнаго и эмпирическаго, и въ этомъ заключается залогъ успѣшности ихъ приложенія къ изслѣдованію внѣшняго міра, представленіе о которомъ, на основаніи нашихъ современныхъ гносеологическихъ свѣдѣній, является продуктомъ нашей психо-физической организаціи. Въ основаніи этихъ законовъ лежатъ законы математики, на которыхъ воздвигается такое грандіозное зданіе механики. Эта послѣдняя служитъ основаніемъ для физики и химіи, которыя идеально сводятся также на механику атомовъ. Несомнѣнно, всѣ основныя понятія этихъ наукъ, вся терминологія (сила, средство, отталкиваніе, притяженіе) имѣютъ свое начало въ созерцаніи нашихъ душевныхъ состояній, но этимъ нисколько не колеблется объективный характеръ явленій, къ которымъ прилагаются эти термины и понятія. Важно именно то, что эти явленія подчиняются извѣстнымъ законамъ, благодаря которымъ становится возможнымъ чисто научное изслѣдованіе ихъ. Наоборотъ, что бы мы получили, если бы въ изученіи внѣшняго міра начали исходить изъ явленій собственнаго сознанія? Конечно, и психологія имѣетъ свои законы, но формулировка этихъ законовъ, несмотря на непосредственную извѣстность психическихъ явленій, представляетъ такія затрудненія, что психологія и теперь, послѣ многолѣтнихъ изслѣдо-

*) Ib. с. 145.

ваній, не можетъ считаться строго-научно разработанной дисциплиной. Что же бы у насъ получилось, если бы въ изученіи внѣшняго міра мы стали употреблять такія специально-психологическіе термины, какъ сознаніе, умъ, воля, стремленіе, свобода, вмѣсто того, чтобы подводить эти явленія подъ обыкновенные механическіе законы? Конечно, мы не знаемъ сущности такихъ явленій; какъ химическое сродство или подобныя ему, и несомнѣнно самыя выраженія для обозначенія этихъ явленій взяты изъ нашего внутренняго опыта; но важно то, что процессы, обозначаемые нами именемъ химическихъ, подчиняются извѣстнымъ законамъ, которые дѣлаютъ возможными наши дальнѣйшія изслѣдованія въ этой области. Наоборотъ, если бы мы пользовались только психологическими терминами, то мы ни на шагъ не подвинулись бы въ изученіи внѣшняго міра. На самомъ дѣлѣ, мы до сихъ поръ не можемъ разложить на составные элементы сложныя душевныя дѣятельности, обозначаемыя традиціонными названіями—ума, чувства и воли. Современная психологія показываетъ намъ, что въ дѣйствительности не бываетъ душевныхъ состояній специально интеллектуальныхъ, чувствительныхъ и волевыхъ, а что каждое психическое явленіе есть только синтезъ основныхъ элементовъ съ преобладающимъ характеромъ либо представленія, либо чувства, либо воли. Но вообще психологическій анализъ въ настоящее время еще настолько несовершененъ, что мы не всегда можемъ указать составные элементы даже болѣе простыхъ душевныхъ состояній, не говоря уже о болѣе сложныхъ дѣятельностяхъ ума, сердца и воли. Да едва ли и можно ожидать по существу дѣла, чтобы когда-нибудь разложили всѣ душевные процессы на ихъ основные элементы, а тѣмъ болѣе могли бы установить непосредственную связь между этими элементами и тѣмъ, что мы называемъ атомами, химическимъ сродствомъ и т. п. Дѣло въ томъ, что душевныя явленія по самому существу своему представляютъ нѣчто отличное отъ того, что мы называемъ матеріальнымъ, ибо существенный характеръ психическихъ процессовъ—синтезъ, который никакъ не можетъ быть выведенъ, сколько бы мы ни анализировали наши душевныя состоянія. Это свойство психической дѣятельности извѣстно намъ только изъ непосредственнаго сознанія, какъ и вообще вся душевная жизнь. Этимъ и объясняется то обстоятельство, что мы не можемъ непосредственно проникнуть въ душевную жизнь другихъ людей

и заключаемъ о ея существованіи только по аналогичнымъ намъ объективнымъ дѣйствіямъ этихъ людей. Еще менѣе данныхъ у насъ судить о душевной жизни животныхъ. Въ нашемъ представленіи ихъ психическихъ процессовъ мы часто по неволѣ впадаемъ въ самый грубый антропоморфизмъ. Если же теперь мы вздумаемъ прилагать психологическій масштабъ къ явленіямъ, именуемымъ неорганическими, то у насъ получится нѣчто невообразимое. По обычному научному представленію, эти явленія совершаются по извѣстнымъ строго опредѣленнымъ законамъ физическаго или химическаго характера. Если же теперь вмѣсто извѣстныхъ чисто физическихъ или химическихъ свойствъ мы припишемъ элементамъ неорганическихъ тѣлъ психическія способности, то мы должны эти послѣднія предполагать у нихъ очень развитыми, ибо иначе чѣмъ объяснить съ этой точки зрѣнія такія, наприм., явленія, какъ постоянное приближеніе какого-нибудь элемента тоже къ элементу опредѣленнаго порядка? Мы, пожалуй, должны допустить здѣсь присутствіе сознательнаго выбора. Недостатка въ такихъ метафизическихъ спекуляціяхъ нѣтъ. Мы встрѣчаемъ философовъ и естествоиспытателей, которые надѣляютъ атомы сознаніемъ, умомъ и свободою. Къ числу такихъ ученыхъ-метафизиковъ можно отнести напримѣръ, извѣстнаго психолога Дельбѣфа, выступившаго съ такими воззрѣніями въ своей извѣстной книгѣ: «*La matière brute et la matière vivante*». По его представленію, всѣ первоначальные атомы обладали сознаніемъ, умомъ и свободою. Эти качества постепенно утрачивались у нихъ и теперь остались только въ тѣхъ тѣлахъ, которыя мы именуемъ живыми. Конечно, съ логической и гносеологической точки зрѣнія нѣтъ никакого противорѣчія приписывать сознаніе атомамъ (хотя это нисколько не нуждается психологическими соображеніями, — въдѣ фактъ единства сознанія этимъ нисколько не разъясняется); но едва ли такой пріемъ можетъ имѣть какое-нибудь научное значеніе. Намъ кажется, что едва ли выйдетъ больше, чѣмъ курьезъ, если мы на мѣсто химическаго сродства или физическаго притяженія поставимъ свободу атомовъ и проявленіями этой послѣдней будемъ объяснять все то, что мы теперь считаемъ дѣйствіемъ физико-химическихъ силъ. Называя притяженіе любовью и отталкиваніе ненавистью, мы возвратимся къ Эмпедоклу и внесемъ, конечно, струю поэзіи въ наши сухія научныя построенія, но едва ли отъ

этого будетъ хоть какой-нибудь толкъ въ дѣлѣ успѣшнаго изслѣдованія природы. Внося волю и чувство туда, гдѣ мы привыкли видѣть строгій и неизмѣнный механизмъ, мы утратимъ и тѣ сравнительно недостаточныя свѣдѣнія о внѣшней природѣ, какія имѣемъ теперь. Съ такими предположеніями можно свободно фантазировать и строить самыя сложныя концепціи, но вмѣстѣ съ этимъ, руководствуясь только ими, мы ни на шагъ не подвинемся въ изученіи объективнаго міра.

Итакъ, повторяемъ, ничто не мѣшаетъ одарять атомы сознаниемъ, умомъ и свободою и всѣ ихъ разнообразныя сочетанія объяснять дѣйствіемъ этихъ психическихъ способностей; но естествоиспытатели, конечно, останутся при своихъ теперешнихъ положеніяхъ и будутъ предпочитать объясненіе явленій природы при помощи физико-химическихъ агентовъ такому толкованію ихъ, по которому разнообразныя сочетанія этихъ феноменовъ объясняются проявленіемъ свободной дѣятельности атомовъ. По крайней мѣрѣ, за нихъ всегда будетъ тотъ фактъ, что многія изъ изученныхъ феноменовъ внѣшняго міра могутъ быть предсказываемы съ математическою точностью, что, конечно, едва ли могло бы быть, еслибы въ основѣ ихъ многочисленныхъ измѣненій лежали сознаніе и свобода.

Такимъ образомъ, попытка построить теорію естественно-научнаго изслѣдованія исключительно на данныхъ внутренняго опыта едва ли можетъ считаться состоятельною. Это заключеніе можетъ почитаться имѣющимъ силу не только по отношенію къ современному состоянію психологическихъ свѣдѣній, но и съ своей принципиальной стороны. Едва ли придетъ когда-либо время, чтобы мы въ своихъ изслѣдованіяхъ внѣшняго міра стали руководиться исключительно гносеологическими и психологическими данными. Неустойчивость и неопредѣленность ихъ сравнительно съ эмпирическими законами объективныхъ явленій едва ли когда заставитъ серьезныхъ изслѣдователей на практикѣ предпочитать первыя послѣднимъ, хотя все это нисколько не говоритъ противъ того, что добытыя такимъ путемъ знанія должны подвергаться тщательной гносеологической обработкѣ.

Все, что мы говорили до этого времени, имѣетъ отношеніе преимущественно къ явленіямъ неорганической или мертвой природы. Между тѣмъ неовитализмъ намѣренъ примѣнить психологическій методъ къ изслѣдованію біологическихъ явленій и по-

этому рекомендуетъ начинать изученіе фізіологіи съ человѣческаго организма. Здѣсь, по словамъ Бунге, психологъ подаетъ руку фізіологу, ибо здѣсь оба изслѣдователя подходятъ къ одному и тому же явленію съ двухъ сторонъ и такимъ образомъ оба разъясняютъ это явленіе, уподобляясь въ данномъ случаѣ двумъ рабочимъ въ шахтѣ, которые, работая съ разныхъ сторонъ, черезъ стѣну слышатъ другъ друга. Посмотримъ теперь, насколько эти претензіи оправдываются существомъ дѣла.

Такъ называемыя біологическія явленія, имѣющія мѣсто въ человѣческомъ организмѣ, аналогичны подобнымъ процессамъ всей оживленной природы. Всѣ явленія, характеризующія живыхъ существъ въ противоположность явленіямъ мертвой природы, могутъ быть сведены къ процессамъ троякаго рода: обмѣна веществъ, морфологическимъ явленіямъ (роста, развитія и размноженія) и къ такъ называемымъ явленіямъ біологической активности (явленія преимущественно въ мышцахъ и нервахъ). Что касается явленій двухъ первыхъ порядковъ, то они, какъ извѣстно, совершаются обычно безсознательно, и только расстройство этихъ функцій иногда отражается въ нашемъ сознаніи въ видѣ своеобразнаго ощущенія боли. Отсюда мы можемъ видѣть, что сознаніе нисколько не поможетъ намъ проникнуть въ сущность процессовъ, имѣющихъ мѣсто въ органическихъ функціяхъ обмѣна веществъ.

На самомъ дѣлѣ, что можетъ сказать намъ сознаніе о характерѣ процесса пищеваренія или ассимиляціи? Правда, несомнѣнно то, что состояніе упомянутыхъ органическихъ функцій и въ нормальномъ положеніи такъ или иначе отзывается на характерѣ нашихъ чувствованій (оно входитъ въ составъ фізіологическаго основанія того, что мы называемъ общимъ чувствомъ), но вѣдь этотъ фактъ только свидѣтельствуетъ о взаимодѣйствіи психическихъ явленій съ органическими функціями, нисколько не уясняя самой природы біологическихъ процессовъ. Вѣдь едва ли теперъ кто-нибудь, подобно Шталю и другимъ анимистамъ, будетъ заключать отсюда, что душа именно и управляетъ этими функціями. Вмѣстѣ съ фактомъ вліянія нашего сознанія на органическія отправленія мы имѣемъ въ своемъ распоряженіи фактъ вполнѣ нормальнаго отправленія біологическихъ функцій при нарушеніи сознательной дѣятельности (въ нѣкоторыхъ душевныхъ болѣзняхъ), чего не могло бы быть, еслибы дѣятельность этихъ

функцій находилась въ непосредственной зависимости отъ сознанія.

Итакъ, психологическій методъ внутренняго наблюденія не можетъ пролить свѣта на сущность такихъ біологическихъ процессовъ, какъ явленія обмѣна веществъ или явленія морфологическія. Посмотримъ теперь, не въ лучшемъ ли положеніи мы окажемся по отношенію къ явленіямъ біологической активности.

Эти явленія, повидимому, стоятъ гораздо ближе къ психическимъ, чѣмъ всѣ предшествующія. На самомъ дѣлѣ, нервная система, а при помощи ея и мышечная, въ своихъ разнообразныхъ движеніяхъ служатъ внѣшнимъ выраженіемъ нашей психической дѣятельности и поэтому ихъ-то, повидимому, легче всего приблизить къ психическимъ феноменамъ и съ нихъ начать изслѣдованія біологическихъ явленій въ собственномъ смыслѣ. Но такъ можетъ показаться только съ перваго раза. Болѣе внимательное знакомство съ названными явленіями показываетъ намъ, что и здѣсь, подобно тому, какъ и въ явленіяхъ первыхъ двухъ порядковъ, психологическій методъ не можетъ принести никакой пользы въ дѣлѣ уясненія біологическихъ процессовъ. И дѣйствительно, несмотря на то, что мышечныя и нервныя движенія часто сопровождаются сознаніемъ, наше внутреннее чувство не можетъ дать намъ ничего опредѣленнаго о характерѣ процессовъ, имѣющихъ мѣсто въ данныхъ случаяхъ. Именно, руководствуясь только имъ, мы не можемъ установить никакихъ эмпирическихъ законовъ, которые проливали бы свѣтъ на сущность біологическихъ явленій. Отсутствіе же закономерности или, вѣрнѣе, невозможность констатировать ее въ извѣстной сферѣ, благодаря чисто методологическимъ недостаткамъ, является первымъ тормазомъ при изслѣдованіи какихъ бы то ни было явленій.—Кромѣ того, многія изъ нервныхъ и мышечныхъ движеній и въ нашемъ организмѣ совершаются безсознательно, и поэтому въ этихъ случаяхъ психологическій методъ не можетъ оказать, конечно, ни малѣйшей пользы. А между тѣмъ эти движенія по своему характеру несомнѣнно болѣе простыя, чѣмъ движенія, связанныя съ сознаніемъ, и слѣдовательно болѣе способныя уяснить общій характеръ біологическихъ процессовъ.

Если же мы, на мѣсто сознанія, предположимъ здѣсь дѣйствіе какой-нибудь другой силы, вродѣ проблематическаго безсознательнаго, то такое предположеніе едва ли будетъ поощрять насъ

къ дальнѣйшему изслѣдованію. Это—не объясненіе, а, напротивъ, отказъ отъ всякаго объясненія. Наконецъ, вѣдь эти, повидимому, активныя движенія встрѣчаются на всѣхъ ступеняхъ живого царства. Самое поверхностное разсмотрѣніе убѣждаетъ насъ въ томъ, что они осложняются по мѣрѣ приближенія къ человѣческому организму. У низшихъ видовъ живыхъ существъ эти явленія часто настолько не сложны, что всякій непредубѣжденный изслѣдователь естественно съ нихъ начинаетъ объясненіе біологическихъ явленій и часто успѣваетъ въ своихъ изысканіяхъ, несмотря на отсутствіе всякихъ психологическихъ презумпцій. Конечно, эти послѣднія всегда можно предполагать за опредѣленными физическими и фізіологическими законами, но такое предположеніе нисколько не объясняетъ общаго характера этихъ явленій и часто оказывается совершенно излишнимъ. Такимъ образомъ, неовитализмъ, рекомендуя начать фізіологическое изслѣдованіе съ человѣческаго организма, погрѣшаетъ противъ того основнаго правила научнаго изслѣдованія, которое говоритъ, что объясненіе всякаго явленія должно начинаться съ простѣйшаго и постепенно восходить къ болѣе сложному. Правда, неовитализмъ ссылается здѣсь на то, что явленіе активности—характеристическій признакъ жизни—болѣе извѣстно намъ изъ собственнаго сознанія и слѣдовательно только въ человѣческомъ организмѣ можетъ помочь намъ перебросить мостъ между психическимъ и матеріальнымъ, но эта ссылка является плодомъ нѣкотораго недоразумѣнія. Изъ непосредственнаго сознанія намъ извѣстна психическая активность, которой никакъ нельзя отождествлять съ фізіологическою. Эта послѣдняя присуща живому царству на всѣхъ ступеняхъ развитія и не нуждается, для своего объясненія, какъ мы увидимъ дальше, въ предположеніяхъ психическаго характера. Признаніе активныхъ движеній въ живыхъ тѣлахъ, по мнѣнію Бунге, есть первая попытка психическаго объясненія всѣхъ жизненныхъ явленій. Но намъ кажется, что такое признаніе не только нисколько не разъясняетъ сущности дѣла, а даже, напротивъ, и не пытается дать этого объясненія, такъ какъ ограничивается констатированіемъ одного факта, повидимому, психологическаго характера. Здѣсь—то и сказывается смѣшеніе психологической активности съ біологическою. Первая всегда намъ извѣстна изъ непосредственнаго сознанія, и въ этой сознательности заключается отличительный характеръ ея, какъ явленія спеціально психиче-

скаго. Но-наряду съ активностью этого рода и въ чловѣческомъ организмѣ встрѣчается активность физиологическаго характера, имѣющая мѣсто въ явленіяхъ специально біологическихъ (разнообразные примѣры активности такого рода—въ видѣ необъясненныхъ пока движеній разныхъ клѣточныхъ тѣлецъ въ пищеварительныхъ, отдѣлительныхъ и др. органахъ — приводитъ Бунге). Активныя движенія этого рода совершаются внѣ сферы нашего сознанія, и путемъ самаго усиленнаго сосредоточенія на нихъ внутренняго чувства мы нисколько не можемъ уяснить природы ихъ, кромѣ какъ сославшись на присутствіе въ каждой клѣточкѣ очень сложной психической жизни. Но такое предположеніе едва ли покажется намъ удовлетворительнымъ и соотвѣтствующимъ дѣйствительности, если мы вспомнимъ, что активныя движенія такого рода констатируются у самыхъ низшихъ представителей животнаго царства и даже очень часто въ растительномъ мірѣ. Что же касается причинъ этихъ движеній въ растеніяхъ, то по отношенію къ нѣкоторымъ изъ нихъ съ несомнѣнностью можно сказать, что они не нуждаются для своего объясненія ни въ чемъ больше, какъ только въ извѣстныхъ намъ физическихъ и химическихъ законахъ (таковы, наприм., движенія сперматозоидовъ у тайнобрачныхъ—по извѣстнымъ опытамъ Пфесффера). Правда, многія изъ активныхъ движеній даже у простѣйшихъ формъ животнаго міра доселѣ не могутъ быть сведены на элементарныя физико-химическіе законы, но важно то, что и здѣсь методъ физико-химическій оказывается болѣе плодотворнымъ, чѣмъ психологическій. Если даже предположить, что эти движенія вообще не могутъ быть отождествлены съ физико-химическими явленіями, то это скорѣе будетъ свидѣтельствовать о своеобразномъ сочетаніи элементовъ и силъ въ живыхъ тѣлахъ, чѣмъ о присутствіи здѣсь психическихъ факторовъ, ибо несомнѣнно, по крайней мѣрѣ, что всѣ эти явленія совершаются безъ всякаго участія сознательности и разумности *).

Такимъ образомъ, разсмотрѣніе самыхъ сложныхъ біологическихъ явленій приводитъ насъ къ заключенію, что при объясненіи и этихъ процессовъ психологическій методъ, какъ его понимаютъ неовиталисты, оказывается бесплоднымъ, особенно по сравненію съ методомъ физико-химическимъ. Этотъ послѣдній

*) Ср. нашу статью: „Психологическія изслѣдованія надъ микроорганизмами“. Вопросы философіи, кн. 33.

въ настоящее время является единственнымъ способомъ изслѣдованія жизненныхъ явленій, и это его положеніе находитъ для себя рационально-эмпирическое оправданіе. Прежде всего, онъ является какъ прямое слѣдствіе основного закона, который устанавливаетъ единство органической и неорганической природы,— закона о сохраненіи энергіи. На основаніи этого закона количество міровой энергіи остается неизмѣннымъ, и поэтому живыя тѣла не заключаютъ въ себѣ никакихъ новыхъ силъ сравнительно съ предметами мертвой природы. Въ то время какъ физика, исходя изъ основоположеній закона о сохраненіи энергіи, устанавливаетъ тождество силъ, дѣйствующихъ какъ въ мертвой, такъ и живой природѣ, аналитическая химія показываетъ намъ тождество элементовъ въ обоихъ царствахъ природы, а синтетическая— возможность такого искусственнаго комбинированія этихъ элементовъ, которое наблюдается только въ живыхъ тѣлахъ. Такимъ образомъ, физико-химическій методъ изслѣдованія біологическихъ феноменовъ является самымъ естественнымъ уже въ силу основныхъ положеній современной физики и химіи. Но плодотворность его свидѣлствуется не только этими общими соображеніями, но и тѣми успѣхами, которые сдѣланы при помощи его въ области объясненія біологическихъ процессовъ. Все, что сдѣлала до сего времени физиологія, сдѣлано исключительно при помощи физико-химическаго метода. Въ нашу задачу не входитъ подробное перечисленіе завоеваній, сдѣланныхъ физиологическою химією въ дѣлѣ изученія біологическихъ явленій, — скажемъ только, что этихъ научныхъ приобрѣтеній не отрицаютъ сами неовиталисты, которые на практикѣ предпочитаютъ держаться все-таки этого метода, такъ порицаемаго теоретически *). Правда, на-ряду съ этими успѣхами мы встрѣчаемъ такія біологическія явленія, которыя, повидимому, не поддаются объясненію при помощи механическаго метода и которыя особенно подчеркиваются неовиталистами. Но по отношенію къ такимъ явленіямъ прежде всего нужно сказать, что они нисколько не колеблютъ самаго принципа механическаго объясненія, ибо то, что недавно считалось необъясненнымъ въ этомъ смыслѣ, теперь считается вполне понятнымъ, а слѣдовательно и многое теперь пока необъясненное можетъ быть объяснено при дальнѣйшемъ развитіи нашихъ механическихъ свѣдѣній въ широкомъ смыслѣ слова. «Немного бы

*) См. Bunge H.: Lehrbuh der physiologischen und pathologischen Chemie.

мы выиграли,— говорит Лотце,— попавъ на мысль, что наборомъ возраженій, внушаемыхъ мгновеннымъ впечатлѣніемъ нѣкоторыхъ положеній науки, можно пошатнуть всю великую постройку механическаго воззрѣнія. Покоясь на безмѣрномъ обилии согласныхъ между собою фактовъ, оно заслуживаетъ, чтобы и на него, какъ на любое естественное произведеніе, смотрѣть съ тою довѣрчивой надеждою, что дальнѣйшее знакомство съ тѣсною связью его частей разсѣтъ всѣ первоначальныя сомнѣнія на счетъ нѣкоторыхъ ея звеньевъ» *).

Итакъ, то обстоятельство, что нѣкоторыя біологическія явленія доселѣ не поддаются механическому объясненію, нисколько не свидѣтельствуетъ о принципиальной несостоятельности механизма, какъ метода.

Но все это, конечно, еще не значитъ, что мы надѣемся свести всѣ жизненныя явленія къ самымъ элементарнымъ физико-химическимъ законамъ. «Сколько ни убѣждены мы въ томъ,—говоритъ Лотце, что ни одинъ процессъ живого развитія не можетъ уклониться отъ общихъ законовъ физической и химической дѣятельности, мы однако же отнюдь не должны питать надежды извѣстною намъ доселѣ частью этихъ законовъ объяснить ту необозримую многочисленность, съ какой непрерывныя перемѣны формы, смѣшенія и доступа внѣшнихъ раздраженій переплетаются здѣсь одна съ другою и взаимно другъ друга вызываютъ» **). Въ этомъ случаѣ мы вполне согласны съ Лотце, хотя слова послѣдняго нисколько не колеблютъ самаго метода механическаго изслѣдованія. Очень можетъ быть, что мы еще долго будемъ не въ состояніи свести запутанныя біологическіе процессы къ основнымъ законамъ физики и химіи. Очень можетъ быть, что мы принуждены будемъ формулировать спеціальныя біологическіе законы, какъ выраженіе своеобразныхъ комбинацій матеріальныхъ элементовъ въ живыхъ тѣлахъ ***). Но все это нисколько не будетъ

*) Лотце: „Микрокосмъ“, т. I, рус. пер. стр. 31—32.

**) Ib. стр. 103—104.

***) Мысль объ относительной своеобразности законовъ, дѣйствующихъ вмѣстѣ съ физико-химическими условіями въ живыхъ тѣлахъ, была высказана еще Кл. Бернаромъ, который въ формулированіи этихъ законовъ видѣлъ отдаленнѣйшую задачу физиологіи. «Задача физиологіи,—говоритъ онъ,—состоитъ не въ томъ, чтобы изслѣдовать въ живыхъ существахъ физико-химическіе законы, общіе имъ съ мертвыми тѣлами, а напротивъ, въ томъ, чтобы найти органотрофическіе или жизненные законы, характеризующіе собою живыя тѣла».

свидѣтельствовать о бесплодности механическаго метода. Всѣ эти биологическіе законы, являясь продуктомъ чисто-эмпирическаго обобщенія, могутъ имѣть большое значеніе въ качествѣ провизорныхъ законовъ въ дѣлѣ болѣе научнаго изслѣдованія біологическихъ явленій. Они могутъ обнять собою обширную область биологическихъ фактовъ, доселѣ не поддающихся физико-химическому объясненію, являясь такимъ образомъ чисто-вспомогательнымъ средствомъ въ дѣлѣ научнаго изслѣдованія біологическихъ процессовъ. Такія гипотетическія предположенія являются необходимымъ временнымъ средствомъ при всякомъ научномъ изысканіи. Но что всѣ эти законы вполнѣ механичны, какъ всякіе законы природы, это положеніе едва ли будетъ когда-нибудь поколеблено. Пусть, наконецъ, нѣкоторыя біологическія явленія никогда не будутъ сведены къ физико-химизму, пусть они представляютъ по самому существу своему комбинаціи высшаго порядка, но вѣдь и въ такомъ случаѣ механичность всѣхъ этихъ феноменовъ, какъ явленій матеріальныхъ и бессознательныхъ, будетъ находиться внѣ всякаго сомнѣнія. Этою матеріальностью и бессознательностью они и отличаются отъ явленій психическихъ, съ которыми ихъ хочется сблизить неовитализмъ, какъ съ явленіями активными въ собственномъ смыслѣ. Мы видѣли, что психическая активность совсѣмъ не то, что активность въ фізіологическомъ смыслѣ. Последняя не нуждается для своего объясненія въ предположеніяхъ

(Cl. Bernard: De la physiologie générale, p. 180). Въ нашей литературѣ подобная мысль особенно рельефно была выражена въ брошюрѣ Д. С. Трифановскаго: «Недостатки современнаго метода изслѣдованія біологическихъ явленій». Москва, 1880. Исходя изъ того соображенія, что современной биологіи не достаетъ общей идеи, подобной ученію о строеніи молекулы въ физикѣ или химіи, авторъ предлагаетъ расширить атомистическую гипотезу внесеніемъ формулы для обозначенія ея специально біологическихъ явленій. Согласно этой послѣдней, каждая частица протоплазмы будетъ представлять изъ себя не что иное, какъ «матеріальную частицу, сложную молекулу, состоящую изъ химическихъ молекулъ, и различныя движенія этихъ послѣднихъ, какъ составныхъ частей одного цѣлаго» (стр. 14). «Органическая жизнь, по этому представленію, есть процессъ молекулярный, но молекулярный процессъ особаго рода, существеннымъ образомъ отличный отъ всѣхъ другихъ и обязанный своимъ существованіемъ тому, что самыя сложныя химическія молекулы, не допускающія по своей индифферентной сложности дальнѣйшаго химическаго соединенія, сочетаются по новому типу и черезъ то полагаютъ основанія для цѣлаго ряда новыхъ явленій, управляемыхъ особыми законами, дополняющими законы физико-химическіе» (стр. 22).

психологическаго характера, ибо по существу своему она такъ же механична, какъ и всѣ матеріальныя явленія природы. Отсюда смыслъ біологическаго механизма (пародирuemъ слова Бунге) не въ томъ, чтобы смѣшивать біологическія явленія съ психическими и примѣнять къ изученію ихъ одинъ и тотъ же психологическій методъ, а, напротивъ, въ томъ, чтобы, насколько возможно, разграничивать ихъ и пользоваться при изслѣдованіи біологическихъ процессовъ особымъ методомъ. Методъ этотъ тотъ же, который примѣняется къ изученію явленій неорганической природы, т.-е. методъ физико-химическій. Онъ является единственнымъ уже по апріорнымъ соображеніямъ и вполне плодотворнымъ въ своемъ практическомъ приложеніи. Пусть этотъ методъ многого не объясняетъ намъ, пусть даже многое изъ области біологическихъ явленій совсѣмъ не будетъ сведено къ элементарнымъ физико-химическимъ законамъ,—все это, повторяемъ, будетъ свидѣтельствовать объ относительномъ своеобразіи біологическихъ явленій въ томъ смыслѣ, что въ нихъ встрѣчается такая комбинація матеріальныхъ силъ и элементовъ, какой мы не встрѣчаемъ въ неорганической природѣ, но механической характеръ этихъ явленій нисколько не будетъ поколебленъ, и всѣ психологическія предположенія являются здѣсь совершенно бесполезными.

Итакъ, біологическій механизмъ съ своимъ методомъ изслѣдованія жизненныхъ явленій имѣетъ за себя гораздо больше основаній, чѣмъ неовитализмъ съ предлагаемымъ имъ методомъ внутренняго наблюденія. Этотъ послѣдній не можетъ доказать своего права на существованіе и на опытѣ свидѣтельствуемъ о своей непригодности тѣмъ, что самъ считаетъ себя вынужденнымъ пользоваться методомъ физико-химическимъ.

Но чѣмъ же все-таки объяснить фактъ возникновенія и распространенія неовитализма? Отвѣтъ на этотъ вопросъ можно уже ясно видѣть изъ нашихъ предшествующихъ разсужденій, и поэтому все сказанное ниже будетъ отчасти краткимъ резюме всего предшествующаго.

Несомнѣнно, что въ дѣлѣ возрожденія витализма не малую роль играло то обстоятельство, что при современномъ уровнѣ нашихъ физико-химическихъ свѣдѣній механической методъ иногда оказывается недостаточнымъ для объясненія болѣе сложнымъ явленій жизни. При изслѣдованіи біологическихъ явленій нерѣдко приходится наталкиваться на такіе факты, которые съ

перваго раза могутъ показаться противорѣчащими основнымъ законамъ физики и химіи. Правда, съ дальнѣйшимъ развитіемъ нашихъ наблюденій въ извѣстной области такіе факты находятъ исполнѣ законное объясненіе**), но такъ какъ умъ человѣческой часто предпочитаетъ скороспѣлое обобщеніе медленному изученію, то генезисъ неовитализма можетъ имѣть для себя объясненіе именно съ этой стороны. Но одного этого, конечно, далеко не достаточно. Мы уже говорили, что на возникновеніе неовитализма немалое вліяніе имѣло неправильное пониманіе современнаго положенія гносеологической проблемы. Изъ того факта, что непосредственно намъ извѣстны только наши душевныя состоянія, неовитализмъ старается вывести заключеніе, что въ основу изслѣдованія біологическихъ явленій нужно положить методъ внутренняго наблюденія. Но въ этомъ выводѣ, по нашему мнѣнію, заключается нежелательное для науки смѣшеніе двухъ гносеологическихъ терминовъ—постигать явленія и понимать ихъ. Отношеніе между этими понятіями часто обратно-пропорціональное: чѣмъ больше мы постигаемъ явленіе, тѣмъ меньше его понимаемъ, т.-е. тѣмъ менѣе можемъ свести его къ опредѣленнымъ законамъ**). Несомнѣнно, что душевныя явленія для насъ постижимы болѣе, чѣмъ явленія внѣшняго міра, но зато и менѣе понятны, чѣмъ послѣднія. Несмотря на то, что мы можемъ ясно себѣ представить, что такое то или другое чувство, мы тѣмъ не менѣе не можемъ такъ легко формулировать законы чувствованій, какъ это мы дѣлаемъ по отношенію къ законамъ физическихъ или химическихъ явленій. Объясняется это тѣмъ, что всѣ явленія объективнаго міра мы можемъ свести къ пространственнымъ элементамъ, чего мы не можемъ сдѣлать по отношенію къ психическимъ явленіямъ, которыя совершаются только во времени. Поэтому біологическія явленія, которыя такъ же пространственны, какъ и всѣ другія явленія объективнаго міра, могутъ быть для насъ болѣе понятны, чѣмъ психическія явленія, хотя и менѣе постижимы, чѣмъ эти послѣднія. Задача научнаго изслѣдованія—понять явленія, т.-е. свести ихъ къ меньшему числу элементарныхъ законовъ. Біологическія явленія въ этомъ отношеніи стоятъ къ идеалу точнаго знанія ближе, чѣмъ психическія, и поэтому нуждаются для

*) См. объ этомъ въ статьѣ проф. К. А. Тимирязева: «Витализмъ и наука», въ его сборникѣ: «Нѣкоторыя основныя задачи современнаго естествознанія».

**) Ср. Паульсенъ: «Введеніе въ философію», рус. пер. стр. 382.

своего объясненія болѣе въ методѣ физико-химическомъ, чѣмъ психологическомъ.

Итакъ, одностороннее толкованіе нашихъ гносеологическихъ свѣдѣній не мало способствовало возникновенію и распространенію неовитализма. Но несомнѣнно, самое большое вліяніе въ этомъ случаѣ принадлежитъ матеріализму. На это ясно намекаетъ проф. Бородинъ, когда называетъ неовитализмъ здоровымъ протестомъ противъ крайностей матеріализма; на это же указываетъ проф. Бунге, когда онъ механизмъ прямо отождествляетъ съ матеріализмомъ. Въ частности нерѣдко стимуломъ, побуждающимъ натуралиста стать на сторону неовитализма, служитъ опасеніе— вмѣстѣ съ принятіемъ механическаго принципа—поколебать основаніе для своихъ этическихъ убѣжденій. Такая мысль очень ясно проглядываетъ у проф. Бородина въ общемъ характерѣ или тонѣ его изложенія. Этимъ же объясняется фактъ распространенія неовитализма и эксплуатированія его метафизиками. Не касаясь вопроса о томъ, насколько тѣсно связаны наши этическія убѣжденія съ нашими теоретическими представленіями и въ частности—насколько безнравственное поведеніе есть логическій выводъ даже изъ матеріалистической теоріи дѣйствительности, мы ограничимся еще разъ напоминаніемъ, что такое опасеніе совершенно излишне, ибо механизмъ вообще и въ частности механизмъ біологическій далеко не тождественъ съ матеріализмомъ. Правда, мы часто не можемъ провести рѣзкой границы между психическимъ и матеріальнымъ, но это только свидѣтельствуетъ объ относительности нашего познанія и такъ же мало говоритъ за матеріализмъ, какъ не утверждаетъ спиритуализма. Во всякомъ случаѣ на практикѣ мы должны предпочитать тотъ методъ, который ведетъ отъ простаго къ болѣе сложному, и не вводитъ безъ надобности новыхъ факторовъ. Въ частности, въ области изученія біологическихъ процессовъ, какъ явленій матеріальныхъ и пространственныхъ, мы должны ограничиваться механическимъ методомъ, и вообще вводить психологическое объясненіе только тогда, когда на сцену выступаетъ новый факторъ—сознаніе въ его различныхъ видахъ. Конечно, и въ этомъ случаѣ передъ нами всегда останется другая проблема объ отношеніи между сознательнымъ и безсознательнымъ, между духомъ и матеріей, но это уже другой капитальный вопросъ, обсудить который въ этомъ краткомъ очеркѣ далеко не мѣсто.

Н. Виноградовъ.

Теорія познанія Эрнста Маха *).

Одной изъ характерныхъ особенностей нашего времени является *возсоединеніе философіи съ естествознаніемъ*.

Эти двѣ отрасли знанія, составлявшія первоначально одно цѣлое, съ теченіемъ вѣковъ отделились другъ отъ друга, и начало нашего вѣка застало ихъ въ полномъ взаимномъ отчужденіи: насколько философъ стремился эмансипироваться отъ эксперимента, настолько же естествоиспытатель считалъ для себя предосудительнымъ философствовать. Само естествовѣдѣніе, въ свою очередь, жертвуя экстенсивностью въ пользу интенсивности познанія, раздробилось на массу узкихъ спеціальностей, между теоріями которыхъ царилъ немалое разногласіе.

Поэтому въ началѣ нашего вѣка не предвидѣлась возможность того, чтобы между небомъ философіи и землею естествознанія перекинулась какая-нибудь лѣстница. А между тѣмъ мы стояли тогда накануне этого явленія: въ сороковыхъ годахъ Майеръ и др. провозгласили принципъ единства всѣхъ силъ природы, а въ пятидесятихъ годахъ Дарвинъ установилъ принципъ эволюціи, завоевывающій себѣ почти всѣ области знанія.

Эти два отвлеченныхъ принципа внесли въ естествознаніе начала примиренія и объединенія, и такіе авторитетные естествоиспытатели, какъ, наприм., Гельмгольцъ, уже открыто заявляютъ, что отдѣльныя отрасли естествознанія для своего дальнѣйшаго процвѣтанія необходимо должны выйти изъ своей современной изолированности. А это достижимо только на пути философскаго мышленія.

*) Рефератъ, прочитанный въ засѣданіи Москов. Психологическаго Общества 1 марта 1897 г.

Въ этомъ движеніи, особенно ярко обозначившемся въ теченіе послѣднихъ десятилѣтій, видная роль принадлежитъ Вѣнскому университету. Въ 1894 г. онъ пригласилъ на кафедру философіи Эрнста Маха, бывшаго до тѣхъ въ продолженіе 30 лѣтъ профессоромъ физики въ Пражскомъ университетѣ и уже заявившаго себя столь же глубокимъ мыслителемъ, сколько и основательнымъ натуралистомъ. Однако почтенный ученый пожелалъ точнѣе очертить принимаемую на себя задачу и назвалъ кафедру, которую онъ занимаетъ (съ 1895 года), *Исторіей и теоріей индуктивныхъ наукъ*, примкнувъ такимъ образомъ къ тому направленію мыслителей, къ которому принадлежатъ Контъ, Спенсеръ, Ювель (Wewell), Милль, Джевонсъ, и др.

Съ первыхъ же лѣтъ своей ученой дѣятельности Махъ обратилъ на себя вниманіе работами въ пограничной области между физикой и психо-физиологіей, гдѣ встрѣтился съ Гельмгольцемъ, Фехнеромъ, Вундтомъ, Герингомъ и др. *).

Въ 1883 г. появилась книга Маха: «Die Mechanik, historisch-kritisch dargestellt». Трудно было думать, что эту точнѣйшую изъ всѣхъ наблюдательныхъ наукъ можно и нужно подвергнуть такой строгой и плодотворной критикѣ, и одинъ тотъ фактъ, что это узко-спеціальное сочиненіе, съ трудомъ читаемое не-механиками, вышло уже въ 1889 году вторымъ изданіемъ, доказываетъ, съ одной стороны, какой спросъ на философскую критику существуетъ въ средѣ естествоиспытателей, и съ другой стороны, какъ успѣшно удовлетворилъ ему Эрнстъ Махъ.

Вліяніе этой книги скоро проявилось: Герцъ, составившій себѣ въ теченіе своей короткой жизни всемірную извѣстность открытіемъ электрическихъ волнъ, въ своихъ «Prinzipien der Mechanik», изданныхъ въ 1894 г. послѣ его смерти, открыто признаетъ себя послѣдователемъ Маха и, дѣйствительно, ведетъ его критику дальше; болѣе подробно мы скажемъ объ этомъ ниже.

Наконецъ, въ 1896 году появился объемистый трудъ Маха, та-

*) Результатомъ этихъ работъ явились, сверхъ болѣе мелкихъ статей, слѣдующія его сочиненія: „Vorträge über Psychophysik“ (1863), „Grundlinien von den Bewegungsempfindungen“ (1875), „Beiträge zur Analyse der Empfindungen“ (1886) и цѣлый рядъ работъ, собранныхъ и изданныхъ Paul Carus'омъ въ Америкѣ, въ англійскомъ переводѣ, а затѣмъ появившихся и въ нѣмецкомъ оригиналѣ отдѣльною книгой подъ названіемъ: „Populär-wissenschaftliche Vorlesungen“ (1896).

кого же критическаго характера, носящій заглавіе: „Die Prinzipien der Wärmelehre».

Конечно, и до Маха, во всѣ періоды развитія естественныхъ наукъ, ученые изслѣдователи нерѣдко высказывали философски обобщенныя мысли; но эту роскошь позволяли себѣ какъ бы мимоходомъ, либо въ популярныхъ рефератахъ и торжественныхъ рѣчахъ (наприм., Гельмгольцъ, лордъ Кельвинъ^(Максвелл)), либо въ предисловіяхъ и примѣчаніяхъ (наприм., Лагранжъ, Амперъ, Лапласъ, Клодъ Бернаръ и мн. др.); большинство же совершенно воздерживалось отъ этого (наприм., Ньютонъ, Кювье, Линней, Кирхгофъ, Фарадей).

И Махъ въ большей части своихъ трудовъ удѣляетъ мыслямъ общаго характера возможно меньшее мѣсто. Поэтому, хотя онѣ и составляютъ стройную систему, быть можетъ даже заслуживающую названіе міровоззрѣнія *), но ихъ приходится вычерпывать не безъ труда изъ массы чисто-спеціальныхъ разсужденій, гдѣ еще сверхъ того многосторонняя мысль зачастую выражается короткой математической формулой. Только въ своей «Механикѣ» и въ «Ученіи о теплотѣ» Махъ даетъ своему анализу больше простора, но и здѣсь этотъ неумолимо строгій къ себѣ ученый остается вѣрнымъ себѣ, тщательно избѣгая повторенія высказаннаго раньше и прибѣгая къ примѣрамъ только изъ физики и механики.

Поэтому излагать точку зрѣнія Маха приходится на основаніи всѣхъ его трудовъ. Кромѣ того, счастливый случай далъ намъ возможность пользоваться и личными комментаріями почтеннаго ученаго **).

Вся дѣятельность человѣка, говоритъ Махъ, направлена на самосохраненіе, т.-е. совершаетъ только съ болѣе богатыми средствами ту функцію, которую у низшихъ организмовъ выполняютъ рефлексы. Всякая умственная дѣятельность и каждое отдѣльное представленіе первоначально имѣютъ цѣну лишь постольку, поскольку они служатъ цѣлямъ самосохраненія. Однако, съ теченіемъ времени, накопленіе представленій и необходимость въ нихъ раз-

*) Во всякомъ случаѣ мы пока займемся только его ученіемъ о познаніи.

***) Напоминая читателямъ обстоятельное изложеніе взгляда Маха, данное г. Лесевичемъ въ его книгѣ „Что такое научная философія?“, авторъ настоящаго изложенія, въ виду нѣкоторой разности въ цѣляхъ, предпочелъ провести его вполне самостоятельно.

бираться весьма рано привели къ раздѣленію труда, приче́мъ въ числѣ́ человѣческихъ профессій выдѣлилась профессія́ изслѣдователя, мыслителя.

Но для чего, вообще говоря, мыслить? Для того, чтобы предсказывать явления. Мы видимъ, что въ этой мысли Махъ сошелся съ Гегелемъ, который говоритъ, что наука была бы бесполезна, еслибы достаточно было сѣсть на треножникъ, чтобы вѣщать истину. Интересно видѣть здѣсь точку соприкосновенія между такими, въ общемъ, діаметрально противоположными умами.

Махъ неоднократно указываетъ на то, что научное мышленіе ничѣмъ существеннымъ не отличается отъ житейскаго: первое только сгущеннѣе второго, или, его словами, *научное мышленіе приспособлено къ болѣе обширному опыту, нежели житейское*. Къ этому же приспособленію сводится и прогрессъ науки.

Взглянувъ подъ этимъ угломъ зрѣнія на эволюцію науки, Махъ обнаруживаетъ въ ней существенныя черты сходства съ эволюціею животнаго міра и тѣмъ самымъ вставляетъ ее въ рамки послѣдней. Основной принципъ науки есть для Маха *экономія мысли*. Изъ этихъ главныхъ положеній развивается теорія познанія Маха, къ изложенію которой мы и приступаемъ.

За тѣми явленіями, которыя намъ привычны, мысль безъ труда слѣдитъ и воспроизводитъ ихъ. Поэтому разъ явленіе привычно, оно намъ представляется понятнымъ, простымъ и необходимымъ. Свести непривычный рядъ наблюденій на привычный рядъ мыслей—это и называется *объяснить явленія*.

Дикарь отлично себя чувствуетъ и умѣетъ найтись въ сферѣ привычныхъ явленій и ограниченныхъ своихъ потребностей; но онъ становится втупикъ передъ лицомъ необычныхъ для него явленій природы и даже передъ каждымъ созданіемъ нашей технической культуры. Подобно этому и культурный человѣкъ, прекрасно знающій свою специальность, передъ новой областью фактовъ съ досадой чувствуетъ, что пророческій даръ его покидаетъ, и тогда онъ въ эту новую область не беретъ съ собою ничего другого, кромѣ надежды и къ ней приспособить свои мысли, т.-е. добиться того, что онъ могъ бы назвать параллелизаціей ряда своихъ мыслей съ рядомъ новыхъ опытовъ. Заимствуемъ у Маха примѣръ такой параллелизаціи *). Опытъ научае́тъ

*) Выраженія „параллелизаціа“ Махъ нигдѣ не употребляетъ, и авторъ беретъ его на свою отвѣтственность.

самый элементарный умъ, что тяжелое тѣло падаетъ. Это привычно и потому кажется естественнымъ. Точно также естественнымъ кажется, что дымъ поднимается. Стремясь согласовать мысли съ фактами, умъ человѣка всегда и вездѣ прежде всего идетъ по торнымъ дорожкамъ, и вотъ является ученіе о томъ, что всякое тѣло, какъ бы обладая волей, своего мѣста ищетъ: тяжелое — внизу, легкое — наверху. Но вотъ новое наблюдение: легкое тѣло, опускаясь (на рычагѣ), поднимаетъ тяжелое. Привычная мысль заявляетъ свои права, новый опытъ — тоже. Изъ этого разногласія рождается вопросъ, *проблема*. Вопросъ рѣшить — значитъ такъ видоизмѣнить привычный строй мыслей, чтобы онъ сдѣлался параллельнымъ съ рядомъ новыхъ фактовъ. Въ нашемъ примѣрѣ это достигается тѣмъ, что вниманіе обращается не только на вѣсъ тѣлъ, но и на высоту ихъ поднятія, т.-е. на *работу*. Тогда мысль безъ труда слѣдитъ за фактами расширеннаго кругозора, и мы говоримъ: *вопросъ рѣшенъ, явленіе объяснено*.

Но тяжелое тѣло еще и тогда поднимается, когда я его подбросилъ. Это тоже привычно, не возбуждаетъ вопроса и кажется естественнымъ. Однако изошренный умъ Галилея, стремясь приспособить свои мысли къ воспроизведенію всѣхъ вообще возможныхъ движеній на землѣ, нашелъ нужнымъ ихъ видоизмѣнить, выработавъ представленіе объ *ускореніи*. Усвоивъ себѣ «эту привычку мысли» (*Denkgewohnheit*), Ньютонъ переноситъ ее на движенія небесныхъ тѣлъ, рассматривая ихъ какъ тѣла брошенныя. Но для этого потребовалось опять новое видоизмѣненіе мысли, и, нашедши его въ идеѣ о *всемірномъ притяженіи*, Ньютонъ сдѣлалъ одно изъ величайшихъ открытій, какими только гордится человѣческой умъ.

Этого примѣра, надѣмся, достаточно, чтобы вмѣстѣ съ Махомъ увидѣть, какъ незамѣтно совершается переходъ отъ житейскаго мышленія къ научному и какъ происходитъ постепенное совершенствованіе науки, ея эволюція.

Переносъ на эволюцію науки взгляды Дарвина, Махъ говоритъ, что мысли, какъ живыя существа, какъ отдѣльные органы послѣднихъ, стремятся къ самосохраненію и борются за существованіе, и выживаютъ изъ нихъ тѣ, которыя наиболѣе приспособлены къ опыту, въ его постоянномъ измѣненіи, подъ вліяніемъ жизни человѣка и человѣчества.

Разсмотрѣвъ, въ чемъ состоитъ по Маху эволюція науки, мы

изложимъ теперь его *принципъ экономіи мысли*, который онъ впервые высказалъ передъ Вѣнской академіей наукъ *).

Всякое сужденіе есть умственный экспериментъ надъ отраженіями фактовъ. Такой экспериментъ лишь постольку годится для предсказаній, поскольку результатъ его соотвѣтствуетъ результату параллельнаго ему процесса въ природѣ.

Эту мысль Маха заимствовалъ Герцъ, какъ мы выше сказали, и выразилъ ее въ слѣдующихъ замѣчательныхъ словахъ: «Мы создаемъ себѣ внутренніе образы, или символы наружныхъ предметовъ, и создаемъ ихъ именно такъ, чтобы ихъ мыслительно-необходимыя слѣдствія были въ свою очередь образами *природно-необходимыхъ слѣдствій тѣхъ же предметовъ*» **). *Видимый*

Кстати напомнимъ читателю, что весьма сходныя мысли высказалъ Зола въ цѣломъ рядѣ статей, въ особенности же въ работѣ, озаглавленной: «Le roman expérimental». По его толкованію, романъ и драма суть не болѣе какъ мысленные опыты, производимые художникомъ надъ образами, отвлеченными имъ изъ человѣческой дѣйствительности.

Но возвращаемся къ Маху. Нетрудно видѣть, что умственное экспериментированіе имѣетъ огромныя преимущества передъ производствомъ фактическихъ опытовъ: во-первыхъ, мысли мои всегда со мною; во-вторыхъ, самыя манипуляціи (сочетанія) дѣлаются быстрѣе; въ-третьихъ, одна мысль замѣняетъ цѣлый рядъ отдѣльныхъ фактовъ. Эти преимущества — чисто *экономическаго* свойства.

Надо предсказывать. Для этого необходимо думать. Но эту работу, какъ и всякую другую, хочется сберечь, и всѣ эти цѣли заразъ достигаются путемъ *увеличенія производительности мыслительнаго труда*.

Передъ новою областью явленій, говоритъ Махъ, мы прежде всего поражаемся массою частныхъ, между которыми не видимъ связи. Стремленіе найти въ этой мозаикѣ единство при-

*) „Ueber die ökonomische Natur der physikalischen Forschung“. Almanach der Wiener Akademie. 1882.

**) „Wir machen uns innere Scheinbilder oder Symbole der äusseren Gegenstände, und zwar machen wir sie von solcher Art, dass die denknöthigen Folgen der Bilder stets wieder die Bilder seien von den naturnotwendigen Folgen der abgebildeten Gegenstände“. Hertz „Prinzipien der Mechanik“ 1894. Einleitung.

водитъ къ тому, что мы начинаемъ замѣчать повторяющіяся частности. Тогда вниманіе само собою отвлекается отъ несходныхъ частныхъ, а сходныя берутся за образъ и сущность явленія. Эта умственная *схематизація* фактовъ и есть то, что въ логикѣ называется *отвлеченіемъ*.

Умственная схема, заключающая меньше частныхъ, легче запоминается, нежели фактъ. Кромѣ того, она воспроизводитъ не одинъ фактъ, а цѣлый ихъ рядъ, хотя и не въ полномъ, а въ сокращенномъ видѣ.

Что касается до весьма важнаго въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ вопроса о томъ, какія же изъ частныхъ всего комплекса, представляемаго явленіемъ, взять для такой объединяющей ихъ схемы, то здѣсь не можетъ быть рѣчи о какихъ-либо правилахъ. Здѣсь рѣшаетъ дѣло «прозрѣніе» (*Erschauung*), и все зависитъ отъ психическихъ особенностей ученаго. Вслѣдствіе этого случается, что такая мысль, которая одному кажется простою и естественною, другому, наоборотъ, представляется сложною и искусственною, и такое разногласіе мы видимъ даже между свѣтилами наукъ. Оттого, наприм., Ньютону была непонятна мысль Гюйгенса о томъ, что свѣтъ есть волнообразное движеніе, а въ то же время Гюйгенсу была непонятна мысль Ньютона о томъ, что всѣ тѣла притягиваются черезъ пустое пространство. И что же?—прибавляетъ Махъ:—прошло какое-нибудь столѣтіе, и обѣ эти мысли отлично уживаются въ самой дюжинной головѣ.

Передъ новою областью фактовъ умъ, чтобы обнять ее, слѣдуетъ самымъ экономнымъ путемъ, пробуя сначала приложить къ ней мысли уже привычныя (*gelaufene*), вводя въ нихъ наименьшія изъ необходимыхъ для предсказанія измѣненій. Поэтому, наприм., мы говоримъ: «кубъ съ усѣченными углами», хотя новое геметрическое тѣло, конечно, уже не есть кубъ.

Основаніемъ здѣсь служитъ невольное коренящееся въ умѣ убѣжденіе, что если данный рядъ мыслей параллеленъ данному ряду фактовъ, то небольшому уклоненію фактовъ должно соответствовать небольшое же видоизмѣненіе мыслей. Видя въ этомъ допущеніи одинъ изъ принциповъ, сказавшихся въ эволюціи науки, Махъ называетъ его *принципомъ сплошности* (*Continuität*).

Отсюда ясно, что Махъ долженъ придавать кардинальную важ-

ность *аналогии*. Въдѣ всю свою теорію познанія онъ строитъ на сходствѣ и параллелизмѣ рядовъ мыслей съ рядомъ фактовъ. Никакого проникновенія мысли въ факты или за нихъ онъ не признаетъ. Говоря, что такой-то рядъ фактовъ совершается по такому-то закону (т.-е. по такой-то мысли), мы собственно говоримъ слѣдующее: этотъ рядъ мыслей сходенъ съ этимъ рядомъ фактовъ (идутъ параллельно). Въ этомъ взглядѣ Махъ открыто присоединяется къ Кирхгофу, который видитъ во всякомъ законѣ науки только описаніе, но описаніе возможно сгущенное, краткое. Съ другой стороны, въ этомъ же взглядѣ Махъ сходится съ Тиндалемъ, который въ своей рѣчи о значеніи воображенія въ наукѣ, развиваетъ ту точку зрѣнія, что все наше познаніе сводится къ тому, что явленія «какъ будто» совершаются по нашимъ мыслямъ.

Самъ Махъ пользуется аналогіей въ широкихъ предѣлахъ. Примѣръ тому представляетъ намъ выше рассмотрѣнный взглядъ его на сосуществованіе мыслей, какъ живыхъ существъ. На эту аналогію его натолкнула другая, развитая Гербартомъ, разсматривавшимъ мысли (точнѣе, представленія), сосуществующія въ одномъ умѣ, какъ взаимно противодѣйствующія силы, стремящіяся къ непрерывному расширенію и встрѣчающія противодѣйствіе со стороны другихъ мыслей, чѣмъ и устанавливается динамическое равновѣсіе.

Затѣмъ Махъ по аналогіи переноситъ на сферу мыслей ученіе Дарвина объ эволюціи.

Точно также онъ доказываетъ весьма убѣдительно, что и всякое приложеніе *математики* къ любой другой наукѣ совершается лишь по аналогіи. Прилагая къ какому-нибудь случаю математическую формулу, или же утверждая, что такое-то явленіе совершается по такому-то математическому закону, мы, собственно, ничего другого не говоримъ, кромѣ того, что существуетъ аналогія между даннымъ рядомъ фактовъ и рядомъ цифръ, выражаемыхъ данною формулою. Другими словами: говоря, что такая-то формула выражаетъ такое-то явленіе, мы подразумеваемъ, что если изъ даннаго фактическаго комплекса устранить всѣ частности, кромѣ одной,—ихъ численности, то получается рядъ чиселъ, который параллеленъ съ рядомъ чиселъ, выражаемыхъ данною формулою. И въ справедливости такого взгляда насъ убѣждаетъ любой примѣръ... ну, хоть законъ, что

степень освѣщенія обратно пропорціональна квадратамъ разстояній отъ источника свѣта.

Этотъ взглядъ на математику и ея приложенія, которыя, какъ извѣстно, изъ всякой науки дѣлаютъ науку точную, лучше всего характеризуетъ теорію познанія Маха, отличающуюся столько же глубиною мысли, сколько и общедоступностью формы.

На первый взглядъ развѣнчивая математику, Махъ тѣмъ не менѣе отводитъ ей первенствующую роль въ точномъ познаніи: всякое познаніе стремится къ экономіи мысли, а въ математикѣ экономія мысли доведена до высшей степени: она даетъ намъ въ руки испытанные методы и результаты уже совершенной счетной работы *).

«Кто занимается математикою, — говоритъ Махъ, — тому дѣлается иногда жутко: какъ будто его же наука, его же карандашъ умнѣе его. Даже самъ великій Эйлеръ признавался въ этомъ чувствѣ. Оправдать это чувство нетрудно, если подумать, что вѣдь мы такъ легко распоряжаемся, собственно говоря, безчисленными результатами чужой умственной работы, поглотившей цѣлые вѣка. Стало быть, и въ самомъ дѣлѣ въ лицѣ науки передъ нами стоитъ чужой разумъ. Разъ это положеніе вещей ясно сознано, тотчасъ отлетаетъ вся мистическая и волшебная сторона сказаннаго чувства, и это тѣмъ болѣе, что вѣдь мы можемъ во всякое время провѣрить и передумать всякую чужую мысль... Въ концѣ концовъ и не удивительно, что облегчается работа, благодаря помощи такихъ умственныхъ инструментовъ, которые заключаютъ въ себѣ столь огромное количество совершенной ранѣе работы... Въ частности же наука не въ состояніи дать намъ ничего такого, чего бы не могъ найти каждый изъ насъ безъ всякой помощи, но только имѣя въ своемъ распоряженіи достаточно продолжительное время. Каждую математическую задачу можно разрѣшить и непосредственнымъ «считаніемъ», но только дѣло въ томъ, что при помощи математики иная счетная операція производится въ нѣсколько минутъ, между тѣмъ какъ при отсутствіи методовъ на нее не хватило бы и цѣлой жизни человѣка».

*) Вспомнимъ хотя бы таблицы интеграловъ, логариемовъ, даже простую таблицу умноженія. Я легкой рукою развертываю книгу логариемовъ и механически пользуюсь ими, какъ готовымъ инструментомъ для моихъ счетныхъ работъ, вовсе не думая о той громадной работѣ, которую пришлось выполнить на дѣлѣ составителямъ таблицъ. *Вотъ же это самое, что и называется «философией»*

Мы видѣли, что для облегченія мысленнаго воспроизведенія явленій эти послѣднія схематизируются, т.-е. изъ ряда сходныхъ комплексовъ берется общая имъ всѣмъ группа частныхъ, и эта группа (представленіе, понятіе) получаетъ значеніе представителя всего ряда явленій и замѣняетъ его собою. Одинъ умственный экспериментъ съ такимъ представителемъ замѣняетъ цѣлый рядъ фактическихъ опытовъ, и рядъ, тѣмъ болѣе обширный, чѣмъ представитель отвлеченнѣе, такъ какъ послѣдній, съ одной стороны, содержитъ тѣмъ менѣе отдѣльныхъ частныхъ (признаковъ, атрибутовъ) и тѣмъ легче запоминается, съ другой стороны, представляетъ (охватываетъ) тѣмъ болѣе большой объемъ опыта.

Дальнѣйшимъ шагомъ въ этомъ стремленіи къ экономіи мысли есть употребленіе *рѣчи*. По Маху, слово есть слуховой признакъ, присоединяемый мною къ остальнымъ чувственнымъ признакамъ того комплекса, который я называю вещью или извѣстной совокупностью явленій, съ цѣлью лучшаго врѣзыванія въ память. Разумѣется, этотъ искусственно прибавляемый признакъ не имѣетъ ничего общаго съ остальными, какъ не имѣетъ ничего общаго съ качествомъ товара ярлыкъ, наклеенный на ящикъ. Даже этотъ ярлыкъ я, собственно говоря, и не прикрѣпляю къ вещи, а сохраняю въ памяти, какъ бухгалтеръ сохраняетъ списки товаровъ, причемъ нѣсколько строчекъ представляютъ иногда цѣлые нагруженные поѣзда.

Мышленіе словами есть экспериментированіе ярлыками. Какъ музыкальная нота для піаниста, такъ слово однимъ ударомъ будить въ умѣ цѣлое понятіе, т.-е. цѣлый огромный (иногда неисчислимый) рядъ охваченныхъ понятіемъ вещей. Пусть этотъ ударъ настолько коротокъ, что некогда, какъ при моментальной вспышкѣ фотографа, отдать себѣ отчетъ во всѣхъ частностяхъ,—все же остается убѣжденіе въ возможности это сдѣлать во всякое время. И рядомъ такихъ вспышекъ мы съ легкостью переворачиваемъ необъятныя массы опыта. А это и есть рѣчь.

Теперь взглянемъ вмѣстѣ съ Махомъ, въ чемъ заключаются цѣль и смыслъ преподаванія. Если я додумался до какой-нибудь новой мысли, то слово, которое я къ ней присоединилъ, будить въ моемъ умѣ всѣ нужныя представленія. Въ умѣ же другого человѣка я долженъ прежде сочетать эти частныя представленія. Преподаваніе, выполняющее только что сказанную задачу,

служить экономии мысли двумя путями: во-первых, оно требует от учителя выработки наиболее экономных (т.-е. простых, определенных и широких) категорий; во-вторых, оно берегает ученику чужой опыт и чужую мыслительную работу.

Это двойное преимущество преподавания достаточно оправдывает утвердившийся споконь вѣковъ обычай, по которому ученый долженъ быть вмѣстѣ съ тѣмъ и учителемъ.

Для того, чтобы привести хотя небольшой образчикъ аргументации Маха, беремъ слѣдующія его слова:

«Изъ экономии самосохраненія вырастаютъ первыя познанія. Словесное общеніе сгущаетъ опытъ многихъ въ одномъ. И это общеніе и стремленіе каждаго изъ насъ распорядиться запасомъ своего опыта съ наименьшею затратой мысли приводитъ къ экономии. Въ этомъ кроется вся загадочная сила науки...

«Человѣкъ своими одиночными усилиями не можетъ накопить замѣтнаго состоянія, и только скопленіе въ одной рукѣ труда многихъ даетъ и богатство, и власть; точно такимъ же образомъ, въ ограниченное время и съ ограниченными силами, только при крайней бережливости въ мысляхъ и путемъ накопленія приведеннаго въ экономическій порядокъ опыта тысячъ другихъ людей, можетъ въ одной головѣ составиться познаніе, достойное этого слова.

«Такимъ образомъ все, что можетъ показаться волшебствомъ (въ наукѣ), да такъ и выставляется нерѣдко въ обыденной жизни, на повѣрку оказывается не больше какъ хорошимъ хозяйствомъ. Но дѣло въ томъ, что *хозяйство науки имѣетъ передъ всякимъ другимъ хозяйствомъ то огромное преимущество, что накопленіе ея богатствъ никому не наноситъ ущерба*. Въ этомъ заключается благотворная, освобождающая сила науки».

Мы коснулись далеко не всѣхъ вопросовъ, относящихся къ теоріи познанія и затронутыхъ Махомъ съ его своеобразной точки зрѣнія. Такъ, на примѣръ, заслуживали бы отдѣльнаго разсмотрѣнія вопросы о причинности, объ объясненіи и доказательствахъ. Но этимъ вопросамъ цѣлесообразнѣе будетъ удѣлить особое разсужденіе. А настоящую статью закончимъ рядомъ тезисовъ, дающихъ общую характеристику теоріи познанія Маха:

1. Конечная цѣль всякаго мышленія есть предсказаніе опыта.

2. Мышленіе есть умственный экспериментъ, производимый надъ умственными частичными отраженіями опыта.

3. Научное мышленіе отличается отъ житейскаго только большею экономіей мысли, т. - е. большею производительностью умственнаго труда.

4. Такимъ образомъ, принципъ науки есть экономія мысли.

5. То, что привычно, представляется намъ естественнымъ, простымъ, понятнымъ и необходимымъ.

6. Объяснить значить непривычному ряду опыта подыскать параллельный рядъ привычныхъ мыслей.

7. Покуда данному ряду опыта параллеленъ рядъ мыслей, мы говоримъ, что такое-то явленіе совершается по такому-то закону.

8. Какъ только расширяющійся опытъ нарушаетъ эту параллельность, сейчасъ же въ рядъ мыслей вносится наименьшее изъ возможныхъ видоизмѣненій, но такое, которое необходимо и достаточно для параллелизаціи.

9. Этотъ процессъ параллелизаціи основанъ на принципѣ сплошности, т.-е. на томъ допущеніи, что если данная мысль соотвѣтствуетъ данному факту, то небольшому измѣненію въ фактѣ должно соотвѣтствовать небольшое же измѣненіе въ мысли.

10. Только тогда, когда частичное измѣненіе недостаточно для параллелизаціи, вся мысль (понятіе, законъ) отбрасывается и замѣняется новою.

11. Всякая наука увеличиваетъ производительность умственной работы двоякимъ путемъ: во-первыхъ, предоставляя къ нашимъ услугамъ испытанные методы мышленія и, во-вторыхъ, давая намъ въ руки объединяющія категоріи и данныя опыта, т.-е. согласуя какъ форму, такъ и содержаніе мысли съ широкимъ и все расширяющимся опытомъ.

12. Аналогія есть основная функція всякаго мышленія.

13. Такое сознаніе, которому было бы доступно явленіе во всей его сложности, не видѣло бы никакой другой причинности, кромѣ послѣдовательности.

14. Точно также въ природѣ нѣтъ никакой другой зависимости, кромѣ сосуществованія и послѣдовательности, а потому законы, устанавливаемые наукою, не могутъ быть ничѣмъ больше, какъ возможно краткими описаніями.

15. То, что называется причиною и слѣдствіемъ, суть только

отдѣльныя частности, выдѣляемыя изъ общаго комплекса (явленія) для того, чтобы легче воспроизводить въ мысляхъ комплексъ. Здѣсь все зависитъ отъ привычки мысли (*Denkgewohnheit*), и съ измѣненіемъ послѣдней измѣняются въ нашихъ глазахъ причины и слѣдствія въ данномъ явленіи.

16. Прогрессъ въ наукѣ есть постепенное приспособленіе мысли въ возрастающему опыту, и эволюція науки есть только часть общей эволюціи животнаго міра.

Ко всѣмъ этимъ тезисамъ прибавимъ отъ себя послѣдній, представляющій собою только слѣдствіе остальныхъ:

17. Философія весьма обстоятельно разработала ряды мыслей со стороны ихъ мыслительной необходимости (*Denknotwendigkeit*). Естествознаніе, въ свою очередь, не менѣе подробно разработало ряды опыта, со стороны ихъ природной необходимости (*Naturnotwendigkeit*). Заняться параллелизаціей этихъ двухъ рядовъ, стоя на высотѣ современной философіи и во всеоружіи современнаго естествознанія, — вотъ глубоко-благодарная задача ближайшаго будущаго.

П. Энгельмейеръ.

По поводу книги Вл. С. Соловьева „Оправданіе добра“.

Давно уже носились слухи о томъ, что уважаемый философъ готовится большую работу по этикѣ. Появлявшіеся въ «Вѣстникѣ Европы» и въ «Вопросахъ философіи и психологіи» отрывки изъ этого сочиненія заставляли съ еще большимъ нетерпѣніемъ ожидать авторитетнаго слова Вл. Соловьева. Наконецъ, въ нынѣшнемъ году появилась его книга подъ заглавіемъ «Оправданіе добра», которая несомнѣнно возбудитъ къ себѣ интересъ со стороны русской читающей публики.

Книга начинается вопросомъ: «есть ли у нашей жизни какой-нибудь смыслъ?». Несомнѣнно, это—вопросъ, который ставятъ себѣ многіе мыслящіе люди, и трудность отвѣта на него создаетъ мрачное разочарованіе, лишшающее лучшихъ людей энергіи и желанія приложить свои недюжинныя силы на пользу обществу. Едва ли я ошибусь, если укажу подмѣчаемое различіе въ отношеніи къ этому вопросу, которое проявляется въ послѣднее время сравнительно съ недавнимъ прошлымъ. Еще не такъ давно, выставляя указанный вопросъ, предрѣшали отвѣтъ на него,—отвѣтъ отрицательный, и въ философіи искали только разумнаго подкрѣпленія тому, что сознавалось душою. Нѣчто иное замѣчаемъ мы теперь. Надо быть совершенно слѣпымъ, чтобы не видѣть обнаруживаемаго все болѣе и болѣе подъема духа. Люди какъ будто оживляются, хотятъ жить и дѣйствовать, а не смотрѣтъ только съ ироническою улыбкой на окружающій міръ. Жизнь начинаетъ пріобрѣтать цѣнность, и въ философіи желаютъ найти оправданіе этому стремленію, т.-е. разумно обосновать жажду жизни доказательствомъ ея смысла.

Насколько прежде охотнѣе искали аргументовъ, доказывающихъ безсмысленность существованія, настолько теперь хватаются за аргументы, способные убѣдить, что жизнь имѣетъ свой смыслъ.

Счастіе заключается, повидимому, въ возможно полномъ удовлетвореніи человѣческихъ потребностей. Идеальное состояніе, по общежитейскому представленію, состояло бы въ полномъ ихъ удовлетвореніи, т.-е. если потребностей m , то и средствъ удовлетворенія должно быть m . Чѣмъ ближе къ этому идеальному состоянію, тѣмъ человѣкъ счастливѣе. Въ дѣйствительности такого состоянія нѣтъ, а есть большее или меньшее приближеніе. У одного изъ 100 потребностей удовлетворенныхъ имѣется 85, у другого, при томъ же числѣ потребностей, удовлетворенныхъ 75, у третьяго при 50 потребностяхъ удовлетворено 30 и т. д. Потребности постоянно возрастаютъ, и нерѣдко новыя возникаютъ на почвѣ удовлетворенія предшествующихъ. Но тутъ-то мы и наталкиваемся на трудность вопроса: есть ли смыслъ увеличивать число потребностей для того, чтобы создавать все большую разницу между числомъ имѣющихся потребностей и числомъ имѣющихся средствъ для ихъ удовлетворенія? Извѣстное животное, лежащее въ грязи, имѣетъ при единицѣ потребностей единицу средствъ для удовлетворенія. Культурный человѣкъ со сложными физическими, эстетическими, умственными, нравственными потребностями при 1.000 потребностей располагаетъ 675 средствами удовлетворенія. Есть ли смыслъ, съ точки зрѣнія счастья, переходить отъ низшаго культурнаго состоянія къ высшему? А если въ жизни есть смыслъ, то какъ долженъ относиться человѣкъ къ массѣ окружающихъ его отношеній, какъ онъ долженъ поставить себя къ внѣшнему міру и окружающей средѣ?

Вотъ вопросы, на которые мы ждемъ отвѣта у философовъ. Такой отвѣтъ въ утѣшительномъ духѣ пытается дать Вл. Соловьевъ, и уже потому его попытка заслуживаетъ полнаго вниманія. Въ мою задачу вовсе не входитъ передавать богатое содержание новой книги. Я даже вовсе не намѣренъ входить по существу въ разборъ его отвѣта, потому что это задача философовъ, тѣмъ болѣе, что отвѣтъ его не новъ—это тотъ самый, который онъ давно отстаиваетъ. Я имѣю въ виду только коснуться нѣкоторыхъ доказательствъ, на которыхъ основывается его отвѣтъ, и нѣкоторыхъ приложеній послѣдняго къ жизнен-

нымъ вопросамъ. Поэтому мои замѣчанія необходимо будутъ имѣть нѣсколько отрывочный характеръ.

Когда на картинѣ имѣются частичные недостатки, наприм., неправильность одной фигуры, то это обстоятельство производитъ досадное впечатлѣнiе, но не мѣшаетъ любоваться остальною частью картины. Иное дѣло въ философскомъ сочиненiи, гдѣ все построено на логической преемственности и связности. Частичный недостатокъ не только создаетъ досадное чувство, но и пораждаетъ сомнѣнiе въ правильности выводовъ. Я беру на себя смѣлость выдернуть нѣсколько кирпичей въ стройномъ зданiи, только-что воздвигнутомъ г. Соловьевымъ. Если эти кирпичи не имѣютъ существеннаго значенiя для цѣлаго, то такому искусному архитектору ничего не будетъ стоить зачинить его. Мнѣ бы самому хотѣлось, ради собственнаго довѣрiя къ почтенной книгѣ, думать, что вынимаемые кирпичи не могутъ повредить прочности зданiя.

На порогѣ каждаго изслѣдованiя, сколько-нибудь широко охватывающаго этическую жизнь, стоитъ вопросъ, нужно ли жить, вопросъ, на который пессимисты даютъ отрицательный отвѣтъ. Безъ опроверженiя пессимизма нельзя идти дальше. Мнѣ кажется, что г. Соловьевъ слишкомъ легко перешагнулъ или, вѣрнѣе сказать, обошелъ трудности, выдвинутыя пессимизмомъ. Отрицающихъ смыслъ въ жизни г. Соловьевъ раздѣляетъ на двѣ категорiи: на серьезныхъ, завершающихъ свое отрицанiе дѣломъ, т.-е. самоубийцъ, и на несерьезныхъ, отрицающихъ смыслъ жизни, но не рѣшающихся съ нею разстаться. Мнѣ кажется, что это дѣленiе и несерьезно, и неполно. Мало ли какiя случайности наталкиваютъ лицъ, весьма поверхностно отрицающихъ цѣну жизни, покончить земные расчеты. Тотъ же человекъ, еслибъ онъ прожилъ нѣсколько долѣе, измѣнилъ бы свой взглядъ, который не логически засѣлъ у него въ головѣ, а лишь палъ на душу камнемъ. Въ эту категорiю г. Соловьевъ включаетъ Ромео, закаляющагося на гробѣ Джульеты. Но какой же Ромео пессимистъ, да еще серьезный? Онъ дѣйствуетъ не подъ влиянiемъ разсужденiй, а подъ влиянiемъ аффекта. Онъ вовсе не отрицаетъ смысла жизни вообще, онъ отрицаетъ его только для себя въ данный моментъ: будь жива Джульета, жизнь представлялась бы ему блаженствомъ. Съ такими отрицателями жизни моралисту нечего и спорить, Это во-

все не представители идеи. Следовательно, вопреки г. Соловьеву, группа лиц, оканчивающих свою жизнь самоубийством «подъ влияніемъ страсти и житейскаго уныніа», вообще не есть категория пессимистовъ въ научномъ или философскомъ значеніи. Съ другой стороны, самый послѣдовательный отрицатель смысла въ жизни можетъ остановить свою руку мыслью о судьбѣ близкихъ. Предположимъ, я совершенно искренно проникаюсь убѣжденіемъ въ бессмысленности существованія, и будь я одинъ, я бы немедленно покончилъ съ собою. Но я дошелъ до этого взгляда уже тогда, когда у меня есть цѣлое семейство, существующее моимъ трудомъ. Меня можетъ остановить жалость къ женѣ и дѣтямъ, которыя не раздѣляютъ моихъ пессимистическихъ возрѣній, хотя бы жить и которыхъ я поставлю своею смертию въ тяжелыя условія. Едва ли меня можно было бы назвать несерьезнымъ пессимистомъ.

Но допустимъ, что группировка г. Соловьева правильна. Въ которую же группу отнесетъ онъ тѣхъ самоубійцъ, которые прекратили свою жизнь не въ силу «слѣпой страсти и житейскаго уныніа», какъ Ромео, а вслѣдствіе глубокаго убѣжденія въ бессмысленности существованія вообще? Вѣдь это самая опасная группа пессимистовъ, опроверженіе которыхъ представляетъ наибольшія трудности, а между тѣмъ имъ не нашлось мѣста въ классификаціи г. Соловьева. Можетъ быть, этимъ и объясняется, что уважаемый авторъ такъ легко справился съ пессимистами. Сравненіе съ Паульсеномъ (*System der Ethik*, 3 изд. 1894, т. I, стр. 259—291), который весьма внимательно останавливается на вопросахъ пессимизма, возбуждающаго такія затрудненія для систематическаго построенія нравственной философіи, говорить далеко не въ пользу автора «Оправданія добра».

Такъ же мало удовлетворяетъ меня рѣшеніе другого существеннаго вопроса о связи нравственной философіи съ теоріей познанія. Вѣдь, въ самомъ дѣлѣ, если всѣ существа, съ которыми я нахожусь въ нравственно-практическомъ отношеніи, окажутся только моими представленіями, во что же обращаются нравственныя нормы, нравственные императивы? Или этого вопроса вовсе не слѣдуетъ затрогивать, или его нужно рѣшить. Между тѣмъ г. Соловьевъ отъ трудности разрѣшенія этого вопроса уклоняется тѣмъ, что всю нравственность сосредоточиваетъ во внутреннемъ мірѣ чловѣка, считая внѣшнее ея проявленіе

несущественнымъ. Наружная сторона моральныхъ предписаній— это область права. Для г. Соловьева большое затрудненіе составляетъ однако та тѣсная связь между нравственностью и правомъ, которая выражается въ формулѣ: «право есть этической минимумъ» (стр. 496). Трудно понять, какимъ образомъ право, составляя, повидимому, существенную часть морали, лежитъ въ совершенно иной области, чѣмъ она? Примѣръ, приводимый (стр. 18) г. Соловьевымъ, съ цѣлью выяснитъ его мысль, представляется, по моему мнѣнію, лучшимъ доказательствомъ неудачности его конструкции. Мораль говоритъ: «не убивай», и право говорить: «не убивай». Хотя моралистъ и криминалистъ, осуждая убійство, «оба относятъ свое сужденіе къ одной и той же совокупности психологическихъ моментовъ, завершившихся матеріальнымъ фактомъ умерщвленія, и хотя заключенія ихъ совпадаютъ между собою, но точки отправленія, а потому и весь ходъ мысли у нихъ различны и противоположны другъ другу». Посмотримъ, въ чемъ же выражается это различіе и даже противоположность. «Съ точки зрѣнія криминалиста основное значеніе принадлежитъ объективному факту убійства, т.-е. дѣянію, нарушающему чужое право и характеризующему совершителя какъ ненормальнаго члена общества. Для основательности и полноты этой характеристики получаютъ значеніе и внутренніе психологическіе моменты, т.-е. прежде всего наличность преступнаго намѣренія, такъ называемый *animus* злодѣянія, а затѣмъ и всѣ прочія субъективныя условія дѣла, но все это исключительно лишь по отношенію къ факту убійства или въ причинной связи съ нимъ. Хотя бы кто-нибудь всю свою жизнь дышалъ злобой и убійствомъ, но если такое настроеніе духа оставалось лишь психическимъ состояніемъ субъекта, не выразившись ни въ дѣйствительномъ убійствѣ или реальномъ покушеніи на него, ни въ нанесеніи увѣчій и т. п., то этотъ субъектъ при всей своей адской злобѣ вовсе не подлежалъ бы вѣдѣнію криминалиста, какъ такого. Совершенно напротивъ съ точки зрѣнія нравственной: самый незначительный порывъ злобы и гнѣва, хотя бы онъ не выразился не только въ дѣлѣ, но и въ словѣ, есть уже самъ по себѣ прямой предметъ для этического осужденія, а фактъ убійства, наоборотъ, имѣетъ здѣсь значеніе лишь какъ выражающій крайнюю степень напряженности того злого чувства, которое уже само по себѣ на всѣхъ своихъ ступеняхъ подлежало

осужденію». Однако при нѣкоторомъ вниманіи мы замѣтимъ, что какъ юридическая оцѣнка представляетъ рядъ осужденій, степень которыхъ различается примѣнительно къ степени напряженности злой воли, такъ и нравственная оцѣнка сообразуется со степенью обнаружнаго злого чувства. Оконченное убійство, являясь высшею степенью напряженности злой воли, вызываетъ наибольшую степень осужденія со стороны какъ моралиста, такъ и криминалиста. Разница, повидимому, обнаруживается на низшей степени проявленія злой воли, т.-е. такой, которая не выразилась въ фактѣ реального вреда. Я думаю, что г. Соловьевъ просто не точно выразился, утверждая, что злая воля, хотя бы и не выраженная ни въ дѣлѣ, ни въ словѣ, подлежитъ уже осужденію нравственному: невыраженная воля не можетъ быть осуждена моралистомъ, какъ ему неизвѣстная. Только со времени выраженія воли, хотя бы въ движеніи глазъ, можно говорить объ осужденіи ея. По мнѣнію г. Соловьева, злая воля, проявившаяся наружу, но не выразившаяся въ реальномъ вредѣ, подлежитъ осужденію только моралиста, но не криминалиста. Я не вполне понимаю, что хотѣлъ этимъ сказать г. Соловьевъ: то ли, что она не подлежитъ осужденію криминалиста съ точки зрѣнія современныхъ кодексовъ, или то, что она не можетъ никогда подлежать его суду. Въ первомъ случаѣ онъ отчасти правъ, насколько приготовленіе къ преступленію по общему правилу ненаказуемо, но это не имѣетъ значенія для нравственной философіи, имѣющей дѣло не съ исторической точкой зрѣнія, а съ идеальной. Во второмъ случаѣ онъ неправъ, потому что не доказаль, чтобы такое осужденіе было вообще невозможно для криминалиста, какъ такового. Было время, когда криминалистъ осуждалъ только со стороны реального вреда, не дѣлая различія между намѣреннымъ и случайнымъ убійствомъ. Въ настоящее время дѣлаются самыя тонкія различія въ умыслѣ, но останавливаются, по началамъ цѣлесообразности, передъ наказуемостью злой воли, хотя и проявленной, но не причинившей материальнаго вреда. Кто можетъ поручиться, что будущій криминалистъ не призоветъ къ своему суду и такую волю? Какъ говорить о невозможности подобной точки зрѣнія для криминалиста, когда въ настоящее время наказуется въ государственныхъ преступленіяхъ одинъ голый умыселъ, не соединенный съ реальнымъ вредомъ? Фальшиваго монетчика накрываютъ за приготовленіемъ

монетъ, которыхъ онъ не пускалъ еще въ обращеніе: хотя реального вреда еще нѣтъ, тѣмъ не менѣе криминалистъ осудитъ злую волю. Съ другой стороны, какъ будто моралистъ не принимаетъ въ соображеніе реального вреда? Неужели онъ одинаково осудитъ человѣка, поджидающаго за угломъ своего врага съ цѣлю убить его, и человѣка, приведшаго въ дѣйствительности свой замыселъ въ исполненіе? Нельзя же упускать изъ виду, что злая воля, достаточная для приготовленія къ преступленію, можетъ оказаться недостаточною для исполненія и въ рѣшительный моментъ рука преступника дрогнетъ.

Съ опроверженіемъ выдвинутаго г. Соловьевымъ различія въ точкахъ зрѣнія моралиста и криминалиста, мы теряемъ возможность признать, будто право имѣетъ дѣло съ внѣшнимъ міромъ, а нравственность — съ внутреннимъ. Поэтому остается открытымъ вопросъ, что дѣлаетъ съ нравственными нормами, если мои ближніе только мое представленіе?

Вѣрный себѣ, г. Соловьевъ полемизируетъ съ Дарвиномъ, приписывающимъ всей первоначальной нравственности характеръ исключительно общественный. Нашъ авторъ придерживается совершенно противоположнаго воззрѣнія. По его мнѣнію, достаточно одного простого и общеизвѣстнаго факта, чтобы опровергнуть взглядъ Дарвина. Есть одно чувство, которое не служитъ никакой общественной цѣли и которое свойственно каждому человѣку, самому дикому и неразвитому: это — чувство стыда половыхъ отпавленій (стр. 36). Такимъ образомъ, этотъ стыдъ воочію доказываетъ возможность нравственныхъ нормъ безъ всякой общественной полкладки; это чувство не продуктъ соціального развитія, а врождено человѣку, какъ таковому, въ отличіе отъ животныхъ. Помимо интереса, который связывается съ этимъ чувствомъ для рѣшенія вопроса о соціальномъ характерѣ этики, на него слѣдуетъ обратить особое вниманіе потому, что съ точки зрѣнія г. Соловьева стыдъ является основнымъ чувствомъ.

Нашъ авторъ утверждаетъ, что это чувство стыда свойственно рѣшительно каждому человѣку, на какой бы ступени развитія онъ ни стоялъ, и упрекаетъ въ голословности Дарвина, который говоритъ о безстыдныхъ дикаряхъ. Но возьмемъ Летуру (Evolution de la morale, изд. 2, 1894, стр. 146—151), Пешеля (Народовѣдніе, 1890, стр. 170—181), Гельвальда (Естественная исторія племенъ и народовъ, т. I, стр. 27, и въ др. мѣстахъ),

которые дають достаточно фактовъ, чтобы снять съ Дарвина обвиненіе въ голословности и перенести его на г. Соловьева. Брокá, приведя указаніе на жителей Андаманскихъ острововъ, которые носятъ тонкій поясъ съ привязаннымъ къ нему кускомъ кожи, отрицаетъ здѣсь наличность одежды. Это вызываетъ ироническое замѣчаніе со стороны г. Соловьева, который говоритъ, что еще съ большимъ успѣхомъ можно не признавать одеждою европейскій фракъ (стр. 38, прим.). Мнѣ кажется однако совершенно справедливымъ предположеніе, что подобные куски кожи, раковины, скорлупы служатъ дѣйствительно не цѣлямъ чувства стыда, а предохраненіемъ нѣжныхъ органовъ отъ внѣшнихъ поврежденій. Считая чувство стыда присущимъ каждому человѣку и безусловно отличающимъ его отъ животныхъ, г. Соловьевъ неожиданно заявляетъ, что это чувство «появляется» у человѣка, съ незапамятныхъ временъ и развивается (стр. 40). Если оно появилось, значитъ было время, когда оно было чуждо человѣку. Но вѣдь этимъ подрывается все сказанное о безусловномъ отличіи.

Самъ г. Соловьевъ приводитъ чувство стыда, какъ лучшее доказательство несоціального происхожденія этическихъ нормъ. Но удаченъ ли этотъ примѣръ? Вѣдь человѣкъ стыдится не полового акта, а нескромности посторонняго глаза. Значитъ половой стыдъ есть опасеніе общественнаго мнѣнія. Если бы мужчина и женщина были вдвоемъ на необитаемомъ островѣ, они едва ли стыдились бы деревьевъ, скалъ или волнъ, едва ли бы выбирали таинственныя мѣста для половыхъ отправленій. Человѣкъ одинъ-на-одинъ вовсе не находитъ нужнымъ закрывать половые органы.

Но почему, спрашивается, онъ боится общественнаго осужденія и почему общество осуждаетъ его за обнаженіе половыхъ органовъ? Очевидно, тутъ есть какой-нибудь общественный интересъ и прежде всего тотъ, что свободное обнаженіе можетъ вызывать похотливыя мысли и вести къ половымъ излишествамъ, вреднымъ для общества съ различныхъ сторонъ: они могутъ привести къ разстройству здоровья лицъ, отъ которыхъ общество вправѣ ожидать услугъ, они грозятъ увлеченіемъ въ половыя отправленія лицъ, для которыхъ общество ставитъ особыя преграды (дѣтей, женъ). Парируя заранѣе возраженія о полезности полового стыда для рода, г. Соловьевъ утверждаетъ, что

съ точки зрѣнія полезности это чувство должно бы проявляться въ зрѣломъ возрастѣ, тогда какъ оно болѣе всего свойственно *virginibus puerisque* (стр. 43). Во-первыхъ, г. Соловьевъ игнорируетъ тѣ историческія условія, которыя въ теченіе долгихъ лѣтъ поддерживали стыдливость въ дѣвушкахъ ради интересовъ мужчинъ-воиновъ. Во вторыхъ, большее вообще развитіе чувства стыда у дѣвушекъ сравнительно съ женщинами замужними опровергается фактами, показывающими, что у нѣкоторыхъ народовъ только по выходѣ замужъ женщина закрывается отъ постороннихъ глазъ. Въ-третьихъ, общество болѣе всего можетъ опасаться вреднаго, въ физиологическомъ отношеніи, вліянія половыхъ излишествъ на нѣжный возрастъ и потому воспитываетъ въ молодыхъ людяхъ чувство стыда, въ качествѣ предохранительнаго средства.

Я укажу еще на одно обстоятельство: тамъ, гдѣ обнаруженіе половыхъ органовъ не даетъ основанія опасаться за возбужденіе половыхъ влеченій, тамъ чувство стыда отпадаетъ. Напр., въ Финляндіи, гдѣ нравы очень строги, женщины моютъ мужчинъ въ баняхъ, и никому въ голову не придетъ предосудительная мысль. Встрѣчающееся еще и теперь въ великороссійскихъ деревняхъ совмѣстное мытье въ баняхъ мужчинъ и женщинъ вовсе не оправдываетъ тѣхъ гоненій на этотъ обычай, которыя открыло русское духовенство въ XVI вѣкѣ. Видъ голаго тѣла вообще опасенъ, но только фальшивая щепетливость заставила закрыть половые органы у мраморныхъ фигуръ на лѣстницѣ Эрмитажа, куда собираются для эстетическихъ, а не эротическихъ цѣлей. Есть весьма порядочныя женщины, которыя безъ всякаго стыда позируютъ въ качествѣ натурщицъ передъ художниками.

Такимъ образомъ, г. Соловьеву не удалось опровергнуть социальнаго характера его основного чувства. Еще разъ повторяю, въ половомъ стыдѣ выражается не стыдъ за половыя отправленія, а стыдъ за наружное ихъ проявленіе. Еслибы было такъ, какъ говоритъ г. Соловьевъ, то человѣкъ стыдился бы своихъ дѣтей, какъ реальныхъ доказательствъ невидимыхъ отношеній. Не надо упускать изъ виду, что культурный человѣкъ стыдится обнаруженія и другихъ отправленій.

Нашъ уважаемый философъ весьма легко бросаетъ своимъ противникамъ упреки въ голословности. Но не свободенъ онъ и самъ въ томъ же грѣхѣ, какъ мы это уже видѣли. А вотъ и

новое доказательство. Изъ чувства стыда, по мнѣнію г. Соловьева, этой первоосновы, постепенно расширяя и утончая свою конкретно-чувственную форму, образуется совѣсть, распространяющаяся на всю область этики. Такъ какъ чувство стыда свойственно только человѣку, то логически г. Соловьевъ приходитъ къ заключенію, что совѣсть есть исключительное достояніе человѣка. Однако факты указываютъ на проявленія у животныхъ такихъ чувствъ, которыя совершенно сходны съ совѣстью. Особенно яркій примѣръ приведенъ у Летурно относительно собаки (стр. 51). Какъ же г. Соловьевъ справляется съ этими фактами? Онъ просто отрицаетъ ихъ. По его словамъ, это только видимое сходство съ совѣстью, въ дѣйствительности же этого только смущеніе, подобное тому, какое испытывалъ городничій, котораго провель Хлестаковъ, тогда какъ онъ самъ ожидалъ провести послѣдняго (стр. 56). Примѣръ изъ жизни животныхъ, аналогичный такому смущенію, тотъ, когда старая борзая поддавалась хитрости лисицы и бросилась по ложному слѣду. Но собака, которая незамѣтно отъ хозяйскаго взгляда стащила котлету и ходитъ кругомъ хозяина съ опущеннымъ хвостомъ—это примѣръ другого рода, похожій именно на проявленіе совѣсти, а не смущенія.

Критика нравственныхъ системъ, которую г. Соловьевъ предпосылаетъ установленію безусловнаго начала нравственности (гл. VI), едва ли можетъ удовлетворить читателя, предъявляющаго къ такому писателю повышенная требованія. Автору лучше всего удалось опровергнуть систему, которая кладетъ въ свое основаніе свободу отъ внѣшнихъ стремленій и привязанностей, какъ высшее благо, но... ученіе это и не представляетъ большихъ трудностей для опроверженія. Слабѣе оказалась критика эвдемонизма (благоразумнаго) и утилитаріанизма.

Эвдемонизмъ (см. *Sidgwick, The Methods of Ethics*, изд. 5, 1893, кн. II) ставитъ благополучіе человѣка въ зависимости отъ того, что доставляетъ человѣку удовольствіе. Конечно, основное требованіе эвдемонизма—это разборъ удовольствій. Человѣкъ долженъ старательно избѣгать того, что, принося непосредственно удовольствіе, грозитъ въ будущемъ неприятыми состояніями. Можетъ быть, опьяненіе есть удовольствіе, но послѣдствія доставляютъ гораздо болѣе неприятныхъ ощущеній, чѣмъ скоропреходящее возбужденіе. Нарушеніе супружеской вѣрности пред-

ставляется часто весьма соблазнительнымъ, но мысль о возможности разрушить всю свою, сложившуюся годами, семейную жизнь, удержать отъ адюльтера. Казалось бы, высшія умственныя и эстетическія удовольствія, обѣщая человѣку благополучіе, вполнѣ удовлетворяютъ требованіямъ счастливой жизни. Но г. Соловьевъ выдвигаетъ противъ нихъ цѣлый рядъ возраженій, доказывающихъ, по его мнѣнію, что они не достигаютъ своей цѣли.

Во-первыхъ, «эти духовныя удовольствія доступны только для немногихъ, тогда какъ высшее благо необходимо должно быть всеобщимъ» (стр. 176). Между первою и второю половинами этого положенія чувствуется какой-то пробѣлъ. Почему духовныя удовольствія доступны только для немногихъ? Лежитъ ли причина въ самыхъ свойствахъ этихъ благъ или въ случайныхъ историческихъ обстоятельствахъ, которыя исключаютъ для большинства возможность пользоваться такими благами? Очевидно, духовныя удовольствія не подобны алмазамъ или золоту и свойствомъ раритета не отличаются. А развѣ историческая случайность можетъ имѣть значеніе для философіи, рѣшающей вопросъ о смыслѣ жизни? Практически нравственная философія должна выставить слѣдующее положеніе: такъ какъ высшее благо необходимо должно быть всеобщимъ, то духовныя удовольствія должны быть доступны всѣмъ. Во всякомъ случаѣ, указаніемъ на ограниченный кругъ лицъ, пользующихся этимъ высшимъ благомъ, нисколько не опровергается способность его вести къ благополучію.

«И для тѣхъ, кому они доступны, умственныя и эстетическія наслажденія недостаточны». Они не могутъ наполнить цѣлую жизнь, удовлетворяя только созерцательной потребности и оставляя безъ примѣненія стремленія къ практической дѣятельности. И это возраженіе представляется мнѣ неубѣдительнымъ. Сфера умственной и эстетической жизни открываетъ такую же широкую возможность приложенія практическихъ стремленій человѣка, какъ и теоретическихъ. Наука и искусство даютъ полный просторъ воздѣйствію на окружающую среду. Развѣ художникъ довольствуется концепціей картины, расположеніемъ фигуръ, красками и не стремится оказать нравственное и эстетическое воздѣйствіе на толпу? Развѣ самые теоретическіе выводы науки не имѣютъ въ основаніи своемъ какихъ-нибудь потребностей жизни? Развѣ новыя направленія, вырабатываемыя въ тиши каби-

нета, не являются иногда отраженіемъ уличной жизни, шумящей за стѣнами? Нѣтъ, неправъ г. Соловьевъ: высшія духовныя удовольствія могутъ удовлетворить практическимъ стремленіямъ человѣка.

Едва ли самъ авторъ придаетъ серьезное значеніе третьему возраженію, основанному на томъ, что теоретическій скептицизмъ подрываетъ цѣнность самыхъ предметовъ умственной и художественной дѣятельности. Мы уже видѣли, какъ легко скользнулъ г. Соловьевъ по вопросу о вліяніи теоріи познанія на нравственную философію. Не совсѣмъ понятно, почему духовныя удовольствія, лишенная признака всеобщности, не могутъ вести къ благополучію, а скептицизмъ, тоже не отличающійся признакомъ всеобщности, способенъ подорвать цѣнность духовныхъ благъ? Съ точки зрѣнія теоретическаго скептицизма невозможно и то безусловное начало нравственности, которое выставляется (стр. 213) нашимъ философомъ.

Послѣднее возраженіе неполнѣ ясно. Если я вѣрно понимаю г. Соловьева, то онъ утверждаетъ, что мудрый эпикуреецъ, пожертвовавшій ради духовныхъ удовольствій случаями обычныхъ наслажденій толпы, непремѣнно пожалѣетъ на старости лѣтъ, что не исполнилъ этихъ удовольствій. Почему авторъ полагаетъ, что онъ раскается? Почему убѣжденный эпикуреецъ долженъ сожалѣть, что не испортилъ своего здоровья ночными оргіями, не соблазнилъ ни одной дѣвушки и ни одной жены, не занималъ безъ отдачи денегъ и т. д? Почему думаетъ авторъ, что такой эпикуреецъ придетъ въ концѣ жизни къ сознанию, что духовныя удовольствія недостаточны для человѣческаго благополучія? Такое утвержденіе совершенно голословно.

Такова критика эвдемонизма, выдвигаемая г. Соловьевымъ. Обратимся теперь къ утилитаризму.

Нашъ авторъ слѣдующимъ образомъ формулируетъ утилитарное ученіе. «Всякій желаетъ себѣ пользы; но польза всякаго состоитъ въ томъ, чтобы служить общей пользѣ; слѣдовательно, всякій долженъ служить общей пользѣ» (стр. 184). Формулировка эта представляется мнѣ неточною. Прежде всего желать себѣ пользы нельзя. Польза есть сознаніе, что данное благо способно служить какой-либо цѣли. Поэтому я могу сознать, что данный предметъ полезенъ мнѣ для удовлетворенія той или другой потребности, а желать я могу удовольствія или пріятныхъ ощущеній, достижимыхъ при посредствѣ этихъ благъ. Слѣдова-

тельно, первое положеніе формулируется скорѣе такъ: всякій желаетъ себѣ пріятныхъ ощущеній. Если первое положеніе формулировано г. Соловьевымъ неточно, то второе формулировано невѣрно. Если польза всякаго человѣка состоитъ въ томъ, чтобы служить общей пользѣ, то значить отдѣльный человѣкъ является только средствомъ для цѣлаго, которое является само себѣ цѣлью. Между тѣмъ съ точки зрѣнія утилитаріанизма какъ разъ наоборотъ: цѣлое есть средство для цѣлей индивидуума. Наиболѣе полное и всестороннее удовлетвореніе желаній человѣка возможно только при посредствѣ общества. Если общество и требуетъ отъ человѣка жертвъ, то эти жертвы въ общемъ меньше удовольствій, достигаемыхъ при помощи общества, и во всякомъ случаѣ жертвы эти требуются не въ видахъ цѣлаго, какъ средства, а въ интересахъ другихъ индивидуумовъ. Слѣдовательно, второе положеніе выражается такъ: наилучшее (съ точки зрѣнія цѣлесообразности) достиженіе желаній человѣка возможно при посредствѣ общества. Отсюда и заключеніе: всякій долженъ стремиться къ укрѣпленію общества, т.-е. того средства, которое необходимо для возможно-полнаго удовлетворенія его стремленій.

Невѣрная формулировка утилитаріанизма увлекла г. Соловьева на путь ошибочныхъ приложеній, изъ которыхъ укажемъ нѣкоторыя.

Авторъ беретъ въ примѣръ капиталиста, который, согласно будто бы утилитарному ученію, сообразовалъ свои выгоды съ выгодами другихъ тѣмъ, что отдалъ деньги въ «ростъ»; «это значить, что онъ оказывалъ услуги своимъ ближнимъ, помогая имъ въ нуждѣ, «ссужая деньгами». «Все дѣло происходило къ обоюдной выгодѣ, и обѣ стороны безпристрастно судили между своими и чужими интересами». Почему же однако, спрашиваетъ авторъ, ни Милль, ни кто-либо изъ его единомышленниковъ не дадутъ нравственнаго одобренія дѣйствіямъ «ростовщика»? Съ позволенія г. Соловьева, здѣсь допущенъ расчетъ на неблагопріятное впечатлѣніе несимпатичныхъ словъ. Милль не осудитъ человѣка, отдающаго свой капиталъ подъ проценты купцу, который при помощи капитала получитъ барыши, частью каковыхъ онъ подѣлится съ капиталистомъ въ формѣ роста. Но ростовщика Милль осудитъ, потому что не всякій, отдающій деньги въ ростъ, ростовщикъ. Послѣднее названіе прилагается къ тому,

кто, ради своихъ выгодъ и пользуясь безвыходнымъ положеніемъ должника, крайнею нуждою ближняго, создаетъ ему въ будущемъ еще болѣе тягостныя условія существованія. Здѣсь такой запасъ антисоціального настроенія, что ни одинъ утилитаріанецъ не усмотритъ въ дѣйствіяхъ ростовщика акта, способствующаго укрѣпленію общества, тогда какъ никто не осудитъ рентьера.

По мнѣнію утилитаріанцевъ, самая высокая система нравственности есть лишь наиболѣе сложная трансформация первоначальныхъ побужденій себялюбія. «Еслибъ это утвержденіе и было справедливо, то вытекающее отсюда преимущество для утилитаризма было бы все-таки кажущимся. Изъ того, что дубъ происходитъ отъ жолудя, а жолудями кормятъ свиней, никакъ не слѣдуетъ, чтобъ и сами дубы могли служить пищею свиньямъ. Точно также, предполагая, что высшее нравственное ученіе имѣетъ генетическую связь съ эгоизмомъ, т.-е. произошло изъ него путемъ послѣдовательныхъ видоизмѣненій въ прошедшемъ, мы не имѣемъ права заключать, что эта высшая мораль и въ настоящемъ, совершенномъ своемъ видѣ, можетъ опираться на своекорысть» (стр. 183). Прежде всего приведенное г. Соловьевымъ сравненіе неудачно. Изъ того, что жолуди кормятъ свиней, еще не слѣдуетъ, чтобы свиньи могли питаться самымъ деревомъ, но слѣдуетъ только, что необходимая имъ пища будетъ постоянно получаться отъ дуба. Точно также эгоизмъ (въ смыслѣ стремленія къ удовлетворенію своихъ потребностей, а не съ прибавкою: «на счетъ интересовъ другихъ лицъ», какъ это слѣдуетъ по второму значенію слова *эгоизмъ*) заставляетъ человѣка сознавать значеніе общества для его собственныхъ интересовъ и подчиняться устанавливаемымъ имъ нормамъ, которыя, ограничивая его съ одной стороны, даютъ ему, съ другихъ сторонъ, просторъ для достиженія его личныхъ цѣлей. Эгоизмъ заставляетъ человѣка подчиняться нравственнымъ нормамъ, которыя вырабатываются обществомъ съ цѣлью доставить всѣмъ по возможности равномѣрныя средства удовлетворенія своихъ потребностей. Эгоизмъ пораждаетъ эти нормы, но люди руководствуются въ своихъ отношеніяхъ этическими нормами, а не эгоизмомъ.

«Взаимное отношеніе между нравственною областью и правовою есть одинъ изъ коренныхъ вопросовъ нравственной философіи» (стр. 492). Съ этимъ положеніемъ нельзя не согласиться.

Но посмотримъ, какое рѣшеніе поставленнаго вопроса предлагаетъ нашъ авторъ.

По опредѣленію г. Соловьева, «право есть низшій предѣлъ или опредѣленный минимумъ нравственности» (стр. 496). Взглядъ этотъ не составляетъ, конечно, оригинальнаго изобрѣтенія нашего автора, — напротивъ, онъ получилъ уже значительное пространство въ литературѣ (см. мое «Опредѣленіе понятія о правѣ», стр. 70, прим. 1). Право есть опредѣленный минимумъ нравственности. Но какой нравственности? Той ли, которая коренится въ понятіяхъ даннаго народа въ данное время, или же той, которая носится въ субъективномъ представленіи даннаго лица, въ настоящемъ случаѣ г. Соловьева? Если отвѣтъ будетъ данъ въ первомъ смыслѣ, то это будетъ невѣрно, потому, во-первыхъ, что право можетъ опередить нравственность, когда законодатель вступаетъ на путь рѣшительныхъ реформъ, наприм., при отмѣнѣ крѣпостнаго права; во-вторыхъ, потому, что юридическія нормы могутъ не имѣть никакого отношенія къ нравственности; въ-третьихъ, наконецъ, потому, что право можетъ нѣкоторыми своими частями встать въ противорѣчіе съ нравственностью. Отрицаніе въ послѣднемъ случаѣ юридическаго характера за юридическими нормами является пустою отговоркой. Но, кажется, г. Соловьевъ даетъ отвѣтъ во второмъ смыслѣ, потому что онъ не признаетъ, повидимому, положительной морали, а признаетъ безусловныя нравственныя начала, дѣйствующія всегда и вездѣ. По крайней мѣрѣ, только съ такой точки зрѣнія можно отрицать, какъ онъ это дѣлаетъ, всякій нравственный характеръ за греческою семьей (стр. 346). Но если право есть минимумъ тѣхъ нравственныхъ представленій, которыя имѣются у даннаго субъекта, то очевидно, что границы этого минимума чрезвычайно подвижны. Можетъ быть, съ точки зрѣнія нравственныхъ идеаловъ одного лица нравственность и право совпадутъ, тогда какъ съ точки зрѣнія другого субъекта этотъ минимумъ дойдетъ до нуля. Вообще, г. Соловьевъ не останавливается на весьма важномъ вопросѣ, чѣмъ опредѣляется положеніе этого минимума, чѣмъ и гдѣ проводится и должна быть проведена эта граница между нравственностью и правомъ. Я лично думаю, что совпаденіе юридическихъ и нравственныхъ нормъ объясняется тождествомъ ихъ цѣлей, тогда какъ ихъ несогласіе обусловливается различіемъ средствъ ихъ поддержанія. Поэтому

изображеніе нравственности и права въ видѣ концентрическихъ круговъ совершенно ошибочно.

Изслѣдованіе уголовного вопроса съ нравственной точки зрѣнія (гл. XII) отличается въ общемъ тою глубиною мысли, какой мы вправѣ были ожидать отъ такого выдающагося мыслителя, какъ г. Соловьевъ, и представляетъ много интереснаго для юристовъ. Тѣмъ досаднѣе видѣть, какъ поверхностно рѣшается вслѣдъ за тѣмъ (гл. XIII) экономической вопросъ. Ясно, что авторъ далеко не знакомъ съ постановкою этихъ жгучихъ вопросовъ, представляющихъ такую благодарную почву для моралиста. Мы не будемъ касаться подробно этой главы, потому что навѣрное найдутся экономисты болѣе меня компетентные въ этомъ вопросѣ, которые не оставятъ этой главы въ сочиненіи г. Соловьева безъ разбора и отвѣта. Не могу однако не сдѣлать нѣкоторыхъ замѣчаній.

Авторъ отрицаетъ существованіе экономическихъ законовъ, находя, что законъ спроса и предложенія ничуть не лучше правила: «не обманешь—не продашь». Законъ не допускаетъ исключеній,—въ этомъ г. Соловьевъ совершенно правъ. Изъ этого онъ выводитъ, что такъ-называемые экономическіе законы—не законы въ научномъ смыслѣ, такъ какъ они допускаютъ исключенія, и въ подтвержденіе этого приводитъ тотъ же законъ спроса и предложенія, который устраняется подъ дѣйствіемъ государственныхъ таксъ (стр. 437). На это можно спросить автора, признаетъ ли онъ закономъ воспламеняемость фосфора отъ тренія? Но гдѣ же этотъ законъ, когда спичка подмокнетъ? Признаетъ ли онъ закономъ тяготѣніе тѣлъ къ землѣ? Но гдѣ же этотъ законъ, когда птица летаетъ по воздуху и не падаетъ на землю? Я готовъ думать, что всѣ возраженія г. Соловьева противъ экономическихъ законовъ являются плодомъ какого-то непонятнаго для меня недоразумѣнія.

Также недостаточнымъ знакомствомъ съ вопросомъ можно объяснить возраженіе г. Соловьева противъ социализма. Противъ социализма можно возражать на почвѣ исторіи и психологій, но не тѣми аргументами, съ которыми выступаетъ нашъ авторъ. И въ этомъ отношеніи сравненіе книги г. Соловьева съ указаннымъ сочиненіемъ Паульсена (стр. 359—488), не говоря уже о трудахъ Фр. Ланге, далеко не говоритъ въ пользу первой.

Главный упрекъ, посылаемый г. Соловьевымъ социализму, за-

ключается въ томъ, что онъ стоитъ на почвѣ господства матеріальныхъ интересовъ, что онъ никакихъ иныхъ интересовъ не признаетъ, что нравственное усовершенствованіе общества онъ обуславливаетъ измѣненіемъ экономическаго строя (стр. 443 и слѣд.). Достаточно ознакомиться съ рѣчами социалистовъ въ пользу ограниченія длины рабочаго дня, чтобы убѣдиться, о какихъ интересахъ они хлопчуть. Кто же будетъ отрицать (надѣюсь, не г. Соловьевъ), что современное имущественное неравенство поражаетъ неравнобѣрность въ пользованіи не только матеріальными, но и духовными благами? Эстетическое и высшее научное образованіе составляетъ привилегію богатыхъ классовъ. Кто же будетъ отрицать, что то же неравенство плодитъ преступность, показывая бѣднымъ, особенно въ городахъ, какія существуютъ блага, и въ то же время отказывая имъ въ возможности овладѣть ими? Послѣ этого социалисты правы, когда говорятъ, что нравственное совершенствованіе общества возможно только при томъ условіи, если устранены будутъ препятствія, которыя кроются въ современномъ экономическомъ строѣ, что о духовныхъ интересахъ можно поднимать вопросъ только тогда, когда удовлетворены будутъ матеріальные. На этой почвѣ социализмъ неуязвимъ, и его критику современнаго порядка съ нравственной точки зрѣнія раздѣляютъ многіе, ничего общаго съ социалистами не имѣющіе. Поэтому выступать противъ социализма съ оружіемъ г. Соловьева довольно опасно.

Почтенный философъ нисколько не опровергъ упрековъ, которые, по его собственному признанію (стр. 446, прим. 1), еще въ 1878 году дѣлались ему въ невѣрномъ представленіи и несправедливой оцѣнкѣ социализма. Но что всего менѣе понятн о такъ это призваніе въ союзники гг. Михайловскаго и Карѣва, которые, при всей ихъ преданности общественному прогрессу, высказались противъ экономическаго матеріализма. Но спрашивается, какая же необходимая связь между социализмомъ и экономическимъ матеріализмомъ? Можно быть социалистомъ и отвергать экономическій матеріализмъ, и наоборотъ, можно признавать, что весь историческій ходъ развитія человѣчества обуславливается исключительно борьбою экономическихъ интересовъ, и въ то же время быть противникомъ социализма. Съ такимъ же успѣхомъ можно отождествить социализмъ съ гегелевскою философіею.

Вѣроятно, несочувствіе къ экономическимъ вопросамъ натолкнуло г. Соловьева на критику трудовой теоріи собственности, не съ точки зрѣнія исторической, а съ точки зрѣнія нравственной философіи. По мнѣнію автора, если признать, что основаніемъ права собственности является трудъ, то «слѣдовало бы признать дѣтей собственностью матери, которая ихъ произвела не безъ труда и усилий» (стр. 472). Не знаю, серьезно ли говорить здѣсь г. Соловьевъ или просто шутить. Вѣдь это же игра словъ! Когда говорятъ о трудныхъ (а не трудовыхъ) родахъ, то слово «трудный» употребляется въ смыслѣ страданій, сопряженныхъ съ этимъ физиологическимъ актомъ, а не въ смыслѣ той экономической дѣятельности, которая носитъ названіе труда (трудовая теорія собственности, а не трудная). Также несостоятельно и второе возраженіе. Предметомъ права собственности, говоритъ г. Соловьевъ, могутъ быть только вещи, а между тѣмъ трудъ никакихъ вещей не производитъ, а производитъ только полезности. «Всякій и не обучавшійся политической экономіи понимаетъ, что работники только производятъ въ данномъ матеріалѣ такія перемѣны, которыя сообщаютъ ему нѣкоторыя новыя относительныя свойства, соотвѣтствующія тѣмъ или другимъ потребностямъ человѣческимъ» (ср. *Милль*: «Основаніе политической экономіи», изд. 1874 г., т. I, стр. 57). Что трудъ не создаетъ и не уничтожаетъ матеріи, это я понимаю, но я никакъ не могу понять, что иное, какъ не новую вещь, создаетъ портной, сдѣлавшій пальто изъ куска драпа, или архитекторъ, воздвигнувшій домъ изъ кирпича, дерева, желѣза и прочихъ строительныхъ матеріаловъ? Если имѣется иное понятіе о вещи, то не нужно употреблять слово «вещь» въ положеніи, что предметомъ права собственности могутъ быть только вещи.

Я коснусь еще одного только частнаго вопроса. Изложеніе аскетическаго начала въ нравственности подаетъ также поводъ къ нѣкоторымъ недоразумѣніямъ. Мы вполне понимаемъ аскетическую проповѣдь, какъ противовѣсъ вреднымъ въ общественномъ отношеніи излишествамъ. Въ устахъ г. Соловьева эта проповѣдь принимаетъ неопредѣленный и странный характеръ. Говоря о половой функціи, г. Соловьевъ совершенно справедливо замѣчаетъ, что нравственно-дурное слѣдуетъ, конечно, видѣть не въ физическомъ актѣ дѣторожденія, а только въ безмѣрномъ и слѣпомъ влеченіи (стр. 76). Согласно этому авторъ ставитъ

вопросъ такъ: слѣдуетъ ли отнестись къ половому влеченію въ смыслѣ утѣжденія и распространенія или же въ смыслѣ отрицанія; ограниченія или упраздненія? Можно было думать, что отвѣтъ будетъ данъ въ пользу ограниченія, а между тѣмъ г. Соловьевъ становится на сторону совершеннаго упраздненія. Плотское условіе размноженія для человѣка есть зло. Почему—на это авторъ не отвѣчаетъ. Естественно напрашивается вопросъ: а что же будетъ, если всѣ люди проникнутся подобною философіею и упразднятъ половое влеченіе? Авторъ предусматриваетъ этотъ вопросъ. «Полагать, что проповѣдь полового воздержанія, хотя бы самая энергичная и успѣшная, можетъ преждевременно (?) прекратить физическое размноженіе человѣческой породы и привести ее къ гибели, есть мнѣніе столь нелѣпое, что по справедливости слѣдуетъ усомниться въ его искренности» (стр. 78). Это не отвѣтъ. Конечно, никто искренно не повѣритъ въ успѣхъ подобной проповѣди. Но моралистъ долженъ давать такія правила, соблюденіе которыхъ могло бы быть абсолютно. Что же это за норма, когда ея творецъ опасается безусловнаго ея соблюденія со стороны всѣхъ, къ кому обращена проповѣдь? Вотъ когда можно усомниться въ искренности проповѣди: когда проповѣдникъ указываетъ, какъ надо жить, а втихомолку замѣчаетъ—и слава Богу, что не всѣ такъ живутъ.

Отвѣтъ на поставленный въ началѣ вопросъ даетъ г. Соловьевъ призывомъ къ личному и общему совершенствованію. Но почему и для чего нужно человѣку совершенствоваться? При всемъ уваженіи къ почтенному нашему философу, я сильно сомнѣваюсь, чтобы его книга удержала руку хотя бы одного самоубійцы: она не даетъ никакого отвѣта на мучительный вопросъ,

Надъ которымъ ужъ много головъ посѣдѣло,
А онъ, нерѣшенный, какъ прежде, стоять,

Г. Шершеневичъ.

ПОЛЕМИКА.

I.

Замѣчанія на статью проф. Г. Ф. Шершеневича.

Почтенный профессоръ заявляетъ, что вовсе не намѣренъ входить по существу въ разборъ того отвѣта (на вопросъ о смыслѣ жизни), который составляетъ содержаніе моей книги; задача его критической статьи состоитъ только въ томъ, чтобы вынуть нѣсколько кирпичей изъ «стройнаго зданія» моей нравственной философіи, причемъ онъ любезно выражаетъ увѣренность, что «такому искусному архитектору», какъ я, «ничего не стоить зачинить» поврежденныя мѣста. Благодарю, но недоумѣваю. Если, какъ совершенно справедливо замѣчаетъ самъ Г. Ф. Шершеневичъ, въ философскомъ сочиненіи все построено на логической преемственности и связности, то ясно, что въ подлинномъ своемъ смыслѣ и значеніи отдѣльныя мѣста книги могутъ быть поняты и оцѣнены только по ихъ внутренней связи съ цѣлымъ умственнымъ построеніемъ. Какимъ же образомъ можно разбирать въ отдѣльности «нѣкоторыя доказательства и приложенія» даннаго воззрѣнія, или идеи, не касаясь самой этой идеи по существу, т.-е. не касаясь того, что доказывается и что прилагается? Такой разборъ будетъ не только лишенъ серьезнаго интереса, но рискуетъ прямо впасть въ невѣрности и несообразности, когда, наприм., критикъ, останавливаясь на отдѣльныхъ мѣстахъ внѣ ихъ общей связи, приметъ за положительное доказательство простой діалектической переходъ отъ одной мысли къ другой, или такому сужденію, которое въ цѣломъ мысленномъ ряду имѣетъ лишь гипотетическое и служебное значеніе,

припишетъ самостоятельный и категорическій характеръ. Собственный элементъ философіи особенно на той высотѣ, на которую она возведена въ Германіи послѣ Канта, есть конструктивно-діалектическое мышленіе, гдѣ, строго говоря, нѣтъ мѣста «нѣкоторымъ доказательствамъ», т.-е. имѣющимъ силу отдѣльно отъ цѣлаго въ своей отвлеченности, а если такія «доказательства» встрѣчаются и въ чисто-философскомъ развитіи мысли, то лишь ради общедоступности изложенія, какъ уступка популярнымъ требованіямъ. Не касаясь *психологической убѣдительности*, которой основанія слишкомъ сложны и неопредѣленны, должно признать, что *логическая доказательность* въ области чисто-философской пріобрѣтается только чрезъ нарастающій рядъ мыслей въ совокупности разсужденій, взаимно другъ друга поддерживающихъ и оправдывающихъ.

Такъ какъ проф. Шершеневичъ прямо признаетъ эту особенность философіи, то его рѣшеніе, не касаясь содержанія философскаго сочиненія по существу, разбирать въ немъ нѣкоторыя отдѣльныя «доказательства и приложенія», вызываетъ удивленіе и, — говоря словами почтеннаго профессора, — «пораждаетъ сомнѣніе въ правильности выводовъ».

Это впечатлѣніе не устраняется, а, напротивъ, усугубляется тѣмъ сравненіемъ, которымъ критикъ хочетъ пояснить свое намѣреніе. Въ самомъ дѣлѣ, ради чего, съ какою цѣлью можно заниматься выламываніемъ отдѣльныхъ кирпичей изъ «стройнаго зданія»? Дальнѣйшія слова почтеннаго профессора позволяютъ заключить только, что онъ это дѣлалъ съ единственною цѣлью доставить мнѣ честь и удовольствіе зачинить попорченныя мѣста. При всей странности такого черезчуръ альтруистическаго пріема, любезность почтеннаго критика обязывала меня исполнить его желаніе. Но, рѣшившись на это, я долженъ былъ — къ огорченію, или, вѣрнѣе, къ утѣшенію почтеннаго критика — убѣдиться, что все въ цѣлости, что вынутыхъ кирпичей въ отмѣченныхъ имъ мѣстахъ вовсе нѣтъ и что никакихъ, причиненныхъ имъ, изъясновъ мнѣ зачинивать не приходится. Говоря безъ аллегорій, возраженія почтеннаго профессора, какъ это и можно было предвидѣть по странной постановкѣ у него критической задачи, никакого внутренняго отношенія къ моимъ дѣйствительнымъ мыслямъ не имѣютъ, и каковы бы ни были недостатки моей «нравственной философіи» (а ихъ конечно не мало, и весьма

важныхъ), это во всякомъ случаѣ не тѣ, на которые онъ указываетъ.

Уже съ первыхъ возраженій читатель введенъ въ заблужденіе. Онъ имѣетъ право заключить изъ словъ критика, что въ моей книгѣ есть цѣлый трактатъ о пессимизмѣ и самоубійствѣ. Между тѣмъ дѣло идетъ о нѣсколькихъ бѣглыхъ замѣчаніяхъ *въ началѣ предисловія*. Возвращаясь къ сравненію критика, это даже не крыльцо зданія, а развѣ только троттуаръ, къ нему ведущій. Не хорошо, конечно, если и троттуару нанесены серьезныя поврежденія. Посмотримъ, однако, что сдѣлалъ тутъ почтенный критикъ.

Моему замѣчанію о *несерьезности* тѣхъ людей, которые отрицаютъ жизнь на словахъ, пользуясь ею на дѣлѣ, г. Шершеневичъ противопоставляетъ примѣръ челоѣка, совершенно расположеннаго къ самоубійству, но остающагося жить изъ жалости къ женѣ и дѣтямъ, не раздѣляющимъ его взглядовъ. Такого семьянина, по мнѣнію моего критика, нельзя считать несерьезнымъ пессимистомъ. Да какой же это пессимистъ? Вѣдь *всякій* пессимистъ считаетъ жизнь зломъ не для себя только, а *для всѣхъ безъ исключенія*, какъ чужихъ, такъ и своихъ и, разумѣется, совершенно независимо отъ чьего-бы то ни было мнѣнія на этотъ счетъ. Но пусть г. Шершеневичъ не обижается за своего примѣрнаго семьянина; хотя онъ въ высшей степени несерьезный пессимистъ, но вѣдь его вообще можно только по недоразумѣнію причислить къ пессимистамъ, по крайней мѣрѣ въ томъ значеніи, о которомъ я говорю, именно къ людямъ, отрицающимъ смыслъ жизни. Вѣдь онъ не только признаетъ смыслъ жизни, но и находитъ его тамъ, гдѣ слѣдуетъ, именно въ исполненіи нравственнаго долга. Жизнь ему лично въ тягость, ему хотѣлось бы убить себя, но онъ не считаетъ себя *въ правѣ* это сдѣлать, онъ признаетъ за другими, за женою и дѣтьми, право на свою жизнь; естественное чувство жалости, которое не имѣетъ никакого смысла съ пессимистической точки зрѣнія и которое во всякомъ случаѣ легко уступило бы чувству отвращенія отъ жизни, понимается этимъ челоѣкомъ какъ нѣчто большее, чѣмъ чувство, — какъ нравственный долгъ, который и является верховнымъ рѣшителемъ дѣла. Однимъ словомъ, нашъ семьянинъ, будучи совсѣмъ плохимъ пессимистомъ, оказывается хорошимъ послѣдователемъ нравственной философіи. Почему же теперь понадобилось г. Шершеневичу, чтобы этого едино-

мысленнаго и сочувственнаго мнѣ челоуѣка, поступающаго сообразно смыслу жизни, я причислилъ къ осужденнымъ мною отрицателямъ этого смысла и помѣстилъ его между безумными самоубійцами, съ одной стороны, и лицемѣрными брюзгами — съ другой? Въ примѣрѣ г. Шершеневича пессимизмъ имѣетъ значеніе лишь психологическаго настроенія, зависящаго частію отъ внѣшнихъ случайностей, частію же отъ такъ называемаго «меланхолическаго темперамента», который встрѣчается нерѣдко и у самыхъ религіозныхъ людей. Когда такой темпераментъ подчиняется требованіямъ долга согласно нравственному смыслу жизни, то онъ только возвышаетъ внутреннюю цѣну дѣятельности. Ясно, что здѣсь нѣтъ ничего общаго съ тѣмъ отрицаніемъ жизненнаго смысла, о которомъ говорится въ моемъ предисловіи.

Столь же неумѣстенъ и вопросъ г. Шершеневича, «въ которую группу» отнесу я самоубійцъ, прекратившихъ свою жизнь не въ силу слѣпой страсти и житейскаго унынія, какъ Ромео, а вслѣдствіе глубокаго убѣжденія въ бессмысленности существованія вообще. Согласно своей критической методѣ, обращая вниманіе на отдѣльныя мѣста *внѣ ихъ контекста*, почтенный профессоръ за частными примѣрами, приведенными только ради ихъ яркости, не замѣтилъ главной мысли, выраженной въ слѣдующихъ словахъ: «смыслъ жизни только подтверждается роковою несостоятельностью тѣхъ, кто его отрицаетъ: это отрицаніе принуждаетъ однихъ (пессимистовъ-теоретиковъ) жить *недостойно* въ противорѣчій съ ихъ проповѣдью, а для другихъ (пессимистовъ-практиковъ или самоубійцъ) отрицаніе жизненнаго смысла совпадаетъ съ дѣйствительнымъ отрицаніемъ самого ихъ существованія. Ясно, что есть смыслъ въ жизни, когда отрицатели его неизбежно сами себя отрицаютъ, одни своимъ недостойнымъ существованіемъ, другіе—своею насильственною смертью» («Оправд. добра», предисл.). Эта мысль можетъ казаться почтенному критику неясною, или невѣрною, но онъ во всякомъ случаѣ долженъ согласиться, что насколько она касается самоубійства, она относится ко всѣмъ самоубійцамъ вообще, а не къ такимъ только, какъ Ромео (да и въ качествѣ примѣра я приводилъ не его одного). Безъ сомнѣнія, бываютъ самоубійцы болѣе разсудительные и менѣе стремительные, чѣмъ шекспировскій герой, но увѣренъ ли г. Шершеневичъ, что бываютъ и

такіе, которые кончают съ жизнью единственно только по глубокому убѣжденію въ ея безсмысленности, — убѣжденію, приобрѣтенному разумнымъ мышленіемъ, а не внушенному страстью? Хотя *opus probandi*, «бремя доказательства», лежитъ на моемъ противникѣ, но чтобы избавить его отъ напрасныхъ усилій, я охотно скажу, почему такіе случаи самоубійства должны быть *a priori* признаны невозможными. Въ предѣлахъ разумнаго мышленія отрицательный взглядъ на жизнь можетъ выражаться такъ: я, NN, въ томъ личномъ опытѣ, который я имѣлъ доселѣ, а также въ своихъ свѣдѣніяхъ и понятіяхъ о доселѣшнемъ опытѣ другихъ людей, не нашелъ смысла жизни. Къ этому факту разумный человекъ можетъ прибавить лишь слѣдующее поясненіе: отрицательный результатъ моего опыта и моихъ понятій можетъ имѣть различныя причины; возможно, что жизнь и впрямь не имѣетъ смысла, но не менѣе возможно и то, что я искалъ этого смысла не тамъ, гдѣ слѣдуетъ и не такъ, какъ слѣдуетъ, что у меня были о немъ невѣрныя предварительныя понятія, которыя и навели меня на ложный путь. Но какой же разумъ, какая логика позволяетъ изъ того, что я не нашелъ до сихъ поръ смысла жизни, заключить къ дѣйствительной безсмысленности бытія, къ тому, что жить вообще не стоитъ и что лучше всего покончить самоубійствомъ? А если отъ субъективнаго и относительнаго пессимизма переходъ къ безусловному и объективному съ его серьезнымъ практическимъ выводомъ — самоубійствомъ — не можетъ быть слѣланъ силою разума, запрещающаго такіе логическіе скачки, то чѣмъ же совершается этотъ переходъ, какъ не силою страсти? Вѣдь страсти бываютъ не только чувственныя, но и духовныя, каковы гордость, самолюбіе и самоумнѣніе. Овлаждая человекомъ, онѣ заставляютъ его все сводить къ самому себѣ и подъ конецъ собственное недомысліе и бесиліе принимать за безсмысленность и негодность цѣлой вселенной. «Ужъ если я не нашелъ смысла въ жизни, то значить его и нѣтъ совсѣмъ, ужъ если я чувствую себя несчастнымъ, то значить бытіе есть зло». Такова скрытая логика этихъ самоубійщъ. Ясно, что это логика слѣпой страсти, а не разума.

Не только всякое самоубійство, но и всякое принципиальное отрицаніе жизни вообще (всякій пессимизмъ), не допуская по существу дѣла разумнаго оправданія, имѣетъ въ своемъ послѣд-

немъ основаніи какую нибудь неудовлетворенную страсть, плотскую или духовную. Если эта страсть глубока и сильна, то она вызываетъ серьезное ослѣпленіе и дѣло кончается самоубійствомъ; если же страсть, затмѣвающая жизненный смыслъ, мелка или мало-интензивна, или если ея неудовлетворенность уравновѣшивается удовлетвореніемъ другихъ страстей, то отрицаніе жизни ограничивается разговорами и разсужденіями, оживленіемъ книжной торговли, возрастаніемъ авторскаго благосостоянія и, наконецъ, трогательнымъ синтезомъ крайняго теоретическаго пессимизма и полнаго практическаго оптимизма. Въ обоихъ случаяхъ все совершается на субъективныхъ психологическихъ основаніяхъ, и разумъ блистаетъ своимъ отсутствіемъ. Требовать отъ нравственной философіи, чтобы она занималась безстрастными пессимистами и самоубійцами, поступающими по чистому разуму, которые будто бы особенно опасны, это все равно, что въ курсѣ зоологіи искать особаго отдѣла о птицѣ Финикѣ, или о звѣрѣ Индрикѣ, который всѣмъ звѣрямъ голова и который, конечно, тоже считался весьма опаснымъ. Почтенный г. Шершеневичъ ставитъ мнѣ въ образецъ систему этики Паульсена, гдѣ есть большой трактатъ о пессимистическихъ финикахъ и индрикахъ. Не могу признать этотъ примѣръ обязательнымъ, несмотря на столь авторитетную рекомендацію *). Какъ бы то ни было, выломанныхъ кирпичей я пока не вижу.

Переходя съ троттуара на крыльцо, т.-е. отъ предисловія къ введению, г. Шершеневичъ, вѣрный своему методу отрывочной и не касающейся существа дѣла критики, передаетъ отдѣльные мои мысли въ такомъ видѣ, въ какомъ я ихъ рѣшительно не могу признать за свои и ни защищать ихъ, ни оспаривать не вижу никакой причины. Единственное же цитируемое имъ здѣсь разсужденіе, дѣйствительно мнѣ принадлежащее, даетъ ему поводъ къ такому совершенно невѣроятному возраженію: «я думаю, что г. Соловьевъ просто не точно выразался, утверждая, что злая воля, хотя бы и не выраженная ни въ дѣлѣ, ни въ словѣ, подлежитъ уже осужденію нравственному: *невыраженная воля не можетъ быть осуждена моралистомъ, какъ ему неизвѣст-*

*) Позволю себѣ замѣтить, что ѣкогда по молодости дѣтъ принявъ теоретическій пессимизмъ въ серьезъ, я посвятилъ ему цѣлую диссертацию. А теперь считаю себя вправѣ быть пессимистомъ по отношенію къ пессимизму.

ная. Только со времени выражения воли, хотя бы въ движеніи глазъ, можно говорить объ осужденіи ея *). Неужели? А внутреннее осужденіе, а голосъ совѣсти? И зачѣмъ понадобился г. Шершеневичу какой-то посторонній моралистъ, судящій по движенію рукъ, языка и глазъ, когда самъ субъектъ злой воли прежде всякаго внѣшняго движенія можетъ и долженъ осудить внутрення дурныя движенія въ себѣ? Вѣдь только это самоосужденіе и разумѣлось въ настоящемъ случаѣ.

Различіе между этическимъ и уголовно-правовымъ взглядомъ опредѣляется мною такъ: первый смотритъ на злую волю самоѣ по себѣ, хотя бы и не выраженную, а второй имѣетъ въ виду также злую волю, но только въ томъ или другомъ ея объективномъ проявленіи. А г. Шершеневичъ возражаетъ такимъ примѣромъ: «фальшиваго монетчика накрываютъ за приготовленіемъ монетъ, которыхъ онъ не пускалъ еще въ обращеніе; хотя реальнаго вреда еще нѣтъ, тѣмъ не менѣе криминалистъ осудитъ злую волю». Въ какомъ же, однако, смыслѣ? Самоѣ ли по себѣ, или осязательно воплощенную въ приготовленныхъ фальшивыхъ монетахъ? Если даже прямо отождествлять, какъ дѣлаетъ здѣсь критикъ, понятіе проявленной, или выраженной злой воли съ понятіемъ вреда, то и тогда ясно, что *вредъ подготовленный* есть уже нѣкоторый видъ вреда.

Почтенный критикъ такъ мало вникаетъ въ сущность моихъ мыслей, что находитъ возможнымъ опровергать основное нравственное значеніе стыда указаніемъ на примѣры безстыдства какъ у отдѣльныхъ лицъ, такъ и у цѣлыхъ группъ. При всей странности такого недоразумѣнія оно было, однако, мною предудомо (см. «Оправд.», стр. 38); но, какъ видно, проф. Шершеневичъ хотя вообще останавливаетъ свое вниманіе въ разбираемой книгѣ лишь на отдѣльныхъ мѣстахъ, однако и между ними почему-то обходитъ такія, которыя могли бы предостеречь его отъ критическихъ ошибокъ.

Свое разсужденіе о стыдѣ почтенный профессоръ достойно заканчиваетъ слѣдующимъ замѣчаніемъ: «Есть весьма порядочныя женщины, которыя безъ всякаго стыда позируютъ въ качествѣ натурщицъ передъ художниками». Если такъ поступаютъ *весьма* порядочныя женщины, то что же должны дѣлать женщины *просто* порядочныя?

*) Курсивъ мой.

Кромѣ этого рода «порядочныхъ женщинъ», у меня съ почтеннымъ критикомъ есть разногласіе также и относительно другихъ сомнительныхъ профессій, которыя, по моему мнѣнію, при обязательной евангельской снисходительности къ *лицамъ*, подлежать, какъ *занятіе*, безусловному осужденію.

У г. Шершеневича, повидимому, юристъ заслоняетъ моралиста, и забывая, что дѣло идетъ объ этикѣ, а не объ уголовномъ и гражданскомъ правѣ, онъ готовъ одобрить всѣ занятія, не запрещенные закономъ. Такъ, онъ оправдываетъ и за себя и даже за Милля (кажется, безъ достаточнаго полномочія со стороны этого пуританина) занятіе ростовщичествомъ *въ извѣстныхъ законныхъ предѣлахъ*, осуждая это занятіе лишь тогда, когда оно имѣетъ прямою и завѣдомою цѣлью разореніе ближнихъ. По увѣренію почтеннаго профессора, не всякій, отдающій деньги въ ростъ, есть ростовщикъ, и онъ даже заподозриваетъ меня въ злоупотребленіи одіознымъ терминомъ. Съ точки зрѣнія нравственной, высшее историческое выраженіе которой мы находимъ въ христіанской религіи, всякая ссуда денегъ со взиманіемъ особой платы за самый фактъ ссуды, есть дѣло предосудительное—грѣхъ ростовщичества (*reccatum usuriae*), и юридическое понятіе «законнаго процента» не входитъ въ кругъ идей нравственныхъ.

Кажется, я представилъ достаточно образчиковъ того, какъ проф. Шершеневичъ выламывалъ кирпичи въ зданіи моей нравственной философіи. Не считаю нужнымъ заниматься здѣсь всѣми непонятными или невѣрно понятными мѣстами въ разбираемой книгѣ. Укажу еще только два примѣра, изъ которыхъ одинъ курьезенъ, а другой, при обыкновенной критической методѣ, былъ бы даже неблаговиденъ. Въ замѣчаніяхъ объ эвдемонизмѣ я говорю между прочимъ, что умственные и эстетическія удовольствія доступны лишь для немногихъ, тогда какъ высшее благо должно быть всеобщимъ. Критикъ вообразилъ, что здѣсь говорится о доступности матеріальной, т.-е., что лишь немногіе достаточно богаты, чтобы доставлять себѣ духовныя удовольствія, и что я будто бы считаю этотъ фактъ нормальнымъ. Не только общія мои воззрѣнія, но и прямая заявленія въ особой главѣ объ экономическомъ вопросѣ съ нравственной точки зрѣнія должны бы, кажется, устранить такое грубое недоразумѣніе. Критикъ, нападая на эту главу, не вычиталъ въ ней даже той

главной мысли, что обезпечить для *всѣхъ безъ исключенія* возможность духовнаго развитія составляетъ, по моему, *непремѣнную нравственную обязанность общества и государства*. Ясно, что въ критикѣ эвдемонизма разумѣлась никакъ не экономическая недоступность духовныхъ благъ большинству, а *природная неспособность* большинства людей (безъ всякаго различія социальныхъ классовъ) къ высшимъ умственнымъ и эстетическимъ наслажденіямъ.

Не безъ удивленія узналъ я отъ почтеннаго критика, будто я опредѣляю право какъ минимальную нравственность. Нельзя одну часть, одну сторону, или одинъ элементъ опредѣленія выдавать за цѣлое опредѣленіе. Очевидно, главу «Право и нравственность» критикъ читалъ лишь до слѣдующихъ моихъ словъ: «Такимъ образомъ, по этому первому пункту (который въ нѣкоторыхъ нравственныхъ ученіяхъ ошибочно принимается за единственно важный) отношеніе между двумя началами практической жизни можетъ быть выражено только такъ, что *право есть низшій предѣлъ или опредѣленный минимумъ нравственности*» (Оправд. Добра, стр. 496). Несмотря на предупрежденіе относительно ошибочныхъ мнѣній, критикъ остановился на послѣднихъ словахъ и не читалъ далѣе. А между тѣмъ далѣе за первымъ пунктомъ слѣдуютъ у меня еще два, и окончательная формула положительнаго права дается такая: «Право есть исторически подвижное опредѣленіе принудительнаго равновѣсія двухъ нравственныхъ интересовъ — личной свободы и общаго блага» (стр. 502). Вообще, полный отвѣтъ на критику проф. Г. Ф. Шершеневича состоялъ бы въ простой выпискѣ длиннаго ряда страницъ изъ моей книги, что однако едва ли было бы удобно.

Въ заключеніе почтенный критикъ объявляетъ, что моя книга не даетъ *никакаго отвѣта* на вопросъ о смыслѣ жизни. Если это заключеніе сопоставить съ первоначальнымъ заявленіемъ критика, что онъ вовсе не намѣренъ входить по существу въ разсмотрѣніе того «отвѣта», который составляетъ содержаніе моей книги, то противорѣчіе сразу можетъ парализовать читателя. Но, въ сущности, г. Шершеневичъ въ этомъ пунктѣ правъ и даже правъ вдвойнѣ. Тотъ вопросъ о смыслѣ жизни, на который нѣтъ никакого отвѣта въ моей книгѣ по заключенію критика, опредѣляется имъ (еще въ началѣ

статьи) такимъ образомъ: «Извѣстное животное, лежащее въ грязи, имѣетъ при единицѣ потребностей единицу средствъ удовлетворенія. Культурный человѣкъ со сложными физическими, эстетическими, умственными, нравственными потребностями при 1.000 потребностей располагаетъ 675 средствами удовлетворенія. Есть ли смыслъ, съ точки зрѣнія счастья, переходить отъ низшаго культурнаго состоянія къ высшему?»

Такъ какъ ни съ точки зрѣнія извѣстнаго животнаго, лежащаго въ грязи, ни съ точки зрѣнія удовлетворенія потребностей или счастья вообще я никакихъ вопросовъ не ставилъ и даже самую эту точку зрѣнія въ области этики считаю весьма элементарнымъ заблужденіемъ, то ясно, что почтенный профессоръ не могъ бы найти никакого отвѣта на свои вопросы въ моей книгѣ, даже еслибы не воздерживался отъ ея разсмотрѣнія по существу. Но кромѣ того онъ правъ не только со своей, но отчасти и съ моей точки зрѣнія. При всей независимости собственнаго содержанія нравственной философіи, лишь развивающей идею Добра, заложенную въ нашей природѣ въ видѣ основныхъ чувствахъ стыда, жалости и благоговѣнія, эта философія приходитъ въ концѣ къ реальному вопросу о причинахъ зла въ мірѣ, и окончательный отвѣтъ на этотъ вопросъ не находится уже въ ея области и требуетъ обращенія къ изслѣдованіямъ метафизическимъ, какъ указано въ моемъ заключеніи.

Теперь я долженъ только поблагодарить почтеннаго профессора Г. Ф. Шершеневича за его вниманіе къ моей книгѣ, — вниманіе, гѣмъ болѣе для меня лестное, что по своей главной мысли и по большей части своего содержанія эта книга лежитъ внѣ круга воззрѣній и симпатій уважаемаго критика.

Владиміръ Соловьевъ.

II.

Еще объ идеализмѣ.

Въ 37 книгѣ журнала: *Вопросы философіи и психолоіи*, въ которой напечатана моя критика статей князя С. Н. Трубецкого объ идеализмѣ, появился и его отвѣтъ. Авторъ говоритъ, что я приписываю ему многое, чего онъ не хотѣлъ сказать; ему кажется, что часто мои снаряды попадаютъ въ чужія укрѣпленія, которыхъ онъ нисколько не думалъ защищать. Могу только радоваться тому, что мы сходимся болѣе, нежели я предполагалъ; но долженъ протестовать противъ обвиненія, будто я приступилъ къ обсужденію его статей съ предвзятыми мыслями и не хотѣлъ понять того, что онъ говоритъ. Кажется, я свое внимательное отношеніе къ его взглядамъ доказалъ тѣмъ, что я шагъ за шагомъ слѣдилъ за его изложеніемъ и представилъ, наконецъ, тѣ заключенія, которыя онъ самъ выводитъ. Не понимаю, какъ иначе можетъ поступить самый добросовѣстный критикъ и какъ его можно послѣ этого упрекать въ нежеланіи быть достаточно объективнымъ. Если я многое понималъ не такъ и приписалъ автору то, чего онъ не хотѣлъ сказать, то это могло происходить отъ недостаточной ясности изложенія, какъ признаетъ и самъ кн. Трубецкой. Безъ сомнѣнія, и съ моей стороны могли быть промахи и ошибки; но, во всякомъ случаѣ, тутъ не было недостатка въ доброй волѣ. Напротивъ, стоя на одной почвѣ съ кн. Трубецкимъ, не отвергая метафизики, а признавая научное ея значеніе, я думалъ, что можно столкнуться, по крайней мѣрѣ, на счетъ самыхъ основаній этой науки, безъ утвержденія которыхъ вся философія остается зданіемъ, висящимъ на воздухѣ. Можно строить самыя великолѣпныя си-

стемы; если нѣтъ прочнаго фундамента,—все это не болѣе какъ волшебныя замки.

Къ сожалѣнію, даже послѣ разъясненій кн. Трубецкого, между нами остается принципиальное разногласіе именно насчетъ этихъ основныхъ, можно сказать, элементарныхъ вопросовъ, отъ разрѣшенія которыхъ зависитъ вся дальнѣйшая судьба философіи. Постараюсь возможно кратко обозначить главные пункты, оставляя въ сторонѣ все второстепенное, чтобы не осложнять полемики.

Первый пунктъ касается реальности матеріальнаго міра. Въ статьѣ, на которую я возражалъ, кн. Трубецкой говоритъ: «первое положеніе *философскаго идеализма* состоитъ въ томъ, что міръ есть явленіе. Въ явленія, помимо явленія мы ничего не знаемъ и не можемъ ни знать, ни предполагать логически. Въ этомъ положеніи идеализмъ совпадаетъ съ эмпиризмомъ и обосновываетъ эмпирію своею теоріей познанія. Сущее есть то, что является: это—первое, элементарное его *метафизическое* опредѣленіе» (стр. 77). Я выразилъ недоумѣніе по поводу того, кто же изъ философовъ-идеалистовъ высказалъ такое положеніе. Теперь, въ изложеніи общаго плана своего сочиненія кн. Трубецкой разъясняетъ, что онъ имѣлъ въ виду критику *эмпиризма* (стр. 291 слѣд.). Но, приступая къ возраженіямъ, онъ опять повторяетъ: «міръ есть явленіе. Это общепризнанное положеніе *философіи* служитъ точкой отправленія *идеализма*» (стр. 294). Тутъ же говорится, что «наивный, или безотчетный реализмъ, свойственный чувственному сознанію *до зарожденія философіи и науки*, принимаетъ являющийся міръ за нѣчто безусловно реальное. Но постепенно опытъ и размышленіе убѣждаютъ мыслящее человѣчество въ томъ, что окружающіе насъ предметы такой реальностью не обладаютъ, что она принадлежитъ чему-то другому, постигаемому умомъ, а не чувственной дѣйствительности, которую мы воспринимаемъ». Нѣсколько далѣе утверждается однако, что и для науки антиномія, присущая научному понятію о томъ, что явленіе, какъ таковое, обусловлено чувствующимъ субъектомъ, можетъ вовсе и не существовать. «Она просто признаетъ опытную эмпирическую реальность явленій, которую она изслѣдуетъ» (стр. 295). Какъ будто наука не принадлежитъ къ мыслящему человѣчеству! Мы опять недоумѣваемъ, съ кѣмъ и съ чѣмъ мы имѣемъ дѣло.

Кн Трубецкой, повидимому, не даетъ себѣ яснаго отчета въ различіи первобытнаго, наивнаго эмпиризма и научнаго опыта, ибо онъ приписываетъ мнѣ «безотчетную, то-есть несознательную вѣру въ то, что внѣшнія чувства сами собой доставляютъ реальное воспріятіе подлиннаго сущаго» (стр. 317). Я, напротивъ, всегда говорилъ совершенно другое. Я утверждалъ и утверждаю, что только *провѣренный* опытъ даетъ намъ истинное знаніе вещей. Явленіе есть отношеніе субъекта къ объекту; оно столь же обусловлено субъектомъ, какъ и тѣмъ предметомъ, отъ котораго получается впечатлѣніе. Безотчетный эмпиризмъ можетъ принимать явленіе за сущее; но задача науки состоитъ въ томъ, чтобы анализировать это отношеніе, разнять его элементы и опредѣлить, что въ немъ есть субъективнаго и что объективнаго. Въ различныхъ случаяхъ она можетъ прийти къ разнымъ заключеніямъ. Такъ, наприм., когда я слышу звукъ, наука убѣждаетъ меня, что звукъ есть чисто-субъективное ощущеніе, а въ дѣйствительности есть сотрясеніе воздуха, которое является *причиной* этого ощущенія. Точно также, когда я вижу краску, наука убѣждаетъ меня, что, въ дѣйствительности, это вовсе не краска, а колебанія эѳира, который не принадлежитъ даже къ разряду явленій, ибо онъ никакимъ чувствамъ не подлежитъ, а предполагается только разумомъ, какъ логическое объясненіе поражающихъ насъ явленій. Но когда моимъ чувствамъ представляется круглый и твердый билліардный шаръ, провѣренный опытъ убѣждаетъ меня, что онъ дѣйствительно круглый, а не кубическій, ибо иначе онъ не катился бы по плоскости, и дѣйствительно твердый, а не жидкій и не газообразный, ибо иначе онъ разлился бы или разсѣялся въ воздухѣ. Кн. Трубецкой удивляется, какъ можно, послѣ вѣковыхъ усилій критической теоріи познанія, прийти къ признанію реального существованія билліарднаго шара; а я, признаюсь, не понимаю, какъ можно отвергать эту реальность, не впадая въ чистый иллюзіонизмъ. Если явленія шарообразнаго и твердаго тѣла чисто-субъективны, то надобно показать, что имъ отвѣчаетъ въ дѣйствительности, подобно тому какъ звуку соотвѣтствуютъ сотрясенія воздуха, а краскѣ—колебанія эѳира. Но о томъ, что задача науки состоитъ въ изслѣдованіи причинъ представляющихся намъ явленій, у кн. Трубецкого нѣтъ и помину. Для него этотъ вопросъ какъ будто не существуетъ.

Основываясь на чисто-научныхъ выводахъ, мы можемъ признать реально шарообразнымъ даже такое гѣло, которое никто не видалъ таковымъ. Такъ, наприм., мы знаемъ совершенно достоверно, что земля есть шаръ, сплюснутый у полюсовъ; но видѣть ее таковою могутъ только жители другой планеты. Для насъ же это—фактъ, который доказывается не чувственнымъ воспріятіемъ, а научными данными, какъ-то: географическими изслѣдованіями, законами колебанія маятника, измѣреніями земной поверхности. Спрашивается: допускаетъ ли кн. Трубецкой, что земля есть, дѣйствительно, шаръ, или это не болѣе какъ чувственное воспріятіе, обусловленное субъектомъ, подобно зеленому цвѣту?

Даже относительно явленій совершенно однородныхъ научный опытъ можетъ въ разныхъ случаяхъ прійти къ противоположнымъ заключеніямъ: одни онъ можетъ признать соотвѣтствующими дѣйствительности, а другія—чистыми иллюзіями. Такъ, наприм., мы видимъ, что луна обращается около земли, и наука удостовѣряетъ насъ, что это дѣйствительно такъ. Спрашивается, какое тутъ отношеніе между субъективнымъ элементомъ и объективнымъ: обращеніе ли луны обусловливается нашимъ субъективнымъ впечатлѣніемъ, или наше субъективное впечатлѣніе обусловливается обращеніемъ луны? Но у насъ есть другое, совершенно аналогическое явленіе: для нашихъ чувствъ солнце совершенно такъ же обращается вокругъ земли, какъ и луна; однако, на этотъ разъ наука удостовѣряетъ насъ, что это не болѣе какъ иллюзія, и что въ дѣйствительности не солнце обращается около земли, а земля около солнца. Такимъ образомъ, говоря объ эмпиризмѣ, надобно изслѣдовать, что даетъ намъ провѣренный опытъ и что онъ раскрываетъ намъ относительно дѣйствительнаго существованія вещей, а не довольствоваться общимъ утвержденіемъ, что все это принадлежитъ къ области явленій, а потому обусловлено субъектомъ. При такомъ взглядѣ приходится обращеніе земли около солнца и всѣ астрономическіе законы поставить въ одну категорію съ ощущеніемъ красной и зеленой краски. Все сливается въ одну безразличную массу явленій, обусловленныхъ субъектомъ, а потому лишенныхъ всякой реальности.

Повидимому, кн. Трубецкой не вполне выяснилъ себѣ, что такое явленіе, ибо онъ причисляетъ къ этому разряду то, что вовсе къ нему не принадлежитъ. Такъ, онъ говоритъ: «матерія

есть явленіе» (стр. 304). Въ другомъ мѣстѣ онъ называетъ матерію «чувственною формою» (стр. 323). По-моему, матерія не есть ни форма, ни явленіе, ни что-либо чувственное. Матерія и форма суть два понятія, которыя обыкновенно противопоставляются другъ другу. Матерія, какъ таковая, невидима и неосязаема, а потому не есть явленіе. По своему понятію, матерія есть субстанція, лежащая въ основаніи чувственныхъ явленій и остающаяся тождественною съ собою при всѣхъ ихъ измѣненіяхъ, то-есть это—умственное опредѣленіе, или категория, посредствомъ которой связываются чувственныя качества. Есть ли это опредѣленіе лишь пустое представленіе нашего ума или ему соответствуетъ реальная сущность, объ этомъ можно спорить. Локкъ, вслѣдъ за средневѣковыми номиналистами, держался перваго взгляда. Но химія неопровержимымъ образомъ доказываетъ, что въ дѣйствительности ни единый атомъ этой мыслимой субстанции не возникаетъ и не уничтожается, но что она, при всевозможныхъ сочетаніяхъ и раздѣленіяхъ и при измѣненіи всѣхъ чувственныхъ качествъ, всегда пребываетъ сама себѣ равною. Такой результатъ опытной науки служить самымъ сильнымъ доказательствомъ въ пользу реальности метафизическихъ опредѣленій. Но кн. Трубецкой не только имъ не воспользовался, но самое это метафизическое опредѣленіе онъ причислилъ къ разряду явленій, съ цѣлью подрвать реальное значеніе всего матеріальнаго міра. Спрашивается: что же такое эти раскрываемые химією, постоянно тождественные съ собою элементы? Имѣютъ ли они реальное существованіе, независимое отъ субъекта, или они также обусловлены субъектомъ и составляютъ лишь идеальное его представленіе? Кн. Трубецкой увѣряетъ, что опытные науки могутъ вовсе не вѣдать этихъ метафизическихъ споровъ, которые не касаются добытыхъ ими результатовъ, а лишь выясняютъ философское ихъ значеніе. Думаю, напротивъ, что эти вопросы затрогиваютъ опытные науки въ самыхъ ихъ основаніяхъ, ибо ихъ задача заключается въ томъ, чтобы раскрыть дѣйствительные законы природы и истинныя причины явленій, какъ они существуютъ независимо отъ нашихъ субъективныхъ представленій. Для опытныхъ наукъ вовсе не все равно, дѣйствительно ли земля есть сплюснутый къ полюсамъ шаръ или это такая же субъективная форма воспріятія, какъ зеленый цвѣтъ, для котораго требуется отыскать подходящую причину.

Если эти науки не обращают вниманія на споры метафизиковъ, то это происходитъ единственно оттого, что, стоя на чисто-эмпирической точкѣ зрѣнія, онѣ считаютъ ихъ праздными толками, не могущими имѣть вліянія на добытые ими результаты. Показать, въ чемъ онѣ правы и въ чемъ ошибаются, отличить вѣрность путей и недостаточность исключительно опытной точки зрѣнія, признать непоколебимую истину фактическихъ выводовъ и ограниченность сферы, къ которой они относятся, все это можно, только тщательно изслѣдовавъ методы опытныхъ наукъ, ихъ точки отправленія и ихъ способы дѣйствія. Но ничего подобнаго мы у кн. Трубецкого не находимъ. Истинныя задачи опытныхъ наукъ остаются ему чужды. Поэтому его аргументація лишена настоящей почвы.

Единственное доказательство, которое онъ представляетъ противъ реального существованія матеріальнаго міра, независимо отъ субъекта, заключается въ томъ, что самое пространство и время, которыми обуславливаются всѣ матеріальныя явленія, суть априорныя формы нашихъ чувственныхъ воспріятій, а потому, вмѣстѣ со всѣмъ своимъ содержаніемъ, имѣютъ чисто идеальный характеръ. Указывая на то, что я въ этомъ отношеніи признаю безсмертную заслугу Канта, онъ говоритъ: «по-моему, тутъ рѣшительная дилемма: если время и пространство суть формы чувственнаго воспріятія, то они никакъ не могутъ быть безусловно реальными формами сущаго, и наоборотъ. Весь вопросъ сводится къ тому, суть ли они формы воспріятія или нѣтъ?» (стр. 299).

Мнѣ такая дилемма представляется лишненною логическаго основанія. Не понимаю, почему природеннымъ формамъ чувственнаго воспріятія не можетъ соотвѣтствовать реальное бытіе вещей. Не только одно не исключаетъ другого, но казалось бы, напротивъ, что такое соотвѣтствіе непременно должно существовать; иначе субъектъ не могъ бы жить и дѣйствовать въ реальномъ мірѣ. Еслибы свойственныя намъ представленія пространства и времени не соотвѣтствовали тому, что есть на самомъ дѣлѣ, мы не могли бы сдѣлать ни единого шага на землѣ и еще менѣе мы могли бы руководствоваться соображеніями будущаго. Возможность предсказывать безошибочно минуту и мѣсто наступленія солнечнаго затмѣнія или открывать, на основаніи математическихъ вычисленій, никому не вѣдомыя планеты доказываетъ, что пространство и время въ дѣйствительности

именно таковы, какими они представляются намъ въ апіорныхъ формахъ, на основаніи которыхъ мы дѣлаемъ свои вычисленія. Гдѣ же тутъ мѣсто для дилеммы?

Самъ кн. Трубецкой признаетъ, что эти общія формы чувственнаго бытія не имѣютъ чисто-субъективнаго значенія. Чтобы придать имъ объективность, сохраняя ихъ идеальность, онъ различаетъ субъективный и *трансцендентальный* идеализмъ, упрекая меня въ томъ, что я не хочу признать этого различія. Въ трансцендентальномъ идеализмѣ, по его мнѣнію, заключается истинное разрѣшеніе вопроса. Въ чемъ же онъ полагаетъ это различіе? Въ первыхъ статьяхъ своихъ, которыя я подвергъ критикѣ, онъ отъ субъективной чувственности отличалъ какую-то общую, трансцендентальную чувственность. Меня это озадачило; я ничего не понялъ и спросилъ: да чья же это чувственность? Въ своемъ отвѣтѣ кн. Трубецкой разъясняетъ, что субъектъ этой трансцендентальной чувственности есть *міровая душа*, нѣчто отличное отъ Божества, но долженствующее быть признаннымъ какъ общій субъектъ пространства и времени. Кн. Трубецкой согласится, что объ этомъ никакъ нельзя было догадаться. Если онъ, въ видахъ краткости изложенія, умолчалъ объ этомъ весьма существенномъ элементѣ своего воззрѣнія и оставилъ общую чувственность витающею въ облакахъ, то нельзя пенять на критика за то, что онъ не понялъ мыслей автора. Онъ согласится вѣроятно и съ тѣмъ, что ссылки, изъ новыхъ философовъ, на одного Шеллинга, который однако не отличалъ міровой души отъ абсолютнаго духа и впоследствии самъ отрекся отъ своихъ пантеистическихъ взглядовъ, а затѣмъ только на невыясненные намеки В. С. Соловьева, совершенно недостаточно для того, чтобы обосновать это представленіе, которое по его объясненію, является краеугольнымъ камнемъ трансцендентальнаго идеализма.

О существованіи міровой души я спорить не стану,—это отвлекло бы насъ слишкомъ далеко отъ настоящаго предмета нашего разногласія. Замѣчу только, что этимъ вопросомъ о пространствѣ и времени все-таки не рѣшается. Прежде всего, я положительно не могу понять, какимъ образомъ, даже признавши существованіе міровой души, можно приписать ей какую-либо чувственность. Вѣдь чувственность, о которой идетъ рѣчь, то есть чувственное воспріятіе впечатлѣній, есть зрѣніе, слухъ, обо-

няніе, осязаніе, вкусъ, для которыхъ требуются соотвѣтствующіе физическіе органы. Приписывать міровой душѣ глаза, уши, носъ, ротъ, руки, по-моему, такъ же нелѣпо, какъ приписывать ихъ Божеству. Или мы скажемъ, что такъ какъ міровая душа разлита во всемъ, то она видитъ, слышитъ, обоняетъ, вкушаетъ посредствомъ нашихъ физическихъ органовъ? Но это значить впадать въ пантеизмъ, отъ котораго кн. Трубецкой отрекается. Или, наконецъ, мы скажемъ, что міровая душа обладаетъ какими-то неизвѣстными намъ физическими органами и способами воспріятія, не имѣющими никакой аналогіи съ нашими? Но тутъ мы вдаемся въ область чистыхъ фантазій, изъ которыхъ притомъ мы ровно ничего не можемъ вывести, ибо если органы и способы чувственнаго воспріятія міровой души таковы, что мы не можемъ даже составить себѣ о нихъ ни малѣйшаго понятія, то и общія формы этого чувственнаго воспріятія могутъ быть совершенно отличны отъ нашихъ. А потому вопросъ объ объективномъ значеніи нашихъ представленій пространства и времени остается нерѣшеннымъ. Затѣмъ, допуская даже всевозможныя фантастическія гипотезы относительно чувственныхъ органовъ міровой души, мы все-таки приходимъ къ тому результату, что пространство и время суть не болѣе какъ чувственныя формы ея воспріятій, то-есть, представленія этого субъекта. Между тѣмъ, самъ кн. Трубецкой признаетъ, что явленія, а потому и обусловливающія ихъ пространство и время, не суть только грезы универсальнаго субъекта (стр. 326). Что же они такое объективно, или реально? Относительно человѣческихъ субъектовъ остается нерѣшеннымъ вопросъ: какимъ образомъ можемъ мы предсказывать солнечныя затмѣнія? Скажемъ ли мы, что міровая душа, руководящая нашими представленіями, производитъ и соотвѣтственныя имъ движенія или подобія движеній во внѣшнемъ мірѣ? Это будетъ нѣчто вродѣ предуставленной гармоніи Лейбница, въ которой монады уподоблялись одинаково заведеннымъ часамъ. Но тогда надобно объяснить, почему невѣжды въ этомъ отношеніи ошибаются, а знающіе люди приходятъ къ достовѣрнымъ выводамъ. Если же мы не остановимся на этомъ внѣшнемъ механизмѣ, то остается искать объясненія въ соотвѣтствіи реального пространства съ нашими умозрительными представленіями. Это и побудило меня попытаться опредѣлить объективное значеніе пространства и времени на осно-

ваніи общепризнанныхъ ихъ свойствъ. Отъ взглядовъ, высказанныхъ въ статьѣ, на которую указываетъ кн. Трубецкой, я никогда не думалъ отречься. Отрицать существованіе чувственныхъ органовъ у Божества не значитъ отвергать его вездѣ-существо и вѣчность.

Съ другой стороны, это соотвѣтствіе между независимыми отъ насъ внѣшними явленіями и нашими умозрительными представленіями и понятіями убѣждаетъ насъ, что самый разумъ, какъ органъ познанія, устроенъ такъ, что онъ способенъ познавать вещи, какъ онѣ въ самомъ дѣлѣ существуютъ, а не только такъ, какъ онѣ представляются нашимъ внѣшнимъ чувствамъ. Это приводитъ насъ ко второму существенному пункту разногласія между кн. Трубецкимъ и мною, именно къ вопросу о самостоятельности разума, какъ органа познанія. Признавая реальное существованіе физическаго міра, независимое отъ субъекта, я, съ другой стороны, признаю и самостоятельное значеніе разума, какъ органа познанія и мѣрила истины. Кн. Трубецкой, напротивъ, отвергаетъ то и другое. Слѣдуя Тренделенбургу въ его критикѣ Гегеля, онъ уподобилъ разумъ пустой шляпѣ, изъ которой вынимается только то, что въ нее напередъ положено. Я замѣтилъ, что разумъ не есть пустая шляпа, а живая, дѣятельная сила, которая въ себѣ самой носитъ свои начала и законы и только въ силу этого можетъ быть органомъ истиннаго знанія. Кн. Трубецкой отвѣчаетъ, что это сравненіе относится не къ разуму, а къ софистическому злоупотребленію діалектикой. Полагаю, что во всѣхъ случаяхъ такое сравненіе неумѣстно, ибо при такомъ взглядѣ всякій умозрительный выводъ представляется злоупотребленіемъ. Можно спорить о томъ, выводится ли то или другое опредѣленіе чисто умозрительно или для него заимствуются опытные данныя; но если *весь умозрительный процессъ* представляется, какъ у Тренделенбурга, чистою подтасовкой, въ которой заимствованныя изъ опыта данныя прикрываются мнимо логическими формами, тогда, дѣйствительно, разумъ оказывается пустымъ вмѣстилищемъ, въ которое вкладывается внѣшнее ему содержаніе, или, по старому сравненію, чистою доскою, на которой отпечатлѣваются внѣшнія воспріятія. Тогда остается признать опытъ единственнымъ основаніемъ знанія. Именно этому направленію проложилъ путь Тренделенбургъ своими *Логическими изслѣдованіями*. Однако кн. Тру-

бежкой не думаетъ идти по этой дорогѣ. Соглашаясь съ отрицательными выводами нѣмецкаго философа, онъ ищетъ иного исхода. Онъ находитъ его въ мистицизмѣ.

Это обусловливается собственною его критикой рационализма. Противъ возможности чистаго умозрѣнія кн. Трубецкой въ своихъ статьяхъ приводилъ два доказательства. Первое состояло въ томъ, что всякая идея, взятая въ своей отвлеченности, безъ отношенія къ конкретному существу, заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе. «Абстрактное понятіе, — говоритъ онъ, — мыслимое помимо такого отношенія, заключаетъ въ себѣ *логическое* противорѣчіе... и тамъ, гдѣ мы пытаемся логически мыслить такое понятіе, оно неизбежно *само себя опровергаетъ*» (стр. 237, 238). Второе доказательство состояло въ томъ, что мысль, для того, чтобы быть логическою, должна быть *обоснована*; основаніемъ же можетъ служить только ея отношеніе къ *сущему* (стр. 240).

Противъ перваго я возразилъ указаніемъ на чисто отвлеченныя понятія величины и треугольника, изъ которыхъ, безъ всякаго внутренняго противорѣчія, математическимъ путемъ, дѣлаются совершенно достовѣрные выводы. На это кн. Трубецкой отвѣчаетъ, что я напрасно ссылаюсь на алгебру и геометрію, чтобы убѣдить его въ возможности логическаго примѣненія понятій величины и треугольника. «Да гдѣ же я это отрицалъ?» — спрашиваетъ онъ. Да тамъ, гдѣ вы утверждали, что всякое отвлеченное понятіе, взятое внѣ отношенія къ конкретному существу, заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе и само себя опровергаетъ.

Объясняя свою мысль, кн. Трубецкой говоритъ, что «противорѣчіе съ дѣйствительностью состоитъ въ томъ, что общія идеи противоплагаются индивидуальнымъ вещамъ, не покрывая собою ихъ содержанія и постольку исключая его въ своей отвлеченности; противорѣчіе съ логикой состоитъ въ томъ, что родовыя понятія, утверждаемая безотносительно, исключаютъ логическое отношеніе къ видовымъ понятіямъ, между тѣмъ какъ на самомъ дѣлѣ нѣтъ рода безъ видовъ» (стр. 311). Въ дѣйствительности, ни въ томъ, ни въ другомъ нѣтъ ни малѣйшаго противорѣчія. Отвлеченныя понятія треугольника или круга, съ которыми оперируетъ геометрія, нисколько не мѣшаютъ существованію реальныхъ предметовъ, имѣющихъ эти формы, и исключеніе изъ первыхъ

реального содержания не только не уничтожаетъ правильности выводовъ, а, напротивъ, составляетъ необходимое ея условіе. Точно также и разсмотрѣніе треугольника вообще, независимо отъ возможныхъ его видовъ, нисколько не мѣшаетъ совершенно достовѣрному заключенію, что сумма его угловъ равняется двумъ прямымъ. Самъ авторъ признаетъ, что логически нѣтъ противорѣчія въ томъ, что родовыя понятія, какъ обобщенія, не включаютъ въ себѣ спеціальнаго содержанія видовъ. «Но,—говоритъ онъ,—если мы *ипостазируемъ* эти понятія и примемъ ихъ за абсолютныя, самодовлѣющія идеи, безъ отношенія къ другимъ понятіямъ, мы невольно разорвемъ ихъ логическую связь, соединяющую общія понятія съ частными» (стр. 312). Что такое гипостазированіе треугольника или круга, не совсѣмъ ясно. Если подъ этимъ разумѣется, по опредѣленію автора, превращеніе сказуемыхъ въ подлежащія (стр. 311), то это именно то, что дѣлаетъ геометрія. Реально, треугольная и круглая формы составляютъ принадлежность тѣлъ; геометрія же эти свойства превращаетъ въ подлежащія. Она называетъ ихъ существительными именами, треугольникомъ или кругомъ, и рассматриваетъ ихъ какъ самостоятельныя и самодовлѣющія представленія. А между тѣмъ, этимъ не разрывается никакая логическая связь и получаются совершенно достовѣрные выводы.

Вопреки мнѣнію кн. Трубецкого, изъ общаго понятія треугольника можно вывести и различные его виды. Это совсѣмъ не то, что выводить изъ понятія «человѣка» особенности расъ. Последнее есть чисто-опытное понятіе, котораго безъ опытныхъ данныхъ нельзя получить. Понятіе же треугольника есть геометрическая конструкція, которая въ себѣ самой содержитъ свое расчлененіе. Это общее понятіе включаетъ въ себѣ три стороны и три угла. По свойству всякой величины, стороны могутъ быть равны или неравны между собой. Отсюда—различіе треугольниковъ равностороннихъ, равнобедренныхъ и разностороннихъ. Уголъ же, опять по самому своему свойству, можетъ быть тупой, прямой или острый; а такъ какъ во всякомъ треугольникѣ сумма угловъ равняется двумъ прямымъ, то изъ этого слѣдуетъ, что въ немъ только одинъ уголъ можетъ быть прямой, а остальные два, при этомъ условіи, непременно должны быть острыми. Все это логически связано одно съ другимъ, и геометрія, рассматривая каждую фигуру въ отвлеченіи, не впа-

даетъ ни въ какое противорѣчіе съ собой. Понятій, опровергающихъ самихъ себя, тутъ не оказывается.

Напрасно также кн. Трубецкой ссылается на Гегеля, который въ одномъ и томъ же отношеніи является у него то чистымъ софистомъ, то важнымъ авторитетомъ. Тѣ противорѣчія, которыя обнаруживаются въ категоріяхъ, оторванныхъ отъ общей связи и требующихъ восполненія, нисколько не мѣшаютъ тому, что, отдѣльно взятыя, категоріи заключаютъ въ себѣ совершенно достовѣрную истину. Категорія количества есть одна изъ самыхъ отвлеченныхъ; а между тѣмъ, изслѣдуя ее отрѣшенно отъ другихъ, отвлекаясь отъ всякаго качества и отъ всякаго реального бытія, математика достигаетъ безусловно точнаго и достовѣрнаго знанія. О діалектикѣ можно спорить; но математика неопровержимымъ образомъ доказываетъ, что чисто-отвлеченное мышленіе не заключаетъ въ себѣ никакого противорѣчія и даетъ намъ вполнѣ достовѣрную истину. Въ немъ могутъ встрѣтиться и противорѣчащія понятія; но надобно разобрать, въ чемъ состоитъ противорѣчіе и какого оно требуетъ восполненія и поправки. Во всякомъ случаѣ, въ такой общности этого положенія выставлять нельзя и еще менѣе можно употреблять его, какъ доказательство противъ всякаго отвлеченія.

Математика доказываетъ и то, что, вопреки мнѣнію кн. Трубецкого, для того, чтобы мысль была логична, вовсе не требуется, чтобы она имѣла основаніе въ какомъ-либо реальномъ бытіи; логическаго основанія совершенно достаточно. Я указала на основное положеніе, на которомъ зиждутся всѣ математическія науки, именно, что двѣ величины, равныя третьей, равны между собою. Чистые эмпирики, какъ Милль, ищутъ для него основаній въ реальномъ бытіи; но всякій человѣкъ, который во имя теоріи не отрицаетъ логики, видитъ, что тутъ есть чисто логическая связь отвлеченныхъ понятій, которая однако достаточно для того, чтобы дать этому положенію характеръ безусловной истины. Кн. Трубецкой этотъ примѣръ обходитъ молчаніемъ. Говоря объ отношеніи логическаго основанія къ реальному, онъ замѣчаетъ только: «но какъ мыслить отношеніе логическаго къ реальному, вотъ въ чемъ вопросъ». Для эмпириковъ, которые основаніе всякой логической связи полагаютъ въ привычкѣ видѣть вещи такъ, а не иначе, весь вопросъ дѣйствительно заключается въ этомъ. Но для философа это два

вопроса разные. Логическое основаніе, имѣющее корни въ мысли, онъ отличаетъ отъ реальнаго основанія, имѣющаго корни во внѣшнемъ бытіи, и спрашиваетъ себя: достаточно ли первое для утвержденія истины и въ какихъ случаяхъ оно можетъ быть достаточно? Если разумъ есть самостоятельная сила, имѣющая свои начала и законы, то эти начала и законы могутъ дать намъ общія и необходимыя логическія истины, имѣющія полную очевидность помимо всякаго реальнаго бытія и могущія, въ свою очередь, служить намъ способами познанія вещей. Напротивъ, если разумъ самъ въ себѣ ничего не содержитъ, если это не болѣе какъ пустое вмѣстилище, въ которое влагается внѣшнее ему содержаніе, если всѣ умозрительные выводы не что иное какъ чистая софистика, то основанія всякой мысли слѣдуетъ искать въ какомъ-либо реальномъ бытіи. Это и есть точка зрѣнія эмпириковъ. Приведенное выше положеніе, а съ тѣмъ вмѣстѣ и вся математика служатъ неопровержимымъ доказательствомъ въ пользу перваго взгляда. Логическая связь понятій несомнѣнно можетъ служить основаніемъ истины, независимо отъ ея отношенія къ реальному бытію.

Въ своей критикѣ я указалъ и на противорѣчія, оказывающіяся у князя Трубецкого въ опредѣленіи того бытія, которое должно служить основаніемъ мысли. То это—конкретное бытіе, которое не покрывается мыслью, а противопологается ей, то это—лишь самое общее понятіе о бытіи, то-есть чисто логическое опредѣленіе, не имѣющее въ себѣ ничего реальнаго, а между тѣмъ служащее основаніемъ для вывода категорій. Въ своемъ отвѣтѣ кн. Трубецкой упрекаетъ меня въ томъ, что я не только невѣрно изложилъ его мысль, но даже цитировалъ его болѣе чѣмъ неточно. Это уже обвиненіе въ недобросовѣстномъ искаженіи мыслей автора, а потому я долженъ на немъ остановиться нѣсколько подробнѣе.

Соглашаясь съ авторомъ, что мысль не покрываетъ всякаго бытія, я сказалъ, что онъ не ограничивается признаніемъ двухъ видовъ сущаго: мыслимаго и чувственнаго, а увлекаясь своимъ желаніемъ найти для мысли реальное основаніе, признаетъ сущимъ единственно то, что противоположно мысли. При этомъ я сослался на стр. 236, 237 и 241. Кн. Трубецкой отвѣчаетъ, что такая опредѣленная ссылка повергла его въ немалое смущеніе: какъ могъ онъ допустить выраженіе подобной мысли! «Къ

счастію,—говорить онъ,—на стр. 237 и 241 я такого выраженія не нашель, а на стр. 236 прочиталь какъ разъ обратное». Посмотримъ же, что находится на указанныхъ страницахъ.

На стр. 236 читаемъ: «Но, на самомъ дѣлѣ, наша мысль истинна, положительна только въ своемъ возможномъ (или дѣйствительномъ) отношеніи къ *сущему*, которое дано ей и неизбѣжно *предполагается* ею. Понимаемая отвлеченно, то-есть внѣ такого отношенія, она, очевидно, можетъ быть только ложнымъ, расплывающимся призракомъ дѣйствительности. Если внѣ мысли ничто не мыслимо, если все сущее понимается только мыслью, то, съ другой стороны, самая мысль въ своей отвлеченности по необходимости *противопологается* сущему». На стр. 237 читаемъ: «самая эта идея, въ свою очередь, можетъ быть признана логичной только въ предположеніи *основанія* для этой идеи, то-есть въ томъ предположеніи, что ей соотвѣтствуетъ *отличное отъ нея сущее*». И далѣе: «всякое логическое опредѣленіе сущаго, какъ чего-то отличнаго отъ идеи, на самомъ дѣлѣ уже *предполагаетъ* такое *отличное отъ нея сущее*, какъ нѣчто *данное* мысли и не выводимое изъ ея абстрактныхъ понятій». На стр. 241: «какъ эта идея, такъ и всѣ ея опредѣленія не представляются намъ безотносительными: мысль логична, насколько она положительна, то-есть обоснована *сущимъ*».

Спрашиваю у всякаго безпристрастнаго читателя: имѣлъ ли я основаніе понимать эти выраженія такъ, что сущимъ признается нѣчто отличное отъ мысли, нѣчто противопоставляемое ей, какъ таковой, то-есть мысли въ ея отвлеченіи? Послѣ утвержденія кн. Трубецкаго, что онъ хотѣлъ сказать какъ разъ обратное, я долженъ признать, что я невѣрно его понялъ; но вина въ этомъ заключается не въ преднамѣренномъ искаженіи его мыслей, а развѣ въ томъ, что, какъ онъ самъ говорить, положеніе, имъ занимаемое, представляется мнѣ «совершенно чуждымъ и непонятнымъ». Дѣйствительно, я никакъ не могу въ немъ разобраться, не смотря на самое искреннее желаніе уразумѣть точку зрѣнія автора. То мнѣ говорятъ, что бытіе, которое предполагается мыслью, есть конкретное, индивидуальное, то это лишь общее понятіе бытія, то-есть чисто логическое опредѣленіе; то сущимъ признается нѣчто отличное отъ мысли, что противопоставляется ей въ ея отвлеченіи, то утверждается, что это нѣчто ей *имманентное*, то-есть всегда ей присущее. Откровенно признаюсь,

что я тутъ ровно ничего не понимаю. Если кн. Трубецкой хочеть, чтобы его точка зрѣнія была доступна человѣку, непосвященному въ тайны его міросозерцанія, онъ долженъ развить ее нѣсколько обстоятельнѣе, въ особенности избѣгая тѣхъ кажущихся противорѣчій, которыя могутъ сбить съ толку самаго непредубѣжденного читателя.

Недоумѣніе увеличивается, когда мы узнаемъ, что для постиженія этого *имманентнаго* бытія нуженъ особый источникъ познанія—*вѣра*. Это—третій существенный пунктъ разногласія между кн. Трубецкимъ и мною. Казалось бы, если разумъ можетъ что-либо понять и познать собственною дѣятельностью, такъ это то, что всегда ему присуще, что заключается въ немъ самомъ. Для познанія внѣшняго, чуждаго ему бытія дѣйствительно нуженъ особый источникъ познанія. Таковой дается намъ внѣшними чувствами относительно матеріальнаго міра, котораго бытіе не покрывается мыслью. Но когда мы имѣемъ, съ одной стороны, внѣшній опытъ, раскрывающій намъ конкретное, индивидуальное бытіе, и рядомъ съ нимъ внутренній опытъ, раскрывающій намъ психическія состоянія единичнаго субъекта, а съ другой стороны логическое мышленіе, которое даетъ намъ общія и необходимыя начала, связывающія индивидуальное бытіе въ цѣльную систему, то зачѣмъ нуженъ еще третій источникъ познанія? «Да *хотя бы* (!) затѣмъ,—отвѣчаетъ кн. Трубецкой,— что явленія и идея не покрываютъ другъ друга и постольку представляются относительно общаго основаніе въ абсолютномъ, сверхотносительномъ сущемъ. Какъ сверхотносительное и абсолютное, оно можетъ быть сознаваемо лишь въ томъ случаѣ, если оно имманентно нашему духу. Очевидно, оно не покрывается никакимъ чувствомъ и никакою мыслью, будучи основой того и другого, и можетъ быть дано намъ лишь въ непосредственномъ отношеніи къ нему нашего духа... Это апіорное данное нашего сознанія и познанія, составляющее предметъ нашей увѣренности, нашего внутренняго безотчетнаго признанія, или вѣры» (стр. 316).

Но развѣ изъ того, что чувственное бытіе и мыслимое не покрываютъ другъ друга, слѣдуетъ, что мы должны для постиженія ихъ связи искать третьяго, независимаго отъ разума и опыта источника познанія? Развѣ возведеніе противоположностей къ лежащему въ основаніи ихъ единству и восхожденіе

отъ относительнаго къ абсолютному не есть логическое требованіе? Развѣ законъ причинности, который заставляетъ насъ искать первой причины всего сущаго, не есть логическій законъ? Развѣ это возведеніе относительнаго къ абсолютному не было искони задачей философіи, помимо всякой вѣры? Хорошо или дурно она разрѣшала эту высшую изъ всѣхъ задачъ, какія представляются человѣческому уму, это—другой вопросъ. Но надобно съ этимъ сопоставить то, что даетъ намъ безотчетная вѣра, помимо откровенія. Самъ кн. Трубецкой, въ весьма основательной критикѣ мистицизма, признаетъ, что «критерій всѣхъ положеній, относящихся къ абсолютному міру, заключается въ объективномъ логическомъ знаніи, основанномъ на опытѣ» («Осн. ид.», стр. 575). Съ другой стороны, и въ области метафизики онъ столь же рѣшительно отвергаетъ непосредственное откровеніе, «или интеллектуальную интуицію», какъ органъ и критерій познанія. «Подобное предположеніе, — говоритъ онъ, — едва ли заслуживаетъ серьезнаго обсужденія: мистическая интуиція, подобно небесной маннѣ, часто мѣняетъ свой вкусъ по желанію того, кто ее вкушаетъ, и возводитъ ее въ самостоятельный органъ познанія и искать въ ней критерія истины значило бы просто провозгласить непогрѣшимость нашей фантазіи» (тамъ же). Какимъ образомъ можно послѣ этого признать самую эту мистическую интуицію самостоятельнымъ началомъ познанія, на-ряду съ умозрѣніемъ и опытомъ, это для меня опять остается совершеннѣйшею загадкой. И опытъ и умозрѣніе потому признаются нами самостоятельными источниками познанія, что каждый изъ нихъ даетъ намъ то, что не дается другимъ. Опытъ раскрываетъ намъ факты внѣшняго міра, то конкретное, индивидуальное бытіе, которое не можетъ быть выведено умозрительно. Съ другой стороны, чисто-логическая дедукція даетъ намъ систему категорій и математику, которыя опытнымъ путемъ не выводятся, а между тѣмъ раскрываютъ намъ общіе и необходимые законы міровыхъ явленій. Но какое же особенное содержаніе дается намъ мистическою интуиціей? Сверхотносительное бытіе? Но самое понятіе этого бытія и всѣ его опредѣленія вытекаютъ изъ требованій логики. То понятіе объ абсолютномъ Духѣ, заключающемъ въ себѣ основаніе своего Другого и своего отношенія къ этому Другому, которое развиваетъ кн. Трубецкой, дается намъ не безотчетно

вѣрой, а чисто-логическимъ процессомъ: оно составляетъ результатъ логическаго развитія идеализма.

Кромѣ абсолютнаго Духа, кн. Трубецкой признаетъ и другой субъектъ мірового процесса, Міровую Душу, которая, по его теоріи, нужна именно затѣмъ, чтобы связать явленіе міра съ апріорными представленіями субъекта. Это понятіе составляетъ основаніе трансцендентальнаго идеализма, какъ его понимаетъ авторъ. Что же, дается ли оно намъ непосредственно вѣрой, или оно полагается, какъ логическое требованіе? Еслибы это бытіе, отъ котораго зависятъ всѣ наши представленія, было намъ имманентно и раскрывалось намъ непосредственно, то сознаніе его было бы общимъ достояніемъ всѣхъ; а между тѣмъ, фактически, въ міровую душу никто не вѣритъ, за исключеніемъ нѣсколькихъ философовъ, которые признаютъ это весьма спорное начало. не въ силу того, что оно дается намъ непосредственно, какъ нѣчто допытное и непредумышленное, а какъ логическую гипотезу, способную объяснить связь субъективныхъ явленій съ объективными. При чемъ же тутъ вѣра?

Но кн. Трубецкой идетъ еще далѣе. Онъ мистическую интуицію распространяетъ и на реальные предметы, находяшіеся внѣ насъ. Онъ вѣритъ, что всѣ они суть такіе же субъекты, какъ и мы сами, и должны быть понимаемы по аналогіи съ нами. Возмущаясь, неизвѣстно почему, тѣмъ, что я сказалъ, что онъ видитъ субъекты въ столахъ и подушкахъ, онъ говоритъ: «всякая тѣлесная форма, поскольку она обладаетъ самостоятельной индивидуальностью, всякій объектъ, поскольку онъ имѣетъ дѣйствительную реальность, независимую отъ чувственности, долженъ разсматриваться нами какъ субъектъ-объектъ. Столы и подушки, очевидно, могутъ имѣть лишь воображаемую индивидуальность. Но если, наприм., мы приписываемъ метафизическую реальность индивидуальнымъ элементамъ матеріи, изъ которыхъ они состоятъ, мы неизбежно должны видѣть въ нихъ не простые объекты, а субъектъ-объекты, т.-е. своего рода относительныя монады или дѣйствительныя индивидуальныя центры, объединенныя въ своемъ взаимодействіи центральнымъ субъектомъ высшаго порядка. Иначе я совершенно не понимаю, что слѣдуетъ разумѣть подъ понятіемъ индивидуальности» (стр. 323). Почему самостоятельными единицами могутъ быть только мыслящіе и чувствующіе субъекты, а не матеріальныя тѣла, остается

неяснымъ. Непонятно также, на какомъ основаніи столы и подушки могутъ считаться воображаемыми предметами. Во всякомъ случаѣ, они представляютъ соединеніе такихъ же субъектовъ, какъ и самъ человѣкъ. Надо полагать, что и связь этихъ монадъ опредѣляется ихъ субъективными свойствами. Въ столахъ и подушкахъ эти маленькіе субъекты крѣпко держатся другъ за друга; въ жидкихъ тѣлахъ они другъ къ другу равнодушны, въ газообразныхъ они другъ отъ друга убѣгаютъ. Стало-быть, мы въ столахъ и подушкахъ имѣемъ настоящія общины, связанныя внутреннею связью и имѣющія надъ собою верховную власть въ лицѣ распорядкающагося ими міроваго субъекта или какого-либо меньшаго князька. Почему же кн. Трубецкой возмущается, когда я говорю, что онъ видитъ субъекты въ столахъ и подушкахъ? Развѣ онъ не признаетъ того же самаго?

Внесеніе элемента вѣры въ область знанія можетъ породить только фантазіи. Для того, чтобы связать явленія міра съ законами разума, не нужно никакого посредника. Разумъ потому и есть органъ познанія, что онъ самъ заключаетъ въ себѣ связующія начала. Кн. Трубецкой говоритъ, что подведеніе данныхъ опыта подъ логическія категоріи представляется мнѣ какою-то «механическою каталогизаціей» (стр. 314). Это обнаруживаетъ весьма слабое знакомство съ методами наукъ, достигающихъ достовѣрнаго знанія. Изученіе ихъ приемовъ и способовъ дѣйствія, особенно приложенія математики къ явленіямъ физическаго міра, показываетъ, какими путями раскрываются истинные законы вещей. Ни математическія, ни опытные науки ничего не знаютъ о необходимости прибѣгать къ мистической интуиціи. Ея не вѣдаютъ и теоретики человѣческаго познанія. Кантъ, выставляя свою таблицу категорій, какъ связующихъ началъ для сведенія многообразія явленій къ единству разума, никогда не думалъ, что для этой операціи нуженъ особый посредникъ—вѣра. Къ этому началу не прибѣгали и слѣдовавшіе за нимъ философы идеалисты. Поэтому и внесеніе его въ область знанія не есть результатъ развитія идеалистической философіи. Чтобы стать на эту точку зрѣнія, нужно возвратиться далеко назадъ, къ міросозерцанію Якоби; но тогда, вмѣсто идеализма, мы получимъ мистицизмъ, то-есть вовсе не научную точку зрѣнія.

Если философія должна сдѣлаться настоящею наукой, то необходимо, прежде всего, твердо установить ея основанія и ме-

тодь. Безъ этого, какъ я сказалъ, самыя заманчивыя системы остаются зданіями, висящими на воздухѣ. Когда же между людьми, занимающимися философіей, оказываются коренныя разногласія по самымъ элементарнымъ вопросамъ, стоящимъ, можно сказать, на порогѣ философіи, о реальности внѣшняго міра, о самостоятельномъ значеніи разума, какъ органа познанія, и связанной съ этимъ возможности дѣлать умозрительные выводы, объ отношеніи опытныхъ явленій къ логическимъ началамъ, то это свидѣтельствуетъ лишь о весьма невысокомъ современномъ состояніи этой науки. Тѣ, которые избавляютъ себя, отъ труда ея изученія, могутъ ссылаться на эти разногласія въ свое оправданіе, и, съ своей точки зрѣнія, они совершенно правы. Но тѣ, которые серіозно изучаютъ философію и видятъ въ ней единственное средство внести свѣтъ въ хаосъ человѣческихъ понятій и сужденій, должны, прежде всего, стремиться къ тому, чтобы утвердить ее на прочныхъ основаніяхъ, а это можно сдѣлать только всестороннимъ освѣщеніемъ коренныхъ ея задачъ и вопросовъ, съ цѣлью выясненія истины. Это и побудило меня взяться за перо.

По обыкновенію, нашъ споръ не привелъ ни къ чему. Кн. Трубецкой заявляетъ, что въ самыхъ существенныхъ пунктахъ мои возраженія не могли поколебать его убѣжденій, прибавляя, однако, что онъ не сталъ бы упорствовать въ заблужденіяхъ, еслибы они были для него очевидны, и предпочелъ бы сдѣлать нѣсколько шаговъ впередъ. Не льщу себя надеждою, что мои новыя разъясненія въ состояніи будутъ измѣнить его взгляды; когда человѣкъ долго думалъ о предметѣ и усвоилъ себѣ извѣстную точку зрѣнія, это дѣлается не такъ скоро. Но я крѣпко надѣюсь на то, что его собственныя дальнѣшнія размышленія и особенно потребность вполне выяснить свои понятія и достигнуть болшей точности выраженной заставятъ его сдѣлать эти шаги. Если мои замѣчанія могутъ содѣйствовать тому, чтобы обратить вниманіе молодого и даровитого ученаго на эту сторону дѣла, то моя цѣль будетъ достигнута. Для русской философской науки было бы большою потерей, еслибы онъ остановился на полудорогѣ.

Б. Чичеринъ.

III.

Нѣсколько словъ въ отвѣтъ Б. Н. Чичерину.

Въ своемъ возраженіи на мою статью «въ защиту идеализма» уважаемый Б. Н. Чичеринъ повторяетъ свое сѣтованіе по поводу разногласія, которое господствуетъ въ области самыхъ основныхъ и элементарныхъ вопросовъ философіи, компрометируя ее въ глазахъ ея противниковъ.

Такое разногласіе имѣетъ однако свое основаніе, если угодно даже свое относительное оправданіе въ невозможности для индивидуальнаго человѣческаго ума объять сразу всѣ стороны универсальной истины, несмотря на то глубокое стремленіе къ цѣльному философскому міросозерцанію, которое въ немъ живетъ. Разногласія, возникающія изъ такого источника и обуславливающія собою развитіе философіи въ ея исторіи, несомнѣнно имѣютъ болѣе цѣны, чѣмъ единогласіе въ какомъ-либо заблужденіи. Такъ, до начала философіи въ умахъ царило полнѣйшее единомысліе по вопросу о реальности внѣшняго міра,—его считали безусловно реальнымъ, и свидѣтельство чувствъ, болѣе или менѣе провѣренное опытомъ, признавалось непогрѣшимымъ: господствовалъ грубый, наивный реализмъ, который признавалъ духъ и самое божество или боговъ—за тѣлесныя существа во времени и пространствѣ. Но философія постепенно разрушила такое міросозерцаніе; и еслибы даже мы могли вернуться къ наивному реализму раннихъ дней, лежащему у порога философіи, еслибы могли вновь признать боговъ во времени и пространствѣ, мы не возстановили бы прежняго согласія, возбуждая, напротивъ того, справедливыя возраженія и недоумѣнія. Различныя, частью противоположныя ученія долго еще будутъ бороться между собою, взаимно обличая, восполняя, уравнивавшая другъ

друга въ цѣломъ человѣческой мысли, и только та умозрительная философія приблизится къ конечной цѣли, которая сумѣетъ сочетать всѣ возможные способы пониманія сущаго въ одномъ всеобъемлющемъ синтезѣ, объективно опредѣливъ относительную правду каждаго изъ нихъ.

Какъ бы то ни было, отдавая себѣ отчетъ въ господствующихъ разногласіяхъ и въ самыхъ основаніяхъ различныхъ философскихъ споровъ между противоположными ученіями, мы, разумѣется, должны стремиться къ единству—иначе всякій споръ былъ бы празднымъ. А для того, чтобы такое стремленіе было успѣшнымъ, для того, чтобы философскій споръ могъ быть веденъ правильно, нужно столкнуться въ самыхъ его основаніяхъ, не умножать безъ нужды его предметовъ и не усложнять его посторонними недоразумѣніями. Съ этою цѣлью, прежде чѣмъ спорить, надо понять другъ друга и не приписывать противнику мнѣній, которыхъ онъ не раздѣляетъ.

Этого перваго условія правильного спора мой уважаемый оппонентъ не соблюдаетъ въ должной мѣрѣ, хотя онъ и принялъ на себя неблагодарный трудъ разобрать мои статьи объ «основаніяхъ идеализма»—положеніе за положеніемъ. Съ своей стороны, въ моемъ отвѣтѣ я искренно постарался сдѣлать все, что могъ, для выясненія моей точки зрѣнія, для устраненія нѣкоторыхъ недоразумѣній со стороны моего критика и для установленія самыхъ пунктовъ нашего спора. Но усилія мои не встрѣтили поддержки со стороны Б. Н. Чичерина. Мнѣ казалось страннымъ, что онъ могъ дать себѣ трудъ серьезно разбирать сочиненіе, обвиняемое имъ заразъ въ эмпиризмъ, мистицизмъ, иллюзіонизмъ и спиритуалистическомъ реализмъ. Я постарался выяснить еще разъ въ возможно ясной и сжатой формѣ мою дѣйствительную точку зрѣнія, показать, какимъ образомъ я рассматриваю различныя концепціи и опредѣленія сущаго. Но все это, повидимому, мнѣ мало помогло.

Послѣ моей статьи «Въ защиту идеализма» я надѣялся, что мой критикъ возьметъ назадъ хотя бы свое обвиненіе въ иллюзіонизмъ,—разъ я признаю объективное существованіе явленій во времени и пространствѣ, независимо отъ какихъ бы то ни было индивидуальныхъ чувственныхъ воспріятій, и допускаю нѣкоторую реальную метафизическую основу явленія; я надѣялся, что мой критикъ перестанетъ обвинять меня въ отрицаніи алгебры

и геометріи, послѣ моего заявленія, что я протестую не противъ логическаго употребленія понятій, а противъ софистическихъ фокусовъ; я надѣялся, наконецъ, что мой критикъ перестанетъ обвинять меня въ мистицизмѣ, принимающемъ подушки за живыя существа и вѣру—за самодовлѣющей источникъ знанія, послѣ того какъ я напомнилъ моему критику четвертую мою статью, оставленную имъ сперва безъ вниманія и посвященную разбору «мистическаго идеализма».

Но я ошибся: въ новомъ своемъ возраженіи на мою защиту уважаемый Б. Н. Чичеринъ по прежнему заподозриваетъ меня въ иллюзионизмѣ, готовомъ отрицать круглую форму какъ бильярднаго, такъ и земнаго шара; по-прежнему онъ увѣряетъ, что я вижу въ разумѣ «пустую шляпу», несмотря на мое объясненіе (на стр. 309, Въ заш. ид.); попрежнему онъ обличаетъ во мнѣ какого-то обезумѣвшаго мистика, принимающаго столы и подушки либо за подобные намъ «живые субъекты», либо за цѣлыя «общины» такихъ субъектовъ, управляемыхъ особыми «князьками» (стр. 502)—хотя я, къ удивленію, уже долженъ былъ однажды замѣтить, что галлюцинаціями не страдаю и что, независимо отъ вопроса объ относительной истинности или ложности мистицизма, столы и подушки не могутъ считаться дѣйствительными индивидуальностями.

Я не думаю, чтобы на такой почвѣ споръ могъ привести насъ къ какому-либо положительнымъ результатамъ. Мнѣ остается сослаться въ мою защиту на мой первый отвѣтъ, гдѣ читатель найдетъ какъ мои разъясненія по существу, касающіяся возраженій, направленныхъ противъ дѣйствительныхъ моихъ взглядовъ, такъ и мои замѣчанія по поводу положеній моего уважаемаго противника. Пусть читатель судитъ самъ, виновинъ ли я въ тѣхъ заблужденіяхъ, въ которыхъ меня обвиняютъ.

Я не предполагаю, чтобы самъ Б. Н. Чичеринъ серьезно подозревалъ меня во всѣхъ ересьяхъ, которыя онъ мнѣ приписываетъ. Иначе врядъ ли онъ удостоилъ бы мои статьи серьезнымъ разборомъ. Нельзя же въ самомъ дѣлѣ спорить съ человѣкомъ, признающимъ шары плоскими, или подушки—живыми существами.

Мой противникъ очевидно хочетъ привести меня къ абсурду. Но для этого еще не достаточно приписывать мнѣ нелѣпости: надо показать, что онѣ дѣйствительно вытекаютъ изъ моихъ дѣйствительныхъ посылокъ; а этого-то мой критикъ и не дѣлаетъ:

ибо, во-первыхъ, онъ не всегда отправляется отъ моихъ посылокъ и, во-вторыхъ, даже изъ допущенныхъ ложныхъ посылокъ онъ невѣрно выводитъ нѣкоторыя нелѣпныя слѣдствія, которыя изъ нихъ не вытекають. Покажемъ это на дѣлѣ.

Во-первыхъ, я не иллюзионистъ и не субъективный идеалистъ; но еслибъ даже я былъ тѣмъ и другимъ, это еще нисколько не заставляло бы меня признавать круглое плоскимъ, какъ это выводитъ мой критикъ. Объ отношеніи субъективнаго идеализма къ трансцендентальному я говорилъ много и въ своихъ статьяхъ, и въ своемъ первомъ отвѣтѣ Б. Н. Чичерину. Различіе между этими двумя формами идеализма установлено не мною, а Кантомъ, который самъ возстаетъ противъ иллюзионизма. Послѣ Канта ученіе трансцендентальнаго идеализма было развито его великими преемниками, въ особенности Шеллингомъ и Гегелемъ, хотя, быть-можетъ, оба названные мыслители и не сказали послѣдняго слова идеалистической философіи, не различая достаточно конкретно между Абсолютнымъ и его *Другимъ*, чѣмъ обусловливается ихъ отвлеченный пантеизмъ. Тѣмъ не менѣе, оба философа стоятъ на почвѣ трансцендентальнаго идеализма: никто изъ нихъ не признавалъ матерію за «вещь въ себѣ» или самобытную субстанцію, обладающую абсолютной реальностью, какъ это дѣлаетъ мой критикъ. Въ «тѣлахъ» они видѣли явленія, въ реальныхъ существахъ — субъектъ - объекты. Упрекнетъ ли ихъ Б. Н. Чичеринъ въ иллюзионизмъ? Но если они не заслуживаютъ такого упрека, то я заслуживаю его въ еще меньшей мѣрѣ. Настаивая на конкретномъ различіи между Абсолютнымъ и его «Другимъ», (т.-е. между всеединымъ Сущимъ и той обусловленной реальностью или сущностью, которая имѣетъ въ немъ свое конечное основаніе), я видѣлъ существенную ошибку нѣмецкихъ идеалистовъ въ абстрактной концепціи абсолютнаго, которая мѣшала имъ въ должной мѣрѣ посчитаться съ этимъ различіемъ, откуда и объясняется ихъ попытка строить природу изъ отвлеченныхъ понятій.

Но допустимъ, что я въ самомъ дѣлѣ субъективный идеалистъ и вижу основаніе являющейся дѣйствительности не въ трансцендентальныхъ началахъ внѣшняго и внутренняго міра, а въ моемъ эмпирическомъ, субъективномъ сознаниіи. Пусть внѣшній міръ обратится въ мою субъективную иллюзію, въ представленіе моего индивидуальнаго сознаниа, которое произвольно, съ какою-

то роковою необходимостью грезить міръ. Такая точка зрѣнія можетъ быть и ошибочна, но тѣ нелѣпости, къ которымъ хочетъ привести ее мой критикъ, изъ нея не вытекаютъ: ибо не только на яву, но и во снѣ никакой иллюзіонистъ не можетъ представить себѣ шары плоскими или плоскости шарами. «Иллюзія», которую онъ признаетъ, состоитъ не въ частномъ обманѣ чувствъ, допускающемъ исправленіе или опытную провѣрку, и не въ томъ, что мы имѣемъ одни представленія вмѣсто другихъ,—ошибочныя вмѣсто истинныхъ. «Иллюзія» состоитъ въ томъ, что мы вообще имѣемъ представленія, которыя мы принимаемъ за реальныя вещи, или относимъ къ такимъ вещамъ, между тѣмъ какъ мы не можемъ знать ничего внѣ представленій.

Такъ разсуждаетъ иллюзіонистъ и нѣтъ никакого противорѣчія въ томъ, что, не выходя изъ міра явленій, «имманентнаго» его сознанию, онъ стремится познать ихъ такъ, какъ они возникаютъ передъ нимъ въ ихъ необходимой послѣдовательности и сосуществованіи, въ ихъ сходствѣ и различіи,—словомъ, въ ихъ необходимомъ соотношеніи. Онъ отрицаетъ не ихъ фактической порядокъ въ ихъ совокупности, а ихъ реальность; какъ *эмпирикъ*, онъ можетъ изучать и предсказывать явленія въ томъ самомъ времени и пространствѣ, которыя, какъ *метафизикъ*, онъ считаетъ иллюзорными. Онъ не извращаетъ эмпирическаго порядка явленій, онъ даетъ лишь философскую *оцѣнку* всей являющейся дѣйствительности,—оцѣнку, которую мы считаемъ превратной, хотя и въ ней есть своя доля правды. Эта доля правды состоитъ въ сознаніи заблужденій наивнаго реализма съ его безотчетною вѣрой въ безусловную реальность времени, пространства, вещества,—словомъ, всего внѣшняго міра. Но если реальность внѣшняго міра не есть что-либо безотносительное, то нельзя признать безотносительнымъ и самый міръ нашихъ представленій, или сводить міръ явленій съ его безконечностью и универсальной необходимостью къ представленіямъ нашего индивидуальнаго сознанія. Если ошибка первоначальнаго реализма заключалась въ безусловномъ признаніи внѣшней реальности, то ошибка субъективнаго идеализма заключается въ безусловномъ и отвлеченномъ отрицаніи такой реальности. Ибо, какъ я говорилъ уже, «ошибка реализма состоитъ не въ признаніи внѣшней отличной отъ насъ реальности, а въ томъ, что мы не отдаемъ себѣ должнаго отчета въ основаніи, на которомъ мы ее призна-

емъ, вслѣдствіе чего мы легко смѣшиваемъ безусловную реальность съ относительной *) и невѣрно понимаемъ самую реальность въ ея отношеніи къ нашему духу“. (Въ защ. ид., стр. 317).

Но я не хочу повторяться. Мой критикъ увѣряетъ, что основаніемъ его признанія реальности внѣшняго міра является не слѣпая вѣра въ показанія чувствъ, а *провърка* чувственного опыта. Такъ, онъ признаетъ бильярдный шаръ круглымъ, потому что онъ катится по бильярду, и твердымъ, потому что онъ не разливается и не разсѣивается въ воздухъ. Я думаю, что приблизительно на тѣхъ же основаніяхъ всякій идеалистъ признаетъ названный шаръ круглымъ и твердымъ. Но это не мѣшаетъ ему держаться другихъ взглядовъ относительно природы времени и пространства и относительно эмпирической реальности вещей, чѣмъ тѣ, которые раздѣляетъ мой критикъ; и это не мѣшаетъ идеалисту ставить критическій вопросъ объ основаніи достовѣрности нашего опыта и нашего мышленія — всего познанія въ его цѣломъ. Какъ я стремился показать въ своей статьѣ «Въ защиту идеализма», мой критикъ въ сущности игнорируетъ этотъ вопросъ. Во всякомъ случаѣ, провѣряя одни опыты посредствомъ другихъ, мы еще не подходимъ къ рѣшенію и даже къ постановкѣ этого вопроса.

Обвиняя меня въ иллюзіонизмѣ, Б. Н. Чичеринъ упрекаетъ меня въ томъ, что я игнорирую цѣль науки, которая состоитъ въ объясненіи причинъ явленій (стр. 489) и въ томъ, что я обнаруживаю недостаточное знакомство съ методомъ наукъ (стр. 502). Но изъ того, что я отвергаю понятіе «вещи въ себѣ», господствовавшее въ старой догматической метафизикѣ, еще не слѣдуетъ, чтобы я отвергалъ указанную цѣль науки — иначе выходило бы, что эмпирики прежде всѣхъ должны ее отрицать. И точно такъ же изъ того, что я высказываю сомнѣніе въ правильности философскаго метода самого Б. Н. Чичерина, являвшагося мнѣ «методомъ механической каталогизаціи всего существующаго», — еще не слѣдуетъ, чтобы я отвергалъ методы, господствующіе въ современной наукѣ. Споръ о познавательной дѣятельности чистаго разума завелъ бы насъ слишкомъ далеко.

Перейдемъ поэтому къ полемикѣ Б. Н. Чичерина противъ моего

*) Примѣръ такого смѣшенія находимъ мы у самого Б. Н. Чичерина, который принимаетъ матерію и тѣла за вещи въ себѣ, а время и пространство за атрибуты абсолютнаго Разума и абсолютнаго Духа.

«мистицизма». Прежде всего на этотъ разъ онъ приводитъ выдержки изъ моей собственной критики мистическаго идеализма, признавая ее «весьма основательной» (стр. 500). Въ этой критикѣ я старался показать, что вѣра не можетъ быть самодовлѣющимъ источникомъ знанія помимо разумной дѣятельности духа. Почему же мой критикъ приписываетъ мнѣ противное мнѣніе? Но если бы даже онъ былъ правъ, еслибы непосредственная вѣра казалась мнѣ источникомъ вѣдѣнія помимо опыта и разума, то неужели же мой критикъ приводилъ бы меня къ абсурду такимъ страннымъ аргументомъ, какъ его «доказательство отъ подушки?» Да какой же мистицизмъ можетъ заставить человѣка въ здравомъ умѣ принять мѣшокъ съ пухомъ за живое существо? Если же Б. Н. Чичеринъ имѣетъ въ виду мое положеніе, что всякая реальная индивидуальность есть не простой объектъ, а субъектъ-объектъ, — т.-е. что существуя (какъ объектъ) для другого, она въ то же время существуетъ (какъ субъектъ) въ себѣ и для себя, не переходя всецѣло въ свои внѣшнія отношенія, — то нисколько не надо быть мистикомъ, чтобы принять подобную мысль. Если въ связи съ этимъ можно вывести нѣкоторыя предположенія относительно *метафизической* природы матеріи и признать, что конечные элементы ея обладаютъ не только физической недѣлимостью, но и нѣкоторой метафизической индивидуальностью, какъ центры силъ, — то подобная теорія, очевидно, также ничего мистическаго въ себѣ не заключаетъ и раздѣляется многими современными учеными. Во всякомъ случаѣ она не составляетъ моего изобрѣтенія. Указывая на нее, я замѣтилъ, что не причисляю себѣ къ сторонникамъ Лейбница, превращавшаго всякую монаду въ самодовлѣющую, замкнутую въ себѣ абсолютную субстанцію, и высказалъ предположеніе, что метафизическая индивидуальность элементовъ матеріи не исключаетъ, а, напротивъ того, предполагаетъ ихъ живое взаимодействіе, обусловливаемое объединяющимъ началомъ. Такая гипотеза не касается специальныхъ вопросовъ о *физическомъ* строеніи матеріи и не заключаетъ въ себѣ ничего, что могло бы противорѣчить даннымъ физики или химіи; а въ области метафизики она представляетъ мнѣ логичнѣе теоріи „абсолютныхъ кусочковъ“ или метафизическихъ „вещицъ въ себѣ“ классическаго матеріализма *).

*) Признавая матерію протяженной и непроницаемой вещью въ себѣ, Б. Н. Чичеринъ утверждаетъ, что она не есть явленіе и что она составляетъ пря-

Въ моемъ отвѣтѣ мой критикъ всего болѣе принимаетъ къ сердцу мой упрекъ въ неточныхъ ссылкахъ, путемъ которыхъ онъ представляетъ мою мысль въ превратномъ свѣтѣ. Б. Н. Чичеринъ утверждалъ, что увлекаясь желаніемъ найти для мысли реальное основаніе, я «признаю сущимъ единственно то, что противоположно мысли», въ доказательство чего ссылался на стр. 236, 237 и 241 моихъ статей (Методы идеал. 214). Въ отвѣтѣ моемъ я привелъ выдержку изъ стр. 236, *идѣ значится какъ разъ противное тому, что онъ мнѣ приписываетъ*, и кромѣ того я указалъ, какимъ образомъ я въ дѣйствительности понимаю отношеніе логической мысли къ тому, что ее обосновываетъ, въ теченіи всего моего разсужденія. Противъ моей выдержки Б. Н. Чичеринъ, очевидно, ничего возразить не могъ, и я ожидалъ, что онъ со мной согласится. Въмѣсто этого онъ приводитъ другую выдержку изъ той же стр. 236, а такъ же выдержки изъ стр. 237 и 241 въ свое оправданіе: но ни въ одной изъ нихъ не значитъ того, что онъ мнѣ приписываетъ, т.-е. что бы я «признавалъ сущимъ только то, что противоположно мысли». Если я и говорилъ, что въ своемъ отвлеченіи мысль противопоставляется сущему, или не «покрываетъ» сущаго, то въѣдъ это имѣетъ совершенно другой смыслъ, какъ это выяснено уже въ первомъ моемъ отвѣтѣ. И я имѣлъ полное право сказать, что мой критикъ напрасно ссылается на указанные страницы.

Я могъ бы и еще поспорить съ уважаемымъ Б. Н. Чичеринымъ по поводу отдѣльныхъ мѣстъ моихъ статей и моего отвѣта, которымъ онъ придаетъ нерѣдко свой собственный смыслъ *).

мую противоположность „чувственной формѣ“, какъ учили еще древніе. Что *метафизическое* существо матеріи недоступно нашимъ чувствамъ, это я допускаю безъ спора; но тамъ, гдѣ Б. Н. Чичеринъ говоритъ о непроницаемыхъ и протяженныхъ *тълахъ*, онъ оставляетъ почву метафизики и переходитъ къ физикѣ, т.-е. къ явленіямъ, все равно воспринимаемымъ нами, или только предполагаемымъ нашею мыслью. Платонъ и Аристотель видѣли въ *тълахъ* воплощеніе формы (или *оформленное* вещество), а метафизическую матерію (*силѣ*), признавали совершенно безтѣлесной.

*) Укажу для примѣра на ссылку его (494 стр.) на стр. 311 моей статьи „Въ защиту идеализма“, которую онъ отрываетъ отъ ея контекста, доказывая, будто я признаю, что *всякое* отвлеченное понятіе заключаетъ въ себѣ актуальное противорѣчіе съ логикой и дѣйствительностью; между тѣмъ на означенной страницѣ я указываю, *при какихъ условіяхъ* наступаетъ подобное противорѣчіе.

Но подобный споръ едва ли можетъ представлять большой интересъ для читателя. Если Б. Н. Чичеринъ найдетъ, что я далеко не отвѣчаю на всѣ его возраженія и на этотъ разъ не вступаю съ нимъ въ споръ по существу, то я вполнѣ готовъ признать себя его неоплатнымъ должникомъ, съ тѣмъ однако же, что бы не нести отвѣтственности за мнимые или за чужіе долги. Во всякомъ случаѣ я.приношу ему еще разъ искреннюю и живую благодарность за его вниманіе къ моему труду, недостатки котораго я сознаю, несмотря на все мое принципиальное разногласіе съ моимъ уважаемымъ критикомъ.

Кн. С. Трубецкой.

КРИТИКА И БИБЛІОГРАФІЯ.

I. Обзоръ книгъ.

В. М. Бехтеревъ. О локализациі сознательной дѣятельности у животныхъ и человѣка. Спб., 1896 г., стр. 62.

Брошюра проф. Бехтерева представляетъ собою рѣчь, произнесенную на VI Създѣ русскихъ врачей въ С.-Петербургѣ.

Затрогивая важный вопросъ о локализациі сознательной дѣятельности, авторъ, прежде всего, пытается дать опредѣленіе сознанія и, вмѣстѣ съ тѣмъ, установить признаки, которыми характеризуется присутствіе сознанія въ постороннихъ намъ живыхъ существахъ. «Понятіе сознанія, по мнѣнію автора, обнимаетъ собою все субъективное, открываемое въ самомъ наблюдателѣ, слѣдовательно, все то, что относится къ области внутренняго міра» (7). Что касается, далѣе, критерія для опредѣленія сознательной дѣятельности, то таковымъ не можетъ быть одна цѣлесообразность движеній, такъ какъ послѣдняя возможна и при полномъ отсутствіи сознанія (въ рефлексахъ). «Различіе между безсознательною и сознательною дѣятельностью въ ихъ внѣшнихъ проявленіяхъ сводится къ тому, что въ первомъ случаѣ мы имѣемъ цѣлесообразность автоматическую, отличающуюся неизмѣннымъ постоянствомъ и поразительною стереотипностью, тогда какъ во второмъ случаѣ мы имѣемъ цѣлесообразность не машинообразную только, но измѣнчивую и приспособляющуюся къ постоянно измѣняющемуся разнообразію внѣшнихъ условій» (9). Такимъ образомъ, возможность сознанія обусловливается появленіемъ новаго фактора, на ряду съ сложившимся рефлекторнымъ

механизмомъ, именно — личнаго выбора, который предполагаетъ сознательное различіе внѣшнихъ впечатлѣній и присутствіе памяти (10). Вооружившись такимъ критеріемъ для отличія сознательной дѣятельности, авторъ пытается опредѣлить границы сознанія въ живомъ мірѣ. Не отрицая возможности существованія въ природѣ пассивнаго сознанія, какъ переходной формы отъ совершенно инертныхъ безжизненныхъ тѣлъ къ формамъ активно-сознательнымъ, авторъ, идя по слѣдамъ Роменса, активное сознаніе признаетъ у низшихъ изъ живыхъ существъ — инфузорій и корненожекъ. Даже болѣе, авторъ склоненъ приписать сознательную дѣятельность и низшимъ растительнымъ организмамъ, упрекая, въ данномъ случаѣ, Роменса за излишнюю нерѣшительность. Вообще, по мнѣнію проф. Бехтерева, «первичное развитіе жизни немисливо въ отсутствіи условій, лежащихъ въ основѣ развитія сознанія, какъ немисливо и проявленіе сознанія въ отсутствіи жизненныхъ процессовъ» (15). Цѣлесообразность растительныхъ движеній въ широкомъ смыслѣ можетъ быть разсматриваема какъ отдаленное послѣдствіе первичной сознательной дѣятельности простѣйшихъ растительныхъ организмовъ (16).

Переходя затѣмъ къ главному предмету рѣчи — къ вопросу о локализациіи сознательной дѣятельности въ существахъ, обладающихъ нервною системою, авторъ говоритъ, что въ низшихъ животныхъ организмахъ сознаніе не представляется строго локализованнымъ въ какой-либо части нервной системы, а, повидимому, является разлитымъ во всѣхъ вообще нервныхъ узлахъ (19). У высшихъ суставчатыхъ животныхъ сознательная дѣятельность сосредоточивается, главнымъ образомъ, въ большомъ грудномъ узлѣ, являющемся прототипомъ головного мозга позвоночныхъ (21). Что касается позвоночныхъ животныхъ, то, хотя мѣстомъ сознательной дѣятельности у нихъ являются, главнымъ образомъ, мозговая полушарія, однако, у такихъ представителей ихъ, какъ рыбы, земноводныя и даже птицы, возможны элементарные сознательные процессы и съ вырѣзанными полушаріями, въ присутствіи лишь подкорковыхъ центровъ (23—31). У млекопитающихъ и, въ частности, у человѣка мѣстомъ сознательной дѣятельности являются исключительно мозговая полушарія (34—35).

Но высшіе психическіе процессы, относимые къ дѣятельности мозговой коры, ничуть не обязательно сопровождаются созна-

нiемъ, и послѣднее при своемъ проявленiи постоянно пользуется продуктами безсознательной дѣятельности, черпая въ послѣдней обильный материалъ (38). Эта безсознательная дѣятельность представляетъ собою не что иное, какъ потухшую сознательную дѣятельность (38). Вообще, по мнѣнiю автора, область сознательной дѣятельности въ человѣческомъ организмѣ прежде была гораздо шире, и рефлексы, представляя собою какъ бы органическiе остатки сознательной работы, являются живыми свидѣтелями бывшей когда-то сознательной дѣятельности (39). Растительные процессы, теперь совершающiеся обычно безсознательно, прежде также были сознательными. Мало того, по аналогiи можно заключить, что не только всѣ мозговые процессы, но и вообще всѣ нервныя процессы, гдѣ бы они ни происходили, первоначально были сознательными процессами и лишь постепенно сдѣлались безсознательными (41). Это положенiе, основывающееся, главнымъ образомъ, на психологическихъ соображенiяхъ, авторъ старается подкрѣпить экспериментальными данными, ссылаясь на извѣстные факты такъ называемой замѣняющей дѣятельности мозговой ткани. Имѣя въ виду преимущественно собственные опыты, авторъ полагаетъ, что «въ корѣ полушарiй, вокругъ чувствующихъ и двигательныхъ центровъ, мы имѣемъ какъ бы запасныя области или территории со скрытой чувствующей или двигательной функцiей, насчетъ которыхъ собственно и происходитъ въ извѣстной мѣрѣ замѣна утраченной функцiи путемъ образованiя новыхъ центровъ» (44). Но возможность переселенiя сознательной дѣятельности не ограничивается предѣлами мозговой коры. На основанiи извѣстныхъ опытовъ Гольца надъ собаками, авторъ приходитъ къ заключенiю, что «при условiяхъ не разоваго, а постепеннаго, производимаго въ нѣсколько приѣмовъ, отнятiя мозговыхъ полушарiй у высшихъ млекопитающихъ, сознательная дѣятельность обнаруживается, хотя въ ограниченной степени, ниже лежащими подкорковыми центрами» (56). Эта замѣняющая дѣятельность гораздо болѣе энергична у новорожденныхъ, чѣмъ у взрослыхъ животныхъ, какъ это можно видѣть изъ опытовъ самого автора, Шифа и Герцена (59). Такимъ образомъ, фактъ расширенiя сознательной дѣятельности насчетъ безсознательной, по мнѣнiю автора, лежитъ внѣ всякаго сомнѣнiя и, слѣдовательно, его первоначальное положенiе о локализации сознательной дѣятельности у высшихъ животныхъ исклю-

чительно въ области мозговыхъ полушарій должно нѣсколько измѣниться.

Цѣль названной брошюры — опредѣлить анатомическій субстратъ сознательной дѣятельности. Главныя положенія автора по этому вопросу, насколько они исходятъ изъ экспериментальныхъ данныхъ, вполне согласны съ общепринятыми въ этой области взглядами, и едва ли кто будетъ спорить противъ постепенной локализации сознательной дѣятельности, отъ низшихъ животныхъ до человѣка, у котораго она ограничивается функциями мозговыхъ полушарій. Но, рѣшая специальный вопросъ о локализациі сознательной дѣятельности, авторъ затрагиваетъ нѣкоторыя общія психологическія проблемы и высказываетъ по этимъ вопросамъ собственные мнѣнія, которыя могутъ показаться иногда слишкомъ категорическими и не всегда строго обоснованными. Такъ, наприм., авторъ готовъ расширить сферу сознанія настолько, чтобы она обнимала собою всѣ живыя существа до растений включительно. Такое расширение этого понятія намъ кажется не совѣмъ мотивированнымъ и едва ли не свидѣтельствуетъ о недостаткѣ психологическаго анализа. На самомъ дѣлѣ, исходя изъ данныхъ нашей собственной психики, что мы можемъ сказать о природѣ сознанія у растений или о характерѣ пассивнаго сознанія, существованія котораго не отвергаетъ авторъ? Равнымъ образомъ, гдѣ основаніе для утвержденія автора, что цѣлесообразность растительныхъ движеній свидѣтельствуетъ объ ихъ первичной сознательности? Далѣе, едва ли можно вмѣстѣ съ авторомъ признать сознательный характеръ движеній у слизистаго грибка (*Aethalium*), ибо они не нуждаются для своего объясненія въ психологическихъ предположеніяхъ, и авторъ напрасно идетъ здѣсь дальше Роменса. Да и гдѣ въ такомъ случаѣ тотъ личный выборъ, «сообразующійся лишь съ данными внѣшними условіями и внутреннею ихъ оцѣнкою», который авторъ признаетъ критеріемъ сознательной дѣятельности? Вообще, едва ли справедливо положеніе автора, что жизнь всегда сопровождается сознаніемъ, и, по нашему мнѣнію, область первой гораздо шире сферы сознанія, если даже понимать это послѣднее далеко не въ узкомъ смыслѣ.

Упрекъ въ недостаточной отчетливости психологическаго анализа можно повторить и относительно вообще всѣхъ тѣхъ мѣстъ брошюры, гдѣ авторъ, говоря о психической жизни низшихъ жи-

вотныхъ, слѣпо слѣдуетъ за Роменсомъ, допуская иногда слишкомъ преувеличенныя представленія о душевныхъ способностяхъ этихъ существъ (инфузорій, муравьевъ и т. п.). Авторъ ничего не говоритъ о другихъ изслѣдователяхъ, которые далеко не во всемъ подтверждаютъ выводы англійскаго натуралиста. Проф. Бехтеревъ впадаетъ здѣсь въ излишній антропоморфизмъ, отъ котораго такъ мало свободны многіе зоопсихологи. Впрочемъ, онъ не чуждъ этого недостатка и въ другихъ случаяхъ, въ особенности тамъ, гдѣ говоритъ о первоначальной сознательности рефлекторной и инстинктивной дѣятельности. Едва ли справедливо мнѣніе автора, что всѣ рефлекторные акты являются органическими остатками сознательной работы. Если у человѣка, дѣйствительно, многія рефлекторныя явленія имѣютъ начало въ сознательной дѣятельности, то на ряду съ ними есть другой рядъ рефлексовъ (какъ у человѣка, такъ въ особенности у животныхъ), которые едва ли когда-либо были сознательными. Равнымъ образомъ, имѣя въ виду нѣкоторые вторичные инстинктивные акты у человѣка, врядъ ли можно заключать о сознательномъ происхожденіи инстинктивной дѣятельности у всѣхъ животныхъ и умалять значеніе въ этомъ случаѣ такого могущественнаго фактора, какъ естественный отборъ. Вѣдь вполне возможно признавать психологическую природу инстинкта (насколько въ генезисѣ его имѣютъ мѣсто процессы ощущенія, воспріятія, эмоцій) и, въ то же время, не отрицать значенія механическихъ факторовъ въ его образованіи.

Всѣ указанные недостатки легко объяснить, если принять во вниманіе трудность затронутыхъ вопросовъ и ограниченность времени, въ которое авторъ принужденъ былъ трактовать эти важные предметы. Если и вообще далеко не благодарными въ смыслѣ опредѣленности результатовъ бывають разсужденія о такихъ вещахъ, какъ природа и границы сознанія, то тѣмъ болѣе естественно ожидать этого отъ брошюры, ограниченной извѣстнымъ размѣромъ. Важно то, что авторъ и на такомъ небольшомъ пространствѣ сумѣлъ дать ясное представленіе о томъ, въ какомъ положеніи въ настоящее время находится вопросъ о локализациі сознательной дѣятельности, присовокупивъ сюда далеко не лишеныя интереса собственныя соображенія. А если мы примемъ во вниманіе, что большинство высказываемыхъ авторомъ положеній основаны на его собственныхъ работахъ, кото-

рыми онъ давно снискалъ почетную извѣстность въ наукѣ, то едва ли ошибемся, если скажемъ, что брошюру его можно смѣло рекомендовать для ориентированія въ далеко еще не разъясненныхъ вопросахъ о локализациі сознательной дѣятельности въ широкомъ смыслѣ.

Н. Виноградовъ.

Johannes Volkelt, Aesthetik des Tragischen. München. 445 p. 1897.

Изложенію содержанія новаго и капитальнѣйшаго изслѣдованія по эстетикѣ трагическаго Фолькельта мы полагаемъ умѣстнымъ предпослать нѣсколько словъ о философской дѣятельности автора вообще. Иогансъ Фолькельтъ, профессоръ Лейпцигскаго университета по кафедрѣ философіи и педагогики, пока мало извѣстенъ за предѣлами Германіи, хотя и профессорствуетъ съ 1879 года. Свою ученую дѣятельность онъ началъ критическимъ изслѣдованіемъ Канта, и первымъ крупнымъ сочиненіемъ его является «Erfahrung und Denken»—*Kritische Grundlegung der Erkenntnisstheorie*. Это томъ въ 600 стр.,—плодъ десятилѣтняго изученія Канта. Если признать важнымъ для нашего времени философскимъ вопросомъ критическое разграниченіе между неокантіанствомъ и позитивизмомъ, то надо согласиться, что изслѣдованіе Фолькельта приноситъ много цѣнныхъ соображеній для безпристрастной установки границъ между современнымъ идеализмомъ и реализмомъ. Фолькельтъ считается здѣсь уже съ мнѣніями новѣйшихъ теоретиковъ познанія: Шуппе, Авенариусомъ, Зигвартомъ, Ремке, Рилемъ, Липсомъ, Герингомъ, Лаасомъ, Отто-Либманомъ, А. ф.-Леклеромъ, Шубертъ-Зольдерномъ, Юл. Бергманомъ, Э. Махомъ и др., и особенно удачно отмѣчаетъ односторонности и непослѣдовательности этихъ враговъ метафизики. По его мнѣнію, и неокантіанцы, и позитивисты не могутъ обойтись безъ разсмотрѣнія условій нашего познанія: понятій субстанціи, причинности, цѣли, закона, безусловнаго,—это, дѣйствительно, и входитъ у нихъ въ содержаніе теоріи познанія. Но всякая теорія, отрицающая метафизику, имѣетъ право разсматривать всѣ эти понятія лишь въ смыслѣ продуктовъ анализа представленій; установивъ субъективный характеръ этихъ представленій, происхожденіе болѣе сложныхъ представленій изъ простыхъ, ихъ пригодность къ связыванію однихъ

представленій съ другими, она совершенно не касается и не можетъ касаться, отрицая метафизику, логическаго, транссубъективнаго значенія этихъ понятій для познанія. Свои философскіе взгляды проф. Фолькельтъ формулировалъ въ шести популярных Vorträge zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. Въ этихъ рѣчахъ (изд. въ 1892 г.), составляющихъ часть лекцій, читанныхъ имъ въ Вюрцбургскомъ университетѣ, онъ очень ярко характеризуетъ значеніе философіи для науки и жизни.

Однако, какъ ни симпатичны общепилософскіе взгляды Фолькельта, то, что выдвигаетъ его изъ среды германскихъ профессоровъ, появилось въ свѣтъ лишь въ самое послѣднее время: это—его сочиненія по эстетикѣ. Объ его Aesthetische Zeitfragen, изд. въ 1895 г., мы не будемъ распространяться, такъ какъ въ 35 кн. «Вопрос. филос.» помѣщенъ переводъ рецензіи проф. Фалькенберга, излагающей содержаніе этой книги. Почти всѣ вопросы, затрогиваемые въ ней, за исключеніемъ вопроса о реализмѣ и натурализмѣ, входятъ въ курсъ эстетики, нынѣ читаемой Фолькельтомъ въ Лейпцигѣ. Этотъ курсъ распадается на два большихъ отдѣла: ученіе о нашихъ эстетическихъ воспріятіяхъ и ученіе объ эстетическомъ объектѣ вообще. Въ первой, чисто-психологической, части разсматриваются условія, при которыхъ эстетическій объектъ производитъ на насъ художественное впечатлѣніе (субъективныя нормы); во второй—Фолькельтъ изучаетъ условія, которымъ долженъ удовлетворять каждый эстетическій объектъ, какъ таковой (нормы объективныя).

Сущность послѣдняго сочиненія Фолькельта: «Эстетика трагическаго»—заключается въ слѣдующемъ.

Характернымъ признакомъ *понятія* трагическаго, отличающимъ его отъ возвышеннаго (Erhaben), должно признать моментъ конфликта, борьбы. Такъ какъ конфликтъ, борьба, рѣзкія противоположности могутъ быть изображаемы всѣми искусствами, за исключеніемъ развѣ архитектуры, то понятно, что трагическій элементъ можетъ входить и въ живопись, и въ музыку; главнымъ же образомъ трагическое служитъ содержаніемъ поэзіи, въ частности — драмы. Прежде чѣмъ говорить о сущности и видахъ трагическаго, надо имѣть въ виду, что 1) не слѣдуетъ смотрѣть на ученіе о трагическомъ, какъ на метафизическую теорію; 2) не слѣдуетъ связывать съ этой эстетической категоріей опредѣленнаго міровоззрѣнія (хотя съ оптимизмомъ

оно, дѣйствительно, не вьжется, что выясняется при ближайшемъ анализѣ); 3) слѣдуетъ болѣе обращать вниманіе на конечный моментъ въ развитіи трагическаго; 4) не слѣдуетъ вдаваться въ морализацію, такъ какъ эстетика не часть этики, вообще—надо воздерживаться отъ одностороннихъ этическихъ сужденій.—Въ чемъ же сущность того *явленія*, которое принято называть трагическимъ? Внѣ всякаго спора, что она слагается изъ двухъ элементовъ: предъ нами человѣческое страданіе (*Leid*), и страданіе, по своему характеру изъ ряду вонъ выходящее. Фолькельтъ лишь дополняетъ этотъ взглядъ утвержденіемъ, что страданіе не должно ослабляться перспективой счастливаго исхода (какъ, на примѣръ, въ «Венеціанскомъ купцѣ» переодѣваніе женщинъ ослабляетъ трагичность сцены суда); напротивъ, наблюдаемое нами страданіе должно развиваться въ направленіи гибели трагическаго героя (внутренней или внѣшней), хотя дѣйствительною гибелью трагическое дѣйствіе можетъ и не закончиться. Авторъ различаетъ два вида трагическаго: законченный трагизмъ и незаконченный. Какъ ни важенъ первый видъ, но и второй достоинъ вниманія эстетика. Онъ выражается либо въ примирительномъ исходѣ (на примѣръ, графиня Орсина въ «Эмили Галотти»), либо въ неопредѣленномъ («Нора» Ибсена). Гибель трагическаго героя можетъ выразиться либо въ тѣлесной, либо въ духовной смерти, либо въ той и другой вмѣстѣ; но что характерно въ этихъ случаяхъ, это то, что страданіе ведущее къ гибели, можетъ и не ощущаться героемъ. Донъ-Жуанъ, на примѣръ, наслаждается жизнью вплоть до конца, а несомнѣнно онъ производитъ, со стороны, трагическое впечатлѣніе. Далѣе, трагическій герой долженъ быть лицомъ выдающимся, «крупнымъ» (*eine grosse Persönlichkeit*), хотя и не возвышеннымъ (*erhaben*), какъ этому учитъ нѣмецкая метафизическая эстетика. Дѣйствительно, тривиальное, шаблонное, «повседневное» не производитъ трагическаго впечатлѣнія. Когда простой, «средній» человѣкъ гибнетъ подъ давленіемъ внѣшняго или внутренняго разлада, это вызываетъ въ насъ печаль, жалость, иногда даже отчаяніе. Многіе герои Достоевскаго и Тургенева производятъ такое впечатлѣніе. Когда же мы видимъ, что личность выдающаяся, «крупная», не справляется со своимъ положеніемъ и гибнетъ, въ насъ возникаетъ своеобразное чувство контраста меж-

ду величіемъ и силой героя, съ одной стороны, и его гибелью, съ другой. Слѣдуетъ отличать печальное (*das Traurige*) отъ трагическаго. Въ трагическомъ дѣйствіи «крупность» (*die Grösse*) героя должна выражаться не въ одномъ только что отмѣченномъ контрастѣ, но и въ его способности переносить свое страданіе. Лицо, героически переносящее свои неудачи, поселить въ насъ впечатлѣніе, что страданіе—составная часть жизни, а не явленіе случайное. Мы на время возвышаемся надъ будничнымъ и повседневнымъ и проникаемся сознаниемъ, что въ мирѣ проявляется воля рока, царить судьба, будетъ ли она сказываться въ самомъ психическомъ складѣ героя, какъ это мы видимъ у Шекспира, или внѣ его, что изображаютъ главнымъ образомъ древне-греческія трагедіи.

Такова сущность трагическаго. Обратимъ теперь вниманіе на ту роковую силу (*tragische Gegenmacht*), которая препятствуетъ счастливому теченію дѣйствія, или, другими словами, на внутренніе и внѣшніе факторы, создающіе трагизмъ. Въ трагическомъ положеніи оказываются не только лица, носяшія въ себѣ задатки къ порчѣ и гибели, но и натуры цѣльныя, чистыя, какъ только онѣ попадаютъ въ неблагопріятныя для нихъ внѣшнія осложненія. Трагизмъ внутренней борьбы не слѣдуетъ смѣшивать съ трагизмомъ лица, искупающаго свою вину. Внутренніе враги могутъ заключаться въ человѣческой односторонности (въ противорѣчивыхъ предрасположеніяхъ, въ одностороннемъ умственномъ развитіи), которую ничуть не слѣдуетъ отождествлять съ виновностью. Что же касается другихъ, внѣшнихъ, отъ героя не зависящихъ обстоятельствъ, ставящихъ его въ трагическое положеніе, то они должны производить впечатлѣніе чего-то фатальнаго, хотя бы и выражались въ торжествѣ «глупаго случая», пошлости и подлости. Остановливаясь на случаяхъ, гдѣ внѣшнія напасти являются какъ бы возмездіемъ за вину, Фолькельтъ обращаетъ вниманіе на разнovidность трагическихъ натуръ—на преступниковъ. Преступникъ можетъ вызвать въ насъ впечатлѣніе трагизма лишь въ томъ случаѣ, если въ немъ есть черты грандіозности, создающія въ насъ (какъ сказано выше) опредѣленное чувство контраста. Это мы переживаемъ, напр., созерцая шекспировскаго Ричарда III.—Въ результатѣ дѣйствія, выражающемся гибелью героя, мы ощущаемъ нѣкоторую приподнятость. Герой, выказавшій столько величія, му-

жественно перенесшій несчастья, стоически разставшись съ жизнью, нравственно очистившись, нерѣдко своею смертію заставляетъ торжествовать, если не въ настоящемъ, то въ будущемъ, ту идею, которую онъ отстаивалъ, погибая. Еще разъ убѣждаемся мы, что чувство трагическаго имѣетъ синтетическій характеръ. Оно, съ этой точки зрѣнія, слагается изъ элементовъ подавленности и приподнятости. По преобладанію одного изъ этихъ элементовъ, нашъ авторъ различаетъ трагическое возвышающаго и подавляющаго рода (*erhebender und niederdrückender Art*), отмѣчая, что новѣйшія произведенія изображаютъ по преимуществу трагизмъ второго рода.—Разсмотрѣвъ сущность трагическаго и факторы, его создающіе, проф. Фолькельтъ переходитъ къ третьей сторонѣ своего ученія. Теперь онъ разсматриваетъ трагическое въ его содержаніи. Трагическое развивается и осложняется въ *характерахъ* дѣйствующихъ лицъ и въ *ситуаціяхъ*, положеніяхъ. Центральное мѣсто въ трагедіи занимаютъ характеры, такъ какъ они являются настоящими носителями трагизма, хотя нельзя отрицать и того, что и внѣшнія обстоятельства губятъ иногда и лицъ, совершенно не предрасположенныхъ къ трагическому концу. Проанализировавъ цѣлый рядъ характеровъ и ситуацій, установивъ ихъ виды, Фолькельтъ переходитъ къ процессу развитія трагическаго дѣйствія, отдѣляя эстетическую сторону вопроса отъ технической, составляющей содержаніе теоріи драмы вообще и трагедіи въ частности. Наконецъ, послѣднимъ отдѣломъ «эстетики трагическаго» является ученіе о субъективномъ впечатлѣніи отъ трагическаго. Чувства удовольствія и неудовольствія (*Lust- und Unlustgefühle*) постоянно сталкиваются и смѣняются, во время теченія трагедіи, и гѣмъ самымъ напрягаютъ и повышаютъ наше вниманіе и мышленіе—къ герою, къ той силѣ, съ которой онъ борется, ко всему ходу дѣйствія. Состраданіе и страхъ—лишь одна сторона трагическаго впечатлѣнія. Ихъ слѣдуетъ пополнить чувствомъ потрясенія (*Erschütterung*)— послѣдствіемъ сочетанія разнородныхъ чувствъ,—а также рядомъ чувствъ, насъ возвышающихъ и примиряющихъ.— Собственно этимъ и исчерпывается весь *объемъ* ученія о трагическомъ. Но у Фолькельта есть еще двѣ дополнительныхъ главы, имѣющихъ болѣе или менѣе самостоятельное значеніе. Въ одной изъ нихъ, 17-й (предпослѣдней) подъ заглавіемъ: «Трагическое въ отношеніи къ трансцендентной и имманентной судьбѣ», авторъ даетъ въ общихъ

чертахъ исторію основныхъ взглядовъ на сущность трагическаго, а въ послѣдней (18-й)—метафизику трагическаго. Уже въ предисловіи онъ предупреждаетъ, что это ученіе имѣеть совершенно самостоятельное значеніе и его эстетика исходитъ не изъ метафизики, а изъ всесторонняго изученія какъ явленій трагическаго, такъ и обширной, но односторонней литературы предмета.

Отдѣльные вопросы эстетики трагическаго породили солидную литературу, начиная съ Аристотеля, но лишь въ этомъ капитальномъ трудѣ всѣ вопросы, возникающіе у насъ по поводу разсматриваемой эстетической категоріи, объединены въ одно цѣлое и разрѣшены въ томъ здоровомъ, умѣренномъ и безпристрастномъ направленіи, которое присуще всѣмъ сочиненіямъ проф. Фолькельта.

К. Занцевичъ.

Я. Колубовскій. Философскій ежегодникъ. Обзоръ книгъ, статей и замѣтокъ, преимущественно на русскомъ языкѣ, имѣющихъ отношеніе къ философскимъ знаніямъ. Годъ второй. 1894. Москва, 1896 (314 стр.).

Въ своемъ «Ежегодникѣ» г. Колубовскій насчитываетъ 1136 книгъ и статей философскаго характера, напечатанныхъ въ 1894 г. Не ограничиваясь узко-библіографическими данными, въ родѣ мѣста печатанія, числа страницъ и экземпляровъ, цѣны и т. п., составитель обзора даетъ еще краткое изложеніе содержанія приводимыхъ имъ сочиненій и указываетъ рецензіи и замѣтки о нихъ. Благодаря этому, просматривая его книгу, предназначенную собственно, для всевозможныхъ справокъ и прекрасно приспособленную для этой цѣли, находишь въ ней еще одну полезную и интересную сторону: она даетъ матеріалъ для сужденія о характерныхъ особенностяхъ русской философской литературы, ея объемѣ и даже тонѣ. Прежде всего надобно замѣтить, что оптимистическое настроеніе, вызываемое цифрою сочиненій, скоро исчезаетъ, такъ какъ оказывается, что въ «Ежегодникѣ» упомянуты очень многія статьи, имѣющія лишь отдаленное отношеніе къ философіи и переходящія, собственно, въ область публицистики, критики, политической экономіи, а иногда и болтовни, прикрывающейся философскимъ заглавіемъ.

Самое большое количество сочиненій приходится на долю исторіи философіи (болѣе 100) и этики (болѣе 60). Капиталь-

ныя сочиненія встрѣчаются, конечно, преимущественно въ отдѣлѣ переводной литературы. Здѣсь мы находимъ такія книги, какъ «Первая аналитика», «Риторика», «Политика» Аристотеля, «Этика» Спинозы, «Психологія» Гербарта, «Лекціи о душѣ человѣка и животныхъ» Вундта (переводъ со 2-го нѣм. изданія), «Духовное развитіе въ первомъ дѣтствѣ» Прейера, «Шопенгауэръ» Куно Фишера, «Введеніе въ философію» Паульсена, статьи Тэна, Спенсера. Правда, нѣкоторые факты, наприм., то, что «Искусство и природа» Шербюлье и «Эстетика» Прельса переведены, тогда какъ серьезное сочиненіе по эстетикѣ Найта, появившееся одновременно съ Шербюлье, остается и до сихъ поръ непереверденнымъ, наводятъ на мысль, что поверхностныя, занимательно написанныя сочиненія имѣютъ больше шансовъ на успѣхъ; однако въ томъ же «Ежегодникѣ» есть указаніе на то, что и «скучныя» сочиненія старыхъ философовъ находятъ большой кругъ читателей. Такъ, объ «Этикѣ» Спинозы, выдержавшей въ 1894 г. 3 изданія въ количествѣ 2.040 экз., г. Колубовскій сообщаетъ слѣдующее: «Первое изданіе, напечатанное въ 1886 г. въ количествѣ 500 экз., по очень высокой цѣнѣ (5 р.), быстро было распродано. Второе изданіе, вышедшее въ 1891 г., по цѣнѣ 2 р. тоже разошлось довольно скоро, несмотря на то, что одновременно съ нимъ вышло и изданіе Моск. Психол. Общества».

Среди оригинальныхъ произведеній обращаютъ на себя вниманіе объемомъ и солидностью такія сочиненія, какъ «Объ истинахъ самоочевидныхъ» Каринскаго, «Основанія логики и метафизика» и «Курсъ государственной науки» Чичерина, «Эстетика» Смирнова, «Основные моменты въ развитіи новой философіи» Грота, «Исторія физики» Любимова, «Строеніе матеріи и молекулярныя силы» Янковскаго. Остальныя сочиненія представляютъ собою большею частью брошюры и статьи, среди которыхъ попадаются произведенія очень цѣнныя, но они утопаютъ въ морѣ фельетонныхъ статей и сочиненій, блистающихъ невѣроятными иногда бессмыслицами. Особенно много курьезовъ встрѣчается въ отдѣлѣ педагогической литературы (у 40% авторовъ-педагоговъ).

Въ подтвержденіе приведемъ нѣсколько выдержекъ. На стр. III, излагая статью г. Козловскаго «О цѣли воспитанія», г. Колубовскій говоритъ: «Ближайшими помощниками воспитателя авторъ считаетъ священника и врача христіанина (!). Если слова

г. Козловскаго въ концѣ 571 стр.—не плодъ недоразумѣнія, то за нимъ надо признать честь открытія христіанской гимнастики. Съ несомнѣнностью, однако, изъ стр. 576 можно сдѣлать выводъ, что защитники индуктивнаго способа въ преподаваніи, составляющаго какъ бы привилегію протестантскихъ странъ, готовятъ своихъ питомцевъ къ адскимъ мукамъ». Другой педагогъ въ брошюрѣ «Вопросы воспитанія» разсуждаетъ слѣдующимъ образомъ «Человѣкъ прежде всего форма, персонъ, особа, морфологическій идеаль. Затѣмъ человѣкъ въ своей формѣ есть божественнымъ духомъ проникнутая живая дѣйствительность».

Особенно много ошеломляющихъ курьезовъ встрѣчается въ книгѣ г-жи Манасеиной «Основы воспитанія», изложенію которой въ «Ежегодникѣ» посвящены двѣ ядовито написанныхъ страницы. Одинъ изъ нихъ такъ хорошъ, что вполне пригодился бы для юмористическаго журнала. «Законъ причины,—говоритъ на 129-й стр. г-жа Манасеина,—это основной коренной законъ всякаго мышленія и даже всякой психической жизни вообще: внѣ его немислимы ни мысли, ни чувства, ни даже элементарныя ощущенія! Внѣ закона причинности возможны только явленія химіотаксіи, развивающіяся на основѣ химическаго сродства. Вслѣдствіе этого не только всѣ понятія, всѣ идеаль, но и всѣ идеи Платона или нумены Канта состоятъ въ сущности не изъ чего иного, какъ изъ закона причинности».

Статьи публицистическаго характера тоже нерѣдко даютъ автору «Ежегодника» полное право отступать отъ присущаго ему обыкновенно спокойнаго тона, который нельзя сохранить, излагая, наприм., такое сочиненіе, какъ брошюра «Новое міровоззрѣніе» (своими заключительными главами она переходитъ въ область публицистики), авторъ которой «отожествляетъ границы познанія съ тѣми предѣлами, до которыхъ человѣкъ можетъ добраться на воздушномъ шарѣ, и потому рѣшеніе вопроса о полетѣ онъ считаетъ послѣднимъ этапомъ на пути къ рациональному міровоззрѣнію». Между прочимъ, онъ старается доказать, что Европа стремится въ Азію. Кромѣ многочисленныхъ курьезовъ, въ нашей литературѣ, судя по перечню «Ежегодника», есть еще одинъ недугъ: обиліе полемическихъ схватокъ, продолжительныхъ и неприличныхъ съ одной, а иногда и съ обѣихъ воюющихъ сторонъ. Въ 1894 г. Вл. С. Соловьевъ подвергся нападеніямъ со стороны гг. Медвѣдскаго и Розанова, произошло

столкновеніе между гг. Эльпе и Аксаковымъ изъ-за спиритизма, обширную полемику вызвали неудачныя попытки проф. Вагнера фотографировать духовъ.

Для рѣшенія болѣе серьезныхъ вопросовъ, касающихся характерныхъ особенностей нашей философской литературы, нужно бы, конечно, чтобы изданіе «Ежегодника» продолжалось много лѣтъ подрядъ. Тогда, наприм., можно было бы опредѣлить, насколько отражается въ литературѣ ясно замѣтная въ русскомъ обществѣ, особенно среди молодежи, постоянная связь между политическими и философскими направленіями, выражающаяся въ томъ, что либерализмъ и радикализмъ у насъ, обыкновенно, сопровождаются ненавистью къ метафизикѣ и склонностью къ позитивизму, тогда какъ въ Западной Европѣ метафизическія системы нерѣдко являлись источникомъ либеральныхъ и прогрессивныхъ убѣжденій и вдохновляли политическихъ дѣятелей. Такъ какъ прямой логической связи между либерализмомъ и позитивизмомъ нѣтъ, то интересно было бы изслѣдовать тѣ спеціальныя условія русской жизни, которыя вызвали это явленіе.

Для выполненія подобныхъ цѣлей такой тщательно составленный указатель, какъ «Ежегодникъ», можетъ служить чрезвычайно цѣннымъ пособіемъ, между прочимъ, и потому, что составитель его, какъ это видно изъ предыдущаго изложенія, придалъ широкое значеніе понятію «философскія знанія». Надобно, однако, сознаться, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ онъ зашелъ слишкомъ далеко и включилъ въ свою книгу сочиненія, философскія лишь по заглавію.

Н. Лосскій.

Новыя книги и брошюры, полученныя редакціей:

Профессоръ Н. И. Барсовъ. Къ ученію о существѣ или природѣ христіанской литургійной проповѣди. СПб. 1897. Стран. 23.

Т. Генсли. О причинахъ явленій въ органическомъ мірѣ. Шесть чтеній, читанныхъ рабочимъ. Переводъ съ англійскаго Н. Березина (съ приложеніемъ біографическаго очерка Т. Генсли, составленнаго переводчикомъ, съ портретомъ Т. Генсли и 13 рис. въ текстѣ). Изданіе редакціи журнала «Образованіе». СПб. 1897. Стр. 146. Ц. 60 к.

Журналъ Общества Счетоводовъ, издаваемый ежемѣсячно безъ предварительной цензуры подъ редакціей Э. В. Езерскаго. 1897. Январь и февраль.—Мартъ и апрѣль. Подписная цѣна за годъ 3 р.

В. Заболотный. Философскій эскизъ на почвѣ субъективизма, или опытъ къ рациональному разрѣшенію вопроса: что такое счастье? Варшава 1897 Стр. 88. Ц. 50 к.

Ник. Карышевъ. Трудъ, его роль и условія приложенія въ производствѣ. Изданіе О. Н. Поповой. Образовательная бібліотека. №№ 4 и 5. СПб. 1897. Стран. VIII+600.

А. Ѳ. Кони. Ѳедоръ Петровичъ Гаазъ. Біографическій очеркъ. Съ портретомъ. СПб. 1897. Стр. 170. Ц. 50 к.

Г. Лансонъ, проф. Ecole Normale въ Парижѣ. Исторія французской литературы. XIX вѣкъ. Переводъ съ французскаго подъ редакціей П. О. Морозова. Изданіе редакціи журнала «Образованіе». СПб. 1897. Стран. IV+246+XXXIV. Ц. 1 р.

П. Ледневъ. Кристаллы духа и отношеніе духа и матеріи. Трудъ въ двухъ частяхъ съ 40 таблицами разноцвѣтныхъ чертежей. Москва 1896. Стран. IV+205. Ц. 1 р. 75 к.

Гекторъ Мало. Безъ семьи. Переводъ (въ сокращеніи) съ французскаго А. Круковскаго. Изданіе О. Н. Поповой. СПб. 1897. Стран. 184. Цѣна 50 коп.

Д. С. Миль. Система логики силлогистической и индуктивной. Изложеніе принципозъ очевидности въ связи съ методами научнаго изслѣдованія. Переводъ съ англійскаго подъ редакціей В. Н. Ивановскаго. Часть первая. Москва 1897. Стран. XV+119.

Фритіофъ Нансенъ. Во мракѣ ночи и во льдахъ. Изданіе О. Н. Поповой. Выпускъ III. СПб. 1897. Стран. 112. Ц. 30 к.

Д-ръ Navratil. Основы психической терапіи. Переводъ съ нѣмецкаго со статьей перев. врача: «Къ вопросу о психической терапіи». СПб. 1897. Стран. 39.

Вл. Никольскій. Къ вопросу о недоразумѣніяхъ въ медицинѣ и о выходѣ изъ нихъ. (Опытъ начальной критики медицинскихъ наукъ.) Варшава 1897. Стр. 54.

К. Ф. Одарченко. Нравственныя и правовыя основы русскаго народнаго хозяйства. Москва 1897. Стр. 574. Ц. 1 р. 50 к.

Отчетъ о торжественномъ годичномъ засѣданіи общества кievскихъ врачей 28 октября 1895 г. Кіевъ 1896.

Отчетъ годовой по русской публичной бібліотекѣ въ г. Юрьевѣ съ 1-го января 1896 г. по 1-е января 1897 г. Юрьевъ 1897. Стран. 20.

Ф. Поллокъ, профессоръ Оксфордскаго университета. Исторія политическихъ ученій. Переводъ съ англійскаго А. М. Гердъ. СПб. 1897. Стран. 128. Цѣна 50 к.

Иванъ Поповъ. Естественный нравственный законъ. (Психологическія основы нравственности.) Сергіевъ посадъ 1897. Ц. 3 р. Стран. VIII+XIX+597.

А. С. Рождествинъ. Художественная критика. Отдѣльный оттискъ изъ «Филологическихъ Записокъ». Воронежъ 1897 г. Стран. 19.

Русскія книги. Съ біографическими данными объ авторахъ и переводчикахъ. Редакція С. А. Венгерова. Изданіе Г. В. Юдина. Выпускъ XIII. Барсуковъ-Башуцкій. Спб. 1897.

Русское Экономическое Обзорніе. Ежемѣсячный экономическій журналъ подъ редакціей М. М. Ѳедорова. Спб. 1897.

Свѣтчиновъ. Рѣшеніе философскаго вопроса о достовѣрности существованія въ насъ души и тѣла. Самостоятельное философское изслѣдованіе. Сарапулъ 1897. Стран. 79.

Гербертъ Спенсеръ. Введеніе въ философію. Въ краткомъ изложеніи И. Любомудрова. Самара 1897. Стран. 43. Ц. 40 к.

Труды Общества кievскихъ врачей съ приложеніемъ протоколовъ. Томъ I; вып. 1—3; т. II, вып. 1, 2, 4. Кіевъ 1895, 1896.

Гемфри Уордъ. Давидъ Гривъ. Переводъ (въ сокращеніи) съ англійскаго А. Каррикъ. Спб. 1897. Стран. 110. Ц. 50 к.

Фаустъ. Трагедія Гёте. Первая часть. Переводъ А. И. Мамонтова. Москва 1897. Стран. 345. Цѣна 1 р. 25 к.

P. Flechsig, профессоръ психіатріи. Предѣлы душевнаго равновѣсія. Рѣчь, произнесенная въ день рожденія Альберта, короля Саксонскаго, 23 апрѣля 1896 г. Переводъ съ нѣмецкаго С. Штейнгауза. Изданіе Высочайше утвержденнаго Южно-Русскаго О—ва печатнаго дѣла. Одесса 1897. Стр. 38. Ц. 40 к.

Джоржъ Чемберсъ. Повѣсть о звѣздахъ. Переводъ съ англійскаго А. Николаева. 20 рисунковъ и 2 карты звѣзднаго неба. Изданіе О. Н. Поповой. Образовательная бібліотека № 3. Спб. 1897. Стран. 132+IV.

А. Шевелевъ. Къ вопросу о народномъ театрѣ (къ съѣзду русскихъ сценическихъ дѣятелей). М. 1897. Стр. 8.

М. Шиппель. Денежное обращеніе и его общественное значеніе. Переводъ съ нѣмецкаго подъ редакціей и съ предисловіемъ Петра Струве. Изданіе редакціи журнала «Образованіе». Спб. 1897. Стран. XIII+102. Цѣна 50 к.

В. Штальбергъ. Гуманность въ исторіи человѣчества. Переводъ съ нѣмецкаго Н. Леонтьевой. Изданіе редакціи журнала «Образованіе». Спб. 1897. Стран. VII+294. Цѣна 80 к.

II. Обзоръ журналовъ.

The Monist. Vol. 7, 1897 г. №№ 1—3.

C. Lloyd Morgan. Автоматизмъ и сознание.

Въ статьѣ разбирается взглядъ проф. Гексли на дѣйствія чело-вѣка и животныхъ какъ на такія, которыя всѣ безъ исклю-ченія могутъ быть истолковываемы въ смыслѣ механическаго автоматизма, причемъ сознание, сопровождающее нѣкоторые изъ нервнофизическихъ процессовъ, является только побочнымъ про-дуктомъ, эпифеноменомъ, не оказывающимъ вліянія на самый ходъ процессовъ. Авторъ статьи оспариваетъ этотъ взглядъ: тер-минъ «автоматизмъ» приложимъ только къ одному типу нервной дѣятельности, къ тому, который проявляется въ рефлекторномъ и инстинктивномъ дѣйствіи; этотъ типъ характеризуется относи-тельной устойчивостью и постоянствомъ и не включаетъ вмѣша-тельства сознательнаго контроля и руководства; впрочемъ, по-скольку онъ подлежитъ модификаціи, онъ тѣмъ самымъ уже перестаетъ быть автоматическимъ. Этому типу совершенно про-тивоположенъ тотъ, который даетъ организму *пластичность*, т.-е. дѣлаетъ возможнымъ приспособленіе къ окружающимъ усло-віямъ въ индивидуальномъ опытѣ и слѣдовательно приобрѣтеніе новыхъ навыковъ реакціи въ противоположность унаслѣдован-нымъ привычкамъ; къ этому типу относятся волевые дѣйствія, въ которыхъ налична дѣятельность, оказывающая болѣе или ме-нѣе модифицирующее вліяніе на инстинктивныя реакціи и тѣмъ самымъ уже выводящая ихъ изъ сферы автоматизма. Этотъ типъ включаетъ прямое вмѣшательство тѣхъ кортикальныхъ молеку-лярныхъ процессовъ, которые имѣютъ своимъ спутникомъ со сто-роны сознания то, что мы называемъ *выборомъ*, основывающимся на индивидуальномъ опытѣ и зависящимъ отъ ассоціаціи впечат-

гльнй и идей; въ примѣненіи къ этому типу автоматизмъ является *contradictio in adjecto* («выбирающій—автоматизмъ»).

Edw. Douglas Fawcett. Отъ Бэркли къ Гегелю. Глава изъ исторіи философіи, включающая критику панлогистической фазы идеализма.

Авторъ видитъ коренной недостатокъ того теченія идеализма, которое идетъ отъ Бэркли черезъ Канта и отчасти Фихте къ Гегелю, во-первыхъ, въ его теистической окраскѣ и, во-вторыхъ и главнымъ образомъ, въ теоріи приоритета Разума, т. е. въ ученіи, что Разумъ есть метафизическое *prius* реальности. Въ Гегелѣ эта тенденція получаетъ свое полное выраженіе. Поэтому критика гегельянства есть критика панлогизма вообще. Метафизика будущаго должна быть идеализмомъ, т. е. ученіемъ, по которому въ основѣ бытія лежитъ *духовное* начало; однако, это духовное начало есть не Разумъ, а сверхсознательное (*Metacoscious*); вмѣстѣ съ тѣмъ авторъ исповѣдуетъ монистическій монадологизмъ. Въ заключеніе авторъ дѣлаетъ нѣсколько замѣчаній по поводу той формы панлогизма, которая характеризуетъ доктрину издателя *Monist'a*, *Dr. Carus'a*.

Эти замѣчанія вызвали отвѣтъ *Dr. Каруса*, напечатанный въ той же книжкѣ подъ заглавіемъ „*Panlogism*“. Въ немъ Карусъ защищаетъ 1) свою доктрину о душѣ, какъ внутреннемъ аспектѣ тѣла, 2) ученіе объ универсальности разума, 3) возраженіе противъ монадологическаго пониманія души, 4) ученіе о безсмертіи, не личномъ, а безсмертіи культурныхъ продуктовъ, идей и, наконецъ 5) доктрину о цѣли жизни, какъ все высшей и высшей культурѣ духа, или, какъ онъ выражается, «ростѣ духовнаго начала въ мірѣ».

George Bruce Halsted. Подсознательная пангеометрія.

Небольшая замѣтка по поводу книги Павла Штэкеля—*Die Theorie der Parallellinien von Euklid bis auf Gauss, Eine Urkundensammlung zur Vorgeschichte der nicht-euclidischen Geometrie*. Lpz. 1895. По мнѣнію автора, эта книга заслуживаетъ живѣйшей признательности со стороны мыслителей, давая подлинныя документы постепеннаго развитія тѣхъ идей, которыя представляютъ теперь такъ называемую не-эвклидовскую геометрію. Авторъ съ удовольствіемъ отмѣчаетъ „санкцію со стороны германской учености“ того взгляда, который уже былъ высказанъ въ *Monist'ѣ*, въ 1894 г., а именно, что „Эвклидъ вовсе не хотѣлъ прятать не-

эвклидовской геометріи. Это было сдѣлано суетвѣрной ночью средних вѣковъ, отъ мрака которыхъ мы наконецъ избавились, пріидя къ тому, что было уже безсѣзвѣстно и Эвклиду“.

Сагус. Философія буддизма.

Авторъ указываетъ, что представляющіеся нигилистическими элементы буддизма (доктрины о душѣ, о безсмертіи, о нирванѣ) кажутся таковыми лишь по недоразумѣнію. Буддизмъ вовсе не есть нигилизмъ, и нирвана не значитъ уничтоженіе. Буддизмъ, со стороны его философіи, можно характеризовать, какъ анти-метафизическій позитивизмъ и феноменализмъ; при этомъ онъ болѣе, чѣмъ какая-либо другая религія, пользуется философскими терминами, которые, чѣмъ болѣе они позитивистичны, представляются нефилософскимъ умамъ только отрицаніями. Интерпретировать буддизмъ въ смыслѣ нигилизма можно съ такимъ же малымъ основаніемъ, какъ видѣть нигилизмъ въ феноменалистической теоріи познанія, или обвинять современную психологію „безъ души“, какъ она представлена Фехнеромъ, Вундтомъ, Рибо и др. въ томъ, что она отрицаетъ психическое начало.

Prof. Rudolf Eucken. Гегель въ наши дни (Переводъ съ рукописи).

Въ то время, какъ въ Германіи философія Гегеля почти позабыта, въ Англіи и особенно въ Америкѣ она все больше и больше пріобрѣтаетъ интереса къ себѣ и вліянія. Изложивъ въ сжатомъ очеркѣ руководящія идеи гегелевской системы, авторъ замѣчаетъ, что грандіозный замыселъ охватить всѣ міровыя явленія однимъ принципомъ, взглядъ на человѣка, какъ на орудіе универсальнаго разума, высоко возносящій личность надъ будничностью ежедневныхъ интересовъ, глубокое убѣжденіе въ непрестанномъ движеніи впередъ, наконецъ, столь характерное для нашего времени перенесеніе центра тяжести въ исторію и социологію—дѣлаютъ понятной обаятельность гегелевской философіи и для современныхъ умовъ. Однако отсюда еще не слѣдуетъ, чтобы Гегель могъ играть роль главнаго вождя современнаго философскаго изслѣдованія, или чтобы на его систему можно было смотрѣть, какъ на нѣчто вполне законченное. Не говоря уже о томъ, что современный критицизмъ плохо мирится съ признаніемъ трансцендентной интеллектуальной силы, критическій анализъ долженъ поставить вопросъ, насколько *интуиція* и *система* представ-

ляютъ у Гегеля внутреннее единство. На этотъ вопросъ авторъ отвѣчаетъ рѣшительнымъ нѣтъ. Система Гегеля есть панлогизмъ въ абсолютномъ смыслѣ слова, т.-е. доктрина, по которой мысль, и только мысль, путемъ своего собственного діалектическаго движенія, есть создатель всякаго бытія; реальность есть ничто иное какъ интеллектуальный процессъ, мысль, выходящая изъ самой себя и возвращающаяся къ себѣ. При такой универсальности мысли живая реальность, какъ она представляется интуиціи, конечное, индивидуумъ совершенно поглощаются абсолютной идеей, превращаясь въ пассивныя орудія логическаго процесса. Поэтому тамъ, гдѣ интуитивная реальность ассоціирована съ интеллектуальнымъ творчествомъ (какъ въ исторіи), дѣло Гегеля велико и плодотворно; наоборотъ, въ тѣхъ областяхъ, гдѣ гегелевскому методу конструкціи путемъ понятій приходится «идти на своихъ ногахъ» (въ области природы), тамъ гегелевскія концепціи висятъ въ воздухѣ.

Другое крупное противорѣчіе гегелевской системы заключается въ требованіи, съ одной стороны, постоянного прогресса, а съ другой — въ признаніи самой гегелевской системы завершеніемъ процесса абсолютной идеи (поскольку въ этой системѣ идея адекватно познаетъ самое себя). Тѣмъ самымъ намѣчаются двѣ діаметрально противоположныя тенденціи: съ одной стороны, мы имѣемъ стабилизмъ, съ другой — радикализмъ, чающій постоянного обновленія жизни. Какъ извѣстно, самъ Гегель держался консервативной тенденціи, у нѣкоторыхъ же его учениковъ (Гегелева лѣвая) взяло верхъ радикальное направленіе, и такимъ образомъ гегельянство сдѣлалось опорой революціоннаго движенія нашего столѣтія и, какъ таковое, сохраняется еще и теперь среди социаль-демократіи, особенно въ Германіи. Этими противорѣчіями объясняется то или другое отношеніе къ гегелевской философіи. Въ Германіи философія Гегеля пала, какъ скоро отъ спекулятивныхъ и эстетическихъ интересовъ общественная мысль обратилась къ естественно-научнымъ и социально-практическимъ проблемамъ. Въ Англіи и за океаномъ философія Гегеля является среди совершенно иной исторической обстановки и не можетъ вызывать къ себѣ того отрицательнаго и раздражительнаго отношенія, которое было понятно въ Германіи. Наоборотъ, расцвѣтающая интеллектуальная жизнь въ этихъ странахъ ищетъ въ системѣ Гегеля болѣе глубокой концепціи жизни и міра.

Привѣтствуя этотъ зарождающійся интересъ къ идеалистическому панлогизму, авторъ совѣтуетъ, тѣмъ не менѣе, не забывать тѣхъ сторонъ философіи Гегеля, которыя дѣлаютъ невозможной ея полную реставрацію, и выражаетъ надежду, что американскіе ученики Гегеля счумѣютъ отдѣлить въ твореніяхъ ихъ учителя то, что въ нихъ есть цѣннаго и вѣчнаго.

Prof. J. Mark Baldwin. Генезисъ социальныхъ «интересовъ»

Авторъ доказываетъ, что индивидуальныя интересы, какъ они наблюдаются на ранней ступени жизни, ни эгоистичны, ни альтруистичны, а должны быть характеризованы какъ социальныя, т.-е. включающіе элементы, относящіеся къ другимъ личностямъ, «ближнимъ» (socius). Свою точку зрѣнія авторъ основываетъ на предложенной имъ ранѣе (Mental Development in the child and the race) теоріи развитія понятія я (notion of self), въ силу которой мысль индивидуума о его я включаетъ элементы, относящіеся къ другимъ личностямъ, и, въ свою очередь, мысль индивидуума о другихъ я конструируетъ ихъ изъ элементовъ собственнаго я, такъ что я и «другой» являются лишь двумя полюсами общаго понятія личности.

Dr. James Carrie. Нѣкоторые пункты въ интракраніальной физикѣ.

Необходимымъ условіемъ развитія всякой структуры является извѣстная сумма физическаго сопротивленія; оно даетъ форму и опредѣляетъ направленіе роста; даже въ простѣйшей клѣткѣ диффузія жидкостей и движеніе гранулъ требуетъ извѣстнаго сопротивленія со стороны стѣнокъ клѣтки, безъ котораго пятно протоплазмы разрѣшилось бы въ аморфное вещество. Примѣняя этотъ общій принципъ къ сопротивленію, оказываемому черепнымъ сводомъ силамъ, дѣйствующимъ въ его полости, авторъ доказываетъ необходимость этого сопротивленія для того, чтобы свойственная мозгу форма энергіи могла аккумулироваться и освобождаться съ большей экономіей.

Prof. G. Fiamingo. Конфликтъ расъ, классовъ и обществъ (Переводъ съ рукописи).

Авторъ отрицаетъ, чтобы борьба расъ, классовъ и обществъ могла имѣть какое бы то ни было теоретическое основаніе. Преимущество какой либо одной расы въ культурномъ отношеніи — невѣрно; социальное явленіе цивилизаціи не за-

виситъ отъ антропологическаго явленія расы и является результатомъ географическихъ и экономическихъ условій. Соціальный прогрессъ есть сумма индивидуальныхъ успѣховъ; индивидуумы ассоціируются въ общество съ цѣлью увеличенія своего благосостоянія путемъ наилучшей утилизаціи естественныхъ силъ; когда же группа индивидуумовъ соединяется для того, чтобы присвоить себѣ принадлежащее другимъ индивидуумамъ, то такая ассоціація становится анти-соціальной и вредной для общаго благосостоянія, будь она въ формѣ разбойничьей шайки, или стачекъ рабочихъ, или панамской компании. Конфликтъ расъ, классовъ, обществъ и т. п. есть только проявленіе духа исключительности. Индивидуумы, вмѣсто того, чтобы трудиться и ассоціировать свой трудъ для увеличенія ихъ благосостоянія, борются другъ противъ друга, оболыщая себя мыслью, будто грабежъ другихъ или превращеніе ихъ самихъ въ паразитовъ увеличитъ ихъ благосостояніе. Этотъ духъ исключительности находитъ себѣ естественное основаніе въ невѣжествѣ или слѣпомъ индивидуализмѣ, вродѣ индивидуализма Макса Штирнера или Нитше. Разумный человѣческій эгоизмъ видитъ, что единственный источникъ благосостоянія есть трудъ, и что для двухъ индивидуумовъ, находящихъ полезнымъ работать вмѣстѣ для увеличенія взаимнаго благосостоянія, различіе расы, цвѣта, формы черепа, національности, класса и т. п. не представляетъ никакой помѣхи. Еслибы все человѣчество убѣдилось въ этой истинѣ, то духъ исключительности исчезъ бы. Тогда и въ соціологіи вопросъ о происхожденіи расъ и цивилизацій не привлекалъ бы къ себѣ такого интереса, какъ теперъ.

Р. Сагус. Миѳологія буддизма.

Въ то время какъ чистый буддизмъ представляетъ глубокую философскую систему, популярный буддизмъ разработалъ обширную миѳологію, воплощенную въ легендахъ и религіозномъ искусствѣ. Въ настоящей статьѣ авторъ останавливается на слѣдующихъ характеристикахъ миѳологическихъ сюжетовъ и ихъ иконографіи: 1) Мâга, буддійскій дьяволъ, олицетворяющій зло эгоизма и желаній. 2) Двѣнадцать Nidânas, т.-е. цѣпь причинности, по которой отъ невѣдѣнія (avijja) происходитъ дѣйствіе (кама), отъ дѣйствія сознаніе, отъ сознанія индивидуальность (памагуга) и т. д. вплоть до страданія и смерти. 3) Колесо жизни, причемъ авторъ дѣлаетъ любопытное сближеніе между

буддйскими изображеніями колеса жизни и халдейскимъ изображеніемъ міра въ когтяхъ злого демона. 4) Мифологія злого начала въ сѣверномъ буддизмѣ.—Статья снабжена иллюстраціями.

Кромѣ того, въ указанныхъ книжкахъ журнала напечатаны статьи Ch. S. Pierce'a по математической логикѣ, содержащія изложеніе книги баденскаго профессора Schröder'a „Vorlesungen über die Algebra der Logik“, и начатая раньше печатаніемъ статья Topinard'a „Наука и вѣра“, гл. II.

А. Басистовъ.

Revue philosophique. 1896 г. №№ 1—8.

А. Fouillée. Гегемонія науки и философіи (№ 1). Философія Канта проникнута тою мыслью, что если наука и есть функція разума, то не единственная и не самая важная; научное объясненіе ограничено извѣстными предѣлами, а за ними простирается широкая область, гдѣ наше міровоззрѣніе должно имѣть другую основу. Наоборотъ, позитивизмъ Канта только на несомнѣнныхъ и вѣроятныхъ фактахъ знанія строитъ то, что онъ называетъ мозговымъ единствомъ человѣческаго рода. Это давнишнее разногласіе между двумя направленіями въ наше время сильно обострилось и достигло своего апогея въ пресловутомъ спорѣ о «банкротствѣ науки». Прокуроры знанія противопоставляютъ результатамъ отдѣльныхъ научныхъ дисциплинъ готовые отвѣты религіи на важнѣйшіе запросы жизни и морали; адвокаты науки указываютъ на ея благодѣянія въ матеріальной и индустріальной сферахъ, совершенно игнорируя психологію, этику, философію. Конечно, если физическія науки пытались создать концепцію міра и жизни, то онѣ потерпѣли крушеніе, такъ какъ взялись не за свое дѣло; но въ границахъ своего авторитета онѣ совершили много хорошаго и снизили себѣ довѣріе и любовь. Благодаря односторонности, въ которую впали обѣ враждующія партіи, современная молодежь раздѣлилась на нео-позитивистовъ и но-идеалистовъ. Первыхъ Зола склоняетъ, въ своей знаменитой рѣчи къ студентамъ, заглушать тоску и внутреннія сомнѣнія упорнымъ трудомъ; онъ низводитъ такимъ образомъ трудъ на 'степень какого-то гигиеническаго развлеченія или дурмана и отымаетъ у него идейный смыслъ и нравственное значеніе. Къ идеалистамъ присоединяются Дюма и гр. Л. Н. Толстой. Всѣ тѣ, кто разочарованъ въ

наукѣ, сравниваютъ ее съ религіей, упуская изъ виду философію, говорятъ о физикѣ и естествознаніи, забывая о гуманитарныхъ отрасляхъ вѣдѣній. А между тѣмъ безъ философскаго углубленія въ міровыя загадки нельзя дебатировать ни за науку, ни противъ нея. Наука вовсе и не обѣщала раскрыть непознаваемое, — вспомнимъ, какую роль играетъ оно у Конта и Спенсера; наоборотъ, эволюціонная теорія не отвѣчаетъ, напр., на вопросъ, откуда мы явились, а моисеевская теорія сотворенія даетъ на него отвѣтъ; но свой отвѣтъ на это даетъ и браминская теорія эманации, и чтобы рѣшить, кто правъ, нужна опора философіи. Наука, въ собственномъ смыслѣ этого слова, вращается только на отношеніяхъ объектовъ между собою, независимо отъ ихъ связи съ чувствующимъ и мыслящимъ субъектомъ; наука утверждаетъ статическіе и динамическіе законы, все болѣе и болѣе вліетъ на утилитарный прогрессъ человѣчества и дѣлаетъ истину общимъ достояніемъ; наука, какъ проявленіе социальнаго сознанія, синтезируетъ между собою умы, сливаетъ единичныя воли въ одно стремленіе къ дѣйствию, создаетъ цѣлый запасъ общественнаго настроенія и чувства и формируетъ духовный организмъ; каждое научное открытіе есть новый пунктъ, на которомъ встрѣчаются индивидуальныя сознанія, есть поэтому расширеніе социальнаго сознанія, симпатіи и синергіи. Но достаточно ли частныхъ наукъ для того, чтобы совершилось полное и истинное объединеніе человѣчества? Не нужна ли для этого помощь метафизики или вѣры, религіи? Или же правъ Контъ, и какъ теологія умираетъ, увидѣвъ предъ собою метафизику, такъ метафизика должна умереть при видѣ науки? Нѣтъ, Контъ не правъ. Метафизика, не въ качествѣ онтологіи, а какъ «первая философія», опирается на реальное, на то, что постигается наука. Но въ ней есть элементы, не сводимые къ отдѣльнымъ группамъ знанія. Метафизика дополняетъ частныя воззрѣнія научныхъ дисциплинъ и, въ противоположность имъ, въ изслѣдованіи вещей обращаетъ вниманіе и на познающій духъ; она признаетъ, что дѣйствительность одновременно субъективна и объективна, и въ этомъ ея важное преимущество предъ наукой, для которой имѣютъ значеніе только вещи. Кромѣ того, если каждая наука замыкаетъ себя въ опредѣленную область и интересуется лишь извѣстными категоріями отношеній, если картина міра отражается для нея какъ бы въ разбитомъ зеркалѣ, от-

рывочно и блѣдно, то философія соединяетъ эти разрозненные фрагменты въ одинъ законченный образъ и реабилитируетъ единство природы. Она одухотворяетъ вселенную по аналогіи съ человѣкомъ и, создавая гипотезы, которыя являются продолженіемъ эксперимента, видитъ психическое за матеріальнымъ и въ томъ, что кажется неодушевленнымъ, признаетъ силы, стремленія, волю. И только такой взглядъ на міръ, такая философская предпосылка дѣлаетъ мораль незыблемой и рациональной. Никто не обязанъ философствовать, для того чтобы совершать нравственные поступки, и для моральнаго поведенія достаточно объединяющей сознанія науки и принципа общаго блага; но только философъ даетъ теоретически обоснованный отпоръ эгоизму. Вотъ почему философіи принадлежитъ несомнѣнное первенство предъ наукой и интеллектуальная гегемонія. Этимъ не ослабляется однако значеніе чувства, въ особенности религіознаго. Не говоря уже о томъ, что великія научныя и философскія идеи всегда сопровождаются высокими эмоціями эстетическаго и моральнаго характера, элементъ вѣры и чувства неминуемо входитъ въ человѣческую жизнь. Вѣра есть смутное и правдоподобное знаніе, которое зиждется на привычкѣ и существуетъ въ каждомъ обществѣ въ видѣ наслѣдственно пріобрѣтеннаго достоянія, гдѣ истинное переплетено съ ошибками. Это социальное имущество принадлежитъ всѣмъ, и каждый черпаетъ изъ него; если бы не было этого готоваго источника, отдѣльная личность должна была бы начинать сызнова весь строй своего бытія, и всякій изъ насъ былъ бы маленькимъ Декартомъ. Здравый смыслъ, общественное мнѣніе, установленныя традиціи,—все то, во что мы вѣримъ, и все то, что мы чувствуемъ, имѣетъ свою относительную цѣнность, какъ убѣжище отъ совершеннаго незнанія, отъ полнаго недоумѣнія. Геометрическимъ способомъ нельзя доказать, что Венера Милосская красива; однако эстетическое чувство — надежный руководитель въ своей области. Если бы, прежде чѣмъ дѣйствовать, мы должны были анализировать все до конца, мы никогда не могли бы дѣйствовать. Но вѣра и чувство не имѣютъ права возмущаться противъ науки и философіи и узурпировать ихъ мѣсто, потому что только въ нихъ міръ и жизнь находятъ себѣ окончательное объясненіе, только въ нихъ есть вѣчное и непоколебимое. Вѣра бываетъ наслоена рутинной и заблужденіями, и очистить ее можетъ одна лишь

чистая мысль. Авторитетъ чувства и вѣры носить въ себѣ брѣнное начало, и свободна одна философія. Религія, вопреки Контю, не уничтожается, не уходитъ отъ міра, но въ ней, дѣйствительно, исчезаетъ все, созданное воображеніемъ, и она принимаетъ все болѣе и болѣе философскую оболочку; въ этомъ видѣ она является глубокимъ сознаниемъ неразрывнаго единства нашего я съ универсальными законами міровой жизни. Такое пониманіе религіи дается и оправдывается только философіей въ ея прогрессивномъ развитіи, и для того чтобы всѣ возвысились до него, должны пройти вѣка. Нельзя преждевременно и бурно нарушать миеологическій сонъ, въ который погружены народы; но философія знаетъ только истину и, не враждуя съ религіей, не вступаетъ съ нею и въ компромиссы. Кто вѣритъ, что идея есть сила, тотъ убѣжденъ, что наука не есть исключительное отраженіе объектовъ, и неотдѣлимая отъ нашего самосознанія она философски объединяетъ человѣческую мысль и вещественный міръ.

Е. Egger. Душевное состояніе умирающихъ (№ 1). Многочисленные факты показываютъ, что люди, которые видѣли предъ собою смерть, въ эти страшные моменты припоминали всю свою жизнь, и она проносилась передъ ними бурнымъ потокомъ образовъ и идей. Повѣсившіеся и снятые съ петли, тонувшіе, падавшіе въ пропасти горные туристы—всѣ утверждаютъ, что такой ретроспективный и мгновенный обзоръ всей жизни сопровождалъ тѣ минуты, когда жизнь уходила отъ нихъ. Наиболѣе обстоятельно свидѣтельство проф. Heim'a, который читалъ въ Цюрихѣ, въ клубѣ альпинистовъ, лекцію о впечатлѣніяхъ, переживаемыхъ горными путешественниками въ случаяхъ немедленнаго-грозящей смерти. Heim испытывалъ 1) чувство блаженства, 2) осязательную и болевую анестезію при нормальномъ состояніи зрѣнія и слуха, 3) стремительную быстроту мысли и воображенія, 4) вспоминаніе всей прошедшей жизни. Послѣднее надо понимать менѣе гиперболически: вѣроятно, припоминается не вся жизнь, а только наиболѣе характерные и важныя элементы нашего индивидуальнаго и временнаго я. Такой предсмертный обзоръ улѣтающей жизни не представляетъ собой ничего ненормальнаго. Кто умираетъ медленно и спокойно, кто ждетъ смерти, тотъ всегда подводитъ итоги своего существованія и формулируетъ ихъ иной разъ какимъ-нибудь изреченіемъ, кото-

рое дѣлается наслѣдіемъ потомства; эта естественная наклонность человѣческаго духа въ случаяхъ внезапной и неожиданной смерти проявляется въ томъ, что прошлое такъ же внезапно всплываетъ въ угасающемъ сознаниі, но уже, разумѣется, не въ качествѣ интеллектуальной рефлексіи, а въ видѣ неудержимой смѣны разнообразныхъ картинъ и образовъ. Прошедшая жизнь не воскресаетъ лишь тогда, когда сознание распадается и гибнетъ вмѣстѣ съ функциями организма; или когда умираетъ оптимистъ, который считаетъ себя выздоравливающимъ и не предвидитъ своего конца; или когда умираетъ мистикъ, для котораго счастье сбросить съ себя земныя цѣпи и который презираетъ свое исчезающее я въ предвкушеніи новой и лучшей жизни; но въ предсмертный мигъ не можетъ не воскресить всего содержанія своего я тотъ, кто съ сожалѣніемъ и тоской, пассивно ждетъ немедленнаго конца, какъ неизбѣжнаго результата уже совершившихся обстоятельствъ. Дѣти, у которыхъ я еще не сложилось, беззаботны къ смерти и не понимаютъ, не сознаютъ, что она пришла; наоборотъ, старики постоянно заняты своимъ я, которое полно, конечно, не надеждой на будущее, а воспоминаніемъ о безграничномъ рядѣ прежнихъ событій,—вотъ почему свои послѣднія минуты старикъ отдаетъ не настоящему, а прошлому, не замѣчаетъ своихъ текущихъ чувствъ и мыслей, а синтезируетъ свою прошедшую жизнь вихремъ безчисленныхъ образовъ.

Ch. Fégé. Рефлективный языкъ (№ 1). Въ этой небольшой замѣткѣ собраны нѣсколько случаевъ рефлективнаго крика, восклицанія или обыкновенныхъ словъ, которыя сопутствуютъ у человѣка сильному возбужденію. Особенно интереснымъ дѣлается это явленіе у психически-разстроенныхъ людей; оно своеобразно сплетается тогда съ остатками нормальной и сознательной жизни ума.

Ch. Fégé. Цивилизація и невропатія (№ 4). Нервные болѣзни никогда не занимали такого важнаго мѣста въ общей и медицинской литературѣ, какъ теперь. Можно подумать, что на человѣчество надвигается ихъ грозный потокъ вмѣстѣ съ призракомъ вырожденія, и гигиенисты и социологи изучаютъ средства для ихъ изгнанія. А между тѣмъ статистическія данныя вовсе не показываютъ, чтобы число нервныхъ заболѣваній дѣйствительно увеличилось; если невропатіи приписываютъ таковой ужасающій прогрессъ, то это объясняется не истиннымъ

положеніемъ дѣла, а косвенными обстоятельствами, которыя создаютъ миражъ возрастанія неврозовъ. Прежде всего субъекты, пораженные нервной болѣзью, въ отличіе отъ другихъ недужныхъ, пользуются свободой передвиженія, путешествуютъ въ самыхъ разнообразныхъ направленіяхъ, охотно повѣствуютъ одиссею своихъ страданій, всюду бывають, и поэтому кажется, что ихъ очень много, что безъ нихъ нѣтъ ни одного уголка на землѣ. Кромѣ того, категория нервныхъ заболѣваній съ каждымъ днемъ расширяется потому, что именно въ нее включаютъ медики всѣ тѣ функциональныя разстройства, которыхъ они не умѣютъ діагностицировать иначе; въ нервной системѣ ищутъ врачи убѣжища для своего научнаго безсилія и на нее ссылаются, какъ на причину множества страданій. Кто прежде слылъ только оригиналомъ, теперь возведенъ на степень невропата; природное слабоуміе и старческа дряхлость, всякое пониженіе способности къ житейской борьбѣ уже даетъ въ глазахъ публики право на это званіе. Далѣе, особенное вниманіе къ невропатіи возникло еще и потому, что совершилась модификація воззрѣній на нее въ духѣ гуманности; она не возбуждаетъ, какъ бывало, презрѣнія, ея жертвамъ оказываютъ уходъ и сочувствіе, такъ что слабыя натуры даже пользуются этимъ, не сдерживаютъ своихъ наклонностей и, благодаря своей инерціи, пополняютъ собою кадры искусственныхъ, а вполнѣдствіи и дѣйствительныхъ инвалидовъ. Часто говорятъ, что условія современной жизни и цивилизаціи благоприятны для развитія неврозовъ. Говорятъ, что у человѣка структура мозга дѣлается теперь все болѣе и болѣе сложной, а потому и все болѣе и болѣе хрупкой; что появились новыя потребности, которыхъ бѣдность не въ состояніи удовлетворять; что быстро текущая, пестрая жизнь возбуждаетъ и утомляетъ; что расцвѣтъ индустріи надрываетъ силы. Но всѣ эти утвержденія сомнительны. Не доказано, что мозгъ, усложняясь, становится хрупкимъ. Были и есть многочисленные работники ума, которые послѣ долгихъ и успѣшныхъ трудовъ, послѣ цѣлаго ряда открытій, до поздняго возраста сохраняли въ полномъ блескѣ свою интеллектуальную и нервную мощь. То, что обусловливаютъ переутомленіемъ, нерѣдко развивается на почвѣ, наслѣдственно истощенной и воспримчивой къ болѣзнямъ. Скорѣе умъ тяжелый и некультуривированный склоненъ къ помраченію, нежели умъ изошренный и гибкій; скорѣе

чахнеть и слабѣть умъ отъ недостатка дѣятельности, чѣмъ отъ избытка; просвѣщенный духъ интересуется множествомъ объектовъ, и въ переходѣ отъ одного изъ нихъ къ другому, въ разнообразіи онъ находитъ для себя лучшую гигиѣну. Если вѣрно, что невропаты преобладаютъ именно въ интеллигентной средѣ, то это скорѣе зависитъ отъ лѣни и роскоши, чѣмъ отъ умственного труда и эмоций. Невѣжество скорѣе чревато безуміемъ, нежели знаніе, лишь бы послѣднее не было узко и ограничено, лишь бы на счетъ одной стороны ума оно не атрофировало всѣхъ остальныхъ его функций. Не столько нужда играетъ важную и печальную роль въ вырожденіи бѣдныхъ классовъ, сколько раздѣленіе труда, которое подавляетъ нервную активность; машина, говоритъ Луи Бланъ, обезличиваетъ рабочаго. Жизнь, правда, быстро нестется, но въ ней есть то, чего не знало прошлое, есть значительное уменьшеніе всякаго рода опасностей отъ путешествій, наводненій, пожаровъ; вслѣдствіе этого изсякаетъ источникъ тягостныхъ настроеній и эмоций, и одной причиною невропатіи становится меньше. Не слѣдуетъ забывать и улучшенія гигиеническихъ условий, питанія и одежды. Алкоголизмъ считается несомнѣннымъ виновникомъ неврозовъ. Но статистика и этого не подтверждаетъ съ безспорной очевидностью, если принять во вниманіе, что многіе сдѣлались его жертвами вслѣдствіе своей наклонности къ физическимъ дефектамъ, которые развились бы и безъ него. Важно и то, что теперь сильно облегчилась регистрація невропатовъ, и прекрасно устроенныя психіатрическія лѣчебницы уже не пугаютъ собою; въ нихъ поступаютъ не насильно, какъ прежде, а добровольно; но фактъ регистраціи больныхъ еще не есть доказательство ихъ увеличенія. Статистическія свѣдѣнія, собранныя для Ирландіи и Шотландіи, не обнаруживаютъ въ этихъ странахъ тенденціи къ возрастанію невропатіи. Совершенно противоположное говорятъ таблицы о Сѣверной Америкѣ, въ особенности о Нью-Йоркѣ и Массачузетсѣ, гдѣ нервныя заболѣванія сильно прогрессируютъ. Объяснять это чрезмѣрной дѣятельностью американцевъ едва ли правильно; гораздо поучительнѣе то, что ихъ жизнь отличается однообразіемъ и исключительностью интересовъ и оставляетъ въ бездѣйствій много интеллектуальныхъ функций. Достоинъ замѣчанія тотъ фактъ, что среди формъ невропатіи все больше гражданства пріобрѣтаетъ общій параличъ, въ особенности у женщинъ

и молодыхъ людей. Если не легко доказать реальность усиленія невропатіи, то еще труднѣе выяснить его причину; не установлено, слѣдуетъ ли винить въ этомъ усиленіи цивилизацію скорѣе за тѣ излишества, которыя она влечетъ за собою, чѣмъ за тѣ препятствія, которыя она ставитъ естественному отбору, этому охранителю расъ.

G. Fonsegrive. Обобщеніе и индукція (№№ 4 и 5). Основнымъ вопросомъ теории познанія является проблема образованія общихъ идей, и недаромъ дебаты о природѣ универсальной знаменуютъ собою весь средневѣковый періодъ философіи. Въ наше время, однако, задачу генерализаціи пытаются рѣшить почти исключительно одни только приверженцы нео-схоластическаго направленія; для критицистовъ она едва существуетъ, такъ какъ въ ихъ глазахъ общая идея возникаетъ какъ бы магически, простымъ соприкосновеніемъ представленія съ категоріями разума, и нельзя различить отдѣльныхъ моментовъ въ процессѣ ея формаціи; эмпирики признаютъ вопросъ исчерпаннымъ, благодаря доктринамъ ассоціацій. Если для Канта и новѣйшей философіи самымъ важнымъ пунктомъ гнозеологіи служитъ то, какъ совершается переходъ отъ мысли къ объекту, отъ внутренней конституціи духа къ внѣшнему предмету, то старинныя ученія Аристотеля и схоластиковъ не могутъ даже понять такой постановки вопроса, потому что вещь для нихъ несомнѣнно-реальна и адекватна разуму. Недавно появившіяся монографіи Peillaube'a «Les concepts», Gardiar'a «La connaissance», Piat'a «L'idée» воскрешаютъ эти древнія теории и даютъ намъ поводъ сравнить ихъ съ современными. По Аристотелю, разумъ въ потенціи есть все, всѣ вещи, и онъ познаетъ ихъ тѣмъ, что въ извѣстномъ отношеніи онѣ уподобляются ему, ассимилируютъ съ нимъ свои признаки и очертанія, которые воспринимаются различными чувствами, связываются затѣмъ въ центральномъ чувствѣ (*sensorium commune*) и даютъ такимъ образомъ полное воспроизведеніе того или другого объекта, его конкретный отпечатокъ (*species*). Но, уподобляя себѣ интеллектъ, который по самому существу своему универсаленъ, чувственный снимокъ вещи разрушаетъ свою собственную природу, ибо всему единичному и частному разумъ даетъ отпоръ. Всѣ опредѣленія и признаки, всѣ обстоятельства времени и мѣста, все, что объединяется словомъ «этотъ», не проникаетъ въ интеллектъ, и вотъ почему

процессъ ассимиляціи разума вещь создаетъ новый продуктъ—представленіе этой же вещи, но отвлеченное отъ своихъ партикулярныхъ и индивидуальныхъ элементовъ (*species intelligibilis*). При возникновеніи этого образа умъ остается пассивнымъ; вся его бездѣйственная роль сводится лишь къ тому, что отъ него отталкиваются чуждыя ему по своей природѣ ощутимыя свойства предметовъ. Функция ума активнаго, *intellectus agentis*, наступаетъ тогда, когда онъ начинаетъ рефлексировать свои внутреннія данныя, мыслить свою мысль; въ этой фазѣ своей дѣятельности онъ постигаетъ, что *species intelligibilis*, отвлеченное представленіе, обладаетъ потенциальной универсальностью и можетъ относиться къ безчисленному количеству существъ или объектовъ. Онъ переноситъ его изъ себя во-внѣ, трансформируетъ его въ понятіе, реализуемое предметами внѣшняго міра (*species intentionalis*), и облакаетъ его въ особое слово, въ характеризующій его терминъ (*verbum mentale*). Процессъ обобщенія законченъ; духъ не прибавилъ ничего къ объективнымъ даннѣмъ, не сотворилъ, собственно говоря, ничего новаго. Такъ учить прежняя школа философовъ. Теперь же господствуетъ другая теорія генерализаціи. Она радикально отличаетъ абстрагированіе отъ обобщенія и для послѣдняго считаетъ необходимой наличность *нѣсколькихъ* предметовъ, отвлеченные признаки которыхъ группируются между собою и подвергаются сравненію; обобщеніе требуетъ отождествленія подобныхъ группъ на основаніи общихъ для нихъ элементовъ; общая идея имѣетъ отношеніе только къ прошлому, и для того чтобы распространить ея примѣненіе и на будущее, необходима новая операція духа—индукція. Въ описаніи этого процесса болѣе или менѣе сходятся всѣ направленія современной философіи, и всѣ онѣ придаютъ большое значеніе активности разума, особенно проявляющейся въ сравненіи. Этимъ ученіямъ можно было бы противопоставить другое, опирающееся на изложенныя выше аристотелевскія основы. Главныя особенности его заключаются въ слѣдующемъ. Та существенная черта, которая дѣлаетъ общую идею общей, состоитъ въ томъ, что она позволяетъ подмѣчать въ различномъ сходное, и наоборотъ. Этого результата въ примѣненіи къ идеямъ простыхъ свойствъ мы достигаемъ естественной и пассивной абстракціей признаковъ даннаго предмета, за которой слѣдуетъ производимое интеллектомъ различеніе абстрагированныхъ свойствъ и созна-

ніе того, что возникшая путемъ такого отвлеченія общая идея имѣетъ универсальное значеніе. Что касается идей отношеній между свойствами, то неправильно мнѣніе тѣхъ, кто утверждаетъ, что для нихъ есть два вида обобщеній: одинъ—вульгарный, примѣняемый только къ внѣшней сторонѣ явленій, другой—научный, посредствомъ экспериментаціи проникающей до сердцевины вещей и до законовъ ихъ существованія. На самомъ дѣлѣ тотъ умственный процессъ, въ силу котораго ребенокъ называетъ «папой» всѣхъ своихъ знакомыхъ мужчинъ, по существу ничѣмъ не отличается отъ того, въ силу котораго Линней или Кювье производятъ свои классификаціи. Въ обоихъ случаяхъ обобщеніе прежде всего основывается на томъ, что у насъ есть непосредственная способность отличать въ предметахъ существенные признаки отъ случайныхъ. Самонаблюденіе показываетъ каждому изъ насъ, какіе изъ признаковъ нашего бытія существенны и неизбѣжны, какіе—нѣтъ; надо рефлексировать это врожденное чувство, для того чтобы мы получили общую идею и ясную концепцію іерархіи признаковъ. Человѣкъ—мѣра всѣхъ вещей въ томъ смыслѣ, что въ сложности своего существа онъ открываетъ общіе законы для всѣхъ существъ и явленій міра и изъ себя извлекаетъ нормы для окружающаго; какъ тѣло, онъ носитъ въ себѣ законы матеріи; какъ жизнь, онъ постигаетъ общіе законы біологіи; какъ мысль, онъ знаетъ законы духа. Поэтому, абстрагируя признаки, онъ дѣйствуетъ интуитивно; въ отвлеченіи онъ не сравниваетъ и не разсуждаетъ; устанавливая объемъ понятія, онъ совершаетъ рядъ интуицій. Для того чтобы утвердить законъ, мы, вопреки Бэкону, не нуждаемся въ нѣсколькихъ экспериментахъ,—достаточно одного, и все зависитъ отъ большей или меньшей проницательности ума. Взглядъ генія непосредственно и сразу постигаетъ то, что скрыто для другихъ, благодаря какому-то мгновенному просвѣтленію — *иллюминаціи*, по выраженію Жозефа де Местра, повторенному Клодъ Бернаромъ. Скорѣе законъ открывается ученому, чѣмъ ученый открываетъ законъ. Абстрагированіе признаковъ есть первая стадія обобщенія; вторая заключается въ томъ, что группа отвлеченныхъ признаковъ интуитивно ассоціируется съ представленіемъ о множествѣ предметовъ и явленій, которымъ они присущи, и въ томъ, что случайные признаки подчиняются необходимому. Обобщеніе расширяетъ объемъ понятія. Но въ такомъ случаѣ обо-

бшеніе совпадаетъ съ индукціей. И это дѣйствительно такъ. Разица только въ томъ, что обобщеніе прилагается къ отношеніямъ между свойствами и имѣетъ своимъ объектомъ существа, ихъ виды и роды, тогда какъ индукція прилагается къ отношеніямъ между событиями и имѣетъ своимъ объектомъ законы. Но такъ какъ общее понятіе всегда выражаетъ собою законъ субординаціи и координаціи своихъ существенныхъ признаковъ, то въ глазахъ логика и психолога общая идея есть то же, что законъ, и обобщать есть то же, что индуцировать. Психологическая проблема индукціи состоитъ въ томъ, что мы возвѣщаемъ законы въ формѣ, примѣняемой не только къ прошедшему, но и къ будущему. Эта антиципація будущаго является результатомъ чисто-дедуктивнаго процесса, въ силу котораго мы, на основаніи одного признака, относящагося къ понятію объекта, приписываемъ этому объекту и остальные признаки, находящіеся съ первымъ въ абстрактной связи; отъ дѣйствительнаго мы заключаемъ къ возможному. Индукція сводится такимъ образомъ къ абстракціи, съ одной стороны, и къ дедукціи, съ другой, и нѣтъ двухъ видовъ мышленія, а есть одинъ—дедуктивный. То, что мы называемъ индукціей, есть, во-первыхъ, интуитивное построеніе существенныхъ и случайныхъ признаковъ вещи, во-вторыхъ, одна или нѣсколько дедукцій, которыя подчиняютъ конкретное отвлеченному, и, въ-третьихъ, интуитивное расширеніе объема понятія, его универсализація во времени. Если сравнить эту интуитивную теорію обобщенія и индукціи съ тою дискурсивной, которая очерчена выше и которой придерживаются современные философы, то предпочтеніе за ясность и простоту должно быть отдано первой. Господствующее направленіе психологіи не можетъ согласиться съ принципомъ интеллектуальной интуиціи и изгоняетъ этотъ моментъ. Но такой остракизмъ несправедливъ. Непосредственное, интуитивное абстрагированіе присуще намъ; оно становится дискурсивнымъ только тогда, когда мы подвергаемъ его логическому расчлененію и выражаемъ въ словахъ. Нельзя отрицать, что мы умѣемъ различать существенное отъ случайнаго интуитивно, какъ говорилъ Декартъ — *simpliciter intuitu*. Протестъ, которымъ со времени Канта встрѣчаютъ понятіе интеллектуальной интуиціи, основанъ на предразсудкахъ; если сводить интуицію къ области чистаго ощущенія, то теряется всякая гарантія правильно-

сти логики и силлогизмовъ, ибо и ихъ въ такомъ случаѣ надо будетъ отождествить съ ощущеніемъ. Устраните изъ индуктивнаго мышленія непосредственную интуицію, и вы должны будете прійти къ заключенію, что открытія можно дѣлать совершенно механически, по извѣстному рецепту Бэкона, что человѣка легко замѣнить какимъ-нибудь искуснымъ автоматомъ, остроумной машиной Раймунда Луллія. Дискурсивная теорія игнорируетъ психологію открытій, всѣ признаки и свойства вещей располагаетъ на одной плоскости и въ сущности разрушаетъ логику, такъ какъ съ ея точки зрѣнія силлогизмъ оказывается *retitio principii*, а индукція—антиципацией эксперимента, всегда подверженнаго ошибкамъ. Интуитивная теорія не заслуживаетъ упрека, что она провозглашаетъ какой-то невѣдомый контактъ между умомъ и умопостигаемымъ; на самомъ дѣлѣ она вовсе не претендуетъ на проникновеніе въ сущность вещей, и ей нуженъ не платоновскій реализмъ, а только концептуализмъ; она стремится познать природу объекта только въ ея отношеніи къ нашему разуму. Наличие заблужденій въ обобщеніи и индукціи интуитивная теорія объясняетъ тѣмъ, что человѣкъ не абсолютный разумъ, но и чувственность, и такъ какъ разумная интуиція оперируетъ надъ данными чувственной интуиціи, то мы иногда и смѣшиваемъ случайное съ необходимымъ, чувственный признакъ съ умопостигаемымъ. Если интуитивная теорія и противорѣчитъ методу бэконовской индукціи, то этимъ она не разрушаетъ себя, потому что много естествоиспытателей и ученыхъ не такимъ методомъ приходило въ своихъ лабораторіяхъ къ своимъ замѣчательнымъ выводамъ. Бэконъ невѣрно охарактеризовалъ путь, который ведетъ къ открытіямъ; этотъ путь не индуктивенъ, а дедуктивенъ, и только интуитивная теорія обобщенія и индукціи объясняетъ тотъ фактъ, что не на положительныхъ и отрицательныхъ инстанціяхъ, а на единственномъ фактѣ часто основывались великія открытія. Въ заключеніе надо сказать, что признаніе интеллектуальной интуиціи даетъ право надѣяться на возможность ея проникновенія и въ истины метафизическаго порядка.

А. Fouillée. Необходимость психологическаго и соціологическаго истолкованія міра (№ 5).

Есть только три способа установить всеобщую аналогію и единство въ многообразіи реальнаго міра: это или трансцен-

дентный монизмъ, который воплощаетъ единство гдѣ-то надъ физическимъ и психическимъ, въ субстанціи Спинозы, въ силѣ, какъ у Спенсера, вообще—въ томъ, что не познаваемо; или то воззрѣніе, которое сводитъ психическое къ физическому, или, наконецъ, то, которое физическое подчиняетъ психическому. Первый способъ заключаетъ въ себѣ безвыходное противорѣчіе, такъ какъ нельзя утверждать, что непознаваемое едино,—о непознаваемомъ мы ничего не можемъ знать. Позитивизмъ исповѣдуетъ второе воззрѣніе. Для него наука, все болѣе и болѣе открывая законы явленій и неуклонно подымаясь къ самымъ общимъ отношеніямъ, ео ipso трудится для процвѣтанія философіи, потому что явленіе и сущность неотдѣлимы другъ отъ друга и феноменъ служить представителемъ ноумена. Но достаточно ли систематизировать законы міра, для того чтобы выработать себѣ адекватную идею о немъ? Вѣдь эти законы опредѣляютъ только взаимоотношенія вещей, но интимная природа вещи, Ding an sich, остается для позитивистовъ, какъ и для кантіанцевъ, недоступимой. Они говорятъ, что непосредственно и конкретно мы знаемъ лишь процессы своего сознанія, которыхъ мы не имѣемъ права проецировать во-внѣ, и такимъ образомъ мы навсегда обречены не переступить философіи законовъ, не проникать въ философію сущностей. Однако такой взглядъ неправиленъ. Всѣ научные законы стремятся показать, что въ мірѣ царитъ универсальная аналогія, и вотъ почему мы поступаемъ сообразно съ ними, когда отъ своихъ внутреннихъ состояній заключаемъ къ внутренней природѣ явленій. У насъ есть полное основаніе переносить, *mutatis mutandis*, то, что мы открываемъ въ себѣ, на то, что находится внѣ насъ. Когда я приписываю чужому сознанію то, что я испытываю самъ, приписываю удовольствія и страданія, мысли и желанія, похожія на мои, я никогда не ошибаюсь, ни теоретически, ни практически. Для морали необходимо, чтобы я въ данномъ случаѣ не былъ жертвой иллюзіи; необходимо, чтобы вы дѣйствительно страдали, когда я пытаюсь облегчить ваше страданіе; необходимо, чтобы вы дѣйствительно мыслили, подобно мнѣ, когда я воздаю уваженіе вашему разуму. Въ великомъ мірѣ явленій есть другой, меньшій — это міръ социальный, міръ существъ, среди которыхъ я живу, которые мыслятъ и чувствуютъ, и этотъ міръ, эту республику сознаній, я обязанъ истолковывать психологи-

чески и социологически. Но отсюда еще не слѣдуетъ, что въ области такъ называемыхъ неодушевленныхъ вещей для насъ запрещено всякое проникновеніе въ ихъ внутреннюю конституцію по аналогіи съ нашей психикой; нѣтъ, и въ ней я могу отъ себя заключать все дальше и дальше, отъ человѣка къ животному, отъ животнаго къ растенію, отъ растенія къ минералу: философія, одновременно спекулятивная и моральная, раскрываетъ сердцевину вещей и позволяетъ видѣть въ нашемъ сознаніи откровеніе другихъ сознаній. Вопреки позитивистамъ, мы во все не увѣрены, что матерія груба, инертна и чужда психическому элементу; вопреки Литре, человѣкъ не единиченъ, не изолированъ во времени и пространствѣ,—онъ живетъ не только своею личной, но и универсальной жизнью, и для него поэтому не закрыта природа міра. Позитивисты упускаютъ изъ виду, что объекты не существуютъ независимо отъ познающаго субъекта, что физическія явленія извѣстны намъ только въ формѣ нашихъ представленій и что вещи—это продукты разума; такимъ образомъ, интеллигенція, психизмъ не могутъ быть исключены изъ числа принциповъ познаваемого міра. Быть можетъ, возражать, что мы и не знаемъ своихъ внутреннихъ состояній въ ихъ реальности, а знаемъ ихъ только подъ тѣми определенными формами, которыя они принимаютъ, входя въ систему категорій разума; быть можетъ, замѣтятъ, что непосредственнаго сознанія нѣтъ и всякое сознаніе есть познаніе, которое, какъ таковое, не свидѣтельствуетъ намъ о реальномъ. Но это возраженіе основано на смѣшеніи естественнаго сознанія съ сознаніемъ рефлексивнымъ; первое ускользаетъ отъ насъ только потому, что мы характеризуемъ и описываемъ его посредствомъ словъ, которыя сами по своему происхожденію рефлексивны. Для того, чтобы испытать какое-нибудь психическое состояніе, не надо рефлексировать его; естественное сознаніе никогда не обманываетъ, оно несомнѣнно и какъ бы схватываетъ реальность такую, какъ она есть. И такъ какъ рефлексія связана съ естественнымъ сознаніемъ, такъ какъ она не заставляетъ его исчезнуть, а иногда дѣлаетъ его даже болѣе интенсивнымъ, то значить для насъ возможно познаніе реальности нашего внутренняго я. Это познаніе, правда, не всегда будетъ абсолютно и полно, но оно во всякомъ случаѣ болѣе адекватно и основательно для терминовъ, которые даны созна-

ніемъ, чѣмъ для внѣшнихъ объектовъ. Съ точки зрѣнія физической, мы можемъ имѣть только алгебру міра, но съ точки зрѣнія философской мы имѣемъ право отъ своихъ субъективныхъ состояній заключать къ объективному содержанію вещей. Кто объявляетъ себя монистомъ, долженъ выбрать между механическимъ и спиритуалистическимъ воззрѣніемъ. При рѣшеніи этой альтернативы оказывается, что чистый механизмъ, съ одной стороны, не можетъ быть понятъ безъ психическаго момента, а съ другой—не можетъ объяснить психическаго. Движеніе есть не что иное какъ измѣненіе, а измѣненіе воспринимается нами какъ рядъ нашихъ ощущеній и душевныхъ состояній; пространство и время—эти рамки физическихъ явленій—существуютъ только въ нашемъ сознаніи, и міровая необходимость является построеніемъ нашей мысли. Уничтожьте сопротивление частицъ, т.-е. опять-таки наше субъективное ощущеніе, и вы придете къ выводу, что абстрактныя точки движутся въ абстрактномъ пространствѣ и абстрактномъ времени по абстрактнымъ законамъ абстрактныхъ чисель и абстрактныхъ фигуръ,—вотъ разоблаченное божество чистаго механизма, вотъ его воздушная формула, которая противъ его собственной воли отождествляетъ его съ отвлеченнымъ идеализмомъ. Механизмъ, далѣе, не въ состояніи объяснить психическаго. Создавайте въ теченіе длиннаго ряда столѣтій какія угодно комбинаціи безчисленнаго количества протяженныхъ атомовъ, измѣняющихъ свои отношенія въ пространствѣ и времени, и вы не создадите даже слабого ощущенія. Только психическое дано непосредственно, только оно конкретно и не предполагаетъ ничего другого, только его языкомъ говоритъ дѣйствительность нашему сознанію. Не психическое можетъ быть извлечено изъ механическаго, а, наоборотъ, механическое—изъ психическаго, такъ какъ все физическое растворяется въ духовномъ. Одно изъ двухъ: или за совокупностью чувственныхъ признаковъ, къ которымъ сводятся для насъ тѣла, нѣтъ ничего, и тогда матерія исчезаетъ въ активныхъ или потенциальныхъ ощущеніяхъ, т.-е. въ явленіяхъ психическаго порядка; или за этой совокупностью есть реальное, существующее помимо насъ, и тогда мы можемъ представлять себѣ его только по образцу единственной реальности, непосредственно извѣстной намъ въ самой себѣ, т.-е. по образцу сознанія, психизма, духовности, аналогичной съ нашей. Изъ предыдущаго

ясно, что въ общую философію слѣдуетъ перенести тотъ эволюціонный методъ, который за послѣднія пятьдесятъ лѣтъ далъ такіе богатые плоды въ положительной наукѣ. Законъ непрерывности царитъ одинаково и въ мірѣ психическомъ, и въ мірѣ физическомъ, и поэтому мы должны изслѣдовать то, какъ развивается психическое изъ своихъ зародышей, какъ рудиментарныя зачатки умственной жизни, соотвѣтствуя низшимъ стадіямъ фізіологическаго прозябанія, образуютъ основу, на которой въ послѣдствіи вырастаетъ пышный цвѣтъ духовнаго. Психическое въ силу этого закона присуще неорганическимъ молекуламъ,— иначе между органическимъ и неорганическимъ была бы пропасть, и сознаніе, точно упавъ съ неба, внезапно присоединилось бы къ движеніямъ совершенно безчувственной матеріи. Гораздо рациональнѣе допустить не только универсальный параллелизмъ физическаго и психическаго, но и ихъ субстанціальное единство, вслѣдствіе котораго чисто-физическое есть зародышъ духовнаго и чисто-духовное имѣетъ физическое проявленіе. Итакъ, природа вещей аналогична природѣ человѣка, и всѣ существа міра находятся въ связи между собой. Мыслить эту связь возможно только соціологически, но не въ духѣ Конта, а въ духѣ синтетическаго объединенія данныхъ біологіи и психологіи. Міръ представляетъ собою соціальныи организмъ; человѣческій разумъ во многихъ отношеніяхъ является продуктомъ соціальности; индивидуальныя воли стремятся къ единству, къ тому, чтобы сознать себя одной солидарной организаціей. Въ наши дни послѣ извѣстныхъ попытокъ свести соціологію къ біологіи замѣчается обратное движеніе, которое для біологическихъ фактовъ ищетъ объясненія въ соціологіи; соціальная идея вдохнула въ естествознаніе теорію полизоизма, въ медицину—теорію микробовъ. Организмъ—это рудиментарное общество; всякое живое существо есть многое въ единомъ. Физиологи показали, что законы организаціи тѣ же, что и законы общественной ассоціаціи. Эспинасъ, Гюйо, Маріонъ, Поланъ, Тардъ, Дюркгеймъ, де-Роберти, Изуле, Бергсонъ—всѣ болѣе или менѣе сходятся въ той мысли, что въ мірѣ нравственномъ, какъ и въ мірѣ планетъ, существуетъ еще неясно формулированное тяготѣніе, притяженіе воли и интеллектовъ, что наше индивидуальное сознаніе связано со всѣми сознаніями міра, что хотя общество заранѣе предполагаетъ въ индивидуумахъ психическіе атрибуты—чувствительность, волю и

разсудокъ, но индивидуальный разумъ достигаетъ полнаго развитія только подъ вліяніемъ социальныхъ условий. Индивидуумъ дѣйствителенъ, поскольку онъ—реализація универсальнаго, универсальное дѣйствительно, поскольку оно проявляется въ индивидуумѣ. Не только человекъ, но и міръ долженъ разсматриваться подъ категоріей социального. Весь міръ полонъ жизни и чувства; какъ рентгеновскіе лучи, сознание проникаетъ собою все; нѣтъ ничего абсолютно-изолированнаго, нѣтъ абсолютной индивидуальности, и вопреки Лейбницу, монады имѣютъ окна, которыя выходятъ на безконечность; все открыто для всего, солидарно со всѣмъ, находится въ сообществѣ со всѣмъ. Этотъ принципъ идеалистическаго монизма служитъ твердой основой для этики, а если присоединить къ нему символы и миѳы, если облечь его въ форму, привлекательную для коллективнаго воображенія, то мы получимъ различные виды религіознаго сознанія *).

R. de la Grassèrie. Объ инволюціи и взаимномъ порядкѣ идей, выражаемыхъ въ языкѣ (№ 6). Порядокъ, въ которомъ извѣстная этнографическая единица располагаетъ свои мысли въ предложеніи, отличается устойчивымъ характеромъ и проливаетъ свѣтъ на ея психическій міръ. Въ теоріи возможенъ всякій порядокъ, но на практикѣ онъ имѣетъ нѣсколько опредѣленныхъ типовъ, отъ которыхъ не уклоняется. Мысль, идея есть внутренняя интуиція духа, зрительный образъ конкретнаго или отвлеченнаго существа въ его свойствахъ или дѣйствіи. Если эти образы послѣдовательно проносятся одинъ за другимъ во времени или такъ или иначе координированы въ пространствѣ, то умъ, будучи по своей природѣ медлительнѣе зрѣнія, видитъ въ хронологическомъ порядкѣ тѣ самыя предметы, которые глазъ раньше видѣлъ синоптически, сразу. Когда же мы хотимъ облечь видѣнные нами образы въ слова, то мы еще болѣе теряемъ прежній зрительный синоптизмъ и вынуждены расчленять свою мысль и свои фразы, отдѣлять подлежащее отъ его дѣйствій и окружающихъ его обстоятельствъ. Понятно, что при этой необходимости раздѣлять нераздѣлимое мы располагаемъ слова по степени ихъ важности, идемъ

*) Изложенная статья составляетъ главу изъ книги Фулье: „Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde“.

отъ существеннаго къ второстепенному, отъ предмета къ дѣйствію. Это — прямой и естественный порядокъ, и казалось бы, что въ силу его логичности, другого и быть не можетъ. Однако, другой существуетъ; онъ противоположенъ первому и, начинаясь побочными словами, кончается подлежащимъ. Причина его коренится въ присущей мало-культурнымъ народамъ тенденціи возставать противъ словеснаго расчлененія единаго зрительнаго образа, противъ этого медленнаго теченія мысли, не соответствующаго дѣйствительности. То самое желаніе приблизиться къ яркому и колоритному воспроизведенію вещей, которое проявляется въ гіероглифическомъ письмѣ, то стремленіе уничтожить медленность письменнаго изложенія, которое въ новое время создало стенографію,—эта наклонность ума заставляетъ примитивные народы высказывать мысль покороче, однимъ хотя бы и искусственно произведеннымъ словомъ охватывать побольше понятій, посредствомъ мѣстоименій какъ можно сильнѣе лаконизировать предложеніе. На этомъ пути однако, пути сокращенія фразы, по мѣрѣ развитія цивилизаци, далеко зайти нельзя, потому что языкъ изъ субъективнаго становится объективнымъ и воспринимаетъ въ себя цѣлый рядъ новыхъ и автономныхъ словъ. И вотъ тогда прибѣгаютъ къ такой разстановкѣ частей предложенія, которая въ противоположность прямому, деволутивному порядку, не даетъ мысли слушателя остановиться, логически успокоиться, пока фраза не будетъ окончена, и которая какъ бы предупреждаетъ, что образъ не завершился; если въ первомъ случаѣ, въ деволутивномъ порядкѣ, напримѣръ, въ предложеніи: «рука Прима бьетъ Секунда», каждое слово представляетъ собою извѣстную идею, а первая два или три слова, взятыя вмѣстѣ, даютъ уже достаточно полную картину, которую въ крайности можно и удовольствоваться, то, въ инволютивномъ порядкѣ, въ предложеніи: «Секунда Прима бьетъ рука», цѣльное впечатлѣніе достигается только тогда, когда произнесена вся фраза, и хотя логика отъ этого нѣсколько страдаетъ, но зато образъ получаетъ больше яркости и больше напоминаетъ тотъ синоптизмъ, на фонѣ котораго онъ вырисовывался зрѣнію говорящаго лица. Къ этому строю фразы прибѣгаютъ народы, у которыхъ мышленіе конкретно, у которыхъ мысль близка къ своему источнику—зрѣнію, а слово является отпечаткомъ предметной мысли. Описанные порядки часто переходятъ въ данномъ языкѣ другъ въ дру-

га и производить смѣшанную конструкцію. Инволютивный порядокъ не надолго сохраняется народомъ; психологически это объясняется тѣмъ, что борьба между дѣйствительнымъ расположеніемъ фактовъ и его словеснымъ воспроизведеніемъ все слабѣетъ и слабѣетъ, такъ какъ конкретныя идеи уступаютъ мѣсто отвлеченнымъ, для которыхъ зрѣніе не имѣетъ никакой важности: въ предложеніи «добродѣтель труднѣе порока» подлежащее и сказуемое представляютъ вещи, которыхъ никто никогда не видѣлъ. Мысль спокойно выжидаетъ конца фразы и уже больше не требуетъ наглядности. Прежде однако чѣмъ наступаетъ господство деволутивного порядка, всегда бываетъ переходная ступень, на которой царитъ грамматическая анархія.

В. Мунз. Логика ребенка (№ 7). Воспринимать и логически комбинировать идеи ребенокъ умѣетъ задолго до того, какъ онъ научается говорить, и эта способность, какъ показали наблюденія Прейера и другихъ, прогрессируетъ до поры, до времени безъ помощи словъ, которыя только впоследствии такъ сильно вліяютъ на развитіе интеллигенціи. Заимствованныя у взрослыхъ слова ребенокъ очень долго произноситъ, не понимая ихъ смысла, не связывая съ ними опредѣленной идеи, и лишь постепенно онъ начинаетъ примѣнять ихъ сознательно, отождествляя свою логику съ логикой окружающихъ.

G. Dumas. Экспериментальныя изслѣдованія радости и печали (№№ 6, 7, 8). Послѣдователь физиологической теоріи эмоцій, авторъ провѣрилъ ее на цѣломъ рядѣ случаевъ, причемъ свое главное вниманіе обратилъ на отношеніе радости и печали къ дыханію и кровообращенію. Свои опыты онъ производилъ главнымъ образомъ въ больницахъ св. Анны и св. Лазаря, въ Парижѣ, надъ умалишенными и паралитиками, при помощи пневмографа Marey'a, сфигмометра Chegon'a и плевтизографа Comte'a и Hallion'a. Dumas пришелъ къ выводамъ, подтверждающимъ въ главныхъ пунктахъ гипотезу К. Ланге, но отличнымъ отъ нея въ нѣкоторыхъ деталяхъ. Первое физиологическое условіе радости—это мозговая гиперемія, которая вызываетъ мыслительное и двигательное возбужденіе, выражающееся въ необыкновенно легкомъ, быстромъ и пріятномъ ассоціированіи идей и въ жестахъ, пѣніи, прыжкахъ и крикѣ. Но мускульныя и голосовыя проявленія радости скоро отвлекаютъ кровь отъ гиперемированнаго мозга къ мышцамъ и кожѣ, дыханіе.

ускоряется, кровообращеніе усиливается, и вазомоторная система расширяется,—это послѣднее явленіе составляет такимъ образомъ, вопреки Ланге, не первичный, а вторичный признакъ радостной эмоціи. Гиперемія мозга возникаетъ вслѣдствіе того, что радость, какъ это замѣтилъ еще въ 1865 году Клодъ Бернаръ, начинается незначительной остановкой сердца, послѣ которой оно совершаетъ усиленную дѣятельность, возбужденно трепещетъ и посылаетъ къ мозгу большое количество крови, вызывающее краску и оживленіе на лицѣ субъекта. Что касается идейнаго момента эмоціи радости, то объяснить, какъ данное вазомоторное состояніе ассоціируется съ интеллектуальнымъ состояніемъ, идей, образомъ, можетъ только теорія Полана и Мейнерта, у котораго она изложена въ его послѣднемъ учебникѣ психіатріи. Въ силу этой теоріи, сознательное и неутомительное образование въ умѣ новыхъ идей, новыхъ сочетаній на почвѣ старыхъ и привычныхъ всегда сопровождается удовольствіемъ, и такъ какъ мозговая кора имѣетъ двѣ функціи — производить идейныя и двигательныя ассоціаціи и сокращать сосуды, причѣмъ каждая изъ этихъ двухъ дѣятельностей живетъ на счетъ другой и если первая увеличивается, послѣдняя падаетъ, то умственная работа влечетъ за собою расслабленіе мышечнаго тонуса и гиперемію мозговой субстанціи, это непрѣмѣнное условіе радостной эмоціи.

Печаль имѣетъ два вида: въ первомъ она проявляется спазмомъ периферическихъ и мозговыхъ сосудовъ и замедленіемъ сердечной дѣятельности; во второмъ—мозгъ функционируетъ вяло, дыханіе слабѣетъ, артеріальное давленіе падаетъ, пульсъ замедляется; на первый видъ обратилъ вниманіе К. Ланге, на второй—Клодъ Бернаръ. Сочетаніе обоихъ этихъ выраженій печали образуетъ ея третій видъ, имѣющій свой особый механизмъ. Кровь, циркулирующая въ сжатыхъ сосудахъ, скоро теряетъ кислородъ и обращается въ венозную, что сейчасъ же и отражается на окраскѣ тканей. Сжиманіе вазомоторной системы объясняется тою же теоріей Мейнерта: изъ двухъ функцій мозговыхъ клѣтокъ, идеомоторной и сосудоджимательной,—первая въ эмоціи печали парализуется на счетъ усиленія послѣдней. Къ этому надо присоединить и то важное обстоятельство, что послѣ мозгового утомленія, вызваннаго печалью, наступаетъ покой всѣхъ членовъ тѣла, и благодаря этой

инерціи, этому полному отсутствію движеній, организмъ стынетъ и сосуды сжимаются — картина совершенно противоположная расширенію сосудовъ, которое наблюдается при эмоціи радости. Какъ и въ послѣдней, идейный моментъ чувства печали самъ по себѣ не имѣетъ ничего специфически-эмоціональнаго, и не идея производитъ эмоцію, а особенности ассоцірованія идей въ печали. Онѣ, по Мейнерту, состоятъ въ томъ, что глубокія и привычныя идейныя сочетанія распадаются, мучительно дезорганизуются: наприимѣмъ, извѣстіе о смерти друга разрушаетъ наиболѣе интимныя и близкія изъ нашихъ ассоціацій, съ которыми мы успѣли сжиться, и взаимѣнъ ихъ съ трудомъ порождаетъ новыя, которыя насъ утомляютъ. Сознаніе этой функціональной задержки и усталости и вызываетъ въ насъ характерное для печали чувство безсилія. Конечно, нельзя скрывать отъ себя всей проблематичности подобныхъ объясненій радости и печали, нельзя отрицать, что они сводятся къ стремленію понять качество изъ количества, но нельзя ихъ и отвергать всецѣло.

Нравственное страданіе надо отдѣлять отъ печали въ собственномъ смыслѣ, которой оно предшествуетъ. Ланге такого различія не дѣлаетъ. Суженіе сосудовъ имѣетъ мѣсто и въ нравственномъ страданіи, какъ и въ печали; отъ мозга отливаетъ кровь и возникаетъ специфическое чувство боли. Къ этому можетъ присоединиться и замедленіе, даже остановка сердца, какъ указалъ и Клодъ Бернаръ; впрочемъ, послѣднее замѣчается при всякомъ сильномъ и внезапномъ раздраженіи, какой бы характеръ оно ни носило — физическій или нравственный, пріятный или непріятный. Но въ то время какъ физическая боль дѣйствуетъ непосредственно на сердце безъ участія головного мозга (это можно наблюдать на лягушкѣ, у которой вырѣзали мозгъ), нравственное страданіе отражается на кровообращеніи инымъ путемъ, отчасти уже описаннымъ выше: дезорганизация привычныхъ сочетаній идей и трудное порожденіе новыхъ приостанавливаютъ дѣятельность корковыхъ центровъ, вслѣдствіе чего возникающіе въ корѣ импульсы направляются на центръ сосудодвигателей и порождаютъ сосудистый спазмъ, который разрѣшается въ анемію продолговатаго мозга и возбужденіе блуждающихъ нервовъ. Страданіе и есть борьба нервныхъ центровъ; когда она кончается, наступаетъ сдержанная и монотонная пе-

чаль. Такимъ образомъ, эмоціи нравственнаго страданія и печали переходятъ одна въ другую.

Въ заключеніе надо сказать, что радость и печаль всегда связаны съ измѣненіями въ кровообращеніи и дыханіи, что по антологіи то же слѣдуетъ признать и по отношенію къ высшимъ эмоціямъ, что вообще факты подтверждаютъ всю правильность физиологической теоріи чувствованій. Взгляды интеллектуалистовъ могутъ быть приняты лишь постольку, поскольку они изложены у Полана и Дюмона въ ихъ характеристикѣ пріятныхъ или непріятныхъ идей; но истина остается за утвержденіями Дарвина, Маудсли, Рибо, Ланге, Джэкса о физиологической природѣ эмоцій радости и печали. Обѣ эти эмоціи могутъ вести свое происхожденіе или отъ чисто органическихъ, или отъ интеллектуальныхъ явленій; въ первомъ случаѣ, идеи, сопровождающія ихъ, имѣютъ, конечно, вторичный характеръ, и ихъ роль заключается въ томъ, чтобы выяснитъ субъекту чувство, которое онъ испытываетъ, и оправдать въ его глазахъ радость или печаль, которыми онъ охваченъ; во второмъ случаѣ, процессъ ассоціаціи идей на лицо до аффективнаго состоянія и эмоція не закрываетъ собою своей идейной причины, — но разъ аффективное состояніе уже имѣется, оно реагируетъ на интеллектуальное и само вызываетъ новыя идеи, мотивы радости и печали *).

Abbé Jules Martin. Метафизика и наука (№ 8). Мы познаемъ внѣшній міръ подъ условіями времени, пространства и движенія. Но такъ какъ о дѣйствительной природѣ этихъ условій мы ничего не знаемъ и вѣрить въ существованіе и послѣдовательность явленій насъ заставляетъ только прирожденный намъ инстинктъ, то наука никогда не будетъ обладать истиной, и всѣ ея теоріи будутъ одновременно вѣрны и невѣрны. Не эмпирическое, а интуитивное, метафизическое проникновеніе въ міръ можетъ дать намъ его концепцію. Освободиться отъ метафизики нельзя, развѣ если отдаться потоку сосуществующаго, запретить себѣ всякое размышленіе о немъ, жить только привычками. Объяснить вселенную въ состояніи одна лишь метафизика.

Кромѣ указанныхъ статей, въ разобранныхъ книгахъ журнала обращаютъ на себя вниманіе еще слѣдующія: Ле Дантека — *Жизнь*

*) Ср. изложеніе статей Dumas, сдѣланное проф. И. А. Сикорскимъ во II т. «Вопросовъ нервно-психической медицины» (стр. 122—123).

и смерть (№ 2 и 3), *Химическая эволюція вида* (№ 5)*); Сури—*Затылочная доля и мысленное зрѣніе* (№№ 2 и 3, окончаніе); Бергсона—*Память и узнаваніе* (№№ 3 и 4; авторъ разсматриваетъ два вида памяти, изъ которыхъ одинъ регистрируетъ въ сознаніи, въ видѣ образовъ, всѣ событія нашей ежедневной жизни, а другой совпадаетъ съ привычкой, склоняетъ насъ къ дѣйствию и создаетъ въ нашемъ физическомъ организмѣ извѣстныя двигательныя схемы, тенденцію къ движенію; узнаваніе требуетъ постоянного вмѣшательства вниманія и ранѣе запечатлѣнныхъ образовъ; очень трудно локализовать образы, отдѣлять ихъ отъ идеи, которая ихъ связываетъ, и отъ перцепціи, которая ихъ порождаетъ); Фере—*Рука, схватываніе и прикосновеніе* (№ 6; авторъ обращаетъ вниманіе на то, что движенія руки очень характерны и варьируются для каждой индивидуальности; рука служитъ агентомъ и истолкователемъ ума, и ея жизнью слѣдовало бы больше интересоваться фізіологамъ и психологамъ); Гарда—*Идея «соціальною организма»* (№ 6; очень остроумное и блестяще написанное возраженіе Вормсу и Лиліенфельду, новѣйшимъ сторонникамъ взгляда на общество, какъ на организмъ); Дорьяка—*Этюды о психологіи музыканта* (№№ 7 и 8, окончаніе).

Ю. Айхенвальдъ.

*) Эти статьи вмѣстѣ съ нѣсколькими другими вошли въ отдѣльную книгу F. Le Dantec'a: «Théorie nouvelle de la vie (см. рецензію на нее Н. Д. Виноградова въ 37-ой книгѣ «Вопросовъ философіи и психологіи»).

III. Новости иностранной философской литературы.

(Извлеченія изъ рецензій въ иностранныхъ журналахъ.)

Drews, A. Kants Naturphilosophie als Grundlage seines Systems. Berlin 1894. Mitscher und Röstel. IX u. 495 S. 8°.

Несомнѣнно, что натуръ-философія Канта находится въ нѣкоторомъ небреженіи сравнительно съ другими частями его системы. Какъ его сторонники, такъ и противники игнорируютъ ее для гносеологическихъ принциповъ критицизма. Авторъ разбираемой книги предпринялъ поэтому благодарную задачу рассмотреть всю теоретическую философію Канта съ точки зрѣнія натуръ-философіи. Но заглавіе сочиненія Drews'a говоритъ больше: оно считаетъ натуръ-философію *основой* кантовской системы, и авторъ на II стр. прямо заявляетъ, что Кантъ не былъ, какъ обыкновенно думаютъ, теоретикъ познанія, который, между прочимъ, занимался и натуръ-философіей, — нѣтъ, онъ скорѣе былъ натуръ-философъ, который только для того занимался и теоріей познанія, чтобы дать научную опору своей натуръ-философіи. На такое утвержденіе Drews не имѣетъ права. Очень вѣроятно, что молодой Кантъ былъ приведенъ къ философіи своими математическими и естественно-научными занятіями; несомнѣнно, что подъ вліяніемъ Ньютона онъ задолго до созданія «Критики чистаго разума» выработалъ себѣ основную идею своей натуръ-философіи; несомнѣнно, далѣе, что онъ всегда питалъ живой интересъ къ эмпирическому и теоретическому естествознанію. Но все это еще не даетъ основанія считать всю его систему замкнутой въ натуръ-философскія рамки. Аргументація Drews'a очень слаба, и еслибы его изложеніе натуръ-философ-

ских воззрѣній Канта само по себѣ не имѣло высокихъ достоинствъ, его книга заслуживала бы безусловнаго осужденія. Она вся построена на той мысли, что до-критическія сочиненія Канта и сама «Критика» стремились примирить Лейбница и Ньютона въ метафизическомъ и физическомъ динамизмѣ и уничтожить дуализмъ матеріи и духа. Авторъ очень искусно соединяетъ сочиненія Канта внутренней натуръ-философскою связью, но онъ все-таки не доказываетъ, что эта связь дѣйствительно существовала, что именно ею руководился Кантъ, что точка зрѣнія Dregws'a была и его точкой зрѣнія. То, что въ до-критическихъ произведеніяхъ Канта натуръ-философскій элементъ играетъ большую роль, чѣмъ психологическій или теологическій, не должно было бы приводить автора къ его заключеніямъ, такъ какъ это же явленіе замѣчается и у Декарта, Спинозы, Лейбница и другихъ метафизиковъ; такимъ образомъ и ихъ слѣдовало бы считать натуръ-философами. Вся эпоха Канта и его предшественниковъ имѣла натуралистическій характеръ, и уже развитая въ то время наука, разумѣется, могла дать философіи болѣе богатый матеріалъ ясныхъ и хорошо обоснованныхъ понятій, чѣмъ коснѣвшая въ грубыхъ зачаткахъ психологія или даже теологія. Только реакція противъ односторонняго вниманія, удѣляемаго одному лишь гносеологическому моменту философіи Канта, могла бы побудить автора къ его рѣзкой крайности. Кантъ дѣйствительно видѣлъ въ теоріи познанія не больше какъ средство и фундаментъ для построенія цѣльной метафизической системы, и слѣдовательно Dregws впалъ въ ту ошибку, что принялъ часть за цѣлое, натуръ-философію—за метафизику. Это можно объяснить его собственными философскими симпатіями: авторъ примыкаетъ ко Э. Гартманну, который несомнѣнно является въ генетической связи съ натуръ-философскими воззрѣніями Канта, поскольку онъ наслѣдовалъ отъ него черезъ Шеллинга динамическій взглядъ на природу и принятіе объективныхъ цѣлей въ природѣ. Самое изложеніе «критической натуръ-философіи», столь непохожее на изложеніе другихъ комментаторовъ Канта, подкупаетъ у Dregws'a своей оригинальностью и ясностью; критическія замѣчанія автора попадаютъ въ самую сущность вопроса, и даже при принципиальномъ разногласіи съ ними нельзя отрицать, что они содѣйствуютъ уясненію спорныхъ проблемъ. Матеріалъ распределенъ въ книгѣ такимъ образомъ, что сначала идетъ «осново-

положеніе натуръ-философіи (въ «Критикѣ чистаго разума»), а затѣмъ ея построеніе въ «Метафизическихъ первоосновахъ», въ «Критикѣ силы сужденія» и въ посмертныхъ сочиненіяхъ переходнаго времени въ философскомъ развитіи Канта.

(Dr. Edm. Koenig. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*. 1896 Dezember, Heft. 2.)

Wm. Caldwell. M. A. D. Sc. Schopenhauer's System in its Philosophical Significance. Edinburgh and London. Blackwood and Sons. 1896, pp. X+538.

Авторъ этой объемистой книги, занимающій кафедру моральной и социальной философіи въ Сѣверозападномъ университетѣ штата Иллинойсъ, желаетъ дать намъ общее представленіе о системѣ Шопенгауэра. Каждая глава сочиненія Caldwell'я стремится представить міровоззрѣніе нѣмецкаго пессимиста въ его цѣльномъ видѣ и поэтому является слишкомъ микроскопичной въ своей относительной независимости отъ остальныхъ; вся книга страдаетъ множествомъ повтореній и отсутствіемъ органическаго единства. Авторъ соединяетъ критику шопенгауэризма, какъ сѣти противорѣчій, съ восхваленіемъ ея высокикъ положительныхъ качествъ. Быть-можетъ, занятія этикой и социальной философией располагаютъ критика къ великодушному и сочувственному тону; быть-можетъ, долгое пребываніе въ области «добра» заставляетъ его искать въ разбираемомъ ученіи серьезныхъ достоинствъ и пополнять его собственными взглядами на улучшеніе міра... Быть можетъ, съ другой стороны, «народная психологія», разсматривая индивидуальнаго мыслителя какъ продуктъ среды, прощаетъ ему его изьяны... Какъ бы то ни было, профес. Caldwell убѣжденъ, что шопенгауэрская теорія воли является для насъ ключомъ къ объясненію реальности всего ощущаемаго и видимаго міра, но ея творецъ, подъ вліяніемъ тяготѣвшихъ надъ нимъ традицій и личныхъ склонностей, не имѣлъ достаточно генія и смѣлости, чтобы сдѣлать изъ нея дальнѣйшіе выводы и приложенія. Мысль, что реальность міра и индивидуума заключается въ волѣ, кажется автору весьма убѣдительною, и основная тенденція его книги та, чтобы оправдать какъ эту мысль, такъ и нападки Шопенгауэра на философію идеи, достигшую кульминаціоннаго пункта въ Гегелѣ. Со времени Декарта философія, къ сожалѣнію для Caldwell'я, обращала слиш-

комъ много вниманія на мысль и слишкомъ мало—на дѣйствіе; ему хотѣлось бы, чтобы Декартъ провозгласилъ ago ergo sum!.. Но и самъ Шопенгауэръ не вполне отрѣшился отъ стараго тяготѣнія философіи къ рѣшенію проблемы о сущности вещей, и вотъ почему у него такъ много противорѣчій, которыя авторъ старается примирить, несмотря на то, что это даже и не нужно, такъ какъ, по его собственнымъ словамъ, Шопенгауэръ самъ никогда не заботился о взаимной связи между отдѣльными сторонами своей философіи и не считалъ логическаго критерія важнымъ для оцѣнки философской системы. Итакъ, главное заблужденіе Шопенгауэра состоитъ въ томъ, что онъ смѣшивалъ догматическій и критическій элементы философіи и дѣлил міръ на двѣ половины—волю и идею, ноумень и феномень; но въ первой своей части, въ ученіи о волѣ, шопенгауэризмъ замѣчательнѣе: онъ указалъ лучший способъ для пониманія міра, и въ немъ надо видѣть Немезиду для философіи абсолютной идеи. Кромѣ остатковъ идеалистическаго міросозерцанія, Шопенгауэръ, въ глазахъ автора, повиненъ еще въ презрѣніи къ исторіи и въ отрицаніи положительнаго значенія чувства. Въ общемъ, слѣдуетъ сказать, что книга профес. Caldwell'я особенно проигрываетъ въ сравненіи съ извѣстнымъ сочиненіемъ Sully о пессимизмѣ *).

(C. A. F. Rhys Davids. *Mind* 1897, № 22, April.)

Rudolf Eucken, Professor in Jena. Die Lebensanschauungen der grossen Denker. Eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart. Zweite umgearbeitete Auflage. 1897, pp. VIII+487.

Авторъ разсматриваетъ свою книгу какъ вкладъ «въ борьбу за духовное существованіе», въ которой онъ видитъ одну изъ самыхъ характерныхъ чертъ нашего времени. Люди не удовлетворены чисто-объективною точкой зрѣнія, на которой стоитъ наука, и теперь замѣчается усиленіе интереса къ субъективной сторонѣ человѣка. Съ цѣлью поддержать это движеніе, проф. Eucken предполагаетъ изучить различныя концепціи человѣче-

*) Такое же отрицательное и ироническое отношеніе къ книгѣ Caldwell'я мы находимъ въ рецензій на нее, помѣщенной въ № 3 „International Journal of Ethics“ за 1897 г. (Vol. VII, April) и принадлежавшей W. Wallace'у.

ской жизни, созданныя великими мыслителями. Онъ не хочетъ написать исторію философіи или составить антологию изъ замѣчательныхъ страницъ о жизни,—онъ лишь задается цѣлью въ такомъ видѣ представить воззрѣнія на нее замѣчательныхъ философовъ, чтобы мы могли имѣть понятіе о личномъ складѣ и физиономіи послѣднихъ. И проблема жизни скорѣе можетъ быть рѣшена именно такимъ субъективнымъ путемъ, такимъ ознакомленіемъ съ личностями, чѣмъ «апофеозомъ абстракцій». Въ виду того, что авторъ, сообразно съ своимъ намѣреніемъ, заставляетъ мыслителей говорить ихъ собственными устами и выбираетъ то, а не другое изъ ихъ твореній, онъ не можетъ *eo ipso* не обнаруживать и своихъ личныхъ убѣжденій; но въ книгѣ такого характера этотъ субъективизмъ лучше и желательнѣе индифферентнаго отношенія къ предмету, который къ тому же предполагаетъ у автора наличность извѣстныхъ идей и догматовъ. Въ первой части изслѣдованія говорится о мыслителяхъ классическаго міра, изъ которыхъ главное мѣсто удѣлено Платону, Аристотелю и Плотину; вторая—посвящена христіанству въ его древнихъ и новыхъ проявленіяхъ; третья—занимается эпохами ренессанса, просвѣщенія, критицизма и исканій новыхъ путей. Девизъ и послѣднее слово автора—это «*das Subjekt und seine Innerlichkeit*». Глубину и истину жизни можно измѣрять только моральнымъ критеріемъ. Нашъ вѣкъ долженъ выработать его своими собственными силами и опытомъ, но онъ многое почерпнетъ въ изученіи прошлаго, особенно въ изученіи тѣхъ великихъ поворотныхъ пунктовъ мысли, которые репрезентируются Платономъ, основателями христіанства, Лютеромъ и Кантомъ.
(E. Meyer. *Mind* 1897, № 22, April.)

Harald Höffding. *Ethische Prinzipienlehre* (Züricher Reden, Band I). Bern, A. Siebert. 1896, S. 64.

Эта книжка представляетъ собой публичную лекцію, прочитанную авторомъ лѣтомъ 1896 г. въ Бернѣ, на конгрессѣ этическихъ обществъ. Мотивомъ для моральной оцѣнки служить, по Höffding'у, симпатія; масштабомъ или объективнымъ критеріемъ поведения является принципъ благополучія, а онъ ведетъ къ принципу свободной личности, въ силу котораго ни одно личное существо не можетъ быть разсматриваемо только какъ средство,—одновременно оно должно быть и цѣлью. Этическая

проблема возникает тогда, когда авторитетъ противопоставляется авторитету. Работа философской этики начинается лишь съ установленіемъ опредѣленной цѣли, которую имѣютъ въ виду наши поступки. Höfding, какъ и всѣ утилитаристы, не могъ одолѣть того возраженія противъ этой теоріи, что въ человѣческой психикѣ нельзя найти такого чувства, которое дѣйствительно побуждало бы индивидуума стремиться къ наибольшему счастью наибольшаго числа лицъ; вотъ почему это счастье авторъ выставляетъ *цѣлью* поведенія, а *мотивомъ* его считаетъ симпатію. Къ убѣжищу симпатіи всегда приходятъ утилитаристы, хотя они не могутъ не сознавать, что ея объемъ и интенсивность находятся между собою въ обратно-пропорціональномъ отношеніи. Höfding даетъ такимъ образомъ два различныхъ начала этики, а когда онъ присоединяетъ къ нимъ третье—принципъ свободной личности, то онъ не только не рѣшаетъ нравственной задачи, но еще больше запутываетъ ее.

(Fr. Bon. *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* 1897, Heft 2.)

Max Wentscher. Ueber physische und psychische Kausalität und das Prinzip des psycho-physischen Parallelismus. Leipzig, Barth, 1896, p. X et 122.

Въ предисловіи къ этой книгѣ авторъ жалуется на то, что со времени крушенія великихъ философскихъ системъ первой половины XIX в. философией стали пренебрегать для естествознанія. Правда, ему кажется, что теперь наступилъ моментъ для ея возрожденія; одинъ изъ признаковъ этого онъ видитъ въ томъ, что на послѣднемъ психологическомъ конгрессѣ въ Мюнхенѣ натуралисты обнаружили потребность философски углублять свои отрывочные взгляды на міръ. Wentscher интересуется вопросомъ объ отношеніи физическаго къ психическому. Онъ вооружается противъ современной теоріи психо-физическаго параллелизма, которая ведетъ свое происхожденіе отъ Спинозы, но не желаетъ признавать этой зависимости и незаконно считаетъ себя не метафизическимъ ученіемъ, а, по выраженію Вундта, одного изъ ея сторонниковъ, «эмпирическимъ постулатомъ». Но такъ какъ параллелизмъ отрицаетъ 'взаимодѣйствіе духовнаго и тѣлеснаго и безъ достаточнаго основанія утверждаетъ, что естественная причинность образуетъ замкнутую систему, то онъ

по существу метафизиченъ. Параллелизмъ требуетъ, чтобы каждому психическому феномену соотвѣтствовалъ физическій: но какое же тѣлесное явленіе соотвѣтствуетъ субстанціальному характеру моего «я», его единству? Нельзя думать, что это явленіе есть единство организма, такъ какъ послѣднее не есть нѣчто объективное: тѣло состоитъ изъ частицъ, пространственно раздѣльныхъ. Далѣе, гипотеза параллелизма не объясняетъ факта сознанія, потому что оно предполагаетъ постоянное воздѣйствіе объекта на субъектъ, а параллелизмъ рѣшительно отдѣляетъ ихъ другъ отъ друга и не позволяетъ перекинуть между ними мостъ. Актъ воли является блестящимъ и поразительнымъ аргументомъ вмѣшательства субъекта въ ходъ вещей, въ жизнь физическаго міра. Доводы, которые авторъ высказываетъ противъ параллелизма въ трехъ главахъ своей книжки, не заключаютъ въ себѣ ничего новаго. Душу Wentscher разсматриваетъ какъ объединенную систему сосуществующихъ феноменовъ, какъ нѣчто цѣльное; но онъ упускаетъ изъ виду, что такой она представляется лишь сознанію, а когда она дѣлается объектомъ научнаго изслѣдованія, ее необходимо разложить на отдѣльные моменты.

(Foucault. *Revue philosophique* 1897, № 5, Mai).

Психологическое Общество.

CLVI. Отчетъ о публичномъ засѣданіи 15 марта 1897 г.

Засѣданіе было открыто въ 8 $\frac{1}{2}$ часовъ вечера въ актовомъ залѣ университета, подъ предсѣдательствомъ Н. Я. Грота, при секретарѣ В. Н. Ивановскомъ, въ присутствіи гг. дѣйствительныхъ членовъ: А. В. Адольфа, Ю. И. Айхенвальда, Ц. П. Балталона, А. Н. Бернштейна, П. Д. Боборыкина, Н. В. Бугаева, Н. Д. Виноградова, В. И. Герье, П. А. Каленова, С. С. Корсакова, Л. М. Лопатина, А. И. Мальшина, Н. П. Постовскаго, В. П. Преображенскаго, Г. А. Рачинскаго, Г. И. Россолимо, Э. А. Савей-Могилевича, В. П. Сербскаго, Э. А. Смирнова, С. А. Суханова, А. А. Токарскаго и кн. Д. Н. Цертелева, гг. членовъ - соревнователей: А. А. Андреевой, А. В. Дроздова, И. Д. Ремезова, С. Г. Шахъ-Назарова и Т. А. Ясакова и сторонней публики.

Въ засѣданіи, между прочимъ, происходило слѣдующее:

Предложенъ въ дѣйствительные члены Общества *Иванъ Ивановичъ Лапшинъ* (Н. Я. Гротомъ, В. Н. Ивановскимъ и Ю. И. Айхенвальдомъ).

Предсѣдатель доложилъ полученныя отъ Г. Спенсера, К. Фишера и Ф. Паульсена письма, въ которыхъ эти мыслители благодарятъ Московское Психологическое Общество за избраніе ихъ въ его почетные члены.

Предсѣдатель доложилъ слѣдующій текстъ телеграммы, посланной имъ отъ имени Общества почетному члену К. Фишеру въ день торжественнаго празднованія 50-лѣтія его ученой дѣятельности (7 марта стараго стиля).

Heidelberg, Professor Kuno Fischer.

Die Moskauer Psychologische Gesellschaft sendet Ihnen, Herr College, ihrem hochgeschätzten Ehrenmitgliede, ihre innigsten Gra-

tulationen und Glückswünsche zum feierlichen Jubiläumstage Ihrer ruhmvollen fünfzigjährigen Thätigkeit als Denker und Lehrer.

Präsident Nicolas Grot.

Д. чл. П. Д. Боборыкинъ прочелъ сообщеніе подъ заглавіемъ: «Попытка социологической системы (по поводу книги Jean Izoulet: La cité moderne)».

Происходили пренія по поводу прочитаннаго реферата, въ которыхъ приняли участіе Н. В. Бугаевъ, кн. Д. Н. Цертелевъ, Н. Я. Гротъ, Э. А. Смирновъ и П. А. Каленовъ.

Произведена была баллотировка въ дѣйствительные члены Общества лицъ, предложенныхъ въ предыдущихъ засѣданіяхъ. Оказались избранными: проф. А. В. Васильевъ (19 противъ 1), К. П. Занцевичъ (16 противъ 4), В. И. Яковенко (20-ью).

Засѣданіе было закрыто въ 11 часовъ вечера.

CLVII. Отчетъ объ очередномъ засѣданіи 29 марта 1897 г.

Засѣданіе было открыто въ залѣ правленія университетъ въ 8 ч. 40 м. вечера, подъ предсѣдательствомъ Л. М. Лопатина, при секретарѣ В. Н. Ивановскомъ, въ присутствіи почетнаго члена Н. Я. Грота, гг. дѣйствительныхъ членовъ: Н. А. Абрикосова, А. В. Адольфа, Ю. И. Айхенвальда, А. Н. Бернштейна, Я. А. Боткина, Н. В. Бугаева, Н. Д. Виноградова, Г. А. Джаншиева, К. П. Занцевича, П. А. Каленова, С. С. Корсакова, Н. П. Постовскаго, В. П. Преображенскаго, Э. А. Савей-Могилевича, В. П. Сербскаго, С. А. Суханова, А. А. Токарскаго, кн. С. Н. Трубецкаго, кн. Д. Н. Цертелева и Н. И. Шишкина, гг. членовъ-соревнователей: А. А. Алябева, Ю. Л. Любенковой, Э. Д. Селивачева, С. Г. Шахъ-Назарова, Т. А. Яскова и сторонней публики.

Въ засѣданіи, между прочимъ, происходило слѣдующее:

Н. Я. Гротъ прочелъ свое сообщеніе: «Понятія души и психической энергіи въ психологіи».

Происходили по поводу прочитаннаго доклада пренія, въ которыхъ, кромѣ референта, приняли участіе Н. И. Шишкинъ, Л. М. Лопатинъ, А. А. Токарскій и Н. В. Бугаевъ.

Произведена была баллотировка въ дѣйствительные члены Общества предложеннаго на предыдущемъ засѣданіи И. И. Лапшина, который оказался избраннымъ единогласно (21 голосомъ).

Засѣданіе было закрыто въ 12 ч. 35 м. ночи.

Извѣстія и замѣтки.

30 мая 1897 г. въ большой словесной аудиторіи Московскаго университета состоялась публичная защита проф. Юрьевскаго университета Яковомъ Фридриховичемъ Озе диссертации «Персонализмъ и проективизмъ въ метафизикѣ Лотце», представленной имъ для соисканія докторской степени. Официальными оппонентами выступили проф. Л. М. Лопатинъ и прив.-доц. А. С. Бѣлкинъ. Послѣ оживленнаго диспута г. Озе, при дружныхъ аплодисментахъ публики, былъ объявленъ достойнымъ степени доктора философіи.
