

ПРИ УЧАСТІИ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА

# ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

И

## ПСИХОЛОГИИ,

подъ редакціей профессора Н. Я. Грота.

ГОДЪ ТРЕТІЙ.

Книга 12.

М А Р Т Ъ 1892 г.

Издание А. А. Абрикосова.

МОСКВА.

Типо-литографія Высочайше утвержденнаго Т-ва И. Н. Кушнеревъ и Н<sup>о</sup>,  
Пименовская ул., собств. домъ.

1892.





# СОДЕРЖАНИЕ.

---

	Стр.
Положительная философія и единство науки. V. Соціологія.— <b>Б. Н. Чичерина</b> . . . . .	1
Какъ относится служеніе общественному благу къ заботѣ о спасеніи своей собственной души?— <b>Архимандрита Антонія</b> . . . . .	64
Гексли, какъ представитель современнаго научнаго міросозерцанія. I—II.— <b>Н. А. Иванцова</b> . . . . .	91
Телепатія (окончаніе).— <b>М. М. Петрово-Соловово</b> . . . . .	134
Основаніе нравственнаго долга. I—III. <b>Н. Я. Грота</b> . . . . .	146

---

## СПЕЦІАЛЬНЫЙ ОТДѢЛЪ.

Объ этическихъ отрывкахъ Демокрита.— <b>Э. Л. Радлова</b> . . . . .	1 ✓
Одно изъ возможныхъ міросозерцаній. — <b>А. И. Вилькинса</b> . . . . .	20

---

## Критика и библіографія.

### I. ОБЗОРЪ ЖУРНАЛОВЪ.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie.— <b>К. Н. Вентцеля</b> . . . . .	43
Mind.— <b>П. В. Мокиевского</b> . . . . .	51
The Philosophical Review.— <b>Н. А. Абрикосова</b> . . . . .	53

## II. ОБЗОРЪ КНИГЪ.

	<i>Стр.</i>
А. Казанскій.—Ученіе Аристотеля о значеніи опыта.—Е. И. Челпанова . . . . .	55
P. Barth. Geschichtsphilosophie Hegel's und der Hegelianer.—К. Н. Вентцеля . . . . .	62
G. Runze. Ethik.—А. К. Бао . . . . .	65
Baldwin. Handbook of Psychology.—Е. И. Челпанова . . . . .	72
Психологическое Общество. . . . .	75
Объявленія.	
Общество Экспериментальной Психологіи (въ приложеніи, стр. 1—32).	

# Положительная философія и единство науки.

---

## V.

### Соціологія \*).

Въ человѣкѣ мы съ перваго же шага встрѣчаемся съ такими явленіями, какихъ нѣтъ въ физической природѣ. Мы находимъ здѣсь право, нравственность, религію, науку. Все это спеціальныя явленія человѣческаго духа. Какъ же должна къ нимъ отнестись положительная наука? Очевидно, она должна стараться изучить эти явленія, изслѣдовать ихъ законы, сравнить ихъ между собою и съ результатами, добытыми другими путями; тогда только можно произнести окончательный приговоръ. Но положительная философія избавляетъ себя отъ этого труда. Она прямо, на основаніи не существующей, но имѣющей родиться біологической теоріи человѣческой природы, объявляетъ религію и метафизику пустыми созданіями воображенія и на этомъ строить все свое собственное ученіе. Если сужденія Конта о мало извѣстныхъ ему наукахъ нерѣдко страдаютъ легкомысліемъ, то здѣсь уже легкомысліе достигаетъ невообразимыхъ размѣровъ.

Оно рѣзко высказывается въ томъ, что, построивъ на воображаемомъ біологическомъ основаніи теорію исторической эволюціи, Контъ самъ, въ концѣ концовъ, признаетъ „очевидную невозможность когда-либо вывести послѣдовательныя явленія

---

\*) Окончаніе, см. кн. 11.

общественной эволюціи независимо отъ прямого ихъ наблюденія, единственно изъ знанія законовъ, управляющихъ единичною особою“ (VI, 827). „Взятая отдѣльно, говоритъ онъ, личная эволюція человѣческаго ума не можетъ по истинѣ раскрыть никакого существеннаго закона; она не можетъ даже дать никакихъ цѣнныхъ указаній или важныхъ провѣрокъ, иначе какъ если рациональное ея изслѣдованіе направляется и объясняется внушеніями (*les inspirations*), вытекающими изъ совокупной эволюціи человѣчества, которая одна достаточно реальна и вмѣстѣ довольно полна, чтобы надлежащимъ образомъ раскрыть истинный ходъ нашего ума“ (VI, 694). Итакъ, совокупное развитіе человѣчества выводится изъ раскрываемой біологіею природы человѣка, а біологія, въ свою очередь, должна руководствоваться совокупнымъ развитіемъ человѣчества! Что же можетъ выдти изъ такихъ противорѣчивыхъ взглядовъ, кромѣ чисто фантастическаго зданія? Но посмотримъ на самое содержаніе закона.

Теорія человѣческой природы, изъ которой выводится основной законъ историческаго развитія, состоитъ въ томъ, что человѣкъ первоначально знаетъ только самого себя и по себѣ судитъ о всѣхъ явленіяхъ физическаго міра. Вслѣдствіе этого, онъ всѣ внѣшніе предметы считаетъ одушевленными и управляемыми такими же волями, какую онъ находитъ въ себѣ. Въ этомъ лежитъ источникъ всякаго религіознаго поклоненія, которое начинается съ обоготворенія видимыхъ предметовъ и мало-по-малу восходитъ къ отвлеченнымъ началамъ. Такое пониманіе вещей не только неизбежно въ младенческомъ состояніи человѣческаго ума, но оно въ высшей степени полезно, какъ первоначальный способъ связывать понятія. Человѣкъ не можетъ послѣдовательно наблюдать явленія, иначе какъ съ помощью какой-нибудь предварительной теоріи, а такъ какъ теорія, въ свою очередь, должна выводиться изъ явленій, то здѣсь долженъ былъ бы образоваться неисцѣлимый логическій кругъ, если бы само собою возникающее богословское воз-

зрѣніе не указало изъ него естественнаго исхода. Исторически оно является воспитателемъ человѣческой мысли. Такую же несомнѣнную пользу приноситъ оно и въ практической сферѣ, давая человѣку первую систему понятій, способную связать младенческіе умы и соединить ихъ въ крѣпкія общества. Этимъ путемъ въ первый разъ выдѣляется изъ общества классъ, преданный исключительно умственнымъ упражненіямъ. Но это историческое значеніе, важное въ эпоху младенчества, становится, напротивъ, препятствіемъ развитію при большей зрѣлости человѣческаго ума. Если въ младенческую пору человѣкъ по себѣ судитъ о внѣшнемъ мірѣ, то въ зрѣломъ возрастѣ онъ, наоборотъ, подчиняетъ свою собственную природу открытымъ имъ законамъ внѣшняго міра. Въ этомъ состоитъ точка зрѣнія положительной науки, которая мало-по-малу отвоевываетъ все большія и большія области у религіознаго міросозерцанія. Ей принадлежитъ будущность. Но такъ какъ переходъ одного воззрѣнія въ совершенно противоположное не можетъ совершиться прямо, то посредствующимъ звеномъ являются метафизическія понятія: вмѣсто прежнихъ живыхъ существъ, которымъ приписывалось управленіе явленіями, остаются пустыя сущности, которыя ровно ничего не объясняютъ и по самой своей природѣ могутъ имѣть лишь переходное значеніе, приготавливая умы къ принятію положительныхъ началъ. Этотъ основной законъ, въ связи съ закономъ послѣдовательности научной іерархіи, въ силу котораго науки болѣе общія и простыя достигаютъ уже метафизической, а затѣмъ и положительной степени, когда болѣе частныя и сложныя обрѣтаются еще на степени богословской, объясняютъ, по увѣренію Конта, все умственное развитіе человечества (IV, 660—711).

Въ этой выведенной умозрительно теоріи все не вѣрно отъ начала до конца. Она противорѣчитъ и собственному ученію Конта, который, какъ мы видѣли, отвергалъ самую возможность внутренняго самонаблюденія. Вслѣдствіе этого, онъ считаетъ нужнымъ сдѣлать оговорку. „Хотя, говорить

онъ, вѣрно указывалось основное затрудненіе познавать самого себя, однако не надобно придавать слишкомъ абсолютное значеніе этому общему замѣчанію, которое можетъ относиться лишь къ очень уже усовершенствованному состоянію человѣческаго разума. Въ дѣйствительности, умъ человѣка долженъ былъ достигнуть уже значительной утонченности въ своихъ обычныхъ размышленіяхъ, прежде нежели онъ могъ удивляться собственнымъ дѣйствіямъ, отражая на себя ту умственную дѣятельность, которая прежде исключительно поглощалась внѣшнимъ міромъ“. Вначалѣ же „человѣкъ необходимо смотритъ на себя, какъ на центръ всего, и тогда онъ, съ другой стороны, столь же неизбѣжно склоненъ выставять себя всеобщимъ типомъ“ (IV, 660). Выходитъ, слѣдовательно, что человѣкъ сначала знаетъ только самого себя, затѣмъ почему-то совершенно перестаетъ себя знать и погружается исключительно въ созерцаніе внѣшняго міра, и наконецъ опять возвращается къ себѣ. На чемъ основанъ такой странный процессъ, изъ теоріи Конта не видно; во всякомъ случаѣ, онъ противорѣчитъ признанной имъ невозможности внутренняго опыта. Такое возрѣніе не согласно и съ явленіями, какъ признаетъ самъ Контъ. Въ младенческомъ состояніи ума человѣкъ дѣйствительно многіе неодушевленные предметы принимаетъ за одушевленные, только не всѣ. „Собственно говоря, замѣчаетъ Контъ, богословская философія, даже въ первомъ нашемъ дѣтствѣ, личномъ или общественномъ, никогда не могла быть въ строгомъ смыслѣ общео: т.-е. во всѣхъ порядкахъ явленій, факты самые простые и обыкновенные всегда рассматривались, какъ существенно подчиненные естественнымъ законамъ, а не приписывались произвольнымъ хотѣніямъ сверхъестественныхъ дѣятелей“ (IV, 694). Безъ такого понятія о естественныхъ законахъ, продолжаетъ онъ, въ приложеніи къ самымъ простымъ явленіямъ ежедневной жизни, очевидно, невозможно было бы ни малѣйшее предвидѣніе, и молитва была бы единственнымъ средствомъ вліять на обыкновенный ходъ вещей и на человѣческія дѣйствія (тамъ же).



Дѣло въ томъ, что человѣкъ въ окружающемъ его мірѣ видитъ неодушевленные предметы и одушевленные, камни, животныхъ, другихъ людей. Не имѣя настоящаго познанія предметовъ, онъ естественно склоненъ считать одушевленнымъ то, въ чемъ онъ усматриваетъ какое-нибудь движеніе. Контъ справедливо замѣчаетъ, что то же самое дѣлаютъ и животныя: собака, такъ же какъ ребенокъ, принимаетъ часы за живое существо (V, 37). Но именно отсюда видно, что не въ этомъ надобно искать начало религіознаго поклоненія. Собака встрѣчаетъ странной формы чурбанъ; она сначала принимаетъ его за неизвѣстное ей животное, лаеетъ на него, злится, а вмѣстѣ не смѣетъ подойти; но мало-по-малу, когда чурбанъ остается тутъ безъ всякаго движенія, она къ нему привыкаетъ и перестаетъ обращать на него вниманіе. Человѣкъ, напротивъ, изъ этого чурбана дѣлаетъ себѣ верховнаго покровителя, обращаетъ къ нему свои моленія, считаетъ его отвѣтственнымъ за успѣхъ или неуспѣхъ своихъ предпріятій. Если мы сравнимъ этотъ способъ дѣйствія съ тѣмъ, что дѣлаетъ животное, мы должны сказать, что послѣднее руководится естественнымъ смысломъ, а человѣкъ, напротивъ, показываетъ отсутствіе всякаго здраваго смысла. Но если мы постараемся вникнуть въ сущность явленія, мы увидимъ нѣчто совершенно иное. Всякое явленіе, какъ признаетъ и Контъ, объясняется не зачаточнымъ состояніемъ, а вполне развитымъ. Религіозное сознаніе человѣчества проходитъ цѣлый процессъ, на вершинѣ котораго является понятіе объ абсолютномъ существѣ, верховномъ правителѣ міра и покровителѣ человѣка. Этому понятія человѣкъ ищетъ съ первыхъ временъ своего существованія. Отсюда происходитъ то непонятное для Конта явленіе, что человѣкъ съ самаго начала ставитъ себѣ вопросы, радикально превосходящіе уровень его способностей, вопросы о первоначальныхъ и конечныхъ причинахъ вещей. При младенческомъ состояніи ума, онъ связываетъ это прирожденное ему требованіе съ первымъ попавшимся ему предметомъ, почему-либо привлекающимъ къ себѣ его вниманіе. Онъ покло-

няется чурбану и признаетъ его своимъ верховнымъ покровителемъ, чего не дѣлаетъ собака. Но именно крайнее несоотвѣтствіе явленія съ тѣмъ, что въ него вносится а ргіогі, становится источникомъ умственного процесса, въ которомъ умъ восходитъ все выше и выше, до тѣхъ поръ, пока наконецъ прирожденное требованіе и приобрѣтенное представленіе совпадаютъ.

Если таково выясняющееся изъ явленій существо религіознаго процесса, то положительную философію никакъ нельзя признать окончательнымъ продуктомъ человѣческой мысли. Напротивъ, именно она должна считаться признакомъ переходнаго состоянія, когда разумъ, не удовлетворенный своими прежними понятіями и не обрѣта еще новыхъ, находится въ недоумѣніи и готовъ считать высшія истины совершенно для него недостижимыми. Если бы человѣкъ остановился на этой ступени, его надобно было бы признать какимъ-то умственнымъ и нравственнымъ уродомъ. Присущія ему духовныя потребности, сопровождающія его съ самаго его появленія въ свѣтъ, потребности, вытекающія изъ высшихъ сторонъ его естества и имѣющія важнѣйшее вліяніе на всю его судьбу, должны, по теоріи Конта, вѣчно оставаться безъ удовлетворенія. Непонятно даже, какимъ образомъ онъ можетъ ставить себѣ вопросы, радикально выходящіе изъ доступныхъ ему границъ. Если онъ такъ настойчиво и упорно ставитъ эти вопросы, то можно съ увѣренностью сказать, что онъ долженъ имѣть способность дать на нихъ отвѣтъ, согласный съ требованіями его разума и съ указаніями его совѣсти. Завершить все познаніе міра этимъ жалкимъ выкидышемъ было бы чистою нелѣпостью.

Но при рѣшеніи этихъ вопросовъ всего менѣе позволительно, даже съ точки зрѣнія положительной науки, подчинять ихъ исключительно тѣмъ началамъ и законамъ, которые выводятся изъ изученія внѣшней природы. Не въ физической природѣ возникаютъ эти вопросы, а въ человѣкѣ; поэтому и для рѣшенія ихъ надобно прежде всего изслѣдо-

вать раскрывающееся въ явленіяхъ естество человѣка. Заранѣе подчинить ихъ законамъ внѣшней природы столь же противно истинно научнымъ требованіямъ, какъ и обратное подчиненіе внѣшней природы законамъ человѣческаго духа. Съ точки зрѣнія положительной науки, каждая область явленій должна быть изучаема самостоятельно, послѣ чего результаты должны быть сведены къ общему итогу. Изъ этого только сравненія можетъ положительнымъ путемъ выработаться истинное понятіе о верховномъ началѣ, владычаствующемъ въ совокупномъ мірозданіи.

Это сравненіе показываетъ намъ коренную разность между началами, опредѣляющими эти двѣ области. Въ основаніи всѣхъ явленій физическаго міра лежитъ понятіе о матеріи, которой коренное свойство есть *косность*: она движется только вслѣдствіе внѣшняго на нее дѣйствія. Въ человѣкѣ, напротивъ, мы находимъ начало *произвольнаго движенія*. Это начало является уже въ животномъ царствѣ. Мы видѣли, что органическій міръ стоитъ посрединѣ между чисто матеріальною областью и человѣкомъ, какъ мыслящимъ существомъ. Растенія ближе къ первому, животныя ко второму. Произвольность составляетъ отличительный признакъ разумнаго существа. При сближеніи этихъ двухъ началъ и возведеніи ихъ къ верховному источнику, естественно возникаетъ вопросъ: къ какой категоріи принадлежитъ послѣдній? Должны-ли мы приписать ему свойственную матеріи косность или свойственную разумному существу произвольность? На этотъ вопросъ можетъ быть только одинъ логически допустимый отвѣтъ: если это начало едино и верховно, то оно не можетъ имѣть источникъ движенія внѣ себя; слѣдовательно, оно должно имѣть произвольность, т.-е. оно должно быть разумнымъ существомъ, подобно человѣку, а не мертвымъ существомъ, подобно субстанціи, лежащей въ основаніи внѣшней природы. Отсюда слѣдуетъ, что фетишистъ, который въ чурбанѣ ищетъ верховнаго покровителя, по основнымъ своимъ понятіямъ гораздо ближе къ истинѣ, нежели положительный

философъ со всѣмъ своимъ аппаратомъ учености. Первый руководится прирожденнымъ человѣку инстинктомъ, неотъемлемо присущимъ его природѣ; второй отрицаетъ самую эту природу и на мѣсто ея ставитъ чистыя фантазіи. Въ познаніи вещей положительный философъ имѣетъ, конечно, преимущество передъ фетишистомъ, но никакого передъ развитымъ религіознымъ сознаниемъ. Контъ считаетъ неотъемлемою принадлежностью религій взглядъ на явленія, какъ на дѣйствія, подчиненныя произвольнымъ хотѣніямъ сверхъестественныхъ существъ. Но съ понятіемъ объ абсолютномъ разумномъ существѣ, управляющемъ міромъ, необходимо связано понятіе и объ абсолютной, т.-е. неизмѣнной и непреложной волѣ, слѣдовательно, и о неизмѣнныхъ законахъ, изъ нея исходящихъ. Съ этой точки зрѣнія гораздо труднѣе объяснить чудеса, нежели вѣчные законы вселенной.

Такое полное непониманіе религіи необходимо должно сопровождаться столь же полнымъ непониманіемъ метафизики, въ которой Контъ видитъ только „преходящую хроническую болѣзнь“ (V, 277). Метафизика въ области науки имѣетъ то же значеніе, какъ и математика. Послѣдняя изслѣдуетъ количественныя опредѣленія чистаго разума, первая качественныя. Уже одно это сопоставленіе показываетъ, что метафизика не можетъ не быть существенною принадлежностью человѣческаго ума. Невозможно допустить, чтобы умъ заключалъ въ себѣ совершенно здравыя, точныя и послѣдовательныя количественныя опредѣленія и не заключалъ таковыхъ же качественныхъ. Стремясь къ объединенію явленій, онъ не можетъ дѣйствовать иначе, какъ на основаніи собственныхъ законовъ. Единое, лежащее въ основаніи различій, не дается внѣшними чувствами, а указывается разумомъ. Это и есть то, что называется сущностью, пребывающее среди проходящаго. Къ опредѣленію сущностей стремятся всѣ опытыя науки, и это именно дается метафизикою въ видѣ умственныхъ категорій. Таковы понятія субстанціи, причины, силы, вещества. Каждая ум-

ственная категорія есть извѣстный способъ объединенія явленій на основаніи законовъ разума, и все развитіе метафизики не что иное, какъ развитіе различныхъ умозрительныхъ способовъ пониманія явленій. Можно сказать, что это—подготовленіе пониманія для опытныхъ наукъ. Иныхъ способовъ пониманія нѣтъ и быть не можетъ, ибо для разума понятно единственно то, что согласно съ его собственными законами. И когда опытные науки стараются объяснить явленія, онѣ дѣлаютъ это на основаніи тѣхъ или другихъ метафизическихъ или математическихъ началъ. Выше мы видѣли тому многочисленные примѣры. Когда химія, руководясь чистымъ опытомъ, установила на твердыхъ основаніяхъ законъ постоянныхъ пропорцій, то объясненіе этого явленія прямо дано было давнымъ давно выработанною метафизикою атомическою теоріею. Изъ этого ясно, что опытъ и метафизика такъ же необходимо восполняютъ другъ друга, какъ опытъ и математика. Опытъ служитъ провѣркою метафизики въ приложеніи; метафизика служитъ провѣркою опыта въ пониманіи. Метафизика безъ опыта пуста; опытъ безъ метафизики слѣпъ.

Относясь, съ одной стороны, къ опыту, какъ общее къ частному, какъ отвлеченное къ конкретному, метафизика, съ другой стороны, точно такъ же относится и къ религіи. Но здѣсь содержаніе иное, а потому и приемы иные. Опытъ имѣетъ свой совершенно достовѣрный способъ изслѣдованія истины, такъ же какъ математика и метафизика, а потому онъ, въ свою очередь, способенъ служить провѣркою метафизическихъ выводовъ и математическихъ вычисленій. Всѣ эти отрасли знанія имѣютъ между собою то общее, что онѣ суть науки. Религія же не есть наука; это—живое отношеніе человѣка къ верховному началу бытія, отношеніе, охватывающее все его существо и фактически составляющее одну изъ важнѣйшихъ сторонъ человѣческаго сознанія. Съ метафизикою религія имѣетъ общее содержаніе; понятія о Божествѣ суть начала метафизическія, а потому они подлежатъ провѣркѣ со стороны метафизики. Развивая соб-

ственные начала, разумъ дѣлаеть ихъ мѣриломъ того религіознаго сознанія, которое онъ находитъ въ окружающей средѣ. И это мѣрило совершенно законное, ибо иного у человѣка нѣтъ. Религіозное чувство не можетъ само себѣ служить мѣриломъ, ибо оно субъективно, разнообразно и смутно. Религій на свѣтѣ множество, и каждая изъ нихъ вполне удовлетворяеть религіозному чувству ея послѣдователей. Которое же изъ этихъ чувствъ вѣрно? Для рѣшенія этого вопроса человѣкъ не имѣеть иного средства, какъ обратиться къ наукѣ, и изъ наукъ именно къ метафизикѣ, которая имѣеть съ религіею тождественное содержаніе. Мѣриломъ метафизическихъ началъ въ ихъ конкретной религіозной формѣ можетъ быть только метафизика въ ея отвлеченной формѣ, т.-е. въ формѣ науки. Такая провѣрка дѣйствительно совершается и возводитъ человѣческое сознаніе на высшую ступень. Мы увидимъ, что древняя метафизика разрушила языческое міросозерцаніе и приготовила владычество христіанства.

Отвергнувъ религію и метафизику, какъ фантазмагоріи, Контъ старается однако сохранить за ними чисто историческое значеніе; но и въ этомъ отношеніи его объясненія столь же не основательны, какъ и все остальное. Тотъ неисцѣлимый логическій кругъ, изъ котораго, по его теоріи, религіозное возрѣніе выводитъ человѣка, въ дѣйствительности не существуетъ. Выше было уже доказано, что наблюдать можно безъ всякой предварительной теоріи, а ненаучныя теоріи служатъ лишь помѣхою наблюденіямъ. Ботаника не подвинулась ни на шагъ отъ представленія лѣшихъ. Всего менѣе понятно, почему человѣческой умъ, достигши чисто положительнаго научнаго міросозерцанія, вмѣсто того чтобы продолжать идти впередъ по этому плодотворному пути, вдругъ обращается опять къ фантастическимъ представленіямъ метафизики и богословія. Положительное міросозерцаніе хорошо было извѣстно уже въ древности. У Демокрита и софистовъ можно найти всѣ современные понятія о матеріи, объ атомахъ, о вѣчныхъ и необходимыхъ зако-

нахъ природы, о значеніи явленій, какъ выраженіи истины; а между тѣмъ это міросозерцаніе, которое по теоріи должно считаться признакомъ полной зрѣлости ума, снова уступило первенство метафизическимъ ученіямъ, а послѣднія, въ свою очередь, подчинились новому религіозному воззрѣнію на міръ. Все это доказываетъ, что какъ историческія объясненія Конта, такъ и послѣдовательность трехъ умственныхъ состояній вовсе не соотвѣтствуютъ фактамъ.

Такую же фантастическую послѣдовательность состояній Контъ изобрѣлъ и для практической области. Здѣсь, по его теоріи, первоначально владычествуетъ военный духъ, единственный свойственный младенческому состоянію общества и тѣсно связанный съ теократическими воззрѣніями. Онъ составляетъ отличительную черту древняго міра. Новое время, напротивъ, характеризуется соотвѣтствующимъ положительной наукѣ духомъ промышленности. Между этими двумя эпохами, отвѣчая метафизикѣ, стоитъ общественное состояніе, въ которомъ господствуетъ классъ юристовъ (IV, 713 слѣд.).

Живя во времена великихъ войнъ революціи и имперіи, Контъ могъ бы, кажется, убѣдиться, что военный духъ у новыхъ народовъ не ослабѣлъ до такой степени, какъ онъ воображаетъ, а бросивъ взглядъ на мирныя населенія Китая и Японіи, онъ увидѣлъ бы, что и духъ промышленности не чуждъ такому состоянію общества, въ которомъ, по его теоріи, владычествуютъ чисто богословскія, а не положительныя начала. Но на Китай и Японію Контъ не обращаетъ ни малѣйшаго вниманія, а громадныя войны конца прошлаго и начала нынѣшняго вѣка онъ считаетъ временною пертурбаціею, происшедшею отъ ненормальныхъ условий, послѣ чего мирное промышленное развитіе европейскихъ обществъ возвратилось къ своему правильному ходу (IV, 714). Онъ увѣряетъ, что при антивоенной природѣ новыхъ обществъ, при все возрастающемъ отвращеніи новыхъ народовъ отъ военныхъ нравовъ, война сохранила нѣкоторый интересъ лишь для того болѣе и болѣе сужи-

вающагося спеціального класса, который ей себя посвящает (V, 625; VI, 97). Современныя непомѣрныя вооруженія служатъ явнымъ опроверженіемъ этого историческаго взгляда.

Но всего превратнѣе въ этой теоріи положеніе, назначенное юриспруденціи, которая является затычкою между двумя противоположными состояніями общества, переходною ступенію отъ древняго міра къ новому. Въ исторіи мы не находимъ ничего подобнаго. У римлянъ развитіе права шло рука объ руку съ развитіемъ военнаго духа, у новыхъ народовъ—съ успѣхами промышленности. Для послѣдней необходимо точное опредѣленіе правъ и обязанностей, твердость и правильность юридическихъ отношеній. Чѣмъ общественныя сношенія становятся сложнѣе и живѣе, тѣмъ болѣе требуется развитіе правовѣдѣнія. Къ общему гражданскому праву присоединяются право торговое, право вексельное. Нужно опредѣлить и мѣру вмѣшательства государства, отношеніе гражданской власти къ политической, правительства къ подданнымъ. Такимъ образомъ, съ расширеніемъ практической сферы, значеніе науки права не уменьшается, а растетъ. Безъ нея можно строить воздушныя замки, но нѣтъ возможности установить правильный порядокъ между людьми. Единственное, чего можно опасаться, это то, чтобы юриспруденція, отрекаясь отъ собственныхъ началъ, не заразилась духомъ положительной философіи. Правовѣдѣніе, проникнутое фантастическими взглядами, прикрывающими себя знаменемъ положительной науки, худшее изъ всѣхъ общественныхъ золъ.

Все это сдѣлается еще яснѣе, если мы отъ общаго очерка перейдемъ къ подробностямъ. Построить въ своемъ воображеніи фантастическое зданіе не мудрено; трудно доказать, что оно соотвѣтствуетъ явленіямъ. Контъ значительно облегчаетъ себѣ эту задачу. Прежде всего онъ ограничиваетъ свое историческое изслѣдованіе „высшимъ пѣвтомъ или передовою частью человѣчества“, т. - е. европейскими аріями, и изъ нихъ „для большей точности“, особенно въ новѣйшія времена, народами Западной Европы



(V,4). Историкъ, поставляющій себѣ цѣлью изложить всемірную исторію преимущественно въ политическомъ отношеніи, можетъ такимъ образомъ ограничить свою задачу; но тотъ, кто имѣетъ въ виду изслѣдовать развитіе положительныхъ религій, никакъ не въ правѣ устранять великіе азіатскіе народы, которыхъ вѣрованія составляютъ существенныя и основныя звенья въ исторіи религіознаго сознанія челоуѣчества. Черезъ это выводимый законъ долженъ получить совершенно неправильное построение.

Но этого мало. Даже въ этихъ предѣлахъ изслѣдованіе общаго закона, по плану Конта, должно остаться чисто отвлеченнымъ, обходя всѣ подробности и отнюдь не смѣшиваясь съ конкретною исторіею различныхъ народовъ. Это должна быть исторія не только безъ имени лицъ, но даже и безъ имени народовъ. Изъ безсвязной компиляціи фактовъ, ложно именуемой исторіею, какъ выражается Контъ, отвлеченная соціологія должна заимствовать только свѣдѣнія, способныя выяснить основные законы общежитія, выведенные изъ біологической теоріи челоуѣка. Только этимъ способомъ можно избавиться отъ всякихъ пустыхъ предварительныхъ затрудненій, которыя безъ того дѣлали бы совершенно невозможнымъ созданіе этой новой науки (V,10—21).

Мы видѣли, что Контъ и въ приложеніи къ естественнымъ наукамъ предлагалъ раздѣленіе ихъ на отвлеченныя и конкретныя. Послѣднія должны изслѣдовать всѣ подробности; первыя же должны изъ этихъ подробностей извлекать общіе законы и точки зрѣнія. Въ этомъ, по его теоріи, и состоитъ назначеніе положительной философіи. Но совсѣмъ иное дѣло извлекать общія начала изъ совершенно уже зрѣлыхъ и установленныхъ на твердыхъ основаніяхъ наукъ, или создавать новую науку, гдѣ нѣтъ ничего прочно установленнаго. Въ первомъ случаѣ достаточно для подтвержденія вывода сослаться на всѣмъ извѣстные результаты; во второмъ случаѣ надобно свой выводъ доказать, а этого нельзя сдѣлать безъ изслѣдованія частныхъ. Иначе выйдетъ

зданіе, построенное въ облакахъ. Положительный философъ въ этомъ отношеніи превзошелъ всѣхъ метафизиковъ. Самые отвлеченные мыслители не пытались писать философію исторіи безъ имени народовъ. Гегель въ небольшомъ томѣ написалъ философію исторіи, содержащую въ себѣ не только несравненно болѣе глубокія мысли, но и гораздо болѣе фактическаго матеріала, нежели всѣ три толстыхъ тома соціологіи Конта, наполненные безконечными общими разсужденіями, среди которыхъ съ трудомъ можно отыскать какое-нибудь фактически вѣрное замѣчаніе.

Религіозное развитіе Контъ дѣлитъ на три слѣдующихъ другъ за другомъ ступени: фетишизмъ, политеизмъ и монотеизмъ. Первый состоитъ въ поклоненіи отдѣльнымъ предметамъ, которые человѣкъ въ младенческомъ состояніи ума представляетъ себѣ одушевленными. Высшую его форму составляетъ поклоненіе небеснымъ свѣтиламъ, которыя по своей отдаленности и недоступности получаютъ болѣе отвлеченный характеръ, нежели находящіяся во власти человѣка единичные предметы. Эта послѣдняя форма составляетъ переходъ къ истинному многобожію, которое состоитъ въ поклоненіи богамъ, какъ общимъ сущностямъ, владычествующимъ надъ цѣлымъ разрядомъ явленій. Наконецъ, эти разнообразныя сущности, въ свою очередь, объединяются; многобожіе переходитъ въ единобожіе, высшую а вмѣстѣ и послѣднюю ступень религіознаго сознанія. Восходя все выше и выше, религія съ тѣмъ вмѣстѣ постепенно суживается, предоставляя все болѣе обширное поприще положительнымъ изслѣдованіямъ. Сначала всѣ предметы представляются одушевленными; затѣмъ понятіе о живомъ, управляющемъ явленіями началѣ ограничивается общими сущностями; наконецъ, оно возносится въ область абсолютнаго, гдѣ оно и сохраняется до тѣхъ поръ, пока положительная наука не выясняетъ, что абсолютное совершенно недоступно человѣческому пониманію, и что представленія о немъ могутъ быть только плодомъ воображенія (V, 30 слѣд.).

Какъ видно, построение логически весьма послѣдовательно: мысль идетъ прямымъ логическимъ путемъ отъ единичнаго, черезъ частное, къ безусловно общему. Но именно эта простота обнаруживаетъ поверхностность воззрѣнія. Если мы сопоставимъ его съ явленіями, то мы съ перваго взгляда увидимъ, что они не совпадаютъ. Извѣстно, напримеръ, что еврейское единобожіе старше греческаго многобожія. Въ немъ единство даже болѣе строгое, нежели въ послѣдующемъ христіанскомъ монотеизмѣ, который признаетъ троичность лицъ. Какъ же объясняетъ Контъ это явленіе? Онъ просто объявляетъ еврейское единобожіе *преждевременнымъ* (V, 173) и даже *неудавшимся* (un monothéisme avorté, V, 181). По его мнѣнію, *эта странная аномалія* объясняется тѣмъ, что египетскіе или, можетъ быть, халдейскіе жрецы пришли къ этому понятію прежде, нежели человѣчество было къ тому достаточно подготовлено, а потому, не находя вокругъ себя примѣненія своимъ передовымъ понятіямъ, они устроили, въ видѣ прибѣжища или опыта, специальную колонію, сохранявшую это неудавшееся начало до тѣхъ поръ, пока времена созрѣли и пришла пора установить христіанство (V, 290—2).

Конечно, этимъ способомъ можно объяснить все, что угодно. Строится чисто умозрительная теорія, а когда оказываются факты, подѣ нее не подходящіе, они объявляются преждевременными и неудавшимися, хотя явленіе вовсе не преходящее, а напротивъ, упорно и неизмѣнно сохраняющееся въ теченіе тысячелѣтій и обнимающее всю жизнь племени, которое играло величайшую роль въ духовной исторіи человѣчества. Сочиняются даже небывалыя колоніи передовыхъ мыслителей, хотя тутъ же заявляется, что „этотъ грубый народъ, мало еще чувствительный къ вѣчной правдѣ, боялся только временнаго и непосредственнаго гнѣва своего грознаго божества“ (V, 173 прим.). Если бы Контъ намѣренно не устранилъ китайскія и буддистскія вѣрованія, которыя гораздо ближе подходятъ не только къ единобожію, но и къ воззрѣніямъ положительной философіи, нежели гре-

чекій и римскій политеизмъ, онъ точно такъ же долженъ бы былъ объявить эти явленія преждевременными и неудавшимися.

Дѣйствительное развитіе религій несравненно сложнѣе, нежели представляетъ его Контъ. Ихъ можно раздѣлить на два разряда, на первобытныя и философскія. Въ первыхъ человѣческое сознаніе не дошло еще до понятія о единомъ верховномъ существѣ, владычествующемъ въ мірѣ; вторыя основаны именно на этомъ понятіи. Нельзя не согласиться съ тѣмъ, что исходную точку первобытныхъ религій составляетъ низшая ихъ форма, фетишизмъ. Фактически доказать это, разумѣется, нѣтъ возможности, ибо начало человѣческихъ обществъ не подлежитъ опытному изслѣдованію; но всѣ явленія человѣческаго развитія представляютъ намъ движеніе отъ низшихъ формъ къ высшимъ, а не обратно. Самое понятіе о развитіи и аналогія съ другими явленіями не допускаютъ иного научнаго взгляда. Нѣтъ сомнѣнія также, что отъ этой первобытной формы человѣческой умъ мало-по-малу возвышается къ понятію о болѣе общихъ сущностяхъ, или о силахъ природы, господствующихъ въ томъ или другомъ разрядѣ явленій. Но этотъ первобытный политеизмъ не слѣдуетъ смѣшивать съ развитымъ философскимъ многобожіемъ. Поклоненіе лѣшимъ и русалкамъ безспорно стоитъ ниже, а не выше поклоненія небеснымъ свѣтиламъ. Есть и другая религіозная форма, которая принадлежитъ къ этому первобытному состоянію, и на которую Контъ не обратилъ вниманія, именно поклоненіе душамъ умершихъ и связанное съ этимъ представленіе духовъ, витающихъ въ природѣ. Одинъ изъ его послѣдователей\*) считаетъ эту форму видоизмѣненнымъ фетишизмомъ, однако безъ всякаго основанія, ибо представленіе тутъ совершенно иное: это не обоготвореніе видимаго предмета, а поклоненіе отрѣшенной отъ предмета, невидимой сущности, которая считается пребывающею, когда разрушилась внѣшняя оболочка. Въ наукѣ этотъ раз-

---

\*) Girard de Rialle: Mythologie Comparée.

рядъ первобытныхъ религій получилъ названіе анимизма, въ противоположность поклоненію силамъ природы, которое можно назвать натурализмомъ. А такъ какъ производящія силы и явленія смерти другъ другу противоположны, то въ нѣкоторыхъ первобытныхъ религіяхъ божества, олицетворяющія понятіе силы, и божества, понимаемыя какъ души, иногда связанные съ представленіемъ царства мертвыхъ, являются двумя враждующими между собою племенами. Извѣстны также религіи, въ которыхъ души умершихъ возносятся на небо и становятся свѣтилами,—признакъ перехода отъ анимизма къ поклоненію небеснымъ тѣламъ, или къ сабеизму. Послѣдній составляетъ высшую форму первобытныхъ религій. Движеніе свѣтилъ представляетъ вѣчный и неизмѣнный порядокъ, господствующій во вселенной. Отсюда одинъ шагъ до понятія о единомъ небесномъ Богѣ, правителѣ міра,—понятіе, составляющее первую ступень развитія философскихъ религій.

Оставляя въ сторонѣ американскія вѣрованія, которыя составляютъ отдѣльный міръ, хотя слѣдуютъ тому же закону, какъ и остальные, можно историческіе народы, въ отношеніи къ развитію философско-религіознаго міросозерцанія, раздѣлить на четыре главные группы: туранскую, семитическую, восточно-арійскую и западно-арійскую. Представителемъ первой является Китай. Здѣсь господствуетъ поклоненіе Небу, какъ верховному Разуму, строителю и правителю вселенной, источнику нравственного закона и порядка. Въ слѣдующихъ двухъ группахъ, существо религіознаго міросозерцанія раскрывается въ тѣхъ религіяхъ, которыя сохранились въ историческомъ процессѣ, при паденіи остальныхъ, второстепенныхъ формъ: у семитовъ еврейство и исламъ, у восточныхъ аріевъ браманизмъ и буддизмъ. Первые представляютъ поклоненіе богу Силы, начало чистаго монотеизма, вторые—поклоненіе богу Жизни, или животворящему Духу, присущему міру, какъ душа вселенной,—начало пантеистическое. Наконецъ, у западныхъ аріевъ мы находимъ истинно философское многобожіе, поклоненіе индивидуальнымъ бо-

жествамъ, сведеннымъ въ общую систему. Въ историческомъ процесѣ это поклоненіе явилось переходящею формою.

Въ каждой изъ этихъ группъ къ основной, типической формѣ примыкають и всѣ остальные, какъ второстепенныя, чѣмъ и осложняются явленія. Такъ въ туранской группѣ мы, кромѣ китайской религіи, находимъ развитіе чисто пантеистическихъ воззрѣній у секты Лао-Тце, гдѣ разумъ понимается, какъ присущій міру Духъ. У монгольскихъ завоевателей, напротивъ, развивается поклоненіе единому богу Силы, что и повело къ переходу ихъ въ магометанство; наконецъ, въ Японіи главнымъ предметомъ поклоненія являются индивидуальныя божества, Kami, вмѣстѣ съ великою богинею Тень-сіо-дай-зинъ, прародительницею царствующей династіи.

У восточныхъ аріевъ исходною точкою философско-религіознаго развитія составляетъ, такъ же какъ у китайцевъ, религія нравственнаго закона. Но здѣсь и противоположное начало получаетъ самостоятельное значеніе, вслѣдствіе чего міровой нравственный порядокъ представляется, какъ постоянная борьба добра со зломъ. Такова сущность религіи зендовъ. Въ позднѣйшее время у персовъ посредникомъ между противоположными элементами является богъ Силы, Митра; развивается и поклоненіе женскому божеству, Анагитѣ, представительницѣ матеріальнаго начала. Но всѣ эти второстепенныя вѣрованія падаютъ; неизмѣнною же сохраняется другая отрасль, которая сочетаніе противоположностей возводитъ къ присущему міру Духу. Въ индійской религіи мы имѣемъ совокупную троичность Браны, бога Закона, Сивы, бога Силы, и Вишну, бога Жизни. Недостааетъ только индивидуальный элементъ, который въ той же пантеистической формѣ является въ буддизмѣ, составляющемъ восполненіе, а вмѣстѣ и противовѣсь браманизму.

Точно такъ же и у семитовъ исходною точкою служить нравственная религія халдеевъ звѣздочетовъ, которые въ верховной троицѣ соединяли абсолютныя начала вселенной. Затѣмъ выступаетъ противоположность Ассиріи и Вавилона.

У ассириянъ надъ халдейскою троицею возвышается верховный богъ Ассуръ, чистый богъ Силы, покровитель грозныхъ завоевателей. Въ Вавилонѣ, напротивъ, главнымъ предметомъ поклоненія является міровой Духъ, Илу, отождествляемый съ измѣнчивымъ Бэлемъ, или Вааломъ, богомъ солнца, переходящаго изъ одного состоянія въ другое, то блистающаго на небѣ, то скрывающагося подъ землею, то благодѣтельнаго, то разрушительнаго. Ту же противоположность мы находимъ и у мелкихъ племенъ западной Азіи. У евреевъ развивается чистый монотеизмъ, который находится въ постоянной борьбѣ съ поклоненіемъ измѣнчивому Ваалу, господствующимъ у другихъ западно-азиатскихъ племенъ. У послѣднихъ вырабатывается съ особенною рѣзкостью и поклоненіе женскому, матеріальному божеству, которое въ Малой Азіи является въ видѣ великой богини, Матери-Природы. Но между тѣмъ какъ всѣ эти второстепенныя формы исчезаютъ въ историческомъ процессѣ, еврейская религія, выражающая во всей чистотѣ основной типъ семитическихъ вѣрованій, сохраняется неприкосновенною въ теченіе вѣковъ и порождаетъ, съ одной стороны, болѣе общую, но все-таки узко семитическую форму религіи — магометанство, съ другой стороны религію чисто общечеловѣческую — христіанство.

Столкновеніе двухъ противоположныхъ міросозерцаній, семитическаго и восточно-арійскаго, монотеистическаго и пантеистическаго, происходитъ въ Египтѣ, который является такимъ образомъ посредствующимъ звеномъ между Азіею и Европою. Онъ составляетъ самобытный центръ развитія. Египетъ старше даже Китая. Но исторія его изображаетъ въ послѣдовательномъ порядкѣ тотъ самый процессъ развитія религіознаго сознанія, который изложенъ выше, чѣмъ подтверждается вѣрность послѣдняго. Въ первый періодъ египетской исторіи, въ періодъ мемфисскій, верховнымъ божествомъ является небесный богъ Фта, мудрый строитель вселенной, установитель нравственнаго закона. Затѣмъ во второй періодъ, еивскій, первенствующимъ божествомъ

становится пантеистическій Аммонъ. Именно въ эту пору Египетъ приходитъ въ столкновение съ семитическими племенами. Въ религіозной области это столкновение выражается въ борьбѣ принадлежащаго къ пантеистической троицѣ египетскаго бога Добра, Озириса, съ семитическимъ Сетомъ, или Сутекомъ. Но на этотъ разъ духъ зла получаетъ перевѣсъ. Озирисъ убивается Сетомъ, и тѣло его, разорванное на клочки, разбрасывается по всей землѣ. Однако жена его, великая Мать-Природа, Изида, собираетъ эти останки и рождаетъ сына, который побѣждаетъ власть темной силы и становится новымъ правителемъ вселенной; Озирисъ же остается судьей и владыкою царства умершихъ.

Египетское міросозерцаніе остановилось на борьбѣ Озириса съ Сетомъ и гибели обоихъ. Новаго поколѣнія боговъ оно собственно не выработало. Это было дѣломъ европейскихъ аріевъ, религіозныя возрѣнія которыхъ представляютъ завершеніе всего предыдущаго процесса. Въ Теогоніи Гезіода мы опять находимъ ту же послѣдовательность основныхъ началъ, которую мы видѣли въ общемъ историческомъ движеніи и въ развитіи египетскихъ вѣрованій. Сначала властвуютъ Небо и Земля; затѣмъ наступаетъ царство Кроноса, который низвергаетъ отца. Время его владычества представляется золотымъ вѣкомъ, порою полного согласія между людьми. Но этотъ пантеистическій богъ глотаетъ всѣхъ своихъ дѣтей; онъ не даетъ выступить частнымъ силамъ, которыя просятся наружу. Однако, подъ покровительствомъ матери, послѣднія возрастаютъ; сынъ Кроноса, Зевсъ, въ свою очередь, низвергаетъ отца и становится главою новаго поколѣнія чисто индивидуальныхъ боговъ; Кроносъ же, подобно Озирису, остается властителемъ въ Елисейскихъ Поляхъ. Этотъ идеальный теогоническій процессъ въ дѣйствительной исторіи представляется, какъ развитіе различныхъ формъ поклоненія Зевсу: первоначальною формою является Зевсъ Ликейскій, богъ небесный; затѣмъ второю—Зевсъ Додонскій, богъ подземный, находящійся въ связи съ Аммономъ; наконецъ по-



слѣднею—Зевсъ Олимпійскій, чистое выраженіе эллинскаго духа.

Такимъ образомъ греки сознавали свои божества, какъ новѣйшія, производныя, какъ результатъ религіознаго процесса. Но въ этомъ пониманіи лежало противорѣчіе, ибо божество, по самому своему понятію, есть первоначальное и абсолютное. Отсюда представленіе о вѣчномъ, непреложномъ законѣ, о Рокѣ, владычествующемъ надъ самими богами. Отсюда отношеніе боговъ къ начальнымъ силамъ, составляющее одинъ изъ мотивовъ греческихъ трагедій. Человѣческая мысль не могла остановиться на такомъ исходѣ; передъ нею возникали роковыя вопросы, которые требовали разрѣшенія. Этого разрѣшенія національная религія не давала, и мысль начала искать его въ самой себѣ. Оторвавшись отъ религіозной почвы, она стала на свои собственные ноги. Это былъ величайшій шагъ въ умственномъ развитіи человѣчества. Съ завершеніемъ религіознаго процесса начинается процессъ философскій; послѣ религіи выступаетъ на сцену наука.

Если мы этотъ краткій очеркъ, извлеченный изъ разработанной нынѣ съ достаточною полнотою исторіи положительныхъ религій, сблизимъ съ результатами, полученными изъ опытныхъ наукъ, то мы придемъ къ весьма важнымъ выводамъ. Мы видѣли, что изучаемая наукою явленія внѣшняго міра по самому существу своему раздѣляются на три разряда: явленія неорганическія, органическія и явленія мысли. Каждый разрядъ сводится, путемъ наведенія, къ лежащей въ основаніи явленій сущности, или къ дѣйствующей въ немъ силѣ. Такимъ образомъ получаютъ три субстанціи, или силы, дѣйствующія въ мірѣ: матеріальная, мыслящая и посредствующая между ними сила жизненная. Мы замѣтили также, что если двѣ противоположныя силы объединяются третьею, то онѣ должны имѣть и общій источникъ; слѣдовательно, кромѣ трехъ означенныхъ силъ мы должны признать и четвертую, составляющую ихъ общій источникъ. Въ явленіяхъ всѣ эти силы представляются частными и дробными; но

связь явленій и управляющіе ими законы заставляють насъ отъ частнаго возвыситься къ общему, отъ многаго къ единому. Мы видѣли, что наука понимаетъ матерію, какъ абсолютную сущность, которая не можетъ ни увеличиваться, ни уменьшаться, а всегда остается сама себѣ равною, и то же начало прилагается къ энергіи, представляющей общую форму той сущности, которая въ единичной формѣ есть матерія. Съ другой стороны, связь разумныхъ существъ и управляющіе ими законы необходимо приводятъ насъ къ понятію объ абсолютномъ Разумѣ, владычествующемъ въ мірѣ. Безъ этого нѣтъ и понятія объ абсолютныхъ законахъ. Какъ же скоро имѣются двѣ противоположныя абсолютныя сущности, такъ необходимо и связь ихъ, а подавно и ихъ источникъ, должны быть поняты, какъ абсолютныя начала. Такимъ образомъ, путемъ научнаго наведенія, мы приходимъ къ понятіямъ объ абсолютной Силѣ, первоначальномъ источникѣ всего суцдаго, о верховномъ Разумѣ, дающемъ законъ вселенной, о присущемъ міру Духѣ, источникѣ жизни, наконецъ о вѣчной Матеріи, искони раздѣленной на единичныя начала и представляющей носителемъ всѣхъ явленій физическаго міра. Не трудно видѣть, что именно эти начала развиваются въ очерченномъ выше религіозномъ процессѣ, и притомъ въ совершенно правильномъ и послѣдовательномъ порядкѣ. У китайцевъ мы находимъ религію верховнаго Разума, у семитовъ религію первоначальной Силы, у индусовъ религію животворящаго Духа, наконецъ у европейскихъ аріевъ поклоненіе индивидуальнымъ началамъ, связаннымъ въ общую систему. Но между тѣмъ какъ три первыя формы въ существѣ своемъ вполне соотвѣтствуютъ тому, что можно считать требованіями научнаго наведенія, послѣдняя форма, очевидно, отличается существенно отъ началъ, добытыхъ наукою. Въ этомъ и заключается внутреннее противорѣчіе этой формы, на которое было указано выше. Матеріальныя начала суть производныя, а потому не могутъ быть предметомъ религіознаго поклоненія. Чтобы сдѣлать ихъ такими, надобно придать имъ черты, которыхъ

въ дѣйствительности у нихъ нѣтъ. Отсюда въ этихъ вѣрованіяхъ преобладаніе воображенія надъ глубиною мысли. Но это самое ведетъ къ ихъ паденію; они представляютъ только переходный моментъ человѣческаго сознанія. Исторія ихъ осудила, между тѣмъ какъ болѣе глубокія религіи Востока сохранились незыблемы въ теченіе вѣковъ, какъ величайшіе памятники историческаго развитія человѣческаго духа.

Зато, съ другой стороны, самая эта несостоятельность западно-арійскихъ вѣрованій привела къ самостоятельному развитію мысли въ области философской. Религіозный процессъ древняго міра завершился. Не удовлетворенная имъ мысль ищетъ новыхъ путей; она обращается внутрь себя и здѣсь находитъ новыя начала для объясненія міровыхъ явленій. Начинается развитіе философское, которое однако, совершивъ свой круговоротъ, создавши цѣлый рядъ системъ, въ результатъ приводитъ къ новой религіозной формѣ, къ христіанству. Какъ же объясняетъ это явленіе Контъ?

Данное имъ объясненіе весьма характеристично для способа изслѣдованія Конта. По основной его теоріи, вся исторія человѣчества до начала новаго времени должна представлять преобладаніе въ умственной сферѣ богословскихъ воззрѣній, а въ практической—военнаго духа. На отношеніи этихъ двухъ началъ Контъ строитъ все развитіе политеизма. Онъ различаетъ въ немъ три послѣдовательныхъ періода: египетскій, греческій и римскій (V, 225), предупреждая впрочемъ, что онъ эти названія употребляетъ не для обозначенія какихъ-либо дѣйствительныхъ народовъ, а просто какъ термины, относящіеся къ общимъ и необходимымъ состояніямъ, которыя безъ того приходилось бы характеризовать слишкомъ сложными оборотами рѣчи (V, 265). Въ первомъ періодѣ преобладаетъ теократическое начало, чтѣ и выражается въ устройствѣ кастъ, которое, по мнѣнію Конта, составляетъ основаніе всей древней цивилизаціи (V, 227—9). Отличительную черту послѣдняго періода составляетъ, наоборотъ, подчиненіе теократическаго начала военному. Въ

промежуточное же время теократическая связь ослабѣла, а военная сила не успѣла еще вполнѣ развиться. Вслѣдствіе этого умъ человѣческой, вышедшій изъ оцѣпенѣнія, въ которое естественно погружаетъ его слишкомъ продолжительное господство теократіи, и не успѣвшій еще поглотиться всецѣло военною и политическою дѣятельностью, кинулся на умственные занятія. „Такова, говоритъ Контъ, великая причина, которая бросила нѣкоторымъ образомъ въ умственную жизнь мозговую энергію, которая постоянно возбуждалась и которую однако политическое призваніе не могло достаточно удовлетворить“ (V, 249). Онъ называлъ это даже „счастливымъ постояннымъ противорѣчіемъ“ (*une heu-geuse contradiction permanente*, VI, 498).

Контъ считаетъ это объясненіе существеннаго характера всей греческой цивилизаціи „новымъ и труднымъ“ (V, 263). Но отъ научной гипотезы требуются вовсе не эти качества, а вѣрность и рациональность, т.-е. послѣдовательность мысли и согласіе съ фактами. Между тѣмъ ни того, ни другого нѣтъ въ объясненіи Конта. Утвержденіе, что касты составляютъ основаніе всей древней цивилизаціи, ни на чемъ не основано. Въ Китаѣ, на который онъ ссылается мимоходомъ, установилась гражданская іерархія ученыхъ; въ завоевательныхъ монархіяхъ Азіи преобладаетъ военная организація. Касты мы находимъ въ Индіи и Египтѣ, т.-е. тамъ, гдѣ господствуютъ пантеистическія воззрѣнія, которыя стараются сочетать въ одно органическое цѣлое различные элементы человѣческаго общежитія. Въ самомъ Египтѣ, въ первый періодъ, аристократическое сословіе воиновъ преобладаетъ надъ жрецами. Послѣдніе получаютъ перевѣсъ уже во второй періодъ, еивскій, хотя и тутъ не было такого подчиненія военной касты жрецамъ, какое предполагаетъ Контъ. И въ Египтѣ, и въ Индіи цари, принадлежавшіе къ кастѣ воиновъ, были носителями верховной государственной власти. Съ другой стороны, теоретически непонятно, почему сперва преобладаетъ умственное начало, а подъ конецъ практическое, тогда какъ по развиваемой Кон-

томъ теоріи человѣческой природы отношеніе должно быть обратное. Всего менѣе понятно, отчего при переходѣ отъ преобладанія теократіи къ господству военнаго духа не могло установиться то вождельнное раздѣленіе двухъ властей, свѣтской и духовной, которое Контъ считаетъ высшимъ идеаломъ человѣчества. Онъ почему-то признаетъ это раздѣленіе специальною принадлежностью монотеизма; но если бы онъ обратилъ вниманіе на Японію, онъ увидаль бы, что оно можетъ установиться и при чистомъ многобожіи. Какъ бы то ни было, въ Греціи оно не оказывается, а потому надобно было отказаться отъ этого естественно вытекающаго изъ теоріи построенія и придумать что-нибудь другое. Что же сочинилъ авторъ? Трудно повѣрить, чтобы какой-либо находящійся въ здоровомъ умѣ писатель сталъ объяснять все развитіе греческой философіи и греческаго искусства тѣмъ, что въ промежуткѣ между владычествомъ теократіи и развитіемъ военной силы, возбужденной мозговой дѣятельности некуда было дѣваться; а между тѣмъ, эта изумительная нелѣпость красуется на страницахъ положительной философіи! И послѣ этого мыслители, какъ Милль, видятъ въ историческомъ изслѣдованіи Конта величайшую его работу и затрудняются даже дать хотя бы смутное понятіе о необыкновенныхъ достоинствахъ этого историческаго анализа (Auguste Comte etc. 106). Это доказываетъ, до какой степени поверхностны и перепутаны были понятія самого Милля объ историческихъ наукахъ.

Но каково бы ни было объясненіе, остается все-таки фактъ, уничтожающій всю теорію. Развитіе греческой философіи доказываетъ неопровержимымъ образомъ, что исторически метафизика представляетъ не переходъ отъ богословской точки зрѣнія къ положительной, а переходъ отъ одного богословскаго воззрѣнія къ другому. Это признаетъ и самъ Контъ, который видитъ „необходимое и постоянное назначеніе греческой философіи въ томъ, чтобы съ самаго своего происхожденія служить дѣйствительнымъ органомъ неотразимаго паденія многобожія и тѣмъ самымъ самопроиз-

вольно готовить болѣе и болѣе неизбежное наступленіе единобожія“ (V, 276). „Такъ какъ реальная наука едва зарождалась относительно самыхъ простыхъ предметовъ отвлеченнаго мышленія, говоритъ онъ далѣе, а метафизика на дѣлѣ не могла ничего организовать, кромѣ самаго абсолютнаго сомнѣнія, то волею или неволею надобно было возвратиться къ богословію, которое напрасно надѣялись преждевременно устранить, и приняться наконецъ за систематическую разработку его высоко общественныхъ свойствъ, на основаніи ученія о единобожіи: стремленіе, къ которому естественно должны были примкнуть всѣ здравые умы и всѣ возвышенныя души“ (V, 284). Контъ оговаривается при этомъ, что подобный исходъ совершенно не примѣнимъ къ нынѣшнему положенію, хотя состояніе умовъ въ настоящее время такое же анархическое, какъ и тогдашнее. Но примѣнимъ онъ или непримѣнимъ въ настоящее время, въ прошедшемъ онъ остается фактомъ; а въ такомъ случаѣ куда же дѣвается естественный и неотразимый законъ, въ силу котораго всѣ люди непременно проходятъ послѣдовательно черезъ періоды богословскій, метафизическій и положительный? Оказывается, что этотъ законъ, на которомъ построена вся положительная философія, не что иное, какъ фантазія.

Ссылка на другой придуманный Контъ законъ послѣдовательности наукъ не только не устраняетъ затрудненій, а, напротивъ, увеличиваетъ противорѣчія. Контъ указываетъ на начавшуюся у грековъ разработку математики, которая, по его мнѣнію, составляетъ основаніе всей греческой метафизики. Онъ увѣряетъ даже, что метафизика у грековъ развивалась по чисто математическому закону, переходя отъ ариеметики къ геометріи, отъ чиселъ къ фигурамъ, и пытаясь до самаго конца охватить разомъ эти два порядка представленій. Контъ съ удовольствіемъ указываетъ на эту *новую историческую оцѣнку* греческой философіи, величайшимъ памятникомъ которой являются творенія гениальнаго Аристотеля (V, 260). „Очень глубоко вникая въ разнообразную

послѣдовательность метафизическихъ измышленій о верховномъ благѣ, нравственномъ и политическомъ, говоритъ онъ далѣе, можно даже замѣтить нѣкоторое смутное стремленіе понять общественную экономію независимо отъ какой бы то ни было богословской философіи. Но такая преждевременная надежда, которая въ дѣйствительности могла привести лишь къ химерическому господству безсильной метафизики, могла имѣть только чисто критическое значеніе, какъ впрочемъ и вся этого рода философія, которая въ то время была дѣятельнымъ органомъ умственной и нравственной анархіи, весьма сходной съ нашею“ (V, 261).

Надобно полагать, что Контъ никогда не читалъ Аристотеля, если онъ видѣлъ въ его твореніяхъ памятникъ философіи, пытавшейся сочетать числа съ фигурами. Самъ онъ въ другомъ мѣстѣ, какъ уже было указано выше, признаетъ его Политику однимъ изъ величайшихъ произведеній древности, которое менѣе удаляется отъ истиннаго духа положительной философіи, нежели какое-либо другое сочиненіе этого бессмертнаго отца философіи (IV, 241). Стало быть, это нѣчто иное, нежели смутное и преждевременное стремленіе постигнуть общественное устройство независимо отъ богословскихъ теорій. У Аристотеля отрѣшеніе отъ богословскихъ воззрѣній не только полное и всецѣлое, но въ его Политикѣ проявляется такой признанный самимъ Контомъ положительный духъ, который разомъ ниспровергаетъ всю теорію исторической послѣдовательности наукъ. Между тѣмъ какъ астрономическія и физическія понятія древнихъ совершенно отдалялись отъ положительной истины, между тѣмъ какъ химія даже не зарождалась, въ біологіи Аристотелемъ представлено подробное и вѣрное описаніе множества растений и животныхъ, а его Политика представляетъ такое научно положительное совершенство, съ какимъ едва-ли можетъ сравниться любое политическое произведеніе новаго міра. Тутъ собранъ громадный фактический матеріалъ; каждое явленіе рассмотрѣно со всѣхъ сторонъ, взвѣшено и оцѣнено по достоинству, на основаніи

глубокаго пониманія дѣйствительной жизни. Въ виду такого произведенія, увѣрять, что преждевременная надежда на устраненіе богословскихъ воззрѣній могла вести лишь къ химерическому господству безсильной метафизики, значить оказывать полное презрѣніе къ очевидности. Вопреки теоріи Конта, нѣтъ сомнѣній, что социологія у грековъ достигла несравненно высшаго развитія, нежели естественныя науки.

До какой степени дѣтски наивна эта *новая историческая оцѣнка* греческой философіи, можно видѣть изъ краткаго очерка послѣдней, который покажетъ намъ истинное ея значеніе и управляющіе ею законы.

Развитіе греческой философіи раздѣляется на три періода: архаическій, въ которомъ предметомъ мышленія является *природа*, какъ совокупное цѣлое; софистическій или реалистическій, въ которомъ исходною точкою служитъ *явленіе*, и метафизическій, въ которомъ философія отъ явленія переходитъ къ *мысли*. Въ первомъ господствуетъ еще первобытное безразличіе умозрѣнія и опыта, во второмъ первенство получаетъ опытъ, въ третьемъ умозрѣніе.

Первый періодъ, въ свою очередь, раздѣляется на два: подготовительный и окончательный. Здѣсь повторяется тотъ же самый процессъ и въ томъ же послѣдовательномъ порядкѣ, какой мы видѣли въ развитіи религій. Оторвавшись отъ религіозной почвы, ставши на свои собственныя ноги, мысль начинаетъ сызнова: она стремится объединить явленія и свести ихъ къ лежащей въ основаніи ихъ сущности. Эта сущность прежде всего представляется ей въ видѣ матеріи, и притомъ спеціальной. Вода есть сущность вещей: таково положеніе отца греческой философіи, Фалеса. Но уже ученикъ его Анаксимандръ понималъ эту сущность не какъ спеціальную стихію, а какъ первоначальную, единую субстанцію, отъ которой всѣ стихіи происходятъ и въ которую онѣ возвращаются; онъ назвалъ ее безграничнымъ. Напротивъ, ученикъ Анаксимандра, Анаксименъ, ближе стоитъ къ точкѣ зрѣнія Фалеса: для него общая сущность



опять представляется въ видѣ специальной стихіи; но вмѣсто нейтральной воды, началомъ всего сущаго признается воздухъ, который, проявляясь въ дыханіи, понимается какъ душа міра. Это—идеалистическая субстанція, которая, находясь въ постоянномъ процессѣ сгущенія и разрѣженія, сама собою превращается въ остальные формы. Наконецъ, Пифагоръ возвышается къ понятію о спиритуалистической субстанціи: по его ученію, сущность вещей есть число, дающее законъ вселенной и сохраняющее ее въ неизмѣнномъ порядкѣ.

Мы видимъ, что въ этомъ предварительномъ процессѣ, мысль, точно такъ же какъ въ первобытныхъ религіяхъ, восходитъ отъ матеріи къ формѣ, или закону, черезъ посредствующія понятія производящей силы и души. Мы можемъ эти четыре основные способа объединенія явленій назвать матеріализмомъ, натурализмомъ, идеализмомъ и спиритуализмомъ, хотя на этой первоначальной ступени, гдѣ все представляется въ слитномъ состояніи, строгаго отличенія одной субстанціи отъ другой еще нѣтъ. Завершающее этотъ процессъ пифагорейское ученіе становится вмѣстѣ съ тѣмъ исходною точкою всего дальнѣйшаго движенія. Съ него начинается обратный ходъ, который идетъ тѣмъ же порядкомъ, какъ въ философскихъ религіяхъ, отъ закона къ матеріи. Число заключаетъ въ себѣ два противоположныя начала, единое и многое; каждое изъ нихъ развивается въ одностороннюю систему. Единое есть сущее, начало, лежащее въ основаніи ученія элеатовъ, примыкающихъ къ Анаксимандру; это—всегда себѣ равная сущность, исключаящая всякое небытіе, слѣдовательно, и всякое измѣненіе. Многое, напротивъ, въ одностороннемъ опредѣленіи представляетъ вѣчный процессъ, переходящій отъ одного къ другому, безъ всякаго постоянно пребывающаго начала. Таково идеалистическое ученіе примыкающаго къ Анаксимену Гераклита. Эти два противоположныя опредѣленія, неизмѣнное единство и вѣчный процессъ, связываются наконецъ тѣмъ, что многое понимается не какъ измѣняющееся-

ся, а какъ постоянно пребывающее, т.-е. какъ система единичныхъ сущностей, соединяющихся и раздѣляющихся. Таково воззрѣніе послѣдней принадлежащей къ этому періоду школы атомистовъ, къ которой примыкають впрочемъ и разныя другія отрасли, сообразно съ различіемъ входящихъ въ составъ ея элементовъ. Эмпедокль, исходя отъ ученія іонійцевъ, принимаетъ, вмѣсто атомовъ, соединеніе и раздѣленіе существующихъ отъ вѣка четырехъ стихій. Напротивъ, Діогенъ Аполлоніатъ старается свести разнообразіе дѣйствующихъ другъ на друга элементовъ къ единству лежащей въ основаніи ихъ сущности; Анаксагоръ, кромѣ атомовъ, признаетъ устрояющій разумъ; наконецъ, Левкиппъ и Демокритъ развиваютъ чистое ученіе объ атомахъ и пустотѣ, признавая вмѣстѣ съ тѣмъ, что все въ мірѣ происходитъ по законамъ необходимости, вслѣдствіе опредѣленныхъ причинъ, а отнюдь не по волѣ случая или въ силу какихъ-либо конечныхъ цѣлей.

Въ результатъ получается то самое понятіе о матеріи и объ атомахъ, которое лежитъ въ основаніи современной положительной науки. Метафизика предварила ее на нѣсколько тысячъ лѣтъ. Сближая и остальныя развивающіяся въ этихъ школахъ умозрительныя понятія съ началами матеріальнаго міра, какъ они раскрываются наукою, мы и тутъ найдемъ замѣчательное совпаденіе. Мы видѣли, что кромѣ матеріи, мы должны признать въ физическомъ мірѣ двоякаго рода начала: пространство и энергію въ двухъ противоположныхъ формахъ, потенциальной и кинетической. Пространство, составляющее предметъ геометріи, есть, какъ мы видѣли, конкретная форма тѣхъ количественныхъ отношеній, которыхъ отвлеченная форма есть число. Это начало совпадаетъ съ ученіемъ пифагорейцевъ. Съ другой стороны, единое сущее элеатовъ и вѣчный процессъ Гераклита соотвѣтствуютъ двумъ противоположнымъ формамъ энергіи: потенциальной, всегда себѣ равной, въ себѣ заключающейся и въ себѣ уравнившейся, и кинетической, непрерывно переходящей изъ одного состоянія въ другое. Только здѣсь

эти двѣ формы понимаются не какъ переходящія другъ въ друга, а каждая въ своей односторонней исключительности. Результатомъ же мысленнаго взаимодействія этихъ двухъ началъ является раздѣленная на атомы матерія, т.-е. именно то самое, что мы вывели выше, какъ произведеніе взаимодействія потенциальной и кинетической энергіи въ физическомъ мірѣ. Умственный процессъ совпадаетъ, слѣдовательно, съ реальнымъ процессомъ физической природы. Развиваемыя умозрѣніемъ начала суть не пустыя сущности, какъ утверждаетъ Контъ и за нимъ вся фаланга ученыхъ, не имѣющихъ понятія о философіи; это — реальные начала мірозданія, которыя постигаются умомъ, прежде нежели они раскрываются опытомъ, и развиваются по присущимъ разуму законамъ, совпадающимъ съ законами вселенной.

Дошедши въ своемъ логическомъ процессѣ до частныхъ началъ бытія, до раздѣленной на атомы матеріи, мысль отъ началъ, или сущностей, переходитъ къ явленіямъ. Такова точка зрѣнія софистики. „Явленіе есть истина; человѣкъ есть мѣрило всѣхъ вещей“: эти изреченія Протагора становятся началомъ новаго міросозерцанія, въ которомъ абсолютное замѣняется относительнымъ. Софистика, по опредѣленію Аристотеля, есть наука относительнаго (Met. V, 2). Это — точка зрѣнія современной реалистической философіи. Самыя начала, которыя развивались софистикою, суть тѣ самыя, которыя мы встрѣчаемъ и нынѣ. Протагоръ доказывалъ истину явленія, Горгій развивалъ начало силы, Продикъ начало пользы; наконецъ Гиппій противопоставлялъ вѣчные и неизмѣнные законы природы измѣнчивымъ законамъ человѣческимъ. Послѣднее есть точка зрѣнія Конта, который не узналъ въ Гиппії свой древній первообразъ, вѣроятно потому, что вовсе не былъ знакомъ съ точкою зрѣнія софистовъ.

Но явленія не ограничиваются однимъ внѣшнимъ, объективнымъ міромъ; есть и явленія внутреннія, субъективныя. Въ лицѣ Сократа высказывается реакція противъ софистики: внѣшнему опыту противопоставляется внутренній, объек-

тивному реализму субъективный. „Познай самого себя“, — таково глубокое изреченіе, которое становится началомъ новаго развитія мысли, исходящаго уже не отъ внѣшняго міра, а отъ самого человѣка. Вопреки ученію Кюнта, субъективная точка зрѣнія характеризуетъ вовсе не начало умственнаго процесса, а реакцію противъ чистой объективности, лишившейся всякаго внутренняго смысла и содержанія. Этотъ субъективный процессъ идетъ своимъ путемъ, отличнымъ отъ предыдущаго. Въ объективномъ процессѣ мы видѣли движеніе отъ матеріи къ закону и отъ закона къ матеріи. Въ субъективномъ процессѣ основная нить лежитъ, напротивъ, въ перекрещивающихся съ этими началами противоположностяхъ: движеніе совершается отъ субстанции къ идеѣ и отъ идеи къ субстанции, иными словами, отъ первоначальной субстанции къ идеальной и обратно. Въ сократической школѣ, стоящей на той же реалистической ступени, какъ и софистика, развитіе идетъ первымъ путемъ. Изъ ученія Сократа, который установилъ понятіе о разумной сущности человѣка, развиваются двѣ противоположныя отрасли: киренаики, которые, склоняясь къ матеріализму, проповѣдывали умное пользованіе жизненными благами, и киники, которые, держась начала нравственнаго закона, требовали, напротивъ, отрѣшенія отъ этихъ благъ. Наконецъ, третья отрасль, мегарики, первые выработали понятіе объ идеяхъ, т.-е. о постигаемыхъ умомъ сущностяхъ вещей.

Послѣднее начало, расширенное на весь міръ и связанное съ совокупностью матеріальныхъ явленій, становится исходною точкою новаго періода философскаго развитія, періода метафизическаго, или рационалистическаго. Мысль отъ явленій опять возносится къ сущностямъ; но она ищетъ ихъ уже не въ объективномъ мірѣ: она обрѣла ихъ въ себѣ самой. Точку отправленія этого новаго движенія составляетъ идеализмъ, главными представителями котораго являются Платонъ и Аристотель. У обоихъ четыре основныя начала бытія связываются въ идеалистическую систему. Пла-

тонъ противопологаетъ міръ идей, всегда себѣ равныхъ измѣнчивому началу матеріи; изъ этихъ двухъ противоположныхъ субстанцій и третьей, занимающей между ними середину, божество образуетъ живую душу міра, который, будучи устроенъ по законамъ пропорцій, самъ представляетъ одушевленное, бессмертное, совершенное и самодовлѣющее божество. Аристотель прямо опредѣляетъ четыре основныя метафизическія начала, какъ причину производящую, причину формальную, причину матеріальную и причину конечную. Но у обоихъ великихъ мыслителей древности высшимъ является начало конечное. По опредѣленію Платона, Богъ есть верховное благо; по опредѣленію Аристотеля, это—неподвижный двигатель вселенной, все приводящій къ себѣ, какъ конечной цѣли.

Однако, на конечномъ началѣ мысль не могла остановиться. За идеализмомъ опять развивается противоположность спиритуализма и матеріализма, причины формальной и причины матеріальной. Стоики опредѣляютъ божество, какъ верховный Разумъ, управляющій вселенною посредствомъ вѣчныхъ и неизмѣнныхъ законовъ; эпикурейцы признаютъ основаніемъ всѣхъ вещей раздѣленную на атомы матерію. Наконецъ, надъ этими двумя школами, послѣ того какъ скептицизмъ обличилъ ихъ односторонность, возвышается третья, которая возводитъ противоположныя начала къ верховному ихъ источнику, къ причинѣ производящей. Основнымъ началомъ послѣдней философской школы древней Греціи, неоплатонизма, является единое Сущее, изъ котораго, путемъ истеченія, происходитъ все остальное. Этимъ завершается процессъ развитія греческой мысли. Совершивъ полный свой круговоротъ, она уступаетъ мѣсто новой религіозной формѣ, христіанству.

Изъ этого фактически совершенно достовѣрнаго очерка очевидно, что содержаніе метафизическаго развитія составляютъ тѣ самыя начала, которыя съ одной стороны развиваются въ чисто религіозной формѣ, съ другой стороны раскрываются опытными науками. Развитие совершается по

строго опредѣленному логическому закону; исчерпываются всѣ возможные пути въ послѣдовательномъ выдѣленіи началъ основного круговорота. Сближая этотъ процессъ съ тѣмъ, который мы видѣли въ органическомъ мірѣ, мы замѣтимъ, что формальный законъ въ обоихъ одинъ и тотъ же; это—діалектическій законъ развитія, разбивающій первоначальное единство на противоположныя опредѣленія и затѣмъ сводящій противоположности къ новому единству. Фактическое изслѣдованіе явленій убѣждаетъ насъ вмѣстѣ съ тѣмъ, что вопреки ученію Конта метафизическое развитіе представляетъ не переходъ отъ богословской точки зрѣнія къ положительной, а переходъ отъ одной богословской системы къ другой; положительная же точка зрѣнія является среднимъ звеномъ между двумя метафизическими періодами. Если бы все значеніе богословія и метафизики заключалось въ томъ, чтобы дать человѣческому уму какую бы то ни было общую теорію для послѣдовательнаго произведенія наблюдений, какъ увѣряетъ Контъ, то совершенно непонятно, зачѣмъ нужно было возвращаться къ фантазмагоріямъ, когда правильная точка зрѣнія была достигнута и мірозданіе было понято, какъ сочетаніе вѣчныхъ и неизмѣнныхъ атомовъ по непреложнымъ естественнымъ законамъ. Ясно, что выдаваемая за достовѣрный законъ послѣдовательность трехъ состояній есть чистый мифъ.

Вѣрность выведеннаго закона подтверждается тѣмъ, что совершенно тѣмъ же порядкомъ развивается и политическая сфера. По теоріи Конта, все тутъ опредѣляется отношеніемъ теократическаго начала къ военному духу; въ дѣйствительности мы видимъ совершенно иное. Точно, политическая сфера, такъ же какъ метафизика, первоначально подчинена теократическимъ воззрѣніямъ; но затѣмъ она отрѣшается отъ религіозной почвы и слѣдуетъ внутреннимъ своимъ началамъ. Развитіе происходитъ параллельно въ Греціи и Римѣ; и здѣсь и тамъ оно проходитъ три періода: внутренняго развитія, междоусобій и возстановленія монархій. Первый періодъ характеризуется свойственнымъ клас-

сическимъ народамъ гармоническимъ сочетаніемъ государственныхъ и частныхъ интересовъ; во второмъ частные интересы получаютъ преобладаніе; въ третьемъ надъ частною сферою возвышается отвлеченный міръ чисто государственныхъ интересовъ. Не трудно видѣть соотвѣтствіе этого процесса съ развитіемъ умственнымъ.

Внутри каждаго періода повторяется та же аналогія. Въ первомъ одна за другою выступаютъ лежація въ существѣ государственнаго союза политическія формы. Соотвѣтственно четыремъ основнымъ началамъ всякаго человѣческаго общества, политическій союзъ представляетъ четыре главные типа: монархія является преимущественно представительницею начала власти, аристократія закона, демократія свободы, наконецъ, въ смѣшанномъ правленіи преобладаетъ начало внутренней цѣли, или идеи, связывающей различные элементы въ одно согласное цѣлое. Первымъ шагомъ, въ которомъ выразилось въ классическомъ мірѣ отрѣшеніе общества отъ связывающихъ его теократическихъ узъ, было изгнаніе царей, главныхъ представителей теократическаго начала въ первобытныхъ обществахъ. Но въ отличіе отъ метафизическаго процесса, политическое развитіе не начинается сызнова, а примыкаетъ къ существующей уже организаціи родовъ. Аристократія естественно явилась первымъ владычествующимъ элементомъ въ свѣтскомъ политическомъ обществѣ. Однако подчиненная масса, съ своей стороны, предъявляетъ требованіе правъ, и тогда начинается разложеніе аристократіи и переходъ къ демократіи. Это происходитъ двоякимъ путемъ: въ Греціи преимущественно черезъ тиранію, въ Римѣ черезъ смѣшанное правленіе. Когда же циклъ завершился и установилось демократическое правленіе, тогда внутри его оказывается новая противоположность: возникаетъ борьба классовъ, богатыхъ и бѣдныхъ. Въ рукахъ бѣдной массы демократія становится охлократією; это—явленіе, соотвѣтствующее софистикѣ. Съ другой стороны, какъ реакція противъ этого направленія, воздвигается олигархія, основанная уже не на родо-

выхъ преданіяхъ, а на личномъ положеніи. Но между тѣмъ какъ въ метафизической области это новое субъективное начало является носителемъ нравственнаго міра, въ политической сферѣ, на почвѣ чисто практической, оно на первыхъ порахъ означаетъ отрѣшеніе отъ всякихъ общихъ основъ и господство личной воли. Зачинателями этого новаго направленія являются въ Греціи Лизандръ, а въ Римѣ Сулла, которыхъ Плутархъ сопоставилъ съ вѣрнымъ историческимъ чутьемъ. Но это олигархическое начало могло восторжествовать только временно; окончательной побѣды оно одержать не могло. Для этого нужно было, чтобы личная воля преобразилась и получила значеніе монархіи, возвышающейся надъ борьбою партій, а вмѣстѣ съ тѣмъ сосредоточивающей въ себѣ противоположныя направленія. Это понятіе о монархіи, носительницѣ отвлеченной государственной идеи, призванной осуществлять всѣ высшія цѣли общества, воплощается въ двухъ міровыхъ герояхъ древности, Александрѣ Великомъ и Цезарѣ. Этимъ характеризуется, вмѣстѣ съ тѣмъ, первый фазисъ монархическаго развитія. Затѣмъ, упрочившись, монархія становится представительницею и блюстительницею закона и порядка. Законная династія является источникомъ и вѣнцомъ прочной организаціи общества. Таковы были въ греческомъ мірѣ династіи, основавшіяся на развалинахъ царства Александра Великаго; такова же была въ Римѣ императорская власть въ періодъ Флавіевъ и Антониновъ. Съ другой стороны, въ противоположность монархическому началу развивается свобода. Въ Греціи она находитъ убѣжище въ федеративныхъ союзахъ, ахейскомъ и этолійскомъ. Въ Римѣ же, когда съ покореніемъ почти всего извѣстнаго тогда міра, казалось, для свободы не оставалось болѣе мѣста, она появилась, какъ новый историческій элементъ, въ лицѣ варварскихъ народовъ, съ которыми Римской имперіи довелось вести ожесточенную борьбу. Въ этой борьбѣ монархическая власть принимаетъ новую, окончательную форму: она опирается уже чисто на военную силу. Таковъ былъ въ



Греції характеръ новой Македонской монархіи, которая скоро однако, вмѣстѣ со всѣмъ эллинскимъ міромъ, поглощена была Римомъ. Таковою же сдѣлалась и Римская имперія въ послѣдній періодъ, предшествующій принятію христіанства. Однако, ни крѣпкая военная организація, ни даже принятіе христіанской религіи не въ состояніи были охранить и упрочить разлагавшееся общество. Римская имперія пала, уступая мѣсто новымъ историческимъ силамъ.

Результатомъ этого процесса является опять теократическое общество, но уже въ иной формѣ, нежели первоначальное, въ формѣ раздвоенія. Римское государство разлагалось двоякимъ путемъ. Съ одной стороны, оно подвергалось натиску варваровъ, которые окончательно его сокрушили и на развалинахъ его воздвигли свой собственный міръ, основанный уже не на государственномъ правѣ, а на частномъ. Это въ точномъ смыслѣ не государство, а гражданское общество, поглотившее въ себѣ государство. Съ другой стороны, изъ древней имперіи выдѣляется самостоятельный нравственно-религіозный союзъ, церковь, которая, возвышаясь надъ средневѣковымъ гражданскимъ обществомъ, образуетъ съ нимъ вмѣстѣ два противоположные міра, основанные на совершенно противоположныхъ началахъ. Какъ же смотритъ Контъ на этотъ новый порядокъ?

Подъ вліяніемъ де-Местра, онъ въ восторженныхъ выраженіяхъ описываетъ средневѣковое общественное устройство, которое впервые осуществило великое начало раздѣленія властей, свѣтской и духовной. Онъ видитъ въ немъ въ политическомъ отношеніи верхъ челоуѣческой мудрости (*le chef d'oeuvre politique de la sagesse humaine V, 426*), памятникъ, который долженъ служить образцомъ для всѣхъ будущихъ временъ. Въ своихъ похвалахъ Контъ идетъ такъ далеко, что онъ признаетъ даже высокое значеніе папской непогрѣшимости (*V, 353*) и защищаетъ „мудрое запрещеніе опасной привычки нескромнаго и пошлаго чтенія“ священныхъ книгъ, заимствованныхъ у евреевъ (*V, 369 — 370*). Единственный недостатокъ католицизма, по его мнѣнію, со-

стоитъ въ томъ, что онъ весь построенъ на фантазмагоріи. Но стоитъ замѣнить христіанскія бредни положительною наукою, и все будетъ отлично. Контъ, повидимому, не подозревалъ, что на фантазмагоріи ничего нельзя построить, кромѣ воздушнаго замка. На это указываетъ простой здравый смыслъ. Если зданіе прочно,—значитъ, оно воздвигнуто на крѣпкомъ основаніи. Въ реальномъ мірѣ форма и содержаніе тѣсно связаны, и нѣтъ возможности взять одно, отвергнувъ другое.

Этотъ восхищающій его порядокъ Контъ признаетъ чистымъ продуктомъ монотеизма, и хотя существованіе магометанства могло бы убѣдить его, что съ монотеизмомъ совместно и совершенно другое устройство, однако онъ нисколько этимъ не смущается. По своему обыкновенію, онъ объясняетъ это тѣмъ, что магометанскіе народы были безъ достаточнаго приготовленія „преждевременно призваны къ несвоевременному еще единобожію“ (V, 417, 455). Даже византійскій монотеизмъ онъ считаетъ столь же существенно отличнымъ отъ католицизма, не смотря на пустое сходство догматовъ, какъ и самое магометанство (V, 342). Но приписывая единобожію это удивительное устройство, Контъ вовсе не считаетъ нужнымъ вникнуть въ самое существо христіанскаго ученія и выяснить отношеніе его къ основанному на немъ нравственно-религіозному союзу. А между тѣмъ въ выясненіи этого отношенія заключалась самая существенная его задача. Этому вопроса не можетъ обойти ни одинъ историкъ-философъ. Въ исторіи человѣчества произошелъ переворотъ первостепенной важности; необходимо изслѣдовать, чѣмъ онъ произведенъ, и какія тутъ дѣйствовали силы.

Въ дѣйствительности христіанство не есть чистый, исключительный монотеизмъ, какъ еврейство и исламъ. Его ученіе заключаетъ въ себѣ полноту божественныхъ опредѣленій, троичность Силы, Слова и Духа. Эти самыя понятія мы нашли и въ развитіи языческихъ религій. Но особенность христіанства состоитъ въ томъ, что оно по пре-

имуществу религія Слова, или Верховнаго Разума. Вопреки арианской ереси, церковь признала Слово Божествомъ, равнымъ первоначальному Источнику всего сушаго, начало въ высшей степени важное не только для историческаго развитія челоѣчества, но и для всего строя челоѣческой мысли. Этимъ самымъ признается, что разумъ не есть подчиненное начало, получающее законъ и содержаніе извнѣ; онъ самъ абсолютное начало своихъ опредѣленій, дающихъ законъ всему видимому міру. Ученіемъ о воплощеніи утверждается и глубокая связь между Верховнымъ Разумомъ и естествомъ челоѣка; а въ ученіи объ искупленіи Слово является началомъ и средоточіемъ всего нравственнаго міра, заключающаго въ своей полнотѣ не только преходящія земныя поколѣнія, но совокупно земное и небесное. Можно сказать, что христіанство есть откровеніе Бога въ нравственномъ мірѣ. Въ этомъ состоитъ и его великое историческое значеніе; вслѣдствіе этого оно могло сдѣлаться поворотною точкою въ исторіи челоѣчества. Только этимъ содержаніемъ ученія, а отнюдь не началомъ монотеизма объясняется и происхожденіе церкви. Изъ понятія о нравственномъ мірѣ непосредственно вытекаетъ понятіе о нравственно-религіозномъ союзѣ, отличномъ отъ всѣхъ другихъ союзовъ, преслѣдующихъ мірскія цѣли. По христіанскому ученію, церковь есть союзъ вѣрующихъ въ Слово Божіе, союзъ, который заключаетъ въ себѣ не однихъ только живущихъ на землѣ людей, но который выходитъ изъ предѣловъ земного бытія и имѣетъ невидимаго небеснаго главу — Христа. Но именно потому, что въ идеѣ это союзъ, обнимающій видимое и невидимое, онъ въ земныхъ своихъ проявленіяхъ можетъ имѣть различную организацію, приспособленную къ разнообразію челоѣческихъ потребностей. Исторія показываетъ, что земная организація церкви, въ своемъ развитіи, разбивается на отдѣльныя отрасли, соотвѣтствующія основнымъ началамъ всякаго челоѣческаго общежитія. Сперва господствуетъ единая вселенская церковь, устанавливающая законъ противъ ученій еретиковъ; органами ея являются

соборы духовенства. Затѣмъ она распадается на два противоположныхъ союза: одинъ развивающій начало власти во всей его исключительности, другой, носящій въ себѣ идею церкви, какъ союза любви, руководимаго внутреннимъ духомъ, въ полнотѣ своихъ элементовъ. Наконецъ, послѣднею въ историческомъ процессѣ является организація, основанная на началѣ свободы и составляющая переходъ къ чисто свѣтскому развитію человѣческаго сознанія.

Мы видимъ, что и здѣсь законъ развитія тотъ самый, который мы прослѣдили въ развитіи философскихъ религій древняго міра. Не трудно усмотрѣть и тождество началъ, на которыхъ зиждутся различныя формы церковнаго устройства, съ тѣми, на которыхъ строятся всѣ человѣческія общества. Вслѣдствіе этого, мы въ означенномъ историческомъ процессѣ должны видѣть только естественное развѣтвленіе духовнаго союза. Разумѣется, при такомъ развѣтвленіи исчезло первоначальное единство внѣшней организаціи; но это произошло оттого, что единство нравственнаго міра, обнимающаго земное и небесное, по существу своему должно быть внутреннее, а не внѣшнее. Развѣтвляясь на отрасли, соотвѣтствующія различію человѣческихъ потребностей, церковь остается внутренне единою, съ единымъ невидимымъ главою, Христомъ. Только ограниченность взгляда можетъ считать ту или другую отрасль единственнымъ истиннымъ выраженіемъ церкви. Отсюда коренная несостоятельность всѣхъ стремленій къ внѣшнему объединенію. Это — направленіе антиисторическое, не имѣющее ни теоретическаго, ни практическаго основанія. Всего менѣе умѣстно исканіе единства путемъ подчиненія историческому главѣ католицизма. Черезъ это мы возвращаемся къ средневѣковымъ схоластическимъ спорамъ, когда изъ насильственнаго толкованія текстовъ старались всячески выжать понятіе о главенствѣ, о которомъ въ древнѣйшихъ памятникахъ нѣтъ и помину.

Не понявши вовсе существа и значенія христіанской церкви, Контъ столь же мало понимаетъ и существо феодализма. Въ его глазахъ это — военная организація, устроенная для

защиты, что составляет громадный шагъ впередъ противъ Римской имперіи, устроенной для нападенія. Слѣдую опять де-Местру, Контъ съ восторгомъ описываетъ всѣ прелести этой организаціи, которая служила охраною новозарождающейся промышленности и необходимо вела даже къ радикальному уничтоженію военнаго духа, оставляя его безъ обычной пищи (V, 402—413). Въ дѣйствительности феодализмъ основанъ былъ на совершенно иномъ началѣ, на началѣ впервые внесенномъ въ исторію варварскими народами, именно, на понятіи о свободномъ человѣкѣ, зависящемъ только отъ себя и подчиняющемся единственно по собственной своей волѣ. Это понятіе, которымъ въ существѣ своемъ отрицается государственное подданство, отношеніе члена союза къ цѣлому, равно господствовало на Западѣ и въ Россіи, въ послѣдней даже въ большемъ развитіи, вслѣдствіе меньшей осѣдлости населенія. На Западѣ, съ установленіемъ прочныхъ общественныхъ отношеній, изъ этого образовалась іерархія земельныхъ владѣльцевъ, связанныхъ частными договорами. Каждый владѣлецъ получалъ отъ другаго землю и обязывался къ извѣстнаго рода службѣ. Это было не государство въ настоящемъ смыслѣ слова, т.-е. союзъ, основанный на отношеніи подданныхъ къ правительству, какъ органу цѣлаго, а гражданское общество, основанное на частномъ правѣ, на собственности и договорѣ. На вершинѣ іерархіи, въ лицѣ императора, сохранялся фантастическій призракъ старой римской государственной власти; но дѣйствительная сила императоровъ, такъ же какъ и ихъ слабость, заключалась единственно въ отношеніяхъ къ вассаламъ. Однако эта организація такъ мало была способна служить охраною зарождающейся промышленности, что, только убѣгая отъ нея, послѣдняя могла зародиться. Начало свободы, не сдержанное общимъ закономъ и государственною властью, естественно ведетъ къ покоренію слабыхъ сильными. Вслѣдствіе этого, феодализмъ имѣлъ неизбѣжнымъ послѣдствіемъ угнетеніе низшаго населенія. Только соединяясь въ мелкіе союзы и защищаясь собственнымъ ору-

жіемъ противъ могучихъ феодаловъ, свободные промышленники могли отстаить свою независимость. Они образовали договорныя городскія общины, которыя находились въ постоянной войнѣ съ феодальными владѣльцами. Здѣсь положено было начало промышленному развитію новаго времени.

Столь же невѣрно понятіе о феодализмѣ, какъ объ организаціи, имѣвшей исключительно въ виду защиту. Напротивъ, лежавшее въ основаніи феодализма начало полной свободы вело къ всеобщей анархіи, къ войнѣ всѣхъ противъ всѣхъ. Каждый феодальный владѣлецъ воевалъ съ сосѣдями и съ городами; верховные ленные господа, короли, воевали между собою и съ своими вассалами. Ко всему этому присоединялась, наконецъ, борьба свѣтской власти съ духовною. Вопреки увѣренію Конта, послѣдняя не ограничивалась самозащитеніемъ, а предъявляла притязанія, совершенно несомѣстныя съ независимостью свѣтской власти. Не только безмѣрныя требованія Бонифація VIII, но и теорія двухъ мечей показываетъ, что на свѣтскую власть смотрѣли, какъ на подчиненную, получившую свои права отъ церковной. Во имя нравственного закона церковь хотѣла подчинить себѣ всю свѣтскую область, между тѣмъ какъ свѣтское общество строится на началѣ юридическомъ, имѣющемъ свои независимые корни, сопровождаемомъ принужденіемъ, а потому не подлежащемъ вѣдѣнію церкви. Отсюда борьба императоровъ и королей съ папами, наполняющая всю исторію среднихъ вѣковъ.

Изъ этого состоянія всеобщей анархіи могъ быть только одинъ выходъ: возстановленіе государства въ томъ значеніи, какое оно имѣло въ древности. Оно явилось объединяющимъ началомъ въ новой исторіи: надъ двумя противоположными союзами, гражданскимъ и церковнымъ, воздвигается третій, господствующій надъ обоими въ силу неотъемлемо принадлежащей ему въ свѣтской области верховной власти. Возрожденіе государства, съ помощью юристовъ, носителей идей римскаго права, было возвращеніемъ къ единству послѣ средневѣкового раздвоенія.

Такая же потребность чувствовалась и въ области мысли. Въ схоластикѣ наука была служанкою богословія. Но окрѣпшая мысль не могла долѣе выносить это противное ея природѣ положеніе. Средневѣковыя богословскія понятія столь же мало способны были служить объединяющими началами умственного міра, какъ церковная власть могла служить объединяющимъ началомъ практической области. Мысль, такъ же какъ и жизнь, стремилась освободиться отъ пеленокъ и стать на собственныя ноги. И здѣсь образцами для нея служили великіе мыслители древности, которые шли самостоятельнымъ путемъ, не получая закона извнѣ и не подчиняясь требованіямъ богословія.

Таково великое значеніе эпохи Возрожденія. Послѣ теократическаго періода, и мысль и жизнь снова вступили на свѣтскую почву и получили самостоятельное развитіе, но на этотъ разъ въ иномъ направленіи, нежели въ древности. Историческое развитіе древняго міра было движеніемъ отъ первоначальнаго единства къ раздвоенію; развитіе новаго времени представляетъ, наоборотъ, движеніе отъ средневѣковаго раздвоенія къ высшему единству. Для Конта этотъ столь важный поворотъ всемірной исторіи до такой степени былъ мало понятенъ, что даже въ области искусства онъ считаетъ совершившейся въ эту эпоху удивительный подъемъ духа „замѣтнымъ искаженіемъ (*une altération notable*), которое попусту именуется возрожденіемъ искусствъ, и которое во многихъ отношеніяхъ являлось скорѣе попятнымъ стремленіемъ (*une sorte de tendance rétrograde*), вслѣдствіе слишкомъ раболѣпнаго и исключительнаго поклоненія памятникамъ древности, относившимся къ совершенно иной системѣ общественности“ (VI, 194). По своему обыкновенію, онъ паденіе восхищающаго его средневѣковаго зданія, воздвигнутаго католицизмомъ, объясняетъ тѣмъ, что „не смотря на свою высокую непосредственную пользу“, эта попытка была „въ высшей степени преждевременна“ (*une tentative éminemment prématurée*) (V, 519—520). Но такъ какъ новаго ничего еще не было приготовлено,

то сокрушившія его силы могли имѣть только отрицательное значеніе. Въ философіи новаго времени, такъ же какъ и въ породившемъ его протестантизмѣ, который водворилъ „разлагающій духъ обсуждения“ (*l'esprit de discussion dissolvante*, V, 543), источникъ всѣхъ остальныхъ лжеученій (V, 638), Контъ видитъ лишь „систематическую теорію абсолютнаго отрицанія“ (*une doctrine systématique de négation absolue*, V, 539). Такое же значеніе онъ придаетъ и юристамъ, которые, по его мнѣнію, играютъ въ политической области ту же роль, какъ метафизики въ умственной. Не имѣя никакой ясно опредѣленной цѣли, радикально неспособные что-либо создать, эти два класса могли только проявлять свою разрушительную дѣятельность среди смуть, ознаменовавшихъ переходъ къ новому времени (V, 550, 560, 563). Самое охраненіе общественнаго порядка Контъ приписываетъ сопротивляющемуся дѣйствию старыхъ властей (V, 564). При всемъ томъ, въ виду очевидныхъ фактовъ, онъ не могъ не признать, что разрушеніе средне-вѣковаго феодальнаго строя совершилось въ пользу центральной власти, которая въ этомъ процессѣ не ослабла, а усилилась, съ чѣмъ вмѣстѣ государственный порядокъ не расшатался, а окрѣпъ. Но и это онъ объясняетъ однимъ изъ своихъ обычныхъ, лишенныхъ всякаго смысла оборотовъ. Въ духовной области, говоритъ онъ, разрушительная дѣятельность была направлена противъ центральной власти, безъ чего не было бы революціи; вслѣдствіе этого, „надобно же было, въ силу необходимаго вознагражденія“ (*par une indispensable compensation*), чтобы въ свѣтской области разрушеніе шло „въ обратномъ смыслѣ, безъ чего эта революція привела бы къ всеобщему раздробленію, отъ котораго новая Европа была специально избавлена этимъ временнымъ сосредоточеніемъ въ пользу королевской власти“ (V, 578). Такимъ образомъ, съ помощью бессмысленной фразы, прикрывается явное противорѣчіе между теоріею и фактами.

Само собою разумѣется, что Контъ вовсе не считаетъ



нужнымъ вникать въ содержаніе новой философіи. Онъ продолжаетъ настаивать на томъ, что „существенно отвлеченный характеръ его историческаго изслѣдованія долженъ быть строго сохраненъ“ (V,581). Онъ только громитъ въ общихъ выраженіяхъ всю философію XVIII вѣка, называя даже изслѣдованіе Локка о человѣческомъ разумѣ „пустою метафизическою теоріею“ (V,744). Напротивъ, въ Декартѣ Контъ видитъ вовсе не метафизика, а математика, зачинателя новаго положительнаго направленія, которое мало-помалу возникаетъ рядомъ съ отрицательною метафизикою, приготовляя матеріалы для будущаго. Но Декартъ осторожно ограничился однимъ физическимъ міромъ, предоставляя пока область человѣческихъ отношеній владычеству метафизическихъ понятій, ибо „преждевременное исканіе невозможнаго еще единства могло привести лишь къ восстановленію однообразнаго владычества болѣе или менѣе явной метафизики“ (VI,308). Однако это раздвоеніе человѣческаго знанія могло быть только временнымъ. Какъ скоро Декартъ сдѣлалъ положительный духъ обладателемъ физическаго міра, такъ стало яснымъ, что пустое владычество метафизики въ мірѣ нравственномъ должно скоро прекратиться. „Съ этой минуты, говоритъ Контъ, не могла въ дѣйствительности существовать никакая философія, до прямой попытки, которую я предпринялъ въ этомъ сочиненіи“, стараясь ввести въ положительную философію общественныя изслѣдованія, такъ же какъ Галль ввелъ въ нее изслѣдованія нравственныя. „Ибо во весь этотъ почти двухвѣковой промежутокъ духъ цѣлаго, который долженъ характеризовать всякую философію, достойную этого имени, не могъ по истинѣ находиться нигдѣ“ (VI,310). Такимъ образомъ однимъ почеркомъ пера, безъ малѣйшаго разбора, изъ исторіи человѣческой мысли вычеркивается вся новая философія! Читая послѣдніе томы сочиненія Конта, никакъ нельзя объяснить себѣ восторженнаго отзыва Милля.

Знакомые съ исторіею философіи знаютъ, что Декартъ былъ основателемъ вовсе не положительной философіи.

а именно метафизики. Вся его знаменитая рѣчь о методѣ основана на умозрѣннѣ. Картезіанская школа была первою метафизическою школою новаго времени. Она пыталась свести къ единству коренную противоположность, составляющую сущность средневѣковаго міросозерцанія, противоположность матеріи и духа, подчиняя ихъ верховной производящей причинѣ, источнику всего сущаго. Декартъ признавалъ три субстанціи: субстанцію мыслящую, субстанцію протяженную и, наконецъ, общій ихъ источникъ — субстанцію первоначальную. О субстанціи идеальной, связующей обѣ предыдущія, онъ до такой степени имѣлъ мало понятія, что считалъ животныхъ чистыми автоматами. Ученики его, не видя возможности взаимодействія между двумя абсолютно противоположными сущностями, приписывали ихъ связь непосредственному дѣйствию Божества; а Спиноза сдѣлалъ въ этомъ отношеніи еще болѣе рѣшительный шагъ, признавши противоположныя начала простыми атрибутами единой субстанціи, которая такимъ образомъ поглощала собою все. Но несостоятельность этого воззрѣнія повела къ тому, что подчиненныя субстанціи снова выступили на первый планъ, и притомъ каждая въ своемъ исключительномъ значеніи. За натурализмомъ, полагающимъ въ основаніе причину производящую, слѣдуетъ противоположность спиритуализма и матеріализма,—первый въ школѣ Лейбница, который признавалъ міръ состоящимъ изъ мыслящихъ монадъ, связанныхъ закономъ предустановленной гармоніи, исходящимъ отъ верховнаго разума, второй во французской школѣ XVIII вѣка, которая снова возвратилась къ ученію о раздѣленной на атомы матеріи. Но въ свою очередь, и эта противоположность сводится къ единству нѣмецкимъ идеализмомъ, который, начавши съ скептической точки зрѣнія Канта, восходитъ къ понятію о субстанціи идеальной, или о разумѣ присущемъ вещамъ. Верховное начало бытія опредѣляется какъ субъектъ-объектъ, или какъ духъ, все направляющій къ себѣ, какъ конечной цѣли. „Глубочайшее и послѣднее опредѣле-

ніе единства, говоритъ Гегель, есть абсолютный Духъ“ (Encyclop. III, 464). Это было возвращеніе къ началамъ Платона и Аристотеля.

Этимъ завершается первый, метафизическій періодъ новой философіи. Сравнивая его съ послѣднимъ періодомъ философскаго развитія древняго міра, мы замѣчаемъ, что начала въ обоихъ тѣ же самыя, только въ обратномъ порядкѣ. И послѣ этого снова, совершивъ свой метафизическій циклъ, мысль вступаетъ на реалистическую почву: отъ умозрительныхъ началъ она переходитъ къ опытнымъ, отъ понятій къ явленіямъ. А такъ какъ явленія двоякія, внѣшнія и внутреннія, то снова образуются двѣ противоположныя школы, которыя можно назвать матеріалистическимъ и нравственнымъ реализмомъ. Послѣдній примыкаетъ къ предыдущему циклу, но идетъ въ обратномъ порядкѣ. Центръ его лежитъ въ Германіи. Тренделенбургъ понимаетъ вселенную, какъ организмъ, направляемый началомъ внутренней цѣли; Шеллингъ развиваетъ понятіе о сверхчувственномъ мірѣ, выражающемся въ историческомъ процессѣ положительныхъ религій; Лотце возобновляетъ монадологію Лейбница; наконецъ, Гартманъ, примыкая къ ученію Шопенгауера, который весь внѣшній міръ понималъ по аналогіи съ находящеюся внутри насъ субъективною волею, возводитъ безсознательное въ верховное начало и конецъ всего сущаго. Этимъ завершается нравственный реализмъ, а вмѣстѣ и все субъективное развитіе философіи. Ученіе Гартмана есть какъ бы вопль отчаянія мысли, потерявшей уже всякую почву, утратившей вѣру въ метафизическія начала и чувствующей себя неспособною, на основаніи ограниченной реальной субъективности, объяснить весь необъятный объективный міръ.

Матеріалистическій реализмъ представляетъ, напротивъ, начало новаго, объективнаго движенія въ области мысли. Въ этомъ состоитъ существенное его значеніе въ исторіи философіи. Зачинателемъ этого направленія является Огюсть Контъ. Исходя отъ выводовъ математики и естественныхъ наукъ, онъ пытался установить новое положительное

міросозерцаніе на понятіи о неизмѣнныхъ законахъ природы. Скоро однако недостаточность этого начала повела къ раскрытію другихъ сторонъ реального міра. Спенсеръ исходитъ отъ начала силы; Милль, напротивъ, развиваесть начало пользы, которое лежитъ и въ основаніи дарвинизма. Наконецъ, позднѣйшіе позитивисты прямо переходятъ къ материализму. Уже ближайшій ученикъ Конта, Литтре, утверждалъ, что мы ничего не знаемъ, кромѣ матеріи и ея свойствъ (Auguste Comte etc. стр. 42). Позднѣйшіе послѣдователи этого направленія всецѣло стали на эту почву, на которую въ Германіи давно уже прямо перешагнула лѣвая отрасль гегельянцевъ. Но и тутъ явная неспособность этой школы объяснить явленія не только мысли, но и самой органической жизни, обличаютъ крайнюю односторонность основной точки зрѣнія. Въ настоящее время требуется сочетаніе противоположныхъ отраслей реализма, а это возможно только возведеніемъ ихъ къ общимъ обоимъ метафизическимъ началамъ. Современная мысль въ обѣихъ отрасляхъ совершила свой реалистическій круговоротъ; она стоитъ передъ началомъ новаго метафизическаго періода. Но на этомъ новомъ пути метафизика не можетъ уже, какъ прежде, держаться въ области чистыхъ отвлеченностей; она должна проникнуть и объяснить весь міръ явленій. Умозрѣніе и опытъ должны соединиться въ одно всеобъемлющее научное зданіе, представляя въ концѣ, въ полнотѣ опредѣленій, то самое единство, которое они имѣли въ началѣ, въ скудномъ очертаніи. За періодомъ реализма долженъ слѣдовать періодъ того, что можно назвать универсализмомъ.

Къ этому результату приводитъ насъ законъ развитія человѣческой мысли. Сравнивая движеніе новой философіи съ исторіею древней мы видимъ, что *мысль идетъ отъ средневѣковаго раздвоенія къ высшему единству по тѣмъ же самымъ ступенямъ; по которымъ она шла отъ первоначальнаго единства къ раздвоенію, только въ обратномъ порядкѣ.* Этотъ выведенный изъ фактическаго изслѣдованія законъ, очевидно, составляетъ частное приложеніе общаго закона развитія, который

мы раскрыли выше, въ явленіяхъ органическаго и духовнаго міра. Опираясь на него и зная предшествующія ступени, мы можемъ съ увѣренностью сказать, къ какому будущему ведетъ насъ историческій процессъ.

Заключеніе будетъ тѣмъ болѣе достовѣрно, что выведенный для философской мысли законъ вполне подтверждается развитіемъ политическимъ, которое опять идетъ параллельно съ умственнымъ. И въ этой области возвращеніе къ началамъ древняго міра выразилось въ соотвѣтствіи перваго періода политическаго развитія новаго времени послѣднему періоду развитія древности. Жизнь, такъ же какъ и мысль, примыкаетъ къ концу предшествующаго процесса и затѣмъ идетъ обратнымъ порядкомъ. Сперва развиваются отвлеченныя государственныя начала, затѣмъ выступаютъ реальныя общественныя элементы. Первымъ шагомъ возрождающагося государства было установленіе абсолютной монархіи, опирающейся на постоянное войско. Задача ея состоитъ въ сокрушеніи частныхъ силъ, въ расширеніи границъ и въ установленіи государственнаго единства. Затѣмъ наступаетъ пора гражданскихъ преобразованій, установленіе законнаго порядка; а съ другой стороны, въ противоположность монархическому праву, развиваются начала свободы, которыя находятъ свое выраженіе въ революціяхъ англійскихъ, американской и французской. Наконецъ, задачею политическаго развитія становится сочетаніе противоположныхъ началъ порядка и свободы. Во Франціи, составляющей главный центръ этого движенія, историческій процессъ въ этомъ послѣднемъ фазисѣ представляетъ сокращенное воспроизведеніе всѣхъ предыдущихъ ступеней. Сначала сочетаніе противоположныхъ началъ совершается возстановленіемъ власти въ лицѣ великаго воителя, который по своему историческому положенію и назначенію соотвѣтствуетъ героямъ древности, Александру Великому и Цезарю; вслѣдъ за тѣмъ идетъ борьба между легитимистами и либералами, представителями закона и свободы; наконецъ, является попытка сочетать оба начала въ конституціонной монархіи, опирающейся

на избранные элементы общества. Однако и эта попытка, основанная на отвлеченномъ ученіи, окончательно не удалась. Противъ нея выступили недовольные общественные элементы, исключенные изъ власти. Лишенная реальныхъ основъ, конституціонная монархія пала.

Наступилъ новый періодъ, въ которомъ первенствующее значеніе получили уже не чисто политическіе вопросы, а отношенія реальныхъ общественныхъ элементовъ: съ одной стороны, борьба классовъ, съ другой стороны борьба національностей. Во имя провозглашенныхъ въ предыдущій періодъ началъ свободы и равенства, неимущіе потребовали себѣ равныхъ политическихъ правъ съ имущими. Неустроенная демократія разомъ выступила на политическое поприще и проявила всѣ тѣ недостатки, которые повели къ паденію древнихъ республикъ. Первая потребность состояла въ установленіи закона для этой новой исторической силы. Но едва эта задача была исполнена, какъ волненія пролетаріевъ заставили испуганное общество броситься въ руки диктатуры. Когда же вслѣдствіе собственныхъ ошибокъ послѣдняя, въ свою очередь, пала подъ ударами внѣшнихъ враговъ, выступилъ опять радикализмъ, напрасно напрягая послѣднія усилія въ неравной борьбѣ. Только полный разгромъ заставилъ опомниться униженную демократію и убѣдилъ ее, что лишь при сочетаніи свободы съ охранительными началами возможно установленіе прочнаго порядка. Такова была задача великаго государственнаго чловѣка, который явился зачинателемъ новаго историческаго процесса—самоустроенія демократіи. При этомъ процесѣ мы теперь присутствуемъ. Нельзя не замѣтить, что ученіе Огюста Конта въ извѣстной степени содѣйствовало превращенію части радикаловъ въ истинно политическихъ дѣятелей. Отъ него было заимствовано понятіе объ оппортунизмѣ, составляющее сущность всякой здравой политики. Среди всѣхъ его фантазій начало относительности, приложенное къ политическимъ задачамъ, сохраняетъ существенное значеніе.

Въ противоположность демократическому движенію, которое соотвѣтствуетъ матеріалистическому реализму, развивается начало народности, соотвѣтствующее реализму нравственному. Въ древней Греціи отношеніе этихъ двухъ направленій выразилось въ роковой борьбѣ между Аѳинами и Спартою; въ новое время то же явленіе повторилось въ борьбѣ между Франціею и Германіею. Такъ же какъ нравственный реализмъ, развитіе начала народности примыкаетъ къ предыдущему періоду идеалистической философіи, которая дала ему идеальные элементы; но здѣсь общечеловѣческія начала и требованія превращаются въ частные и мѣстные интересы. И этотъ процессъ совершилъ свой круговоротъ. Прежде всего Франкфуртскій парламентъ ставитъ вопросъ въ его идеальной формѣ; но лишенное реальной силы, собраніе не въ состояніи исполнить свою задачу. Затѣмъ начало народности выступаетъ въ либеральной формѣ въ борьбѣ Италіи съ реакціонною Австріею. Наконецъ, Германія осуществила свою задачу, опираясь на военную силу, путемъ крови и желѣза. Это было послѣднее слово чисто реалистической политики. Водворился порядокъ вещей, въ которомъ нѣтъ рѣчи о правѣ, о свободѣ, о нравственныхъ требованіяхъ, о гуманныхъ началахъ, -- порядокъ, который характеризуется небывалымъ въ исторіи накопленіемъ орудій разрушенія и налагаетъ на европейскіе народы страшное военное бремя, подавляющее лучшія ихъ силы и водворяющее полную неувѣренность въ завтрашнемъ днѣ. Народность, какъ носитель общечеловѣческихъ началъ, имѣетъ великое историческое значеніе; но народность, оторванная отъ общечеловѣческой почвы, является врагомъ челоуѣчества.

Далѣе, повидимому, некуда идти по этому пути. Процессъ завершился, и самъ устроитель этого порядка, Лизандръ новаго времени, внезапно сошелъ со сцены. Европа съ трепетомъ спрашиваетъ себя: что же предстоитъ впереди? Къ чему поведутъ эти накопляющіяся всюду вооруженія? Чѣмъ разрѣшится всѣми ожидаемое роковое столкновеніе? Мыс-

литель, наблюдающій общій ходъ человѣческаго развитія, точно такъ же долженъ спросить себя: къ чему мы идемъ? Но онъ ставитъ вопросъ шире. Не ограничиваясь завтрашнимъ днемъ, онъ спрашиваетъ: къ какому политическому порядку долженъ окончательно привести насъ историческій процессъ новаго времени?

Контъ, для котораго окончательною цѣлью было водвореніе положительной философіи, представилъ очеркъ того общественнаго устройства, которое необходимо должно изъ него вытекать. Этотъ очеркъ составляетъ достойное завершеніе социологіи. Въ основаніе полагается средневѣковое раздѣленіе властей, свѣтской и духовной. Послѣдняя должна быть предоставлена корпораціи умственныхъ дѣятелей, низшую ступень которой образуютъ художники, а высшую ученые. Однако Контъ вовсе не желаетъ предоставить ученымъ политическую власть; напротивъ, онъ считаетъ ихъ радикально неспособными къ дѣятельному управленію. Власть ихъ, какъ у папъ, должна быть чисто нравственная; они должны ограничиваться подачею совѣтовъ. Кромѣ того, имъ всецѣло и безконтрольно должно быть предоставлено воспитаніе. Вступленіе въ эту корпорацію обставляется строгими условіями нравственности и способности, а умамъ некомпетентнымъ обсужденіе общественныхъ и умственныхъ вопросовъ безусловно воспрещается. Только этимъ путемъ, по мнѣнію Конта, можетъ установиться необходимая умственная и нравственная дисциплина. Черезъ это духъ общаго получить преобладаніе надъ духомъ частныхъ и нравственное начало надъ личнымъ (V, 523 — 570, 615). Свѣтское же общество должно строиться въ іерархическомъ порядкѣ, по мѣрѣ обобщенія занятій. Низшую ступень займутъ земледѣльцы, затѣмъ обрабатывающіе промышленники; еще выше должны стоять купцы и наконецъ банкиры, которымъ, вслѣдствіе наибольшей общности ихъ операций, слѣдуетъ предоставить политическую власть (VI, 586). Вездѣ притомъ рабочіе, какъ исполнители, должны подчиняться предпринимателямъ (VI, 588). Каждый членъ



этой іерархіи долженъ разсматриваться, какъ должностное лицо (*un fonctionnaire public*) (VI, 571, 575), при чемъ однако Контъ отнюдь не думаетъ дѣлать изъ промышленности общественное предпріятіе. Напротивъ, онъ признаетъ, что всѣ общественныя дѣйствія, даже самыя значительныя, могутъ окончательно быть предоставлены „частной предпримчивости“, или „естественной игрѣ личныхъ побужденій“, подготовленныхъ надлежащимъ воспитаніемъ; и хотя всегда должно сохраняться право вмѣшательства власти, однако надлежитъ болѣе всего избѣгать злоупотребленій духа регламентаціи, который подавляетъ личную инициативу, „источникъ самыхъ счастливыхъ успѣховъ“ (VI, 595). Только въ области умственной, менѣе доступной частной оцѣнкѣ, должно сохраняться политическое значеніе должностей (VI, 596). При такомъ устройствѣ богатства естественно будутъ сосредоточиваться въ рукахъ начальниковъ промышленности; но это не можетъ быть вредно для общества, ибо, получивши воспитаніе и направленіе въ духѣ положительной философіи, они будутъ знать, что съ болѣе большими средствами соединяются и высшія обязанности (VI, 603—5). Такимъ образомъ установится общественная іерархія, которая явится только высшимъ продолженіемъ іерархія биологической: снизу до верху будетъ господствовать одинъ и тотъ же законъ, въ силу котораго порядокъ ступеней опредѣляется все большимъ и большимъ обобщеніемъ. Животныя все приближаются къ человѣку, а въ человѣкѣ высшее достоинство присвоивается высшему типу ученыхъ (VI, 576—581). Для подготовленія этого изобрѣтеннаго имъ общественнаго устройства, которое призвано возродить чело-вѣчество, Контъ тутъ же предложилъ основать *Западный положительный комитетъ*, состоящій изъ восьми французовъ, семи англичанъ, шести итальянцевъ, пяти нѣмцевъ и четырехъ испанцевъ. Онъ долженъ былъ служить „постояннымъ соборомъ положительной церкви“ (VI, 641).

Читая эти странныя измышленія, невольно задаешь себѣ вопросъ: почему ближайшіе ученики Конта могли думать,

что онъ помѣшался, когда онъ писалъ свою *Положительную Политику*? Всѣ зачатки послѣдней находятся уже въ социологіи. Конечно, нѣтъ нужды опровергать всѣ эти бредни; достаточно указать на нѣкоторыя внутреннія противорѣчія, присущія самой теоріи. Таковы несомѣстимыя представленія о частной предприимчивости и о предпринимателяхъ, какъ общественныхъ должностныхъ лицахъ. Только при полномъ отсутствіи самыхъ элементарныхъ юридическихъ понятій можно считать общественнымъ должностнымъ лицомъ человѣка, который начинаетъ предпріятіе по собственному почину, на свой страхъ и рискъ, который влагаетъ въ него свой капиталъ, ведетъ его по своему разсчету и прекращаетъ, когда оно оказывается убыточнымъ. И что всего удивительнѣе, это то, что Милль одобряетъ эту несообразность (Auguste Comte etc. стр. 148). Это показываетъ, какое роковое значеніе имѣлъ и для него недостатокъ правильнаго юридическаго образованія, приучающаго человѣка къ логической связи понятій въ области правъ и обязанностей.

Такое же полное отсутствіе здраваго политическаго смысла видно въ предоставленіи общественной власти банкірамъ, на томъ основаніи, что они производятъ самыя обширныя денежныя операціи. Они получаютъ право вмѣшиваться во все, руководить всѣмъ, а между тѣмъ ихъ предпріятіе все-таки остается частнымъ. Смѣшеніе промышленнаго общества съ политическимъ обнаруживается здѣсь вполнѣ. Съ другой стороны, право совѣта въ общественныхъ дѣлахъ, притомъ со всѣмъ авторитетомъ безусловно признаннаго умственнаго превосходства, дается людямъ, которые считаются радикально неспособными къ практической дѣятельности. Конту, повидимому, не приходило въ голову, что человѣкъ, не способный къ практической дѣятельности, не можетъ дать и практически годнаго совѣта. Наоборотъ, кто даетъ совѣтъ, имѣющій вѣсь и общественное значеніе, тотъ долженъ быть готовъ принять на себя отвѣтственность за исполненіе. На этомъ основана вся политическая жизнь при свободныхъ учрежденіяхъ.

Всего менѣе понятно, почему такое устройство должно вести къ поднятію нравственности. Чтобы доказать это положеніе, надлежало выработать ученіе о нравственности. Но этика такъ же отсутствуетъ въ системѣ Конта, какъ и правовѣдѣніе. Только въ концѣ своего сочиненія онъ распространяется о благотворномъ дѣйствіи, которое должна имѣть положительная философія на нравственное совершенствованіе людей, вслѣдствіе логическаго преобладанія общаго духа надъ частнымъ. Понятія солидарности и преемственности, внушаемая „положительнымъ созерцаніемъ общественной эволюціи“, должны указать зависимость каждаго отдѣльнаго существованія отъ цѣлаго. Черезъ это личное счастье представится тѣсно связаннымъ съ развитіемъ доброжелательныхъ и симпатическихъ чувствъ относительно всего человѣческаго рода; чувство обязанности получить преобладаніе надъ чувствомъ права. И всѣ эти порожденные положительною философіею нравственныя стремленія приобрѣтутъ неотразимую силу, когда они будутъ развиты надлежащимъ воспитаніемъ, и частная жизнь каждаго, вопреки вредному метафизическому правилу, будетъ подвергаться публичному обсужденію на основаніи началъ, изъятыхъ отъ личныхъ мнѣній и вошедшихъ въ составъ общественныхъ предписаній (VI, 852—863).

Трудно понять, какимъ образомъ представленіе о необходимой послѣдовательности трехъ состояній, богословскаго, метафизическаго и положительнаго, составляющее сущность исторической эволюціи, можетъ побудить каждаго искать своего счастья въ счастіи другихъ или въ благѣ цѣлаго. Для этого нужно было бы, во всякомъ случаѣ, чтобы положительная философія, которая является вѣнцомъ человѣческаго развитія, содержала въ себѣ нравственныя требованія, а она ихъ не содержитъ и по существу своему содержать не можетъ. Мы уже видѣли выше, что кореннымъ закономъ человѣческой природы признается преобладаніе эгоистическихъ инстинктовъ надъ общительными. По основной теоріи Конта, развитіе не можетъ извратить этого

первоначальнаго отношенія, вслѣдствіе чего разумъ всегда подчиненъ личнымъ влеченіямъ, которыя являются главными двигателями всякаго частнаго существованія (IV, 550, 557). Хотя въ другихъ мѣстахъ Контъ высказывается въ противномъ смыслѣ и ожидаетъ отъ положительной философіи извращенія человѣческой природы, однако ясно, что она этого извращенія произвести не въ состояніи, ибо вся ея задача заключается лишь въ познаніи неизмѣнныхъ естественныхъ законовъ, изъятыхъ отъ человѣческаго произвола. При такой основной точкѣ зрѣнія очевидно, что она можетъ дать лишь научное освященіе эгоизму; нравственныхъ началъ ей не откуда взять. Для этого необходимо, чтобы кромѣ этой естественной, животной природы у человѣка была еще другая, метафизическая; надобно, чтобы разумъ, какъ метафизическое начало, въ себѣ самомъ носилъ иной, высшій законъ, и либо въ явной формѣ сознанія долга, либо въ инстинктивной формѣ совѣсти выступилъ законодателемъ и предъявилъ свои категорическія требованія низшей сторонѣ природы человѣка. Безъ этого всѣ толки о нравственныхъ началахъ будутъ чистою софистикою или пустою болтовнею. Таковыми они и являются въ ученіи Конта, а равно и у всѣхъ мыслителей реалистическаго направленія.

Въ дѣйствительности, послѣдовательно проведенная положительная философія въ умственной области ведетъ, какъ мы видѣли, къ чистому матеріализму, другими словами къ теоретическому отрицанію нравственности, а въ практической къ чистому индивидуализму, т.-е. къ демократіи. Подобно тому какъ ученики Конта утверждаютъ, что мы знаемъ лишь матерію и ея свойства, такъ они послѣдовательно должны сказать: мы знаемъ только реальныя особи и ихъ отношенія; все остальное есть метафизика. Никакого другого исхода положительная философія не можетъ имѣть. Историческія явленія подтверждаютъ этотъ взглядъ: время господства началъ положительной философіи есть вмѣстѣ эпоха преобладанія демократіи.

Однако и то и другое можетъ быть только преходящимъ

явленіемъ въ историческомъ движеніи. Мы видѣли, что демократія, какъ одностороннее осуществленіе индивидуализма, или свободы, всегда была и будетъ одною изъ законныхъ формъ человѣческаго общежитія. Извѣстное одностороннее развитіе можетъ вполне подходить къ мѣстнымъ и временнымъ условіямъ. Въ различіи политическихъ формъ выражается разнообразіе человѣческихъ потребностей. Для человѣчества полезно даже, чтобы начало свободы было представлено во всей своей полнотѣ. Но идеаломъ человѣческаго развитія демократія никогда быть не можетъ. Какъ уже было замѣчено выше, она полагаетъ верховную власть въ руки большинства, т.-е. наиболѣе невѣжественной и наименѣ развитой части населенія, а это есть извращеніе нормальныхъ отношеній. Какой бы высокой степени ни достигло развитіе человѣчества, это присущее демократіи противорѣчіе никогда не изгладится, ибо по свойствамъ и условіямъ человѣческой жизни, покореніе природы постоянно будетъ поглощать большую часть человѣческихъ силъ, слѣдовательно, всегда будетъ большинство, преданное физическому труду, и меньшинство, преданное труду умственному. Во всякомъ разумно устроенномъ общежитіи, очевидно, перевѣсъ должно имѣть послѣднее, а не первое. Въ этомъ отношеніи Контъ совершенно правъ.

Еще менѣ идеаломъ можетъ быть социаль-демократія, которая нынѣ представляется многимъ конечною цѣлью историческаго прогресса. Либеральная демократія имѣетъ по крайней мѣрѣ ту выгоду, что, будучи основана на началѣ свободы и на равномъ для всѣхъ законѣ, она имущему и образованному меньшинству даетъ справедливое огражденіе, а вмѣстѣ и просторъ для дѣятельности, съ возможностью полагать на вѣсы свое фактическое превосходство. Въ социаль-демократіи все это исчезаетъ, или, лучше сказать, должно исчезнуть, ибо въ дѣйствительности такое общественное устройство никогда не существовало и не можетъ существовать, будучи основано на внутреннемъ противорѣчій, на отрицаніи того самаго начала, на которомъ оно

зидается,—свободы. Первое положеніе социаль-демократіи состоитъ въ томъ, что свобода, какъ начало формальное, не въ состояніи установить справедливаго отношенія между фактически неравными сторонами. Въ свободномъ договорѣ чловѣкъ, преслѣдуемый нуждою, всегда будетъ въ накладѣ. Предприниматель можетъ выжидать, рабочій нѣтъ; свобода его мнимая. Исправить эту несправедливость, уравнять неравныя стороны обязано государство, котораго призваніе состоитъ въ огражденіи слабыхъ отъ притѣсненія. Отсюда необходимость вмѣшательства его во всѣ промышленныя отношенія. А такъ какъ при демократическомъ устройствѣ, верховная государственная власть находится въ рукахъ массы, то отсюда вытекаетъ право рабочаго населенія распорядиться по своему произволу всею промышленною областью и всѣмъ имуществомъ высшихъ классовъ. Окончательный результатъ этой системы состоитъ въ сосредоточеніи промышленныхъ силъ въ рукахъ государства, начиная отъ націонализаціи земли и послѣдовательно до націонализаціи капитала. Родбертусъ, который былъ однимъ изъ самыхъ логически консеквентныхъ представителей этого направленія, сравниваетъ этотъ порядокъ съ восточною деспотіею, въ которой все, и жизнь и имущество подданныхъ, находится въ рукахъ неограниченнаго властителя, съ тою лишь разницею, что здѣсь верховнымъ владыкою является не одно лицо, а народная масса.

Въ этой теоріи, прикрывающей себя сантиментальными фразами, все ложно, отъ начала до конца. Исходною точкою служить смѣшеніе свободы, какъ юридическаго начала, съ свободою фактическою. Какъ юридическое начало, свобода есть равное для всѣхъ право проявлять свои способности и свою дѣятельность. Законъ одинъ для всѣхъ и ограждаетъ волю каждаго отъ неправильнаго вторженія чужой. Но онъ не ограждаетъ чловѣка отъ вліянія внѣшнихъ условій и обстоятельствъ. Свободный чловѣкъ воленъ двигаться, какъ ему угодно, и если кто учинитъ ему препятствіе, законъ его защищаетъ; но законъ не ограждаетъ

его отъ дѣйствія паралича, приковывающаго его къ постели. Точно такъ же при заключеніи договоровъ законъ строго заботится о томъ, чтобы не было насилія и обмана съ какой бы то ни было стороны, но онъ не входитъ въ разсмотрѣніе, находится-ли то или другое изъ договаривающихся лицъ въ стѣснительныхъ обстоятельствахъ. Никто не въ правѣ ссылаться на то, что онъ имѣніе продалъ слишкомъ дешево, потому что ему нужно было уплатить срочные долги или содержать семейство. Свобода устанавливаетъ только формальное равенство, а отнюдь не матеріальное, и въ этомъ состоитъ ея великое значеніе въ общественной жизни: ограждая волю отъ насилія, она даетъ полный просторъ игрѣ естественныхъ силъ и проявленію всего разнообразія человѣческихъ отношеній. Формальная свобода устанавливаетъ формальное равенство, но вмѣстѣ съ тѣмъ она неотразимо ведетъ къ матеріальному неравенству. Крѣпостные люди всѣ другъ съ другомъ равны; но первый шагъ освобожденія состоитъ въ установленіи неравенства.

Государство, съ своей стороны, вовсе не призвано сглаживать эти ежедневно возникающія неравенства. Государство не благотворительное учрежденіе. Чтобы опредѣлить истинныя его задачи, недостаточно сантиментальныхъ фразъ; надобно изслѣдовать его существо и его исторію. Древніе мыслители могли еще ставить государству цѣлью большее или меньшее уравненіе состояній, ибо въ то время гражданское общество сливалось еще съ государствомъ, и свобода лица была преимущественно не частная, а политическая. Но существенный результатъ историческаго процесса новаго времени состоитъ въ выдѣленіи гражданского общества изъ государства. Самостоятельность частной дѣятельности въ промышленной области составляетъ одно изъ важнѣйшихъ пріобрѣтеній человѣчества на его міровомъ пути. Научное проведеніе въ этой области начала свободы слѣдуетъ признать величайшею заслугою политической экономіи, которая могла въ этомъ отношеніи впасть въ нѣкоторыя крайности, но которая, въ существенныхъ своихъ чертахъ, всегда

остается краеугольнымъ камнемъ здраваго пониманія общественныхъ отношеній. Въ новѣйшее время къ изслѣдованію экономическихъ законовъ стали примѣшивать какія-то смутныя нравственныя требованія; но нравственная политическая экономія составляетъ одно изъ самыхъ дикихъ измышленій современнаго нравственнаго реализма и должна пасть вмѣстѣ съ послѣднимъ. Нравственныя требованія, вытекающія изъ внутренняго тайника человѣческой души, по существу своему болѣе свободны, нежели экономическія отношенія, и менѣе подлежатъ дѣйствию власти. Понятіе о принудительной жертвѣ есть не только абсурдъ, но и безнравственный абсурдъ, ибо жертва тогда только имѣетъ нравственное значеніе, когда она свободна; никто не въ правѣ ее вымогать. Свободною нравственною дѣятельностью, т.-е. благотвореніемъ, должны восполняться неизбѣжные недостатки, присущіе свободной игрѣ промышленныхъ силъ. Если для этого требуется общая организація, то она по существу своему должна примыкать не къ государству, которое есть союзъ принудительный, а къ церкви, которая, такъ же какъ гражданское общество, есть союзъ свободный, руководимый нравственными началами. Государство же должно возвышаться надъ обоими, подчиняя ихъ совокупнымъ цѣлямъ, но оставляя имъ должную независимость.

Безъ сомнѣнія, различныя области входятъ одна въ другую и между собою солидарны; поэтому нѣтъ возможности установить здѣсь совершенно точныя границы. Мѣстныя и временныя условія не могутъ не вліять на измѣненіе этихъ отношеній. Дѣятельность государства можетъ въ однихъ случаяхъ быть недостаточна, въ другихъ случаяхъ проявлять избытокъ. Опредѣленіе каждой разѣ должной мѣры есть дѣло практики. Но одно можно сказать съ достовѣрностью: это—то, что дальнѣйшее развитіе человѣчества должно совершаться не на почвѣ принужденія, а на почвѣ свободы. Новѣйшее промышленное развитіе доказываетъ неопровержимымъ образомъ, что при этомъ условіи благосостояніе низшихъ классовъ поднимается даже болѣе, нежели когда-



либо, а это именно то, что требуется. Уродливыя же фантазіи о націонализаціи земли, а тѣмъ болѣе чудовищныя представленія о безграничномъ деспотизмѣ массы, владычествующей во всѣхъ частныхъ отношеніяхъ, должны быть причислены къ тѣмъ демагогическимъ пружинамъ, которыя, дѣйствуя на невѣжественную толпу, скорѣе всего могутъ привести демократію къ паденію. Предоставленіе верховной власти тѣмъ самымъ лицамъ, которыя признаются неспособными стоять на своихъ ногахъ и требующими огражденія, составляетъ олинъ изъ самыхъ удивительныхъ политическихъ вымысловъ, которые когда-либо появлялись въ исторіи.

Оставаясь на почвѣ свободы, мы должны признать идеаломъ челоѣческаго развитія въ политическомъ отношеніи сочетаніе всѣхъ общественныхъ элементовъ въ общій гармоническій строй, т.-е. конституціонную монархію, а въ общественномъ отношеніи преобладаніе имущихъ и образованныхъ классовъ надъ неимущими и необразованными. Все историческое развитіе, въ его преемственномъ движеніи, основано на постепенномъ накопленіи капитала, матеріальнаго и умственнаго, и при томъ не въ рукахъ метафизическаго существа, именуемаго государствомъ, а въ рукахъ свободныхъ лицъ, которыя этотъ капиталъ производятъ и накопленный обращаютъ на новое употребленіе. Исторія даетъ естественное и законное преимущество этимъ капитализующимъ классамъ, которые являются прирожденными наслѣдниками предшествующихъ поколѣній. Возставать противъ капитализма и капиталистовъ значитъ возставать противъ всемірной исторіи. Это—признакъ совершеннѣйшей умственной пустоты.

Если мы обратимся къ выведенному выше историческому закону, то мы увидимъ, что движеніе должно совершаться именно этимъ путемъ. Оно идетъ въ обратномъ порядкѣ противъ того, которое мы видѣли въ древнемъ мірѣ; слѣдовательно, современные челоѣческія общества должны отъ демократіи, черезъ смѣшанное правленіе или тиранію, возвыситься къ аристократическому преобладанію зажиточныхъ

и образованныхъ классовъ. Таковъ неотразимый ходъ, который раскрывается историческимъ закономъ развитія. Теоретическое возрѣніе и фактическое изслѣдованіе оправдываютъ другъ друга.

Однако это новое движеніе не можетъ возвратить чело-вѣческія общества къ той чисто аристократической формѣ, какая господствовала въ древности. Предшествующее развитіе выдвинуло демократическую массу, которая всегда должна сохранить относительное значеніе. Слѣдовательно, и съ этой стороны мы приходимъ къ необходимости конституціонной монархіи, держащей равновѣсіе между противоположными общественными элементами. Въ силу того же закона, движеніе не можетъ происходить и въ области отвлеченныхъ государственныхъ началъ: оно должно проникать гражданскую и церковную сферу, устанавливая гармоническое единеніе всѣхъ трехъ союзовъ. Мы видѣли, что первый періодъ политическаго развитія древняго міра характеризуется первоначальнымъ безразличіемъ государственныхъ интересовъ и частныхъ; соотвѣтствующій этому періодъ развитія новаго міра долженъ возстановить гармоническое единство, но уже не въ формѣ первобытнаго безразличія, а опять же съ сохраненіемъ относительной независимости вполнѣ развившихся свободныхъ частныхъ силъ. Это — приложеніе къ практической области началъ универсализма. Въ этомъ заключается и относительное значеніе нынѣшнихъ социаль-демократическихъ стремленій.

Однако этимъ не завершается историческій процессъ. Онъ исходитъ отъ теократіи и долженъ опять придти къ теократіи. Мы видѣли, что чисто свѣтское развитіе древняго міра было переходомъ отъ первобытной теократіи къ средневѣковой, отъ первоначальнаго единства къ раздвоенію. Свѣтское развитіе новаго времени, наоборотъ, представляетъ переходъ отъ раздвоенія къ высшему единству. Это — возвращеніе назадъ, по тѣмъ же самымъ ступенямъ, но уже съ совершенно инымъ содержаніемъ. Первоначальное единство заключало въ себѣ все духовное содержаніе

человѣческой природы въ первобытной слитности; конечное единство должно заключать въ себѣ это содержаніе въ полнотѣ всѣхъ опредѣленій. Поэтому и характеръ теократіи долженъ быть здѣсь совершенно иной. Развитие языческихъ религій было раскрытіемъ божественныхъ опредѣленій въ созерцаніи природы; христіанство является откровеніемъ Божества въ нравственномъ мірѣ; будущая же теократія должна быть основана на раскрытіи внутренняго процесса Духа въ исторіи человѣчества. Развиваясь на почвѣ свободы, составляющей неотъемлемую принадлежность Духа, она призвана не замѣнить, а восполнить предыдущія формы, понявши ихъ, какъ необходимыя ступени въ развитіи сознанія Абсолютнаго, въ трехъ основныхъ опредѣленіяхъ Силы, Разума и Духа.

Таковъ результатъ, къ которому приводитъ насъ фактическое изученіе исторіи, результатъ, отрицающій въ самомъ основаніи всю теорію Конта. Пока положительная философія слѣдила только за выводами положительныхъ наукъ, она, не смотря на свою односторонность, стояла на твердой почвѣ. Но какъ скоро она захотѣла, на основаніи собственныхъ началъ, построить новую науку, она вдалась въ область чистѣйшихъ фантазій, которыя могли только обличить ея внутреннюю несостоятельность. Дальнѣйшія работы въ этомъ направленіи не подвинули вопроса ни на шагъ. Соціологическія измышленія Спенсера, точно такъ же какъ и фантастическія построенія Шефле, равно лишены всякаго научнаго значенія. Существуютъ и существовали отдѣльныя науки, касающіяся различныхъ сторонъ духовнаго естества человѣка, — филологія, право, политическая экономія, политика, эстетика, исторія философіи, исторія религій, наконецъ прагматическая исторія; но соціологія, какъ наука, не существуетъ. Есть только пустые толки о соціологіи.

**Б. Чичеринъ.**

*(Окончаніе слѣдуетъ).*

## Какъ относится служеніе общественному благу къ заботѣ о спасеніи своей собственной души?

Письмо въ редакцію.

Слѣдя за поднимающимися въ русскомъ обществѣ религіозными спорами, я съ грустью убѣждался каждый разъ, что главною причиною враждебнаго настроенія противъ церкви со стороны мыслителей-раціоналистовъ бываетъ незнаніе церковнаго ученія, сужденіе о немъ по свѣтскимъ предразсудкамъ, а не по словамъ св. Писанія и св. Преданія. Подобное же явленіе лежитъ въ основаніи и тѣхъ споровъ, когда обѣ стороны мнятъ себя на чисто церковной почвѣ: или одна изъ нихъ, или обѣ заблуждаются въ этомъ своемъ мнѣніи.

Цѣль настоящей статьи—выяснить понятіе о спасеніи по источникамъ Божественнаго Откровенія и оцѣнить съ точки зрѣнія послѣдняго наше свѣтское пониманіе этой религіозной идеи.

Православная вѣра всегда будетъ имѣть враговъ (1 Іо. 4.6), но на насъ будетъ отвѣтъ за враговъ *по недоразумѣнію*, за тѣхъ, которые уклоняются отъ нея только потому, что не знаютъ ея истиннаго ученія, а слышатъ о немъ отъ непонимающихъ его литераторовъ, воспитанныхъ на свѣтскихъ сословныхъ предразсудкахъ. Сознательно отвергать раскрытое ясно ученіе вѣры можетъ только сознательный ненавистникъ всякаго добра и свѣта (Іо. 3.19—21): Содому и Гоморрѣ будетъ отрадиѣе въ день суда, чѣмъ такому человѣку (Матѣ. 10. 15). Къ счастью, но отчасти и къ стыду нашему, большинство нашихъ невѣрующихъ не вѣруютъ по недоразумѣнію. Я прошу редакцію дать мѣсто одной попыткѣ къ разъясненію нѣкоторыхъ подобныхъ недоразумѣній. Архимандритъ Антоній. 19 января 1892 г.

## I.

Значеніе этого, повидимому, слишкомъ простаго вопроса выясняется изъ поднятаго въ Психологическомъ Обществѣ уже годъ тому назадъ литературнаго спора о томъ, что должно быть главнѣйшей цѣлью нашей жизни—личное спасеніе, или общественное благо? Извѣстный Вл. С. Соловьевъ стоитъ за послѣдній отвѣтъ, а его противники, публицисты „Московскихъ Вѣдомостей“, за первый. Споръ этотъ впрочемъ не новый. Въ общественномъ сознаніи обѣ названныя идеи давно представляются во взаимной враждѣ, хотя съ нѣсколькими иными точками зрѣнія. Литература, да и жизненная практика, особенно учащагося поколѣнія, выставляетъ предлогъ служенія обществу, какъ лучшее извиненіе своего религіознаго индифферентизма; ими же оправдываются и прямыя сдѣлки съ христіанскою совѣстью, какъ въ личной жизни, такъ и въ общественной, наприм., педагогической. Съ другой стороны подъ предлогомъ спасенія души люди оправдываютъ и лѣность мысли, не хотящей знакомиться съ врагами вѣры и сознательно ихъ побѣждать,—и апатію воли, отказывающейся стоять за правду Божію предъ челоуѣки (Мѡ. 10. 32). Новость теперешней постановки вопроса заключается собственно въ томъ, что онъ перенесенъ на почву религіозную, и оба противоположныя рѣшенія стараются обосновать себя на почвѣ Откровенія, тогда какъ прежніе поборники общественнаго блага осуждали не только личный аскетизмъ, но и вообще стояли за независимую мораль и противъ религіозной. Къ твердому и ясному отвѣту на поставленный вопросъ наше вѣрующее общество, увы, не подготовлено, что, конечно, весьма печально, ибо знать его было бы гораздо существеннѣе съ религіозной точки зрѣнія, нежели умѣть перечислить наизусть двѣнадцать Малыхъ Пророковъ или сказать хронологію Вселенскихъ Соборовъ, за что могутъ взятыя многіе, даже изъ свѣтской среды вѣрующіихъ.

Въ чемъ же затрудненіе современнаго вопроса? Да въ

томъ, конечно, что религія любви, повидимому, не могла бы давать убѣжища для отрекающагося отъ служенія общественному благу, а съ другой стороны всѣ пожившіе на свѣтѣ видятъ, что всякое общественное положеніе въ условіяхъ современной жизни побуждаетъ человѣка на постоянныя сдѣлки совѣсти, на хитрости и угодничество самолюбіямъ, такъ что люди съ особенно чуткою и религіозною совѣстью не могутъ оставаться въ качествѣ общественныхъ дѣятелей и, удалившись отъ круговорота жизни, становятся, повидимому, совершенно равнодушны къ послѣдному, живутъ, повидимому, только личною жизнію. Неужели они дѣйствительно теряютъ любовь къ ближнимъ? Неужели христіанская религіозность является какъ бы враждебною для любви? Одинъ изъ участниковъ московской полемики, правда, попытался примирить обѣ цѣли жизни, признавъ, что хотя *побужденіемъ* къ религіозности является вовсе не любовь, но эгоистическій *страхъ* загробнаго воздаянія, но по скольку этотъ страхъ необходимо побуждаетъ человѣка къ исполненію воли Божіей, по стольку и научаетъ его благодѣлать, даже жертвовать собою. Подобное представленіе дѣла, конечно, только обличаетъ несостоятельность нашихъ понятій о христіанской жизни, ибо страхъ можетъ побудить человѣка лишь къ внѣшнимъ *поступкамъ*, но никакъ не къ любви, какъ *чувству*, которое требуется Откровеніемъ (I Кор. 13). Изъ страха за себя я никогда никого полюбить не могу. Впрочемъ, наши публицисты и не отреклись бы, что они могутъ признать только „холодно-христіанскую“ (?) любовь \*), т.-е. вовсе не любовь, а самоограниченіе внѣшнее во имя долга.

Вообще же весь этотъ споръ показываетъ со всею ясностью, какъ оскудѣло наше разумнѣе слова Божія, такъ какъ послѣднее совершенно не допускаетъ раздѣленія между общественнымъ благомъ и тѣмъ личнымъ внутреннимъ самоусовершенствованіемъ человѣка, къ которому сводятъ понятіе спасенія души.

\*) См. Леонтьевъ: «Востокъ, Россія и Славянство».

## II.

Вотъ изреченія, изъ коихъ видно, что лишь то дѣло можетъ принести благо обществу, которое вытекаетъ изъ христіански-чистаго настроенія души; безъ послѣдняго первое невозможно. „Можетъ-ли Еѳіоплянинъ перемѣнить кожу свою или барсъ пятна свои? спрашиваетъ пророкъ: такъ и вы можете-ли дѣлать доброе, привыкши дѣлать злое?“ (Іер. 13. 23). „Порожденія ехидны, такъ укоряетъ Господь фарисеевъ: какъ вы можете говорить доброе, будучи злы? Ибо отъ избытка сердца говорятъ уста. Добрый человѣкъ изъ добраго сокровища выносить доброе; а злой человѣкъ изъ злаго сокровища выносить злое“ (Мѣ. 12. 34—36). Собираютъ-ли съ терновника виноградъ, или съ репейника смоквы? спрашиваетъ Онъ въ другомъ мѣстѣ и заключаетъ: не можетъ дерево доброе приносить плоды худые, ни дерево худое приносить плоды добрые (Мѣ. 7. 16—19). Поэтому-то Господь называетъ тщетными миссіонерскіе труды злочестивыхъ книжниковъ: „Горе вамъ книжники и фарисеи, лицемеры, что обходите море и сушу, дабы обратить хоть одного, и когда это случится, дѣлаете его сыномъ геенны, вдвое худшимъ васъ“ (Мѣ. 23. 15). Плодоносною будетъ лишь та проповѣдь, учитель которой чрезъ исполненіе заповѣдей пребываетъ во Христѣ (Іо. 15. 4), въ Его любви (Іо). Вотъ подлинныя слова Господа: „какъ вѣтвь не можетъ приносить плода сама собою, если не будетъ на дозѣ: такъ и вы, если не будете во Мнѣ“

Изъ другихъ мѣстъ св. Писанія мы убѣждаемся, что существуетъ и обратная зависимость между личнымъ внутреннимъ усовершенствованіемъ и дѣлами любви, такъ что и первое невозможно безъ второго. Извѣстны слова Апостола, что „чистое и непорочное благочестіе предъ Богомъ и Отцомъ есть то, чтобы призирать вдовъ и сиротъ въ ихъ скорбяхъ и хранить себя неоскверненнымъ отъ міра“ (Іак. 1. 27а ср. 2. 15. 16). По слову другого Апостола чисто аскетическая добродѣтель господствуетъ надъ чувственностью

зависитъ отъ дѣлъ духа, т. е. дѣлъ любви: „поступайте по духу и вы не будете исполнять вождельнѣй плоти“ (Гал. 5. 16 и Рим. 8. 13). Самъ Господь, когда обличалъ фарисеевъ за ихъ обрядовую скрупулезность, опасавшуюся вездѣ нечистоты, то указалъ истинный источникъ внутренняго очищенія въ слѣдующихъ словахъ: „подавайте лучше милостыню изъ того, что у васъ есть, тогда все будетъ у васъ чисто (Лк. II. 41). Спасеніе дому Закхееву было обѣщано послѣ его словъ: „се поль имѣнія моего, Господи, дамъ нищимъ и аще кого чимъ обидѣхъ возвращу четверницею“ (Лк. 19, 8).

Итакъ, нѣтъ спасенія безъ участія въ общественномъ благѣ, но и это участіе неосуществимо мѣрами внѣшними безъ проникновенія его духовною силою христіанской любви. При всемъ томъ современная мысль раздробляетъ эти двѣ цѣли жизни: очевидно, что или спасеніе, или общественное благо понимается неправильно, не по разуму Божественнаго Откровенія. Думаемъ, что спасеніе понимается ею узко, а общественное благо — прямо таки искусственно. Разумѣемъ, конечно, не всю современность, ибо мы отмечаемъ возможность хотя временнаго оскудѣнія церкви; разумѣемъ даже не всѣхъ представителей литературы (ибо напр. Достоевскій представлялъ дѣло совершенно вѣрно и весьма отчетливо; см. „Братья Карамазовы“), но разумѣемъ представленіе обычное, ходячее.

Теперь и поведемъ рѣчь о томъ, какія же именно своеобразныя мысли о спасеніи и объ общественномъ благѣ могли быть причиною ихъ разрозненія у современныхъ писателей того и другого направленія—общественнаго и личнаго.

### III.

Каковъ обычный типъ современнаго человѣка, заботящагося о спасеніи души, и къ какимъ дѣламъ побуждаетъ его эта забота? По большей части подъ такими людьми нашей литературѣ и нашему обществу извѣстны или отшельники, или живущіе въ мірѣ постники, посѣтители храмовъ Божіихъ, уединяющіеся отъ людей; чтенія мірскихъ книгъ и интѣ-



реса общественными событіями. Послѣдній видъ спасающихся мірянъ далеко не есть свѣтлый образъ древнихъ христіанъ, но типъ людей суровыхъ, безучастно-недружелюбныхъ. Если ихъ называютъ эгоистами, то вполне справедливо. Правда, они ставятъ себѣ рядъ серьезныхъ и подчасъ тяжелыхъ ограниченій, не служатъ плоти и удовольствіямъ, но поступаться дозволенными себѣ правами они никогда не будутъ: напротивъ съ сильнымъ раздраженіемъ даютъ отпоръ всякому, кто бы на нихъ вздумалъ посягнуть. Правда, они часто не позволяютъ себѣ даже копить денегъ и не прочь жертвовать на храмы или на бѣдныхъ, но это дѣлается на столько же холодно и по обязанности, что ихъ милостыня не утѣшаетъ, но угнетаетъ. Они избѣгаютъ пересудовъ, но въ ихъ неосужденіи ближняго словомъ вовсе не видно сострадательнаго къ нему участія, а лишь уклоненіе отъ словеснаго выраженія своей враждебной настроенности ради страха религіозной отвѣтственности. Присмотрѣвшись къ прочимъ добродѣтелямъ этихъ людей, вы скоро замѣтите, что они держатся ихъ нехотя, даже съ ожесточеніемъ. Отсюда и объясняется ихъ мрачно-холодное настроеніе, ихъ совершенная неспособность исполнять заповѣдь Апостола еже радоватися о Господѣ (I Фесс. 5. 16), ихъ несогласіе съ тѣмъ, что заповѣди Божія—заповѣди не тяжкія (I Ио. 5. 3), но иго благое и легкое бремя (Мѡ. II. 30). Впрочемъ ихъ мрачное настроеніе вовсе не есть тотъ покаянный плачь, который христіанину обязателенъ и вполне совмѣщается съ жизнерадостнымъ прославленіемъ Господа, напр. у Григорія Богослова и Ефрема Сирина; нѣтъ, это мрачное недовольство узника, лишеннаго возможности творить желаемое и принужденнаго ради страха творить нежелаемое. Ихъ всѣ симпатіи лежатъ въ чувственной жизни, ихъ духъ не соучлаждается закону Божію (Рим. 7. 22), и, конечно, очень немногіе изъ нихъ остаются вѣрны своему долгу, но подобно древнимъ іудеямъ, не возмогая носить ига закона (Рим. 2. 17—25; Дѣян. 15. 10), впадаютъ то въ чувственность, то въ невозможную горделивость и нетерпимость. Ради этого мно-

гіе считаютъ ихъ просто лицемърами, напр. Іоанна Грознаго. Но это несправедливо. Ихъ переходы отъ молитвъ къ оргіямъ вполне понятны: сухая религія долга не даетъ силъ для борьбы съ чувственностью, даже и при аскетизмѣ внѣшнемъ; къ нимъ примѣнимо все, что говоритъ Ап. Павелъ о безсиліи Вѣтхаго Закона дать человѣку святость, ибо эти люди относятся къ закону Божію именно, какъ іудеи добродѣтельные (Рим. 9. 31 — 33). Заботы ихъ о спасеніи души за гробомъ очень мало отличаются отъ заботы напр. о стяжаніи земнаго обогащенія и соединеннаго съ нимъ подавленія страстей въ торговцѣ или чиновникѣ, которыхъ этого рода забота точно такъ же заставляетъ смиряться, воздерживаться, неустанно трудиться; т. е. быть внѣшнимъ аскетомъ. Разница только въ томъ, что описываемые религіозные подвижники добиваются услажденій, болѣе прочныхъ и долговременныхъ; въ существѣ они тотъ же себялюбивый эгоизмъ со всею его самозамкнутою исключительностью переносятъ въ міръ загробный, думая заработать себѣ вѣчную жизнь лишь внѣшними подвигами или исполненіемъ внѣшнихъ отдѣльных, прямо и опредѣленно выраженныхъ требованій закона, какъ чиновники исполненіемъ устава своей должности, но объ измѣненіи самаго содержанія своихъ чувствъ они заботятся не болѣе этихъ послѣднихъ. Къ такимъ людямъ, хотя бы и искреннимъ, примѣнимо выраженіе Апостола: „имѣющіе образъ благочестія, силы же его отвергшіеся“ (2 Тим. 3. 5). Характернымъ примѣромъ ихъ религіозныхъ возрѣній могутъ служить весьма распространенныя въ церковной части нашего общества „Письма Святогорца“. Въ нихъ авторъ говоритъ противъ общественной дѣятельности монаховъ и прибавляетъ, что онъ почитаетъ совершенно неразумнымъ предпочесть спасеніе ближнихъ своему собственному, сколько бы его ни укоряли за себялюбіе. Такимъ образомъ авторъ допускаетъ возможность самому лишиться спасенія за доставленіе его другимъ. Не ясно-ли, между тѣмъ, что если бы онъ могъ кого-либо спасти, то въ этомъ нашель бы лучшее средство для собственнаго спасенія по слову Писанія:

„обратившій грѣшника отъ ложнаго пути его спасеть душу свою отъ смерти и покроетъ множество грѣховъ“ (Іак. 5. 20). Правда, Моисей (Исх. 32. 32) и Павелъ (Рим. 9. 3) соглашались быть отлученными отъ жизни или отъ Господа за братій своихъ, но это было лишь выраженіемъ готовности на логически неосуществимое условіе, ибо самая эта рѣшимость есть доказательство богоподобія названныхъ святыхъ. Святогорець совершенно чуждъ подобнаго настроенія: условіями спасенія онъ признаетъ просто рядъ аскетическихъ обязанностей, къ числу которыхъ по его мнѣнію не относится учительство; если бы кто имъ занялся, это было бы, конечно, высоко, благородно, но все-де не угодно Богу,—даже напротивъ, удалило бы его отъ Бога.

Не такъ однако учатъ Отцы Православной Церкви. „Не могу повѣрить,—говоритъ св. Златоустъ,—чтобы тотъ спасеніе получилъ, кто о спасеніи ближняго не радить“. Эти слова вселенскаго учителя любилъ приводить Св. Тихонъ Задонскій и прибавлялъ отъ себя: „никто не можетъ болѣе Христа любить, какъ тотъ, который спасенія ближняго ищетъ“ (II. 319, ср. 321). Ту же мысль нѣсколько подробнѣе поясняетъ Св. Димитрій Ростовскій: „Христіанинъ человекъ по Божіей заповѣди долженъ есть любить ближняго, яко себе. Аще же любити, яко себе, убо и спасеніе ему, яко себѣ желати и искати долженствуетъ. Небрегій же о спасеніи ближняго не любитъ того, яко самъ себе, ниже имать истинныя любви къ Богу. Но речеть кто: довлѣетъ ми себе смотрѣти, а не другого, довлѣетъ ми своему спасенію внимати, а не о прочихъ спасеніи пещися. Таковому отвѣчаетъ Св. Златоустъ, глаголя: аще и вся исправитъ, а ближняго не пользуется, не увидеть въ царство. Ни едино исправленіе велико быти можетъ, егда приобрѣтенія другихъ не преподаетъ (Еф. прав. 4), сіестъ не довлѣетъ мужу добродѣтельному къ спасенію свое исправленіе, аще прочихъ не пользуется, ни исправляетъ... Паки кто речеть: нѣсмь учитель, ни іерей, ни духовникъ, ни пастырь душъ; не належитъ ми кого учити. Такому отвѣщаетъ Св. Θεофилактъ:

не глаголи: нѣсмь пастырь, ни наставникъ, инья учити и пользовати не долженствую: лжеши, учителя бо не довлѣють къ наставленію всѣхъ ко единому; хошетъ же Богъ, да каждо наставляетъ и созидаетъ другого (I Сол. 5. II, 14). Но и въ Ветхомъ Завѣтѣ Давидъ Святой, царь сущій, не имѣетъ ли попеченія о пользѣ ближнихъ? Научу, глаголетъ, беззаконныя путемъ Твоимъ и нечестивіи къ Тебѣ обратятъ... Кольми паче мы новоблагодатнии то творити долженствуемъ“.

Итакъ не любовь къ правдѣ Божіей, но страхъ остается побужденіемъ этого вида современной религіозности. Насъ спросятъ: да какъ возможно допустить столь живое представленіе загробнаго суда у людей, по природѣ чуждыхъ этического духа? вѣдь, извѣстно, что въ эгоистахъ и въ людяхъ чувственныхъ не только мысль о воздаяніи, но даже и мысль о неизбежной смерти никакъ не можетъ напечатлѣться въ сознаніи \*), что идея будущей жизни развивается въ сознаніи соразмѣрно съ развитіемъ идей нравственныхъ? Поэтому, вѣдь, лишь при ясномъ и возвышенномъ усвоеніи послѣднихъ чрезъ Евангеліе и первая получила значеніе дѣйствительнаго побужденія. Вотъ почему эта идея загробнаго воздаянія становится такимъ побужденіемъ только у христіанъ, хотя теоретически существовала не только у іудеевъ, но достигала художественнаго раскрытія даже въ миеологіи и философіи греческой. Однимъ словомъ, не столько мысль о воздаяніи вліяетъ на развитіе нравственной воли, сколько сама зависитъ, по своей дѣйственности, отъ послѣдней. Какимъ же образомъ страхъ отвѣтственности такъ сильно развился у нашихъ отрицателей общественнаго блага? Отвѣчаемъ: у людей образованныхъ этотъ страхъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и все ихъ міровоззрѣніе является по причинамъ случайнымъ и чисто личнымъ. Одинъ подобнаго направленія литераторъ говорилъ мнѣ, что, будучи весьма

\*) Что такъ художественно изображено въ разсказѣ «Смерть Ивана Ильича», — эгоиста, лишь на смертномъ одрѣ понявшаго неизбежность прекращенія земной жизни.

большимъ любителемъ удовольствій въ молодые годы, онъ смертельно заболѣлъ и, потерявъ надежду на врачей, обратился съ молитвой къ Божіей Матери, давъ обѣтъ, въ случаѣ выздоровленія, постричься въ одной изъ Аеонскихъ обителей. Постричься онъ, конечно, не постригся и продолжалъ по выздоровленіи срывать цвѣты удовольствія, но страхъ смерти у него остался, а также и несчастное убѣжденіе, будто отнынѣ онъ призывается быть апологетомъ *своей*, насильственно усвоенной религіи,—и вотъ отсюда рядъ его статей о личномъ спасеніи и страхѣ Божіемъ.

Такъ бываетъ и съ нѣкоторыми другими; большинство же усваиваетъ все міросозерцаніе отъ родителей, окружающей обстановки и чтенія извѣстныхъ книгъ, изгоняя изъ ума всякую мысль о возможности иного пониманія религіи; они чувствуютъ, что перемѣна внѣшнихъ условій жизни разрушитъ ихъ міровоззрѣніе, держащееся не на сознательныхъ убѣжденіяхъ, а просто *на привычкѣ*, и потому они всѣ боятся читать мірскія книги. Отсюда исключительность и нетерпимость нашихъ религіозныхъ людей, отсюда же и безконечныя рѣчи о противоположности знанія и вѣры, о религіи безотчетнаго чувства, о гибельности любознательнаго разума, опасеніе религіозныхъ споровъ и даже несочувствіе къ принимающимъ православіе иновѣрцамъ. Люди современнаго дѣятельнаго аскетизма избѣгаютъ даже религіозныхъ книгъ, не подходящихъ подъ ихъ кругозоръ, многіе—даже Библию и Златоуста, да и изъ аскетовъ древнѣйшихъ читать не любятъ, а равно и Нила Сорскаго; читаютъ только учителей покаянія и дисциплины: пр. Ефрема, Исаака, Лѣствичника и Дороея, но никакъ не Василія Великаго, хотя онъ и начальникъ нашего монашества, ни Макарія, ни Нила Синайскаго. Развѣ это не фактъ, что распространеніе св. Библии въ народѣ на русскомъ языкѣ подобные люди считаютъ одною изъ главнѣйшихъ причинъ штундизма, заявляя объ этомъ и на собраніяхъ, и въ официальныхъ бумагахъ, и въ магистерскихъ диссертацияхъ и подавая тѣмъ поводъ врагамъ православія глумиться надъ нашей вѣрой и представ-

лять ее враждебною Откровенію (см. Лѣсковъ: „Полуношники“, „Вѣстн. Евр.“, ноябрь 1891 г.). Излагая вѣроученіе молоканъ, одинъ миссіонеръ всѣ пункты ихъ катехизиса передавалъ словами Библии, желая на дѣлѣ показать, на сколько гибельно ея распространеніе въ народѣ. Особенно онъ возмущался противъ русской Библии съ параллельными мѣстами, въ которой противъ второй заповѣди приводится ссылка на слова Второзаконія: „дабы вы не развратились и не сдѣлали себѣ изваяній, изображеній какого-либо кумира, изображающаго мужчину или женщину“ (4. 16) и т. д. А чѣмъ виновата Библия, что воззрѣнія миссіонера не согласны ни съ нею, ни съ истиннымъ православіемъ 7-го Вселенскаго Собора, гдѣ преподано весьма духовное ученіе объ иконопочитаніи, вполне согласное съ духомъ Библии? Да, отъ св. Писанія современные свѣтскіе аскеты ушли совсѣмъ далеко и по понятіямъ, но еще дальше по настроенію.

#### IV.

Но какъ смотреть подобные богословы на исполненіе евангельскихъ заповѣдей? Естественно, что они и о Богѣ думаютъ примѣнительно къ своему личному настроенію; ихъ понятіе о богоугожденіи приближается къ магометанскому. Въ ихъ глазахъ Христосъ сознаетъ себя прежде всего, какъ *Властителя* вселенной, и оцѣняетъ людей не по ихъ внутреннему расположенію, не на сердца ихъ смотритъ вопреки Писанію (1 Царств. 16. 7) и ненавидитъ хулу не на Святого Духа, а на Свою Личность (Мѣ. 12. 32). Ученіе о томъ, что пророчествовавшіе именемъ Его и творившіе вѣрою въ Него чудеса, но чуждые Его любви будутъ изгнаны (Мѣ. 7. 21—24) и увидятъ иныхъ народовъ, приходящихъ отъ востока и запада и возлежащихъ съ Авраамомъ, Исаакомъ и Іаковомъ (Мѣ. 8. 11) для нихъ такъ же непонятно, какъ фарисеямъ слова Господни о томъ, что даже „мытари и любодѣйцы предварятъ ихъ въ царствѣ небесномъ“ (Мѣ. 21. 31). Ученіе о томъ, что мы спасаемся вѣрою (Еф. 2. 8) и отрекаемся еретика чловѣка (Тит. 3. 10), наши свѣтскіе законники

понимають въ этомъ же личномъ смыслѣ. По ихъ мнѣнію смыслъ здѣсь не тотъ, что безъ вѣры мы не будемъ имѣть силы къ выполненію благихъ пожеланій (Рим. 7. 25), и потому окажемся неспособны возсоздать въ себѣ Христовъ образъ, умерщвленный грѣхомъ (Еф. 2. 5), — нѣтъ, они представляютъ дѣло проще: имъ кажется, что какъ земной властитель, охотно извиняя личные пороки подчиненныхъ, требуетъ прежде всего полного признанія ими принадлежащихъ ему правъ, такъ и Господь, осуждая человѣка за непринятіе того или иного догмата, собственно негодуетъ и отмщаетъ ему за несогласіе человѣка признать всѣ Его богооткровенныя совершенства. Вотъ почему наши мірскіе богословы отличаются страшною нетерпимостью къ сектантамъ, но не къ злодѣямъ. Представляя себѣ, подобно новоіудеямъ, магометанамъ и отчасти протестантамъ, волю Божию, какъ волю деспотическую, они думаютъ, что она легко удовлетворяется слѣпою покорностью. Иногда можно отъ нихъ слышать или читать прямые признанія, что по нынѣшнимъ грѣховнымъ временамъ тщетно и надѣяться на вмѣщеніе въ себя духа Христова, а надо искать спасенія путями окольными. И вотъ является искаженное ученіе о предстательствѣ Пресв. Богородицы въ томъ смыслѣ, что усердно и усиленно къ Ней прибѣгающихъ и прославляющихъ Ея св. имя Она принимаетъ подъ Свою небесную защиту почти независимо отъ ихъ внутренняго расположенія, такъ что умирающіе въ предѣлахъ Ея земного жребія, на Аeonѣ, непременно спасутся всѣ до одного (объ этомъ см. „Письма Святогорца“). Конечно, ни одинъ истинно православный христіанинъ не пожелаетъ умалять значенія предстательства за насъ Богородицы и св. угодниковъ, но онъ хорошо знаетъ, что такого предстательства заслуживаютъ лишь тѣ люди, которые имѣютъ намѣреніе подражать святымъ и измѣнить свое грѣховное настроеніе, которые, отверзая уста свои для прославленія Царицы Матери, *исполняются духа* и просятъ Ее, чтобы Она *утвердила Своихъ пѣснословцевъ въ Своей Божественной славы*. Напротивъ современные отрицатели внут-

ренняго возрожденія думаютъ, и весьма послѣдовательно со своей точки зрѣнія, что главною, если не единственною, обязанностью человѣка оказывается заявленіе своей готовности исполнить волю небесъ, и, не заботясь уже затѣмъ о проведеніи ея въ свое сердце, они всецѣло уподобляются тому сыну хозяина, который на приказаніе отца работать въ виноградникѣ отвѣчалъ: хорошо, отецъ, вотъ я иду, и не пошелъ (Мѣ. 21. 30), но вовсе они не могутъ понять, почему Спаситель болѣе одобрилъ другого сына, исполнившаго приказаніе не на словахъ, а на дѣлѣ. Не понять имъ и изображенія Страшнаго Суда, на которомъ Господь будетъ спрашивать о дѣлахъ по отношенію къ ближнимъ. Правда, нашимъ искателямъ спасенія извѣстно, что Господь требуетъ такихъ дѣлъ, но, исполняя съ неохотой внѣшнія дѣла любви, эти люди смотрятъ на вторую заповѣдь закона Христова не только какъ на чисто внѣшнюю, касающуюся дѣлъ, а не чувства, но и какъ на существующую „между прочимъ“ и по существу такъ же слабо касающуюся богоугожденія, какъ мало можно угодить земному властителю чрезъ братолюбное отношеніе къ его подчиненнымъ.

Весьма понятно, что общественное благо представляется для такихъ людей не только дѣломъ второстепеннымъ, но и вообще дѣломъ свѣтскимъ, непривязаннымъ прямо къ культу, какъ къ первѣйшему средству для угожденія Богу. И замѣчательно, что подобное воззрѣніе на общественное благо, какъ на область не прямо религіозную, а государственную, какъ будто бы находится и въ послѣднихъ сочиненіяхъ Вл. С. Соловьева. Правда, его раздѣленіе общественной жизни на церковную, государственную и литературную, сообразно священству, царству и пророчеству, относительно, ибо онъ желаетъ подчинить религіозной идеѣ всѣ три области. Однако мы все-таки не можемъ согласиться съ тѣмъ, что авторъ, повидимому, удѣляетъ на долю пастырей только священнодѣйствованіе, на которое онъ опять же смотритъ не какъ на актъ моральный (возлюбимъ другъ друга да единомысліе исповѣмы), но какъ на актъ только



„мистическій“, т. е. какъ на какое-то священное волшебство. Любимая его рѣчь—о таинствахъ, какъ матеріальныхъ средствахъ благодати, о духовно-мистическомъ тѣлѣ церкви и т. п. Начало же общественного блага, и даже повидимому нравственного, нашъ мыслитель усваиваетъ государству, и потому неоднократно повторяетъ, что именно государство должно быть главнымъ предметомъ вниманія для поборниковъ царства Божія на землѣ.

Но мы еще далѣе отъ соглашенія съ тѣми писателями, которые не только отдѣляютъ понятіе общественного блага отъ угожденія Богу или спасенія души, — но и самое спасеніе понимаютъ, какъ чисто условную, внѣшнюю дѣятельность, побуждаемую и сопровождаемую себялюбивымъ страхомъ загробной участи; у этихъ религіозность, какъ мы сказали, эгоистическая и утилитарная.

## V.

Полемисты „Московскихъ Вѣдомостей“ соглашаются съ тѣми, что у современныхъ поборниковъ личнаго спасенія побужденія эгоистическія, но утверждаютъ, что такъ и быть должно въ христіанинѣ, и приводятъ *несуществующее* изреченіе Апостола: „начало премудрости страхъ Божій, а плодъ его любовь“. Это изреченіе повторялъ почти въ каждой своей статьѣ покойный Леонтьевъ, выдавая его, какъ и нѣкоторые другіе свои собственные афоризмы, за слово Божіе. Но истинное православное христіанство осуждаетъ всякій эгоизмъ. Первое и необходимое условіе слѣдованія за Христомъ: „отвергнись самого себя“ (Мѡ. 16. 24); самого себя, т. е. всякой привязанности къ своему я. — Но развѣ Господь не учитъ насъ представлять себѣ мысль о загробномъ воздаяннн въ качествѣ побужденія къ добродѣтели? Или ужь совсѣмъ не правъ утилитаризмъ, считающій въ числѣ своихъ поборниковъ Н. Завѣтъ? Отвѣчаемъ: да; совсѣмъ не правъ, ибо изъ многихъ словъ Евангелія мы знаемъ, что мысль о судѣ можетъ вліять лишь на добрую волю (Іо. 3), что отъ ея свободнаго

рѣшенія зависитъ идти навстрѣчу проповѣди любви или отреченія, смотря по тому, чему эта воля симпатизируетъ. Мысль о загробномъ воздаяніи помогаетъ поборникамъ добродѣтели, но мысль эта, или представленіе о полномъ торжествѣ добра и осужденіи зла можетъ сдѣлать лишь то, что человѣкъ не будетъ отстранять своего вниманія отъ создавшейся у него свободной симпатіи къ добру и отвращенія отъ зла, а вызвать эти симпатіи или убить ихъ зависитъ отъ его свободнаго произволенія (Іо. 5. 40): даже воскресшій мертвецъ не можетъ измѣнить сего произволенія (Лк. Іб. 31). Конечно, христіанская любовь есть источникъ наслажденія не только въ будущей жизни, но и здѣсь на землѣ, однако называть эгоистомъ человѣка, созидающаго въ себѣ эту любовь, — чистѣйшее недоразумѣніе; въ эгоизмѣ цѣлью является самое состояніе наслажденія; но наслажденія чистой духовной любви лишь въ такой мѣрѣ могутъ быть намъ доступны, въ какой мы отрѣшаемся отъ желанія самаго наслажденія, — въ какой желаемъ блага не себѣ, а тѣмъ, кого любимъ. Этимъ-то духовная любовь различается отъ любви плотской; если человѣкъ пожелалъ бы любить для того собственно, чтобы испытать наслажденія духовной христіанской любви, *то онъ никогда не полюбитъ* и этихъ наслажденій не испытаетъ: они доступны только для того, кто наслажденія, какъ наслажденія, не ищетъ, кто напротивъ отъ нихъ отрекается, кто ищетъ блага только другимъ, а не себѣ. Объ этомъ духовномъ наслажденіи одинъ старецъ сказалъ св. Θεогнію, спрашивавшему его, какъ ему найти міръ душевный. Старецъ отвѣтилъ: „ищи скорби и найдешь покой, а ища покоя, будешь объятъ скорбями“ (см. „Палестинскій Сборникъ“, 32). Вотъ почему всякое наслажденіе можно назвать эгоистическимъ кромѣ радости христіанской любви, кромѣ наслажденій райскихъ. *Христіанство есть чистый альтруизмъ*, чуждый всякаго утилитаризма, и если современные религиозные себялюбцы по своимъ, *внѣшнимъ* подвигамъ подобятъ истиннымъ православнымъ христіанамъ, то сходство лишь кажущееся.

Теперь намъ легко понять, что добрый христіанинъ не бываетъ себялюбцемъ или утилитаристомъ даже въ томъ случаѣ, когда говоритъ, что подвизается ради спасенія души послѣ смерти, ибо самое спасеніе онъ понимаетъ, какъ начало, исключющее собою всякій эгоизмъ. Но чтобы эти термины никогда насъ не сбивали, остановимся на нихъ подробнѣе и покажемъ, какъ далеки эти понятія (альтруизмъ и эгоизмъ) другъ отъ друга, хотя современные утилитаристы—Милль и Спенсеръ—стараются ихъ слить воедино,—и какъ, слѣдовательно, далеки отъ истиннаго христіанства религиозные эгоисты. Прежде всего надо твердо усвоить ту самоочевидную истину, что эгоизмъ и альтруизмъ различаются между собою не по внѣшнимъ дѣятельнымъ проявленіямъ воли, ибо послѣднія могутъ быть почти одинаковы у тѣхъ и другихъ,—и даже не по представленію тѣхъ конечныхъ цѣлей, коими ихъ дѣятельность руководится, — ибо весьма часто эти представленія неправильно отображаютъ сущность внутреннихъ побужденій. Случается напр., что человекъ, исполненный любви и помогающій ближнему единственно по влеченію сердца, говоритъ всѣмъ и про себя думаетъ, будто это онъ дѣлаетъ ради только исполненія воли Божіей, завіщанія покойнаго родителя и т. п. Онъ отчасти правъ, но указываемыя имъ побужденія суть только второстепенныя, обязанныя собою иному, незамѣчаемому имъ побужденію—чувству искренней любви къ людямъ. Разность между эгоизмомъ и альтруизмомъ опредѣляется не по господствующему въ сознаніи человека *представленію*, но сообразно съ тою настроенностью *чувства*, которая господствуетъ въ человѣческой жизни и дѣятельности. Альтруистъ тотъ, который любить сердцемъ, — который наполненъ мягкимъ чувствомъ, нѣжною симпатіей къ ближнему или восторженнымъ умиленіемъ предъ Богомъ и Спасителемъ и совершенно невоспріимчивъ къ собственному благополучію въ любомъ смыслѣ сего слова. Альтруистъ-теоретикъ, исповѣдующій независимую мораль, но лишенный чувства любви, не есть еще альтруистъ на самомъ дѣлѣ, хотя бы онъ по-

могаль ближнимъ до самоотверженія. Пусть онъ не сознаетъ въ себѣ ясно никакого другого мотива, кромѣ представленія истинности той теоріи, которая его побуждаетъ благотворить,—но это, какъ и вообще всякое представленіе, можетъ служить лишь *условіемъ побужденія*, а не настоящимъ побужденіемъ. Одно и то же представленіе истинности, достоодолжности какого-либо поступка, повидимому, вызываетъ къ дѣятельности совершенно различныхъ людей по совершенно различнымъ *дѣйствительнымъ* мотивамъ. Дѣйствительныхъ побужденій къ движеніямъ воли только два рода: любовь или себялюбіе съ ихъ развѣтвленіями. Обнаруживаются эти мотивы въ сознаніи человѣка по тѣмъ сопровождающимъ ихъ дѣятельность *чувствамъ*, въ зависимости отъ которыхъ и самая дѣятельность воли получаетъ совершенно различную *нравственную оцѣнку*, ибо одна цѣна чувству гордости, другая—тѣлесному состраданію, третья—духовному соболѣзнованію. Фарисей притчи, Закхей, Тавиѳа, Ап. Павелъ и Ап. Іоаннъ — всѣ помогали ближнимъ, представляя себѣ эту помощь исполненіемъ воли Божіей, и однако, при тожествѣ руководящаго представленія, оцѣнка дѣятельности совершенно различная. Фарисей понимаетъ, что праведенъ и достоинъ уваженія только исполнитель Божіей воли: вотъ онъ и отдаетъ десятину нищимъ, чтобы имѣть право считать себя праведнымъ и горделиво наслаждаться этимъ сознаніемъ; если бы Господь отъ него потребовалъ избіенія ближнихъ, онъ бы совершилъ и это, и вѣроятно съ большимъ удовольствіемъ. Мотивъ его повиновенія — стремленіе къ высшему и цѣнному бытію въ своихъ глазахъ, т. е. себялюбіе, но не любовь. Отдаетъ полъ имѣнія Закхей по восторженному, благоговѣйному чувству ко Христу Спасителю; не знаю, остановился ли бы и онъ, еслибъ отъ него потребовали совершенно иного рода дѣятельности для проявленія сего чувства. Его мотивъ — чувство благодарной привязанности личной. Мы не знаемъ внутренней жизни Тавиѳы (Дѣян. 9. 36—42), но весьма возможно, что исполняя волю Божію, она руково-

дилась чувствомъ непосредственнаго состраданія, мало философствуя надъ послѣднимъ. Разница существуетъ не только между правильнымъ и ложнымъ пониманіемъ религіознаго человѣколюбія, но и между различными способами правильного пониманія. Возвышенно и свято понимаетъ смыслъ благотворенія св. Павелъ, но различную настроенность чувства испытываетъ онъ сравнительно съ Іоанномъ. Любовь, какъ сила, борющаяся съ міромъ и отражающая въ себѣ величіе небеснаго Владыки въ противовѣсъ земному себялюбію, какъ основаніе новаго порядка міровой жизни, какъ нѣчто величественно грандіозное, потрясающее основы жизни.—все это совмѣщается въ настроеніи Павла, торжественномъ и міровомъ. Настроеніе Іоанна уже пережило въ себѣ эти чувства міровой борьбы: оно есть „гласъ хлада тонка“ (3 Цар. 19. 12), предвкушеніе невозмутимой, тихой радости небесъ и надзираніе за тѣмъ, какъ она усваивается его духовными дѣтьми. Предъ нимъ не цѣлое, не мятушіяся вихрь борьбы, а жизнь сердца, рядъ дорогихъ личностей съ ихъ внутреннимъ возрастаніемъ. Онъ старается перелить въ нихъ ощущеніе небеснаго блаженства любви; его любовь есть по преимуществу внутренне переживаемое *настроеніе чувства*; онъ какъ бы покоится на лонѣ любви, уже не чувственно, какъ при земной жизни Спасителя, но духовно.

## VI.

Поставивъ на надлежащую почву оцѣнку нашихъ побужденій, мы легко поймемъ, когда мысль о загробномъ воздаяніи унижаетъ нашъ подвигъ, и когда не унижаетъ: вопросъ этотъ рѣшается по тому *чувству*, коимъ сопровождаются религіозные подвиги. Если это чувство не любовь къ Богу и людямъ, а гордость или себялюбивый страхъ, то такіе подвиги не могутъ служить къ созданію внутренняго человѣка, хотя-бы по внѣшнему виду вполне подобились подвигамъ любви.

Впрочемъ, надо оговориться, что это подобіе можетъ простираться лишь до извѣстной степени. Дѣйствительно, если

кромѣ любви во всякой нравственной дѣятельности можетъ существовать лишь одно побужденіе самолюбія или себялюбія, если руководящія нашею дѣятельностью теоретическія представленія являются лишь кажущимися побужденіями, а истинными остаются лишь эти два класса себялюбія и любви въ различной степени ихъ смѣшенія или развитія, то неужели невозможно познать внутренній міръ человѣка по наблюденіямъ надъ его жизнью? неужели у тонкаго себялюбца и у служителя любви внѣшняя жизнь можетъ быть совершенно одинаковая?—Нѣтъ, это сходство все-таки относительно, ибо простирается лишь на нѣкоторыя стороны дѣятельности, а кромѣ нихъ существуютъ другія проявленія, которыя возможны только для любви, для истиннаго христіанства. Таковы дѣла благотворительности духовной, исцѣленіе страданій чисто духовныхъ, происходящихъ отъ причинъ внутреннихъ: ободреніе унывающихъ и отчаяющихся, вразумленіе согрѣшающихъ, одухотвореніе служащихъ плоти, убѣжденіе невѣрующихъ и т. п. (Лук. 4. 18, 19). Здѣсь-то и проявляется безсиліе современныхъ искателей истины: названныхъ благодѣяній оказать они безусловно неспособны, если послѣднія неисполнимы средствами внѣшними, если—иначе говоря—бѣды ближнихъ произошли не по внѣшнимъ причинамъ, какъ бѣдность, недоразумѣніе и т. п., а по причинамъ внутреннимъ, по оскудѣнію духовныхъ силъ въ людяхъ. И дѣйствительно мы видимъ совершенное оскудѣніе дѣлъ духовной милости, этого нелицемѣрнаго испытанія любви въ большинствѣ современнаго типа церковныхъ христіанъ (и, конечно, во всѣхъ безусловно альтруистахъ свѣтскаго направленія). То, что составляетъ существенный признакъ любви, имъ чуждо: отсюда слѣдуетъ, что не только своими настроеніями, но и дѣлами они обличаютъ сами себя, показывая, на сколько основа ихъ жизни есть основа ложная, чуждая божественнаго ученія.

Но, можетъ быть, мы идемъ не только противъ современнаго искаженія, но и противъ церкви, одобрявшей подвигъ отшельничества, повидимому, чуждаго служенію міру? Ни-

когда! Въ виду этого вопроса мы въ самомъ началѣ статьи раздѣлили ревнителей спасенія на монаховъ и на мірскихъ подвижниковъ. Конечно, обрисованный нами несимпатичный и неевангельскій типъ встрѣчается и между отшельниками, и отъ усвоенія его предостерегаютъ ихъ всѣ учителя аскетизма, начиная съ преп. Макарія \*), но это уклоненія, а не правило; настоящій аскетъ-отшельникъ исполненъ духа любви, даже женственной мягкости по отношенію къ людямъ, будучи неумолимо суровъ къ себѣ самому и къ своей плоти. Въ этомъ легко убѣдиться, читая житія древнихъ святыхъ, да и современныхъ подвижниковъ (Серафима, Амвросія) и цѣлыхъ подвижническихъ обителей (Валаама, Руссика). Иначе и быть не можетъ, ибо не говоря уже о братіяхъ монашескихъ общежитій, поставленныхъ въ болѣе тѣсныя отношенія къ своимъ ближнимъ, чѣмъ міряне, и обязанныхъ всегда наблюдать любовь къ братіи, — даже уединенные отшельники, не служа людямъ тѣлесно и сосредоточивая всѣ подвиги около созиданія своего внутренняго міра, непременно включаютъ въ него и любовь ко всѣмъ. Эта любовь имѣется во всѣхъ отеческихъ описаніяхъ аскетическаго совершенства и выражается всѣми отшельниками въ молитвѣ за всѣхъ. Любовь занимаетъ высшее мѣсто въ восьми или семи духовныхъ добродѣтеляхъ по ученію аскетовъ. Чуждые любви не достигли еще аскетическаго совершенства. Вотъ слова преп. Макарія: „Не слышишь-ли, что говоритъ Павелъ? Если имѣю всѣ дарованія, аще предамъ тѣло мое, во еже сжещи е, аще языки ангельскими глаголю, любве же не имамъ, ничтоже есмь (I Кор. XIII. 1—3). Ибо дарованія сіи руководствуютъ только къ совершенству; и достигшіе оныхъ, хотя и во свѣтѣ, однако же еще младенцы. Многіе изъ братій восходили на сію степень, и имѣли дарованія исцѣленій, откровеніе и пророчество; но поелику не пришли еще въ совершенную любовь, въ которой союзъ совершенства (Кол. III. 14), то

\*) См. по Добротоліюбію преосв. Теофана изъ св. Макарія, прав. 162—174.

возстала въ нихъ брань, и они, вознерадѣвъ, пали“ \*). Если читателю болѣе извѣстны житія подвижниковъ, чѣмъ ихъ творенія, то ему должно быть извѣстно и то, что самые строгіе отшельники болѣли душой за грѣхи людей и съ любовью о нихъ молились. Вспомнимъ житіе преп. Марка, который, послѣ многихъ лѣтъ полнаго одиночества, увидѣвъ человѣка, прежде всего спросилъ: сохранили-ли люди ту вѣру, которая колеблетъ горы? Или житіе Маріи Египетской, которую встрѣтилъ въ пустынѣ пр. Зосима и просилъ сотворить молитву о православныхъ церквахъ и царяхъ; ея молитва была такъ усердна, что святая поднялась на воздухъ.

Отшельники покидали міръ не на всю жизнь, а на время совершенствованія, по истеченіи котораго къ нимъ стекались и ученики-монахи и міряне, какъ къ Пахомію или Симеону Столпнику; притомъ великіе начальники пустынножительства, наприм. Василій, совѣтовали предпочтительно избирать монастырскую жизнь предъ пустынничествомъ, и на вопросъ: подобаешь-ли инокамъ учить мірскихъ дѣтей? Василій отвѣчалъ утвердительно.

Итакъ не по скудости любви уходили люди въ пустыни, а во избѣжаніе вреда себѣ и ближнимъ. Они были слишкомъ далеки отъ современнаго заблужденія, будто каждый литераторъ и чиновникъ, хотя нисколько не пекущійся объ очищеніи своего сердца, непременно явится благодѣтелемъ, а не злодѣтелемъ для своего ближняго. Кто взвѣситъ, приноситъ-ли обыкновенный дѣятель больше добра ближнимъ или зла? Кому не извѣстно, въ какихъ враждебныхъ отношеніяхъ другъ къ другу стоятъ такіе дѣятели? Сколько дѣлается ими въ интересахъ партіи, въ интересахъ личности? Благодѣтельна для жизни наука и литература. Но и эти не являются-ли (наряду съ гениальными идеями и высокимъ подъемомъ святыхъ чувствъ) вмѣстилищемъ злостной брани, подтасовки и клеветы! Не мечтали-ли виновные во всемъ этомъ быть благодѣтелями ближнихъ? Правда, въ древніе вѣка наука была

---

\*) Тамъ же, стр. 273.



болѣе безкорыстна и потому болѣе искренна, но и совѣсть христіанъ была яснѣе и убѣждала отшельниковъ, что естественный человѣкъ, не упражнявшійся въ борьбѣ съ собою, приносить ближнимъ гораздо болѣе вреда, чѣмъ пользы, пока не проникнется благодатнымъ настроеніемъ духовной жизни чрезъ сосредоточеніе надъ своей душой. Для сей-то цѣли они удалялись и удаляются въ монастырь или пустыню. Напротивъ, ихъ неудачные подражатели изъ мірянъ не удалялись отъ ближнихъ тѣломъ, а только духомъ, по необходимости доставляютъ послѣднимъ постоянныя огорченія своимъ безучастіемъ, и тѣмъ сами раздражаются еще болѣе и продолжаютъ не совершенствоваться, но портить свой характеръ, превращаясь въ докучливаго брюзгу, какимъ дѣлается человѣкъ, котораго заставили заниматься тѣмъ, чѣмъ онъ вовсе не желаетъ, что просто претитъ его душѣ, но чего онъ прекратить не можетъ ради страха предстоящей отвѣтственности; подобнымъ-то образомъ воспринимаются сознаниемъ этихъ людей христіанскіе добродѣтели и подвиги и страхъ за спасеніе своей души.

## VII.

Не такъ учить о спасеніи Слово Божіе и Св. Церковь. Здѣсь подъ спасеніемъ вовсе не разумѣется одно только загробное воздаяніе, какъ и подъ вѣчную жизнью не одна загробная жизнь. Господь есть источникъ жизни (Іо. 1. 4); эта жизнь, этотъ свѣтъ, есть любовь (I Ио. 4. 8), пребывающій въ ней пребываетъ въ Богѣ (I Ио. 4. 16), а кто не въ любви, тотъ внѣ Бога, внѣ жизни, тотъ не отъ Бога (I Ио. 4. 8); ненавидящій пребываетъ во тьмѣ (I Ио. 2. 9). Человѣчество вышло изъ послушанія и любви и тѣмъ потеряло райское блаженство и вѣчную жизнь (Быт. 3. 22). Возвратить ему это блаженство—значитъ возвратить стихію любви. Правда, оно и само къ ней стремилось велѣніемъ совѣсти, но встрѣчая въ своей природѣ и условіяхъ общественной жизни другую, произвольно усвоенную стихію себялюбія, не имѣло силъ оживить любви и рая: терніе заглушало всякій рос-

токъ пшеницы. Но вотъ жизнь сама пришла въ міръ, открылась намъ во Христѣ (I Ио. 1, 2; Кол. 3. 4); дана внутренняя возможность подражать живому образцу, имѣть тѣ же чувствованія, которыя во Иисусѣ Христѣ (Фил. 2. 5) и снова жить съ Богомъ и въ Богѣ, быть Его обиталищемъ, Его храмомъ (I Кор. 6. 19), и чрезъ то блаженствовать. Возвращеніе-то этой утерянной Божественной жизни, заключающейся въ любви, умерщвляющей себялюбіе, т.-е. ветхаго человѣка, называется на языкѣ Библіи *спасеніемъ*. Спасеніе получается человѣкомъ на землѣ постольку, поскольку созидается въ немъ Христова любовь, та новая жизнь, которой онъ не могъ въ себѣ водворить, пока не соединился со Христомъ, когда всѣ его понятія и взгляды на жизнь измѣнились и стало *все новое* (II Кор. 5. 17). Поэтому-то христіанинъ и называется спасаемымъ (I Кор. 1. 18), спасающимся (Дѣян. 2. 47), а вѣра христіанская, или содержаніе евангельской проповѣди—спасеніемъ (Лук. 3. 6; Иоан. 4. 22; Дѣян. 13. 26; II Петр. 3. 15; Евр. 1. 14; 6. 9); увѣровавшие и проникнувшіеся плодами вѣры считаютъ себя уже спасенными (Еф. 2, 5; Рим. 8. 24); если же рѣчь идетъ еще о борьбѣ двухъ взаимно исключаютыхъ себя жизненныхъ началъ, то говорится о спасеніи, дѣйствующемся въ насъ (II Кор. 1. 6), о возрастаніи во спасеніе (I Петр. 2. 2), о содѣваніи спасенія (Фил. 2. 12). Во всѣхъ этихъ случаяхъ слово спасеніе можно замѣнить словомъ добродѣтель, христіанская любовь,—говоря иначе, спасеніе—является не воздаяніемъ за это хожденіе въ обновленной жизни (Рим. 6. 4), но оно и есть именно эта жизнь; „се же есть животъ вѣчный, да знаютъ Тебѣ, единаго, истиннаго Бога и Его же послалъ еси Иисусъ Христа“ (Ио. 17. 3). Усвоеніе богопознанія и любовь—вотъ источникъ небесной радости еще здѣсь на землѣ. Правда, эта радость здѣсь возмущается паденіями, борьбой и страданіями, отъ чего тамъ за гробомъ она освободится, но заключаться и тамъ она будетъ въ томъ же, въ чемъ здѣсь. Это объяснилъ Господь въ тѣхъ словахъ, гдѣ обѣщаетъ всѣмъ отрѣшившимся отъ земныхъ привязанностей получить

„нынѣ во время сіе среди гоненій во сто кратъ больше домовъ, и братьевъ, и сестеръ, и отцовъ, и матерей, а въ вѣкъ грядущемъ жизнь вѣчную,“ (Марк. 10. 30). Очевидно, рѣчь о томъ внутреннемъ наслажденіи, которое дается чрезъ отрѣшеніе отъ мучительнаго себялюбія и чрезъ усвоеніе любви; это наслажденіе умножится за гробомъ количественно, по степени своей ясности и невозмутимости, но не по качеству. Это наслажденіе заключается въ заповѣдяхъ любви: „аще хощещи внити въ животъ, соблюди заповѣди“ (Мѣ. 19. 17). Будущая жизнь, правда, иногда противопоставляется настоящей, но лишь тогда, когда рѣчь идетъ о нравственной борьбѣ, о борьбѣ съ естественными потребностями, напр., въ притчѣ о Лазарѣ, но противопоставлять такимъ образомъ нашимъ искушеніямъ можно не только мысль о будущей жизни, но и о дальнѣйшей жизни настоящей или о томъ времени земной еще жизни, когда эта борьба совсѣмъ ослабѣетъ, человѣкъ станетъ властителемъ и своей плоти, и своихъ духовныхъ страстей, и начнетъ безпрепятственно наслаждаться Божественною любовью, которую теперь онъ испытываетъ лишь временами, въ рѣдкія минуты нравственнаго просвѣтленія. Не помню, въ какой бесѣдѣ св. Іоаннъ Златоустъ пространно говоритъ о томъ, что адъ и рай начинаются въ душѣ человѣка здѣсь на землѣ: праведникъ наслаждается любовью и общеніемъ съ Богомъ, а грѣшникъ, мучась собственной злобой, уже возжегъ себѣ адскій пламень. Чтобы насъ не обвинили въ своеобразномъ пониманіи Св. Писанія, приведемъ подтверждающія такое пониманіе изреченія какого-либо Отца Церкви, напр. хотя бы преп. Макарія Великаго по Добротолюбію преосв. Теофана.

Вотъ мысли св. Отца о томъ, что вѣчная жизнь и вѣчный блаженный покой начинается здѣсь и заключается въ христіанскомъ добродѣтельномъ настроеніи. „Если внутренній твой человѣкъ опытно и несомнѣнно извѣдалъ все сіе, то вотъ живешь ты подлинно вѣчною жизнью, а душа твоя даже нынѣ *упокоивается съ Господомъ*, вотъ дѣйствительно *пріобрѣлъ и пріялъ ты сіе отъ Господа*, чтобы жить тебѣ

истинною жизнию. Если же не сознаешь въ себѣ ничего такого, то плачь, скорби и сѣтуй; потому что до нынѣ не приобрѣлъ еще ты вѣчнаго и духовнаго богатства, до нынѣ не пріялъ еще истинной жизни“ (Св. Макарія Великаго Наставленія о христіанской жизни. Добротолубіе, томъ I, стр. 186. М. 1883). „Которые совлекли съ себя человѣка ветхаго и земного и съ которыхъ Иисусъ совлекъ одежды царства тьмы, тѣ облеклись въ новаго и небеснаго человѣка Иисуса Христа. И Господь облекъ ихъ въ одѣянія царства неизреченнаго свѣта, въ одѣянія вѣры, надежды, любви, радости, мира, милосердія, благодати, а подобно и всѣ прочія божественныя, животворныя одѣянія свѣта, жизни, неизглаголаннаго упокоенія, чтобы, какъ Богъ есть любовь, радость, миръ, благодать, милосердіе, такъ и новый человѣкъ, содѣлался сынъ по благодати“ (Тамъ же, стр. 271).

Такое же представленіе имѣетъ святыи Отець и о вѣчной смерти. Смерть это грѣхъ. „Какъ мясо безъ соли загниваетъ, наполняется великимъ зловоніемъ, и по причинѣ несноснаго смрада всѣ отвращаются отъ него; и въ загнившемъ мясѣ пресмыкаются черви, находятъ тамъ себѣ пищу, поѣдаютъ его и гнѣздятся въ немъ; но коль скоро посыпана соль, — питавшіеся мясомъ черви истребляются и гибнутъ, зловонный запахъ прекращается, потому что соли свойственно истреблять червей и уничтожать зловоніе: такимъ же образомъ и всякая душа, несоленная Св. Духомъ, непричастная небесной соли, т. е. Божіей силы, загниваетъ и наполняется великимъ зловоніемъ лукавыхъ помысловъ“ (Тамъ же, стр. 187). „Истинная смерть внутри, въ сердцѣ, и она сокровенна; ею умираетъ внутренній человѣкъ. Посему, если кто перешелъ отъ смерти къ жизни сокровенной, то онъ истинно во вѣки живетъ и не умираетъ. Даже, если тѣла таковыхъ и разрушаются на время, то снова будутъ воскрешены во славу, потому что освящены. Поэтому смерть христіанъ называемъ сномъ и успеніемъ“ (Тамъ же, стр. 276).

Неизвѣстность будущей участи или точнѣе неполная из-

вѣстность остается только на долю борющихся между различными цѣлями жизни; но если основное направленіе его жизни опредѣлилось, то опредѣлилась и его загробная участь, хотя бы онъ самъ еще не освободился отъ частыхъ паденій. „Если человѣкъ, находясь еще во брани, когда въ душѣ его дѣйственны и грѣхъ и благодать, преставится изъ міра сего,—то куда поступаетъ сей одержимый тѣмъ и другимъ?—Поступаетъ туда, гдѣ умъ имѣетъ свою цѣль и любимое мѣсто. Тебѣ, если постигаютъ тебя скорбь или брань, должно только воспротивиться ей и возненавидѣть“ (Тамъ же, стр. 277).

Весьма понятно, что будущая слава праведниковъ, по ученію пр. Макарія, есть не только награда за добродѣтельную жизнь, сколько просто ея продолженіе. „Посему постараемся вѣрою и добродѣтельною жизнію здѣсь еще пріобрѣсти себѣ оное одѣяніе, чтобы намъ, облеченнымъ въ тѣло, не оказаться нагими; и тогда въ день оный ничто не прославитъ плоть нашу. Ибо въ какой мѣрѣ сподобился каждый за вѣру и рачительность стать причастникомъ Св. Духа, въ такой же мѣрѣ прославлено будетъ въ оный день и тѣло его. Что нынѣ собрала душа во внутреннюю свою сокровищницу, то и тогда откроется и явится внѣ тѣла“ (Тамъ же, стр. 279). „Въ оный мѣсяць воскресенія (апрѣль) силою Солнца правды изведется извнутри слава Св. Духа, покрывающая и облакающая собою тѣла святыхъ, та самая слава, какую имѣли они сокровенною въ душахъ“ (Тамъ же, стр. 279). Что нынѣ пріобрѣли мы въ душахъ, то самое возсіяетъ и обнаружится тогда, и облечетъ славою тѣла (Тамъ же, стр. 281).

Думается, всякому понятно теперь, что если истинное понятіе о христіанскомъ спасеніи совпадаетъ съ понятіемъ духовнаго совершенства, а союзомъ совершенства является любовь къ ближнимъ, если эта любовь составляетъ такимъ образомъ самое содержаніе спасенія, а не только средство къ его достиженію, то, конечно, опасаться оскудѣнія любви слѣдуетъ никакъ не отъ спасающихся. Поэтому и все, что

является требованіемъ любви къ ближнимъ, т. е. всякая забота объ общественномъ благѣ, при истинномъ понятіи о спасеніи, является прямымъ требованіемъ послѣдняго. Дозволяя имѣть эту любовь только въ сердцахъ и въ молитвѣ для отшельниковъ на время ихъ уединенія, наша св. вѣра предостерегаетъ однако всѣхъ живущихъ среди общества отъ оболъщенія сантиментальности и признаетъ лживымъ, самообманчивымъ такое представленіе о любви, которое не выражается во внѣшней дѣятельности. „Кто имѣетъ достатокъ въ мірѣ, но видя брата своего въ нуждѣ, затворяетъ отъ него сердце свое: какъ пребываетъ въ томъ любовь Божія?“ (1 Іо. 3. 17). „Если братъ или сестра наги и не имѣютъ дневного пропитанія, а кто-нибудь изъ васъ скажетъ имъ: идите съ миромъ, грѣйтесь и питайтесь, но не дасть имъ потребнаго для тѣла: что пользы?“ (Іак. 2, 15, 16).

Итакъ при истинно христіанскомъ взглядѣ на спасеніе его невозможно разрознить отъ одушевленной и притомъ дѣятельной любви къ людямъ. Разрозненіе общественнаго блага и личнаго спасенія выросло изъ непониманія, или слишкомъ узкаго пониманія послѣдняго.

Архимандритъ Антоній.

---

## Гёксли какъ представитель современнаго научнаго міровоззрѣнія \*).

---

Naturae leges et regulae, secundum quas omnia fiunt et ex unis formis in alias mutantur, sunt ubique et semper eadem.

*B. de Spinoza, Ethica. Pars tertia. Praefatio.*

Какъ это ни странно, но еще до сихъ поръ нерѣдко сыплются на науку и ея адептовъ обвиненія въ узкости, односторонности и поверхностномъ образѣ мысли, въ грубомъ эмпиризмѣ, матеріализмѣ, позитивизмѣ и другихъ порокахъ еще худшаго сорта. До сихъ поръ еще есть люди, которые смотрятъ на блестящіе успѣхи науки со страхомъ и трепетомъ и видятъ въ нихъ не успѣхи, а скорѣе паденіе и пагубное искаженіе человѣческой мысли. Современная цивилизація, все болѣе и болѣе проникающаяся научнымъ духомъ, имъ кажется состояніемъ, подобнымъ состоянію людей передъ потопомъ, зданіе, воздвигаемое наукой, чѣмъ-то

---

\*) Составлено главнымъ образомъ по слѣдующимъ сочиненіямъ Т. Г. Гёксли: Lay Sermons, Addresses and Reviews.

Critiques and Addresses.

Science and Culture and other Essays.

American Addresses, with a Lecture on the Study of Biology.

\* Introductory Primer (Macmillan's Science Primers).

Hume (English Men of Letters).

\* On our Knowledge of the Causes of the Phenomena of organic Nature.

\* Evidence as to Man's Place in Nature.

(Сочиненія, отмѣченныя звѣздочками, существуютъ въ русскомъ переводѣ).

въ родѣ вавилонской башни, и единственную отраду они видятъ въ той вѣрѣ, что возмездіе не преминетъ прійти и обновить погрязшій въ интеллектуальномъ грѣхѣ міръ и воздать разнымъ Дарвинамъ, Гёкслеямъ, Геккелямъ, Карламъ Фогтамъ и т. д., каждому по дѣламъ его.

Такое отношеніе къ наукѣ со стороны ея противниковъ, въ какихъ бы дѣлахъ они ни являлись, до извѣстной степени понятно и простительно. Побѣжденный всегда склоненъ видѣть въ побѣдителя лишь гнетущую его грубую силу и отказывать ему въ какихъ бы то ни было интеллектуальныхъ и нравственныхъ достоинствахъ; а что наука дѣйствительно является нынѣ побѣдительницей,—это прямой историческій фактъ, не подлежащій сомнѣнію, который и сами противники ея признаютъ обыкновенно, усматривая, правда, въ такой побѣдѣ лишь торжество чисто временное.

Однако все же желательно, чтобы и къ врагу, хотя бы и увѣнчанному лаврами, относились съ возможною справедливостью, и если и не приписывали ему, по обычаю средневѣковыхъ рыцарей или античныхъ героев, чрезмѣрныхъ совершенствъ, дабы тѣмъ славнѣе была чаемая побѣда или понесенное пораженіе, то по крайней мѣрѣ и не взводили на него ни на чемъ не основанныхъ поклеповъ.

На Западѣ подобное отношеніе къ наукѣ сказывается все рѣже и рѣже. Обскуранты, видящіе въ наукѣ своего кроваваго врага, близятся тамъ къ полному вымиранію, наука становится вѣрнымъ орудіемъ для всѣхъ борцовъ мысли, какого бы рода они ни были, и согласіе съ наукой возводится въ основной критерій всякаго міровоззрѣнія. У насъ, въ Россіи, къ сожалѣнію, до сихъ поръ часто встрѣчается совершенно обратное.

Имя Т. Г. Гёксли, доказывавшаго, что „человѣкъ есть усовершенствованная порода обезьяны“, принадлежитъ къ числу тѣхъ, которыя многими произносятся съ отвращеніемъ, подобнымъ тому, съ какимъ Поссартъ въ роли Мефистофеля произноситъ имя Святого Духа. Къ сожалѣнію, это доказываетъ только полное незнаніе и непониманіе доктринъ Гёксли,



одинаковое впрочемъ съ тѣмъ, какое обнаруживается и въ отношеніи къ другимъ современнымъ научнымъ воззрѣніямъ.

О полной компетентности Гексли въ научной области говорить нечего. Не даромъ его имя стоитъ среди первыхъ именъ современныхъ ученыхъ. Но и по отношенію къ философскимъ ученіямъ, какъ это можно видѣть изъ его постоянныхъ ссылокъ и цитатъ, немногіе профессиональные философы могли бы похвалиться такимъ полнымъ и широкимъ знаніемъ, какъ у Гексли, произведеній мыслителей, начиная съ древнѣйшихъ временъ и до настоящаго, не исключая даже средневѣковаго богословія, и ихъ глубокимъ пониманіемъ и критическою оцѣнкой. Такимъ образомъ обвиненія въ узкости и односторонности оказываются совершенно голословными.

Что же касается до обвиненія въ позитивизмѣ и матеріализмѣ, то изъ заключительной главы предлагаемой статьи читатели увидятъ, что по личному по крайней мѣрѣ мнѣнію этого „сторонника грубаго, животнаго матеріализма“ научныя воззрѣнія, какъ ни матеріалистичны они по своей видимости, тѣмъ не менѣе по существу своему ничего общаго съ матеріализмомъ не имѣютъ и имѣть не могутъ, что матеріализмъ заключаетъ въ самомъ существѣ своемъ тяжкую философскую ошибку и способенъ парализовать энергію и разрушить красоту жизни. Съ другой стороны и позитивная философія, по мнѣнію Гексли, не только не имѣетъ никакого научнаго значенія, но и прямо является антинаучною.

Я могъ бы взять вмѣсто Гексли другихъ представителей науки — Гельмгольца, Дюбуа-Реймона, Тиндалля и т. под., и показать, что и они равнымъ образомъ неповинны во взводимыхъ на нихъ обвиненіяхъ. Тѣ случаи, когда эти обвиненія оказываются состоятельными, рѣдки, вызваны обыкновенно условіями времени и ничего общаго съ самымъ существомъ науки и ея характеромъ не имѣютъ. Я выбралъ Гексли просто потому, во-первыхъ, что имѣлъ возможность ближе ознакомиться съ его произведеніями, во-

вторыхъ потому, что его имя особенно часто подвергалось подобнымъ нападкамъ.

Моя статья представляетъ собою простую сводку общихъ воззрѣній Гексли, разбросанныхъ по статьямъ самаго различнаго содержанія. Дабы сохранить по возможности силу и образность его языка, я старался даже вездѣ, гдѣ только было можно, передавать его воззрѣнія его собственными словами. Я знаю, что многое осталось не достаточно выясненнымъ, не вполне раскрытымъ и проведеннымъ во всѣхъ своихъ послѣдствіяхъ, благодаря тому, что многіе вопросы часто затрогивались авторомъ лишь вскользь и случайно, но полагаю тѣмъ не менѣе, что общій характеръ и самая суть воззрѣній Гексли будутъ читателямъ достаточно ясны. Прибавлю, что, сколько могу судить, въ общемъ эти воззрѣнія не суть личныя воззрѣнія Гексли, а достояніе самой науки, и подъ ними подписалось бы огромное большинство ея современныхъ адептовъ.

## I.

**Начало естествознанія, его развитіе и вліяніе на общее міровоззрѣніе.—  
Значеніе естествознанія въ воспитаніи.— Научный методъ.— Единство  
мірового порядна.**

Начало естествознанія совпадаетъ съ первымъ проблескомъ челоуѣческой мысли. Его основы были положены тогда, когда разумъ челоуѣка впервые встрѣтился лицомъ къ лицу съ фактами природы: когда дикарь впервые узналъ, что на одной рукѣ пальцевъ меньше, чѣмъ на обѣихъ; что перейти рѣку будетъ ближе, чѣмъ обходить ее; что камень остается на томъ мѣстѣ, гдѣ лежитъ, пока его не сдвинуть, и что онъ выпадаетъ изъ руки, если ее разжать; что свѣтъ и теплота являются и исчезаютъ вмѣстѣ съ солнцемъ; что сучья сгораютъ въ огнѣ; что растенія и животныя растутъ и умираютъ; что если онъ нанесетъ своему товарищу ударъ, то разсердитъ его, и ударъ, вѣроятно, будетъ возвращенъ, между тѣмъ какъ если онъ предложитъ ему плодъ, то доставитъ ему удовольствіе и, можетъ быть, получить взаменъ того рыбу.

Въ такомъ знаніи уже были набросаны, какъ они ни грубы, очерки математики, физики, химіи, біологіи, морали, экономической и политической науки.

Безъ всякаго сомнѣнія, съ самаго начала представлялись явленія, показывавшія, хотя бы и крайне грубому уму, постоянство своего происхожденія и внушавшія, что ими неизмѣнно управляетъ опредѣленный порядокъ, что извѣстныя причины всегда производятъ одни и тѣ же дѣйствія. Такимъ образомъ въ умахъ людей постепенно утвердилось понятіе о порядкѣ природы и о постоянствѣ отношенія причины и дѣйствія между вещами. Въ виду всего этого едва-ли можетъ подлежать сомнѣнію, что человѣчество съ самаго начала имѣло совершенно позитивныя и научныя точки зрѣнія.

Однако наряду съ такими явленіями представлялись и явленія менѣе постоянныя, не стоящія, повидимому, въ опредѣленной связи съ имъ предшествовавшими, или случайныя. По отношенію къ нимъ некультурный человѣкъ, безъ всякаго сомнѣнія, постоянно бралъ самого себя масштабомъ для сравненія, смотрѣлъ на себя, какъ на центръ и мѣру міра: онъ не могъ избѣжать этого. И вотъ, находя, что его, повидимому, безпричинная воля проявляетъ свое могущественное дѣйствіе, производя многія явленія, онъ довольно естественнымъ образомъ приписалъ другія, еще болѣе крупныя, событія другимъ, еще болѣе крупнымъ, волямъ и сталъ смотрѣть на міръ и на все имѣющее въ немъ мѣсто, какъ на продуктъ волевыхъ дѣйствій существъ, подобныхъ ему, но гораздо болѣе сильныхъ, которыхъ можно умиловить или разгнѣвать, точно такъ же какъ онъ самъ можетъ быть смягченъ или раздраженъ. Въ сознаніи ограниченности человѣка, въ чувствѣ лежащей передъ нами тайны, которую нельзя проникнуть, заключается сущность всякой религіи. Попытка воплотить это чувство въ формахъ разума есть начало болѣе развитыхъ теологическихъ системъ.

Однако, чѣмъ тщательнѣе человѣкъ вникалъ въ природу, тѣмъ болѣе оказывалось, что область порядка гораздо обширнѣе, и то, что казалось безпорядкомъ оказывалось прос-

то сложностью. Отсюда возникла потребность глубже узнать этот порядок и тѣмъ самымъ извлечь изъ него пользу, или по крайней мѣрѣ лучше принаровиться къ нему. Люди начали совершенствовать естествознаніе единственно съ тою цѣлью, „чтобы возвысить почитаніе боговъ и улучшить свое состояніе“.

Однако прогрессъ естествознанія, въ какомъ бы направленіи онъ ни совершался, и какъ бы ни были низки цѣли тѣхъ, которые его начали, доставилъ людямъ не однѣ только практическія выгоды; онъ вызвалъ кромѣ того переворотъ въ ихъ представленіяхъ о вселенной и самихъ себѣ и кореннымъ образомъ измѣнилъ ихъ образъ мышленія и ихъ понятія о правѣ и несправедливости. Естествознаніе, имѣя въ виду удовлетвореніе естественныхъ потребностей, нашло идеи, могущія утолить лишь жажду духовную. Стремясь найти законы наиболѣе удобной жизни, оно пришло къ открытію законовъ поведенія и положило начало новой морали.

Люди искали хлѣба и получали идеи.

Развитіе естествознанія ясно показало, что во всѣхъ частяхъ природы царствуетъ строгій порядокъ и неизмѣнная причинная связь, такъ что даже самая жизнь въ своихъ внѣшнихъ проявленіяхъ, точно такъ же какъ и любое физическое или химическое явленіе, стоитъ въ зависимости отъ особыхъ молекулярныхъ процессовъ и проявляетъ тотъ же порядокъ и ту же причинную связь.

Благодаря разработкѣ естествознанія въ умы людей проникли новыя идеи о практически открывающемся безконечномъ протяженіи вселенной и ея вѣчности; они освоились съ тѣмъ взглядомъ, что наша земля есть только безконечно малый кусочекъ той части вселенной, которую мы можемъ видѣть; и что тѣмъ не менѣе ея продолженіе въ сравненіи съ нашими масштабами времени—безконечно. Они приобрѣли далѣе идею о томъ, что человѣкъ есть только одна изъ безчисленныхъ формъ жизни, существующихъ въ настоящее время на земномъ шарѣ, и что нынѣ живущія существа—

лишь потомки безчисленныхъ рядовъ своихъ предшественниковъ. И каждый шагъ, сдѣланный въ естествознаніи, служилъ къ расширенію и укрѣпленію въ умахъ людей представленія объ опредѣленномъ порядкѣ вселенной, выражающемся въ томъ, что названо неудачной метафорой „законовъ“ природы, и къ суженію и ослабленію силы человѣческой вѣры въ самопроизвольность или уклоненія отъ опредѣленнаго порядка.

Въ самомъ дѣлѣ, что такое исторія любой науки, какъ не исторія изгнанія понятія творческаго или какого бы то ни было другого вторженія въ естественный порядокъ явленій, составляющихъ предметъ означенной науки? Когда астрономія находилась еще въ младенчествѣ, „утреннія звѣзды пѣли радостнымъ хоромъ“, и „планеты направлялись въ своихъ путяхъ небесными руками“. Въ настоящее время гармонія небесныхъ свѣтилъ разрѣшилась въ притяженіе, обратно пропорціональное квадратамъ разстояній, и орбиты планетъ выводятся изъ законовъ тѣхъ же силъ, благодаря которымъ камень, брошенный рукою школьника, разбиваетъ окно. Молнія была ангеломъ Господа; но въ наши времена Провидѣнію было угодно, чтобы наука сдѣлала ее послушнымъ рассыльнымъ челоуѣка, и мы знаемъ, что всякая зарница, сверкающая лѣтнимъ вечеромъ на горизонтѣ, стоитъ въ зависимости отъ опредѣленныхъ условій, и что ея направленіе и сила свѣта могли бы быть вычислены при достаточномъ знаніи этихъ условій.

Что касается того, въ какой степени прогрессъ естествознанія отразился на томъ, что можно назвать интеллектуальной моралью челоуѣка, то является безспорнымъ фактомъ, что развитіе естествознанія вызвано методами, прямо объявляющими ложными всѣ тѣ основанія, на которыхъ держатся моральныя убѣжденія варварскихъ и полуварварскихъ народовъ и даже многихъ еще въ настоящее время, и утверждающими правильность имъ противоположныхъ.

Адептъ естествознанія абсолютно отвергаетъ признаніе

авторитета, какъ такового. Для него скептицизмъ является величайшимъ долгомъ, слѣпая вѣра—единственнымъ смертнымъ грѣхомъ. Оно и не можетъ быть иначе, ибо всякій значительный успѣхъ естествознанія заключалъ въ себѣ абсолютное отрицаніе авторитета, покровительство самому рѣзкому скептицизму, уничтоженіе духа слѣпой вѣры. Самый страстный приверженецъ знанія держится своихъ убѣжденій не потому, что ихъ держатся люди наиболѣе имъ уважаемые, не потому, что ихъ справедливость засвидѣтельствована знаменіями и чудесами, но потому, что его опытъ учить его, что всякій разъ, какъ онъ захочетъ поставить эти убѣжденія лицомъ къ лицу съ ихъ первоначальнымъ источникомъ—природой, всякій разъ, какъ ему покажется нужнымъ засвидѣтельствовать ихъ ссылкой на опытъ и наблюденіе, — природа подтвердить ихъ. Человѣкъ науки научился вѣрить въ оправданіе не вѣрой, а доказательствомъ.

Если этимъ идеямъ суждено пріобрѣтать все большую и большую твердость, по мѣрѣ того какъ міръ становится старѣе; если этому духу предназначено проникнуть во всѣ отдѣлы человѣческой мысли и занять протяженіе одинаковое съ областью знанія; если наша раса по мѣрѣ приближенія къ зрѣлости все болѣе и болѣе убѣждается, что существуетъ только одинъ родъ знанія и только одинъ методъ его пріобрѣтенія:—мы, пока еще дѣти, должны сознать свой величайшій долгъ въ томъ, чтобы видѣть настоятельную необходимость разработки естествознанія и такимъ образомъ способствовать самимъ себѣ и нашимъ потомкамъ на пути къ достиженію той благородной цѣли, которая лежитъ передъ человѣчествомъ.

Новѣйшая цивилизація держится на естествознаніи.

Все новѣйшее мышленіе получило свою окраску отъ естествознанія; оно проникло въ произведенія нашихъ лучшихъ поэтовъ, и даже самый книжный человѣкъ, притворяющийся незнающимъ и презирающимъ естественную науку,

бессознательно проникнуть ея духомъ и обязанъ своими лучшими произведеніями ея методамъ. Великая интеллектуальная революція, имѣвшая мѣсто въ новѣйшее время, была ея дѣйствиємъ. Она учитъ міръ, что высшее судилище есть наблюдение и экспериментъ, а не авторитетъ; она учитъ цѣнить силу очевидности; она создаетъ крѣпкую и жизненную вѣру въ существованіе неизбѣжныхъ моральныхъ и физическихъ законовъ, полное повиновеніе которымъ составляетъ высочайшую, возможную для интеллигентнаго существа цѣль.

Рѣзкою противоположностью этому является наша старая стереотипная система воспитанія. Естествознаніе, его методы, его проблемы и его трудности встрѣтятся мальчику на каждомъ шагу, а мы воспитываемъ его такимъ образомъ, что онъ вступаетъ въ міръ съ такимъ же незнаніемъ о существованіи методовъ и фактовъ науки, какъ въ день своего рожденія. Новый міръ полонъ артиллеріи, а мы выпускаемъ нашихъ дѣтей сражаться въ немъ со щитомъ и мечомъ античнаго гладиатора. Потомство осмѣетъ насъ, если мы не пособимъ этому плачевному состоянію вещей. Единственное средство помочь ему — сдѣлать элементы естествознанія необходимой составною частью первоначальнаго воспитанія.

Что такое воспитаніе? Каковъ нашъ идеалъ вполне либеральнаго воспитанія, — того воспитанія, какое мы дали бы самимъ себѣ, если бы могли начать жить сначала, — воспитанія, какое мы дали бы своимъ дѣтямъ, если бы могли располагать судьбой по собственной волѣ? Предположимъ, что было бы извѣстно, что жизнь и счастье каждаго изъ насъ поставлены въ одинъ прекрасный день въ зависимость отъ выигрыша или проигрыша въ шахматы, — не считали-ли бы мы тогда своимъ первымъ долгомъ изучить по крайней мѣрѣ названія и ходы фигуръ, приобрѣсть понятіе о гамбитѣ и снаровку въ способахъ давать шахъ и уходить отъ него?

Но очень простая и элементарная истина, что жизнь, судьба и счастье каждаго изъ насъ и, болѣе или менѣе, тѣхъ,

кто съ нами связанъ, зависятъ отъ нѣкотораго знанія игры, безконечно болѣе трудной и сложной, чѣмъ шахматы. Это—игра, начатая въ незапамятныя времена, въ которой каждый мужчина и каждая женщина есть одинъ изъ игроковъ въ его или ея игрѣ. Шахматная доска есть мѣръ, фигуры—явленія вселенной, правила игры—то, что мы называемъ законами природы. Игрокъ на противоположной сторонѣ отъ насъ скрытъ. Мы знаемъ, что его игра всегда честна, правильна и терпѣлива. Но мы знаемъ, равнымъ образомъ, что онъ никогда не спуститъ намъ нашей ошибки и не дастъ ни малѣйшей пощады нашему незнанію. Кто играетъ хорошо, тому щедро выплачиваются огромныя ставки. А кто играетъ дурно, тому дается матъ—безъ ненависти, но и безъ сожалѣнія.

Воспитаніе есть изученіе правилъ этой великой игры. Другими словами, воспитаніе есть наставленіе ума въ законахъ природы (подъ которой должно понимать не только вещи и ихъ силы, но и людей и ихъ обычаи) и преобразование душевныхъ движеній и воли въ ревностное и любвеобильное стремленіе жить въ согласіи съ этими законами. Ко всему, что только выдаетъ себя за воспитаніе, должна быть приложима указанная мѣрка, и если оно не выдерживаетъ такой пробы, его нельзя назвать воспитаніемъ, какова бы ни была сила авторитета или число его приверженцевъ.

Для каждаго изъ насъ мѣръ былъ когда-то такимъ же свѣжимъ и новымъ, какъ для Адама. И тогда, задолго прежде, чѣмъ мы стали способны къ тому или другому способу наставленія, природа взяла насъ въ свои руки и каждую минуту нашего бодрствованія проявляла свое воспитательное вліяніе, приводя наши дѣйствія въ суровое согласіе съ законами природы. И этотъ процессъ естественнаго воспитанія не законченъ ни для кого, какъ бы старъ онъ ни былъ.

Дисциплина природы не всегда выражается въ словахъ и ударахъ, при чемъ удары слѣдуютъ первыми; но въ ударахъ



безъ словъ. Вамъ самимъ предоставляется догадываться, за что васъ отодрали за ухо.

Задача того, что мы обыкновенно называемъ воспитаніемъ,— воспитанія, которое ведетъ человѣкъ, и которое можно назвать искусственнымъ,— состоитъ въ томъ, чтобы приготовить ребенка къ тому, чтобы онъ не оказался неспособнымъ къ принятію того воспитанія, какое даетъ природа, не оказался невѣжественнымъ или произвольно отказывающимся отъ повиновенія, чтобы онъ понималъ предварительные симптомы недовольства природы, не дожидаясь наказанія. Короче, всякое искусственное воспитаніе должно быть предвареніемъ естественнаго. Либеральное воспитаніе есть такое искусственное воспитаніе, которое подготавливаетъ человѣка не только избѣгать тѣхъ большихъ неприятностей, которыя возникаютъ изъ неповиновенія естественнымъ законамъ, но и ведетъ его къ тому, чтобы цѣнить и получать награды, раздаваемые природой такой же щедрою рукой, какъ и наказанія.

Либеральное воспитаніе получилъ тотъ человѣкъ, который въ своей юности воспитывался такимъ образомъ, что его тѣло является готовымъ слугою его воли и легко, съ удовольствіемъ исполняетъ всякую работу, къ которой оно способно какъ механизмъ;—разумъ котораго представляетъ ясную, холодную логическую машину, съ частями одинаковой силы и съ легкимъ ходомъ, пригодную, подобно паровой машинѣ, къ работѣ всякаго рода—прясть-ли тонкія нити духа или выковывать его якоря;—умъ котораго исполненъ великихъ и основныхъ истинъ природы и законовъ ея дѣйствій;—который, въ противоположность хилому аскету, полонъ жизни и огня, но страсти котораго приучены подчиняться сильной волѣ, слугъ чуткой совѣсти;—который научился любить все прекрасное какъ въ природѣ, такъ и въ искусствѣ, ненавидѣть все низкое и уважать другихъ, какъ самого себя.

Никакая система воспитанія не можетъ претендовать на устойчивость, если она не признаетъ той истины, что воспитаніе имѣетъ двѣ великія цѣли, которымъ все остальное

должно быть подчинено; одна изъ нихъ—увеличить знанія, другая—развить любовь къ справедливости и ненависть къ несправедливости.

Есть и другія формы воспитанія кромѣ естественно-научнаго; и было бы крайне печально, если бы этотъ фактъ былъ забытъ, или была тенденція подорвать или подавить образованіе литературное или эстетическое на счетъ научнаго. Подобный узкій взглядъ на природу воспитанія не имѣетъ ничего общаго съ тѣмъ твердымъ убѣжденіемъ, что научное воспитаніе должно быть введено во всѣхъ школахъ, ибо великая особенность естественно-научнаго воспитанія,—та особенность, въ силу которой оно не можетъ быть замѣнено никакою другой дисциплиной, состоитъ въ томъ, что оно ставитъ человѣка въ прямое общеніе съ фактомъ и практикуетъ умъ въ самой полной формѣ индукціи—выводитъ заключенія изъ частныхъ фактовъ, познаваемыхъ путемъ непосредственнаго наблюденія природы.

И прежде всего должно внушить ученику, что его долгъ—сомнѣваться до тѣхъ поръ, пока абсолютный авторитетъ природы не научитъ его вѣрить въ то, что написано въ книгахъ.

Въ наше время древо воспитанія находится своими корнями въ воздухъ, а листьями и плодами—въ землѣ. Его должно обратить какъ слѣдуетъ—такъ, чтобы его корни крѣпко вѣдрялись въ факты природы и извлекали оттуда здоровую пищу для листьевъ и плодовъ литературы и искусства \*).

Какимъ же путемъ идетъ естествознаніе и при помощи какихъ методовъ достигаетъ оно своихъ великихъ результатовъ?

Научное изслѣдованіе не есть, какъ это, повидимому, многіе думаютъ, родъ новѣйшаго чернокнижія. Такое впечатлѣніе производятъ по крайней мѣрѣ различные толки объ

---

\*) Писано Гексли еще въ 1854 году. Съ тѣхъ поръ воспитаніе въ Англіи принимаетъ все болѣе и болѣе нормальное положеніе. Для Россіи однакъ его сравненіе остается въ полной силѣ.

„индуктивной и дедуктивной философіи“ или о „принципахъ философіи Бэкона“. Но изъ всего вздора въ этомъ мірѣ едва ли не худшій—это ложно научная болтовня о „бэконовской философіи“.

Лордъ канцлеръ Бэконъ былъ во всякомъ случаѣ великій человѣкъ, что бы о немъ ни говорили. Однако, несмотря на все сдѣланное имъ для философіи, было бы совершенно ошибочно думать, что методы современнаго научнаго изслѣдованія получили свое начало отъ него или его современниковъ:—они получили свое начало отъ перваго человѣка, кто бы онъ ни былъ; они существовали даже задолго до него, ибо многіе изъ существенныхъ процессовъ мышленія совершаются высшими животными съ такою же правильностью, какъ и нами самими.

Методъ научнаго изслѣдованія есть не что иное, какъ выраженіе необходимаго способа дѣйствія человѣческаго ума. Это просто тотъ способъ, по которому обсуждаются и опредѣляются всѣ явленія. Между умственными операціями человѣка науки и человѣка обыкновеннаго различіе то же самое, и никоимъ образомъ не большее, чѣмъ между операціями и дѣйствіями хлѣбника или мясника, отвѣшивающихъ свой товаръ на обыкновенныхъ вѣсахъ, и операціями химика, производящаго трудный и сложный анализъ при помощи *своихъ* вѣсовъ и точно вывѣреннаго разновѣса. Тѣ и другіе вѣсы различаются другъ отъ друга не по принципу своего устройства или способу дѣйствія, но только тѣмъ, что въ однихъ рычагъ качается на безконечно болѣе тонкой оси, чѣмъ въ другихъ, и слѣдовательно наклоняется отъ прибавленія гораздо меньшаго вѣса.

Слѣдующій примѣръ, взятый изъ обыденной жизни, лучше объяснить это. Всѣ слышали, конечно, что ученые пользуются индукціей и дедукціей и при помощи ихъ получаютъ изъ природы то, что называютъ законами природы и причинами, и что изъ нихъ они строятъ, при помощи особаго искусства, гипотезы и теоріи. Многіе думаютъ, что процессы обыкновеннаго человѣческаго ума никоимъ образомъ нельзя срав-

нивать съ этими процессами, которымъ можно выучиться только путемъ особаго рода обученія. Послушавъ громкія слова: индукція, дедукція, можно подумать, пожалуй, что умъ ученаго по природѣ своей отличенъ отъ ума обыкновеннаго человѣка; но не пугайтесь словъ, и вы найдете, что весь этотъ ужасающій аппаратъ употребляется вами самими ежедневно и ежечасно.

Возьмемъ самый обыкновенный примѣръ. Предположимъ, вы идете въ фруктовую лавку купить яблоко; вы берете одно и, попробовавъ, находите, что оно кисло. Вы разсматриваете его и видите, что оно твердо и зелено. Вы берете другое,—оно также оказывается твердымъ, зеленымъ и кислымъ. Продавецъ предлагаетъ вамъ третье; но вы, еще не пробуя, изслѣдуете его и находите, что оно твердо и зелено, и вы тотчасъ же говорите, что не возьмете его, потому что оно должно быть такъ же кисло, какъ и тѣ, которыя вы уже пробовали.

Ничего не можетъ быть, повидимому, проще этого. Но если вы возьмете на себя трудъ анализировать и прослѣдить логическіе элементы дѣйствія вашего ума, вы придете въ большое изумленіе. Во-первыхъ, вы употребили способъ наведенія или индукціи. Путемъ двухъ опытовъ вы нашли, что твердость и зеленый цвѣтъ яблоковъ соединены съ кислымъ вкусомъ; такъ было въ первомъ случаѣ и подтвердилось во второмъ. Конечно, это основаніе слабое, но оно достаточно, чтобы на немъ построить наведеніе; вы обобщаете факты и ожидаете найти кислый вкусъ у всѣхъ яблоковъ, которыя находите твердыми и зелеными. Вы основываете на этомъ общій законъ, что всѣ твердыя и зеленыя яблоки кислы, и это, поскольку оно оказывается достаточнымъ, есть настоящее наведеніе. Найдя такимъ образомъ вашъ естественный законъ, вы, когда вамъ предлагаютъ новое яблоко, которое вы находите твердымъ и зеленымъ, говорите: „всѣ твердыя и зеленыя яблоки кислы; это яблоко твердо и зелено,—слѣдовательно, оно кисло“. Такой способъ разсужденія есть то, что называется въ логикѣ силлогизмомъ, и

имѣеть всѣ части послѣдняго—большую посылку, меньшую посылку и заключеніе. При помощи дальнѣйшаго рассужденія, которое можно изложить въ двухъ или трехъ другихъ силлогизмахъ, вы приходите къ вашему конечному заключенію: „я не возьму этого яблока“. Итакъ, сначала вы путемъ индукціи вывели законъ, а затѣмъ изъ него дедуцировали и примѣнили частное слѣдствіе къ данному случаю. Предположимъ, что, выведя вашъ законъ, вы черезъ нѣсколько времени послѣ этого, толкуя съ пріятелемъ о качествахъ яблоковъ, скажете ему: „странное дѣло, я замѣтилъ, что всѣ твердыя и зеленыя яблоки кислы“. Пріятель вашъ спрашиваетъ: „откуда же вы это знаете?“ Вы отвѣчаете: „потому что я много разъ пробовалъ ихъ и всегда находилъ, что это такъ“. Если бы мы выражались научными терминами, а не языкомъ обыкновеннаго человѣческаго смысла, то назвали бы это опытнымъ доказательствомъ. И если вашъ пріятель будетъ возражать вамъ, то вы пойдете дальше и скажете: „Я слыхалъ отъ людей изъ Сомерсетшира и Девоншира, гдѣ разводять много яблокъ, что они замѣтили то же самое. Это же замѣчено въ Нормандіи и Сѣверной Америкѣ. Однимъ словомъ, я нахожу, что это испытали всѣ люди, которые когда-либо обращали на это вниманіе“. При этомъ вашъ пріятель, если только онъ человѣкъ здравомыслящій, согласится съ вами и убѣдится, что вы совершенно правы, сдѣлавъ такое заключеніе. Онъ вѣритъ, хотя, можетъ быть, и не отдавалъ себѣ въ этомъ отчета, что чѣмъ обширнѣе повѣрки, чѣмъ больше было сдѣлано опытовъ, приведшихъ къ тому же результату, и чѣмъ разнообразнѣе были условія, при которыхъ получились тѣ же результаты, тѣмъ вѣрнѣе будетъ окончательный выводъ, и не оспариваетъ болѣе этого вопроса. Онъ видитъ, что опытъ былъ сдѣланъ при всевозможныхъ условіяхъ времени, мѣста и людей, и всегда съ однимъ и тѣмъ же результатомъ, и потому говоритъ вмѣстѣ съ вами, что выведенный вами законъ правиленъ, и онъ долженъ признать его.

То же самое и въ наукѣ: естествоиспытатель приводитъ

въ дѣйствіе совершенно тѣ же самыя способности, хотя и гораздо болѣе тонкимъ образомъ. Въ научномъ изслѣдованіи дѣло состоитъ въ томъ, чтобы подвергнуть предполагаемый законъ всевозможнымъ повѣркамъ, озаботиться, сверхъ того, чтобы это дѣлалось намѣренно, а не предоставлялось случаю, какъ въ вопросѣ о яблокахъ. Въ наукѣ, какъ и въ обыденной жизни, довѣріе къ закону прямо пропорціонально отсутствію измѣненій въ результатахъ нашихъ опытныхъ повѣрокъ. Если вы, напримѣръ, выпустите изъ рукъ вещь, которую держите, то она тотчасъ же упадетъ на землю; это весьма обыкновенное доказательство одного изъ самыхъ точныхъ законовъ природы—закона тяготѣнія. Методъ, посредствомъ котораго ученые доказали существованіе этого закона, совершенно тотъ же, что и употребленный нами по тривіальному вопросу о кислотѣ вкуса твердыхъ и зеленыхъ яблокъ. Твердая, распространенная и несомнѣнная вѣра наша въ законъ тяготѣнія происходитъ отъ того, что его провѣрилъ общій опытъ всего человѣчества, и мы сами можемъ провѣрить его во всякое время; а это и есть самое твердое основаніе всякаго естественнаго закона.

Доказавъ такимъ образомъ, что методъ установленія закона въ наукѣ совершенно тотъ же, какой употребляется и въ обыденной жизни, обратимся теперь къ другому вопросу, или, лучше сказать, къ другой сторонѣ того же вопроса, именно къ тому методу, посредствомъ котораго мы изъ соотношеній извѣстныхъ явленій доказываемъ, что одни изъ нихъ относятся къ другимъ, какъ причина.

Возьмемъ другой примѣръ изъ обыденной жизни. Положимъ, что кто-нибудь изъ васъ, войдя поутру въ столовую, видитъ, что чайникъ и нѣсколько ложекъ, оставленныхъ тамъ наканунѣ вечеромъ, исчезли, окно отворено, на рамѣ виденъ отпечатокъ грязной руки, и вдобавокъ на песокъ подъ окномъ замѣчается слѣдъ подкованнаго гвоздями сапога. Всѣ эти обстоятельства тотчасъ же привлекли ваше вниманіе, и не прошло двухъ минутъ, какъ вы говорите: „Кто-то отворилъ окно, влѣзъ въ комнату и стащилъ ложки и чайникъ!“

Вы, вѣроятно, прибавите даже: „Это навѣрно такъ; иначе быть не можетъ!“ Вы хотите сказать этимъ то, что вы знаете; но въ сущности то, что вы говорите, во всѣхъ главныхъ своихъ свойствахъ есть только гипотеза. Вы *вовсе не знаете*; это есть не что иное, какъ гипотеза, быстро созрѣвшая въ вашемъ умѣ, построенная на длинномъ рядѣ индукцій и дедукцій.

Что же это за индукціи и дедукціи, и какимъ образомъ дошли вы до этой гипотезы? Вы замѣтили, во-первыхъ, что окно отворено; но вы, вѣроятно, гораздо раньше, цѣлымъ рядомъ различныхъ индукцій и дедукцій, пришли къ общему, совершенно правильному закону, что окна сами собой не отворяются; отсюда вы заключаете, что кто-нибудь отворилъ окно. Второй общій законъ, къ которому вы пришли тѣмъ же путемъ, состоитъ въ томъ, что чайники и ложки не улетаютъ въ окно сами, и вы убѣждаетесь, что, такъ какъ ихъ нѣтъ на томъ мѣстѣ, гдѣ ихъ оставили, то значить они унесены. Въ-третьихъ, вы видите знаки на оконной рамѣ и слѣды сапога на дворѣ, а вы знаете изъ предыдущихъ опытовъ, что подобные знаки не производились ничѣмъ другимъ, кромѣ руки человѣка; и тотъ же опытъ указываетъ вамъ, что никакое другое существо кромѣ человѣка не носить подкованныхъ гвоздями сапогъ, отъ которыхъ могли произойти слѣды на пескѣ. Вы тотчасъ же приходите къ заключенію, что, такъ какъ такого рода слѣды не могутъ быть произведены никакимъ другимъ животнымъ, кромѣ человѣка, или другимъ путемъ, кромѣ человѣческой руки и сапога, то произвелъ ихъ, слѣдовательно, человѣкъ. Далѣе, вы знаете общій законъ, основанный на наблюденіи и опытѣ, и законъ всеобщій и безспорный, какъ ни грустно въ этомъ сознаться, — что между людьми находится множество воровъ, и на основаніи всѣхъ этихъ данныхъ вы приходите къ вашему заключенію (это и есть ваша гипотеза), что человѣкъ, оставившій слѣды на дворѣ и знаки на оконной рамѣ, отворилъ окно, влѣзъ въ комнату и укралъ чайникъ и ложки. Вы пришли теперь къ *vera causa*; вы предположили

причину, совершенно достаточную для произведенія всѣхъ наблюдаемыхъ явленій. Всѣ эти явленія могутъ быть объяснены только гипотезою о ворѣ. Но это только гипотетическое заключеніе, на которое мы не найдемъ безусловныхъ доказательствъ; оно только дѣлается въ высшей степени вѣроятнымъ вслѣдствіе ряда индукцій и дедукцій.

Если вы обладаете обыкновеннымъ здравымъ смысломъ и достаточно убѣждены въ справедливости вашей гипотезы, то первое, что вы вѣроятно сдѣлаете, будетъ пойти въ полицію и навести ее на слѣдъ вора, чтобы получить обратно свою собственность. Но только что вы собрались идти, къ вамъ входитъ кто-нибудь и, узнавъ, что вы намѣрены дѣлать, говоритъ вамъ: „другъ мой, вы слишкомъ поспѣшны. Почему вы знаете, что человѣкъ, дѣйствительно оставившій знаки на оконной рамѣ, укралъ ложки? Можетъ быть, ихъ украла обезьяна, а человѣкъ уже потомъ заглянулъ въ окно“. На это вы, вѣроятно, отвѣтите: „прекрасно, но это совершенно не согласно съ тѣмъ, какъ обыкновенно пропадаютъ чайники и ложки, такъ что ваша гипотеза во всякомъ случаѣ менѣе вѣроятна, чѣмъ моя“. Въ то время, какъ вы такимъ образомъ разговариваете, къ вамъ приходитъ вашъ другой пріятель и говоритъ: „о, мой милѣйшій, вы, конечно, слишкомъ поторопились, вы слишкомъ самонадѣянны! Вы сами говорите, что все это случилось, когда вы крѣпко спали, значить когда вы не могли знать, что дѣлается вокругъ васъ. Почему вы знаете, что дѣйствіе законовъ природы не было прервано на ночь? Можетъ быть, въ этомъ случаѣ было нѣкоторое сверхъестественное вмѣшательство“. На этомъ основаніи онъ утверждаетъ, что ваша гипотеза принадлежитъ къ числу тѣхъ, которыя доказаны быть не могутъ, и что вы не можете быть увѣрены, чтобы законы природы дѣйствовали одинаково какъ во время вашего сна, такъ и во время бдѣнія.

На разсужденіе подобнаго рода вамъ отвѣчать нечего; вы чувствуете, что вашъ почтенный другъ нѣсколько сбиль васъ. Однако вы вполне увѣрены въ справедливости своего



предположенія и говорите ему: „мой милый другъ, я позволю себѣ руководствоваться въ этомъ случаѣ только естественными соображеніями, и потому будьте такъ добры, не мѣшайте мнѣ идти за полиціей“. Предположимъ теперь, что вамъ все удалось, по счастливому случаю вы нашли полицейскаго, воръ былъ наконецъ найденъ съ вашей собственностью въ карманѣ, и знаки соотвѣтствуютъ его рукѣ и сапогамъ. По всей вѣроятности, судъ признаетъ эти факты хорошимъ опытнымъ доказательствомъ вашей гипотезы о причинѣ странныхъ явленій, происшедшихъ въ вашей столовой, и будетъ дѣйствовать сообразно съ этимъ.

Въ этомъ случаѣ вы пришли къ вашему заключенію совершенно тѣмъ же путемъ, какимъ ученый старается открыть начало и законы самыхъ таинственныхъ явленій. Обширные результаты, полученные наукой, добыты не путемъ какихъ-либо мистическихъ способностей, не путемъ какихъ-либо умственныхъ процессовъ, отличныхъ отъ тѣхъ, которые практикуются каждымъ изъ насъ въ самыхъ низменныхъ и обыденныхъ случаяхъ жизни. Кювье возстановилъ вымершихъ животныхъ Монмарта по остаткамъ ихъ костей путемъ умственного процесса, тождественнаго съ тѣмъ, помощью котораго сыщикъ открываетъ вора по слѣдамъ, оставленнымъ его ногами. Тѣмъ же путемъ шли Ньютонъ и Лапласъ въ своихъ открытіяхъ и опредѣленіи причинъ движенія небесныхъ тѣлъ. И тотъ процессъ индукціи и дедукціи, путемъ котораго лэди, находя пятно особаго рода на своемъ платьѣ, заключаетъ, что кто-то капнулъ на него чернилами, ничѣмъ не отличается по своему роду отъ того, путемъ котораго Адамсъ и Лавуазье открыли новыя планеты. Разница состоитъ только въ томъ, что тамъ, гдѣ природа изслѣдованія сложнѣе, каждый шагъ требуетъ чрезвычайной осмотрительности, дабы гипотезы вышли безо всякихъ недостатковъ. Во многихъ гипотезахъ, касающихся обыденной жизни, эти недостатки могутъ не имѣть вліянія на общую правильность заключеній, къ которымъ мы приходимъ; но въ научномъ изслѣдованіи всякая погрѣшность, большая или

маленькая, всегда имѣеть значеніе и всегда произведеть подь конецъ дурныя, если не роковыя, послѣдствія.

Не слѣдуетъ позволять вводить себя въ заблужденіе обыкновенной фразой, что гипотеза потому уже не достойна довѣрія, что она есть гипотеза. Относительно научныхъ выводовъ и заключеній часто слышится мнѣніе: это однако въ концѣ концовъ не болѣе, какъ гипотеза. Но чѣмъ руководствуемся мы въ девяти десятыхъ изъ важнѣйшихъ случаевъ нашей обыденной жизни, какъ не гипотезами, и притомъ часто гипотезами весьма неосновательными? Такъ что въ наукѣ, гдѣ основанія всякой гипотезы подвергаются самой тщательной критикѣ, мы съ полнымъ правомъ можемъ слѣдовать тому же пути. Гипотеза гипотезѣ рознь. Кто-нибудь можетъ сказать, если угодно, что луна сдѣлана изъ зеленого сыра: это—гипотеза. Но другой человекъ, посвятившій много времени и труда изученію этого предмета, пользовавшійся сильнѣйшими телескопами и результатами изслѣдованій другихъ ученыхъ, говоритъ, что, по его мнѣнію, луна состоитъ, по всей вѣроятности, изъ веществъ весьма подобныхъ тѣмъ, изъ которыхъ составлена наша земля: это также только гипотеза. Нечего толковать однако, какова разница между обѣими этими гипотезами. Одна изъ нихъ, основанная на положительномъ научномъ знаніи, имѣеть и соответственное этому значеніе; между тѣмъ какъ другая, которая есть не что иное, какъ произвольная догадка, очевидно, не можетъ имѣть никакого значенія. Каждый великій шагъ нашего прогресса въ открытіи причинъ явленій былъ сдѣланъ именно такимъ образомъ, какъ было описано выше. Человекъ, наблюдающій извѣстные факты и явленія, естественнымъ образомъ спрашиваетъ себя, какіе изъ извѣстныхъ процессовъ въ приложеніи къ данному случаю его раскрываютъ и объясняютъ? Отсюда возникаетъ научная гипотеза, и ея достоинство соразмѣряется тщательностью и полнотой изслѣдованія и повѣрки ея основанія. И здѣсь, какъ и въ обыкновенной жизни, догадка дурака будетъ глупостью, догадка умнаго будетъ умна.

Но если нѣтъ никакого существеннаго различія между методомъ науки и обыденной жизни, то крайне невѣроятно, чтобы было какое-либо различіе и въ методахъ отдѣльныхъ наукъ.

Методы всѣхъ наукъ одинаковы, и эти методы слѣдующіе:

1. *Наблюденіе* фактовъ, включая сюда и то *искусственное наблюденіе*, которое называется *экспериментомъ*.

2. Процессъ соединенія подобныхъ фактовъ въ группы или, такъ сказать, въ связки, этикированные и готовые для употребленія,—процессъ, называемый *сравненіемъ* и *классификаціей*; результаты такого процесса, эти этикированные связки, называются *общими положеніями*.

3. *Дедукція*, ведущая насъ отъ общаго положенія снова къ фактамъ, учащая насъ, такъ сказать, предугадывать по этикету связки, что въ ней заключается. И наконецъ

4. *Опытная повѣрка* или *верификація*, т. е. процессъ удостовѣренія въ томъ, оправдывается-ли наше предположеніе фактически.

Дедукція становится научною только путемъ верификаціи, и наше знаніе виситъ на волоскѣ, какъ скоро наши дедукціи уводятъ насъ изъ области этого великаго процесса верификаціи.

Человѣческое изслѣдованіе имѣетъ свои границы; всѣ наши знанія и изысканія не могутъ возвыситься далѣе конечныхъ и ограниченныхъ предѣловъ, налагаемыхъ нашими способностями, или уничтожить безконечную тайну, подобно тѣни слѣдующую за безконечнымъ рядомъ явленій. Задача нашего существованія, величайшая цѣль, къ которой можетъ стремиться человѣкъ, не есть погоня за такой химерой, какъ уничтоженіе неизвѣстнаго, но неутомимое труженничество, дабы немного расширить границы сферы нашей дѣятельности. Странно было бы со стороны историка, хотя на одинъ моментъ, допустить возраженіе о бесполезности заниматься исторіею Римской имперіи, потому что у насъ нѣтъ никакихъ положительныхъ свѣдѣній о происхожденіи и основаніи города Рима! Можно-ли на великія открытія

Кеплера и Ньютона, этихъ астрономовъ, принесшихъ самую широкую пользу всему человѣчеству, возразить: „ваши изслѣдованія никуда не годятся: вы хотя и объяснили намъ законы движенія и равновѣсія планетъ, однако не можете указать причину возникновенія солнца, луны и звѣздъ. Слѣдовательно, куда годится все сдѣланное вами?“.

Мы увѣрены, что все есть дѣйствіе чего-нибудь, что ему предшествовало, какъ его причина, и что эта причина есть дѣйствіе чего-нибудь другого и т. д., черезъ цѣлый рядъ причинъ и дѣйствій, простирающійся такъ далеко, какъ только мы захотимъ его преслѣдовать. Что-нибудь считается уже объясненнымъ, какъ только мы открыли его причину или основаніе, почему оно существуетъ; объясненіе бываетъ еще полнѣе, если мы можемъ найти причину этой причины; и чѣмъ дальше мы можемъ прослѣдить цѣпь причинъ и дѣйствій, тѣмъ удовлетворительнѣе наше объясненіе. Но ничто не можетъ быть объяснено вполне, потому что человѣческое знаніе въ самомъ лучшемъ случаѣ восходитъ только весьма немного къ началу вещей.

Общее основаніе всей научной мысли, основная аксіома, на которой она зиждется, есть единство порядка природы. *„Naturae leges et regulae, secundum quas omnia fiunt et ex unis formis in alias mutantur, sunt ubique et semper eadem.* (В. de Spinoza, *Ethica. Pars tertia, Praefatio* \*).

■ Однажды возникнувъ, представленіе общаго мірового порядка стало господствующей идеей современной мысли. Для cadaго, знакомаго съ тѣми фактами, на которыхъ основано это представленіе, становится невысказаннымъ, чтобы гдѣ-либо во вселенной могли происходить измѣненія или случаться событія по какому-либо иному порядку, кромѣ естественнаго порядка причины и дѣйствія. Мы научились смотреть на настоящее, какъ на дочь прошедшаго и мать будущаго, и такъ какъ мы исключили изъ міра случай, то для насъ является совершенно невозможнымъ представленіе о

\*) Эпиграфъ къ *American Addresses* Гексли.

какомъ-либо нарушеніи въ порядкѣ природы. Каковъ бы ни былъ родъ спекулятивнаго ученія человѣка, вполне очевидно, что всякій мыслящій человѣкъ устраиваетъ свою жизнь и ставитъ на карту свое счастье въ увѣренности, что природа постоянна, и цѣпь естественной причинной связи нигдѣ не прерывается.

Въ самомъ дѣлѣ, ни одно изъ нашихъ убѣжденій не имѣетъ такого совершеннаго логическаго основанія, какъ это. Мы безмолвно кладемъ его въ основу всякаго размышленія; оно является исходнымъ пунктомъ для всякаго волевого дѣйствія. Оно основано на самой широкой индукціи и подтверждается постоянными, законѣрными и универсальными дедуктивными процессами.

Однако мы должны помнить, что всякое человѣческое убѣжденіе, хотя бы основанія его были еще шире, хотя бы оно являлось еще болѣе состоятельнымъ, все же—только вѣроятное убѣжденіе, и что наши самыя широкія и очевидныя обобщенія суть лишь выраженія высшей степени вѣроятности.

Гармоническій порядокъ, отъ вѣчности управляющій непрестаннымъ прогрессомъ,—основа и утокъ матеріи и силы, въ медленной постепенности, безъ перерыва нити ткущія ту завѣсу, что лежитъ между нами и безконечнымъ,—та вселенная, которую одну мы знаемъ и можемъ знать,—такова картина міра, которую рисуетъ наука; и поскольку каждая часть этой картины находится въ согласіи со всѣмъ остальнымъ, постольку можемъ мы быть увѣрены, что она нарисована правильно.

Дальнѣйшее изложеніе будетъ попыткой набросать эту картину въ ея существенныхъ чертахъ.

## II.

**Единство органическаго міра.—Единство природы органической и неорганической.—Абіогенезисъ.**

Мы издавна привыкли различать тѣла живыя и мертвыя—природу органическую и неорганическую. Мы различаемъ

далѣе животныхъ отъ растений и наконецъ выдѣляемъ самихъ себя, т.-е. человѣка, изо всего окружающаго міра.

Если справедливъ законъ единства природы, то не есть ли различіе между всѣми этими частями одного мірового цѣлаго лишь различіе въ степени, а не въ родѣ, различіе количественное, а не качественное?

Наука установила, что всѣ явленія міра неорганическаго сводятся на движеніе и матерію. Въ настоящее время это положеніе общепризнанное и на столько общеизвѣстное, что на немъ нѣтъ надобности болѣе останавливаться.

Могутъ-ли и всѣ другія, органическія явленія быть сведены на ту же матерію и движенія? Тождественны-ли матерія и силы природы органической съ матеріей и силами природы неорганической, понимая слово „сила“ въ его единственно законномъ смыслѣ—названія, даваемого нами неизвѣстной причинѣ извѣстнаго рода явленій?

Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, слѣдуетъ разрѣшить прежде другой вопросъ: сама органическая природа—представляетъ-ли полное единство? суть-ли ея различія лишь различія въ степени, а въ не родѣ?

На этотъ вопросъ долженъ быть данъ отвѣтъ вполне утвердительный.

Наука прочно установила, что весь живущій міръ проникаетъ полное единство, а именно единство троякаго рода: *единство силъ или способностей, единство формы и единство вещественнаго состава.*

Не нужно никакихъ абстрактныхъ аргументацій, чтобы доказать, во-первыхъ, что *силы или способности* всѣхъ родовъ живого вещества, какъ бы онѣ ни различались по степени, существенно сходны по своему роду.

Гѣте далъ краткій обзоръ всѣхъ способностей человѣчества въ извѣстной эпиграммѣ:

„Warum treibt sich das Volk so und schreit? Es will sich ernähren, Kinder zeugen, und die nähren so gut es vermag.

.....

Weiter bringt sich kein Mensch, stell'er sich wie er auch will“ \*).

На языкѣ физиологіи это значить, что всѣ разнообразныя и сложныя дѣйствія человѣка можно подвести подъ три категоріи. Они или непосредственно направлены къ поддержанію и развитію тѣла, или они обусловливаютъ преходящія измѣненія въ относительномъ положеніи частей тѣла, или они стремятся къ продолженію вида. Даже тѣ проявленія интеллекта или чувства и воли, которымъ мы даемъ названіе высшихъ способностей, не исключены изъ этой классификаціи, въ силу того, что всякому, за исключеніемъ самого субъекта, они извѣстны только какъ преходящія измѣненія въ относительномъ положеніи частей тѣла. Рѣчь, жестикуляція и всякая другая форма человѣческаго дѣйствія въ концѣ концовъ сводятся къ мускульнымъ сокращеніямъ, а мускульное сокращеніе есть только преходящее измѣненіе въ относительномъ положеніи частей мускула.

Эта схема, достаточно широкая, чтобы объять дѣйствія высшихъ жизненныхъ формъ, оказывается пригодной и для низшихъ тварей. Низшее растеніе или животное питается, растетъ и воспроизводитъ свой родъ. Къ этому слѣдуетъ прибавить, что всѣ животныя проявляютъ тѣ преходящія измѣненія формы, которыя мы называемъ общимъ именемъ раздражительности и сократимости; и болѣе чѣмъ вѣроятно, когда растительный міръ будетъ достаточно изслѣдованъ, мы найдемъ, что растенія обладаютъ тѣми же самыми силами, въ то или другое время своего существованія.

Изслѣдованія показали, что сократительность, составляющая основное условіе локомоціи, распространена среди растеній въ гораздо болѣе широкихъ размѣрахъ, чѣмъ первоначально воображали. Сверхъ того было найдено, что въ

---

\*) Что такъ шумить, суетится народъ? Ему надо пиши,  
Нужно дѣтей приживать и кормить, по возможности, ихъ.

.....  
Какъ человѣкъ ни мудри, это—цѣль его жизни, увы!

*А. Яхонтовъ.*

растенияхъ актъ сокращенія сопровождается, какъ это показали интересныя изслѣдованія д-ра Бурдона Сандерсона, нарушеніемъ электрическаго состоянія сократимой субстанціи, которое можно сравнить съ тѣмъ, какое, какъ это было найдено Дю Буа Реймономъ, сопровождается дѣятельность обыкновеннаго мускула въ животныхъ.

Нѣтъ далѣе никакого признака, по которому реакціи листьевъ росянки и другихъ растений на стимулы, такъ полно и старательно изученныя Дарвиномъ, могли бы быть отличимы отъ тѣхъ актовъ сокращенія, слѣдующихъ за стимулами, которые въ животныхъ называютъ „рефлексомъ“.

Результаты новѣйшихъ изслѣдованій строенія нервной системы животныхъ привели къ заключенію, что нервныя волокна, на которыя мы дотолѣ смотрѣли какъ на конечные элементы нервной ткани, не таковы на самомъ дѣлѣ; они представляютъ собою просто видимый агрегатъ гораздо болѣе тонкихъ волоконцевъ, діаметръ которыхъ ускользаетъ изъ границъ нашего настоящаго микроскопическаго зрѣнія, весьма расширенныхъ новѣйшими усовершенствованіями микроскопа; и что нервъ въ сущности есть не что иное, какъ линейный трактъ спеціально модифицированной протоплазмы между двумя пунктами организма, изъ которыхъ одинъ способенъ дѣйствовать на другой черезъ посредство такимъ образомъ установленнаго сообщенія. Отсюда понятно, что даже простѣйшее живое существо можетъ обладать нервной системой. И вопросъ о томъ, снабжены-ли растенія нервной системой или нѣтъ, пріобрѣтаетъ такимъ образомъ новую форму и ставитъ для гистологовъ и физиологовъ проблему крайней трудности, за которую слѣдуетъ приняться съ новой точки зрѣнія и при помощи методовъ, которые еще должны быть найдены.

Итакъ должно допустить, что растенія могутъ обладать сократительностью и локомоціей; что ихъ движенія, поскольку они локомоторны, могутъ носить такую же видимость произвольности, какъ и движенія животныхъ; и что многія изъ нихъ проявляютъ дѣйствія сравнимыя съ тѣми, какія прояв-



ляются въ животныхъ черезъ воздѣйствіе нервной системы. Должна быть допущена возможность того, что дальнѣйшее изслѣдованіе обнаружитъ въ растеніяхъ существованіе чего-либо, что можно сравнить съ нервной системой.

Такимъ образомъ указанное Кювье основное различіе между животными и растеніями, по которому животныя отличаются отъ растений своей чувствительностью и способностью произвольнаго движенія, падаетъ, и намъ приходится обратиться къ другому различію, установленному имъ же,—именно различію въ способахъ питанія. Въ той формѣ, какъ его установилъ Кювье, а именно, что животныя способны принимать внутрь твердую пищу, растенія же имѣютъ лишь поверхностное питаніе веществами жидкими и газообразными, это различіе, хотя и имѣетъ значеніе для огромнаго большинства животныхъ и растений, однако также не оказывается всеобщимъ, ибо нѣкоторые животные паразиты точно такъ же питаются жидкой пищей, всасывая ее всей поверхностью своего тѣла. Такимъ образомъ остается изслѣдовать, не имѣютъ-ли всеобщаго значенія извѣстныя различія въ питаніи болѣе скрытаго характера, чѣмъ тѣ, которыя принималъ Кювье.

Огромное большинство немикроскопическихъ растений, какъ всякій знаетъ,—зелены; это зависитъ отъ обилія въ нихъ особаго вещества—такъ называемаго хлорофилла. Хлорофилль—это аппаратъ, при посредствѣ котораго изъ атмосферной угольной кислоты поглощается углеродъ; листья—лабораторіи, въ которыхъ производится эта операція. Такія растенія могутъ жить и развиваться, получая лишь воду, въ которой растворены соли аммонія и другія минеральныя соли, атмосферный воздухъ, содержащій обыкновенную незначительную долю угольной кислоты, и ничего болѣе кромѣ свѣта и теплоты.

Немногія растенія, не содержащія хлорофилла и безцвѣтныя, не способны поглощать углерода, который они получаютъ изъ атмосферной углекислоты, и ведутъ паразитическій образъ жизни на другихъ растеніяхъ; но отсюда вовсе не слѣдуетъ, чтобы синтетическая способность растений

зависѣла отъ ихъ хлорофилла и его взаимодействія съ солнечными лучами. Наоборотъ, легко доказать, какъ это впервые сдѣлалъ Пастеръ, что низшіе грибы, лишенные хлорофилла, или чего-либо въ томъ же родѣ, тѣмъ не менѣе обладаютъ характерной для растенія синтетической способностью въ весьма высокой степени. Необходимо только, чтобы они получали иной родъ сырого матеріала; не имѣя способности поглощать углеродъ изъ углекислоты, они должны быть снабжаемы чѣмъ-либо инымъ содержащимъ углеродъ. Такое вещество представляетъ собою виннокаменная кислота; и если спора самой обыкновенной и наиболѣе докучливой изъ всѣхъ плѣсней—*Penicillium*—будетъ помѣщена въ подогрѣтую воду, содержащую виннокаменнокислый аммоній съ небольшою прибавкой фосфатовъ и сульфатовъ, въ темнотѣ или на солнцѣ, она въ короткое время разрастется въ толстую корку плѣсени, превосходящую по вѣсу содержащагося въ ней протеина и клѣтчатки во много миллионъ разъ первоначальную спору. Такимъ образомъ мы имѣемъ весьма широкое фактическое основаніе для общаго вывода, что существенная характеристическая черта растенія состоитъ въ его синтетической способности—способности перерабатывать чисто минеральныя вещества въ сложныя органическія соединенія.

Наоборотъ, мы имѣемъ не менѣе широкое основаніе для того общаго вывода, что животныя, какъ полагалъ Кювье, въ отношеніи матеріаловъ ихъ тѣла стоятъ прямо или косвенно въ зависимости отъ растеній, т. е. что они или травоядны, или ѣдятъ другихъ животныхъ—травоядныхъ.

Но какая составная часть тѣла животныхъ стоитъ въ такой зависимости отъ растеній? Конечно, не роговое вещество, не хондринъ, этотъ ближайшій химическій элементъ хряща, и не желатинъ, или синтонинъ, изъ котораго состоятъ мускулы. То же приходится сказать и относительно нервнаго или желчнаго вещества животныхъ, относительно ихъ амилоиднаго вещества и жира.

Можно экспериментальнымъ образомъ доказать, что жи-

вотныя могутъ ихъ сами готовить для себя. Но то, чего они сами готовить не могутъ, а должны прямо или косвенно получать отъ растений, это особое азотистое вещество—протеинъ. Такимъ образомъ растеніе—идеальный пролетарій живого міра, работникъ-производитель; животное—идеальный аристократъ, потребитель.

Здѣсь наша послѣдняя надежда найти рѣзкую пограничную линію между животными и растеніями.

Однако есть основаніе думать, что извѣстные организмы, проходящіе въ своемъ существованіи стадію монады, каковы *Muchomycetes*, въ одно время своей жизни стоятъ въ зависимости отъ внѣшнихъ источниковъ ихъ протеиноваго вещества или суть животныя; въ другой періодъ сами готовятъ его или суть растенія. И въ виду того, что весь прогрессъ новѣйшаго изслѣдованія говоритъ въ пользу доктрины непрерывности, является прекраснымъ и вѣроятнымъ заключеніемъ—хотя только заключеніемъ—что, какъ есть растенія, способныя вырабатывать протеинъ изъ такихъ, повидимому, несподручныхъ минеральныхъ веществъ, какъ углекислота, вода, нитратъ аммонія, металлическія и землистыя соли, между тѣмъ какъ другія должны получать свой углеродъ и азотъ въ нѣсколько менѣе грубой формѣ виннокаменнокислаго аммонія и тому подобныхъ соединеній; точно такъ же могутъ быть и другія, какъ это возможно въ случаѣ истинно паразитическихъ растений, которыя могутъ соединять вмѣстѣ лишь матеріалы еще болѣе приготовленные, пока, наконецъ, мы не приходимъ къ такимъ организмамъ, какъ *Psorospermiae* и *Panhistophyton*, которые, будучи по своему строенію столько же животными, сколько и растеніями, однако суть животныя по ихъ зависимости отъ другихъ организмовъ въ отношеніи ихъ пищи.

Исключительное обстоятельство, замѣченное Мейеромъ, что *Torula* дрожжей, хотя несомнѣнное растеніе, развивается особенно сильно, если получаетъ сложную азотистую субстанцію—пепсинъ; вѣроятность того, что *Peronospora* питается прямо протоплазмой картофеля, на которомъ она

паразитируетъ, и удивительный фактъ, какой представляютъ собою насѣкомоядные растенія,—все это подтверждаетъ означенный взглядъ и ведетъ къ тому заключенію, что различіе между животными и растеніями въ отношеніи ихъ способностей есть лишь различіе въ степени, а не въ родѣ; и что задача, представляетъ-ли собою организмъ въ данномъ случаѣ животное или растеніе, можетъ быть по существу неразрѣшима.

Этотъ сказанный нисколько не ведетъ къ тому заключенію, что нѣтъ никакого различія въ способностяхъ низшаго растенія и высшаго, или растенія и животнаго. Но это различіе есть только различіе количественное и зависитъ, какъ уже давно показалъ Мильнъ-Эдвардсъ, отъ того, въ какой мѣрѣ принципъ раздѣленія труда осуществленъ въ жизненной экономіи. Въ низшемъ организмѣ всѣ части пригодны для отправленія всѣхъ функцій, и одна и та же частица жизненнаго вещества можетъ послѣдовательно исполнять функціи питанія, движенія, или аппарата, служащаго для размноженія. Въ высшихъ, наоборотъ, различныя части вступаютъ между собою въ комбинацію для выполненія различныхъ функцій, причемъ каждая часть выполняетъ выпадающую на ея долю работу съ большею аккуратностью и совершенствомъ, но оказывается неспособной къ другой работѣ.

Такое же единство должно быть признано и по отношенію къ *формѣ*.

Знаменитыя изслѣдованія Шванна и Шлейдена 1837 и слѣдующихъ годовъ положили основу современной наукѣ гистологіи, или той отрасли анатоміи, которая имѣетъ дѣло съ конечной видимой структурой организмовъ, открываемой при помощи микроскопа. Съ этого времени и до сихъ поръ быстрое улучшеніе методовъ изслѣдованія и энергія сонма аккуратныхъ наблюдателей давали все большую и большую ширину и твердость великому обобщенію Шванна, что основное единство структуры обнимаетъ собою и животныхъ и растеній, и что, какъ ни различны могутъ быть *ткани*,

изъ которыхъ состоитъ ихъ тѣло, всѣ эти разнообразныя устройства являются результатомъ метаморфоза морфологическихъ единицъ, называемыхъ *клетками*.

Въ каплѣ крови человѣка, разсматриваемой подъ микроскопомъ, среди безчисленныхъ, круглыхъ, дискообразныхъ тѣлецъ, плавающихъ въ ней и придающихъ ей свой цвѣтъ, можно замѣтить сравнительно небольшое число безцвѣтныхъ плазматическихъ тѣлецъ, нѣсколько большей величины и очень неправильной формы. Они проявляютъ удивительную дѣятельность, весьма быстро измѣняя свою форму, выпуская и втягивая отростки и ползая, какъ будто бы они были самостоятельными организмами. При извѣстныхъ условіяхъ такое тѣльце умираетъ и стягивается въ круглую массу, въ срединѣ которой замѣчается небольшое сферическое образованіе, которое существовало и въ живомъ тѣлцѣ, но было болѣе или менѣе незамѣтно, и называется *ядромъ*. Тѣльца въ существенныхъ чертахъ подобнаго же строенія были найдены въ кожѣ, въ оболочкѣ рта, разсѣяны по всему остову тѣла и т. д. Мало того, въ ранней стадіи развитія человѣческаго организма,—въ стадіи, когда онъ едва только становится отличимъ отъ яйца, въ которомъ возникаетъ, онъ представляетъ собою не что иное, какъ агрегатъ такихъ тѣлецъ, и каждый органъ тѣла былъ когда-то такимъ агрегатомъ.

Такая содержащая ядро масса протоплазмы, или клетка представляетъ собою, такимъ образомъ, то, что можетъ быть названо строительной единицей человѣческаго тѣла. Фактически тѣло, въ своемъ раннемъ состояніи, есть простое скопленіе такихъ единицъ, а въ своемъ высшемъ развитіи оно есть скопленіе такихъ единицъ, различнымъ образомъ модифицированныхъ.

Звѣрь и птица, гадъ и рыба, моллюскъ, червякъ и полипъ—всѣ они образованы изъ сложенія строительныхъ единицъ того же характера, именно изъ плазматическихъ ядросодержащихъ массъ. Существуютъ различныя простѣйшія животныя, изъ которыхъ каждое по своему строенію

представляет просто безцвѣтное кровяное тѣльце, ведущее самостоятельную жизнь. Но въ самомъ низу животной лѣстницы даже и эта простота упрощается, и всѣ явленія жизни обнаруживаются частицей протоплазмы безъ ядра.

Что было сказано относительно животнаго міра, не менѣе справедливо и относительно растений. Весь организм крапивы представляет собою повтореніе подобныхъ ядро-содержащихъ массъ протоплазмы, изъ которыхъ каждая заключена въ деревянистую оболочку, измѣняющуюся по своей формѣ то въ волокно, то въ ходъ или спиральный сосудъ и т. д. Если мы прослѣдимъ развитіе крапивы вплоть до ея ранней стадіи, то увидимъ, что и она, такъ же какъ чело-вѣкъ, возникаетъ изъ комочка ядросодержащей протоплазмы. И среди низшихъ растений, точно такъ же какъ среди низшихъ животныхъ, единичный кусочекъ такой протоплазмы можетъ составлять все растеніе, или же протоплазма можетъ существовать безъ ядра.

Такія обстоятельства снова наталкиваютъ насъ на вопросъ, какъ же одну массу безъядерной протоплазмы отличить отъ другой? почему одна называется „растеніемъ“, другая—„животнымъ“?

Единственный отвѣтъ на это—тотъ, что и по отношенію къ формѣ растенія и животнаго точно такъ же неотдѣлимы другъ отъ друга, и что во многихъ случаяхъ является просто дѣломъ соглашенія, называть-ли данный организмъ животнымъ или растеніемъ. Является вопросъ, что это—растеніе, или животное, или и то и другое, или ни то ни другое? Нѣкоторые склоняются къ послѣднему предположенію и устанавливаютъ промежуточное царство, родъ біологической „ничьей“ области для всѣхъ подобныхъ сомнительныхъ формъ. Но, такъ какъ невозможно провести опредѣленную демаркаціонную линію между этой ничьей областью и растительнымъ міромъ съ одной стороны и животнымъ съ другой, то это только удваиваетъ первоначальное затрудненіе, и прогрессъ біологіи ведетъ къ тому, чтобы разрушить ста-

рыя различія между животными и растеніями, не замѣняя ихъ новыми.

Протоплазма, простая или ядросодержащая, есть формальная основа жизни. Это -- глина горшечника; какъ бы ни была она обожжена и раскрашена, она остается глиной и лишь со стороны искусства, а не по природѣ отличается отъ самаго обыкновеннаго кирпича или высохшаго на солнцѣ комка.

Такимъ образомъ становится ясно, что всѣ жизненныя силы сходны, и всѣ жизненныя формы въ основѣ своей одного характера. Изслѣдованія химиковъ открыли не менѣе поразительное однообразіе и въ вещественномъ составѣ жизненной матеріи.

Строго говоря справедливо, что химическое изслѣдованіе мало или ничего не можетъ непосредственно рассказать намъ о составѣ жизненной матеріи, въ силу того, что эта матерія необходимо должна умирать въ ходѣ анализа, и на этомъ вполнѣ очевидномъ основаніи построены возраженія противъ всякаго рода заключеній о составѣ дѣйствительно живой матеріи по мертвой, единственно для насъ доступной. Но дѣлающіе подобнаго рода возраженія не принимаютъ, кажется, во вниманіе того, что точно такимъ же образомъ, строго говоря, будетъ справедливо и то, что мы ничего не знаемъ о составѣ какого бы то ни было тѣла. Положеніе, что кристаллъ известковаго шпата состоитъ изъ углекислой извести, совершенно справедливо, если мы имѣемъ въ виду только то, что при соотвѣтствующихъ процессахъ онъ можетъ быть разложенъ на угольную кислоту и негашеную известь. Если вы заставите дѣйствовать угольную кислоту на настоящую жженую известь, такимъ образомъ полученную, вы снова получите углекислую известь. Но это не будетъ известковый шпатъ, или что-либо ему подобное. Однако можно-ли сказать на основаніи этого, что химическій анализъ ничему не учитъ относительно химическаго состава известковаго шпата? Такое утвержденіе было бы абсурдомъ; но это едва-ли большій абсурдъ, чѣмъ говорить, какъ это

часто приходится слышать, о бесполезности приложенія результатовъ химическаго анализа къ живымъ тѣламъ, давшимъ эти результаты.

Во всякомъ случаѣ одинъ фактъ лежитъ внѣ области подобныхъ тонкостей. Это—то, что всѣ формы протоплазмы, которыя до сихъ поръ были изслѣдованы, содержатъ четыре элемента—углеродъ, водородъ, кислородъ и азотъ въ весьма сложномъ соединеніи, и что онѣ проявляютъ себя одинаково по отношенію къ различнымъ реагентамъ. Этому сложному соединенію, природа котораго никогда не была опредѣлена съ точностью, было дано названіе *протеина*. И если употреблять этотъ терминъ съ той осторожностью, къ какой побуждаетъ насъ наше сравнительное незнаніе тѣхъ вещей, къ которымъ онъ примѣняется, можно съ точностью сказать, что всякая протоплазма—протеинообразна, или, такъ какъ бѣлокъ или альбуминъ яйца представляетъ самый обыкновенный примѣръ довольно чистаго протеиноваго вещества, мы можемъ сказать, что всякая живая матерія болѣе или менѣе бѣлкообразна.

Сказаннаго, вѣроятно, достаточно для доказательства общаго однообразія въ характерѣ протоплазмы или физической основы жизни, въ какой бы группѣ живыхъ существъ она ни изучалась. Но должно помнить, что это общее однообразіе никоимъ образомъ не исключаетъ массы специальныхъ модификацій основной субстанціи. Минералль, углекислая известь, представляетъ безчисленныя разнообразія въ своемъ характерѣ; однако никто не сомнѣвается, что во всѣхъ этихъ измѣненіяхъ Протея—одна и та же вещь.

Какова теперь послѣдняя судьба и гдѣ начало жизненной матеріи?

Разсѣяна-ли она, какъ полагали нѣкоторые изъ прежнихъ натуралистовъ, по вселенной въ видѣ молекулъ, которыя сами по себѣ неразрушимы и неизмѣняемы, но въ безконечномъ странствованіи вступаютъ въ безчисленныя сочетанія, образуя разнообразныя формы жизни, которыя мы



знаемъ? Или же жизненная матерія образуется изъ матеріи обыкновенной, различаясь отъ нея только способомъ сочетанія своихъ атомовъ? Изъ обыкновенной матеріи возникаетъ и снова въ нее разрѣшается, когда ея дѣло сдѣлано?

Новѣйшая наука не допускаетъ ни минуты колебанія между этими альтернативами. Физиологія пишетъ на порталѣ жизни:

Debemur mortі nos nostraque

съ болѣе глубокимъ смысломъ, чѣмъ какой римскій поэтъ вложилъ въ этотъ меланхолическій стихъ. Подъ какой бы оболочкой она ни скрывалась, будетъ-ли то грибокъ или дубъ, червякъ или человекъ, протоплазма въ концѣ концовъ умираетъ и распадается на свои минеральныя, безжизненныя составныя части; мало того, она умираетъ каждое мгновение и, какъ это ни парадоксально, не могла бы жить, если бы не умирала.

Въ чудесной исторіи *Peau de Chagrin* герой дѣлается обладателемъ волшебной кожи дикаго осла, которая даетъ ему средства для исполненія всѣхъ своихъ желаній. Но ея поверхность представляетъ собою продолженіе жизни ея обладателя; и съ каждымъ удовлетвореннымъ желаніемъ кожа сжимается соотвѣтственно съ величиной достигаемаго, пока наконецъ жизнь и послѣдній кусочекъ *peau de chagrin* не исчезаютъ съ исполненіемъ послѣдняго желанія.

Жизненная матерія—та же *peau de chagrin* въ сказкѣ Бальзака, и при всякомъ жизненномъ актѣ она становится меньше. Всякая работа связана съ расходомъ, и работа жизни основана прямо или косвенно на расходѣ протоплазмы.

Всякое слово, сказанное ораторомъ, стоитъ ему извѣстной физической потери; и въ самомъ строгомъ смыслѣ слова онъ горитъ, дабы другіе имѣли свѣтъ,—сколько краснорѣчія онъ проявляетъ, столько его тѣла разлагается на угольную кислоту, воду и мочевины. Ясно, что такой процессъ потребленія не могъ бы продолжаться въ безконечность. Но къ счастью протоплазматическая *peau de chagrin* отличается отъ бальзаковской своей способностью восста-

новляться и растягиваться до своей первоначальной величины послѣ cadaго суженія.

Напримѣръ, лекція того же оратора, каково бы ни было ея интеллектуальное значеніе для слушателей, для него имѣеть извѣстную физическую цѣну, которую можно было бы нагляднымъ образомъ выразить извѣстнымъ числомъ грановъ протоплазмы или другой тѣлесной субстанции, издержанной на поддержаніе его жизненныхъ процессовъ во время ея произношенія. Его *beau de chagrin* окажется къ концу рѣчи значительно меньше, чѣмъ была при ея началѣ. Дабы растянуть ее снова до ея первоначальной величины, ораторъ можетъ прибѣгнуть къ субстанции, обыкновенно называемой бараниной. Но эта баранина была когда-то живой протоплазмой, болѣе или менѣе модифицированной, другого животнаго—барана. Въ томъ видѣ, какъ она употребляется въ пищу, она—то же самое вещество, измѣненное не только смертью, но и различными искусственными дѣйствіями въ процессѣ жаренія.

Но эти измѣненія, какъ бы велики они ни были, не отняли у нея способности снова возвратить свои прежнія функціи въ качествѣ жизненной матеріи. Особенная внутренняя лабораторія, которой обладаетъ человѣкъ, растворитъ извѣстную часть измѣненной протоплазмы; растворъ, полученный такимъ образомъ, поступитъ въ вены, и тѣ тонкія дѣйствія, которымъ онъ тамъ подвергнется, превратятъ протоплазму мертвую въ протоплазму живую и транссубстанціруютъ барана въ человѣка.

Но еще это не все. Если нашему оратору желудокъ позволяетъ, онъ можетъ поужинать омаромъ, и жизненная матерія ракообразнаго подвергнется той же чудесной метаморфозѣ въ человѣчество. А когда онъ будетъ моремъ возвращаться домой и потерпитъ кораблекрушеніе, раки могутъ и по всей вѣроятности дѣйствительно окажутъ ему такую же честь и докажутъ единство ихъ природы путемъ превращенія протоплазмы человѣка въ живого омара. Наконецъ, если бы не нашлось ничего лучшаго, ораторъ могъ

бы удовлетворить свой голодь простымъ хлѣбомъ и нашель бы, что протоплазма пшеницы способна къ превращенію въ чловѣка не съ бѣльшимъ трудомъ, чѣмъ протоплазма бара-на, и гораздо легче, чѣмъ протоплазма омара.

Такимъ образомъ оказывается довольно безразличнымъ, съ какого животнаго или растенія ни взять контрибуцію протоплазмы, и одинъ этотъ фактъ самымъ сильнымъ образомъ говорить за общее тождество этой субстанціи во всѣхъ живыхъ существахъ. И другія животныя точно такъ же могутъ одинаково хорошо жить на счетъ протоплазмы себѣ подобныхъ, или какого-либо растенія. Но здѣсь способность ассимиляціи животнаго прекращается. Растворъ нюхательной соли въ водѣ, съ незначительной примѣсью нѣкоторыхъ другихъ солей, содержитъ всѣ тѣ элементарныя вещества, которыя входятъ въ составъ протоплазмы. Однако и цѣлая бочка такой жидкости не спасеть чловѣка отъ голодной смерти и не избавитъ ни одно животное отъ той же участи. Животное, какъ уже было говорено, не можетъ само готовить протоплазму, но должно получать ее готовой отъ другого животнаго или растенія: верхъ конструктивной химіи животнаго состоитъ въ превращеніи мертвой протоплазмы въ живую жизненную матерію, ему свойственную.

Такимъ образомъ въ поискахъ за началомъ протоплазмы мы должны во всякомъ случаѣ обратиться къ міру растительному. Жидкость, содержащая углекислоту, воду и амміакъ, которая для животнаго представляетъ такое гибельное угощеніе, для множества растеній является богато накрытымъ столомъ; и снабжаемая въ достаточной мѣрѣ одними этими матеріалами, многія растенія не только поддерживаютъ себя въ полной силѣ, но и растутъ и умножаютъ первоначальное количество своей протоплазмы въ миллионы или миллионы миллионувъ разъ, создавая такимъ образомъ жизненную матерію въ безконечномъ объемѣ изъ обыкновенной матеріи вселенной.

Такимъ образомъ животное можетъ только поднять сложную субстанцію мертвой протоплазмы до высшей силы живой

протоплазмы; между тѣмъ какъ растеніе можетъ поднять небольшое число сложныхъ субстанцій — угольную кислоту, воду и амміакъ до того же состоянія живой протоплазмы, хотя и не до той же степени. Но и растеніе имѣетъ свои границы. Нѣкоторые грибы, напр., нуждаются, повидимому, въ болѣе сложныхъ веществахъ для своей жизни, и ни одно извѣстное намъ растеніе не можетъ жить на счетъ простыхъ составныхъ элементовъ протоплазмы. Растеніе, получающее чистый углеродъ, водородъ, кислородъ и азотъ, фосфоръ, сѣру и тому подобное, должно такъ же неминуемо умереть, какъ и животное въ своей ваннѣ нюхательной соли, хотя оно и окружено всѣми составными частями протоплазмы.

Итакъ жизненная матерія, которую мы знаемъ (а мы не имѣемъ основанія предполагать какой-либо другой), разлагается въ процессѣ постоянного умиранія, составляющаго условіе ея жизненныхъ явленій, на угольную кислоту, воду и амміакъ, не обладающіе очевиднымъ образомъ никакими иными свойствами, кромѣ свойствъ обыкновенной матеріи. И изъ этихъ-то самыхъ формъ обыкновенной матеріи, а не изъ болѣе простыхъ, строить растительный міръ всю протоплазму, которою завладѣваетъ животный міръ. Растенія служатъ аккумуляторами той силы, которую животныя расходуютъ и разсѣваютъ. Такимъ образомъ существуетъ постоянное коловращеніе матеріи, постоянное образованіе органической матеріи изъ неорганическихъ веществъ и постоянное возвращеніе всего живого въ неорганической міръ, — такъ что матеріаль, изъ котораго состоятъ тѣла теперешнихъ животныхъ, по всей вѣроятности, по большей части тотъ же, изъ котораго состояли созданія, уже давно уничтожившіяся, и который въ извѣстное время составлялъ неорганической міръ.

Но должно замѣтить, что существованіе жизненной матеріи зависитъ отъ предшествующаго существованія извѣстныхъ соединений, а именно: угольной кислоты, воды и амміака. Удалите одно изъ нихъ изъ міра, и всѣ жизненныя явленія

прекратятся. Эти соединенія относятся къ протоплазмѣ растенія точно такъ же, какъ протоплазма растенія относится къ протоплазмѣ животнаго. Углеродъ, водородъ, кислородъ и азотъ—все это тѣла безжизненныя. Углеродъ и кислородъ, соединяясь въ извѣстныхъ пропорціяхъ и при извѣстныхъ условіяхъ, даютъ угольную кислоту; водородъ и кислородъ производятъ воду; азотъ и водородъ даютъ амміакъ. Эти новыя соединенія, подобно элементарнымъ тѣламъ, изъ сложенія которыхъ они возникли, также безжизненны. Но, будучи сопоставлены другъ съ другомъ, они даютъ при извѣстныхъ условіяхъ гораздо болѣе сложное тѣло — протоплазму, и эта протоплазма обнаруживаетъ явленія жизни.

Не оказывается никакого перерыва въ этомъ ряду степеней молекулярнаго усложненія, и невозможно себѣ представить, почему бы языкъ, приложимый къ одному какому-либо члену этого ряда, не могъ быть употребленъ для другого.

Мы находимъ удобнымъ называть различные роды матеріи углеродомъ, кислородомъ, водородомъ и азотомъ и говорить о различныхъ силахъ и дѣйствіяхъ этихъ субстанцій, какъ о свойствахъ той матеріи, изъ которой они состоятъ.

Если водородъ и кислородъ смѣшаны въ извѣстной пропорціи, и черезъ эту смѣсь пропущена электрическая искра, они исчезаютъ, а на ихъ мѣсто является извѣстное количество воды, равное по вѣсу суммѣ ихъ вѣсовъ. Между пассивными и активными свойствами воды и свойствами кислорода и водорода, давшихъ ей начало, нѣтъ ни малѣйшаго сходства. При 0° и гораздо ниже этой температуры кислородъ и водородъ представляютъ собою упругіе газы, частицы которыхъ стремятся съ большою силою удалиться другъ отъ друга. Вода при той же температурѣ — твердое хрупкое тѣло, частицы котораго стремятся удержаться въ извѣстныхъ геометрическихъ формахъ и иногда образуютъ ледяныя подражанія самымъ сложнымъ формамъ растительныхъ листьевъ.

Тѣмъ не менѣе мы называемъ эти и многія другія любопытныя явленія свойствами воды и не колеблясь вѣримъ, что они такъ или иначе обуславливаются свойствами составныхъ элементовъ воды. Мы не думаемъ, чтобы здѣсь являлось что-то называемое „водностью“, овладѣвало окисью водорода, какъ скоро она образовалась, и затѣмъ распредѣляло водныя частицы по ихъ мѣстамъ на граняхъ кристалла или въ листикахъ морознаго деревца. Напротивъ, мы живемъ съ надеждой и вѣрой, что по мѣрѣ успѣховъ молекулярной физики, путь отъ составныхъ частей воды къ ея свойствамъ станетъ для насъ мало-по-малу столь же яснымъ, какъ въ настоящее время мы можемъ вывести дѣйствія часовъ изъ ихъ составныхъ частей и способа соединенія послѣднихъ.

Имѣемъ-ли мы что-либо иное, когда углекислота, вода и аммиакъ исчезаютъ, и на ихъ мѣсто, подъ вліяніемъ ранѣе существовавшей живой протоплазмы, является равное по вѣсу количество жизненной матеріи?

Конечно, здѣсь нѣтъ никакого сходства между свойствами составныхъ частей и свойствами ихъ производнаго, но вѣдь этого нѣтъ и въ случаѣ съ водою. Справедливо также и то, что вліяніе ранѣе существовавшей живой матеріи для насъ не понятно; но развѣ кому-нибудь понятенъ вполнѣ *modus operandi* электрической искры, проскакивающей черезъ смѣсь кислорода и водорода?

А съ другой стороны, какое существуетъ оправданіе для признанія въ живой матеріи чего-то такого, чему нѣтъ ничего аналогичнаго или соответствующаго въ матеріи безжизненной, дающей ей начало? Почему за „жизненностью“ слѣдуетъ признать бдльшую философскую состоятельность, чѣмъ за „водностью“? И почему „жизненность“ можетъ рассчитывать на лучшую судьбу, чѣмъ другія „—нности“, исчезнувшія послѣ того, какъ Мартинъ Скриблеръ провозгласилъ дѣйствіе вертела его неотъемлемой „способностью жарить мясо“ и издѣвался надъ матеріализмомъ тѣхъ, которые объясняли его вращеніе извѣстнымъ механизмомъ, приводимымъ въ движеніе печной тягой?

Къ возникновенію доктрины жизненнаго принципа повела склонность человѣческаго ума полагать, что процессъ объясненъ, какъ скоро онъ приписанъ силѣ, о которой мы ровно ничего не знаемъ кромѣ того, что она есть гипотетическій агентъ процесса. Этотъ принципъ есть не что иное, какъ *asylum ignorantiae*, — онъ легко отвѣчаетъ на что угодно, но ровно ничего не объясняетъ.

Если научный языкъ, гдѣ бы онъ ни употреблялся, долженъ обладать опредѣленнымъ постояннымъ значеніемъ, то мы логически обязаны прилагать къ протоплазмѣ или физической основѣ жизни тѣ же самыя понятія, которыя считаются законными въ другихъ случаяхъ.

Если явленія, обнаруживаемыя водой, составляютъ ея свойства, то и явленія, представляемыя протоплазмой, живой или мертвой, составляютъ ея свойства.

Если справедливо, что свойства воды являются результатомъ природы и расположенія составляющихъ ее молекулъ, то нѣтъ никакого разумнаго основанія отрицать, что свойства протоплазмы являются результатомъ природы и расположенія ея молекулъ.

Такимъ образомъ мы приходимъ къ тому заключенію, что какъ *матерія*, составляющая живой міръ, тождественна съ матеріею, составляющей міръ неорганической, такъ и *свойства или силы*, обнаруживаемыя живыми существами, тождественны съ силами, дѣйствующими въ міръ неорганическомъ, или приводятся къ нимъ; разница состоитъ лишь въ различномъ распредѣленіи и сочетаніи тождественныхъ силъ, а не въ основномъ различіи самихъ силъ.

Итакъ жизненные явленія не составляютъ чего-либо отдѣльнаго отъ другихъ физическихъ явленій, но одно съ ними; и матерія и сила—суть два названія того художника, который образуешь какъ живое, такъ и безжизненное.

Если же это такъ, если матерія жизненная и матерія неорганическая по существу своему тождественны, то должно быть допущено, что первая можетъ возникать изъ второй непо-

средственно, — должна быть допущена возможность такъ называемаго *произвольнаго зарожденія* или *абиогенезиса*. И дѣйствительно, возможность такого зарожденія даже при настоящихъ условіяхъ допускалась еще въ семнадцатомъ столѣтіи. Но съ тѣхъ поръ рядъ тщательныхъ изслѣдованій, начиная съ опытовъ Реди, показали, что по крайней мѣрѣ въ настоящее время такого зарожденія наблюдать не удастся, и блестящіе опыты Пастѣра нанесли означенному ученію въ его примѣненіи къ настоящему послѣдній ударъ. Это нисколько не говоритъ однако противъ возможности происхожденія живой протоплазмы изъ неорганическаго міра въ давно прошедшія геологическія эпохи, когда могли имѣть мѣсто совершенно другія условія, о которыхъ мы въ настоящее время не знаемъ. И если бы намъ была дана возможность заглянуть за бездну времени, занесенную въ лѣтописи геологіи, въ еще болѣе отдаленный періодъ, когда земля проходила такія физическія и химическія состоянія, которыхъ не видать ей снова, какъ не вернуть человѣку своего дѣтства, то мы, можетъ быть, и были бы свидѣтелями развитія живой протоплазмы изъ безжизненной матеріи. Вѣроятно, мы увидали бы ея появленіе подъ формами крайне простыми, обладающими, подобно нынѣ существующимъ грибокѣмъ, способностью обуславливать образованіе новой протоплазмы изъ такихъ веществъ, какъ углекислыя, щавелекислыя и виннокисленокислыя соли аммонія, фосфорнокислыя калиевы и землистыя соли и воды, безъ помощи свѣта. Таково ожиданіе, къ которому приводитъ насъ аналогія; но должно всегда помнить, что мы не имѣемъ права называть такое мнѣніе чѣмъ-либо инымъ, кромѣ философской вѣры.

То, что въ настоящее время наблюдать первичное зарожденіе намъ не удастся, нисколько не говоритъ также и противъ возможности полученія органической матеріи при помощи методовъ искусственныхъ. При существованіи органической химіи, молекулярной физики и фізіологіи, находящихся еще въ своемъ дѣтствѣ и дѣлающихъ ежедневно громадныя успѣхи, было бы верхомъ самонадѣянности ут-



верждать, что условія, при которыхъ матерія принимаетъ свойства, называемыя нами „жизненными“, не будутъ когда-либо воспроизведены искусственно. Для этого изслѣдователь долженъ былъ бы быть въ состояніи связать неорганическія вещества, углекислоту, амміакъ, воду и соли, въ особое неорганическое соединеніе и образовать изъ послѣдняго протеиновое вещество, которое могло бы начать жизнь самостоятельную. Пока этого еще никто не сдѣлалъ, и вѣроятно пройдетъ много времени, прежде чѣмъ кто-либо достигнетъ этого. Но дѣло вовсе не такъ невозможно, какъ кажется съ перваго взгляда; химическія изслѣдованія уже указали если не самый путь къ достиженію, то, если можно такъ выразиться, дали намекъ, по которому можно добратъся до этого пути.

Долгое время держались того мнѣнія, что искусственное полученіе какого бы то ни было органическаго соединенія невозможно, пока наконецъ одному знаменитому химику не удалось составить мочевины, вещество весьма сложное и представляющее одинъ изъ важныхъ продуктовъ животнаго организма. Съ тѣхъ поръ рядъ такихъ соединеній растетъ все больше и больше съ каждымъ годомъ. Конечно, химія еще чрезвычайно далека отъ цѣли, но это указываетъ по крайней мѣрѣ на то, что такая цѣль не можетъ считаться недостижимой. Правда, до сихъ поръ мы не умѣемъ еще соединить всѣ условія, необходимыя для возникновенія жизни, но не слѣдуетъ слишкомъ отчаяваться и надо вспомнить, что наука взошла уже на первую ступень лѣстницы, и предсказывать то, чего она достигнетъ или не достигнетъ даже въ сравнительно скоромъ времени, — будетъ слишкомъ самоувѣренно.

**Н. Иванцовъ.**

*(Продолженіе слѣдуетъ).*

---

## Телепатія \*).

---

Въ только что приведенномъ нами случаѣ „вѣщая“ галлюцинація указываетъ не только на самый фактъ смерти, но и на нѣкоторыя *подробности* этого факта (пуля, попавшая въ лѣвый глазъ). Здѣсь, такимъ образомъ, не одинъ только фактъ, но и цѣлая сцена воспринимаются перципіентомъ въ формѣ галлюцинаціи. Наоборотъ, въ случаѣ, напр., г-жи де-Фревилль перципіентъ видитъ призракъ, совпадающей со смертью извѣстнаго лица, и больше ничего; изъ испытанной имъ галлюцинаціи онъ ничего не можетъ узнать объ обстановкѣ, при которой произошла смерть. Доказательность перваго рода случаевъ очевидна. Вѣроятность того, чтобы, когда В проходитъ черезъ какой-либо кризисъ, А, вообще галлюцинаціямъ не подверженный, *случайно* видѣлъ всю *сцену* этого кризиса въ формѣ видѣнія или галлюцинаціи,—до такой степени мала, что приближается къ нулю почти такъ же, какъ 0,9999... приближается къ единицѣ. Съ этой же точки зрѣнія особенно важны и интересны случаи такъ называемыхъ *обоюдныхъ* и *коллективныхъ* галлюцинацій, къ которымъ мы теперь и перейдемъ.

Во всѣхъ приведенныхъ выше случаяхъ мы имѣли дѣло съ А, оказывающимъ извѣстное воздѣйствіе на В, и съ В, испытывающимъ это воздѣйствіе въ какой-нибудь формѣ \*\*).

---

\*) Окончаніе, см. кн. II.

\*\*\*) Мы должны, впрочемъ, оговорить, что въ Phantasms of the Living—мы говоримъ объ этомъ сочиненіи, потому что оно, по справедливости, должно составлять основаніе зданія «психической науки»,—несомнѣнно проглядываетъ

Въ случаѣ де-Фревилль, напр., можно предположить, что г-жа де-Фревилль, умирая, телепатически воздѣйствовала на Барда, у котораго это воздѣйствіе выразилось въ зрительной галлюцинаціи; г-жа де-Фревилль была „агентомъ“, а Бардъ—„перципіентомъ“. Но существуютъ случаи, въ которыхъ, какъ кажется, и А и В дѣйствуютъ одновременно и какъ „перципіентъ“, и какъ „агентъ“, испытываютъ и оказываютъ воздѣйствіе. Другими словами, въ случаяхъ такъ называемыхъ *обоюдныхъ* галлюцинацій А видитъ галлюцинаторный образъ В или слышитъ его голосъ, и въ то же время В слышитъ голосъ или видитъ „призракъ“ А. Для примѣра приведемъ слѣдующій случай (Hallucinations télépathiques, стр. 338).

Имена дѣйствующихъ лицъ намъ извѣстны, но мы не въ правѣ напечатать ихъ. Г-жа С. пишетъ намъ слѣдующее:

Апрѣль 1883.

А.... и В.... суть двѣ деревни Норфолькскаго графства, на разстояніи пяти миль одна отъ другой. Во время того событія, которое я собираюсь описать, священники обоихъ приходо́въ носили ту же фамилію, хотя не были родственниками; оба семейства были очень дружны. 20 февраля 1870 г. одна изъ дочерей священника въ А...., Констанція, 14 лѣтъ отъ роду, жила въ другой семьѣ; одна изъ дочерей дома, Маргарита, была ея лучшимъ другомъ. Эдуардъ В...., старшій сынъ А—скаго священника былъ въ это время опасно боленъ воспаленіемъ легкихъ и

стремленіе подвести *всѣ* случаи вѣщихъ галлюцинацій и сновидѣній, вообще, «сверхчувственнаго познанаія», подъ *одну* теорію (телепатическую), даже когда подобное одностороннее объясненіе представляется натянутымъ. Дѣло въ томъ, что авторы Phantasms находились подъ сильнымъ впечатлѣніемъ своихъ опытовъ мысленнаго внушенія и пытались видѣть (и установить) *однообразіе* тамъ, гдѣ, можетъ быть, существуетъ безконечное *разнообразіе*. Въ настоящее время въ этомъ отношеніи уже можно замѣтить нѣкоторую реакцію. Вотъ, напр., что говорилъ недавно Майерсъ: я согласенъ думать теперь, что нѣкоторые изъ случаевъ (приведенныхъ въ Phantasms) можно объяснить посредствомъ *ясновидѣнія*, т. е. посредствомъ простаго акта воспріятія со стороны перципіента безъ «воздѣйствія» со стороны кого бы то ни было. . . Мнѣ кажется неблагоразумнымъ считать телепатію единственно возможнымъ объясненіемъ (F. W. H. Myers: A Defence of Phantasms of the Dead, Proceed. of the Soc. f. Ps. Research, часть XVI, стр. 318).

часто бредилъ. Однажды около полудня Маргарита и Констанція бѣжали по длинной аллеѣ, проходившей чрезъ садъ Б.-скаго священника и отдѣленной отъ сосѣдняго сада изгородью. Вдругъ обѣ онѣ отчетливо услышали, какъ чей-то голосъ, повидимому, выходявшій изъ-за изгороди, зоветъ ихъ, говоря: «Конни, Маргарита!—Конни, Маргарита!» Онѣ остановились, но никого не увидѣли и вернулись обратно въ домъ, находившійся на разстояніи 40 ярдовъ, полагая, что одинъ изъ братьевъ Маргариты зоветъ ихъ. Но, къ ихъ великому удивленію, этого не было, и г-жа В....., мать Маргариты, увѣрила ихъ, что никто ихъ не звалъ; тогда онѣ подумали, что ослышались и, такъ какъ это представлялось единственнымъ возможнымъ объясненіемъ, на томъ и успокоились. Въ тотъ же вечеръ Констанція вернулась въ А..... На слѣдующій день г-жа В.... изъ Б..... пришла узнать о здоровьѣ Эдуарда. Въ разговорѣ мать его рассказала, что наканунѣ у него былъ бредъ, что онъ говорилъ о Констанціи и Маргаритѣ, назвалъ ихъ по имени и сказалъ: «Я вижу, что онѣ бѣгутъ вдоль изгороди, но, лишь только я позвалъ ихъ, онѣ побѣжали къ дому». Тутъ г-жа В.... вспомнила случившееся наканунѣ таинственное происшествіе и спросила: знаете-ли вы, въ которомъ часу это случилось? Мать Эдуарда отвѣтила, что случилось это нѣсколько минутъ послѣ полудня, такъ какъ она только что дала лѣкарство больному, а онъ долженъ былъ принять его въ полдень. Такимъ образомъ эти слова были произнесены Эдуардомъ въ ту самую минуту, когда обѣимъ дѣвушкамъ послышалось, что ихъ зовутъ...

М. К. С. («Маргарита» разсказа).

Г-жа Р. («Констанція» разсказа) пишетъ слѣдующее:

Сентябрь 1884.

Маргарита и я гуляли однажды въ полѣ въ Б....., не по большой дорогѣ, но недалеко отъ дома. Я услышала, какъ чей-то голосъ очень отчетливо и ясно произнесъ: «Конни и Маргарита». Я бы никогда не приняла этотъ голосъ за голосъ брата моего, Эдуарда, и мы подумали, что насъ зоветъ одинъ изъ братьевъ Маргариты, но потомъ узнали, что насъ никто не звалъ. Помню, что происходило это до обѣда, и что я полагала, что вернусь домой въ тотъ же день вслѣдствіе болѣзни Эдуарда; помню также, что г-жа В.... намѣревалась спросить у моей матери, произнесъ-

ли Эдуардъ наше имя, *прежде чѣмъ* рассказать ей о томъ, что произошло въ Б... Считаю нужнымъ прибавить, что этотъ случай можно объяснить предположеніемъ, что кто-либо изъ служившихъ на фермѣ захотѣлъ подшутить надъ нами, спрятавшись для этого за плетнемъ, что было очень легко.

С. Е. Р.

Г. Подморъ пишетъ:

26 ноября 1883.

Я видѣлъ г-жу Р... вчера. Она сказала мнѣ, что и ей, и ея подругѣ голосъ показался знакомымъ. Она полагаетъ, что совпаденіе было очень точно, такъ какъ г-жа В.... изъ Б... немедленно записала случившееся. Братъ г-жи Р.... не помнитъ этого случая.

Г-жа В... изъ А... пишетъ слѣдующее:

Сыну моему было 17 лѣтъ. У него было воспаленіе легкихъ, и онъ сильно ослабъ отъ болѣзни. Происходило это около полудня; я сидѣла подлѣ него; онъ казался спокойнымъ, словно былъ въ забытіи, но не спалъ. Вдругъ онъ вскочилъ, указывая пальцемъ впередъ, съ протянутыми руками, и, къ моему удивленію, громко закричалъ, напирая на каждое имя: «Конни и Маргарита!... подлѣ изгороди»; затѣмъ, ослабѣвъ, упалъ назадъ. Я нашла это очень страннымъ, но, полагая, что это сонъ, не стала говорить объ этомъ. На слѣдующій день г-жа В.... изъ Б... пришла вмѣстѣ съ Конни и Маргаритой и рассказала мнѣ, что дѣвушкамъ слышалось, будто кто-то ихъ зоветъ, вслѣдствіе чего онѣ побѣжали къ дому; гуляли онѣ въ полѣ, вдоль изгороди, и оказалось, что изъ дома никто ихъ не звалъ. Голосъ показался имъ знакомымъ, но, на сколько помню, онѣ не признали его за голосъ Эдуарда. Тогда я не могла не рассказать о томъ, чему была свидѣтелемъ. Онѣ сказали мнѣ, что случилось это около полудня. Сынъ мой часто бредилъ вечеромъ, когда у него начиналась лихорадка, но никогда среди дня; не думаю поэтому, чтобы онъ былъ въ бреду, когда случилось описанное происшествіе.

Намъ остается теперь сказать нѣсколько словъ о *коллективныхъ* галлюцинаціяхъ. Такъ называются, галлюцинаціи, одновременно испытываемыя нѣсколькими лицами, т.-е. случаи, когда, наприм., появившійся „призракъ“ отсутствующаго А видятъ не одинъ только В, но и находящіеся вмѣстѣ съ нимъ С и D. При этомъ необходимо строго различать

коллективные галлюцинации въ собственномъ смыслѣ отъ такъ называемыхъ *заразительныхъ* галлюцинацій. Въ этихъ послѣднихъ случаяхъ нѣсколько человѣкъ напряженно ожидаютъ появленія какого-либо образа; затѣмъ, лишь только одинъ изъ нихъ испыталъ ожидаемую галлюцинацію, онъ спѣшитъ сообщить объ этомъ другимъ словами или жестомъ, и сдѣланное имъ внушеніе, упавъ на благопріятную почву, воспринимается одновременно или постепенно *всѣми* присутствующими и выражается въ общей галлюцинаціи \*). Но, говоря о коллективныхъ галлюцинаціяхъ, мы будемъ разумѣть только тѣ случаи, гдѣ испытанное перципіентами впечатлѣніе имѣло совершенно *неожиданный* характеръ, и гдѣ никакое *словесное* внушеніе не имѣло мѣста.

Здѣсь возможны два объясненія: или отсутствующій А одновременно воздѣйствуетъ телепатически на В, на С и на D; или А воздѣйствуетъ только на В, но переданный отъ А къ В телепатическій импульсъ передается, въ свою очередь, отъ В къ С и D. При этомъ, если принять это послѣднее объясненіе, придется допустить, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ В можетъ *не воспринять сознательно* полученнаго имъ отъ А и переданнаго имъ В телепатическаго импульса, такъ что С испытываетъ галлюцинацію, собственно говоря, „предназначенную“ для В (см. случай Клерка въ *Halluc. Télép.*, стр. 261).

Существуетъ, впрочемъ, еще третья теорія, которая видитъ въ самой коллективности извѣстнаго зрительнаго впечатлѣнія доказательство, что здѣсь имѣется дѣло съ образомъ не галлюцинаторнымъ, а *объективно-реальнымъ*,—съ поверхностью, отражающею свѣтъ и дѣйствительно существующею въ объективно-реальномъ пространствѣ. Этой теоріи, которую ея крайніе сторонники склонны, кажется, распространять на большинство антропоморфическихъ галлюцинацій,—мы здѣсь разбирать не будемъ; впрочемъ, изъ этого

\*) Интересный примѣръ галлюцинацій этого рода см. въ статьѣ *L. Marillier: Apparitions of the Virgin in Dordogne*, въ *Proceed. of the Soc. f. Ps. Res.*, часть XVIII.

не слѣдуетъ, чтобы мы считали ее а priori не заслуживающею обсуждения \*).

Намъ предстоитъ теперь отвѣтить на интересный вопросъ: можетъ-ли быть коллективною (въ буквальномъ смыслѣ) чисто-субъективная галлюцинація? или наоборотъ, коллективность данной галлюцинаціи указываетъ на ея телепатическое происхождение? По этому вопросу и среди членовъ „Общества для псих. изслѣд.“ существуетъ разногласіе. Одинъ изъ авторовъ Phantasms, Герни, склонялся въ пользу признанія коллективности и чисто-субъективныхъ галлюцинацій; наоборотъ, Майерсъ до самаго послѣдняго времени защищалъ мнѣніе, что „фактъ воспріятія галлюцинаторнаго образа или звука двумя или болѣе лицами служить prima facie доказательствомъ, что этотъ образъ или звукъ порожденъ какою-либо причиною внѣ перципіентовъ“. Однако, судя по краткимъ отчетамъ о цензѣ галлюцинацій, отъ времени до времени появляющемся въ „Трудахъ“ Общества, слѣдуетъ придти къ заключенію, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ и чисто-субъективныя галлюцинаціи могутъ быть коллективными. Проф. Сиджвикъ приводитъ, наприм., случай, гдѣ двѣ дѣвушки увидѣли, во время урока танцевъ, посреди комнаты стулъ, котораго на самомъ дѣлѣ не было (Proceed. of the Soc. for Ps. Research, часть XVII, стр. 432).

Очевидно, здѣсь едва-ли можетъ быть рѣчь о телепатическомъ воздѣйствіи, оказанномъ на перципіентовъ третьимъ лицомъ; приходится, стало-быть, признать, что чисто-субъективная галлюцинація возникшая у А, была имъ передана В. (Мы предполагаемъ, конечно, что въ только что приведенномъ случаѣ вопросъ о bona fides поставленъ внѣ всякаго сомнѣнія).

Вотъ примѣръ слуховой коллективной галлюцинаціи (Halluc. Télép., стр. 344):

\*) См. статью А. Р. Уоллеса: «Существуютъ-ли объективные призраки?» въ январьской книгѣ за 1891 г. журнала «Арена» (переводъ этой статьи въ Annales des Sciences Psychiques 1891, №№ 3—5). Здѣсь [указанная теорія примѣняется къ «посмертнымъ призракамъ».

Отъ г. Джона Дона, Stockley cottage, Stretton. 1885.

«Сестра жены моей Сара Юстансъ, изъ Стреттона, была при смерти, и жена отправилась къ ней изъ Lowton Chapel'я, гдѣ мы жили въ то время, чтобъ присутствовать при ея кончинѣ. Въ ночь, которая предшествовала ея смерти, я спалъ одинъ въ своей комнатѣ, какъ вдругъ, проснувшись, отчетливо услышалъ, какъ кто-то зоветъ меня по имени. Сперва я подумалъ что моя племянница Розана, которая одна жила со мной въ домѣ, чего-либо испугалась или заболѣла и потому зоветъ меня, но придя къ ней въ комнату, я засталъ ее въ большомъ волненіи и на мой вопросъ, не звала-ли она меня, получилъ въ отвѣтъ: «Нѣтъ, но что-то разбудило меня,—я услышала, что меня зовутъ». Когда жена моя вернулась домой послѣ смерти сестры, она сказала мнѣ, что покойница очень хотѣла меня видѣть и просила, чтобъ за мной послали, говоря: «Ахъ, какъ бы я хотѣла еще разъ увидѣть Дона!» Скоро затѣмъ она потеряла способность говорить. Очень странно, что племянница моя услышала ея голосъ въ ту самую минуту, когда она выразила желаніе меня видѣть».

(Въ другомъ письмѣ г. Донъ поясняетъ, что между сестрою жены его и имъ существовала сильная симпатія; что она имѣла обыкновеніе называть его «дядя Донъ» и что, когда онъ услышалъ, какъ его зовутъ: «дядя, дядя, дядя», онъ подумалъ, что его зоветъ племянница, такъ какъ никого другого въ домѣ не было).

7 августа г. Донъ написалъ намъ слѣдующее:

Жена моя, чувствуя себя не совсѣмъ хорошо, продиктовала мнѣ слѣдующее заявленіе:

«Я, Елизавета Донъ, жена Джона Дона и тетка Розаліи Сьюилль, урожденной Донъ, удостоверяю, что 3 іюля 1866 г. присутствовала при кончинѣ сестры своей Сары Юстансъ, въ Стреттонѣ, въ 12 миляхъ отъ Lowton Chapel'я. Въ теченіе ночи, которая предшествовала ея кончинѣ, сестра постоянно упрашивала меня послать за мужемъ и племянницей, чтобъ еще разъ увидѣть ихъ передъ смертью. «Ахъ, какъ бы я хотѣла, чтобъ Донъ и Роза были здѣсь», говорила она. «Ахъ, какъ бы я хотѣла увидѣть дядю Дона!» Скоро затѣмъ сестра потеряла способность говорить и впала въ забытѣе; скончалась она на другой день.

Елизавета Донъ».

Племянница г-жи Донъ пишетъ слѣдующее:



11, Smithdown Lane, Paddington, Liverpool 21 августа 1885 г.

Согласно съ вашей просьбой, пишу вамъ, чтобъ подтвердить разсказъ моего дяди относительно слышаннаго мною голоса. Внезапно проснувшись безъ всякой видимой причины, я услышала, какъ чей-то голосъ отчетливо зоветъ меня: «Рози, Рози, Рози». Я подумала, что меня зоветъ дядя, но, выйдя изъ комнаты, встрѣтилась съ нимъ: оказалось, онъ думалъ, что я его звала. Мы были одни въ домѣ: тетя находилась при больной сестрѣ. Происходило это въ ночь съ 2-го на 3-е іюля; не знаю, въ какомъ именно часу, но помню, что уже разсвѣтало. Ни раньше этого случая, ни позже ничего подобнаго я не испытывала.

Розанна Сьюиль.

(Г. Донъ также удостовѣряетъ, что никакихъ другихъ слуховыхъ галлюцинацій онъ не испытывалъ, и говоритъ, что, послѣ слышаннаго имъ голоса, имъ овладѣло предчувствіе, что г-жа Юстансъ скончалась. Предчувствіе это было столь сильно, что онъ нарочно отправился на станцію, полагая, что встрѣтитъ жену, что и случилось).

Мы разобрали тѣ формы, въ которыхъ выражается предполагаемое телепатическое воздѣйствіе. Намъ предстоитъ теперь отвѣтить на вопросъ, поставленный въ началѣ нашего очерка: достаточно-ли многочисленны и вѣски свидѣтельства въ пользу подобнаго сверхъестественнаго воздѣйствія, чтобъ его реальность могла считаться доказанной?

Относительно *многочисленности* свидѣтельствъ въ пользу телепатіи отвѣтъ можетъ быть только положительный. Дѣйствительно, въ одномъ Phantasms of the Living приводится около семисотъ случаевъ телепатическаго воздѣйствія во всѣхъ его формахъ; между тѣмъ эти семьсотъ случаевъ составляютъ (какъ говорятъ въ одномъ мѣстѣ авторы) лишь *двадцатую* часть всѣхъ тѣхъ, которые были сообщены Герни, Майерсу и Подмору. Число свидѣтельствъ въ пользу телепатіи растетъ, сверхъ того, съ каждымъ годомъ, какъ каждый можетъ убѣдиться, просмотрѣвъ ежемѣсячный „Журналь“ и „Труды“ Лондонскаго Общества для психическихъ изслѣдоваій, новый французскій органъ Annales des Sciences Psychiques и наиболѣе серьезные изъ спиритическихъ ор-

гановъ: нѣмецкіе Psychische Studien и Sphinx (А. Н. Аксакова и Гюббе-Шлейдена) и американскій Religio-Philosophical Journal \*). Нельзя не замѣтить, кромѣ того, что многіе изъ опубликованныхъ случаевъ телепатическаго воздѣйствія обставлены документально какъ нельзя лучше; и пальма первенства въ этомъ отношеніи принадлежитъ Обществу для психическихъ изслѣдованій, которое первое поняло, что только тогда можетъ телепатія претендовать на научную санкцію, если свидѣтельства въ ея пользу будутъ научно обставлены. Съ этой точки зрѣнія имѣють цѣну лишь свидѣтельства изъ первыхъ рукъ. Фактъ вѣщей галлюцинаціи или сновидѣнія долженъ быть установленъ показаніями какъ можно большаго числа лицъ (въ особенности тѣхъ, которые слышали объ этомъ *немедленно послѣ того*, какъ данная галлюцинація была испытана); наконецъ событія, упоминаемая въ рассказѣ (наприм., смерть того лица, призракъ котораго явился), должны быть, по мѣрѣ возможности, провѣрены на основаніи не могушихъ подлежать никакому сомнѣнію официальныхъ данныхъ (полицейскихъ свидѣтельствъ и т. д.). Всѣмъ этимъ требованіямъ удовлетворяетъ огромное число изъ напечатанныхъ случаевъ телепатическаго воздѣйствія, чѣмъ и устраняется возможность ихъ объясненія посредствомъ иллюзій памяти или иныхъ какихъ-либо источниковъ ошибокъ.

Гораздо серьезнѣе будетъ такого рода возраженіе: нѣтъ ли возможности объяснить явленіе галлюцинаторнаго образа В въ моментъ его смерти — мы беремъ типическій случай — какою-либо другою причиною, кромѣ предположенія, что между „призракомъ“ В и самимъ В существуетъ въ дѣйствительности какая-то связь? !

Это возраженіе пріобрѣтаетъ большое значеніе еще по слѣдующей причинѣ. Въ области естѣствовзнанія признается за непреложную истину тотъ фактъ, что всякое явленіе мо-

\*) Мы не говоримъ о томъ, что случаи, аналогичные приведеннымъ выше, извѣстны каждому изъ насъ по наслышкѣ, и что вѣра въ явленіе призраковъ, пророческіе сны и т. д. такъ же стара, какъ и само человѣчество.

жетъ считаться окончательно установленнымъ только тогда, когда извѣстны *условія*, при которыхъ это явленіе будетъ происходить и безъ которыхъ не будетъ. Между тѣмъ въ области телепатіи какъ самопроизвольной, такъ и экспериментальной (передача мысли), мы объ условіяхъ, при которыхъ можетъ имѣть мѣсто телепатическое воздѣйствіе, не имѣемъ никакого понятія. Въ опытахъ мысленнаго внушенія, произведенныхъ проф. и г-жею Сиджвикъ въ 1889 г., перципіентъ въ одномъ случаѣ угадалъ число изъ двухъ цифръ двадцать разъ изъ тридцати семи; въ другіе дни, наоборотъ, случалось, что не бывало ни одного вѣрнаго отвѣта. А и В общаются другъ другу, что тотъ изъ нихъ, кто умереть раньше, „явится“ другому; В умираетъ и дѣйствительно является А. С и D даютъ другъ другу такое же общаніе; D умираетъ, но С никакой галлюцинаціи не испытываетъ. Въ одномъ случаѣ А подвергается галлюцинаціи при смерти друга или родственника; въ другомъ случаѣ при совершенно аналогичныхъ условіяхъ тотъ же А не испытываетъ ничего.

Бываетъ, наконецъ, еще хуже: А видитъ галлюцинаторный образъ или слышитъ голосъ В; и однако оказывается, что В не только не умеръ, но и не подвергался во время испытанной А галлюцинаціи никакому серьезному *кризису*, который, по телепатической теоріи, служитъ одною изъ главныхъ причинъ телепатическаго воздѣйствія. И такіе случаи, другими словами, случаи чисто-субъективныхъ антропоморфическихъ галлюцинацій, несомнѣнно составляютъ значительную часть общаго числа галлюцинацій. Является, слѣдовательно, вопросъ: нельзя-ли объяснить такъ называемыя „вѣщія“ галлюцинаціи чисто случайнымъ совпаденіемъ, при полномъ отсутствіи какой бы то ни было причинной связи между галлюцинаторнымъ образомъ В и самимъ В, или скорѣе извѣстнымъ *состояніемъ*, въ которомъ находится В? \*).

\*) Мы говоримъ здѣсь лишь о галлюцинаціяхъ, а не о сновидѣніяхъ, потому что воспоминаніе о сновидѣніи очень рѣдко бываетъ вполне отчетливо и искажается гораздо легче, чѣмъ воспоминаніе о чемъ-либо испытанномъ въ

На этотъ вопросъ можетъ дать окончательный отвѣтъ только *статистика*: только посредствомъ опредѣленія, во-первыхъ, процентнаго отношенія лицъ, подверженныхъ галлюцинаціямъ, ко всему народонаселенію; во-вторыхъ, процентнаго отношенія галлюцинацій, совпадающихъ съ дѣйствительными событіями или „вѣщихъ“, къ общему числу галлюцинацій, какъ „вѣщихъ“, такъ и чисто-субъективныхъ, можетъ быть доказана состоятельность или несостоятельность теоріи случайнаго совпаденія въ примѣненіи къ „вѣщимъ“ галлюцинаціямъ.

Общество для психическихъ изслѣдованій, какъ извѣстно, взяло на себя инициативу международнаго ценса галлюцинацій, долженствующаго быть законченнымъ къ іюлю 1892 г., когда соберется въ Лондонѣ международный конгрессъ экспериментальной психологіи. Общество рассчитывало получить не менѣе 50,000 отвѣтовъ, изъ которыхъ къ 9 іюля 1891 г. было получено лишь около 12,000. Другой, гораздо менѣе обширный, цензъ былъ предпринятъ Гёрни въ 1886 г., и его результаты съ точки зрѣнія телепатической теоріи были блестящи: процентное отношеніе „вѣщихъ“ галлюцинацій, зрительныхъ и слуховыхъ, къ общему числу галлюцинацій, происшедшихъ въ кругу тѣхъ 5,705 лицъ, отвѣты которыхъ получилъ Гёрни, оказалось столь велико, что объясненіе полученныхъ результатовъ посредствомъ случайнаго совпаденія являлось совершенно немыслимымъ \*). Но

---

бодрственномъ состояніи; сверхъ того число всѣхъ сновидѣній такъ безконечно велико, что мы должны считать а priori вѣроятнымъ и даже несомнѣннымъ, что нѣкоторыя изъ нихъ могутъ совпасть съ дѣйствительными событіями чисто случайно. (Этотъ аргументъ не приложимъ къ галлюцинаціямъ). Вотъ почему доказательность сновидѣній для установленія фактовъ не только телепатіи, но и предчувствія, нельзя не признать вообще крайне слабую; съ другой стороны, если телепатическое воздѣйствіе можетъ выражаться въ формѣ галлюцинаціи, то очевидно, что оно можетъ принимать и форму сновидѣнія.

\*) Слѣдуетъ замѣтить притомъ, что Гёрни считалъ «вѣщими» (veridical) только такія галлюцинаціи, которыя совпадали со *смертью* лица, съ которымъ были связаны.

противъ ценза, произведеннаго Гёрни, предъявлено было возраженіе, что имъ захваченъ не достаточно обширный кругъ лицъ; цензъ, предпринятый Обществомъ для психическихъ изслѣдованій, еще далеко не законченъ. Такимъ образомъ, въ настоящее время на поставленный нами вопросъ математически-точного отвѣта дано быть не можетъ.

Мы полагаемъ однако, что уже теперь возможно высказать *предварительное* мнѣніе о доказательной силѣ существующихъ свидѣтельствъ въ пользу телепатіи. Принимая во вниманіе, во-первыхъ, обиліе этихъ свидѣтельствъ и научную обстановку многихъ изъ нихъ; во-вторыхъ, то обстоятельство, что многія изъ лицъ, испытавшихъ такъ называемыя „вѣщія“ галлюцинаціи, никакимъ другимъ галлюцинаціямъ подвержены не были; въ-третьихъ, крайнюю, бьющую въ глаза невѣроятность объясненія посредствомъ случайнаго совпаденія во многихъ отдѣльныхъ случаяхъ (напр., въ случаяхъ коллективныхъ и обоюдныхъ галлюцинацій), — нельзя, намъ кажется, не придти къ заключенію, что существованіе телепатическаго взаимодѣйствія, вообще, и одной изъ формъ его, „вѣщихъ“ галлюцинацій телепатическаго происхожденія, въ частности, — представляется, по меньшей мѣрѣ, *вѣроятнымъ*. Преждевременно, слѣдовательно, говорить о тѣхъ послѣдствіяхъ, къ которымъ можетъ повести установленіе внѣ всякаго сомнѣнія фактовъ телепатіи, о томъ новомъ горизонтѣ, который эти факты могутъ открыть передъ нами, о томъ переворотѣ, который они могутъ внести въ наши представленія о мірѣ, вообще, о духѣ человѣка, въ частности... Мы предпочитаемъ закончить нашъ очеркъ слѣдующими словами одного изъ наиболѣе выдающихся представителей „психизма“: „когда я вопрошаю свое *чувство*, оно возстаетъ противъ фактовъ телепатіи, говоритъ, что они не могутъ быть; наоборотъ, *разумъ* говоритъ мнѣ, что эти факты существуютъ, и что я долженъ вѣрить въ нихъ“. Въ вопросахъ науки чувство должно уступить мѣсто разуму!

М. Петрово-Соловово.

# Основаніе нравственнаго долга.

## I. Постановка вопроса.

Въ своихъ разсужденіяхъ о нравственномъ долгѣ моралисты рѣдко проводятъ ясную границу между двумя существенно различными вопросами: 1) *что* должно дѣлать, чтобъ быть нравственнымъ, и 2) *почему* должно поступать нравственно?

Различіе этихъ вопросовъ въ философской этикѣ было впервые подчеркнуто Шопенгауэромъ. Даже Кантъ въ своемъ знаменитомъ ученіи о категорическомъ императивѣ долга въ понятіи закона смѣшиваетъ понятія о *принципѣ* и о *фундаментѣ* этики, по терминологіи Шопенгауэра. *Принципъ*, или высшее правило этики, по опредѣленію этого послѣдняго, есть кратчайшее и самое точное выраженіе для образа дѣйствій, который она предписываетъ или за которымъ признаетъ нравственную цѣнность. *Фундаментъ* этики есть основаніе обязательности или желательности или похвальности добродѣтели, т.-е. нравственнаго образа дѣйствій.

По мнѣнію Шопенгауэра, большинство моралистовъ умышленно (мы думаемъ: скорѣе неумышленно) обходятъ это различіе, ибо принципъ этики указать такъ легко, а основаніе *такъ страшно трудно* \*). И дѣйствительно: въ рѣшеніи вопроса, какое поведеніе нравственно, не только моралисты, но и почти всѣ люди одинаковаго развитія, одной

---

\*) См. Основы Морали, § 6.

эпохи и одной культуры сходятся. Различные оттенки въ рѣшеніи этого вопроса опредѣляются не столько различіемъ философскихъ школъ и отвлеченныхъ основоположеній, сколько духомъ эпохи и степенью культуры. Такъ напр. въ наше время всѣ образованные люди считаютъ безнравственными: рабство, насиліе, эгоизмъ, и восхваляютъ какъ нравственные и нравственно обязательныя качества: уваженіе къ личной свободѣ, любовь къ ближнему, самоотверженіе. Въ прежнее время даже христіанскіе народы не видѣли ничего безнравственнаго въ рабствѣ и насиліи,—и если теперь кровопролитіе на войнѣ или нетерпимость къ чужимъ убѣжденіямъ, во имя своихъ собственныхъ, многими считаются нравственными, то несомнѣнно наступитъ эпоха, которая открыто осудитъ и эти дѣйствія, съ этической точки зрѣнія. Въ формулахъ же, опредѣляющихъ *общій* принципъ поведенія, моралисты различныхъ школъ не только одной эпохи, но и весьма отдаленныхъ временъ, мало расходятся. Дѣло идетъ о частностяхъ ихъ истолкованія, и такія общія формулы, какъ „люби ближняго твоего“ или, по Шопенгауэру, „никому не вреди, но содѣйствуй всѣмъ сколько можешь“, могутъ быть девизомъ самыхъ противоположныхъ по основаніямъ своимъ этическихъ школъ, напр. въ наше время — утилитаристовъ столько же, сколько и кантіанцевъ.

Основной же и самый трудный въ этикѣ вопросъ, есть вопросъ о томъ, *почему* слѣдуетъ любить ближняго своего, никому не вредить и, напротивъ, всѣмъ помогать сколько можно, т.-е. вообще поступать нравственно. На этотъ вопросъ утилитаристы отвѣчаютъ: ради собственной личной пользы, кантіанцы говорятъ: во имя идеи долга, т.-е. вопреки всякому соображенію о пользѣ. И между этими двумя крайними рѣшеніями существуетъ множество посредствующихъ и примиряющихъ. Такъ англійскіе моралисты прошлаго вѣка большею частью признавали основаніемъ нравственнаго поведенія прирожденную человѣку *любовь* или *симпатію*, а Шопенгауэръ считаетъ высшимъ основаніемъ

нравственности *состраданіе*, зависящее отъ метафизическаго тождества природы всѣхъ живыхъ существъ. Симпатія, какъ основаніе нравственнаго поведенія, есть такъ сказать утонченное соображеніе пользы. Нарушеніе принципа симпатіи грозитъ страданіемъ для дѣйствующей личности, если только симпатія—законъ человѣческой природы. Но въ то же время симпатія, какъ основаніе нравственности, выше непосредственныхъ внушеній грубаго эгоизма, выше соображеній о личной пользѣ, въ собственномъ и прямомъ значеніи слова. То же самое можно сказать объ альтруизмѣ позитивистовъ и Спенсера. Состраданіе Шопенгауэра принципиально враждебно идеямъ пользы и эгоизма уже потому, что Шопенгауэръ не признаетъ никакой цѣнности за личной жизнью человѣка и видитъ благо въ отреченіи отъ нея. Но очевидно: если мы будемъ сострадать ради уменьшенія своихъ страданій при лицеизрѣніи чужихъ несчастій, то въ концѣ концовъ будемъ искать спасенія отъ своихъ собственныхъ страданій, т.-е. своей личной пользы и блага.

Вообще вопросъ объ основаніи морали и добродѣтели слѣдуетъ поставить такъ: можно ли найти такое основаніе нравственнаго поведенія, которое не имѣло бы никакого отношенія къ личному благу человѣка, поступающаго или желающаго поступать нравственно? Человѣкъ стремится къ счастью и старается избѣгнуть страданій. Это несомнѣнно. Это—коренной законъ жизни не только человѣка, но и всѣхъ живыхъ существъ. Есть-ли возможность и необходимость обойти этотъ законъ въ исполненіи заповѣдей нравственнаго поведенія?

Много вѣковъ высшимъ типомъ безкорыстной морали считалась мораль теологическая, но уже Кантъ правильно указалъ на выдающееся значеніе, которое получило постепенно въ теологической морали соображеніе о наградахъ и наказаніяхъ въ загробномъ мірѣ; проповѣдая самую безкорыстную любовь къ Богу и ближнему и личное самоотреченіе въ мірѣ гнѣва и скорбей, религіозная мораль тѣмъ не менѣе обѣщаетъ въ награду за подвигъ добродѣтели блаженство.



въ томъ мірѣ, гдѣ нѣтъ печали и воздыханій. Самъ Кантъ, попытавшись установить въ качествѣ фундамента морали абсолютный и чисто формальный принципъ категорическаго императива долга, почерпаемый нами а ргіогі и независимо отъ всякихъ соображеній о личномъ благѣ, изъ нѣдръ нашей духовной *разумной* организациі, въ свою очередь, какъ справедливо показалъ Шопенгауэръ, послѣднимъ основаніемъ повелительнаго характера своей этики ставить, хотя бы и безсознательно, — „предполагаемую и постулируемую вслѣдъ за добродѣтелью и прилично замаскированную подъ именемъ высшаго добра“ награду въ иномъ трансцендентномъ мірѣ, вытекающую изъ общаго нравственнаго міропорядка, который требуетъ во имя высшей справедливости конечнаго совпаденія счастья и добродѣтели (см. тамъ же § 4). Въ свою очередь и Шопенгауэръ, многократно и настойчиво утверждающій, 1) что каждое дѣяніе, имѣющее послѣднюю цѣлью благо и страданіе самого дѣйствующаго лица, есть дѣяніе эгоистическое, и 2) что эгоизмъ и нравственная цѣнность дѣянія непремѣнно взаимно исключаютъ другъ друга (см. тамъ же § 10), — какъ мы уже замѣтили, — въ концѣ концовъ все-таки сводитъ мораль къ принципу состраданія, который неизбѣжно подразумеваетъ стремленіе личности избѣгнуть своихъ собственныхъ страданій.

Эти историческіе примѣры *тщетнаго* исканія основанія морали внѣ блага нравственно дѣйствующей личности чрезвычайно назидательны. Если бы религіозная мораль говорила: твори благо ближнему своему въ увѣренности, что не только въ здѣшнемъ мірѣ, но и за гробомъ ты будешь отъ этого тѣмъ болѣе несчастливъ, чѣмъ будешь добродѣтельнѣе, и что ты будешь за нравственные подвиги не только временно, но и вѣчно страдать, — тогда можно было бы сказать: это мораль, чуждая всякаго соображенія о личномъ благѣ. Если бы Кантъ говорилъ: нравственный міропорядокъ таковъ, что *никогда* добродѣтель и счастье не встрѣтятся, и чѣмъ болѣе ты будешь вѣренъ долгу своему, тѣмъ болѣе и тѣмъ безысходнѣе будешь мучиться, то эта мораль

была бы единственною, свободною отъ всякаго расчета на личное счастье. Если бы Шопенгауэръ сказалъ: чѣмъ больше ты будешь сострадать, т.-е. чѣмъ менѣе будешь вредить и чѣмъ больше будешь помогать другимъ, тѣмъ болѣе будешь самъ страдать, и тѣмъ тяжелѣе для тебя будетъ жизнь, то его мораль была бы абсолютно противоположна всякому эгоизму. Но такихъ нелѣпыхъ обѣщаній эти нравственныя ученія, конечно, никогда не давали и не могли давать. Напротивъ, всѣ они, равно какъ и другія системы морали, всегда сулили спасеніе и избавленіе отъ зла, отъ страданія—въ семъ вѣкѣ или въ будущемъ. Отсюда, по видимому, ясно слѣдуетъ, что исканіе основанія или санкціи (освященія) морали, которыя бы не имѣли никакого отношенія къ благу самой нравственной личности, совершенно безплодно, т.-е. является недоразумѣніемъ и самообманомъ.

И не смотря на это, во всей силѣ остается положеніе, что нравственная дѣятельность, имѣющая основаніемъ эгоистическія побужденія и расчетъ личной пользы, не есть *нравственная* дѣятельность, т.-е. не имѣетъ нравственной цѣны. Это положеніе вытекаетъ прямо изъ понятія „нравственной“ дѣятельности въ противоположность „безнравственной“, ибо въ этомъ контрастѣ заключается идея полной противоположности эгоизма, какъ принципа поведенія, со всѣми его послѣдствіями, какому-то иному, высшему и лучшему началу дѣятельности, его исключаящему и съ нимъ борющемуся.

Отсюда получается слѣдующее противорѣчіе или, на философскомъ языкѣ, *антиномія*, разрѣшеніе которой и составляетъ главную задачу этики, какъ науки.

Съ одной стороны, соображеніе о личномъ благѣ и пользѣ, или эгоизмъ, исключаетъ всякую нравственную дѣятельность—всякую нравственную цѣнность поведенія. Съ другой стороны, невозможно, по видимому, найти такого основанія или такой санкціи нравственнаго поведенія и идеи нравственнаго долга, которая бы не имѣла отношенія къ личному благу нравственнаго существа.

Задачею послѣдующаго анализа будетъ: разрѣшить какъ можно проще это коренное противорѣчіе.

## II. Предварительный обзоръ положеній.

Сначала скажемъ прямо, въ чемъ мы находимъ это разрѣшеніе, и попытаемся затѣмъ оправдать отдѣльные положенія, которыя входятъ какъ элементы въ рѣшеніе задачи.

*Первое положеніе.* Никакой другой внутренней санкціи или послѣдняго основанія для человѣческаго поведенія и дѣятельности не можетъ быть, кромѣ доступныхъ человѣку чувствъ и чувствованій. Чувства и чувствованія, которыя человѣкъ стремится испытывать и переживать, опредѣляются какъ *пріятныя*, составляющія въ общей совокупности и связи своей то, что мы называемъ удовольствіемъ, наслажденіемъ, радостью, счастіемъ, блаженствомъ. Чувствованія и чувства, которыхъ человѣкъ безсознательно или сознательно стремится избѣгать въ своей жизни или которыя старается устранять и отдалять отъ себя, суть *непріятныя*, составляющія въ суммѣ своей то, что люди называютъ болью, страданіемъ, печалью, несчастіемъ, мукою.

*Второе положеніе.* Никакая дѣятельность человѣка, а слѣдовательно и нравственная дѣятельность его, не можетъ въ концѣ концовъ имѣть другихъ основаній, кромѣ стремленія человѣка къ пріятнымъ чувствованіямъ и чувствамъ и отвращенія его отъ непріятныхъ. Поэтому совершенно безнадежно и бесполезно стараться устранить изъ этики, какъ руководства нравственнымъ поведеніемъ человѣка, всякій эвдемонизмъ, т.-е. единственный возможный принципъ—счастія и блаженства (*εὐδαιμονία*), которымъ собственно только и можетъ руководствоваться въ своей дѣятельности живое существо.

*Третье положеніе.* Послѣднее утвержденіе не означаетъ однако же, чтобы нравственнымъ поведеніемъ человѣка должны были руководить: принципы удовольствія, наслажденія, эгоистической пользы, индивидуальнаго блага, животнаго счастія и проч. Въ человѣкѣ двѣ природы: одна низшая, животная,

неразумная, узко индивидуальная и, по стольку, эгоистическая; другая—высшая, собственно человѣческая, разумная, общая и, по стольку, враждебная эгоизму и чистому индивидуализму. Сообразно этому, доступное человѣку счастье можетъ быть двоякимъ.

*Четвертое положеніе.* Двойственность природы человѣка проходитъ чрезъ всѣ области его существованія и отражается въ двоякомъ, отчасти противоположномъ другъ другу порядкѣ его умственныхъ, волевыхъ, и чувствительныхъ отправленияхъ. Въ области мысли индивидуальныя, ограниченныя пространствомъ и временемъ воспріятія, представленія и понятія противоположны общимъ, незыблемымъ и вѣчнымъ идеямъ и идеаламъ. Въ области воли личныя, временныя, скоропреходящія влеченія и желанія противоположны общечеловѣческимъ постояннымъ и неизмѣннымъ стремленіямъ къ истинѣ, красотѣ, добру, свободѣ, вѣчности. Въ области чувства временныя и скоропреходящія наслажденія и удовольствія, связанныя съ животною природою человѣка, противоположны совокупности чувствъ идеальныхъ, собственно человѣческихъ, вытекающихъ изъ воспріятія красоты, истины и добра, и соединенныхъ съ сознаниемъ осуществленія этихъ началъ въ насъ самихъ и внѣ насъ, въ мірѣ, пульсъ котораго осязательно бьется въ нашемъ собственномъ идеальномъ и общемъ самочувствіи.

*Пятое положеніе.* Согласно съ этой двойственностью всего духовнаго существованія и самосознанія человѣка есть двѣ формы самочувствія, въ которыхъ человѣкъ можетъ ставить цѣль своей жизни и задачу своей дѣятельности. Для человѣка доступно: 1) животное счастье вполнѣ наслаждающагося всѣми своими отправлениями и силами физическаго организма, и 2) человѣческое счастье и блаженство выполняющаго всѣ свои функціи и все свое внутреннее назначеніе духовнаго существа.

*Шестое положеніе.* Обѣ формы счастья несомѣстимы другъ съ другомъ, ибо противоположны одна другой. Силы человѣка ограничены. Поэтому всякое сознательное стремленіе

и дѣйствіе въ направленіи удовлетворенія потребности животнаго счастья неизбѣжно отвлекаетъ силы человѣка отъ стремленій и дѣйствій, ведущихъ къ удовлетворенію потребности въ счастіи духовномъ, собственно человѣческомъ. Отсюда неизбѣжная борьба влеченій двоякаго порядка и испытываніе глубокаго страданія при попыткахъ совмѣщенія несомѣстимаго.

*Седьмое положеніе.* Физическая или животная жизнь для человѣка, какъ организма, неизбѣжна, и потому извѣстная степень животнаго удовлетворенія является необходимымъ условіемъ самаго существованія человѣка, какъ живого индивидуума. Но какъ скоро животное удовлетвореніе изъ необходимаго закона безсознательной физической природы нашего существа превращается въ предметъ сознательныхъ человѣческихъ усилій, направленныхъ къ умноженію и изошренію животныхъ чувствованій и матеріальнаго благосостоянія, такъ неизбѣжно начинается та враждебная нашей общей и высшей идеальной природѣ эгоистическая дѣятельность, которая по существу противоположна дѣятельности нравственной.

*Восьмое положеніе.* Нравственная дѣятельность есть та, которая направлена на обузданіе, усмиреніе и ограниченіе инстинктовъ нашей животной природы, на уменьшеніе и ослабленіе чувственныхъ наслажденій, съ цѣлью умноженія и изошренія радостей идеальныхъ, — духовныхъ чувствъ, связанныхъ съ созерцаніемъ и воплощеніемъ въ жизни вѣчныхъ и неизмѣнныхъ общихъ началъ нашего собственнаго бытія и бытія всего міра. Основаніемъ нравственной дѣятельности является такимъ образомъ стремленіе къ счастію и блаженству духовному, идеальному, враждебному всякому ограниченію условіями времени и пространства, вообще индивидуальнаго животнаго существованія.

*Девятое положеніе.* Вслѣдствіе этого неизбѣжнымъ постулатомъ возможности нравственной дѣятельности является допущеніе самостоятельности той всеобщей субстанціи — духа, благодаря которой мы въ самихъ себѣ находимъ личность,

способную—въ высшихъ идеяхъ, стремленіяхъ и чувствахъ своихъ — отрѣшаться отъ индивидуальныхъ и временныхъ условій животнаго или физическаго существованія.

*Десятое положеніе.* Только такимъ образомъ можно объяснить, почему нравственная дѣятельность предполагаетъ не только борьбу противъ всякаго эгоизма, чувственности, расчета личной пользы и благоденствія, но и полное самоотреченіе животной личности, т.-е. готовность человѣка не только испытывать всевозможныя страданія, связанныя съ ограниченіемъ его животной природы, но если нужно— и полную готовность его пожертвовать, во имя высшаго духовнаго блага, даже самую индивидуальную жизнь, какъ временную и случайную форму бытія того всеобщаго начала, которое составляетъ сущность и основу идеальнаго существованія личности.

Эти положенія требуютъ нѣкоторыхъ поясненій.

Очевидно, нравственная дѣятельность исключаетъ даже и всякое духовное наслажденіе, когда оно безусловно требуетъ, для осуществленія своего, сохраненія животной особи и вообще ея индивидуальнаго преуспѣянія, напр. ею исключается всякое такое интеллектуальное и эстетическое наслажденіе, которое соединено съ эгоизмомъ, т.-е. предполагаетъ отстаиваніе во что бы то ни стало собственной животной индивидуальности и привилегированное положеніе ея въ отношеніи къ другимъ индивидуальностямъ. Въ силу коренной противоположности временной животной природы личности—ея вѣчной и общей духовной основѣ, человѣкъ не имѣетъ права ставить свое индивидуальное существованіе выше прочихъ индивидуальныхъ существованій и долженъ полагать свое счастье не въ сохраненіи себя самого, какъ физическаго организма, а въ сохраненіи и умноженіи въ цѣломъ мірѣ того идеальнаго самочувствія, въ усиленіи той духовной мощи, которая онъ въ себѣ сознаетъ и во имя которыхъ дѣйствуетъ нравственно. Отсюда заповѣдь любви къ Богу, какъ верховному, вѣчноосуществленному идеалу, заповѣдь любви къ ближнему, какъ къ самому себѣ, т.-е.

какъ къ тому же высшему духовному началу, которое человекъ носить въ себѣ и которое и въ другихъ можетъ совершить во имя Бога—не хуже, чѣмъ въ немъ, дѣло воплощенія духовныхъ началъ въ жизни, если только самъ онъ подастъ примѣръ самоотреченія, т.-е. такого нравственного подъема духа, при которомъ животное существованіе всецѣло приносится въ жертву вѣчному и абсолютному духовному бытію. Но эта заповѣдь любви къ ближнему и полного самоотреченія нисколько не исключаетъ спокойной надежды или даже увѣренности въ продолженіи для духа нашего,—за предѣлами временнаго и пространственнаго бытія нашей животной особи,—того вѣчнаго блаженства, которое мы уже здѣсь вкусили въ подвигъ любви и которое свойственно по существу нашей высшей нравственной природѣ.

При предложенной нами постановкѣ вопроса объ основаніи нравственной дѣятельности, категорическій императивъ дома превращается на первый взглядъ въ гипотетическій императивъ или въ условное повелѣніе: „если захочешь достигнуть высшаго и вѣчнаго духовнаго блаженства, то поступай нравственно, т.-е. служи высшимъ и общимъ идеямъ и идеаламъ человеческого существа, а не низшимъ и временнымъ интересамъ своей животной индивидуальности“. Въ такомъ условномъ характерѣ нравственного императива не было бы ничего предосудительнаго и позорнаго для природы нравственного существа человека, ибо самое условіе, опредѣляющее нравственную дѣятельность—стремленіе къ духовному удовлетворенію и блаженству,—предполагаетъ природную высоту и благородство человеческого существа. Тѣмъ не менѣе условность нравственного императива совершенно относительна. Онъ является условнымъ только съ точки зрѣнія всей человеческой личности, взятой въ ея цѣломъ и включающей въ себя животный индивидуумъ. Для духовной же стороны этой личности не существуетъ такой условности. Если для человека въ цѣломъ, стремящагося и къ временнымъ благамъ животнаго существованія и къ вѣчнымъ

благамъ духовнаго бытія, еще можно допустить вопросъ о *выборѣ* между *двумя* формами счастья, то для самаго духовнаго существа возможно *только* стремленіе къ высшему духовному блаженству и удовлетворенію. Поэтому для него не можетъ имѣть смысла выраженіе: „если ты хочешь духовнаго удовлетворенія, то поступай такъ то и такъ то...“ Для него гипотетическій императивъ имѣетъ значеніе слѣдующаго *категорическаго*: „ты, конечно, хочешь высшаго блаженства и удовлетворенія, а потому поступай нравственно, самоотверженно, служи интересамъ вѣчнымъ, а не временнымъ и случайнымъ,—умерщвляй свою животную природу, осуществляй торжество духовной“, и т. д.

Все дѣло заключается, слѣдовательно, въ томъ, чтобы человѣческая личность сознала вполнѣ свою духовную суть, поняла подлинный верховный законъ своей жизни, уяснила себѣ краткость, ненадежность и роковой вредъ для *истиннаго блага своего* — всѣхъ тѣхъ увлеченій животными наслажденіями и всѣхъ тѣхъ опасеній предъ животными страданіями, которыя руководятъ ея жизнью на низшей ступени развитія. Это пониманіе дается, рано или поздно, для массы людей самою жизнью, ея жестокими и беспощадными уроками. Но оно можетъ быть также плодомъ научнаго опыта и результатомъ научной демонстраціи. (Задача этики, какъ науки, въ томъ и заключается, чтобы дать эту демонстрацію, доказать неопровержимо, что законъ *человѣческой* жизни состоитъ въ непреодолимомъ стремленіи чловѣка къ высшему духовному блаженству, что всякое нарушеніе этого закона рано или поздно жестокимъ образомъ наказывается, а духовно-нравственная жизнь сама въ себѣ заключаетъ высшую награду и даетъ полноту удовлетворенія.

Подводя итоги приведеннымъ положеніямъ, мы осмѣлимся высказать увѣренность, что въ нихъ совершенно примиряется указанная выше антиномія, по которой съ одной стороны нравственная дѣятельность исключаетъ всякій животный эгоизмъ, а съ другой стороны можетъ найти себѣ опору только въ стремленіи нравственной личности къ сво-



ему собственному благу. Настоящее благо личности—въ ея отреченіи отъ своей животной обособленности, въ сознаниі себя звеномъ и воплощеніемъ общаго, цѣлаго, вѣчнаго. Въ осуществленіи этого сознанія и лежитъ то счастье и блаженство, которое составляетъ истинное основаніе *нравственнаго* поведенія человѣка, а стало быть и его *нравственнаго дома*. Нечего бояться *идеальнаго эвдемонизма*, при которомъ счастье есть все-таки истинная цѣль дѣятельности человѣка,—но не то счастье, которое дается скоропреходящими животными наслажденіями, а то, которое заключается въ полномъ самоотреченіи личности, въ актѣ ея жертвоприношенія собою, и при которомъ въ *минутной* радости воплощается *вѣчность* (ибо вѣчность есть безвременность, а не безконечность времени). Для этого высшаго духовнаго акта вообще нѣтъ времени: для него вѣчность дана въ настоящемъ, такъ что будущее, загробное блаженство сулитъ уже не награды и не увеличеніе теперешняго счастья, а лишь возможное, но отнюдь не необходимое для настоящаго *абсолютнаго* удовлетворенія,—*продолженіе*. Будетъ это продолженіе или не будетъ—вопросъ вѣры. Человѣкъ *теперь* умираетъ за добро и за братьевъ своихъ, переживаетъ то, выше чего уже ничего и не можетъ быть, переживаетъ вѣчную вѣчность, въ одномъ моментѣ своего бытія испытываетъ удовлетвореніе того абсолютнаго и всеобщаго самочувствія міра, которое въ немъ теперь *совершенно* воплотилось. Ему не нужно никакой другой награды, ибо вся награда для него — чувствовать въ себѣ теперь Бога, чувствовать себя воплощеніемъ абсолютной мощи и внутреннимъ средоточіемъ всѣхъ вещей,—сознавать ясно, что внѣшняя животная природа его—случайный придатокъ. Что будетъ за предѣлами временнаго, онъ не знаетъ. Но чѣмъ можно соблазнить и обольстить его, когда онъ чувствуетъ въ себѣ *все*,—то высшее, общее и вѣчное, что есть и въ насъ и вездѣ и во всемъ? Рѣжьте, колите, жгите плоть его, его животную оболочку: онъ все-таки *долженъ* любить васъ, ибо лучшее ваше въ немъ и лучшее его въ васъ, и вы дали ему испытать

то высшее, на что онъ способенъ, до чего онъ можетъ подняться.

Такъ должны были разсуждать и чувствовать мученики христіанства, мученики всякой идеи и всякаго добра на крестахъ, на кострахъ, на висѣлицахъ. И кто не позавидуетъ ихъ счастью и не признаетъ, при сравненіи съ нимъ, полного ничтожества всего того, чѣмъ люди ежедневно тѣшатся въ жизни, заглушая въ себѣ Бога, попирая въ себѣ вѣчное начало?

Мы дали общую программу рѣшенія задачи. Теперь необходимо доказать отдѣльныя положенія, изъ которыхъ оно складывается, такъ какъ почти всѣ они, несмотря на то, что въ нихъ звучатъ отчасти старыя, давно извѣстные мотивы, являются пока только психологическими или философскими *гипотезами*, не только не общепризнанными, но большею частью прямо противорѣчащими господствующимъ психологическимъ и философскимъ ученіямъ нашего времени. Не говоря уже о философской гипотезѣ духовной субстанции,—даже тѣ коренныя и далеко не тождественныя между собою понятія о личности и индивидуальности, которыя мы намѣрены отстаивать, представляются на столько необычными, что необходимо требуютъ особаго философскаго анализа и оправданія. Столь же мало обычно ученіе о двухъ полюсахъ чувства, которое мы кладемъ въ основу своего этическаго построенія. Поэтому каждый тезисъ требуетъ особаго изслѣдованія.

### III. Чувство, какъ послѣднее основаніе дѣятельности человѣка.

Первое положеніе, входящее въ составъ нашего этическаго построенія, имѣетъ чисто *психологическій* характеръ и составляетъ выводъ изъ всѣхъ прежнихъ нашихъ психологическихъ изслѣдованій, къ которымъ мы и отсылаемъ читателя \*). Здѣсь напомнимъ только главнѣйшіе результаты этихъ изслѣдованій.

\*) См. нашу Психологію чувствованій, Сп. 1880. Еще по поводу вопроса о психологіи чувствованій, Кіевъ 1881. О значеніи чувства въ познаніи и дѣятельности человѣка, Москва 1888 и т. д.

Мы воспринимаемъ все совершающееся въ насъ и внѣ насъ въ двоякой формѣ душевныхъ состояній: 1) объективно—въ формѣ ощущеній и идей, 2) субъективно—въ формѣ чувствованій и чувствъ.

Ощущенія зрительныя, слуховыя, осязательныя, обонятельныя, вкусовыя, мышечныя, температурныя и даже чисто органическія сами по себѣ безразличны и не влекутъ ни къ какой дѣятельности; точно такъ же безразличны сами по себѣ всѣ образующіяся изъ нихъ представленія наши о вещахъ и о собственныхъ своихъ состояніяхъ, а также болѣе или менѣе отвлеченныя отъ индивидуальныхъ и частныхъ представленій понятія и идеи. Если какія-либо ощущенія становятся руководящею нитью нашихъ дѣйствій, то только какъ пріятныя или непріятныя, т.-е. въ силу сопровождающихъ ихъ чувствованій. Если какія-либо понятія и идеи становятся руководящими началами дѣятельности, то только какъ хорошія или дурныя; а доброкачественность идей опредѣляется только чувствами, которыя онѣ въ насъ вызываютъ. Въ каждомъ умѣ лежитъ безъ всякаго употребленія, въ смыслѣ *мотивовъ* для дѣятельности, множество почерпнутыхъ изъ общенія съ другими людьми и изъ взаимодействія съ вещами представленій и идей. Основами дѣятельности онѣ становятся только вслѣдствіе одобренія или неодобренія, которыя проявляются въ формѣ чувства. Идеи братства, равенства, свободы, прогресса *известны* всѣмъ образованнымъ людямъ, но руководящими началами поведенія онѣ становятся только для людей, въ которыхъ возбуждаютъ чувства одобренія, восторга, надежды; для другихъ людей эти понятія безразличны, и дѣятельность ихъ руководится другими началами; у третьихъ эти идеи вызываютъ чувства отвращенія, злобы, страха, и эти люди руководствуются идеями противоположными, перенося злобу, отвращеніе и страхъ даже на людей, которые эти принципы почитаютъ и ими руководствуются. Очевидно, стало-быть, что только *чувства* могутъ возбуждать стремленія и хотѣнія и являться исходною точкою для сознательной дѣятельности человѣка.

Это не мѣшаетъ, конечно, тому, что чувства совершенствуются и изощряются параллельно развитію представленій и понятій человѣка. Не надо только развитіе чувствъ ставить въ прямую зависимость отъ развитія идей. Всѣмъ извѣстно, что люди совершенно неразвитые въ умственномъ отношеніи проявляютъ часто самыя тонкія и возвышенныя чувства, и что наоборотъ люди глубоко развитые интеллектуально обнаруживаютъ иногда удивительную грубость и низость чувствъ. Съ другой стороны несомнѣнно, что побудительной причиной и исходной точкой для самой умственной дѣятельности и интеллектуальнаго развитія является чувство истины, чувство умственной гармоніи, какъ предметъ вожделѣній человѣческаго духа \*).

Положеніе, что чувства *эмпирически* направляютъ волю человѣка нисколько не противорѣчитъ другой психологической истинѣ, а именно, что они сами въ извѣстной степени являются выраженіями воли—показателями ея направленія, т. е. мѣры напряженія тѣхъ или другихъ стремленій \*\*). Вопросъ объ отношеніи воли и чувства съ метафизической точки зрѣнія мы разберемъ послѣ подробнѣе. Въ настоящее время намъ достаточно знать, что чувствованія и чувства, будучи результатами удовлетворенія или неудовлетворенія хотѣній, въ то же время являются для нихъ единственною возможною *исходною точкою*, а *следовательно и цѣлью*, на сколько воля способна руководствоваться сознательными побужденіями, лежащими внѣ ея самой. Воля всегда стремится къ *удовлетворенію*, а такъ какъ чувство—единственная форма, въ какой это удовлетвореніе можетъ сознаваться человѣкомъ, то ясно, что воля находитъ свое завершеніе и свою сознательную цѣль въ чувствѣ. Вообще чувствованія и чувства суть тѣ наши внутреннія состоянія, которыя даютъ тотъ или другой смыслъ, то или иное значеніе, а потому и *значитель-*

---

\*) См. уп. статью «Значеніе чувства въ познаніи и дѣятельности человѣка».

\*\*\*) См. нашу статью «Критика понятія свободы воли въ связи съ понятіемъ причинности» (Труды Психол. Общ., вып. III).

ность, нашей жизни, и вслѣдствіе этого они являются единственными возбудителями воли въ *сознаніи* человѣка.

Если бы можно было представить себѣ человѣка съ такою атрофіею органовъ чувствованія и чувства, при которой онъ не испытывалъ бы никакихъ чувствъ, даже интеллектуальныхъ, а только воспринималъ бы образы, представленія и идеи вещей, то совершенно осталось бы непонятнымъ какъ такой человѣкъ можетъ дѣйствовать сознательно и въ чемъ заключается смыслъ его существованія. И, дѣйствительно, даже ослабленіе интенсивности чувствъ подъ влияніемъ злоупотребленія жизненными силами, ведетъ къ паденію всей жизненной энергіи и часто приводитъ къ самоубійству, при чемъ, однако, и самоубійство, какъ *дѣятельный*, сознательный и произвольный актъ, предполагаетъ все-таки чувства—отчаянія и пресыщенія.

Но если вѣрно первое положеніе, что только чувствованія и чувства могутъ быть основаніемъ дѣятельности человѣка, то не менѣе вѣрно и дополняющее его утвержденіе, что *всѣ эти душевныя состоянія раздѣляются только на двѣ категоріи—пріятныхъ и непріятныхъ*. Первая мы стремимся испытывать, воспроизводить, усиливать, —вторыхъ избѣгаемъ и стараемся всячески ихъ ослабить. Чувства безразличныя, о которыхъ говорили нѣкоторые психологи \*), — совершенный non-sens. Безразличное чувство есть просто отсутствіе чувства. Такъ равнодушіе есть не чувство, а обозначеніе отсутствія чувствъ тамъ, гдѣ они могли бы быть. Удивленіе, пока оно не стало пріятнымъ или непріятнымъ волненіемъ, — еще не чувство, а извѣстное интеллектуальное состояніе (отношеніе ощущеній или представленій), какъ почва, на которой чувство можетъ возникнуть, — т. е. зарождающееся, но еще не вполне опредѣлившееся пріятное или непріятное волненіе.

Во всякомъ случаѣ, если бы и возможны были безразличныя чувствованія и чувства, то они не могли бы опредѣлять волю къ дѣйствию, а напротивъ—побуждали бы ее къ без-

\*) См. Психологію чувствованій, особ. главу X, стр. 444 и слѣд.

*отъиствію*, а это лучше всего показываетъ, какое внутреннее противорѣчіе лежитъ въ понятіи безразличныхъ чувствъ. Могутъ быть не безразличныя чувства, а безразличныя, въ смыслѣ чувства, душевныя состоянія, каковы ощущенія, представленія, идеи, о которыхъ мы выше говорили.

Пріятныя чувства, сообразно категоріямъ своимъ, опредѣляются понятіями наслажденія, удовольствія, счастья, блаженства. Всѣ эти понятія, конечно, относительны, но ими можно пользоваться въ психологіи и этикѣ для болѣе точнаго обозначенія пріятныхъ чувствъ различнаго порядка и степени. Напр. подъ наслажденіями удобнѣе всего подразумѣвать чисто физическія и органическія, т.-е. животныя пріятныя чувствованія, терминомъ удовольствій обозначать чувства полуживотныя. полудуховныя, т.-е. смѣшанныя, каковы напр., нѣжныя, эстетическія и отчасти интеллектуальныя чувствованія, а радостями называть только духовныя. т.-е. высшія художественныя, познавательныя и нравственныя чувства. Если имѣть въ виду сумму пріятныхъ чувствованій и чувствъ, какъ болѣе или менѣе неизмѣнное состояніе субъекта, то наслажденіемъ будетъ совокупность отдѣльныхъ наслажденій, счастіемъ можно называть сумму удовольствій, могущихъ составлять содержаніе жизни, а блаженствомъ обыкновенно принято обозначать совокупность духовныхъ радостей („вѣчное блаженство“).

То же самое отношеніе можно установить, въ области непріятныхъ чувствованій и чувствъ, между понятіями боли, страданій, печалей,—боли (болѣзни), несчастія, мученія или муки.

Повторимъ, что сдѣланное нами разграниченіе относительно и условно, что возможно, хотя можетъ быть и менѣе удобно, другое опредѣленіе понятій. Во всякомъ случаѣ знаменательно обиліе, во всѣхъ языкахъ, терминовъ для обозначенія разныхъ разрядовъ пріятныхъ и непріятныхъ чувствъ, и мы думаемъ, что это различіе терминовъ вызвано именно правильнымъ сознаніемъ различныхъ источниковъ чувствъ,—физическихъ, духовныхъ и смѣшанныхъ.

О „блаженствѣ“ животныхъ мы никогда не говоримъ. Если говоримъ о ихъ радостяхъ и мукахъ, то разумѣемъ ихъ наслажденія и удовольствія, ихъ боли и страданія, и приписываемъ имъ, можетъ быть, безъ достаточнаго основанія, высшія чувства, къ какимъ сами способны. Льюисъ (Изученіе психологіи) весьма тонко отмѣтилъ антропоморфизмъ, господствующій въ томъ психологическомъ языкѣ, который мы примѣняемъ къ животнымъ. Во всякомъ случаѣ наука въ правѣ ограничивать ходячую расплывчатость и неопредѣленность человѣческой рѣчи, точнѣе специализируя существующія въ обыкновенномъ языкѣ имена и названія.

Послѣ краткаго психологическаго анализа сознательныхъ основъ человѣчной воли и дѣятельности намъ предстоитъ разсмотрѣть подробнѣе первые два чисто этическія положенія: никакая дѣятельность, а слѣдовательно и нравственная, не можетъ имѣть другихъ основаній, кромѣ стремленія человѣка къ пріятнымъ состояніямъ и отвращенія его отъ непріятныхъ; но это не значитъ, что стремленіе къ наслажденію и удовольствію и отвращеніе отъ физической боли и страданій можетъ быть мотивомъ и основаніемъ *нравственной* дѣятельности человѣка. Нѣтъ ни надобности, ни возможности изгнать изъ этики всякій эвдэмонизмъ, хотя бы и *идеальный*; но надо умѣть найти границу между *животнымъ* и *истинно человѣческимъ* эвдэмонизмомъ. Всѣ нравственныя ученія и этическія системы міра были всегда явнымъ или скрытымъ, откровеннымъ или замаскированнымъ эвдэмонизмомъ. Иныхъ системъ морали и быть не можетъ, ибо человѣкъ всегда останется человѣкомъ, т. е. существомъ, стремящимся къ высшему возможному счастью и благу. Задача этики найти и оправдать высшее человѣческое благо, хотя бы оно состояло въ добровольномъ отреченіи отъ индивидуальнаго животнаго существованія. Человѣкъ—связь двухъ міровъ, и весь вопросъ въ томъ, въ которомъ изъ нихъ онъ долженъ искать удовлетворенія своей жажды полного бытія, своего законнаго стремленія къ блаженству.

Обозрѣніе этическихъ системъ прошлаго дастъ лучшую

точку опоры для убѣжденія въ томъ, что всякая этика есть этика *чувства и счастія*, и въ то же время дастъ намъ возможность точнѣе классифицировать различныя основанія человѣческой дѣятельности, лежащія въ области чувствованій и чувствъ и приводившія къ построению разнообразныхъ системъ нравственности.

Н. Гротъ.

*(Продолженіе слѣдуетъ).*

---



# СПЕЦІАЛЬНИЙ ОТДѢЛЪ.

## Объ этическихъ отрывкахъ Демокрита.

### I.

Отрывковъ этическаго содержанія, принадлежащихъ Демокриту и дошедшихъ до насъ, сравнительно много. Въ извѣстномъ сборникѣ Муллаха, *Fragmenta philosophorum graecorum*, помѣщено 250 отрывковъ: всѣ они входили въ составъ тѣхъ восьми этическихъ сочиненій Демокрита, которыя перечисляетъ Діогенъ Лаэртійскій. Можно думать, что Демокриту принадлежало не такъ много сочиненій, и по всей вѣроятности заглавія, приводимыя Діогеномъ, относятся къ различнымъ отдѣламъ одного и того же сочиненія. Достоверно, что Демокриту принадлежало одно сочиненіе, называемое *περὶ εὐθυμίας*. Это сочиненіе существовало еще въ 3-мъ вѣкѣ по Р. Х.; такъ Климентъ Александрійскій, приводя мысль Демокрита (№ 9 въ сборникѣ Муллаха), называетъ и книгу, изъ которой взята эта мысль: *ἐν τῷ περὶ τέλους*, а Діонисій Александрійскій, преемникъ Климента, говоритъ о *ὑποθήκαι* (у Евсевія). Что касается этого сочиненія, *ὑποθήκαι*, то Гирцель въ статьѣ «*Democrit's Schrift περὶ εὐθυμίας*» (*Hermes*, 14) предполагаетъ, что оно есть часть этого послѣдняго. То же самое слѣдуетъ предположить и относительно сочиненія *περὶ τέλους*. Весьма важенъ, конечно, вопросъ о подлинности самихъ отрывковъ, которую, вообще говоря, придется признать. Только одинъ критикъ, ставящій слишкомъ строгія и иногда неосновательныя требованія, Валентинъ Розе, отрицалъ подлинность всѣхъ отрывковъ. Нѣкоторымъ основаніемъ подобнаго мнѣнія служитъ обстоятельство, что объ этическихъ воззрѣніяхъ Демокрита у древ-

нихъ писателей до Цицерона не упоминается \*); тѣмъ не менѣе нѣтъ основанія отвергать всѣ отрывки, нужно лишь сдѣлать выборку на основаніи критики источниковъ; источники же, изъ которыхъ заимствованы указанные 250 отрывковъ, разнообразны; изъ нихъ три имѣютъ преимущественное значеніе, а именно: Сборникъ Стобея, конца 5-го вѣка по Р. Х., сентенціи Демократа и гномы Максима и Антонія. Изъ перваго сборника извлечено 146 отрывковъ, изъ втораго 83, изъ третьяго—остальные. Стобей врядъ-ли читалъ самое сочиненіе Демокрита, такъ какъ оно не было извѣстно ни Симплицію, ни аристотелевскимъ комментаторамъ, ученымъ современникамъ Стобея. Свои сборники онъ по всей вѣроятности составлялъ по пособіямъ, а не по первоисточникамъ. Къ числу подобныхъ пособій, вѣроятно, относится и сборникъ Демократа. У Стобея встрѣчаются 30 отрывковъ, находящихся у Демократа, причемъ у послѣдняго мы имѣемъ болѣе исправный текстъ и по всей вѣроятности болѣе древній. Что касается имени Демократа, то уже Орелли, издатель сборника (*Opuscul. graecor. sententiosa et moralia, Lipsiae 1821*), справедливо предположилъ, что мы здѣсь имѣемъ дѣло съ неправильнымъ толкованіемъ сокращенія имени Демокрита. Третій источникъ—гномы Антонія и Максима ближе стоятъ къ Стобею, чѣмъ къ сборнику Демократа; Стобеемъ, вѣроятно, пользовались Антоній и Максимъ, а также и сборникомъ сентенцій Демократа, Эпиктета и другихъ, причемъ у Антонія и Максима имена авторовъ перепутаны, такъ что часто трудно опредѣлить, кому принадлежитъ приводимая ими сентенція. Вообще говоря, гномы Антонія и Максима—источникъ сомнительный, и ими можно пользоваться только въ томъ случаѣ, когда подлинность какой-либо сентенціи удостовѣрена еще какимъ-либо инымъ авторомъ. Демокритовскія изреченія встрѣчаются у Плутарха, однако этиче-

\*) Наторпъ въ *Archiv f. Geschichte d. Philosophie*, т. III, 1890, стр. 520 и 531, находитъ у Платона въ Филебѣ 44В и сл., въ Государствѣ 588 и слѣд. и въ Федонѣ 81В, ссылки на демокритовскую этику. До Наторпа пробовалъ дѣлать нѣчто подобное и Узенеръ. Относительно подобныхъ попытокъ, помимо ихъ шаткости, слѣдуетъ замѣтить, что онѣ не обогащаютъ нашихъ познаній о демокритовской этикѣ, такъ какъ критеріемъ служитъ согласіе словъ Платона съ отрывками Демокрита, уже извѣстными намъ изъ другихъ источниковъ, т. е. не платоновскія слова поясняютъ Демокрита, а наоборотъ. Подобную же попытку, какъ и Наторпъ, дѣлаетъ Гирцель въ статьѣ о Демокритѣ въ *Hermes* 1879, т. 14.

скихъ фрагментовъ у него мало (больше физическихъ), и тѣ приводятся обыкновенно въ сокращенномъ видѣ, т. е. цитируются нѣсколько словъ Демокрита, а не цѣльная мысль. Кромѣ Плу-тарха мы встрѣчаемъ нѣсколько демокритовскихъ изреченій у Сенеки (въ переводѣ) и у Цицерона, который приводитъ (въ *de finib.*) и греческіе термины, обозначающіе сущность этическихъ воззрѣній Демокрита. Далѣе мы упомянули уже, что у христіанскихъ писателей III вѣка по Р. Х. также встрѣчаются фрагменты Демокрита. В. Розе ставитъ Муллаху въ упрекъ, что онъ не пользовался Георгидесомъ и Апостолиемъ, но Лорцингъ \*), изслѣдовавшій эти источники, утверждаетъ, что они не имѣютъ никакого значенія и составлены по Стобею, сборнику Демократа и сборнику Антонія и Максима.

Изъ всего вышесказаннаго ясно, что не всѣми отрывками Демокрита, приводимыми Муллахомъ, можно пользоваться съ одинаковой увѣренностью въ ихъ подлинности.

## II.

Этическія воззрѣнія Демокрита врядъ-ли получили надлежащую оцѣнку. Гильдебрандъ, напримѣръ, въ своей извѣстной исторіи философіи права и государства у древнихъ, появившейся въ 1860 г., совершенно умалчиваетъ о Демокритѣ. Теперь о Демокритѣ не умалчиваютъ, но едва-ли дѣло отъ этого выиграло. Въ то время какъ одни (напр. Целлеръ) удовлетворяются тѣмъ, что приводятъ въ переводѣ нѣкоторыя изъ изреченій Демокрита въ доказательство того, что онъ былъ человѣкъ съ обширнымъ опытомъ, съ большой наблюдательностью и высоко нравственный, но этики, въ смыслѣ систематическаго ученія о человѣческой нравственности, связаннаго съ другими частями философіи, онъ не создалъ,—другіе (Циглеръ и Кестлинъ) видятъ въ немъ основателя эвдаймонизма. Оба мнѣнія не вполне вѣрны: первое потому, что представляетъ слишкомъ низкую оцѣнку воззрѣній Демокрита, второе—потому, что придаетъ его этическимъ размышленіямъ совершенно ложное освѣщеніе. Разсмотримъ сначала основанія, на которыхъ покоится утвержденіе, что Демокритъ эвдаймонистъ. Такихъ основаній два: одно апріористическое, вытекающее изъ характера философіи Демокрита, другое апостеріорное, заключающееся въ самихъ изреченіяхъ философа.

\*) Lortzing, Die ethischen Fragmente Demokrits, Berlin 1873.

Атомистической философіи труднѣе, чѣмъ всякой другой философской системѣ, найти твердое обоснованіе нравственности. Обычное ея обоснованіе религіозными понятіями (Богъ, Провидѣніе, загробная жизнь и возмездіе за добро и зло, содѣянные во время земной жизни), конечно, невозможно для атомиста, ибо всѣ эти понятія не имѣютъ для него дѣйствительнаго значенія, или, во всякомъ случаѣ, значеніе вполне отличное отъ того, которое имъ придаетъ человѣкъ вѣрующій. Допуская лишь движущіяся матеріальныя частицы, пустое пространство и случай, атомисты могутъ приписать Богу лишь роль зрителя, не вмѣшивающагося ни въ ходъ физическихъ явленій, ни, тѣмъ болѣе, въ человѣческія дѣйствія. Немногія изреченія, въ которыхъ можно видѣть связь, отмѣчаемую будто бы Демокритомъ между религіей и этикой, имѣютъ, какъ намъ кажется, мало отношенія къ данному случаю, и едва ли дѣйствительно принадлежатъ Демокриту \*) (242 «Слѣдуетъ открыто выказывать благочестіе, а за истину стоять смѣло». 107 «Только тѣ люди любезны богамъ, которые ненавидятъ несправедливость»). Итакъ нравственность человѣка должна быть понята сама изъ себя, для объясненія ея нельзя прибѣгнуть къ какимъ бы то ни было внѣшнимъ объективнымъ началамъ. Атомизмъ, строго говоря, не можетъ даже говорить о человѣчествѣ, о цѣли и смыслѣ жизни всѣхъ людей, такъ какъ принципъ атомизма плуралистическій, множество равнодушныхъ другъ къ другу, утверждающихъ только свое бытіе, частицъ. Полагая, въ противоположность монизму, принципомъ множественность, атомизмъ и въ объясненіи этическихъ явленій долженъ исходить изъ множественности отдѣльныхъ индивидуальныхъ воль, и цѣль жизни должна ему казаться достижимой лишь въ отдѣльные моменты\*\*), а не въ цѣлой жизни. Но если разложить жизнь на рядъ смѣняющихся, ни чѣмъ не связанныхъ моментовъ, пріятныхъ, непріятныхъ и безразличныхъ, то ясно, что нѣкоторое значеніе могутъ имѣть лишь пріятные моменты, т. е. цѣлью жизни и принципомъ этики становится наслажденіе. Итакъ всякая атомистическая теорія становится эвдаимонизмомъ въ этикѣ. Еще одно обстоятельство опредѣляетъ эвдаимонизмъ и специальный

\*) Мы будемъ цитировать по сборнику Муллаха *Fragmenta philosoph. graec.* I, по номерамъ отрывковъ.

\*\*) *ἡδονῆς μενόμενος* Аристиппа.

его характеръ. Очевидно, что атомистическая теорія не можетъ признать свободы воли человѣка, т. е. не можетъ изъять человѣка изъ желѣзной необходимости, сковывающей всѣ явленія въ мірѣ и вытекающей изъ первоначальныхъ свойствъ атомовъ. Но если нѣтъ свободы, то и требованія отъ человѣка должны быть совершенно иныя, чѣмъ въ случаѣ допущенія свободы. Очевидно, что въ такомъ случаѣ не имѣетъ смысла говорить о грѣховности людей и ожидать нравственнаго возрожденія отъ усилій самихъ людей, а можно лишь въ лучшемъ случаѣ требовать развитія разума и борьбы со страстями.

Таковы приблизительно общія соображенія, которыя могли побудить изслѣдователей видѣть въ Демокритѣ эвдаймониста. Но это разсужденіе, правильное, можетъ быть, само по себѣ, предполагаетъ такую систематичность мышленія, какой мы не въ правѣ требовать въ началѣ развитія философіи, и, во-вторыхъ, въ этомъ разсужденіи забываютъ особенность греческаго атомизма, отличающую его отъ современнаго,—особенность, состоящую въ томъ, что онъ построенъ на рационалистической теоріи познанія, а не на сенсуалистической. Атомы Демокрита не даны въ опытѣ и воспріятіи, а суть понятія разума. Имѣя въ разумѣ принципъ, не зависящій отъ воспріятія, Демокритъ, очевидно, могъ имъ воспользоваться для своей этики, хотя, можетъ быть, и во вредъ цѣльности системы. Этихъ указаній вполне достаточно, чтобы понять слабость апріористическаго доказательства эвдаймонизма Демокрита.

Что касается детерминизма Демокрита, то, конечно, изъ ученія Демокрита должно бы вытекать ученіе о несвободѣ человѣка, но, во-первыхъ, нужно помнить, что перенесеніе такихъ понятій, какъ детерминизмъ и эвдаймонизмъ, въ первый періодъ греческой философіи неправильно уже потому, что знакомство съ истиннымъ значеніемъ этихъ понятій стало возможнымъ лишь, когда были высказаны противоположныя теоріи (индетерминизмъ, ученіе объ объективномъ благѣ), которыя принадлежатъ гораздо болѣе позднему періоду, а во-вторыхъ, въ греческой философіи вообще не было вопроса о свободѣ воли въ томъ видѣ и значеніи, въ какомъ онъ намъ является теперь. У одного Аристотеля \*) есть связанный трактатъ о свободѣ, при томъ на-

\*) Менѣе значительны разсужденія Цицерона въ отрывкѣ de fato, Плутарха въ противорѣчіяхъ Стоиковъ и Александра Афродисійскаго «О судьбѣ».

писанный въ духѣ греческаго детерминизма (*sit venia verbo*), зависящаго отъ основнаго греческаго воззрѣнія на человѣка, какъ на существо по преимуществу разумное. У грековъ вопросъ о свободѣ воли являлся, особенно въ первыхъ фазисахъ развитія философіи, въ формѣ проблемы о возможности научиться добродѣтели. Прирожденная добродѣтель, воспѣтая Пиндаромъ, согласная съ аристократизмомъ греческой теоріи, стоитъ въ противорѣчьи съ приобрѣтенной путемъ обученія добродѣтелью и ограничиваетъ отвѣтственность людей (см. у Платона Протагоръ 320 и слѣд. и Менонъ), и это противорѣчіе и служило обычной темой разсужденія. Замѣчательно, что Демокритъ, въ согласіи съ его личнымъ опытомъ, но въ противорѣчьи съ общимъ греческимъ настроеніемъ, говоритъ, что «больше людей становятся хорошими путемъ упражненія, чѣмъ отъ природы» (115). Въ этомъ изреченіи замѣчательно еще и то, что Демокритъ говоритъ объ упражненіи (*ἀσκησις*), а не объ обученіи. Сопоставивъ эту мысль съ другой (109): «Добро состоитъ не въ томъ, чтобы не поступать несправедливо, а въ томъ, чтобы и не хотѣть этого»,—придется сказать, что у Демокрита были зародыши болѣе глубокаго этическаго воззрѣнія, которые оставлены дальнѣйшей рефлексіей безъ вниманія. Но къ этому мы еще вернемся нѣсколько позднѣе. Весьма естественно, что вопросъ о возможности научиться добродѣтели заслонялъ собою болѣе абстрактный—о свободѣ воли, такъ какъ въ сущности первый вопросъ есть только конкретный случай отвлеченной проблемы. Рѣшеніе вопроса могло быть двоякимъ: или можно было настаивать на томъ, что добродѣтель есть даръ природы, свойство, принадлежащее отъ рожденія лучшимъ, благороднѣйшимъ людямъ, аристократамъ (воззрѣніе, отъ котораго греки не могли вполне отрѣшиться, что сквозитъ въ ихъ взглядахъ на рабовъ и на варваровъ), или же, во вторыхъ,—можно было утверждать возможность приобрѣтенія добродѣтели. Но утверждать первое значило уничтожить возможность нравственнаго развитія человѣка, значило сдѣлать безцѣльнымъ всякое этическое размышленіе, а самую дѣятельность человѣка зависимою отъ вполне случайнаго обстоятельства, не находящагося во власти человѣка.

---

Изъ этихъ трехъ сочиненій Александру Афродисійскому принадлежитъ наиболѣе значительное по содержанию.

Поэтому ни одинъ философъ и не пытался дать теоретическаго обоснованія такому воззрѣнiю. Если допустить возможность прiобрѣтенiя добродѣтели, тогда разногласiе могло касаться лишь путей, коими прiобрѣтается добродѣтель, т.-е. можно было лишь спорить, ведетъ-ли къ добродѣтели упражненiе воли или развитие разума. Мы указали уже на то, что у Демокрита были задатки для рѣшенiя вопроса въ первомъ направленiи, но это ученiе не согласно съ духомъ греческаго народа, выразившемся въ сократовскомъ уравненiи знанiя съ благомъ, а невѣжества со зломъ. Только одинъ Аристотель воспринялъ хотя отчасти зародыши мысли Демокрита, указавъ на различiе этической добродѣтели (волевой) отъ діанозетической. Нельзя однако сказать, чтобы онъ воспользовался и довелъ до конца рядъ мыслей, вытекающихъ изъ такого различiя. Сократовское же ученiе, очевидно, не согласно съ ученiемъ о свободѣ. Итакъ упрекать Демокрита въ детерминизмъ не имѣетъ смысла. Изъ приведенныхъ отрывковъ видно, что онъ въ меньшей мѣрѣ детерминистъ, чѣмъ остальные греческіе философы.

Въ заключенiе можно, слѣдовательно, сказать, что апріорное сужденiе объ эвдаймонизмѣ Демокрита не выдерживаетъ критики.

Апостеріорныя доказательства противъ эвдаймонизма вытекаютъ изъ рассмотрѣнiя самихъ отрывковъ. Въ изреченiяхъ Демокрита, конечно, при нѣкоторомъ старанiи можно найти эвдаймонизмъ, но тогда нужно закрыть глаза относительно многого другого, что тоже находится въ отрывкахъ нашего философа и противорѣчитъ предполагаемому эвдаймонизму \*). Относительно воззрѣнiй Целлера придется сказать, что въ нихъ есть доля истины. Уже изъ ранѣе сказаннаго видно, что у Демокрита есть зародыши противоположныхъ, непримиримыхъ воззрѣнiй, — слѣдовательно, строгой систематичности быть не можетъ; къ тому же онъ и не пытается привести въ связь свое физическое ученiе съ нравственнымъ, по крайней мѣрѣ на сколько мы можемъ судить по

---

\*) Укажемъ здѣсь на одно обстоятельство, на которое ссылаются, но которому мы не можемъ придать большого значенiя: Діогенъ Лаэртійскій называетъ ученика Демокрита, Анаксарха изъ Абдеръ, эвдаймонистомъ. Отсюда, какъ намъ кажется, нельзя сдѣлать никакихъ заключенiй относительно Демокрита. Къ тому же Діогенъ говоритъ лишь предположительно о томъ, что Анаксархъ былъ ученикомъ Демокрита.

оставшимся отрывкамъ, но мнѣніе Целлера, что «нравственное ученіе Демокрита можетъ быть поставлено на одну доску съ ненаучной этической рефлексіей Гераклита и пиагорейцевъ» \*), врядъ-ли справедливо. Вѣдь Демокритъ всего на одинъ годъ старше Сократа (если вѣрить Діогену Лаэртійскому), и такъ какъ онъ дожилъ до 90 лѣтъ, то слѣдовательно пережилъ Сократа на 20 лѣтъ; въ это время этическіе вопросы были на очереди, благодаря софистамъ и Сократу, и такой умный человѣкъ, какъ Демокритъ, не могъ не заняться серьезно этикой. Правда, изъ Аристотеля (part. anim. I, 7 конецъ) мы знаемъ, что литературная дѣятельность Демокрита предшествовала философской Сократа, но древность съ уваженіемъ говоритъ объ учености и умѣ Демокрита. Поэтому должно полагать, что и этическіе вопросы, современные ему, занимали Демокрита. Хотя жители Абдеръ, откуда былъ родомъ Демокритъ, и пользовались славой особенно глупыхъ людей, но мнѣніе это сложилось вѣроятно позднѣе,— во всякомъ случаѣ оно не распространялось на Демокрита, о прощительности котораго Діогенъ Лаэртійскій рассказываетъ весьма неправдоподобный, но характерный анекдотъ: „Аеинодоръ въ восьмой книгѣ своихъ перипато: рассказываетъ, что однажды Гиппократъ посѣтилъ Демокрита. Этотъ послалъ за молокомъ и, посмотрѣвъ на него, сказалъ, что это молоко черной козы, которая первый разъ принесла. Это внушило Гиппократу, который находился здѣсь въ обществѣ молодой дѣвицы, высокое о немъ мнѣніе. Демокритъ замѣтилъ дѣвушку и сказалъ ей: «здравствуй, дѣвушка; но встрѣтивъ ее на слѣдующій день, онъ привѣтствовалъ ее словами: «добрый день, сударыня». И дѣйствительно, ночью она сдѣлалась таковой“.—Этика пиагорейцевъ еще мало выяснена въ ея основныхъ чертахъ, не можетъ быть однако сомнѣнія, что демокритовская этика выше гераклитовской (на сколько можно судить по сохранившимся отрывкамъ) и именно тѣмъ, что у перваго встрѣчается цѣлый рядъ мыслей, подхваченныхъ позднѣйшими греческими философами и развитыхъ ими.

### III.

Обратимся теперь къ самимъ отрывкамъ Демокрита.

Выдающейся чертой мысли, съ которыми мы имѣемъ дѣло, является поворотъ нравственности отъ объективныхъ критеріевъ

\*) Zeller, I, 827.



внутри челоѣка. Сознаніе, что этика имѣетъ дѣло съ челоѣческой совѣстью, съ намѣреніями и вообще состояніями воли, что въ нихъ слѣдуетъ искать основаніе, почему мы считаемъ нѣкоторыя дѣйствія хорошими, другія дурными. очевидно, представляетъ нѣкоторый прогрессъ въ этическихъ воззрѣніяхъ. Въ требованіяхъ «поступать справедливо», «знать во всемъ мѣру» и т. д., приписываемыхъ семи мудрецамъ, мы имѣемъ правила житейской мудрости, въ которой нравственная сторона почти совершенно еще не обоснована. Наоборотъ, субъективная, нравственная сторона вполне отчетливо выступаетъ у Демокрита, когда онъ говоритъ, что «добро не только въ томъ, чтобы не дѣлать несправедливое, но въ томъ, чтобы и не желать этого» (109), что «врагъ не только тотъ, кто причиняетъ вредъ, но и тотъ, кто хочетъ причинить» (160), «что честный и нечестный челоѣкъ проявляются не только въ дѣйствіяхъ, но и въ намѣреніяхъ» (171). Въ состояніяхъ воли и совѣсти слѣдуетъ искать не только источника нравственныхъ дѣйствій, но въ нихъ же долженъ заключаться, очевидно, и первоначальный критерій \*) дѣйствій, и потому-то «совершившему постыдное прежде всего слѣдуетъ стыдиться самого себя» (101), и «въ раскаяніи въ дурныхъ поступкахъ заключается спасеніе жизни» (102) \*\*).

Согласно съ этимъ у Демокрита впервые является понятіе о долгѣ (τὸ δέον), — само слово въ этическомъ значеніи употреблено имъ впервые, — какъ о субъективномъ критеріи дѣйствій. Демокритъ не задается мыслію о происхожденіи этого понятія, но противопоставляетъ его внѣшнимъ критеріямъ. «Не ради страха, а ради долга слѣдуетъ воздерживаться отъ дурныхъ поступковъ» (ἀμαρτημάτων) 117. «Болѣе доступенъ добродѣтели, кто слѣдуетъ увѣщанію разума, чѣмъ тотъ, кто повинуется закону и необходимости, ибо способенъ на тайное преступленіе, кто удерживается только закономъ; напротивъ, кто повинуется долгу, тотъ не способенъ ни на тайное, ни на явное преступленіе» !

\*) Мы говоримъ—первоначальный критерій, ибо не думаемъ, что субъективная форма этики есть ея высшая форма. Высшимъ критеріемъ намъ представляется благо (summun bonum), опредѣляющее собой и субъективныя формы этики.

\*\*) Любопытно сравнить эти мысли съ тѣмъ, что говоритъ Аристотель о стыдѣ, источникѣ раскаянія (Этика IV § 15). Стыдъ, говорится здѣсь, приличествуетъ лишь молодымъ людямъ; взрослому же никто не станетъ хвалить за стыдливость. Только условно стыдъ можетъ быть чѣмъ-то полезнымъ.

etc. etc. 135. То же самое понятіе долга, въ нѣсколько иной, но въ еще болѣе рѣзкой формѣ, мы встрѣчаемъ въ изреченіи 202, гдѣ понятію долга приданъ, повидимому, абсолютный характеръ: «Терпящихъ несправедливость нужно по возможности оберегать и не оставлять безъ вниманія. Это и справедливо и хорошо, противоположное же и не справедливо и дурно».

Такое обоснованіе природы нравственнаго дѣйствія психологическими соображеніями предполагаетъ болѣе внимательное изслѣдованіе человѣческой души, и въ этомъ отношеніи любопытно, что понятіе сознанія (*συνείδησις*) встрѣчается уже у Демокрита, хотя въ позднѣйшей философіи, напр. у Платона и Аристотеля, мы его не находимъ. Приводимъ самый отрывокъ (119): «нѣкоторые люди, не вѣдающіе разложенія смертной природы, проводятъ всю жизнь въ смятеніи и страхѣ, сознавая совершенныя въ жизни дурныя дѣла, и сочиняютъ лживыя миѣы относительно времени, слѣдуя за смертью». Понятіе сознанія и отдѣльный терминъ для него (*συνάισθησις, παραχολούθησις*) мы находимъ вновь лишь у Плотина. Зибекъ\*), который дѣлаетъ указаніе на то, что эти понятія встрѣчаются у Плотина, не замѣтилъ, что слово *συνείδησις* встрѣчается уже у Демокрита.

При такомъ поворотѣ нравственнаго ученія и внѣшнія блага должны получить иную оцѣнку: «Счастье и несчастье заключаются не въ стадахъ и не въ золотѣ, но въ душевной гармоніи, симметріи и безмятежности» (1). «Людское счастье зависитъ не отъ тѣла и не отъ богатства, но отъ прямодушія и обширности ума» (5). Цѣль человѣческой жизни, слѣдовательно, не можетъ состоять въ приобрѣтеніи внѣшнихъ благъ, а въ извѣстномъ психическомъ состояніи, въ счастьѣ, которое Демокритъ опредѣляетъ вовсе не съ точки зрѣнія эвдаимонизма. Правда, онъ говоритъ, что, для человѣка лучше жить по «возможности весело и возможно менѣе печалась», но тутъ же прибавляетъ, что этого достичь можетъ тотъ, кто удовольствіе ищетъ не въ преходящемъ (2). Точно такъ же Демокритъ, повидимому, въ согласіи съ эвдаимонизмомъ, видитъ въ наслажденіи и страданіи мѣрило полезнаго и вреднаго (8), но перечисляемые имъ виды наслажденій вовсе не соотвѣтствуютъ взглядамъ эвдаимонизма: не ко всякому наслажденію слѣдуетъ стремиться, а лишь къ наслажденію прекраснымъ (3); кто любитъ

\*) Geschichte der Psychologie, т. I, отд. 2, стр. 337.

душевные блага, тотъ любить божественное, кто же тѣлесныя,— тотъ человѣческое (6). Человѣкъ долженъ болѣе заботиться о душѣ, чѣмъ о тѣлѣ (128), и извлекать наслажденія изъ самого себя (7). Блаженство состоитъ въ душевномъ состояніи, которое Демокритъ называетъ εὐεστὼ или εὐθυμία, т. е. въ ровномъ, спокойномъ, веселомъ настроеніи, которое впоследствии стоики сдѣлали центральнымъ понятіемъ своей этики (ἀταραξία). Цѣлый рядъ изреченій, касающихся страстей и невоздержности въ тѣлесныхъ наслажденіяхъ получаетъ съ этой точки зрѣнія опредѣленный смыслъ (75 — 83). Приведемъ нѣкоторыя изъ нихъ: «Первѣйшая и лучшая побѣда—это побѣда надъ собой; позорнѣйшее же и худшее пораженіе—это пораженіе самимъ собой» (75). «Мужественъ не только тотъ, кто въ бою побѣждаетъ, но кто выше страстей» (76).

Теперь обратимся къ тѣмъ изреченіямъ Демокрита, которыя, будучи выраженіемъ общегреческаго духа, впервые высказаннымъ, послужили основнымъ мотивомъ для дальнѣйшей греческой этики. Мы уже сказали, что греки видѣли сущность человѣка въ разумности, а не въ волѣ. Поэтому созерцательная жизнь имъ представлялась наилучшей, доступной лишь для божества, а мудрость высшей добродѣтели; поэтому же они отождествляли знаніе съ добродѣтью, а зло съ невѣжествомъ. Эта точка зрѣнія вполне ясно высказана Демокритомъ \*) въ цѣломъ рядѣ изреченій: на примѣръ, источникъ зла, по Демокриту, заключается въ незнаніи. «Боги», говоритъ онъ, «прежде даровали и теперь даруютъ всѣ блага и не дали зла, вреда и бесполезнаго, не дали прежде, не даютъ и теперь, но люди сами создали это, благодаря слѣпотѣ разума и невѣдѣнію» (13). Еще короче и рельефнѣе та же мысль выражена въ слѣдующихъ словахъ: «Причина грѣховности заключается въ невѣдѣніи лучшаго» (116). Точно такъ же Демокритъ видитъ въ порочности мысли причину тѣхъ потребностей, которыя, не будучи естественными потребностями тѣла, дѣлаютъ жизнь тяжелой и непривѣтливой (22). И такъ незнаніе или глупость есть зло, поэтому-то «глупые живутъ, не наслаждаясь жизнью» (51), «глупые желаютъ молодости, но не наслаждаются молодостью» (52), «глупые изъ боязни смерти же-

\*) И только въ двухъ, трехъ отрывкахъ видно, что Демокритъ видѣлъ возможность противоположнаго воззрѣнія.

лаютъ старости» (53); «глупые въ теченіе всей жизни ничему не научаются» (56); «надежды глупыхъ тщетны» (78); «хвалящіе глупцовъ причиняютъ имъ большой вредъ» (121); «учителемъ глупцовъ является не разумъ, а несчастныя обстоятельства» (138). Въ знаніи заключается сила человѣка и его добродѣтель. Эта положительная сторона вопроса высказана Демокритомъ въ цѣломъ рядѣ изреченій, какъ и отрицательная, нами приведенная. Демокритъ увѣренъ, что «разсужденіе можетъ уничтожить безмѣрное горе души» (74), что «мудрость точно такъ же освобождаетъ душу отъ страстей, какъ медицина излѣчиваетъ тѣло» (80), ибо «рѣчь имѣетъ большую силу убѣжденія» (222). Разумъ имѣетъ первенство передъ чувствами, онъ создаетъ чувство: «единомысліе создаетъ дружбу» (153), «друзьями становятся тѣ, которые согласны насчетъ полезнаго» (152). Итакъ не чувство создаетъ единомысліе, а наоборотъ. Вмѣстѣ съ разумомъ Демокритъ высоко долженъ цѣнить и науку: «никто безъ науки», говоритъ онъ, «не можетъ достигъ ни практической ловкости (τέχνη), ни мудрости» (131). «Образованіе \*» есть какъ бы украшеніе счастливыхъ людей и убѣжище несчастныхъ» (132). Само собой разумѣется, что важно не количество свѣдѣній: «не старайся, предохраняетъ Демокритъ, «знать всего, чтобы не стать во всемъ невѣждой» (142); «многіе всезнайки разума не имѣютъ» (140); «слѣдуетъ стремиться не къ большому количеству свѣдѣній, а къ глубинѣ разума» (141); «надежды образованныхъ людей сильнѣе разума необразованныхъ» (136); «природа и обученіе имѣютъ много общаго, ибо обученіе видоизмѣняетъ человѣка и, видоизмѣняя, создаетъ иную природу» (133).

Итакъ вотъ воззрѣніе, которое обыкновенно приписываютъ Сократу, которое однако встрѣчается и у Демокрита, и мы не имѣемъ никакого основанія предполагать заимствованіе. Это воззрѣніе вытекало изъ представленій грековъ о человѣкѣ, почему оно и было воспринято Платономъ, Аристотелемъ и всей позднѣйшей греческой философійей. Въ подтвержденіе приведемъ для примѣра слѣдующее мѣсто изъ Эпиктета (Dissertationes I, 18). «Что значитъ воровать и грабить?—Ошибаться относительно того,

\*) Мы переводимъ слово παιδεία—«образованіе». Это по смыслу вѣрнѣе, чѣмъ воспитаніе. У грековъ не было слова, которое бы вполне соотвѣтствовало русскому «образованіе» (нѣмецкому Bildung), какъ нѣтъ такого слова и у французовъ.

что хорошо, и что дурно». Незачѣмъ говорить о томъ, какую громадную роль играетъ это воззрѣніе въ греческой жизни, и какъ отъ него зависятъ всѣ представленія о жизни, о добродѣтели etc. etc.

## IV.

Отъ этихъ замѣчаній общаго характера] перейдемъ къ болѣе частнымъ, въ которыхъ видна связь воззрѣній Демокрита съ позднѣйшей нравственной философіей.

У Демокрита встрѣчаются мысли, которыя въ послѣдствіи были развиты Платономъ. Напримѣръ, если Демокритъ говоритъ, что «слѣдуетъ уступать закону, правителю и мудрѣйшему» (189), что «лучшему по природѣ свойственно управлять» (191), а «для безразсудныхъ полезнѣе быть управляемыми, чѣмъ самимъ управлять» (193), то въ этихъ мысляхъ нельзя не видѣть сходства съ основной мыслью платоновскаго идеальнаго Государства, что лучшимъ, мудрѣйшимъ, должно быть предоставлено управленіе государствомъ. Сходство это, впрочемъ, какъ и самое воззрѣніе, объясняется опять-таки вышеуказаннымъ пониманіемъ греками природы человѣка, и поэтому мы вовсе не предполагаемъ здѣсь какого-либо заимствованія.] Общимъ мѣстомъ стало положеніе, что греки ставили государство выше индивидуальности. Это видно какъ изъ исторіи, такъ и изъ ихъ теоріи государства. Это воззрѣніе мы находимъ уже у Демокрита (212). «Дѣло государственное должно ставить выше всѣхъ остальныхъ и заботиться о правильномъ его веденіи. Не слѣдуетъ бороться противъ правды и личное могущество предпочитать общественной пользѣ, ибо правильно вѣдомое государство есть величайшее счастье (ὄρῳσις); въ немъ заключается все, и когда спасено государство,—спасено все, а гибнетъ государство, и все гибнетъ» \*).

Одинаково смотрятъ Демокритъ и Платонъ на старость. Вполнѣ послѣдовательно они старость считаютъ лучшимъ періодомъ жизни, ибо разумъ, въ которомъ заключается весь смыслъ человѣка, достигаетъ полнаго развитія въ старости. «Старець», говоритъ Демокритъ, «былъ юношею; неизвѣстно достигнетъ-ли юноша старости». «Совершившееся (прошлое) благо лучше будущаго и неопредѣленнаго» (218). Подобныя мысли мы находимъ у Платона

\*) Это греческое воззрѣніе любопытно сравнить съ христіанскимъ. Напр. общеизвѣстно изреченіе Тертуліана: *Nobis nulla res magis aliena quam publica.* ✓

въ разныхъ мѣстахъ его діалоговъ. Здѣсь же приведемъ родственную мысль Эпикура (*Кулаковскій*, Эпикуръ, стр. 13). «Не юноша счастливъ, но старецъ, совершившій прекрасную жизнь, ибо находящійся въ цвѣтѣ силъ часто бываетъ гонимъ туда и сюда силой судьбы въ противорѣчивыхъ стремленіяхъ; а старецъ словно ввелъ свой челнъ въ пристань, заключивъ за крѣпкой засѣкой свой удѣлъ благъ, которыя прежде были въ опасности утраты» (17).

Но бѣльшее значеніе, чѣмъ это совпаденіе второстепенныхъ мыслей, имѣетъ то обстоятельство, что у Демокрита мы встрѣчаемъ одну изъ излюбленныхъ мыслей Платона, а именно, что «поступающій несправедливо несчастнѣе испытывающаго несправедливость» (224). Эта мысль, не могущая быть объясненной, если считать Демокрита эвдаимонистомъ, встрѣчается неоднократно у Платона. Для примѣра приведемъ слѣдующія слова изъ Горгія (469 В):

Сокр. Такъ что самое великое изъ золъ есть нанесеніе обиды?

Полъ. Да это-ли самое великое? Не большее-ли зло терпѣть обиду?

Сокр. О всего менѣе!

Полъ. Стало быть, ты лучше хотѣлъ бы терпѣть обиду, чѣмъ обижать?

Сокр. Я не хотѣлъ бы ни того, ни другого; но еслибъ необходимо было обидѣть, либо потерпѣть обиду, то скорѣе избралъ бы послѣднее, чѣмъ первое.

Или 473 А. «Сокр. . . . Кажется, я уже прежде сказалъ, что обижать гораздо больше зла, чѣмъ быть обиженнымъ».

Легко можно было бы увеличить число совпаденій въ воззрѣніяхъ Платона и Демокрита, но мы теперь обратимся къ воззрѣніямъ Аристотеля и поищемъ въ его этикѣ мыслей, которыя встрѣчаются уже у Демокрита. Эстетическая точка зрѣнія играла въ жизни и въ міровоззрѣніи грековъ большую роль, чѣмъ въ средніе вѣка или въ новое время; съ полнымъ правомъ можно говорить о пластичности мыслей Платона. У пифагорейцевъ эстетическая точка зрѣнія отразилась на ихъ представленіи о мірозданіи; у Аристотеля эстетическія соображенія опредѣляютъ нѣкоторыя нравственныя понятія. Напримѣръ, его знаменитое опредѣленіе этической добродѣтели: добродѣтель есть середина между двумя крайностями, излишкомъ и недостаткомъ, — очевидно, стоитъ

въ связи съ тѣмъ чувствомъ мѣры, которое руководило постоянно греками, въ силу коего все ограниченное казалось имъ совершеннымъ (напр. нечетныя числа у пифагорейцевъ), а неограниченное, напротивъ, несовершеннымъ, безобразнымъ. Это требованіе мѣры, которое скорѣе есть эстетической, чѣмъ этической принципъ, опредѣляетъ собою мѣсто которое занимаетъ справедливость въ ряду четырехъ основныхъ греческихъ добродѣтелей, въ системѣ Платона и Аристотеля (см. 4-ю книгу Этики Аристотеля). Платонъ (Законы, 5, 728 С) рекомендуетъ середину по отношенію къ красотѣ, силѣ, здоровью и имуществу. Но уже у Демокрита мы встрѣчаемся съ понятіями, представляющими полную аналогію съ вышеприведенными. Греки требовали, чтобы пластичность, гармонія, были замѣтны уже во внѣшнемъ видѣ человѣка. Поэтому Платонъ запрещаетъ (Законы 5, 732 С) всякое рѣзкое выраженіе радости или печали и требуетъ умѣренности въ выраженіи чувствъ. Это же требованіе соблюденія внѣшняго decorum'a слышится въ запрещеніи Демокритомъ (244) слишкомъ поспѣшной ѣды, ибо она напоминаетъ животное.—Средины же, утверждаетъ Демокритъ, слѣдуетъ держаться и въ желаніяхъ: «Ребенку, не мужу, свойственно неумѣренное желаніе» (83). Но наиболѣе характеренъ въ этомъ отношеніи 20-й отрывокъ: «благополучіе», говорится здѣсь, «рождается въ людяхъ, благодаря умѣренному наслажденію и размѣренной жизни» (*βίου ζυμμετρίῃ*), напротивъ того недостатокъ и излишество измѣняютъ дѣло къ худшему, и вызываютъ въ душѣ сильныя движенія. Души же, движущіяся въ различныя, далеко другъ отъ друга отстоящія стороны, не спокойны и не счастливы (*εὐφρομοί*), и т. д. и т. д... Та же самая мысль въ болѣе рѣзкой и конкретной формѣ выражена и въ 25-мъ отрывкѣ: «Во всѣхъ дѣлахъ равное (размѣренное, ἴσον) прекрасно, излишество же или недостатокъ кажутся менѣ прекрасными», и въ 37-мъ отрывкѣ: «Кто превзойдетъ мѣру (середину), тому пріятнѣйшее становится непріятнымъ», и въ 41-мъ: «Необходимо постичь, что жизнь человѣческая пуста и кратковременна и переполнена многими бѣдствіями и затрудненіями, для того чтобы заботиться объ умѣренномъ достояніи и измѣрять нищету необходимѣйшимъ»

Ранѣе мы привели уже нѣсколько отрывковъ, изъ которыхъ видно, что и въ чувственныхъ наслажденіяхъ и во внѣшнихъ благахъ Демокритъ совѣтуетъ держаться извѣстной середи-

ны. Мы вовсе не хотимъ сказать, что Аристотель взялъ свое опредѣленіе этической добродѣтели у Демокрита. Конечно, нѣтъ, ибо точно такъ же можно утверждать, что и Демокритъ эти воззрѣнія заимствовалъ въ изреченіяхъ семи мудрецовъ, которые учили, что «мѣра есть лучшее» (*μέτρον ἄριστον*), и что ничего не слѣдуетъ дѣлать съ излишкомъ (*μηδὲν ἄγαν*). Мы видимъ въ этомъ одну изъ чертъ этического мышленія греческаго народа, которая отразилась и на системахъ философовъ.

Обратимъ вниманіе еще на одно важное понятіе греческой этики, на *αὐτάρχεια*. Это понятіе трудно передать русскимъ словомъ. Оно выражаетъ независимость, удовлетворенность самимъ собою. Аристотель говоритъ объ этомъ понятіи въ примѣненіи его къ высшему благу (*Eth. Nic. I, 5*), къ обществу (*ibid. V, 10*) и наконецъ къ индивидууму. «Самоудовлетворенности», говоритъ онъ, «легче всего достигъ въ созерцаніи» (*Eth. Nic. X, 7*). Самоудовлетворенность является однимъ изъ важнѣйшихъ признаковъ идеала стоическаго и эпикурейскаго мудреца. Понятіе это впервые мы встрѣчаемъ у Сократа, который въ свободѣ духа, въ независимости человѣка отъ наслажденій, въ свободѣ, которая должна была проявляться въ моментъ самаго наслажденія, видѣлъ существеннѣйшую черту нравственной дѣятельности. Однако понятіе *αὐτάρχεια*, столь характерное для греческой этики, встрѣчается и у Демокрита, хотя въ нѣсколько иномъ значеніи, чѣмъ у вышеприведенныхъ мыслителей. «Случай доставляетъ богатый столъ, умѣренность достаточный (*αὐτάρχεια*)» (36). «Жизнь на чужбинѣ научаетъ самостоятельности (*αὐτάρχεια*), ибо пшеничный хлѣбъ и соломенное ложе сладчайшія средства противъ голода и усталости» (38). «Ночь никогда не бываетъ долга умѣренному въ пищѣ». Изъ приведенныхъ отрывковъ видно, что разбираемое понятіе примѣняется Демокритомъ лишь въ смыслѣ освобожденія человѣка отъ нуждъ матеріальныхъ; въ примѣненіи же къ духовнымъ явленіямъ Демокритъ пользуется иными понятіями (наприм. *σοφία ἀθραμβος* \*).

\*) Лейбницъ приписываетъ это качество монадамъ: „Всѣмъ простымъ субстанціямъ или сотвореннымъ монадамъ, говоритъ онъ (*Монад. § 18*, Труды Псих. Общ., вып. IV, стр. 342), можно бы дать названіе энтелехій, ибо онѣ имѣютъ въ себѣ извѣстное совершенство (*ἔχουσι τὸ ἐντελέες*), и въ нихъ есть самодовлѣніе (*αὐτάρχεια*), которое дѣлаетъ ихъ источникомъ ихъ внутреннихъ дѣйствиій и, такъ сказать, безгѣлесными автоматами».



Въ греческой жизни одно явленіе занимаетъ гораздо большее мѣсто, чѣмъ въ современной: мы говоримъ о дружбѣ. Это видно изъ большого количества трактатовъ о дружбѣ, дошедшихъ до насъ \*), изъ которыхъ лучшей находится, конечно, въ 8 и 9-ой книгахъ Никомаховой этики Аристотеля. Понятіе дружбы (*φιλία*) у Аристотеля гораздо обширнѣе, чѣмъ современное; въ объемъ его входятъ всякаго рода союзы, начиная отъ коммерческой ассоціаціи до страстной любви включительно. Аристотель различаетъ три вида дружбы: дружба, основанная на пользѣ, на пріятномъ и на благѣ самомъ по себѣ. Только третій видъ дружбы, осуществимый въ союзѣ хорошихъ людей, продолжителенъ, ибо смыслъ его заключается во взаимныхъ услугахъ, оказываемыхъ съ цѣлью совершенствованія въ добродѣтели. На сколько дружба служила темою для размышленія, для тонкаго психологическаго анализа, показываетъ извѣстный рассказъ Хилона, передаваемый Диогеномъ Лаэртійскимъ (I, 71). Хилонъ говоритъ, что онъ не раскаивается ни въ одномъ поступкѣ въ своей жизни,—только относительно одного онъ сомнѣвается. Онъ однажды съ двумя другими лицами судилъ своего друга; дружба и справедливость боролись въ Хилонѣ, и онъ нашелъ слѣдующій исходъ: самъ подалъ голосъ въ пользу обвиненія, а двухъ другихъ судей упротилъ подать голосъ за оправданіе \*\*). «Не обманывай друга», было написано на одномъ изъ гермовъ, выставленныхъ Типпархомъ въ Афинахъ. Отсюда ясно, что врага греки считали дозволеннымъ обманывать. Если припомнить къ тому же, какую важную роль въ жизни грековъ играло отношеніе *ξενία* (гостеприимства), то ясно будетъ, что философамъ приходилось лишь анализировать чрезвычайно богатый матеріалъ, доставляемый самой жизнью, а не создавать новыя понятія. Не удивительно, что и у Демокрита мы встрѣчаемся съ изреченіями о дружбѣ, и что они, будучи взяты изъ того же источника греческой жизни, напоминаютъ собой тонкія и систематичныя мысли Аристотеля о дружбѣ. Источникъ дружбы греки видѣли въ единомыслии или, наоборотъ, въ разномыслии двухъ лицъ относительно одно-

\*) О дружбѣ писали пифагорейцы, Демокритъ, сократики, перипатетики, стоики и эпикурейцы, Плутархъ, Цицеронъ, etc. etc. См. между прочимъ *Schmid: Die Ethik der alten Griechen.*

\*\*) Этотъ рассказъ, впрочемъ, нѣсколько напоминаетъ русскую поговорку: «съ больной головы, да на здоровую».

го и того же предмета. Демокритъ держится перваго мнѣнія. Приведемъ нѣкоторыя изъ его изреченій: «Согласіе рождаетъ дружбу» (153). «Друзья не всѣ близкіе къ намъ, но тѣ, которые согласны относительно того, что полезно» (152). «Мнѣ кажется, что того никто не любитъ, кто самъ никого не любитъ» (161). «Дружба одного умнаго лучше дружбы всѣхъ глупцовъ» (163). «Въ счастья легко найти друзей, въ несчастіи же всего труднѣе» (164) etc. etc.

Оригинальны воззрѣнія Демокрита на женщину. У грековъ женщину и бракъ, вообще говоря, уважали. Стоитъ припомнить отношенія Гектора къ Андромахѣ, Одиссея къ Пенелопѣ, или хотя бы слова, съ которыми обращается Одиссей къ Навсикаѣ (Одиссея VI, 182, пер. Жуковского):

Да исполнять безсмертные боги твои всѣ желанья,  
Давши супруга по сердцу тебѣ съ изобиліемъ въ домѣ,  
Съ миромъ въ семьѣ. Несказанное тамъ водворяется счастье,  
Гдѣ однодушно живутъ, сохраняя домашній порядокъ,  
Мужъ и жена... etc. etc.

чтобы видѣть уваженіе грека къ женщинѣ. И Платонъ въ своемъ идеальномъ государствѣ совершенно приравниваетъ женщину мужчинѣ по занятіямъ, воспитанію и проч. Болѣе трезвый Аристотель хотъ и видитъ въ женщинѣ болѣе слабое во всѣхъ отношеніяхъ существо, но ясно сознаетъ ея значеніе. Приведемъ еще слова Эврипида изъ Фрикса:

Жена въ страданіяхъ и болѣзняхъ мужа  
Самое дорогое существо, когда она правильно ведетъ домъ,  
Умѣряетъ гнѣвъ мужа и облегчаетъ сердце его отъ заботъ.

Правда, въ греческой литературѣ, какъ и во всякой другой, встрѣчаются хулители женщинъ. Напримѣръ, Гиппононъ утверждаетъ, что только два пріятныхъ дня доставляетъ жена, — это день бракосочетанія и день ея смерти, но такой взглядъ въ общемъ составляетъ исключеніе. Поэтому нѣсколько поражаютъ утилитарныя и пессимистическія изреченія Демокрита о женщинѣ. «Женщина», говоритъ онъ, «гораздо склоннѣе ко всему дурному, чѣмъ мужчина» (175). «Сдержанность въ рѣчахъ украшаетъ женщину, хорошо также и отсутствіе нарядовъ» (176). (Съ этимъ ср. Софокла Аяк. 292). «Пусть женщина не пользуется рѣчью, ибо рѣчь есть нѣчто страшное» (177). «Подчиняться женщинѣ — крайнее оскорбленіе и слабость» (179). Кто-то спросилъ Демокрита, почему онъ, будучи большого роста, женился на маленькой жен-

шинѣ? Онъ отвѣтилъ: «дѣлая выборъ зла, я избралъ меньшее» (180). «Нѣкоторые люди правятъ государствомъ, а раболѣпствуютъ передъ женщинами» (181). «Рождаютъ дѣтей людямъ кажется необходимымъ какъ по природѣ, такъ и въ силу древняго какъ бы постановленія. Это ясно и на остальныхъ животныхъ, ибо всѣ приобрѣтаютъ потомство по природѣ и не ради какой-либо выгоды; напротивъ, когда родится потомокъ, то каждое животное воспитываетъ и кормитъ его, какъ можетъ, и пока онъ малъ, заботится о немъ и страдаетъ, когда онъ испытываетъ страданіе. Такова природа всѣхъ имѣющихъ душу. У челоуѣка же это стало закономъ, такъ что даже получается нѣкоторая выгода отъ потомка» (184). «Мнѣ кажется, не слѣдуетъ имѣть дѣтей, ибо я предвижу въ обладаніи дѣтьми множество большихъ опасностей, много печалей и, наоборотъ, мало наслажденій, да и тѣ незначительны и слабы» (185).

Въ этихъ разсужденіяхъ виденъ философъ, цѣнящій выше всего свой покой, свою *αὐτάρχεια*, свою свободу. Демокритъ отвергаетъ бракъ и дѣторожденіе ради происходящихъ отъ нихъ большихъ заботъ и отвлеченія отъ болѣе необходимаго (186). «Мнѣ кажется, что богатый челоуѣкъ лучше поступитъ, если усыновитъ ребенка своего друга; у него будетъ ребенокъ, какого онъ хотѣлъ, ибо есть возможность выбрать по желанію и притомъ такого, который по самой природѣ окажется болѣе склоннымъ къ послушанію».

Въ заключеніе укажемъ на одно изреченіе Демокрита, идущее въ разрѣзъ съ націонализмомъ, замѣчаемымъ во всей греческой этикѣ: «Для мудреца всякая страна пригодна для жительства, ибо вселенная—родина прекрасной души» (225). Такъ могъ мыслить стоикъ; во времена же Демокрита это было исключеніемъ.

На основаніи приведенныхъ отрывковъ намъ думается, что этическія разсужденія Демокрита имѣли бѣльшее значеніе, чѣмъ это обыкновенно думаютъ, и что сужденіе о Демокритѣ было бы совершенно инымъ, если бы до насъ дошло его сочиненіе въ болѣе полномъ видѣ.

Э. Радловъ.

## Одно изъ возможныхъ міросозерцаній.

Этюдъ.

---

Yet I doubt not thro' the ages one increasing purpose runs,  
And the thoughts of men are widened with the process of  
the suns.

### I.

Когда дѣло идетъ о попыткѣ уяснить себѣ положеніе вещей въ той вѣчной и необъятной загадкѣ, которую являетъ собою вселенная, весьма важно выяснитъ прежде всего самыя условія такого предпріятія. Это необходимо для того, чтобы опредѣлилась та степень приближенія къ пониманію истиннаго положенія вещей, на достиженіе которой мы можемъ рассчитывать, не выходя изъ предѣловъ благоразумія и не вступая въ область ничѣмъ не обоснованной фантазіи.

Условія задачи слѣдующія: даны—чрезвычайно сложный міръ тѣсно связанныхъ другъ съ другомъ явленій, съ одной стороны, и разумъ одного изъ существъ этого же міра, съ другой. Этому разуму предстоитъ разяснить какъ устройство этого міра, такъ и вѣроятныя судьбы его, причемъ этотъ разумъ предоставленъ только собственнымъ ресурсамъ и не имѣетъ никакой помощи со стороны.

Первыя заключенія этого разума, какъ показало прошлое, были очень просты и ясны. Все разнообразіе наблюдаемыхъ явленій обусловлено такимъ же количествомъ отдѣльныхъ причинъ; самыя причины эти не очевидны, но, такъ какъ для произведенія желаемыхъ слѣдствій требуются сознательныя дѣйствія со стороны вызывающихъ эти слѣдствія причинъ, то эти послѣднія должны быть сознательными, т.-е. разумными. Отсюда уже само

собою складывается понятіе объ отдѣльныхъ, неосязаемыхъ существахъ, производящихъ явленія различныхъ категорій, и антропоморфизація этихъ существъ. Такъ какъ одни явленія окружающаго міра представляются благопріятными, а другія враждебными, то естественнымъ образомъ является и дуалистическое міровоззрѣніе, дѣленіе причинъ этихъ явленій на добрыя и злыя. Такимъ образомъ «загадка міра» рѣшается очень удовлетворительно: на все воля добрыхъ или злыхъ началъ, не подлежащая никакому контролю.

Болѣе внимательное изученіе окружающихъ явленій показало однако, съ теченіемъ времени, что причинность ихъ лежитъ гораздо ближе; что всѣ явленія происходятъ, такъ сказать, сами собою, обуславливаясь одни другими; что все подлежитъ извѣстной необходимости или закономѣрности, и что ни въ чемъ не усматривается вмѣшательства не обусловленной воли постороннихъ, не подлежащихъ выясненію началъ. Такимъ образомъ—*mutatis mutandis*—выработалось понемногу такъ называемое механическое міросозерцаніе. Рука объ руку съ этимъ, человѣчество убѣждалось въ томъ, что вселенная, производя безконечное разнообразіе явленій, обходится при этомъ только имѣющимся въ наличности матеріаломъ, безконечно утилизируя его; другими словами, что въ мірѣ ничто не творится вновь, но ничто и не исчезаетъ изъ него. Если возникаетъ какое-нибудь явленіе въ одномъ мѣстѣ, оно обуславливается соотвѣтствующей тратой вещества и силы въ какомъ-нибудь другомъ. Явленія простѣйшихъ порядковъ слагаются въ другія, болѣе сложныя; послѣднія вновь распадаются на простыя. Такимъ образомъ вселенная неустанно сама себя формируетъ, производя—въ общемъ и цѣломъ—явленія все болѣе и болѣе высокихъ порядковъ и представляя собою результатъ нѣкотораго прогрессивнаго развитія. Эти два заключенія: *автоматичность процессовъ* во вселенной и *постепенная эволюція* міра, характеризуютъ современную намъ эпоху. Если присоединить къ этому идеи о единствѣ силъ и единствѣ матеріи, то станетъ понятной и отрадная надежда на возможность раскрытія загадки міра, построеннаго на столь простыхъ основаніяхъ, несмотря на чрезвычайную сложность ихъ внѣшнихъ проявленій. Все дѣло сводится, повидимому, на тщательное изученіе деталей, и весь вопросъ объ окончательномъ уразумѣніи великой тайны мірозданія является, слѣдовательно, только вопросомъ времени.

Для осуществленія этой надежды является однако серьезная помѣха въ томъ обстоятельствѣ, что познающій умъ чело­вѣка находится въ тѣсной зависимости отъ тѣхъ впечатлѣній, кото­рыя доставляютъ ему органы чувствъ; эти послѣдніе являются единственными проводниками, дающими ему понятіе объ окру­жающихъ явленіяхъ. Высказывалось даже извѣстное положеніе, что nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu. Но эти проводни­ки внѣшнихъ впечатлѣній не даютъ намъ въ надлежащей пол­нотѣ понятія о происходящемъ во внѣшнемъ мірѣ, потому что сами они ограничены въ своей воспримчивости. Кромѣ того, они иногда доводятъ до нашего сознанія искаженные или даже совсѣмъ превратныя впечатлѣнія; стоитъ только вспомнить, на­примѣръ, о кажущемся движеніи солнца вокругъ земли и о томъ количествѣ труда и времени, которое должно было потратить чело­вѣчество, прежде чѣмъ добилось разъясненія истиннаго по­ложенія вещей и пріучило себя думать вопреки очевидному сви­дѣтельству чувствъ. Тонкіе приборы и различные методы изслѣ­дованія въ значительной мѣрѣ восполняютъ несовершенства органовъ чувствъ; они помогаютъ расширенію знанія и кругозо­ра мышленія. Все это расширяется еще несравненно болѣе съ теченіемъ времени, но все же есть границы такому расширенію, и знаніе не можетъ достигъ абсолютной полноты этимъ путемъ, потому что чувствительности приборовъ тоже есть предѣлы. Но наши чувства ограничены также и въ числѣ. Мы знаемъ, что въ мірѣ существуютъ явленія такого рода, для воспріятія которыхъ мы не имѣемъ дифференцированныхъ органовъ чувствъ. Эти яв­ленія не поддаются также изслѣдованію тѣми приѣмами, которые мы примѣняемъ къ изученію физическаго міра, такъ какъ они не оказываютъ видимаго дѣйствія на матерію; таковы, на­примѣръ, процессы интеллектуальной и психической дѣятельности орга­низмовъ.

Слѣдствіемъ такого положенія вещей является то, что чело­вѣчество, по тѣмъ или другимъ причинамъ, воспринимаетъ впе­чатлѣнія только отъ ограниченной, наиболѣе, такъ сказать, яр­кой части процессовъ, совершающихся въ природѣ; дальнѣйшія продолженія ихъ—въ обѣ стороны—ускользаютъ отъ нашихъ чувствъ и потому не вступаютъ въ предѣлы нашего сознанія. Какъ было сознано чело­вѣчествомъ уже въ весьма отдаленныя времена, получаемыя нами чувственныя воспріятія облекаютъ ви-

димый міръ въ нѣкоторую своеобразную форму, и міръ, ощущаемый нами, не есть точное воспроизведеніе міра дѣйствительнаго. Міръ представляется намъ такимъ, какимъ дѣлаютъ его для насъ наши чувства; изучая окружающій міръ, мы изучаемъ только наши ощущенія; а такъ какъ они не соотвѣтствуютъ вполнѣ міру дѣйствительному, то, слѣдовательно, мы изучаемъ нѣкоторый иллюзорный міръ. При этомъ мы получаемъ понятія только о явленіяхъ; внутренняя сущность вещей, находясь внѣ предѣловъ чувственныхъ воспріятій, абсолютно не доступна нашему познанию (по крайней мѣрѣ въ настоящую эпоху); попытки разгадать ее должны, по необходимости, оставаться на столько же безуспѣшными, какъ, напримѣръ, попытки слѣпорожденнаго представить себѣ ощущеніе какого-нибудь цвѣта. Въ этомъ случаѣ не помогутъ никакія усилія ума. Въ результатѣ мышленія въ этомъ направленіи получается не только неопредѣленность представленій, но міръ начинаетъ понемногу терять даже всякую субстанціальность въ нашихъ глазахъ, потому что мы убѣждаемся въ концѣ концовъ, что не имѣемъ никакихъ чувственныхъ доказательствъ самаго существованія инертнаго вещества. Мы воспринимаемъ только впечатлѣнія различныхъ молекулярныхъ вибрацій, совершающихся въ тѣлахъ,—слѣдовательно, только проявленія силы. Нашъ умъ останавливается поэтому въ недоумѣніи передъ вопросомъ: что же станетъ съ матеріей при такъ называемомъ абсолютномъ нулѣ температуры, когда должны прекратиться молекулярныя движенія а слѣдовательно и воздѣйствія матеріи на наши органы чувствъ? Словомъ, въ результатѣ получается нѣчто напоминающее заключеніе древнихъ индійскихъ мудрецовъ, что «очи смертнаго окутаны покрываломъ иллюзіи (Майя), позволяющимъ ему видѣть лишь такой міръ, о которомъ нельзя сказать—ни что онъ существуетъ, ни что онъ не существуетъ».

Указанныя обстоятельства составляютъ причину того, что при построеніи какого бы то ни было міросозерцанія мы не имѣемъ возможности придти къ строго опредѣленнымъ заключеніямъ, подобнымъ выводамъ точныхъ наукъ.

Ограниченность нашихъ чувственныхъ воспріятій не препятствуетъ намъ однако понимать, что осязаемый міръ представляетъ собою лишь чрезвычайно малую часть міра дѣйствительнаго. Мы понимаемъ, напримѣръ, что колебанія, ощущаемыя нами въ видѣ свѣта, должны продолжаться по обѣ стороны видимыхъ,

или такъ или иначе констатируемыхъ нами предѣловъ; но кто можетъ сказать, докуда продолжаются они въ дѣйствительности, и что они не идутъ, можетъ быть, въ безконечность. То же самое и по отношенію ко множеству другихъ процессовъ; мы ничего не знаемъ о нихъ внѣ извѣстныхъ предѣловъ. То же опять относительно агрегатныхъ состояній вещества; мы ощущаемъ ихъ три, но кто можетъ знать, сколько ихъ существуетъ въ дѣйствительномъ мірѣ? Такимъ образомъ сознаваемый нами міръ является какъ бы незначительнымъ островкомъ среди необъятнаго океана невѣдомыхъ намъ процессовъ міра неоощуцаемаго нами, міра сверхчувственнаго. Далѣе извѣстныхъ предѣловъ, тамъ, гдѣ процессы природы начинаютъ ускользать отъ нашихъ чувственныхъ воспріятій,—тамъ нашему умственному взору открывается безконечность.

Willst du ins Unendliche schreiten,  
Geh nur im Endlichen nach allen Seiten.

Эти соображенія приводятъ насъ къ сознанію невыгоднаго положенія человѣческаго разума въ дѣлѣ изученія вселенной: изъ нея доступна непосредственному наблюденію только ничтожная часть, а познающій разумъ въ свою очередь ограниченъ со всѣхъ сторонъ. Между тѣмъ проникать, на сколько возможно, умственнымъ окомъ въ сверхчувственный міръ, намъ совершенно необходимо для разумѣнія процессовъ природы. Эта необходимость лучше всего доказывается положеніемъ современной науки, главные и основныя построенія которой уходятъ корнями своими въ сверхчувственный міръ. Вспомнимъ, напримѣръ, о физическихъ атомахъ и молекулахъ, о біологическихъ тагмата, объ эфирѣ. Наука не можетъ обойтись безъ признанія сверхчувственныхъ сущностей; докажете несуществованіе ихъ, и вы отнимете отъ науки ея лучшія теоріи и обобщенія; другими словами, вы разрушите стройное зданіе науки, и передъ вами останутся только факты, безъ внутренней связи, ничего сами по себѣ не говорящіе.

При настоящемъ состояніи знаній, мы, конечно, не должны позволять себѣ никакихъ гадательныхъ предположеній относительно положенія вещей въ томъ обширномъ мірѣ, который находится внѣ нашего сознанія, и о которомъ мы ничего не знаемъ. По необходимости мы должны довольствоваться лишь сознаніемъ его существованія.



## II.

При всей невыгодности своего положенія, человѣческой разумъ находитъ возможнымъ задавать себѣ на разрѣшеніе вопросы самаго широкаго свойства; но при попыткахъ рѣшенія ихъ онъ остается, какъ и слѣдуетъ ожидать, въ области недоумѣній. Одинъ изъ роковыхъ вопросовъ, имѣющій весьма большую важность при построеніи любой формы міросозерцанія,—вопросъ о цѣли мірозданія. Въ этомъ случаѣ важность заключается не столько въ указаніи самой цѣли,—уразумѣніе которой можетъ быть недоступно современному разуму человѣка,—сколько въ рѣшеніи основного вопроса о томъ, существуетъ-ли вообще какая-либо цѣль въ мірозданіи, или же оно является продуктомъ безсмысленной, а слѣдовательно и безцѣльной игры слѣпыхъ силъ, приводящей однако, въ силу вещей, къ извѣстнымъ гармоничнымъ результатамъ?

Этотъ вопросъ однако долженъ пасть самъ собою, какъ только человѣчество дошло до признанія послѣдовательной эволюціи мірозданія, ибо, какъ говоритъ Кантъ, всякое развитіе уже само въ себѣ заключаетъ свою цѣль, т.-е. то, во что вещь развивается. Въ этомъ смыслѣ нѣкоторая намъ неизвѣстная цѣль роковымъ образомъ преслѣдуется самымъ актомъ эволюціи міра, которую мы не имѣемъ никакихъ основаній считать законченной.

Неуклонность стремленія къ нѣкоторой цѣли сама собою исключаетъ идею о бессмысленности такого стремленія. Смыслъ этотъ намъ непонятенъ, почему мірозданіе, какъ и все непонятное, представляется намъ какъ бы не имѣющимъ смысла. De non apparentibus et de non existentibus eadem est ratio; но незнаніе или непониманіе не могутъ, конечно, служить аргументами для отрицанія.

Признаваніе нѣкоторой *цѣли*, къ осуществленію которой стремится міровая эволюція, нисколько не противорѣчитъ такъ называемому *механическому* міросозерцанію; непонятныя и не очевидныя для насъ цѣли достигаются природой путемъ автоматическихъ процессовъ. Задача науки заключается пока только въ изученіи этого механическаго *modus operandi*, единственно подлежащаго чувственнымъ воспріятіямъ нашимъ.

Вопросы о цѣляхъ и смыслѣ въ мірозданіи тѣсно связаны съ вопросомъ о преходимости явленій, а слѣдовательно и съ во-

просомъ объ окончаніи жизни міра; поэтому лучше разсматривать ихъ въ совокупности. Въ самомъ дѣлѣ, если міры обречены на неизбѣжную гибель, въ той или другой формѣ, то съ какой цѣлью можетъ быть сообразно ихъ возникновеніе и развитіе на нихъ мыслящихъ и чувствующихъ существъ? Если же, какъ принимаютъ нѣкоторые мыслители, изъ развалинъ погибшихъ міровъ будутъ, можетъ быть, возникать новые для того, чтобы, пройдя свой циклъ развитія, погибнуть въ свою очередь, уступая мѣсто опять новымъ мірамъ и т. д., въ безконечность,—то опять можно спросить, съ какой цѣлью можетъ быть сообразна эта нескончаемая игра, по своей монотонности и видимой безсодержательности напоминающая извѣстную сказку про бѣлаго бычка?

Передъ нами дилемма: съ одной стороны неизбѣжность существованія какой-нибудь цѣли, какъ необходимаго результата процесса эволюціи, съ другой—прекращеніе самаго процесса. Если теперь уже достигнута нѣкоторая, не очевидная для насъ цѣль, то не понятно уничтоженіе достигнутаго результата, потому что уничтоженіе не можетъ быть въ данномъ случаѣ конечной цѣлью; иначе стоило бы только не начинать процесса, такъ какъ существованіе его было налицо до его начала. Очевидно, что одно изъ двухъ не вѣрно; либо нѣтъ цѣли, либо нѣтъ уничтоженія. Поступиться цѣлью—*sensu Kantiano*—не возможно, такъ какъ она роковымъ образомъ заключена уже въ самомъ понятіи объ эволюціи, сама же эволюція не подлежитъ сомнѣнію. Въ такомъ случаѣ мы должны придти къ заключенію, что эволюція міра должна быть безконечна.

Допуская безконечность эволюціи міра, мы не можемъ допускать возможности осуществленія цѣли во времени и затѣмъ безконечнаго пребыванія достигнутаго результата, потому что это было бы равносильно прекращенію самой эволюціи. Для обезпеченія процесса сама цѣль должна лежать въ безконечности, т.-е. быть цѣлью идеальной, практически недостижимой. Дѣло можетъ происходить на подобіе того, какъ строка  $1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8}$  и т. д. безконечно приближается къ 2, никогда ихъ не достигая. Тѣмъ не менѣе процессъ непрестаннаго движенія хотя бы къ неосуществимой (абсолютно) цѣли представляетъ собою стремленіе цѣлесообразное. Возможно однако нѣсколько иное положеніе вещей и, можетъ быть, наиболѣе вѣроятное по отношенію къ общему ходу эволюціи вселенной. Возможно именно,

что дѣло идетъ не о достиженіи бесконечно удаленной цѣли съ помощью наличныхъ средствъ, а что вселенная послѣдовательно переходитъ изъ одной фазы въ другую, отъ одной цѣли къ другой. При этомъ дифференцируются новые виды вещества, образуются новыя формы его сочетаній, вслѣдствіе чего каждая послѣдующая фаза пріобрѣтаетъ новыя и болѣе обширныя потенціи. Такимъ образомъ эволюція вселенной можетъ проходить рядъ этаповъ, осуществляя при каждомъ изъ нихъ лишь нѣкоторую ближайшую цѣль. Каждая послѣдующая фаза обусловливается предшествовавшей ей, и такъ, можетъ быть, дѣло идетъ въ бесконечность.

Если въ дѣйствительности происходитъ нѣчто подобное предположенному, то мы, очевидно, не можемъ смотрѣть на современное намъ мірозданіе, какъ на нѣчто законченное. Отсюда уже понятно, что спекулировать относительно предстоящаго, естественнаго хода разрушенія солнечныхъ системъ и вселенной представляется дѣломъ и рискованнымъ и преждевременнымъ. Основанія для такихъ спекуляцій, почерпнутыя изъ наблюденій надъ процессами извѣстнаго намъ физическаго міра, являются въ приложеніи ко вселенной недостаточными, потому что намъ совершенно неизвѣстны потенціи того обширнаго, сверхчувственнаго міра, ничтожную часть котораго составляетъ міръ, нами осязаемый. Этихъ факторовъ намъ недостаетъ для нашихъ соображеній, а пренебрегать ими нельзя, такъ какъ эволюція вселенной совершается на столько же въ мірѣ сверхчувственнаго вещества, на сколько и въ ощущаемомъ нами. Мы основываемъ наши заключенія на преходимости доступнаго нашимъ чувствамъ міра явленій. Исходя изъ даннаго status quo, мы говоримъ о ничѣмъ не вознаграждаемой растратѣ полезныхъ формъ энергіи и о послѣдующемъ замираніи всякаго рода физическихъ процессовъ. При наличномъ запасѣ нашихъ свѣдѣній такой исходъ представляется дѣйствительно какъ будто неизбѣжнымъ. Можно однако задать себѣ такой вопросъ: къ какому заключенію пришелъ бы умъ, подобный современному человѣческому, еслибъ онъ былъ приглашенъ высказаться относительно вѣроятнаго хода событій на нашей планетѣ во времена, положимъ, лаурентинской геологической эпохи? Безъ сомнѣнія, его заключеніе было бы совершенно подобно теперешнему, т.-е. что, исходя изъ даннаго положенія вещей, нельзя предполагать ничего иного, какъ постепенную рас-

трату полезныхъ формъ энергіи и сопровождающее ее постепенное замираніе всякаго рода физическихъ процессовъ. Въ настоящее время мы знаемъ, что это заключеніе было бы ошибочнымъ, ибо послѣ того появились на землѣ оживленные формы вещества, давшія начало пышному развѣту безконечно разнообразнаго міра организмовъ. Объ этомъ, конечно, не могло бы и сниться нашему мудрецу. У него не могло быть рѣшительно никакихъ данныхъ для того, чтобы представить себѣ или предугадать возможность чего-либо подобнаго, неизвѣстнаго ему въ предшествовавшей практикѣ земной природы. Дѣйствительность оказалась чудеснѣе фантазіи.

Точно такъ же и настоящая эпоха представляетъ собою не болѣе, какъ одинъ изъ преходящихъ моментовъ или фазисовъ въ общемъ ходѣ эволюціи мірозданія, и наши современные соображенія относительно будущаго, безъ сомнѣнія, такъ же не надежны, какъ и въ приведенномъ примѣрѣ по отношенію къ лаурентинской эпохѣ. Мы не знаемъ, какія еще новыя чудеса творчества могутъ проявить пока еще скрытыя потенціи природы. Наши заключенія относительно будущаго могли бы имѣть нѣкоторый вѣсъ лишь въ томъ случаѣ, еслибъ было доказано, что процессъ развитія міра болѣе или менѣе законченъ, и что вселенная не обладаетъ никакими средствами къ возстановленію растрчиваемыхъ (повидимому) формъ энергіи. Тогда, и только тогда, можно было бы предсказать вѣроятный исходъ мірового процесса. Въ дѣйствительности, мы имѣемъ фактическія доказательства, что процессъ творенія міровъ все еще продолжается. Если мы хотя что-нибудь поняли въ этомъ дѣлѣ, то не можемъ сомнѣваться, что видъ, напримѣръ, большой туманности Андромеды (по великолѣпной фотографіи Робертса) представляетъ намъ картину воочию совершающагося формированія новаго міра, новой планетной системы.

Если бы намъ предложили теперь высказаться относительно вѣроятнаго будущаго этой вновь образующейся системы, то мы оказались бы въ лучшемъ положеніи, чѣмъ нашъ фиктивный философъ лаурентинской эпохи. Руководствуясь аналогіей съ ходомъ эволюціи нашей собственной солнечной системы, мы сказали бы, что потенціи, заключающіяся въ этой туманности, приведутъ ближайшимъ образомъ къ образованію центральнаго источника лучистой энергіи и свиты планетъ, составленныхъ изъ

тѣль мертвой, неорганической природы. Мы могли бы предсказать далѣе, что этотъ мертвый міръ, болѣе сложный, чѣмъ первоначальная туманность, будетъ обладать новыми потенціями, которыя приведутъ къ тому, что затеплится и понемногу разгорится чудная искра жизни на планетахъ, по крайней мѣрѣ на нѣкоторыхъ изъ нихъ. Мы могли бы отваживаться предсказывать еще далѣе и сдѣлать предположеніе, что опять новыя потенціи этого новаго, живого міра будутъ кульминировать въ произведеніи существъ, одаренныхъ разумной сознательностью.

А далѣе?... Наши современные мыслители утверждаютъ, что далѣе ничего не будетъ, потому что растрата энергіи должна положить конецъ всему этому дивному построению. Но это говорится, конечно, потому, что никто не знаетъ, что будетъ далѣе, не имѣя опыта въ этомъ случаѣ. Не для того началась эта непостижимая эволюція, чтобъ у нея недостало ресурсовъ продолжаться далѣе, и, допустивъ возможность безконечности эволюціи вселенной, мы должны по аналогіи предположить, что міръ живыхъ существъ обладаетъ опять своими потенціями и является источникомъ нѣкоторыхъ новыхъ и болѣе совершенныхъ формъ бытія. Для этихъ послѣднихъ можетъ оказываться субстанціальнымъ нѣкоторый районъ для насъ неосязяемаго міра, т.-е. они могутъ находиться въ сферахъ сверхчувственного. Они должны обладать, въ свою очередь, опять своими, болѣе обширными потенціями, намъ не только неизвѣстными, но и недоступными нашему пониманію, такъ какъ познающій является въ этомъ случаѣ менѣе совершеннымъ, чѣмъ познаваемое.

Такимъ образомъ, вмѣсто міра, бесполезно растрчивающаго свои силы, дряхлѣющаго и готовящагося къ непробудному угасанію, — передъ нами открывается міръ, непрерывно обновляющійся, безконечно расширяющій свои силы и развивающій все новыя, все болѣе совершенныя формы бытія.

Допуская возможность безконечнаго развитія вселенной въ сферахъ сверхчувственного вещества, мы тѣмъ самымъ отрѣшаемъ дальнѣйшія судьбы этой эволюціи отъ судебъ осязяемаго міра и можемъ придти къ заключенію, что разрушеніе послѣдняго (предполагая его неизбѣжность) можетъ совершиться, не прерывая хода эволюціи, продолжающейся уже внѣ его.

## III.

Что же новаго внести во вселенную міръ живыхъ организмовъ, что способно было бы представлять собою особую и высшую форму бытія?

Такою новостью является элементъ *сознанія* \*), постепенно развивающагося въ результатъ эволюціи жизни. Сознаніе есть трансцендентная сущность, почему намъ и трудно понять природу мысли и другихъ его проявленій. Констатированіе самаго факта существованія сознанія въ объективномъ мірѣ намъ невозможно иначе, какъ въ видѣ логической посылки, выведенной изъ наблюденія его феноменальныхъ манифестацій, такъ сказать воплощеній его въ чувственномъ мірѣ, въ формѣ тѣхъ или другихъ дѣяній живыхъ существъ. Въ появленіи жизни, а потомъ сознанія, мы можемъ видѣть примѣры того, какъ сплетаются между собою, какъ сливаются и переходятъ другъ въ друга различныя фазы, проходимыя эволюціей вселенной. Въ самомъ дѣлѣ, различія между неорганической матеріей и органической на столько туманны, что не поддаются ясному опредѣленію. Такъ какъ самый процессъ эволюціи «предполагаетъ нечувствительныя измѣненія и постепенные, трудно уловимые переходы, дѣлающіе невозможнымъ абсолютное разграниченіе различныхъ фазъ организациі», то понятно, что невозможно указать и на абсолютное начало жизни \*\*). Неуловимыя ступени переводятъ молекулярные процессы, разыгрывающіеся въ неорганическомъ веществѣ, въ тѣ болѣе сложныя проявленія, которыя мы наблюдаемъ въ низшихъ органическихъ формахъ и отличаемъ уже подъ именемъ физиологическихъ или жизненныхъ. Міръ организмовъ, въ свою очередь, переходитъ въ высшую фазу, развивая сущности сверхчувственныя, которыя однако въ своей сферѣ должны быть вполне субстанціальными. Дальнѣйшій ходъ эволюціи вступаетъ такимъ образомъ въ области, не доступныя нашимъ ощущеніямъ, и нѣтъ возможности указать границы между этими двумя мірами, невозможно сказать, гдѣ кончается одинъ и гдѣ начинается другой.

Въ пробужденіи сознанія въ мірозданіи заключается, можетъ быть, ближайшая и доступная нашему пониманію цѣль (въ Кан-

\*) Сознаніе принимается здѣсь въ самомъ широкомъ смыслѣ, включая всѣ явленія интеллектуально-психическаго характера.

\*\*) См. Н. Spencer: Principles of Biology, т. II, стр. 10.

товскомъ смыслѣ), къ осуществленію которой направлены стремленія наблюдаемой нами фазы міровой эволюціи. Прогрессивное развитіе сознанія представляетъ собою явленіе на столько несомнѣнное, что построеніе міросозерцанія, принимающаго безсознательный автоматизмъ выше проявленій сознанія, должно считаться ошибочнымъ въ самыхъ основаніяхъ, стоящихъ въ противорѣчій съ наблюдаемыми фактами.

Высшее, извѣстное намъ проявленіе сознанія, разумъ человѣка, представляетъ собою уже весьма важный результатъ, достигнутый въ данномъ направленіи. По сравненію съ другими существами, человѣкъ одаренъ степенью разумности, далеко превышающей запасъ ея, необходимый для удовлетворенія непосредственныхъ, матеріальныхъ нуждъ организма. Этотъ избытокъ обращается, между прочимъ, на изученіе самой природы, и на счетъ его возводится величавое построеніе, именуемое знаніемъ. Посредствомъ человѣческаго мышленія природа какъ бы пробуждается къ самосознанію и начинаетъ приступать къ самопознаванію. Значеніе этого явленія предстанетъ во всей своей грандіозности, если мы подумаемъ о невѣроятности предположенія, что одна только наша планета—пылинка въ необозримомъ сонмѣ міровъ—пользуется привилегіей производить жизнь и мыслящія существа. Безъ сомнѣнія, на многомъ множествѣ небесныхъ тѣлъ происходятъ аналогичныя явленія, въ той или другой формѣ, и, можетъ быть, мѣстами запасъ мудрости и знанія значительно больше земного.

Если стать на такую точку зрѣнія и принять, что пробужденіе сознанія можетъ составлять цѣль видимой нами фазы эволюціи вселенной, то сознаніе не должно уничтожаться, такъ какъ ему должна предстоять дальнѣйшая эволюція. Въ явленіи сознанія мы можемъ видѣть тотъ проблематическій продуктъ органическаго міра, одаренный своеобразными потенціями, о которомъ была рѣчь выше. Однако, дѣлая такое допущеніе, мы тѣмъ самымъ побуждаемся еще и къ другому, именно: къ признанію возможности самостоятельнаго существованія сознанія, какъ особой формы бытія, т. е. другими словами, къ допущенію идеи безсмертія. Съ общей точки зрѣнія, принятіе возможности продолженія существованія сознанія послѣ распада тѣлеснаго организма не представляетъ особыхъ затрудненій, ибо можно видѣть въ этомъ лишь частный случай общей идеи о возможности продолженія міровой эволюціи въ областяхъ сверхчувственнаго, не

взирая на разрушеніе осязаемаго міра; принимая одно, мы eo ipso принимаемъ и другое. Но въ частности необходимо чѣмъ-нибудь оправдать высказываемое положеніе; нужно показать 1), почему именно сознаніе должно представлять собою искомый, проблематическій продуктъ? и 2) въ какой формѣ можемъ мы составить себѣ представленіе о сознаніи, какъ о самостоятельной, трансцендентной сущности?

Можно думать, что именно сознаніе представляетъ собою искомую нами сущность, во-первыхъ, потому, что оно является высшимъ продуктомъ эволюціи жизни, а во-вторыхъ, потому что, повидимому, оно одно удовлетворяетъ требованіямъ излагаемой здѣсь гипотезы. Предполагается именно, что характерной особенностью слѣдующей за органическою формы бытія должно быть обладаніе болѣе обширными потенціями, по сравненію съ организмами. Извѣстенъ уже цѣлый рядъ ненормальныхъ и какъ бы трансцендентныхъ (на самомъ же дѣлѣ сверхнормальныхъ) способностей человѣческаго организма, считавшихся до послѣдняго времени за невозможности. Не трудно видѣть, что эти сверхнормальныя способности общей группой относятся къ потенціямъ собственно сознанія. Характернымъ является при этомъ то обстоятельство, что всѣ эти сверхнормальныя проявленія происходятъ независимо отъ воли и вѣдома организма и не сознаются имъ. Мы наблюдаемъ въ этихъ случаяхъ самопроизвольныя, независимыя дѣйствія сознанія, не сознаваемыя самимъ организмомъ. Не вдаваясь въ подробности, достаточно будетъ напомнить хотя бы только о явленіяхъ *телепатіи* (мысленнаго общенія организмовъ между собою на разстояніи), *телепатическаго зрѣнія* (такъ называемаго ясновидѣнія, или способности воспріятія зрительныхъ впечатлѣній помимо тѣлеснаго органа зрѣнія), *самоврачеванія организма*, подъ стимуломъ внушенія и проч. Тутъ же слѣдуетъ напомнить о нѣкоторыхъ изъ трудно объяснимыхъ способностей такъ называемыхъ «медіумовъ» и о происходящихъ въ ихъ присутствіи явленіяхъ \*).

Предположеніе, что эти ненормальныя явленія (или по край-

---

\*) Авторъ позволяетъ себѣ говорить совершенно серьезно о медіумическихъ явленіяхъ, не смотря на непопулярность ихъ среди представителей современной науки, потому что продолжительное личное знакомство съ этими явленіями привело его къ твердому убѣжденію, что всеобщее признаніе ихъ есть только вопросъ времени.



ней мѣрѣ нѣкоторыя изъ нихъ) представляютъ собою намеки на какія-нибудь особыя способности будущаго человѣчества, находящаяся пока еще въ зачаточномъ состояніи, встрѣчаетъ серьезныя затрудненія. Можно спросить, напримѣръ, почему же эти способности не распредѣлены равномѣрно между людьми, а составляютъ достояніе лишь немногихъ индивидуумовъ, являющихся какъ бы привилегированными? Непонятно также, почему эти способности не показываютъ до сихъ поръ никакого намека на развитіе и совершенствованіе, подобно другимъ интеллектуально-психическимъ способностямъ, несомнѣнно сдѣлавшимъ большіе успѣхи въ своемъ развитіи за время существованія человѣка на землѣ? Можно указать также на то, что проявленія этихъ способностей (наприм., у медіумовъ, у такъ называемыхъ чтецовъ мыслей) сопряжены обыкновенно съ весьма большой тратой органическихъ силъ, часто даже вредно вліяютъ на организмъ (энервируя и истощая его) при неумѣренномъ повтореніи. Это обстоятельство едва-ли вяжется съ представленіемъ о функціяхъ организма, имѣющихъ сдѣлаться со временемъ нормальными. Наконецъ надо принять во вниманіе и бесполезность подобныхъ функцій для организма.

Ненормальныя способности, о которыхъ идетъ рѣчь, извѣстны среди человѣчества со временъ сѣдой древности, и, безъ сомнѣнія, онѣ послужили точкой отправленія для основанія различныхъ мистическихъ ученій. Указанная выше стаціонарность ихъ, какъ бы неспособность къ дальнѣйшему развитію, дѣлаетъ возможнымъ предположеніе, что эти потенціи почему-нибудь не могутъ имѣть полного функціональнаго значенія, пока сознаніе находится въ связи съ организмомъ. Не мудрено, если это такъ, потому что прямое назначеніе сознанія заключается въ служеніи нормальной дѣятельности организма, а не сверхнормальной, обусловливаемой какими-нибудь исключительными обстоятельствами. Въ такомъ случаѣ эти сверхнормальныя манифестаціи могутъ быть разсматриваемы, какъ слабыя проблески нѣкоторыхъ изъ способностей сознанія, при условіи его свободнаго существованія.

Чтобы получить отвѣтъ на второй изъ поставленныхъ нами вопросовъ,—въ какой формѣ можно представить себѣ сознаніе, какъ самостоятельную сущность,—нужно прежде всего уяснить себѣ самую природу мысли, разума и т. п., вообще всего того, что подводится подъ общую идею сознанія.

Способность проявлять дѣйствіе на разстояніи присуща, на сколько намъ извѣстно, только тому, что мы называемъ *силою*. Несомнѣнно доказанныя явленія телепатіи, т. е. мысленной передачи на разстояніи ощущеній, побужденій къ различнаго рода дѣйствіямъ и т. д., неизбѣжно приводятъ поэтому къ заключенію, что сознание, по существу своему, есть не что иное, какъ одинъ изъ видовъ энергіи, т. е. нѣкотораго рода *сила*, присущая органическому міру. Сила (т. е. движеніе) можетъ порождаться только другой силой (т. е. другимъ движеніемъ); а такъ какъ сознание есть только одна изъ формъ проявленія, одинъ изъ аспектовъ жизненнаго процесса, то отсюда слѣдуетъ, что и само явленіе жизни есть одинъ изъ видовъ міровой энергіи, т. е. явленіе, принадлежащее къ группѣ такъ называемыхъ силъ \*). Такимъ образомъ вопросъ представляется намъ въ болѣе общей формѣ, и мы получаемъ возможность разсматривать процессы телепатіи и вообще всѣ проявленія такъ называемой *телеріи*, какъ проявленія жизненнаго процесса во внѣшнемъ мірѣ внѣ организма, на разстояніи отъ него. Въ отличіе отъ проявленій жизнедѣятельности, т. е. жизненнаго процесса внутри организма (только одна эта дѣятельность извѣстна современной наукѣ), направленнаго на удовлетвореніе его потребностей, можно бы обозначить упомянутыя внѣшнія проявленія терминомъ *экзосоматическихъ*, т. е. внѣтѣлесныхъ.

Отнесеніе явленія жизни къ группѣ такъ называемыхъ силъ не имѣетъ непремѣннымъ слѣдствіемъ возвращеніе къ старому и справедливо оставленному понятію о *vis vitalis*, въ смыслѣ особаго организующаго начала. Мы можемъ свести эту силу съ ея метафизической подкладки на почву, болѣе соотвѣтствующую современнымъ научнымъ взглядамъ, разсматривая ее, какъ конечный продуктъ всѣхъ многообразныхъ физикохимическихъ процессовъ, совершающихся въ организмѣ. Такой взглядъ на дѣло не расходится съ господствующимъ теперь механическимъ и материалистическимъ міросозерпаніемъ; вмѣстѣ съ тѣмъ мы не вводимъ понятія о какой-либо новой или неизвѣстной силѣ; мы только классифицируемъ давно извѣстное явленіе, ни къ чему до сихъ поръ не приуроченное.

\*) Припомнимъ и другую характерную для силъ особенность, именно способность принимать скрытое или потенциальное состояніе. Не это-ли самое явленіе представляетъ жизнь во время зимней спячки животныхъ, летаргіи и т. п?

Признавая постепенную эволюцію міра, мы можемъ допустить вполне рациональное заключеніе, что прогрессивная эволюція вещества сопровождается соотвѣтствующей эволюціей силы. Высшія формы вещества—представители органическаго міра—имѣютъ и соотвѣтствующіе имъ виды энергіи, не встрѣчающіеся въ стоящемъ ниже, неодушевленномъ мірѣ. Организмы могутъ разсматриваться, какъ сложные приборы, вырабатывающіе высшія формы энергіи, жизнь съ ея различными аспектами: сознаніе, ощущеніе и т. д. Представленіе о силѣ, одаренной сознаніемъ, можетъ казаться страннымъ; но пусть подумаютъ о томъ, страннѣе-ли оно, чѣмъ представленіе о веществѣ, одаренномъ сознаніемъ? Между тѣмъ, при настоящемъ положеніи нашихъ знаній, выбирать приходится одно изъ этихъ двухъ представленій.

Допуская возможность видѣть въ явленіи жизни одну изъ формъ энергіи высшаго порядка (по сравненію съ такъ называемыми «слѣпыми» силами физическаго міра), характеристическую особенность которой для животнаго міра составляетъ сознаніе, мы уже не встрѣчаемъ затрудненій въ представленіи возможности самостоятельнаго существованія этой силы послѣ распадения тѣлеснаго организма. Мы можемъ иллюстрировать эту возможность проведеніемъ аналогіи, положимъ, между динамо-электрической машиной и животнымъ организмомъ, какъ между двумя приборами, производящими извѣстные виды энергіи. Сила, добытая посредствомъ динамо-электрической машины, можетъ быть собрана въ аккумуляторы; послѣ этого мы можемъ прекратить работу машины, можемъ даже совсѣмъ разрушить ее, и это останется безъ всякаго вліянія на выработанную ею силу, которая не утратитъ отъ этого способности къ проявленію самостоятельной дѣятельности. Ничто, повидимому, не препятствуетъ видѣть аналогичный случай въ животномъ организмѣ, т. е. особаго рода аппаратъ, порождающій особый видъ энергіи—жизнь съ ея разнообразными аспектами. По аналогіи можно допустить также и возможность продолженія самостоятельнаго, независимаго существованія этой энергіи послѣ гибели организма. Такимъ образомъ принципиальная возможность нашего вопроса можетъ быть допущена въ положительномъ смыслѣ. Дѣло переводится на вопросъ относительно расходованія энергіи, т. е. относительно продолжительности самостоятельныхъ проявленій. Но тутъ мы не имѣемъ никакихъ точекъ опоры; мы не можемъ обсуждать этого

вопроса уже потому, что ничего не знаемъ объ условіяхъ бытія въ сферѣ сверхчувственнаго, а прилагать къ нимъ условія извѣстнаго намъ міра, не имѣемъ никакихъ основаній. Отрицать *a priori* возможность такъ сказать самосохраненія этой формы энергии, или, вѣрнѣе сказать, невозможность обращенія ея въ другія низшія формы, конечно, ни одинъ осторожный мыслитель не можетъ себѣ позволить.

Изъ упомянутыхъ выше, сверхнормальныхъ, несознаваемыхъ нами проявленій сознанія, можетъ быть, имѣетъ особенное значеніе, для построенія излагаемаго здѣсь міросозерцанія, явленіе самоврачеванія болѣзненныхъ процессовъ и, наоборотъ, вызванія таковыхъ подъ стимуломъ гипнотическаго внушенія. Въ этомъ случаѣ намъ извѣстенъ только эмпирической фактъ; рациональное объясненіе принадлежитъ будущему. Въ ожиданіи этого разъясненія можно однако высказать слѣдующее.

Каждый болѣзненный процессъ, каждое патологическое состояніе является результатомъ нарушенія нормальныхъ функций, нарушенія правильнаго хода въ метаболизмѣ клѣточекъ, составляющихъ данную ткань или данный органъ. Въ конечномъ анализѣ дѣло сводится, слѣдовательно, къ молекулярнымъ процессамъ, обусловливающимъ и самый метаболизмъ клѣточекъ. Отсюда мы, повидимому, должны придти къ заключенію, что если внушеніемъ достигаются измѣненія метаболизма клѣточекъ въ любомъ направленіи (возстановленія его или же угнетенія), то организмъ долженъ, слѣдовательно, располагать нѣкоторымъ механизмомъ, позволяющимъ ему по произволу (слѣдовательно, сознательно, хотя и несознаваемо для субъекта) распоряжаться молекулярными процессами въ своихъ гистологическихъ элементахъ. Если это заключеніе вѣрно, если дѣйствительно организму дана возможность сознательно распоряжаться міромъ атомовъ и молекулъ внутри замкнутой механической системы, какую представляетъ собою организмъ (что вполне возможно въ теоріи), то можно спросить: не даны-ли организму тѣмъ самымъ условія, нужныя для того, чтобы имѣть возможность сочетать эти атомы и молекулы въ новыя формы вещества? Отвѣта на этотъ вопросъ мы имѣть не можемъ. Но можемъ-ли мы въ виду этого вопроса категорически утверждать, что органический міръ не созидаетъ какого-нибудь, для насъ сверхчувственнаго, вида вещества, можетъ быть, служащаго матеріальнымъ субстратомъ (такъ сказать

аккумуляторомъ) для той силы, которая—по гипотезѣ—можетъ продолжать независимое существованіе послѣ разрушенія тѣлеснаго организма?

## IV.

Въ предыдущемъ вопросъ о возможности продолженія существованія сознанія послѣ распаденія тѣлеснаго организма разсматривался съ физической точки зрѣнія, причемъ авторъ старался показать возможность примиренія этого предположенія съ матеріалистическимъ міросозерцаніемъ, но указанное продолженіе бытія сознанія приобретаетъ еще значительно бѣльшую степень вѣроятности, если взглянуть на дѣло со стороны философской. Будущее, трансцендентное существованіе человѣческаго сознанія является прямой логической посылкой при обсужденіи нѣкоторыхъ изъ окружающихъ насъ явленій, остающихся иначе безъ всякаго смысла.

Мы остановимся здѣсь на одномъ изъ нихъ, именно на различнаго рода страданійхъ, такой щедрой рукой разлитыхъ по безстрастному лону природы. Видъ смерти и страданій то повергаетъ мыслителей (не принимающихъ въ расчетъ возможности безсмертія) въ безвыходное недоумѣніе, то заставляетъ ихъ приходить къ самымъ безотраднѣмъ заключеніямъ. Вотъ нѣсколько образчиковъ взглядовъ нѣкоторыхъ изъ выдающихся мыслителей нашего времени.

«По трезвой правдѣ, почти все то, за что вѣшаютъ людей и заключаютъ ихъ въ темницы, составляетъ обыденный образъ дѣйствій природы. Убійство, признаваемое человѣческими законами за наиболѣе преступное дѣяніе, природа учиняетъ неизмѣнно надъ каждымъ изъ живыхъ существъ; въ большемъ числѣ случаевъ она убиваетъ послѣ продолжительныхъ мученій, притомъ такихъ, какія только величайшіе изверги среди человѣчества когда-либо заставляли испытывать своихъ собратьевъ.... Все это совершаетъ природа съ полнѣйшимъ пренебреженіемъ къ пощадѣ и справедливости; она безъ разбора раздражается надъ высокимъ и благороднымъ, такъ же какъ надъ низкимъ и презрѣннымъ; надъ тѣми, которые стремятся къ высшимъ и достойнѣйшимъ идеаламъ, часто какъ бы въ видѣ прямого слѣдствія благороднѣйшихъ поступковъ и даже, можно подуматъ, какъ бы въ наказаніе за нихъ» (*John Stuart Mill, Essays on Religion, стр. 20—30*)

«Если бы нашъ слухъ былъ достаточно воспримчивъ, мы слышали бы въ теченіе каждой минуты тысячи разъ повторяю-

шіеся вопли и скрежетъ страданій, подобные тѣмъ, которые слышала Данте у порога ада. Поэтому міръ не можетъ быть управляемъ тѣмъ, что мы называемъ милосердіемъ» (*Huxley, The Struggle for Life, Nineteenth Century, February 1888, стр. 162*).

«По убѣжденію, которое принимаетъ Литтре, смерть — не болѣе какъ отравленіе организма; послѣднее и наиболѣе покойное изъ всѣхъ отравленій. Что касается меня (Ренана), то я нахожу смерть ужасной, ненавистной и бессмысленной, когда она посягаетъ своей холодной рукой на добродѣтель и геній. Внутренній голосъ, доступный только душѣ великихъ и добрыхъ, постоянно твердитъ намъ: «истина и добро составляютъ вѣнецъ твоей жизни; этой цѣли жертвуй всѣмъ остальнымъ». Но когда мы, слѣдуя призыву этой внутренней сирены, обѣщающей намъ наилучшее въ жизни, подошли къ той границѣ, гдѣ должна бы явиться наша отрада, тогда, увы, обманчивая утѣшительница оставляетъ насъ. Та философія, которая обѣщала намъ открыть тайну смерти, лепечетъ извиненія; а идеаль, доведшій насъ до высотъ, на которыхъ занимается дыханіе, исчезаетъ въ ту послѣднюю минуту, когда его ищетъ наше угасающее зрѣніе» (*Pasteur et Renan; Discours de réception, стр. 51*).

Нельзя не видѣть, что приведенные образчики заключеній видныхъ современныхъ мыслителей, ведущіе къ недовольству существующимъ порядкомъ вещей, нѣсколько страдаютъ преувеличеніями. Кромѣ того затрогиваемая ими эмоциональная сторона вопроса мѣшаетъ объективному отношенію къ нему.

Въ томъ объемѣ и въ той степени, какія указаны въ приведенныхъ цитатахъ, страданія чувствуются только человѣкомъ; для всей остальной, извѣстной намъ природы сумма и напряженность страданій несравненно меньше. Это потому, что надо исключить всю обширную и тяжелую область страданій нравственныхъ, составляющихъ удѣлъ только человѣка. Остаются страданія физическія, но и они все болѣе и болѣе притупляются, по мѣрѣ того, какъ мы спускаемся по лѣстницѣ существъ, находясь въ прямомъ отношеніи къ степени совершенства организациі животнаго.

Степень сознанія обуславливаетъ какъ количество, такъ и качество страданій; сумма и напряженность ихъ является, слѣдовательно, результатомъ все той же эволюціи природы. Большая часть и притомъ наиболѣе тяжелыхъ формъ страданій (нравственныя страданія) является сама продуктомъ того же, развив-

шагося до большой чуткости, сознанія. Такимъ образомъ сумма страданій все увеличивается, идя объ руку съ эволюціей сознанія. Эти психическія муки кульминируютъ въ томъ потрясающемъ впечатлѣніи, которое производитъ явленіе смерти, сражающей близкихъ и дорогихъ намъ существъ. Но отъ этихъ соображеній картина еще болѣе выигрываетъ въ чудовищности; развивающееся сознаніе является само неизсякаемымъ источникомъ страданій, и въ силу вещей наиболѣе развитой организмъ есть въ то же время и наибольшій страдалецъ. Высшее проявленіе эволюціи,—интеллектуально-психическій міръ человѣка,—роковымъ образомъ заключаетъ самъ въ себѣ сознаніе и оцѣнку страданія. Если такое положеніе вещей не имѣетъ никакого смысла, то оно представляется, конечно, какъ бы жестокимъ промахомъ со стороны природы; но прежде чѣмъ остановиться на такомъ заключеніи, мы должны попробовать, не можемъ-ли мы усмотрѣть въ этомъ какую-нибудь надобность, которая оправдала бы такой порядокъ.

Какъ ни разнообразны психическія движенія человѣка, они все-таки не что, иное какъ только различнаго рода субъективныя состоянія даннаго организма. Исходной точкой ихъ являются обыкновенно впечатлѣнія объективныя, внѣшнія, а затѣмъ уже чисто мыслительные процессы вступаютъ во взаимодействіе съ вызываемыми ими же самими впечатлѣніями внутренняго чувства или психическими. Окончательная равнодѣйствующая всего этого комплекса процессовъ является въ видѣ опредѣленнаго субъективнаго состоянія или психического ощущенія. Эти послѣднія, подобно ощущеніямъ физическимъ, могутъ быть пріятны или непріятны для организма и въ крайнихъ степеняхъ развитія составляютъ или наслажденія или страданія. Естественно, что обѣ эти фазы должны все болѣе обостряться, параллельно большому совершенствованію организмовъ, параллельно развитію ихъ самосознательности и тонкости оцѣнки впечатлѣній. Поэтому, если мы захотимъ вмѣстѣ съ Миллемъ упрекать природу въ безсердечности за массу страданій, испытываемыхъ живыми существами, то мы должны въ то же время восхвалять и ея добросердечіе, въ виду массы доставляемыхъ ею наслажденій, физическихъ, моральныхъ, эстетическихъ и интеллектуальныхъ.

Такимъ образомъ одно болѣе или менѣе уравнивается другимъ. Тѣмъ не менѣе, сумма страданій среди человѣчества все-таки превышаетъ сумму наслажденій. Причинъ этому нѣ-

сколько, но главное значеніе между ними принадлежитъ самому отношенію людей къ тѣмъ и другимъ. Пріятное люди принимаютъ какъ нѣчто должное, на что они имѣютъ несомнѣнное право; кромѣ того пріятное не такъ сильно дѣйствуетъ на насъ, какъ непріятное. Къ наслажденіямъ является привычка и слѣдующее затѣмъ притупленіе, равнодушіе къ этимъ впечатлѣніямъ; далѣе является даже пресыщеніе, и тогда наслажденія уже перестаютъ быть таковыми. Иное дѣло съ ощущеніями страданія, къ которымъ нельзя «привыкнуть» такъ, чтобы перестать замѣчать ихъ. Они и чувствуются острѣе и оставляютъ болѣе глубокіе слѣды. Если люди склонны смотрѣть на пользованіе наслажденіями, какъ на свое право, то по отношенію къ страданіямъ, наоборотъ, они готовы признавать свое право не испытывать ихъ и возмущаются ими. Точно такъ же люди предъявляютъ права на пользованіе жизнью и никакъ не хотятъ спокойно отнестись къ роковой неизбѣжности смерти.

Указанія на несоотвѣтствіе между распредѣленіемъ страданій и нравственными достоинствами индивидуумовъ, какъ это дѣлаетъ Милль, приводятъ къ заключенію объ отсутствіи справедливости въ природѣ. Но мы не имѣемъ никакого права дѣлать подобную посылку, такъ какъ не имѣемъ основанія для того, чтобы приравнивать процессы природы къ нашимъ человѣческимъ дѣяніямъ и квалифицировать ихъ по нашимъ мѣркамъ и понятіямъ. Замѣчаемое отсутствіе соотвѣтствія между степенью страданія и степенью добродѣтели показываетъ на самомъ дѣлѣ не болѣе, какъ только то, что отсутствуетъ соотношеніе между этими явленіями, и что они не должны разсматриваться какъ причина и слѣдствіе, какъ воздаяніе и кара и т. п.

Мы вступаемъ на ложный путь, когда начинаемъ прилагать человѣческія чувствованія и понятія къ сферамъ внѣчеловѣческимъ. Весьма естественно поэтому, что человѣкъ никогда не получаетъ отвѣта на вопросъ «за что?», обыкновенно ставящійся при потрясающемъ впечатлѣніи несчастія, горя, страданія и смерти. Безпрестанно бываетъ совершенно очевидно, что «ни за что», и уже одно это обстоятельство должно показывать, что вопросъ неправиленъ, что на него не можетъ быть отвѣта, и потому именно, что между наблюдаемыми явленіями нѣтъ отношенія, предполагаемаго самымъ вопросомъ. Скорѣе мы должны спрашивать: *зачѣмъ* выработала природа въ организмахъ такія формы отно-



шеній къ тѣмъ или другимъ явленіямъ, при которыхъ онъ несомнѣнно страдаетъ? Какой смыслъ, какая надобность, какая польза организму отъ этого?

На такой вопросъ эволюціонистъ можетъ отвѣтить, что онъ видитъ въ этомъ лишь частный случай приложенія общаго приѣма природы. Необходимымъ условіемъ, для прогрессивнаго развитія физическихъ организмовъ являются враждебныя вліянія различнаго рода, противъ которыхъ нужно бороться организму. Отсюда переживаніе наиболѣе приспособленнаго, естественный подборъ и въ результатѣ совершенствованіе организмовъ. Если бы въ окружающемъ мірѣ все было къ услугамъ, и не существовало бы никакихъ враждебныхъ для жизни условій, никакихъ опасностей и т. д., то не было бы резоновъ къ приспособленіямъ и совершенствованію организмовъ, словомъ не было бы стимуловъ, вызывающихъ измѣненія и прогрессивную эволюцію. Этотъ же самый приѣмъ (другого мы себѣ и представить не можемъ) природа примѣняетъ и въ дѣлѣ совершенствованія интеллектуальной и психической сторонъ въ своихъ созданіяхъ. Заставляя страдать, она вызываетъ соотвѣтствующія приспособленія съ ихъ стороны, способствующія ихъ совершенствованію, которое не могло бы имѣть мѣста при неизмѣнно благопріятныхъ окружающихъ условіяхъ. Такое заключеніе напрашивается само собою, и, помнится, оно было уже раньше высказано А. Р. Уоллэсомъ въ одномъ изъ его сочиненій о спиритуализмѣ.

При совершенствованіи умственной и нравственной сторонъ человѣка замѣчается нѣкоторое раздвоеніе ихъ значенія, какъ факторовъ для обезпеченія успѣховъ наиболѣе одареннаго. Высшее развитіе интеллекта имѣетъ очевидное и прямое значеніе для организма; но высшія нравственныя качества, такъ сказать, не для міра сего, потому что они оказываются очень мало пригодными для успѣховъ въ практической жизни индивидуума; мы безпрестанно видимъ, напримѣръ, что честность дѣлается жертвой безчестности и т. п. Значить, нравственныя добродѣтели представляютъ собою орудіе, не пригодное для борьбы за существованіе въ матеріальномъ мірѣ, обращая наиболѣе одареннаго въ слабѣйшаго. Несмотря однако на эту очевидную непригодность высшихъ добродѣтелей для матеріальныхъ цѣлей организма, природа зачѣмъ-то вырабатываетъ ихъ съ такой прочностію, что истинно нравственный человѣкъ безъ колебанія жертвуетъ мате-

риальными благами ради сохраненія въ чистотѣ своихъ идеаловъ. Почему же это? Да вообще, если и допустить приведенное выше объясненіе надобности страданій ради ихъ облагораживающаго и возвышающаго вліянія, то къ чему нужно все это психическое совершенствованіе для иного бѣдняка, который всю жизнь бился и мучился, и такъ и умеръ въ страданіяхъ, не давшихъ ему никакой отрады въ результатѣ? Тутъ не замѣчается никакой пользы для организма; для его потомства это нравственное совершенство также остается безъ пользы, потому что ему передается въ наслѣдство орудіе, мало пригодное для успѣха въ борьбѣ за матеріальное существованіе, по крайней мѣрѣ при современномъ состояніи человѣческихъ обществъ.

Всѣ эти послѣдніе вопросы и замѣчанія получаютъ удовлетворительныя разъясненія только въ томъ случаѣ, если жизнь неугасима, т.-е. если послѣ распадѣнія тѣлеснаго организма (которому, конечно, ни на что не нужны нравственныя страданія) индивидуальное сознаніе каждаго человѣка вступаетъ въ сферу самостоятельной дѣятельности, вооруженное тѣми качествами, которыя выработаны имъ тѣмъ или другимъ отношеніемъ къ испытаннымъ страданіямъ.

Если бы можно было доказать несомнѣннымъ образомъ, что тѣлесная смерть необходимо влечетъ за собою полное уничтоженіе индивидуальнаго сознанія, то съ дальнѣйшимъ развитіемъ тонкости чувствованій, человѣчеству осталась бы безотрадная перспектива все болѣе терзаться при видѣ смерти, все болѣе недоумѣвать передъ картиной страданій, все болѣе возмущаться чудовищной, повидимому, безцѣльной жестокостью природы, снабдившей сознательныя существа способностью оцѣнки претерпѣваемыхъ ими бѣдствій и въ концѣ концовъ, подобно старому Кроносу, бессмысленно пожирающей своихъ дѣтей. По истинѣ отталкивающая картина, въ которой чудный даръ жизни и разумности получаетъ печальное освѣщеніе!

Такъ-ли это на самомъ дѣлѣ? Безсмысленны-ли процессы природы, или же мы дѣлаемъ слишкомъ поспѣшныя заключенія? Міръ представляется намъ такимъ, какимъ мы сами его дѣлаемъ; но, къ счастью, сущность дѣла не измѣняется отъ этого, такъ же какъ шарادا не теряетъ скрытаго въ ней внутренняго смысла отъ того, что мы иной разъ не умѣемъ разгадать ея.

**А. Вилькинсъ.**

# КРИТИКА И БИБЛИОГРАФІЯ.

---

## I. Обзоръ журналовъ.

1. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, herausgegeben v. R. Avenarius (см. «Вопросы», кн. 7-я, стр. 45—53).

Г. Гефдингъ. Психическая и физическая активность (1891, тетр. 3, стр. 233—250).

Въ этой статьѣ Гефдингъ снова возвращается къ проблемѣ объ отношеніи психической активности къ физической, которая была уже имъ затронута въ его «Психологіи», гдѣ онъ пытался обосновать гипотезу тождества, по которой физическая и психическая активность различны не по своему внутреннему существу, но только въ своемъ феноменальномъ обнаруженіи. Поводомъ къ вторичному обсужденію названной проблемы послужили возраженія, сдѣланныя проф. Кроманомъ: а) не существуетъ никакого естественно-научнаго основанія къ тому, чтобы понимать такимъ образомъ отношеніе психическаго къ матеріальному; б) если принять гипотезу тождества за основаніе, то становится непонятнымъ, какимъ образомъ мы можемъ знать что-либо о внѣшнемъ матеріальномъ мірѣ; и наконецъ с) совершенно необъяснимо, какимъ образомъ между двумя столь различными вещами, какъ внѣшняя множественность и внутреннее единство, можетъ существовать какое бы то ни было тождество. Разбирая всѣ эти возраженія, Гефдингъ пользуется случаемъ, чтобы освѣтить затронутую имъ проблему съ новыхъ точекъ зрѣнія. Законъ косности, понимаемый въ смыслѣ Галилея и Ньютона и представляющій типическое выраженіе естественно-научнаго метода, неизбѣжно при-

водитъ къ гипотезѣ тождества. Матеріальнаго измѣненія въ мозгу нельзя объяснять вмѣшательствомъ души, не вступая въ самое рѣзкое противорѣчіе съ закономъ косности. Отсюда является необходимость обратиться къ такой гипотезѣ, которая не требуетъ подобнаго вмѣшательства. Гипотеза тождества и удовлетворяетъ этому условію, понимая матеріальныя движенія мозга, какъ внѣшнюю форму того, что совершается въ нашей душѣ. А чтобы понять, какимъ образомъ на опредѣленной ступени матеріальнаго развитія можетъ возникнуть сознательная жизнь, мы должны допустить, что при всякой матеріальной дѣятельности, кромѣ тѣхъ свойствъ и проявленій, которыя констатируетъ намъ естествознаніе,—существуютъ также качества, не воспринимаемыя внѣшнимъ образомъ, и что сознаніе возникаетъ именно изъ этихъ послѣднихъ. Ихъ можно, поэтому, представлять себѣ по аналогіи съ сознаніемъ, какъ душевную жизнь крайне слабой интенсивности по сравненію съ душевною жизнью, извѣстною намъ изъ явленій нашего собственнаго сознанія. При такомъ пониманіи мы, конечно, должны расширить наше понятіе о матеріи, должны вложить въ него болѣе, чѣмъ вкладываетъ естествознаніе, которое строитъ только на основаніи внѣшнихъ чувствъ. Это расширеніе нашего понятія о матеріи нисколько не колеблетъ его значенія и примѣненія и кажется гораздо болѣе справедливымъ, чѣмъ предположеніе, что матеріальное движеніе можетъ внезапно быть прервано и замѣнено какимъ-нибудь психическимъ процессомъ.

Эти соображенія готовятъ къ отвѣту на второе возраженіе противъ гипотезы тождества. По мнѣнію Гефдинга, предполагаемъ-ли мы согласно съ обычнымъ спиритуалистическимъ дуализмомъ, что какой-нибудь внѣшній физическій процессъ ( $a$ ) порождаетъ опредѣленную дѣятельность мозга ( $b$ ), которая вслѣдъ за тѣмъ вызываетъ психическое состояніе ( $\beta$ ), или же согласно съ гипотезой тождества допускаемъ, что  $a$  порождаетъ  $b$ , которое по существу своему тождественно съ  $\beta$ ,—въ обоихъ случаяхъ дѣло сводится къ одному и тому же. Понимаемъ-ли мы отношеніе между  $b$  и  $\beta$ , какъ отношеніе причинности, или же какъ отношеніе тождества,—въ данномъ случаѣ это не дѣлаетъ никакого различія. Однако же гипотеза тождества обладаетъ и здѣсь также однимъ преимуществомъ: въ то время какъ спиритуализмъ долженъ допускать два перехода, отъ

$a$  къ  $b$  и отъ  $b$  къ  $\beta$ ,—гипотеза тождества требуетъ только *одного* перехода отъ  $a$  къ  $(b+\beta)$ . Кромѣ того становится также понятнымъ, почему  $a$  вызываетъ не только  $b$ , но также  $(b+\beta)$ . Это именно возможно лишь при предположеніи, что  $a$  представляетъ на самомъ дѣлѣ  $(a+\alpha)$ , гдѣ  $\alpha$  означаетъ психическій процессъ, болѣе или менѣе аналогичный происходящимъ въ насъ. Независимо отъ этого психофизическаго соображенія, возраженіе, которое ставится гипотезѣ тождества, допускаетъ отвѣтъ также и съ точки зрѣнія теоріи познанія. Съ этой послѣдней точки зрѣнія, наши ощущенія являются для насъ послѣднимъ предположеніемъ, которое, очевидно, не можетъ быть объяснено тѣмъ, что строится на почвѣ этого предположенія, а именно допускаемымъ существованіемъ внѣшняго міра.

Какъ бы тамъ ни было, и на гипотезу тождества мы не должны смотрѣть, какъ на окончательное разрѣшеніе стоящей передъ нами проблемы объ отношеніи физическаго къ психическому. Это—только временная станція, черезъ которую должно пройти наше міровоззрѣніе въ своемъ развитіи. Преимуществомъ гипотезы тождества передъ остальными гипотезами является то, что она такъ ясно и такъ просто освѣщаетъ какъ взаимную связь, такъ и противоположность между матеріальной и психической природой. Дана-ли намъ въ какой-либо изъ этихъ формъ обнаруженія абсолютная природа существованія, это—вопросъ, на который мы не можемъ отвѣтить. Духъ и матерія существуютъ въ нашемъ опытѣ, какъ главные различія; кромѣ нихъ мы не знаемъ ничего третьяго. Но мы стоимъ здѣсь только передъ фактической двойственностью; съ логической точки зрѣнія вполне возможна какая-либо третья или четвертая форма проявленія. Разрѣшеніе проблемы бытія можетъ лежать гораздо глубже, чѣмъ это воображаютъ себѣ какъ спиритуалистическія, такъ и материалистическія теоріи. Было бы близорукимъ догматизмомъ, если бы мы на представляющейся здѣсь пограничной чертѣ закрыли свои глаза для различныхъ открывающихся возможностей. Только мало-по-малу человѣческое міровоззрѣніе примирилось съ мыслью о безконечности физической вселенной; подобнымъ же образомъ мы никакъ не можемъ согласиться сознаться себѣ, какъ мало мы еще въ состояніи проникнуть во внутреннюю природу бытія, но склонны считать себя уже достаточно подготовленными для установленія законченнаго знанія.

Э. Гроссе. Этнологія и эстетика (1891, тетр. 4, стр. 392—417).

Цѣль настоящей статьи заключается въ томъ, чтобы доказать важность и даже необходимость этнологическаго сравнительнаго метода для эмпирической эстетики. Во всѣхъ областяхъ, гдѣ богатый матеріаль этнологіи былъ привлеченъ для разрѣшенія научныхъ проблемъ—въ этикѣ, въ исторіи права, въ ученіи о государствахъ, въ философіи религіи,—повсюду наши познанія получили такое обогащеніе и вмѣстѣ съ тѣмъ наши воззрѣнія такое неожиданное преобразование и расширеніе, что мы въ нѣ-которомъ смыслѣ въ правѣ даже говорить о новомъ обоснованіи этихъ наукъ. Во всякомъ случаѣ примѣненіе этнологическаго сравнительнаго метода знаменуетъ прогрессъ, полную величину котораго въ настоящее время мы едва-ли въ состояніи измѣрить. Но существуетъ одна наука, которая съ рѣдкимъ упорствомъ все еще отворачивается отъ новаго пути. Это состояніе, само собою разумѣется, не можетъ такъ долго продолжаться. Теперь можно утверждать уже съ полною достовѣрностью, что близко время, когда и эстетика также обратится къ этнологіи, и не только потому, что постоянно возрастающее количество этнологическаго матеріала не позволитъ игнорировать его, но прежде всего потому, что эстетики наконецъ увидятъ, что громадная часть ихъ задачъ можетъ быть разрѣшена только при помощи этнологіи. Важность этнологіи для эстетики показывается авторомъ на различныхъ частныхъ вопросахъ.

М. Дессуаръ. Экспериментальная патопсихологія (1891, тетр. 1, стр. 59—106, тетр. 2, стр. 190—209).

Авторъ ставитъ себѣ задачею указать мѣсто, принадлежащее той отрасли психологіи, которая развилась за послѣдніе годы во Франціи, нашла также достойныхъ представителей и въ Англии, въ Германіи же, напротивъ того, вызвала только слабый отголосокъ; и кромѣ того, опредѣлить также и тотъ вкладъ, который эти новыя изслѣдованія доставили для главныхъ вопросовъ психологіи. Авторъ имѣетъ въ виду наблюденія и опыты надъ гипнотическими явленіями. Дѣло идетъ здѣсь объ экспериментальномъ изслѣдованіи психической жизни при измѣненныхъ отношеніяхъ въ сознаніи. Къ сожалѣнію, намъ пока до сихъ поръ еще недостаетъ слова, которое вполнѣ точно обозначало бы эти измѣненныя отношенія или тѣ процессы, которые обусловле-

ны ими. Выраженія въ родѣ «парапсихическій» или «ненормальный» не удовлетворяютъ автора. Такъ какъ въ медицинѣ стало обычнымъ даже незначительное отклоненіе отъ нормы обозначать названіемъ «патологическаго», то существуетъ прецедентъ для заимствования этого выраженія, хотя и здѣсь остается опасеніе, чтобы изслѣдованія надъ душевно-больными и т. п. не были также отмѣчены совершенно одинаковымъ именемъ патологической психологіи. Въ силу всѣхъ этихъ соображеній, авторъ предлагаетъ названіе «экспериментальной патопсихологіи». Изслѣдованія же лейпцигской школы могли бы быть охарактеризованы, въ противоположность этому, какъ экспериментальная фізіопсихологія т. е. какъ экспериментальное изслѣдованіе душевной жизни при нормальныхъ отношеніяхъ въ сознаніи. Что въ особенности имѣется въ виду отгѣнить данными названіями, такъ это то, что обѣ названныя области принадлежатъ общей психологіи, какъ координированныя части, что хотя онѣ и имѣютъ дѣло съ фізіологіей и патологіей, но по существу своему все-таки являются психологіей.

Далѣе авторъ обзрѣваетъ тотъ вкладъ, который экспериментальная пато-психологія доставила для разрѣшенія главныхъ проблемъ психологіи: проблемы сознанія, отношенія между ощущеніемъ и движеніемъ, памяти и личности. — Что касается сознанія, то въ самомъ широкомъ и абсолютномъ смыслѣ оно должно быть понимаемо, какъ характеристическая черта всѣхъ психическихъ процессовъ; то же, что мы въ узкомъ смыслѣ называемъ сознаніемъ, отличается отъ другихъ душевныхъ процессовъ существеннымъ образомъ дѣятельностью синтеза. Но этимъ другимъ душевнымъ процессамъ не должно приписывать исключительно только одного фізіологическаго значенія. Какъ кажется, уже каждая нервная клѣтка заключаетъ въ себѣ зародышъ сознанія, — иначе, какимъ бы образомъ сочетаніе этихъ клѣтокъ въ одинъ мозгъ могло вдругъ внезапно породить сознаніе? На основаніи фактовъ различнаго рода можно предполагать, что на низшихъ ступеняхъ сознанія не существуетъ ни того синтеза элементарныхъ сознательныхъ процессовъ, который составляетъ личность, ни того другого синтеза ихъ, который обнаруживается, какъ познаніе сознательныхъ ощущеній. Элементарные сознательные процессы являются здѣсь въ формѣ ощущенія или образа и очень часто относятся къ внѣшнему міру. Дальнѣйшее развитіе, какъ

оно можетъ быть прослѣжено шагъ за шагомъ въ гипнозѣ, направляется согласно двумъ слѣдующимъ правиламъ: 1) всѣ элементарные процессы стремятся къ ассоціативному соединенію другъ съ другомъ, и 2) каждый въ отдѣльности или въ различныхъ синтезахъ они стремятся къ своему сохраненію. —Что касается второй проблемы объ отношеніи между ощущеніемъ и движеніемъ, то всѣ изслѣдованія надъ гипнотизированными и истеричными приводятъ къ тому заключенію, что не существуетъ ни одного ощущенія безъ связаннаго съ нимъ движенія и ни одного движенія безъ ощущенія. —Что касается памяти, то опыты надъ гипнотическимъ состояніемъ позволяютъ констатировать тѣсную связь между общимъ состояніемъ чувствительности и состояніемъ памяти. Измѣненія ощущеній обуславливаютъ измѣненія памяти, а измѣненія памяти ведутъ за собою измѣненія въ личности.

Излагать всю ту массу опытныхъ данныхъ и соображеній, которыя приводитъ авторъ, конечно, не мыслимо при краткомъ отчетѣ. Замѣтимъ только, что онъ больше всего пользовался въ своей работѣ замѣчательнымъ сочиненіемъ Пьера Жане «Психологическій автоматизмъ», отчетъ о которомъ былъ данъ въ 3-й книгѣ настоящаго журнала.

Г. Гефдингъ. Закономѣрность психической активности (1891, тетр. 4, стр. 373—391).

Для психологіи, какъ и для всякой реальной науки, признаніе принципа причинности составляетъ жизненное условіе. Только при предположеніи, что психическія явленія имѣютъ свои причины, возникаютъ психологическія проблемы. Тѣмъ не менѣе мыслимо, что психологическое изслѣдованіе можетъ натолкнуться на такія явленія, дѣйствительность которыхъ оно должно будетъ признать и, однако же, своеобразная природа которыхъ обусловлена именно тѣмъ обстоятельствомъ, что требуется или полное или частичное устраненіе закона причинности. Въ качествѣ явленій такого рода многими приводятся нравственныя чувства (преимущественно чувство раскаянія или виновности). Этика и детерминизмъ, по мнѣнію многихъ, несомнѣстимы. Гефдингъ самымъ рѣшительнымъ образомъ возстаетъ противъ этой несомнѣстимости: между психологической и этической точкой зрѣнія, по его мнѣнію, не существуетъ дисгармоніи. То объясненіе, которое можетъ быть дано на почвѣ детерминизма, напр., чувству раская-



нія, совершенно согласуется со значеніемъ, которое мы можемъ приписать названному чувству съ этической точки зрѣнія. Раскаяніе и чувство виновности только потому и обладаютъ цѣнностью, что они пробуждаютъ стремленіе къ измѣненію и совершенствованію воли. Какъ простое сокрушеніе о томъ, что совершилось и чего нельзя вернуть, они лишены этическаго значенія, такъ какъ усыпляютъ волю и лишаютъ насъ мужества. Но измѣненіе воли, къ которому насъ побуждаетъ раскаяніе, поскольку оно обладаетъ активнымъ характеромъ, вполне возможно, и именно благодаря психологической законосообразности. Вообще говоря, этическій законъ живетъ въ сознаніи человѣка, какъ мотивъ, и этическія сужденія высказываются нами (на сколько само это высказываніе можетъ быть въ свою очередь обосновано этически) только для того, чтобы стать мотивами. Детерминизмъ же есть ученіе о полной мотивированности воли. Не видно поэтому, какимъ образомъ между ними въ данномъ случаѣ можетъ быть несовмѣстимость.

Между тѣмъ какъ индетерминизмъ учитъ насъ, что мы можемъ собрать жатву тамъ, гдѣ вовсе не сѣяли, детерминизмъ особенно напираетъ на то обстоятельство, что мы пожнемъ лишь посѣянное нами. Детерминизмъ ставитъ намъ серьезное требованіе—стремиться къ образованію хорошей и прочной основы, обращая наше вниманіе на то, что каждый актъ нашей воли, даже каждая наша мысль и каждое наше чувство составляютъ одинъ изъ камней въ постройкѣ нашего будущаго характера, и что не во всякій данный моментъ мы можемъ начать какъ бы сызнова. Отвѣтственность въ детерминистической этикѣ простирается на столько далеко, что охватываетъ собою не только непосредственныя, но и болѣе отдаленныя послѣдствія нашихъ дѣйствій. Что же касается индетерминизма, то въ немъ ничего этого быть не можетъ, такъ какъ онъ разъ навсегда связываетъ свое понятіе виновности съ отсутствіемъ всякой причинности. Если рѣшающій моментъ волевого рѣшенія долженъ быть безпричиненъ, то онъ никогда не можетъ быть опредѣленъ мыслью о возможныхъ послѣдствіяхъ волевого акта и, слѣдовательно, мы будемъ лишены всякаго оправдательнаго документа, который позволялъ бы намъ говорить объ отвѣтственности за нихъ.

М. Оффнеръ. О дѣйствіи на разстояніи и объ нормальной способности воспріятія (1891, тетр. 4, стр. 468—486).

Въ настоящей статьѣ подвергаются критикѣ экспериментальныя изслѣдованія Ш. Рише надъ такъ называемымъ психическимъ дѣйствіемъ на разстояніи или телепатіей, которыя были имъ опубликованы въ книгѣ подъ заглавіемъ: «Опыты въ области передачи мысли и такъ называемаго ясновидѣнія». Обозрѣвая различныя приводимыя послѣднимъ факты, авторъ приходитъ къ тому заключенію, что большую часть удавшихся опытовъ можно бы объяснить *инперестезіей* и повышенной способностью къ сочетаніямъ. И въ случаяхъ, гдѣ, повидимому, надо предположить передачу мыслей, по мнѣнію автора, нѣтъ нужды прибѣгать къ такъ называемымъ трансцендентнымъ началамъ, къ какому-то чистому познанію, достигаемому безъ всякаго посредства чувственного воспріятія. Если только мы припомнимъ, что всякое представленіе заключаетъ въ себѣ двигательный элементъ, и что всякій родъ внутренняго высказыванія мыслей связывается съ выполненіемъ опредѣленнаго движенія, можно принять вмѣстѣ съ Мюнстербергомъ, что передача мыслей, кажущаяся намъ на первый взглядъ сверхчувственной, точно такъ же можетъ быть сведена къ явленіямъ вполнѣ чувственной передачи. Мы можемъ сдѣлать это именно въ той мѣрѣ, въ какой мы имѣемъ право предположить, что напряженно удерживаемыя въ сознаніи представленія разряжаются постоянно въ слабыхъ, совершенно не преднамѣренныхъ и большею частью вполнѣ безсознательныхъ движеніяхъ, воспринимаемыхъ гиперестетическимъ субъектомъ и служащихъ матеріаломъ, который имъ соотвѣтственнымъ образомъ комбинируется.—Подводя итогъ всему своему критическому обзору, авторъ приходитъ къ заключенію, что въ области этихъ вопросовъ мы находимся еще вполнѣ въ стадіи самой простой эмпириі. «Однако же», заканчиваетъ авторъ свою замѣтку, «ежедневно возрастающій интересъ къ этой области и упорный совмѣстный трудъ надъ улучшеніемъ методовъ и открытіемъ источниковъ ошибокъ даютъ намъ надежду, что въ недалекомъ времени будетъ снятъ мистическій покровъ съ этихъ таинственныхъ явленій», и что ихъ законы стануть для насъ, наконецъ, на столько же ясны и понятны, какъ законы электричества или звука. «Большаго, конечно, мы и не смѣемъ требовать» (486).

К. Эренфельсъ. Къ философіи математики (1891, тетр. 3, стр. 285—347).

Установленіе гносеологической основы математики требуетъ въ

качествѣ предварительной работы психологической обработки ея содержанія. Этотъ взглядъ, кажется, все болѣе и болѣе прокладываетъ себѣ путь въ новѣйшее время. Авторъ ставитъ себѣ задачею внести нѣкоторый вкладъ въ этомъ отношеніи, пытаея открыть, а также отчасти и преодолѣть тѣ трудности, которыя представляются уже такъ сказать на самомъ порогѣ научнаго зданія для яснаго философскаго взгляда даже на простѣйшія основныя ариѳметическія операциі. Въ первомъ отдѣлѣ своего труда авторъ пытается дать психологическую характеристику обычныхъ числовыхъ представлений, во второмъ же — оцѣнку полученныхъ результатовъ съ точки зрѣнія теоріи познанія.

Что касается статьи Ф. Розенбергера: О прогрессирующемъ развитіи человѣческаго рода, то мы дадимъ о ней отчетъ по ея окончаніи.

Н. Вентцель.

2. *Mind*. October 1891, № 64.

G. F. Stout.—Увѣренность.

Подъ словомъ «увѣренность» авторъ подразумѣваетъ всякій видъ и всякую степень согласія и несогласія, все имѣющее характеръ открытаго или молчаливаго признанія какого-нибудь объективнаго существованія. Идея реального существованія зависитъ отъ ограниченій нашей сознательной дѣятельности, налагаемыхъ тѣми матеріалами, надъ которыми эта дѣятельность оперируетъ. Подъ сознательною дѣятельностью слѣдуетъ понимать не только тѣлесныя движенія, но и процессъ фиксированія вниманія. Духъ не есть лейбницева монада: его процессы не поддерживаются только чисто внутренними силами, но постоянно видоизмѣняются и контролируются внѣшними условіями. Отсюда возникаетъ сознаніе реальности въ ощущеніи и сознаніе сопротивленія. Подобнаго же рода сознаніе возникаетъ и вслѣдствіе ассоціативныхъ и апперцептивныхъ связей, по скольку онѣ ограничиваютъ нашъ субъективный выборъ при оперированіи надъ идеями. Конечною причиною ограниченій субъективнаго выбора, а, слѣдовательно, и конечною причиною всякаго сознанія реального существованія является несомѣстимость, обнаруживаемая при наложеніи противорѣчивыхъ.

H. R. Marshall.—Физическое основаніе удовольствія и страданія (статья вторая).

Въ предыдущей своей статьѣ (см. «Воп. Фил.», книга 10) авторъ установилъ общіе принципы возникновенія удовольствія и страданія; теперь онъ занимается детальною разработкою этого вопроса: онъ разсматриваетъ различные частные случаи, приводитъ нѣкоторые примѣры, поясняющіе его мысль, и развиваетъ свою формулу въ болѣе подробныхъ тезисахъ.

L. T. Hobhouse.—Индукція и дедукція.

Въ предыдущей своей статьѣ (см. «Воп. Фил.», книга 7) авторъ отыскалъ аксіому, на основаніи которой совершается индуктивное истолкованіе. Такъ какъ, по ученію автора, всякое разсужденіе заключаетъ въ себѣ обобщеніе, то теперь предстоитъ показать, въ чемъ сходство и отличіе обобщеній, играющихъ роль при индукціи и при дедукціи. При индуктивномъ разсужденіи, которое мы можемъ назвать просто обобщеніемъ, мы утверждаемъ нѣчто общее на основаніи чего-либо частнаго, или же нѣчто частное на основаніи сходнаго частнаго. При разсужденіи же дедуктивномъ, которое можно назвать построеніемъ, мы утверждаемъ о существованіи извѣстнаго отношенія между двумя общими терминами, на основаніи существованія отношеній между каждымъ изъ этихъ терминовъ и однимъ или нѣсколькими общими терминами, играющихъ роль промежуточныхъ звеньевъ. Въ одномъ случаѣ мы обобщаемъ единичное отношеніе, а въ другомъ мы строимъ изъ нѣсколькихъ отношеній, имѣющихъ всеобщій характеръ, нѣкоторое цѣлое, частью котораго является выводимое нами отношеніе. Съ перваго взгляда кажется, что между двумя этими процессами нѣтъ никакой точки соприкосновенія. Однако, родство между ними обнаружится, когда мы установимъ слѣдующую аксіому дедукціи: «если мы наблюдаемъ отношеніе между двумя терминами, находящимися въ какомъ-либо отношеніи къ третьему термину, и если два какіе-нибудь другіе термина находятся въ подобномъ же отношеніи къ какому-либо третьему термину, то отношеніе между этими послѣдними двумя терминами будетъ подобно наблюдаемому нами отношенію между первыми двумя терминами». Такимъ образомъ и аксіома дедукціи, подобно аксіомѣ индукціи, оказалась однимъ изъ правилъ обобщенія. Вся разница въ томъ, что при индукціи мы наблюдаемъ простое отношеніе, и наша задача состоитъ въ доказательствѣ того, что ни-

какое постороннее вліяніе не измѣняетъ этого отношенія, послѣ чего мы и утверждаемъ, что это простое отношеніе имѣетъ всеобщій характеръ; а при дедукціи мы сначала сопоставляемъ сложную систему фактовъ и затѣмъ наблюдаемъ вытекающее изъ этого отношеніе. Особенность разсужденія, отличающая его отъ сужденія и всякихъ другихъ интеллектуальныхъ операцій, заключается въ томъ, что при немъ мы переходимъ отъ факта, даннаго въ нашемъ сознаніи, къ другому факту, который никогда не былъ данъ; это есть процессъ обобщенія, и, совершая его, разсужденіе руководствуется извѣстными правилами, которыя и могутъ быть выражены въ формѣ аксіомъ.

Въ той же книгѣ помѣщено еще: J. Donovan, Происхожденіе человѣческой рѣчи изъ праздничныхъ криковъ.

П. Мокиевскій.

**3. The Philosophical Review.** Edited by J. G. Schurman, Dean of the Sage School of Philosophy in Cornell University, т. 1, № 1, январь 1892.

Съ настоящаго года профессоръ Корнельскаго университета въ Итакѣ (штатъ Нью-Йоркъ) Шурманъ приступилъ къ изданію перваго строго-философскаго журнала въ Америкѣ. Въ вступительной замѣткѣ редація съ большимъ увлеченіемъ доказываетъ своевременность своего предпріятія и пророчитъ великую будущность философіи въ Америкѣ, наивно и смѣло проводя параллель между древними греками и современными американцами. Это предисловіе невольно напоминаетъ американскую рекламу.

Программа журнала включаетъ психологію, логику, этику, эстетику, философію воспитанія, философію религіи, метафизику, философію природы и теорію познанія.

Позитивисты и метафизики—равно желанные сотрудники новаго органа философіи въ Америкѣ, объявляющаго полную безпристрастность и терпимость. Авторы сами будутъ отвѣчать за свои статьи, самый же журналъ будетъ такъ же объективенъ, какъ математическій или филологическій. Значительное мѣсто отводится критикѣ и библиографіи. Въ заключеніе, философы всего свѣта приглашаются принять участіе въ этомъ «вполнѣ свободномъ, національномъ и международномъ органѣ общей философіи»:

Въ первой книжкѣ помѣщены:

Джонъ Ватсонъ. Критическая философія и идеализмъ. Великіе мыслители создаютъ стройныя величественныя системы, которымъ послѣдователи удивляются, какъ совершеннымъ произведеніямъ, не будучи въ состояніи отнестись къ нимъ критически. Но когда эти новыя идеи становятся общимъ достояніемъ, и когда мысль расширяетъ свои завоеванія въ другихъ направленіяхъ,—въ наукѣ, литературѣ, религіи,—начинаетъ чувствоваться, что требуется новый синтезъ, чтобы удовлетворить запросы всё возрастающей сложности человѣческой жизни. Прежній синтезъ не то что ложенъ, но не соотвѣтствуетъ потребностямъ. Начинается работа критики до тѣхъ поръ, пока не будетъ достигнута дальнѣйшая фаза спекулятивнаго мышленія. Это неизбѣжный законъ философской эволюціи. Философія Канта не была исключеніемъ изъ этого закона. Принятая покорными учениками, она подверглась затѣмъ строгой критикѣ, закончившейся въ системѣ абсолютнаго идеализма Гегеля. Синтезъ Канта, основанный на противоположеніи міра феноменальнаго міру реальному, былъ взвѣшенъ и найденъ неудовлетворительнымъ. «Это абстрактное противоположеніе исчезаетъ, когда мы видимъ, что феноменальное—просто реальное, какъ оно намъ кажется въ болѣе раннія фазы нашего мышленія. Такимъ образомъ всякое понятіе вселенной можетъ быть названо знаніемъ феноменальнымъ, но въ такомъ случаѣ въ конечномъ понятіи феноменальный міръ долженъ исчезнуть въ реальномъ.»

Лэддъ. Психологія какъ «естественная наука».—Вся статья посвящена подробному разбору книги профессора Джэмса, о которой критическія замѣтки уже были помѣщены въ «Вопросахъ Философіи». Лэддъ имѣетъ при этомъ главную цѣлью высказать свои собственные взгляды на задачи и методы психологіи (ср. замѣтку о книгѣ Лэдда въ книгѣ II «Вопросовъ»).

Затѣмъ помѣщена статья Жильмана о китайской музыкальной системѣ съ психологической стороны, и сдѣланъ обзоръ 12 книгъ и 6 журналовъ, причѣмъ статьи журналовъ расположены по рубрикамъ: логика, психологія, этика, метафизика, исторія, а не по журналамъ.

Новый журналъ будетъ выходить шесть разъ въ годъ.

**Николай Абрикосовъ.**

## II. Обзоръ книгъ.

---

**А. Казанскій.** Ученіе Аристотеля о значеніи опыта при познаніи. Одесса 1891. X + 415.

Много вѣковъ длится споръ между эмпиризмомъ и раціонализмомъ, являются-ли наши представленія продуктомъ опыта, или же первоначальнымъ достояніемъ нашего духа; получаютъ ли они извнѣ посредствомъ воспріятія, или создаются самодѣятельностью духа; составляетъ-ли познаніе продуктъ ощущенія или чистаго мышленія? Вопросъ этотъ еще и въ настоящее время не рѣшенъ окончательно. Въ системѣ Аристотеля онъ представляетъ особенный интересъ потому, что въ противоположности системы Аристотеля и Платона многіе историки видятъ начало этой борьбы. Нѣкоторые считали Аристотеля сенсуалистомъ (Гегель), отцомъ эмпиризма (Льюисъ), видѣли между Платономъ и Аристотелемъ полную противоположность (Кронъ), другіе, наоборотъ, рассматривали Аристотеля не какъ антагониста, а скорѣе какъ перваго приверженца и защитника платонизма (Лаасъ, Ланге и др.); и, наконецъ, были такіе, которые стремились сгладить эту крайность. По ихъ мнѣнію, хотя Платонъ и Аристотель противоположны другъ другу, но все-таки между ними нѣтъ борьбы на жизнь и на смерть. Аристотель, ученикъ Платона, воспринялъ самое существенное изъ платоническаго духа (Тренделенбургъ). Рѣшенію этого спорнаго пункта въ исторіи философіи и посвящена книга г. Казанскаго. «До сихъ поръ раздаются голоса и, нужно замѣтить, голоса очень сильныя, которые выставляютъ Аристотеля рѣшительнымъ эмпирикомъ, или, если не эмпирикомъ въ современномъ смыслѣ этого слова, то провозвѣстникомъ, предтечею современнаго эмпиризма. Но такъ-ли это на самомъ дѣлѣ?»

Можно-ли вполне и безусловно согласиться съ этими голосами? Посильному рѣшенію поставленнаго вопроса посвящено настоящее изслѣдованіе». Центр тяжести въ изслѣдованіи г. Казанскаго лежитъ не въ общихъ философскихъ взглядахъ, а въ собственныхъ *психологическихъ*, познавательныхъ ученіяхъ Аристотеля; онъ имѣетъ, главнымъ образомъ, *теоретико-познавательную* точку зрѣнія (VIII) и при изслѣдованіи пользуется преимущественно «главнымъ психологическимъ сочиненіемъ Аристотеля «о душѣ».

Вотъ общее заключеніе, къ которому приходитъ г. Казанскій: «Если имѣтъ въ виду общее опредѣленіе Аристотелемъ чувственнаго познанія вообще, совершенно отдѣльно и независимо отъ другихъ его познавательныхъ ученій, *правильно, пожалуй, будетъ назвать Аристотеля эмпирикомъ*,— но послѣ разсмотрѣнія всѣхъ познавательныхъ ученій Аристотеля, во всей ихъ совокупности и послѣдовательности, придется, разумѣется, отказаться отъ такого утвержденія».

Мы считаемъ неправильнымъ приемъ автора, что онъ для *теоріи познанія* Аристотеля пользуется по преимуществу «главнымъ *психологическимъ* трактатомъ». Если даже согласиться съ авторомъ, что вопросъ о познаніи—психологическій вопросъ, то и тогда нужно имѣтъ въ виду, что психологія Аристотеля находится въ такой тѣсной связи съ его метафизикой и логикой, что пользованіе этими отраслями философіи нужно было бы гораздо болѣе обширное, чѣмъ мы находимъ въ трудѣ г. Казанскаго. Желая доказать, что Аристотель не *эмпирикъ*, г. Казанскій совершенно извращаетъ общепринятый смыслъ этого термина. Это терминъ скорѣе *логическій*, чѣмъ психологическій. Бэконъ, отецъ современнаго эмпиризма, былъ реформаторомъ логики, а не психологіи. Г. Казанскій упускаетъ изъ виду, что теорія познанія въ настоящее время является отраслью логики, а не психологіи,—иначе, «желая разсмотрѣтъ ученіе Аристотеля съ точки зрѣнія теоріи познанія», онъ не ограничился бы «главнымъ психологическимъ сочиненіемъ Аристотеля», но гораздо тщательнѣе занялся бы его логикой и метафизикой и тогда скорѣе пришелъ бы къ разрѣшенію вопроса о характерѣ аристотелевскаго эмпиризма и не наполнилъ бы половины своей книги (стр. 79—322) «физиологіей органовъ чувствъ, изслѣдованіемъ объ общемъ чувствилищѣ, *φαινασία*, которое почти совсѣмъ никакого



отношенія къ дѣлу не имѣеть, и которому г. Казанскій могъ бы удѣлить нѣсколько страницъ для того, чтобы выполнить задачу, указанную имъ въ предисловіи. Вообще книга производитъ такое впечатлѣніе, какъ если бы она была написана не съ той цѣлью, какую ставитъ авторъ въ предисловіи. Дѣло имѣеть такой видъ, какъ будто авторъ рѣшилъ представить переводъ съ парафразами и комментаріями второй и третьей книги *περί ψυχῆς*. А затѣмъ по окончаніи этой работы онъ рѣшилъ написать предисловіе, въ которомъ объявляетъ о своемъ намѣреніи показать, что Аристотель не эмпирикъ, и затѣмъ прибавилъ заключеніе, что Аристотель эмпирикъ и не эмпирикъ.

Въ связи съ этимъ общимъ недостаткомъ находятся дальнѣйшія наши замѣчанія.

Г. Казанскій говоритъ (стр. 73): «Душа и тѣло участвуютъ въ чувственномъ познаніи равноправно. Объекты непосредственное вліяніе оказываютъ на тѣлесные периферическіе органы, они производятъ въ этихъ тѣлесныхъ органахъ грубыя движенія, но эти движенія *тотчасъ же*, даже можно сказать *одновременно*, отражаются на душѣ». Непонятно, почему г. Казанскій называетъ измѣненія въ органахъ *грубыми*,—скорѣе можно ихъ назвать тонкими даже съ современной точки зрѣнія. Кромѣ того относительно промежутка между физической и психической реакціей у Аристотеля ничего не говорится.

Во всей первой части своего труда г. Казанскій занятъ вопросомъ объ отношеніи между *физиологическими* и *психическими* процессами, предполагая, что такимъ образомъ возможно опредѣлить значеніе *опыта* для познанія въ системѣ Аристотеля. Мы считаемъ и самую постановку вопроса въ такомъ видѣ неточной и рѣшеніе его неудовлетворительнымъ. Такъ, на стр. 77 мы находимъ: «важно, что *опытъ вообще имѣеть значеніе* при образованіи чувственныхъ познаній, но *гораздо важнѣе* было бы узнать, какъ выражается это значеніе, какъ *происходятъ, напр., подъ вліяніемъ чувственныхъ предметовъ, грубыя тѣлесныя движенія, видоизмѣненія въ чувствующемъ существѣ, движенія въ тѣлесныхъ периферическихъ органахъ*». Мы не понимаемъ, для какой цѣли нужны г. Казанскому эти свѣдѣнія; мы думаемъ, что каковы бы ни были *физиологическія* измѣненія въ организмѣ, они не даютъ никакой руководящей нити для построенія теоріи познанія; это дѣло физики и физиологіи, а не психологіи, а потому полагаемъ, что эта гла-

ва объ ощущеніяхъ совершенно могла не входить въ трактатъ г. Казанскаго.

Какъ, повидимому, можно заключить изъ нѣкоторыхъ мѣстъ книги г. Казанскаго (наприм. стр. 246), опытъ понимается имъ чрезвычайно странно. Подъ опытомъ онъ разумѣтъ «грубыя матеріальныя движенія» и противопоставляетъ ему познаніе посредствомъ чувствующей души. Никто, сколько намъ извѣстно, этого опытомъ не называлъ, да и вообще мы не знаемъ никого, кто признавалъ бы познаніе посредствомъ тѣла.

Г. Казанскому «кажется страннымъ и даже совершенно непонятнымъ, какимъ это образомъ *тѣлесныя чувственныя движенія* становятся совершенно субъективными, начинаютъ какъ-бы путешествовать въ крови познающаго существа» (стр. 320). Мы, съ своей стороны, не понимаемъ, почему г. Казанскій такъ озабоченъ *физиологическимъ* процессомъ ощущенія. Никакъ нельзя согласиться съ нимъ въ томъ, что чувственныя движенія становятся субъективными послѣ того, какъ начали путешествовать въ крови; а какъ «чувственныя движенія могутъ слѣлаться субъективными», это и въ наше время считается непонятнымъ и относится въ область нерѣшенныхъ вопросовъ.

Послѣ того какъ г. Казанскій никакъ не могъ понять, какъ Аристотель представляетъ себѣ грубыя матеріальныя движенія, онъ недоумѣваетъ, дѣйствительно-ли при возникновеніи образовъ и представленій *опытъ* имѣетъ существенное значеніе, и задается вопросомъ, не слѣдуетъ-ли искать центра тяжести тутъ въ чемъ-либо другомъ. Такимъ образомъ онъ приходитъ къ необходимости опредѣлить природу разума дѣятельнаго и страдательнаго. По мнѣнію нѣкоторыхъ, подъ пассивнымъ разумомъ понимается совокупность способностей представленій, которыя стоятъ выше чувственнаго воспріятія и воображенія, но не достигая высшей ступени, т.-е. разума активнаго (Zeller II, 2, стр. 572 по посл. изд.). Изъ этого видно, что уясненіе природы пассивнаго разума могло бы дать весьма важныя указанія на *отношеніе опыта къ высшему познанію*, и въ этой области потрудились не мало комментаторовъ (Тренделенбургъ, Целлеръ, Брандисъ, Шwegлеръ, Brentano, Кампе и мн. др). Къ сожалѣнію, въ этой части труда г. Казанскаго чувствуется особенная неполнота.

«Только въ умѣ—говоритъ Аристотель—по отношенію къ матеріальнымъ мыслимымъ предметамъ, находится мыслимое, въ са-

михъ же этихъ матеріальныхъ мыслимыхъ предметахъ такого мыслимаго нѣтъ, — это значитъ, что особенно существеннаго участія въ образованіи разумныхъ познаній внѣшніе мыслимые предметы во всякомъ случаѣ не принимаютъ» (стр. 350). Это совершенно невѣрное утверждение. Самъ г. Казанскій нѣсколькими строками выше замѣчаетъ, что Аристотель допускаетъ *нѣкоторое* *вліяніе мыслимыхъ предметовъ на разумъ*. «Но какого рода будетъ это вліяніе на разумъ? Будетъ-ли оно, напр., похоже на вліяніе, оказываемое чувственными предметами на чувства вообще? На этотъ предметъ придется отвѣтить отрицательно». Мы не согласны, что можно отвѣтить на это отрицательно, въ виду слѣдующихъ мѣстъ, уясняющихъ аналогію между воздѣйствіемъ предметовъ чувственныхъ и мыслимыхъ: 429 а 15 ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητὰ, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά. Мыслящій духъ постигаетъ мыслимое, прикасаясь къ нему: 1051 б 24 τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάσαι ἀληθείας и т. д. Далѣе, мысль приводится въ движеніе ὑπὸ τοῦ νοητοῦ. А этихъ мѣстъ совершенно достаточно, чтобы убѣдиться въ томъ вліяніи мыслимыхъ предметовъ на разумъ, которое требуется эмпиризмомъ.

Основной пунктъ, въ которомъ Платонъ и Аристотель расходятся, это опредѣленіе разума. Разъясненіе этого вопроса могло бы дать отвѣтъ на задачу, поставленную авторомъ въ предисловіи.

«Опредѣленіе Аристотеля разума, какъ возможности мыслимыхъ предметовъ, скорѣе слѣдуетъ понимать, какъ нѣкоторое приближеніе Аристотеля къ философской теоріи Платона: не даромъ Аристотель ссылается здѣсь на Платона. Аристотель, правда, прибавляетъ г. Казанскій, находитъ нужнымъ нѣсколько ограничить ученіе Платона, но *это не такъ существенно*» (стр. 340). Вотъ эту-то несущественность и нужно было доказать г. Казанскому; а намъ кажется, что этотъ пунктъ вводитъ самую существенную разницу между ученіемъ Платона и Аристотеля о присутности идей разуму. Намъ кажется, что если бы г. Казанскій ближе изслѣдовалъ понятіе возможности, какъ оно изложено въ «Метафизикѣ» Аристотеля, то онъ нашель бы, что ограниченіе, дѣлаемое Аристотелемъ, существенно.

На стр. 351 г. Казанскій повторяетъ: «Ученіе о разумѣ, какъ возможности мыслимыхъ предметовъ, дѣйствительно скорѣе напоминаетъ то же, видоизмѣненное только весьма несущественнымъ образомъ, философское и въ частности познавательное ученіе Пла-

тона о идеяхъ». Жаль, что г. Казанскій ближе не сравнилъ ученія объ идеяхъ Платона съ ученіемъ объ умѣ, какъ о возможности мыслимыхъ предметовъ. Г. Казанскій упустилъ изъ виду, что объясненіе смысла аристотелевскаго сравненія души съ ненаписанной доской и вызываетъ главнымъ образомъ недоумѣнія, и разъясненію этого темнаго мѣста аристотелевской философіи удѣляетъ, можно сказать, только нѣсколько строкъ. Г. Казанскій прямо объявляетъ, что «возможность» Аристотель понимаетъ въ смыслѣ Платона, и не опровергаетъ мнѣнія такого авторитета, какъ Целлеръ, который, какъ намъ кажется, высказываетъ нѣчто совсѣмъ противоположное тому, что говоритъ г. Казанскій (ук. соч., стр. 192).

Что касается вопроса объ отношеніи между страдательнымъ и активнымъ разумомъ, то изъ всего изслѣдованія г. Казанскаго мы узнаемъ, что «страдательный разумъ оказывается такимъ же сравнительно самостоятельнымъ познавательнымъ органомъ, — онъ оказывается только менѣ совершенною, болѣе человѣческой стороною того же истиннаго, въ полномъ смыслѣ слова дѣятельнаго разума.» Сознаемъ, мы не понимаемъ, какъ г. Казанскій пришелъ къ такому выводу, и находимъ, что такому важному вопросу онъ удѣляетъ слишкомъ мало мѣста.

Если, какъ это справедливо утверждаетъ г. Казанскій (стр. 398), Аристотель полагалъ, что матеріальныя вещи являются для разума поводомъ проявить его дѣятельность, то не будетъ ли рискованно вмѣстѣ съ этимъ говорить, что участіе опыта самое незначительное, что оно сводится почти къ нулю? Мы никакъ не можемъ присоединиться къ утверженію г. Казанскаго, что центръ тяжести при образованіи разумныхъ познаній находится не въ опытѣ, а въ самомъ разумѣ, въ самодѣятельности, самомышленіи разума. На основаніи словъ Аристотеля мы можемъ скорѣе говорить о равномѣрномъ участіи обоихъ этихъ факторовъ: мысль приводится въ движеніе *ὑπὸ τοῦ νοητοῦ*, а *νοητόν* находится въ вещахъ чувственныхъ; отсюда ясно, что всякое мышленіе необходимо должно имѣть чувственный моментъ.

Дальше (стр. 411) самъ г. Казанскій сомнѣвается и находитъ, что «Аристотель, повидимому, удѣлилъ вполнѣ законное вниманіе опыту; за опытомъ, вліяніемъ собственно объекта онъ, повидимому, призналъ совершенно такое же существенное значеніе, какъ и за другимъ факторомъ, за собственно субъектомъ». Г. Казанскій находитъ, что этотъ взглядъ не могъ быть доведенъ до

конца изъ чисто метафизическихъ основаній, потому что основаніе всего существующаго, всѣхъ единичныхъ вещей въ общемъ; общее же есть преимущественная принадлежность разума, «общее есть преимущественное достояніе только субъекта». Если соображаться только съ этимъ, то нѣтъ никакого основанія Аристотелю не быть *эмпирикомъ*, потому что для Локка тоже вѣдь «общее есть преимущественное достояніе субъекта», и въ познаніи разумъ познаетъ по преимуществу общее. Это однако не даетъ намъ основаній сомнѣваться въ эмпиризмъ Локка. Но г. Казанскій не забылъ, что по Аристотелю «общее все-таки находится въ единичныхъ вещахъ», слѣдовательно, «при разумныхъ познаніяхъ должны быть подъ рукою и чувственные познанія». Казалось бы, что этого метафизическаго основанія вполне достаточно, чтобы убѣдиться въ томъ, что *опытъ* такой же равноправный источникъ познанія, какъ и разумъ. Однако г. Казанскому все-таки представляется болѣе вѣроятнымъ взглядъ, что на самомъ дѣлѣ факторомъ, дѣйствительнымъ дѣятелемъ при образованіи разумныхъ познаній является разумъ, субъектъ. Вотъ почему намъ кажется, что если бы г. Казанскій взялъ на помощь «метафизику» и выяснилъ тщательно отношеніе единичнаго къ множественному, то у него не было бы такого колебанія мысли; тогда г. Казанскій избѣжалъ бы двусмысленнаго утвержденія, что съ одной стороны Аристотель эмпирикъ, съ другой стороны не эмпирикъ.

Изъ разсмотрѣнія метафизическихъ основаній теоріи познанія Аристотеля можно было бы показать, что принципъ знанія является результатомъ взаимодействія двухъ факторовъ, чувственнаго воспріятія и разума. Тутъ мы имѣемъ дѣло не съ противорѣчіемъ, но это прямой выводъ изъ метафизической системы Аристотеля.

Такое противорѣчіе было бы по истинѣ удивительнымъ. Въ одной и той же главѣ, на разстояніи нѣсколькихъ строчекъ, мы находимъ такое положеніе: «основположенія мы можемъ узнать по необходимости при помощи индукціи, потому что воспріятіе (*αἴσθησις*) приноситъ общее въ душу». Черезъ нѣсколько строчекъ дальше говорится, что «разумъ долженъ быть исходнымъ пунктомъ знанія» (*νοῦς ἐπιστήμης ἀρχή*). Едва-ли въ виду этого можно утверждать, что у Аристотеля это просто противорѣчіе.

Такимъ образомъ мы, кажется, были правы, сказавъ, что г. Казанскій не далъ намъ полной картины аристотелевской системы, съ

точки зрѣнія эмпиризма; если онъ отрицаетъ, что Аристотель былъ предтечею современнаго эмпиризма, ему нужно было бы указать различіе между логикой Бэкона и Аристотеля. Вѣдь на этомъ сравненіи Льюисъ обосновывалъ свое утвержденіе, что Аристотель «отецъ современнаго эмпиризма».

Мы не отваживаемся сказать, на сколько цѣлесообразно рѣшать вопросъ: «былъ-ли Аристотель эмпирикъ, хотя бы даже и не въ современномъ смыслѣ»? Но разъ онъ поставленъ, то нужно прямо идти къ рѣшенію его; а этого-то мы и не находимъ въ трудѣ г. Казанскаго.

Мы спѣшимъ оговориться. Невѣрно понялъ бы насъ, кто подумалъ бы, что мы умаляемъ значеніе труда г. Казанскаго. Нѣкоторыя части его заслуживаютъ полнаго одобренія, напр. объ ощущеніи, *κοινὸν αἰσθητήριον*, о *φαντασία* и процессѣ образованія разумныхъ познаній. Но, къ сожалѣнію, о нихъ нужно сказать, что онѣ неудобочитаемы, вслѣдствіе крайней растянутости изложенія, безпрестанныхъ повтореній и вслѣдствіе того, что эти главы насквозь проникнуты тенденціей во что бы то ни стало доказать, что Аристотель не былъ *эмпирикомъ* (причемъ этому термину придается вполнѣ своеобразное значеніе) \*).

Относительно Аристотеля правъ Льюисъ, что «Аристотель на практикѣ былъ метафизикъ», правъ и А. Ланге, что система Аристотеля соединяла видимость эмпиріи со всѣми недостатками рационализма, подтачивающими въ корнѣ эмпирическое изслѣдованіе. Но и тотъ и другой, говоря это, имѣли въ виду, главнымъ образомъ, его построеніе натурфилософское. Если же разсматривать его теорію знанія, то остается непоколебимо истиннымъ утвержденіе Льюиса, что Аристотель «первый творецъ эмпирической философіи».

**Е. Челпановъ.**

**Paul Barth.** Die Geschichtsphilosophie Hegel's und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann. Ein kritischer Versuch. Leipzig 1890. 148 стр. (Философія исторіи Гегеля и гегельянцевъ, кончая Марсомъ и Гартманомъ).

Авторъ названнаго сочиненія принадлежитъ къ числу тѣхъ трезвыхъ мыслителей, которые всѣ свои силы употребляютъ на

\*) Встрѣчаются у г. Казанскаго нѣкоторыя неточности и въ переводѣ, но мы не станемъ приводить ихъ за недостаткомъ мѣста.

то, чтобы разсѣять при помощи свѣта современнаго положительнаго знанія окутывающей еще насъ метафизическѣй туманъ. Такова, по крайней мѣрѣ, задача, которую ставитъ себѣ авторъ, и къ которой, конечно, нельзя не отнестись съ полнымъ сочувствіемъ. Изслѣдуя умозрѣнія гегельянцевъ по поводу исторіи, авторъ считалъ себя въ правѣ ограничиться только тѣми изъ этихъ умозрѣній, которыя не остались заключенными въ книгахъ, но воздѣйствовали на умы современниковъ, а черезъ посредство послѣднихъ и на исторію. Отмѣтимъ вкратцѣ общіе результаты, къ которымъ приходитъ авторъ на основаніи своего критическаго обзора.

Гегелевская философія устарѣла не только по своей формѣ, но и по своему содержанію, и было бы большимъ несчастіемъ, если бы гегелевская идея развитія, съ ея метафизическимъ произоломъ, приобрѣла снова вліяніе на пониманіе исторіи. Изслѣдуя различныя стороны гегелевскаго понятія развитія въ его примѣненіи къ общей философіи исторіи, а также къ исторіи религіи, философіи и искусства, авторъ находитъ, что во всѣхъ этихъ случаяхъ понятіе развитія является у Гегеля совершенно различнымъ. Въ одномъ случаѣ оно опредѣляется, напр., какъ постепенное увеличеніе субъективной свободы, которая одновременно со своимъ возрастаніемъ становится также и объективной; въ другомъ — какъ феноменологическое развитіе человѣческаго духа; въ третьемъ (въ примѣненіи къ развитію искусства) — какъ все болѣе прогрессирующее наполненіе формы искусства своимъ содержаніемъ, божественной идеей. Общимъ во всѣхъ этихъ случаяхъ является формулируемое, какъ логическая игра противоположностей, на самомъ же дѣлѣ эмпирическое, постепенное возрастаніе какого-нибудь качества, процесса или дѣятельности. «Какъ постепенное возрастаніе (*Steigerung*), гегелевское развитіе совершенно различно отъ современнаго понятія «эволюціи», основное опредѣленіе которой есть не возрастаніе, но переходъ отъ безсвязной однородности къ связной разнородности» (120, 121). Далѣе, общимъ всѣмъ гегелевскимъ линіямъ развитія является то, что онѣ короче дѣйствительности, не покрываютъ ея или опредѣляютъ въ совершенно ложномъ направленіи; и, наконецъ, что онѣ протекаютъ только въ духовной сферѣ, какъ будто духъ совершенно независимъ отъ реальныхъ условій своего существованія. Благодаря всѣмъ этимъ причинамъ, гегелевская идея развитія породила ложныя теоріи, какъ напр., теорію Лассалья о

римскомъ наслѣдственномъ правѣ и пониманіе исторіи философіи у Эрдмана, или же создала одностороннее эмпирическое пониманіе исторіи, какъ у Маркса, который въ формальномъ отношеніи такъ много сохранилъ отъ гегелевскаго способа мышленія. Марксъ и его приверженцы имѣютъ за собой ту великую заслугу, что они въ наиболѣе сильной степени подчеркнули роль, которую экономическія отношенія играютъ въ генезисѣ всѣхъ, даже высшихъ обнаруженій общественной жизни,—но, однако же, они такъ высоко цѣнили это значеніе, что видѣли въ экономическихъ условіяхъ достаточную причину всѣхъ общественныхъ измѣненій. Политическія отношенія, право, религія, нравственность являются, однако, по мнѣнію автора, не только надстройкой на фундаментѣ экономическихъ отношеній, не только отраженіемъ ихъ,—но, будучи зависимыми отъ послѣднихъ, играютъ также и совершенно самостоятельную, независимую роль, оказывая въ свою очередь вліяніе на экономическія отношенія общества. Вообще будущая вполне выработанная теорія исторіи исправитъ ту фальшивую преувеличенную оцѣнку, которую Марксъ даетъ политической экономіи. Этой же теоріи предстоитъ также, что касается въ частности исторіи религіи, искусства и философіи, изслѣдовать связь этихъ явленій съ обществомъ, при чемъ подъ обществомъ она будетъ, конечно, подразумѣвать не только, какъ марксисты, отношенія производства и собственности, но также и политическіе элементы, и не будетъ дѣлать изъ взаимной связи никакой односторонней зависимости. Въ отношеніи исторіи философіи, кромѣ того, независимо отъ опредѣляющаго вліянія общественныхъ формъ, при которыхъ живетъ философъ, историческая наука будетъ также принимать во вниманіе и вліяніе положительнаго знанія, которое въ не менѣе сильной степени сказывается въ философскомъ мышленіи. Но, само собою разумѣется, что будущее историческое пониманіе не станетъ также игнорировать и тѣхъ мыслей, которыя философія, какъ самостоятельная духовная сила, въ свою очередь доставила положительнымъ наукамъ.

Гегель и его послѣдователи даютъ діалектическому методу преимущество передъ генетическимъ: историческое происхожденіе различныхъ элементовъ общественной и духовной жизни для нихъ является безразличнымъ. Отсюда и проистекаетъ та неудовлетворенность, которую порождаютъ въ насъ всѣ ихъ разсужденія, такъ какъ никакое явленіе «не можетъ быть понято и



познано нами, если мы не слѣдимъ за его возникновеніемъ и развитіемъ съ самыхъ первыхъ незамѣтныхъ зародышей». Въ естествознаніи это правило уже давно признано и повело къ открытію многихъ великихъ истинъ. Для исторіи оно впервые сознательно установлено и научно примѣнено Контомъ и Спенсеромъ. «Какъ изслѣдователь природы только тогда отваживается что-либо рѣшать относительно значенія и функцій частей какого-либо организма, когда онъ прослѣдилъ ихъ черезъ всѣ стадіи, отъ самаго перваго зачатка до ихъ выработки, точно такъ же и научный политикъ только тогда осмѣлится съ увѣренностью ставить рѣшеніе по поводу какой-либо части общества и ея функцій, когда онъ рассмотрѣлъ ея значеніе и ея сущность во всѣхъ видоизмѣненіяхъ отъ самаго примитивнаго до современнаго общества» (124). Не сдѣлавши подобнаго обзора, онъ будетъ топтаться на одномъ мѣстѣ въ потьмахъ, безъ опредѣленнаго направленія и безъ всякаго твердаго масштаба.

Нѣтъ сомнѣнія, что эта небольшая книжка, объ общемъ содержаніи которой мы старались дать читателю хотя нѣкоторое понятіе, заслуживаетъ полнаго вниманія со стороны всѣхъ тѣхъ, кто стремится поставить развитіе мысли на правильную дорогу, на которой мысль дѣйствительно могла бы стать не бесплоднымъ умозрѣніемъ, но полезной двигательной силой въ общественной жизни, не праздною забавой, но дѣятельной помощницей въ дѣлѣ облагороженія и улучшенія всѣхъ сторонъ общественнаго быта и человѣческаго существованія.

**К. Вентцель.**

**G. Runze.** Ethik. Encyclopädische Skizzen und Litteraturangaben zur Sittenlehre. I. Praktische Ethik. Berlin 1891. VIII+274 стр.

Авторъ этого интереснаго изслѣдованія не задается цѣлью непосредственно обогатить науку, но ограничивается болѣе скромной задачей: помочь читателю въ ориентированіи среди множества этическихъ проблемъ и разнообразныхъ попытокъ ихъ рѣшенія, а также облегчить ему работу самостоятельнаго мышленія въ вопросахъ принципиальнаго значенія и общаго интереса. Выходя изъ той идеи, что методы и дѣленіе этики должны быть наиболѣе просты и естественны, авторъ дѣлитъ весь свой трудъ на три части: 1) практическая или конкретная этика, синтетически излагающая отдѣльныя проблемы, 2) исторія нравственныхъ уче-

ній и 3) абстрактная этика, посвященная аналитической разработкѣ общихъ морально-теоретическихъ вопросовъ. Разсматриваемое сочиненіе проф. Рунце и представляетъ первую часть задуманнаго имъ построенія. Въ свою очередь оно распадается на три главныхъ отдѣла, въ которыхъ послѣдовательно трактуется объ отдѣльномъ субъектѣ, основныхъ формахъ общенія—семьѣ, обществѣ, государствѣ и о взаимодействіи между субъектомъ и обществомъ.

Во введеніи авторъ излагаетъ свои общія руководящія и методологическія воззрѣнія. Самостоятельное положеніе этики относительно біологіи, антропологіи и этнологіи основывается, будто-бы, на предположеніи специфическаго различія между природой и духомъ. Ближе всего этика родственна политикѣ, педагогикѣ и практической теологіи—съ одной стороны, психологіи, логикѣ, эстетикѣ—съ другой. Авторъ думаетъ, что этика, какъ *научная система*, есть *философская* (?) дисциплина, и что всякая современная этика неминуемо должна носить христіанскую окраску, чтò вытекаетъ изъ универсальнаго характера христіанскаго вѣроученія. Однако все, что намъ даетъ и чему учить исторически разившееся христіанство, должно быть въ научно-философской этикѣ только предметомъ, но не критеріемъ изслѣдованія нравственной истины. Особенная трудность теоретическаго обоснованія этики лежитъ, главнымъ образомъ, въ неисчерпаемости психологическихъ отношеній между мышленіемъ и хотѣніемъ. Авторъ отвергаетъ обычное дѣленіе этики на ученія о благѣ, добродѣтели и долгѣ: при этой системѣ нерѣдко приходится повторяться, такъ какъ многія явленія относятся одновременно къ области и блага, и добродѣтели, и долга.

Приступая къ изслѣдованію фактовъ субъективной жизни, авторъ прежде всего отмѣчаетъ двоякое нравственное значеніе заботъ о тѣлѣ: символическое (тѣло—зеркало духа) и реальное (тѣло—орудіе духа). Такъ какъ оно носитъ въ себѣ способность къ нравственному совершенству, то его неоспоримо слѣдуетъ цѣнить, какъ «идеальное, специфически этическое благо». Главнымъ основаніемъ противъ самоубійства авторъ считаетъ тотъ фактъ, что оно противорѣчитъ всеобщему чувству долга и нравственной вѣрѣ въ высокую цѣль, которую человѣческая жизнь при всѣхъ (?) обстоятельствахъ можетъ и должна имѣть. Женская эмансипація находитъ постоянную границу въ неодно-

родности половъ. Помимо экономическихъ и политическихъ, эмансипаціи этой препятствуютъ воспитательные мотивы. Вообще говоря, авторъ не совсѣмъ сочувственно относится къ высшему женскому образованію, — едва-ли справедливо указывая при этомъ на «сомнительныя» его результаты въ Россіи, — и къ предоставленію женщинамъ широкой общественной дѣятельности на основѣ политической равноправности съ мужчинами; всего болѣе авторъ склоненъ ограничить общественную роль женщины уходомъ за больными и дѣтьми, какъ ея «естественнымъ призваніемъ». Авторъ ревностно стоитъ за нерасторгаемость моногамическаго брака, заключеннаго при соблюденіи «нравственныхъ условій», и является большимъ ригористомъ въ вопросѣ о сохраненіи супругами взаимной вѣрности. Нравственная основа общества образуется тремя элементами: нравами, языкомъ и религіей. Нравственный характеръ борьбы за освобожденіе отъ рабства, политическаго или экономическаго, коренится въ томъ, что отдѣльный субъектъ всегда долженъ исполнять принятыя на себя обязательства, но тотъ же субъектъ, какъ членъ цѣлаго, можетъ и нарушить ихъ въ виду интересовъ этого цѣлаго по правилу: *Noth bricht Recht.* — Формальное различіе между классами (правящихъ, среднимъ и слугъ) никогда не исчезнетъ, отнюдь не исключая, однако, возможности общаго участія всѣхъ въ законодательствѣ и управленіи. Признавая нравственный характеръ лишь за оборонительными войнами, авторъ увѣренъ, что война навсегда останется неизбѣжнымъ средствомъ разрѣшенія международныхъ распрей, ибо съ прогрессомъ культуры интенсивно растетъ національное самочувствіе и экстенсивно — вѣроятность международныхъ столкновеній. Надежда на установленіе всеобщаго вѣчнаго мира на землѣ оказывается (?), къ сожалѣнію, утопией. Для моральнаго развитія націи важно *постоянство* правленія, наблюдаемое въ монархіи. Изъ всѣхъ монархій наиболѣе цѣлесообразной автору представляется наслѣдственная. Онъ отрицательно относится къ коммунизму, полагая, что различіе индивидуальностей по талантамъ, трудолюбію и пр. всегда будетъ и должно обуславливать имущественныя различія между ними. Но и социализмъ не возбуждаетъ сочувствія въ авторѣ; помимо реальной возможности осуществленія, признанію многихъ изъ социалистическихъ теорій препятствуетъ возможность логическая: государства по образцу Фурье, Маркса, Родбертуса

нельзя представить себѣ въ деталяхъ, если только гражданами его предположить живыхъ людей, подобныхъ намъ. При этомъ авторъ не на сторонѣ радикальныхъ мѣръ въ дѣлѣ соціального переустройства и болѣе сочувственно относится къ такимъ палліативамъ, какъ напр. профессиональная статистика.

Основные этическія понятія — свобода, честь и правдивость. Практическій идеалъ автора: безусловная любовь къ истинѣ ради ея самой, ненависть ко лжи совершенно независимо отъ всѣхъ практическихъ ея слѣдствій и соображеній цѣлесообразности. Авторъ — поборникъ свободы ученія, печати и ассоціацій, а также — уничтоженія смертной казни. Всеобъемлющую формулу для соціальныхъ добродѣтелей и обязанностей представляютъ «нравственный тактъ» и «благожелательство», какъ «нравственная (?) любовь къ ближнимъ» (255).

Вотъ наиболѣе характерныя сужденія автора, выдающіеся пункты его нравственного міровоззрѣнія, поскольку оно выразилось въ подлежащемъ трудѣ. Трудъ этотъ носить явную теологическую окраску; помимо частыхъ ссылокъ и цитатъ изъ св. Писанія, отцовъ церкви, авторъ проводитъ точку зрѣнія «грѣха» въ параллель чисто научной точкѣ зрѣнія нравственной преступности. Авторъ склоненъ, повидимому, къ оптимизму, но врядъ-ли этотъ оптимизмъ не имѣетъ связи съ реакціоннымъ принципомъ, что «все дѣйствительное разумно», и врядъ-ли не онъ приводитъ автора къ чрезчуръ снисходительной оцѣнкѣ иныхъ крайне отрицательныхъ явленій жизни. Съ другой стороны, во взглядѣ на грѣховную человѣческую природу авторъ обнаруживаетъ пессимистическое настроеніе, выражающееся, между прочимъ, какъ мы видѣли, въ скептическомъ отношеніи къ идеѣ «вѣчнаго мира». Впрочемъ, этотъ скептицизмъ коренится также въ узости далеко не прогрессивныхъ идеальныхъ представленій автора о будущемъ соціальномъ строѣ. Далѣе извѣстныхъ формъ общежитія, имѣющихъ лишь переходное значеніе, авторъ не идетъ, не видя за ними ничего болѣе высокаго въ порядкѣ соціального развитія. Проникновеніе въ таинственную даль будущаго не открываетъ взору автора ничего, кромѣ «идеальной» государственной организаціи шаблоннаго образца, являющагося простымъ сколкомъ съ нынѣ существующаго конституціоннаго типа. Въ глазахъ автора государство цѣль, а не средство, и потому-то онъ отдаетъ ему пальму первенства.

предъ обществомъ, не предвидя, что послѣднее будетъ жить, когда отъ перваго останется одно лишь историческое воспоминаніе. Если бы подобныя вѣрованія автора имѣли реальную основу и могли найти доступъ въ сердца мыслящихъ читателей, то ихъ вліяніе всего успѣшнѣе привело бы къ отчаянному пессимизму.

Внѣшняя особенность труда проф. Рунце состоитъ въ томъ, что къ каждому параграфу приложенъ богатый библиографическій указатель, заключающій не только наиболѣе важныя сочиненія по данному вопросу, которыя имѣютъ къ послѣднему прямое отношеніе, но и сочиненія вовсе не важныя, трактующія о предметѣ съ совершенно несоотвѣтственной точки зрѣнія, взятая изъ чуждой сферы знанія, религіи и даже искусства,—сочиненія давно всѣми забытыя, но великодушно извлекаемыя авторомъ изъ архивнаго мусора. Въ этихъ указателяхъ авторъ даритъ и русскую литературу своимъ любезнымъ вниманіемъ, заводя его, впрочемъ, на столько далеко и въ такомъ неудачномъ направленіи, что получаютъ нѣкоторыя весьма нежелательныя курьезы. Дѣйствительно, странно уже то, что, занимаясь спеціальными проблемами научно-философской этики, авторъ приводитъ сочиненія *Л. Толстого*, *Достоевскаго*, проф. *Тарновскаго* (!), совершенно игнорируя при этомъ труды русскихъ философовъ-моралистовъ. Неужели наша философская литература до такой уже степени бѣдна, что къ проблемѣ о моногамическомъ бракѣ нельзя было бы указать сочиненія, въ которомъ послѣдній трактуется болѣе спеціально, широко и серьезно, чѣмъ въ «Крейцеровой сонатѣ», или къ проблемѣ объ играхъ—болѣе подходящаго сочиненія, чѣмъ чисто беллетристическое произведеніе *Э. Достоевскаго* «Игрокъ», или, наконецъ, къ проблемѣ о проституціи—сочиненія, въ которомъ она разсматривалась бы болѣе широко, съ точки зрѣнія болѣе близкой къ этикѣ (наприм., «Историч. судьбы женщины» *Шашкова*), чѣмъ въ спеціально-медицинскомъ изслѣдованіи профессора-сифилидолога *Тарновскаго* «Проституція и аболиціонизмъ?» Какъ бы наша философская литература ни была бѣдна сравнительно съ художественной или даже медицинской, но во всякомъ случаѣ для философа-специалиста болѣе обязательно вниманіе и знакомство со скромными сочиненіями подобныхъ же спеціалистовъ, хотя бы съ «Задачами этики» *Кавелина*, чѣмъ съ прошумѣвшей на всю

Европу «Крейцеровой сонатой», для науки не имѣющей ровно никакого значенія.

Внимательный къ русской литературѣ, авторъ въ то же время внимателенъ къ явленіямъ русской жизни не только крупнымъ, но и совсѣмъ мелкимъ. Такъ наряду съ недостатками нашей политической цензуры, «третьимъ отдѣленіемъ», косвенной религіозной нетерпимостью, авторъ касается и такихъ нашихъ нравовъ, какъ «на водку», «на чаекъ» (бакшиши) и пр. Но благодаря употребляемому авторомъ конспективному изложенію, придающему его труду характеръ реферата, иногда совсѣмъ не ясно, къ какимъ научнымъ результатамъ это вниманіе можетъ привести. Напр., на стр. 117 авторъ отмѣчаетъ дѣйствительно любопытное и единственное въ своемъ родѣ явленіе: «русскіе tschinownik». Несомнѣнно, что и это явленіе входитъ въ сферу практической этики и подлежитъ въ извѣстной мѣрѣ нравственному разсмотрѣнію; но у автора на такое разсмотрѣніе нѣтъ и намека, а просто констатируется фактъ существованія русскихъ чиновниковъ, который, имѣя мѣсто и въ Турціи, и въ Китаѣ, ни для кого въ Европѣ не тайна. Не мѣшало бы автору быть до конца любезнымъ и въ литературномъ указателѣ къ данному параграфу помѣстить «Горе отъ ума» и «Ревизоръ», изъ которыхъ желающіе могли бы въ достаточной степени ознакомиться съ классомъ нашихъ чиновниковъ въ его безсмертныхъ типичныхъ представителяхъ; «Крейцера соната» во всякомъ случаѣ дастъ европейскому читателю гораздо менѣ матеріала для рѣшенія вопроса о моногамическомъ бракѣ, нежели «Горе отъ ума» и «Ревизоръ»—для проблемы о русскомъ tschinownik'ѣ.

Стремясь къ полнотѣ изложенія, авторъ, очевидно, боялся упустить изъ виду хотя бы ничтожное явленіе жизни, которое можетъ быть отнесено въ сферу практической этики. Но, къ сожалѣнію, въ этомъ {похвальномъ стремленіи онъ не проявилъ извѣстнаго чувства мѣры, переступивъ границу, за которой полнота переходитъ въ мелочность. Въ книгѣ автора рядомъ съ куреніемъ табаку, сигаръ, танцами, эквилибристикой и пр., находятъ мѣсто катанье на конькахъ, военные парады и поздравленія съ новымъ годомъ; но эти явленія заносятся не какъ голые факты, а дается, напр., детальная оцѣнка нравственныхъ преимуществъ катанья на конькахъ предъ танцами въ душной бальной залѣ. Вовлекая автора въ сферу ничтожныхъ мелочей и

вопросовъ, стремленіе къ полнотѣ вредитъ серьезности его изслѣдованія, придаетъ ему въ иныхъ мѣстахъ болѣе или менѣе комическій оттѣнокъ.

Забывая о полнотѣ и слишкомъ полагаясь на самостоятельную работу мышленія читателя, авторъ многія весьма важныя проблемы только намѣчаетъ, схватывая ихъ какъ бы на лету, отчего получается впечатлѣніе незаконченности, недоказанности и именно неполноты *изслѣдованія*.

За неимѣніемъ мѣста я вынужденъ, къ сожалѣнію, оставить безъ вниманія многіе весьма серьезные недостатки и просто любопытныя черты книги проф. Рунце. Укажу по крайней мѣрѣ на основной недостатокъ въ самой системѣ его построения, представляющей, какъ мнѣ кажется, обратную сторону въ существѣ своемъ вѣрнаго руководящаго принципа, по которому абстрактная аналитическая часть должна слѣдовать за конкретной синтетической. Очевидно, что нравственная оцѣнка всѣхъ явленій практической этики, т.-е. самой жизни, можетъ быть выполнена лишь на основѣ теоретически выработаннаго абстрактнаго критерія. Умѣстно и своевременно-ли браться за эту оцѣнку, когда критерій скрытъ еще въ туманной дали предстоящаго изслѣдованія? Конечно, нѣтъ. Поэтому, отмѣчая тѣ или иныя явленія жизни нравственными, безразличными и безнравственными, авторъ незаконно предвосхищаетъ всѣ тѣ выводы, какіе правильно могутъ быть сдѣланы и какіе обязательны лишь въ заключеніи системы. Намъ говорятъ: это нравственно, то безнравственно, а это безразлично, но между тѣмъ еще не выяснено: что же такое вообще нравственное и безнравственное?

Какъ бы тамъ ни было, но трудъ проф. Рунце, при всѣхъ его многочисленныхъ и серьезныхъ недостаткахъ и при несимпатичной реакціонной окраскѣ, внушаетъ уваженіе къ автору, какъ къ добросовѣстному солидному ученому, свободному отъ узконаціональныхъ предубѣжденій и пристрастій, отъ слѣпой вражды къ французамъ и дикой ненависти къ евреямъ,—ученому, обладающему богатой эрудиціей не только въ чисто философскихъ дисциплинахъ, но и въ наукахъ болѣе или менѣе постороннихъ, напр., въ политической экономіи. Не взирая на схоластическо-теологическія тенденціи, въ общемъ широко задуманное изслѣдованіе проф. Рунце имѣетъ научный характеръ, пользуется плодотворными методами, стоитъ на твердой почвѣ реальной жизни,

проникнуто искреннимъ стремленіемъ къ истинѣ, широкимъ безпристрастіемъ и терпимостью къ самымъ разнообразнымъ мнѣніямъ. Въ несомнѣнную заслугу проф. Рунце слѣдуетъ поставить и то, что онъ высоко держитъ знамя свободной человѣческой личности, защищая ее отъ грубаго произвола и насилія со стороны общества и государства, не задумываясь поставить ее даже объектомъ нравственнаго развитія, «самоцѣлью».

Конечно, только по завершеніи всего предпринятаго проф. Рунце труда можно будетъ окончательно высказаться о немъ, какъ о цѣльномъ философскомъ явленіи, опредѣлить его общее научно-философское значеніе.

**А. Бао.**

**Baldwin.** Handbook of Psychology. New-York. Часть I (Senses and Intellect), 2-е изданіе, 1890. VII+343. Часть II (Feeling and Will), 1891. 394 стр.

Болдвинъ въ своемъ «Учебникѣ Психологіи» по вопросу объ отношеніи психологіи къ метафизикѣ не держится исключительной точки зрѣнія, какую можно встрѣтить у большинства сторонниковъ экспериментальной психологіи, какъ напр. у Рибо—въ его предисловіи къ «Нѣмецкой психологіи». Болдвинъ, подобно другимъ американскимъ психологамъ (Джэмсу, Лэдду), по этому вопросу примыкаетъ къ другому направленію — лотце-герbartіанскому.

Если психологію разсматривать, какъ чисто естественную науку, то она должна находиться въ такомъ же отношеніи къ метафизикѣ, какъ и всякая другая наука. Впрочемъ, ея относительную независимость слѣдуетъ особенно подчеркивать потому, что такое положеніе сравнительно ново, а также потому, что есть классъ мыслителей, который не видитъ разницы между эмпирическимъ и рациональнымъ разсмотрѣніемъ души. Полное поглощеніе психологіи метафизикой невозможно, подобно тому, какъ невозможно поглощеніе физики метафизикой. Мы неизбежно должны дѣлать предположеніе, что существуетъ дѣйствительное бытіе, называемое душой,—все равно, будемъ-ли мы ее разсматривать, какъ «субстанціальное бытіе», или просто какъ «совокупность явленій душевной жизни.» Точно такимъ же образомъ представитель естественныхъ наукъ предполагаетъ нѣчто, назы-



ваемое матеріей; это предположеніе тоже метафизическое. Такой постулатъ кажется необходимымъ для того, чтобы придать единство изслѣдуемымъ явленіямъ и создать исходную точку. Результаты эмпирическаго изслѣдованія даютъ большую опредѣленность этому допущенію и приготавливаютъ путь для рациональной психологіи.

Изъ частныхъ вопросовъ у Болдвина особый интересъ для насъ представляетъ рѣшеніе вопроса о такъ называемомъ *разложеніи сознанія*. Это именно гипотеза о существованіи бесконечно малыхъ единицъ сознанія. По теоріи Тэна этотъ бесконечно малый элементъ не сознается; чтобы достигнуть сознанія, ему необходимо войти въ составъ какого-либо соединенія; онъ долженъ быть увеличенъ для того, чтобы быть различаемымъ; будучи же обособленъ, онъ ускользаетъ отъ внутренняго чувства; тѣмъ не менѣе онъ существуетъ, потому что ничто сложное не можетъ существовать безъ составныхъ частей. Независимо отъ Тэна Спенсеръ пришелъ къ тому же выводу. «Мы можемъ представить, говоритъ онъ, что существуетъ одинъ первоначальный элементъ сознанія, и что всѣ безчисленные роды сознанія происходятъ вслѣдствіе комбинированія этого элемента самого съ собой.» Но если принять, что элементъ сознанія не доходитъ до сознанія, то какъ понять, что мы получаемъ цѣльное впечатлѣніе изъ несознаваемыхъ элементовъ? А между тѣмъ допустить ихъ сознаваемость мы никакъ не можемъ, руководясь показаніями внутренняго опыта. Однимъ словомъ, мы должны допустить, что сознательное создается изъ безсознательнаго.

Болдвинъ предлагаетъ очень простое рѣшеніе этого вопроса, основывающееся на «*суммаціи физиологическаго возбужденія*». Мы не должны считать психологическими тѣ элементы, которые не доходятъ до нашего сознанія. Бесконечно малыя возбужденія не доходятъ до сознанія, потому что они и остаются въ предѣлахъ только физиологическаго возбужденія; когда такихъ отдѣльныхъ элементарныхъ возбужденій накопится должное количество, то сумма ихъ доходитъ до сознанія.

Оригинальнымъ мы считаемъ также и то, что Болдвинъ въ своемъ учебникѣ удѣляетъ очень много мѣста двигательному чувству (мускульному, иннервационному), слѣдуя тому мнѣнію, что «изученіе современной психологіи должно начинать съ изученія мускульной психологіи».

Интересны главы «о чувствѣ реальности» и «о вѣрѣ»; много оригинальных замѣчаній въ отдѣлѣ о волѣ. Въ общемъ о книгѣ Болвина можно привести мнѣніе Вундта: «книгу эту вслѣдствіе систематичности изложенія можно рекомендовать какъ для начинающихъ изученіе психологіи, такъ и для приготавлиющихся къ самостоятельной работѣ въ этой области».

**Е. Челпановъ.**

## Психологическое Общество.

Въ экстренномъ засѣданіи Психологическаго Общества 24 мая 1891 г., на основаніи доклада комиссіи по присужденію преміи Д. А. Столыпина за лучшее сочиненіе по философіи наукъ, постановлено было, между прочимъ: 1) Присудить половину означенной преміи за сочиненіе подъ заглавіемъ: «Положительная философія и единство науки» съ девизомъ "Εν καὶ πολλὰ, авторомъ котораго оказался (по вскрытіи конверта) почетный членъ Общества Б. Н. Чичеринъ. 2) Выразить Д. А. Столыпину глубокую признательность Общества за основанную имъ премію на тему по философіи наукъ. 3) Просить жертвователя, не согласится-ли онъ на оставшуюся сумму въ 1000 р. предложить новую тему на премію за сочиненіе о философіи Ог. Конта; въ случаѣ же несогласія на это Д. А. Столыпина, назначить трехгодичный срокъ для соисканія преміи на ту же тему.

Такъ какъ въ настоящее время получено отъ Д. А. Столыпина на имя Психологическаго Общества заявленіе о томъ, что измѣненія заданной имъ темы на соисканіе преміи онъ не желаетъ, то во исполненіе постановленія Общества отъ 24 мая и выраженной жертвователемъ воли, вмѣстѣ съ симъ имѣю честь объявить условія на соисканіе остающейся Столыпинской преміи на новый срокъ 1-го января 1895 года.

### Условія для соисканія второй преміи

ЗА СОЧИНЕНІЕ НА ТЕМУ ПО ФИЛОСОФІИ НАУКЪ.

Московское Психологическое Общество симъ объявляетъ, что, по предложенію Д. А. Столыпина и на пожертвованныя имъ

средства, оно назначаетъ вновь премію въ 1000 р. за лучшее сочиненіе на тему:

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

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

Срокъ подачи сочиненій—1-е января 1895 года. Присужденіе преміи особою комиссіею при Психологическомъ Обществѣ произойдетъ въ апрѣль 1895 года. По усмотрѣнію комиссіи, согласно волѣ жертвователя, премія можетъ быть раздѣлена между соискателями, а въ случаѣ неудовлетворительности представленныхъ сочиненій, присужденіе преміи или значительной части ея можетъ быть отнесено на новый срокъ.

Въ соисканіи преміи могутъ участвовать всѣ лица, получившія высшее образованіе. Сочиненія должны быть написаны на русскомъ языкѣ и доставлены въ Московскій университетъ на имя Предсѣдателя Психологическаго Общества. Фамиліи и адреса соискателей должны быть присланы въ запечатанныхъ конвертахъ съ обозначеніемъ на нихъ девизовъ или эпитафьевъ представленныхъ сочиненій.

*Предсѣдатель Московскаго  
Психологическаго Общества.*

ПРОТОКОЛЫ ЗАСѢДАНІЙ  
РУССКАГО ОБЩЕСТВА ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГІИ

ВЪ 1891 — 92 г.

ПЕРВЫЙ ГОДЪ СУЩЕСТВОВАНІЯ.



# Протоколы засѣданій Русскаго Общества Экспериментальной Психологіи.

## Протоколъ перваго общаго собранія.

(26 февраля 1891 года).

Въ засѣданіи присутствовали: проф. Н. П. Вагнеръ, Н. Н. Полежаевъ и д-ра: Ф. Ф. Фишеръ, А. В. Елисѣевъ, А. Д. Степановъ, М. И. Поварнинъ, В. В. Альбовъ, Г. А. Пьянковъ, В. М. Буяльскій, В. К. Голимонъ, Д. В. Лещинскій и В. Ф. Краевскій.

Собраніе приступило къ избранію должностныхъ лицъ Общества. Президентомъ единогласно былъ избранъ проф. Н. П. Вагнеръ, вице-президентомъ—д-ръ Ф. Ф. Фишеръ, секретаремъ Общества—д-ръ А. В. Елисѣевъ, членами правленія—д-ра И. Я. Бибиновъ, А. Д. Степановъ, Д. В. Лещинскій и Н. Н. Полежаевъ. Такъ какъ, по малочисленности членовъ Общества, завѣдываніе членскими взносами, а равно храненіе суммъ не можетъ быть обременительнымъ, то собраніе опредѣлило совмѣстить пока должность казначея съ должностью секретаря Общества и просить д-ра А. В. Елисѣева принять на себя эту должность, а равно и должность бібліотекаря, на что д-ръ Елисѣевъ изъявилъ свое согласіе.

По окончаніи выборовъ предсѣдатель Общества благодарилъ присутствующихъ за честь избранія и обратился къ собранію со слѣдующею рѣчью:

«Открывая наше Общество, мм. гг., позвольте прежде всего сказать нѣсколько словъ объ той формѣ его устава, подъ которой оно принуждено теперь дѣйствовать. Безъ всякаго сомнѣнія эта форма вызвана желаніемъ наивозможно правильнѣе и осно-

вательнѣе оградить нашу публику отъ вредныхъ послѣдствій и увлеченій гипнотизмомъ и вообще тѣми заманчивыми явленіями психической дѣятельности человѣка, которыя проявляются рѣдко, спорадически, поражаютъ своей необычайностью, силой и—главнымъ образомъ—той таинственностью, съ которой они совершаются. Первоначальный проектъ устава допускалъ въ число членовъ Общества всѣхъ интересующихся развитіемъ знаній по психологіи человѣка и животныхъ и только оговаривалъ, что въ это число должны быть избираемы преимущественно лица, имѣющія дипломъ врача или кандидата естественныхъ наукъ. Такое условіе было вполне законно и необходимо. Тамъ, гдѣ дѣло касается опытной психологіи, тамъ нельзя обойтись безъ помощи и компетенціи врача. Медицинскій Совѣтъ, которому этотъ проектъ былъ представленъ на разсмотрѣніе, ограничилъ и безъ того весьма тѣсные предѣлы этого условія: онъ закрылъ засѣданія Общества для публики и въ особомъ примѣчаніи распространилъ это запрещеніе даже на лицъ, надъ которыми производятся опыты, т. е. на такихъ субъектовъ, постороннихъ Обществу и чуждыхъ медицинѣ и естественнымъ наукамъ, которыхъ каждый врачъ можетъ, съ полной свободой, ввести для демонстрацій въ любое научное Общество.

«Позвольте, мм. гг., объяснить здѣсь такой взглядъ Медицинскаго Совѣта въ благопріятную для насъ сторону. Я не буду спорить, что въ этомъ взглядѣ выражены опасенія, можетъ быть, чрезчуръ преувеличенныя, опасенія, которыя не дозволяютъ членамъ Общества демонстрировать результаты ихъ изслѣдованій передъ *всѣми членами* Общества (я нарочно подчеркиваю здѣсь слова *передъ всѣми*). Но если посморѣть на дѣло съ другой стороны, то невольно придешь къ заключенію, что Медицинскій Совѣтъ ввелъ именно то ограниченіе, которое вытекаетъ изъ самой сущности дѣла. Мы всѣ здѣсь желаемъ заниматься экспериментальной психологіей, т. е. изученіемъ и наблюденіемъ такихъ явленій психической жизни, которыя, съ одной стороны, крайне непостоянны, такъ сказать капризны, и которыя въ то же время очень сложны, запутаны и требуютъ множества очень тонкихъ условій, не исполнимыхъ или не всегда удающихся при многочисленномъ собраніи, въ присутствіи многихъ свидѣтелей. Слѣдовательно, Общество по самой сущности дѣла не можетъ *in toto* производить свои изслѣдованія. Для этой цѣли оно по-



неволя должно разбиться на кружки, въ спеціальныя комиссиі и въ нихъ разрабатывать тотъ или другой вопросъ. Вставъ на эту точку зрѣнія, можно помириться съ тою суровостью и съ тѣми опасеніями, съ которыми Медицинскій Совѣтъ отнесся къ нашему дѣлу. Пройдетъ годъ, мы постараемся основательно познакомиться съ этимъ дѣломъ, выработать методы, и если въ теченіе этого года мы придемъ къ убѣжденію, что нашъ уставъ дѣйствительно тормазитъ свободу изслѣдованій Общества, то у насъ всегда будетъ время ходатайствовать, чтобы этотъ уставъ былъ измѣненъ. А теперь я позволяю себѣ предложить вамъ всѣмъ, мм. гг., приступить прямо къ дѣлу, къ дѣлу очень сложному, которое потребуетъ отъ насъ много труда и времени.

«Прежде всего позвольте бросить обшій взглядъ на наши цѣли и задачи, чтобы имѣть здѣсь общую руководящую идею и направленіе. Мнѣ кажется, я не ошибусь, если скажу, что въ данное время настаетъ въ психологіи вообще то направленіе, которое склоняется къ монизму, — только не къ монизму матеріалистическому, а къ монизму спиритуалистическому. Матерія уже не считается единственнымъ источникомъ силы, а является производнымъ той нематеріальной энергіи, объ которой сказано, что «она животворитъ.» Дѣйствительно, смотря на тѣ рѣзкія измѣненія, которыя совершаются въ физической природѣ человѣка подъ вліяніемъ внушенія, мы невольно приходимъ къ заключенію, что есть «нѣчто» помимо центральной и периферической части нервной системы и ея функций, что можетъ распоряжаться біологическими, жизненными процессами. Назовите это «нѣчто» какъ угодно: силой воображенія, волей, вліяніемъ усиленія вниманія, наконецъ психической силой человѣка, — все равно: мы только дадимъ нами придуманное объясненіе, приложимъ къ явленію нами придуманные термины, но въ сущности ничего не объяснимъ и ничего не вскроемъ. Вотъ почему, мнѣ кажется, лучше всего намъ не трогать этихъ основныхъ, въ высшей степени темныхъ вопросовъ или, по крайней мѣрѣ, не касаться ихъ прямо, а подходить къ нимъ тѣми сторонами, которыя дозволяютъ намъ изслѣдовать вопросы конкретно. Къ такимъ вопросамъ принадлежитъ, напр., вопросъ о возможности нематеріальной передачи чувствъ, мысли, воли или желанія одного человѣка другому. Явленіе это назвали *мантевизмомъ* и, приклеивъ къ нему этотъ ярлыкъ, сдали его въ архивъ. Между тѣмъ подъ этимъ ярлыкомъ, точно такъ же, какъ и подъ мно-

жествомъ другихъ, скрываются различные взгляды. Одни наблюдатели допускаютъ здѣсь возможность чрезвычайно тонкой чувствительности, ощущеній со стороны субъекта, угадывающаго чужую мысль или чужую волю. Они даже нисколько не сомнѣваются, что здѣсь все дѣло сводится къ простой догадкѣ или угадыванію. Казалось бы, что нѣтъ ничего легче, какъ опытнымъ путемъ рѣшить этотъ вопросъ, но никогда не должно забывать, мм. г., что здѣсь дѣло идетъ о крайне деликатныхъ, тонкихъ явленіяхъ, которыя охотнѣе поддаются вліяніямъ умственнымъ, даже этическимъ, чѣмъ вліяніямъ какихъ-нибудь физическихъ дѣятелей. Если не все, то очень многое здѣсь зависитъ отъ настроенія экспериментирующихъ лицъ и тѣхъ субъектовъ, надъ которыми производятся эксперименты. А это настроеніе зависитъ въ свою очередь и у тѣхъ и у другихъ отъ состоянія не только ихъ физическаго организма, но и отъ такъ называемаго душевнаго расположенія. Понятно послѣ этого, что изъ 10 экспериментовъ, въ этомъ случаѣ, 8 или 9 дадутъ результатъ отрицательный, и только два или одинъ отвѣтятъ положительно. Разумѣется, и этотъ одинъ положительный отвѣтъ крайне дорогъ экспериментатору, но онъ дорогъ только въ такомъ случаѣ, когда въ немъ не будетъ никакого сомнѣнія, когда онъ ясно, опредѣленно выразился въ ощущеніи и сознаніи экспериментатора или, еще лучше, оставилъ какіе-нибудь графическіе слѣды, въ доказательство его полной объективности.

«Въ число условій, которыя входятъ въ постановку опыта, и отъ которыхъ зависитъ успѣхъ или неуспѣхъ его, входитъ и притомъ весьма существеннымъ, важнымъ, обязательнымъ элементомъ то настроеніе экспериментатора, при которомъ въ немъ является твердая увѣренность въ успѣхѣ или неуспѣхѣ опыта. Вы знаете, мм. г., какъ сильно дѣйствуетъ предубѣжденіе на весь складъ воспріятій и концепцій каждаго человѣка. При тѣхъ условіяхъ, при которыхъ будутъ производиться всѣ наши опыты, для насъ кажется страннымъ и совершенно непонятнымъ, какъ чисто субъективный взглядъ или мнѣніе человѣка можетъ дѣйствовать на объективный результатъ опыта. Но тѣмъ не менѣе это фактъ, который много разъ мнѣ самому приводилось наблюдать. Здѣсь мы входимъ въ темную область чисто психическихъ явленій, съ ихъ совершенно своеобразными и вовсе не разслѣдованными законами и условіями. Высказывая это, я считаю вполне

необходимымъ привести и дальнѣйшіе выводы, которые проистекаютъ изъ соблюденія или несоблюденія этого условія. Настроеніе одного человѣка можетъ быть направлено въ ту или другую сторону, смотря по складу его физической или психической организаціи, но это настроеніе можетъ суммироваться отъ нѣсколькихъ человѣкъ. Если при поставленномъ опытѣ присутствуютъ нѣсколько членовъ общества и большинство изъ нихъ имѣетъ твердыя, непреоборимыя убѣжденія въ невозможности опыта, то опытъ дѣйствительно не удастся. Что дѣйствуетъ въ этомъ случаѣ,—я не знаю, это вопросъ совершенно темный. Можетъ быть, здѣсь дѣйствуетъ желаніе, воля экспериментатора, которая произведетъ свой эффектъ, хотя и промелькнетъ моментально въ какихъ-то неизвѣданныхъ душевныхъ тайникахъ, или наконецъ воля субъекта, надъ которымъ производится опытъ.

«Я привожу это, мм. гг., чтобы показать, съ какими тонкими, едва уловимыми вліяніями намъ предстоитъ считаться при нашихъ изслѣдованіяхъ, и въ то же время хочу указать на условіе, при которомъ можетъ быть скорѣе вредно, чѣмъ полезно большое число лицъ, производящихъ опытъ. Въ маленькомъ кружкѣ скорѣе найдется одинаковый согласный строй, чѣмъ въ большомъ. При современномъ господствующемъ физиологическомъ взглядѣ на психологическія явленія скорѣе можетъ встрѣтиться въ числѣ экспериментаторовъ большинство не вѣрящихъ въ успѣхъ опыта и даже въ возможность его постановки. Я говорю здѣсь по личному опыту и на основаніи аналогіи съ другими психическими явленіями. Здѣсь нужна не вѣра, какъ многіе думаютъ, и даже не увѣренность, но полный индифферентизмъ, полное отсутствіе предубѣжденія и присутствіе хотя слабаго желанія, чтобы опытъ удался. Если указанное условіе будетъ исполнено, то для меня, по крайней мѣрѣ, нѣтъ сомнѣнія, что большинство опытовъ, невозможныхъ съ точки зрѣнія обыкновеннаго, физиологическаго взгляда, будутъ вполне удачны. Если бы у всѣхъ занимающихся психическими явленіями было довѣріе къ ихъ собратіямъ, то давно бы многое было уже твердо обосновано и разрѣшено. Существуетъ громадное число наблюдений, цѣлыя сотни давно опубликованныхъ или напечатанныхъ недавно, но этимъ наблюденіямъ не вѣрятъ, потому что не хотятъ передвинуть точку зрѣнія за извѣстную черту, которая, по убѣжденію многихъ, состав-

вляеть непоколебимую грань между явленіями матеріальнаго и нематеріальнаго міра.

«Я полагаю, мм. гг., что первая ступень для нашего дѣла— это изслѣдованіе явленій мантевизма, именно, во 1-хъ, со стороны нематеріальной передачи между индукторомъ и субъектомъ, во 2-хъ, со стороны суммированія индукторовъ, т. е. совмѣстнаго, одновременнаго вліянія мысли или желанія нѣсколькихъ человекъ, и въ 3-хъ, передачи посредствомъ цѣпи, составленной изъ нѣсколькихъ индукторовъ, причемъ ближайшіе къ субъекту не должны знать того, что желаетъ индукторъ, занимающій крайнее и самое отдаленное мѣсто отъ субъекта.

«Замѣчу при этомъ, что при опытахъ, которые были сдѣланы нѣкоторыми изъ насъ назадъ тому два года, оказывалось, что опытъ происходитъ всего удачнѣе, когда индукторъ касается субъекта, т. е. въ тѣхъ случаяхъ, когда передача можетъ быть объяснена матеріальнымъ путемъ. Менѣе удачны были опыты, когда передача происходила при помощи платка, веревки или цѣпочки отъ часовъ, еще менѣе удачны, когда передача производилась безъ всякаго прикосновенія.

«Само собой понятно, что при этихъ опытахъ необходимо поставить и цѣлую серію изслѣдованій надъ передачей *графическихъ изображеній*, причемъ также должно быть обращено вниманіе, совершается ли передача чрезъ прикосновеніе индуктора къ субъекту, или черезъ протянутую веревку, или наконецъ вовсе безъ прикосновенія, и притомъ на различныхъ степеняхъ отдаленія и уединенія.

«Я полагалъ бы, что при этихъ опытахъ было бы крайне желательно примѣнить *фотографію*, которая во многихъ случаяхъ дала бы лучше, чѣмъ самыя тщательныя и подробныя описанія, представленіе о положеніи экспериментаторовъ относительно индуцируемаго субъекта и такимъ образомъ закрѣпила бы самый результатъ опыта (см. «Sphinx», 1890, статью Гэсмана).

«Я перейду теперь ко второй ступени нашихъ изслѣдованій, къ той ступени, которая произвела наибольшее удивленіе и колебаніе въ вѣрѣ или невѣрїи экспериментаторовъ, которая открыла и продолжаетъ открывать передъ изслѣдователемъ тѣ таинственныя и сокровенныя функціи психическаго организма, которыхъ дѣйствія невольно заставляютъ расширить обычную рамку нашихъ слишкомъ застарѣлыхъ взглядовъ на психическія явленія.

Я говорю, мм. гг., объ *умственномъ* (*мысленномъ*) *внушеніи* (*suggestion mentale*). Я подчеркиваю здѣсь слово *умственное*, такъ какъ этотъ терминъ взятъ изъ наличнаго господствующаго взгляда, а въ сущности этотъ терминъ *умственный* здѣсь можетъ быть менѣе всего пригоденъ и приложимъ. Та интонація голоса и то настроеніе индуктора, при которомъ дѣлается внушеніе, прямо намъ указываютъ, что здѣсь мы имѣемъ дѣло не съ простымъ умственнымъ процессомъ и его результатами, а съ чѣмъ-то болѣе общимъ и глубокимъ изъ душевныхъ свойствъ. Можетъ быть, здѣсь выражается главная, основная сущность психическаго организма, та сущность, которой мы привыкли придавать слово «воля», не вникая въ самый смыслъ этого слова. Можетъ быть, наши опыты разъясняютъ здѣсь что-нибудь, а пока мы будемъ изслѣдовать тѣ конкретные случаи, въ которыхъ выражается дѣйствіе психической энергіи на физическій организмъ человѣка. Полагаю, что тѣ случаи излѣченія или облегченія отъ болѣзненныхъ припадковъ, которые были указаны въ гипнотической практикѣ врачами Нансіѣйской школы, вполнѣ доказываютъ не только возможность этихъ излѣченій, но вмѣстѣ съ тѣмъ крайнюю утилитарность гипнотизацій, какъ анестезирующаго средства и вообще облегчающаго или даже излѣчивающаго различныя нервныя припадки.

«Въ этой области намъ предстоитъ изучить цѣлый рядъ вопросовъ, которые могутъ быть разрѣшены только опытнымъ путемъ. Гдѣ границы этого таинственнаго внушенія? Гдѣ начинается его дѣйствіе, и гдѣ оно оканчивается? Гдѣ предѣлъ его силы? Въ какихъ случаяхъ и при какихъ условіяхъ оно дѣйствуетъ сильнѣе, успѣшнѣе? Какія условія могутъ увеличивать или ослаблять силу индуктора или гипнотизатора? Какое вліяніе оказываетъ здѣсь субъективность? Какія внѣшнія условія ослабляютъ или усиливаютъ внушеніе? Какъ вліяетъ температура окружающей среды? Состояніе атмосферы? Время года? — и проч. и проч.

«Но всѣ эти вопросы—не болѣе какъ только часть, одна сторона изслѣдованія. Другую сторону представляютъ намъ тѣ указанія экспериментаторовъ, которыя связываютъ дѣйствія внушенія съ матеріальными предметами. Такъ, изслѣдователи 30-хъ годовъ, называвшіе гипнотизмъ «животнымъ магнетизмомъ», связывали его дѣйствіе съ *намагниченной* (?) водой или съ магнетомъ. Въ настоящее время Бине употребляетъ для этой цѣли воду,

въ которой опущены «намагнетизированные» (?) жетоны. Въ этомъ дѣйстви матеріальныхъ предметовъ выдающееся положеніе занимаетъ дѣйствіе магнита. Я полагаю, что послѣ рѣшающихъ опытовъ, сдѣланныхъ однимъ итальянскимъ врачомъ, никто не вѣритъ болѣе въ цѣлительную силу магнита, къ которой такъ усердно прибѣгали врачи въ 20-хъ и даже 30-хъ годахъ нынѣшняго вѣка. За то и теперь найдутся многіе, которые, по свидѣтельству такихъ выдающихся изслѣдователей, какъ Шарко, Бэрнгеймъ, Бине и Ферри, Люисъ и мн. другіе, вѣрятъ въ силу *трансфера*, совершаемаго магнитомъ. Къ этимъ явленіямъ примыкаютъ опыты Люиса надъ дѣйствіемъ различныхъ лѣкарственныхъ веществъ, а также Бюрю и Бюрю надъ дѣйствіемъ лѣкарствъ на разстояніи.

«Относительно всей этой категоріи крайне странныхъ и загадочныхъ явленій позвольте мнѣ высказать мое мнѣніе, основанное на нѣкоторыхъ опытахъ. Мнѣ кажется, что наши понятія о дѣйствующей здѣсь силѣ слишкомъ матеріальны, если можно такъ выразиться. Если въ представленіи экспериментатора промелькнула мысль о вліяніи того или другого лѣкарственнаго вещества на организмъ, мысль, которая тѣсно связана съ образнымъ представленіемъ объ томъ или другомъ дѣйствіи этого лѣкарства, то эта мысль уже должна подѣйствовать на субъекта и бессознательно выразиться тѣмъ или другимъ путемъ на его организмѣ. Что касается до дѣйствія магнита, то, мнѣ кажется, здѣсь все равно, будемъ-ли мы дѣйствовать магнитомъ, или деревяннымъ брускомъ, или просто пальцами. Эффектъ все равно произойдетъ, только была бы у экспериментатора твердая увѣренность, что онъ совершится. Въ этомъ направленіи у меня есть одинъ опытъ, весьма убѣдительный.

«Матеріальное представленіе о силѣ, дѣйствующей при подобныхъ опытахъ, основывается на прежнихъ понятіяхъ о силѣ, какъ о чемъ-то, что можно аналогировать съ жидкостью, текущей по проводникамъ. Такіе взгляды, кажется, уже отжили свое время, но тѣмъ не менѣе нашему Обществу придется съ ними считаться. Я вспоминаю теперь, мм. гг., теорію Баретти, построенную, повидимому, на опытахъ,—теорію магнетическихъ излученій (*des rayonnements magnetiques*). Если Общество пожелаетъ заняться этими опытами, то, можетъ быть, съ помощью крайне чувствительныхъ фотографическихъ пластинокъ ему удастся уловить истекающую свѣтовую жидкость. Но это едва-ли воз-

можно, и во всякомъ случаѣ мы увидимъ не какую-нибудь таинственную жидкость и ея истеченіе (излученіе), а то кинетическое состояніе, которое приводитъ въ движеніе эфирную среду и передается отъ гипнотизатора къ гипнотику. Какъ бы то ни было, опыты Баретти имѣютъ на столько вѣса въ глазахъ публики, что Обществу будетъ необходимо, если не теперь, то со временемъ, при случаѣ, тщательно ихъ провѣрить.

«Мнѣ вспоминаются теперь опыты, результаты которыхъ надѣлали въ свое время много шуму и оказались затѣмъ субъективными явленіями. Я говорю о знаменитомъ «одѣ» Рейхенбаха и его сензитивахъ. Сколько мнѣ извѣстно, до сихъ поръ никому еще не удалось получить здѣсь фотографическихъ изображеній тѣхъ свѣтовыхъ явленій, которыя видѣлъ баронъ Рейхенбахъ и его сензитивы. Но если будетъ доказано, что въ подобныхъ явленіяхъ много субъективныхъ обмановъ, то во всякомъ случаѣ здѣсь виноватъ не методъ изслѣдованія. Я убѣжденъ, на основаніи очень многихъ положительныхъ данныхъ, что фотографія должна открыть намъ много въ явленіяхъ психизма, и если мы не нашли лучшихъ способовъ ея примѣненія, то вина здѣсь не столько въ самихъ изслѣдователяхъ, сколько въ несовершенствѣ методовъ изслѣдованія.

«Смотря на быстрыя, можно сказать, каждодневныя открытія, которыя дѣлаетъ фотографія, судя по недавнему открытію Липмана (способа фотографировать цвѣтные лучи спектра), мнѣ кажется, не можетъ быть сомнѣнія, что мы на порогѣ одного изъ величайшихъ примѣненій фотографіи къ тѣмъ явленіямъ, которыя ускользаютъ отъ нашего слишкомъ грубаго и далеко несовершеннаго органа зрѣнія.

«Вопросъ объ «одѣ», объ «магнитномъ излученіи» или «магнитныхъ истеченіяхъ», мнѣ кажется, прямо вышелъ изъ того теоретическаго взгляда, который проповѣдывалъ еще Месмеръ и его поклонники, и который въ послѣднее время нашелъ себѣ отчасти защитника и въ д-рѣ Охоровичѣ.

«Разумѣется, этотъ вопросъ, мм. гг., такъ далекъ отъ предмета нашихъ изслѣдованій, что мнѣ, можетъ быть, даже не слѣдовало поднимать его, но я невольно упомянулъ объ немъ, говоря о несовершенствѣ нашихъ органовъ чувствъ, и вспоминаю теперь о нѣкоторыхъ явленіяхъ, которыя, повидимому, доказываютъ, что нашъ психическій организмъ обладаетъ иными

способами ощущеній помимо этихъ органовъ чувствъ. Я вспоминаю, что Ганзенъ на одномъ сеансѣ, на которомъ я присутствовалъ, произносилъ загипнотизированнымъ субъектамъ свои приказанія или внушенія и затѣмъ бралъ къ себѣ въ ротъ концы ихъ пальцевъ. На вопросъ, почему онъ это дѣлаетъ, онъ отвѣчалъ, что они такимъ образомъ лучше слышатъ. Если это справедливо, то надо предположить, что слова, произносимыя гипнотизаторомъ, оставляютъ какой-то слѣдъ въ его организмѣ, и этотъ слѣдъ можетъ быть переданъ субъекту помощью прикосновенія его пальцевъ къ зубамъ или къ языку гипнотизатора. Въ опытахъ ясновидѣнія, какъ я самъ убѣдился, загипнотизированный субъектъ можетъ видѣть, если предметъ положить ему на голову, на темя или на эпигастрическую область.

«Но говоря объ этихъ явленіяхъ, я уже невольно поднимаюсь на новую, высшую ступень психическихъ явленій, которыя возбуждаютъ въ лицахъ, никогда ихъ не видавшихъ, глубокое невѣдовѣріе.

«Сомнамбулы или субъекты, способные къ явленіямъ *ясновидѣнія*, попадаются очень рѣдко. Это, по большей части, женщины, крайне нервныя, болѣзненныя, но для которыхъ гипнотическій сонъ и внушенія, направленные опытнымъ, знающимъ гипнотизаторомъ, могутъ принести глубокія облегченія въ ихъ болѣзненныхъ припадкахъ. Я не могу утверждать навѣрное, но внутренно я глубоко убѣжденъ, что многіе гипнотики могутъ быть доведены до состоянія ясновидѣнія. Для этого необходимо ихъ культивировать въ извѣстномъ, опредѣленномъ направленіи. Вамъ всѣмъ извѣстно, что почти всѣ гипнотики въ извѣстной стадіи гипнотическаго сна могутъ говорить, могутъ отвѣчать на предложенные имъ вопросы. Если, пользуясь этой способностью и въ то же время пользуясь силой внушенія, гипнотизаторъ, держа на головѣ гипнотика развернутую книгу или какой-нибудь предметъ, зажатый въ рукѣ, говоритъ ему: «смотри и скажи мнѣ, что ты видишь», то субъектъ обыкновенно отвѣчаетъ на это: «я ничего не вижу». Тогда—нѣсколько пассаговъ съ твердымъ желаніемъ чтобы то скрытое, внутреннее, нефизиологическое зрѣніе прояснилось, и снова тотъ же вопросъ и то же приказаніе. У нѣкоторыхъ субъектовъ съ двухъ, трехъ сеансовъ уже является возможность видѣть и читать, хотя и съ большими усиліями. Но отъ упражненія эта способность должна развиваться такъ же, какъ разви-



ваются всѣ физическія способности человѣка. Первый шагъ здѣсь труденъ, второй становится легче, третій можетъ перейти въ органическую привычку. Здѣсь случается или должно случиться то же самое, что происходитъ и при гипнотическомъ снѣ, т.-е. субъектъ сперва засыпаетъ съ трудомъ или даже вовсе не засыпаетъ, и необходимо два, три сеанса, необходимо нѣсколько упражненій, чтобы вызвать здѣсь возможность засыпанія. Извѣстно, что упражненіемъ, мм. гг., до всего можно достигъ, — разумѣется, упражненіемъ цѣлесообразнымъ, въ пору и въ мѣру. Особенно въ высшей степени необходимо, чтобы это упражненіе совершалось въ опредѣленные, не мѣняющіеся сроки, чтобы оно было раздѣлено равными промежутками времени. Это необходимо, потому что все въ природѣ совершается въ опредѣленные сроки, чрезъ извѣстные, также строго опредѣленные промежутки времени. Извѣстно, что внушеніе можетъ быть заказано на опредѣленное время и совершается именно въ этотъ заранѣе указанный срокъ, который можетъ быть увеличенъ до 170 дней, какъ показали опыты Бине. Если мы соблюдаемъ это условіе, и притомъ если мы найдемъ необходимаго гипнотизатора, т.-е. такого субъекта изъ среды насъ, который можетъ твердо, непоколебимо устанавливать его мысль, волю, желаніе на одномъ предметѣ, то я убѣжденъ, мм. гг., что мы будемъ въ этомъ самомъ методѣ имѣть могучее средство для выработки необходимаго намъ ясновидящаго субъекта. Нервныхъ людей въ нашъ нервный вѣкъ очень много и въ особенности нервныхъ женщинъ.

«Но, можетъ быть, нѣкоторые изъ васъ возмутятся при мысли сдѣлать изъ пациентовъ субъекта для опытовъ? Вотъ противъ этого предубѣжденія я и позволю себѣ теперь сказать нѣсколько словъ.

«Прежде всего здѣсь отталкиваетъ мысль объ опытѣ надъ субъектомъ, излѣченіе котораго ввѣрено врачу обществомъ, близкими къ пациенту людьми и правительствомъ. Возражу на это, что вся медицина, мм. гг., идетъ опытнымъ экспериментальнымъ путемъ. Является какое-нибудь новое средство, новый медикаментъ, и каждый врачъ обязанъ испытать его на подходящемъ больномъ, какъ средство, которое, по его убѣжденію, должно принести несомнѣнно облегченіе. Въ этомъ поступкѣ высказывается, во 1-хъ, уваженіе къ авторитету его собрата по профессіи, и, во 2-хъ, надежда облегчить страданія больного пациента. Противъ этого, полагаю, никто не будетъ возражать.

«Гипнотическое лѣченіе, сомнамбулизмъ и ясновидѣніе, какъ практическое врачебное средство, существовали со временъ незапамятной древности, со временъ египтянъ, древнихъ римлянъ и грековъ. Лѣченіе ясновидѣніемъ или, такъ называемымъ, животнымъ магнетизмомъ существовало въ 30-хъ и 40-хъ годахъ нашего вѣка. Если бы гдѣ-нибудь и когда-нибудь оно принесло вредъ, то объ этихъ случаяхъ, вѣроятно, остался бы слѣдъ въ лѣтописяхъ медицинской науки. Повидимому, нельзя было грубѣе обращаться съ пациентами, какъ обращался съ ними Месмеръ, вызывая въ нихъ конвульсіи, судороги и разные болѣзненные припадки, но и этотъ грубый методъ не производилъ никакихъ дурныхъ послѣдствій.

«Въ настоящее время, когда возникла Нансійская школа и продолжаетъ развиваться и усиливаться, вѣроятно, мы услышали бы гдѣ-нибудь о вредѣ новаго метода лѣченія. Но мы ничего подобнаго не слышимъ. Съ другой стороны, мнѣ кажется, нѣтъ ничего вреднѣе, какъ тѣ средства, которыя употребляютъ врачи для усыпленія или пробужденія ихъ пациентовъ при гипнотическомъ лѣченіи. Что можетъ быть вреднѣе, какъ оглушительный ударъ въ гонгъ-гонгъ, или ударъ молоткомъ по колоссальному камертону, или внезапное ослѣпленіе нестерпимо яркимъ электрическимъ свѣтомъ?! Что можетъ быть грубѣе и вреднѣе, какъ пробуждать гипнотика сильными электрическими токами, направленными въ область мозжечка?! Или что можетъ быть опаснѣе и, скажу, безобразнѣе, какъ пробуждать его, переворачивая внизъ головой, какъ бутылку съ какой-нибудь жидкостью?! Вредъ гипнотизаціи есть вредъ мнимый, польза же отъ нея несомнѣнна. Мы видимъ, что въ настоящее время гипнотизмъ приноситъ облегченіе или полное исцѣленіе, которое прежде считалось невозможнымъ, и въ особенности въ крайне странныхъ и капризныхъ нервныхъ болѣзняхъ. Слѣдовательно, всѣ страхи относительно гипнотизацій можно считать если не вымышленными, то черезчуръ преувеличенными.

«Но если даже мы допустимъ, что гипнотизація такъ или иначе въ нѣкоторыхъ исключительныхъ и неосторожныхъ случаяхъ можетъ быть вредной нервнымъ отравленіямъ субъекта, то этого никакъ нельзя сказать относительно тѣхъ гипнотизацій, которыя имѣютъ цѣлью вызвать въ субъектѣ ясновидѣніе. Притомъ, если бы даже и допустить то, чего въ дѣйствительности не суще-

ствуется,—если допустить вредное вліяніе сомнамбулических состояній, вызванных искусственно, то въ руках экспериментатора есть сильное противоядіе, если можно такъ выразиться. Онъ можетъ всегда остановить посредствомъ «умственного внушенія» то направленіе, которое окажется нежелательнымъ или опаснымъ. Еще разъ повторяю, что опыты съ ясновидѣніемъ никоимъ образомъ не могутъ быть вредны тому субъекту, надъ которымъ производятся.

«Говоря объ ясновидѣніи, мм. гг., я долженъ коснуться и естественнаго *сомнамбулизма* или *лунатизма*, явленія котораго почти такъ же рѣдки, какъ и явленія ясновидѣнія. Для нашихъ опытовъ я считаю эту форму психическаго состоянія менѣе пригодною, чѣмъ всѣ другія. Она не пригодна уже тѣмъ, что не можетъ быть вызвана произвольно, по желанію гипнотизатора. Мнѣ кажется, что эта форма очень сходна съ тѣмъ, что называютъ *трансомъ*, и я не знаю признаковъ рѣзкихъ и опредѣленныхъ, которые отличали бы трансъ отъ гипнотическаго сна и лунатизма. Въ гипнотическомъ снѣ мы видимъ полную автоматичность и подчиненіе субъекта волѣ гипнотизатора. Но это только до извѣстной границы, далѣе которой начинаетъ дѣйствовать неизвѣстно какая-то индивидуальная воля, и загипнотизированный субъектъ высказываетъ съ этой стороны видимо полную самостоятельность и непокорность внушеніямъ и приказаніямъ гипнотизатора. И здѣсь начинается уже другая форма, форма лунатизма. Прибавлю кстаті, что въ лунатизмѣ субъектъ иногда обнаруживаетъ очевидные факты ясновидѣнія. /

«Трансъ смѣшиваютъ съ автогипнозомъ. Дѣйствительно, снаружи они очень сходны; даже трансъ можетъ быть *вызванъ* фиксацией зрѣнія на блестящихъ предметахъ такъ же, какъ и гипнозъ. Но въ автогипнозѣ воля субъекта сохраняется, тогда какъ въ трансѣ субъектъ вполнѣ подчиненъ волѣ той индивидуальности, которая погрузила его въ гипнотическое состояніе. Во всякомъ случаѣ и этотъ вопросъ мы можемъ и даже должны присоединить къ числу нерѣшенныхъ и внести въ программу будущихъ нашихъ опытныхъ изслѣдованій.

Во время транса субъекты обыкновенно говорятъ, и при этомъ очень часто ихъ голосъ мѣняется. Изъ сопрано онъ, напр., превращается въ густой басъ. Но что страннѣе всего, это измѣненіе самого тѣмбра голоса. Личности при этомъ говорятъ иногда на

языкъ, для нихъ вовсе незнакомомъ. Они симулируютъ образъ выраженія, интонаціи голоса, движенія и даже привычки совершенно чуждыхъ имъ индивидуальностей. Они называютъ себя совершенно другимъ именемъ, нерѣдко именемъ болѣе или менѣе извѣстныхъ и знаменитыхъ ученыхъ и писателей.

«Кстати я замѣчу здѣсь, что выдаются случаи, въ которыхъ субъектъ, не впадая въ трансъ, рѣзко мѣняетъ голосъ, привычки, занятія, походку и называетъ себя другимъ именемъ, увѣряетъ, что онъ дѣйствительно та личность, за которую онъ выдаетъ себя. Такой случай, напр., выраженный въ очень рѣзкой формѣ, былъ наблюдаемъ д-ромъ Азамомъ и описанъ имъ въ отдѣльномъ изданіи («Hypnotisme, double conscience et altération de personnalité»).

«При наблюденіи надъ такими раздвоенными личностями невольно является вопросъ, на сколько возможно довѣряться ихъ показаніямъ и рассказамъ. При этомъ невольно вспоминаются тѣ показанія ясновидящихъ или сомнамбулъ, которыя такъ тщательно собирались, записывались и печатались изслѣдователями такъ называемаго «животнаго магнетизма». Почти всѣ эти показанія оказались чисто субъективными явленіями, между которыми только весьма рѣдко проглядываетъ реальная правда, окутанная личными фантазіями или заблужденіями.

«Намъ необходимо быть крайне осторожными, мм. гг., чтобы не впасть въ ошибки и самообманы при изслѣдованіи такихъ явленій. Показанія и свидѣтельства, о которыхъ я говорю, могутъ быть получены и другимъ путемъ. Они могутъ быть получены психографически, при помощи такъ называемыхъ медіумовъ. Должно замѣтить, что это самый заманчивый и излюбленный способъ полученія такихъ сообщеній. Подлинность ихъ и реальная правда доказывается многими уже опубликованными случаями, находящимися въ медіумической литературѣ. Если Общество пожелаетъ заняться этими явленіями, то здѣсь опять предстоитъ изслѣдователямъ крайняя опасность со стороны всякихъ симуляцій, обмановъ и самообмановъ.

«Если мы, мм. гг., рассмотримъ цѣлый рядъ тѣхъ предосторожностей, которыя принимали изслѣдователи и публика при подобныхъ опытахъ съ медіумами въ теченіе послѣднихъ 30 — 40 лѣтъ, то мы удивимся съ одной стороны остроумію, съ которымъ придумывались разные *experimenta crucis*, а съ другой — искусству,

съ которымъ избѣгали этихъ, повидимому, невозможныхъ вещей разные симуляторы, а также дѣйствительные и очень сильные медиумы.

«При изслѣдованіи этихъ явленій фотографія оказываетъ важныя, неоцѣнимыя заслуги, хотя и здѣсь необходимо остерегаться искусныхъ поддѣлокъ. Если умственное внушеніе даетъ намъ сильное средство для анализа психическихъ явленій, то ихъ медіумическая сторона открываетъ намъ другія, таинственныя сферы въ реальномъ и матеріальномъ мірѣ. Я говорю о такъ называемыхъ матеріализаціяхъ. И вотъ въ этой-то области услуги фотографіи незамѣнимы.

«Позвольте здѣсь остановиться, мм. гг. Въ бѣгломъ очеркѣ я вамъ представилъ ту широкую область, въ которую мы намѣрены войти во всеоружіи физической современной науки съ ея графическими и фотографическими методами и съ постояннымъ критеріумомъ нашего скептицизма, который, смѣю думать, вполне гарантируетъ насъ отъ всякихъ иллюзій, обмановъ и самообмановъ.

«Вы видите, что нашъ путь изслѣдованій разбивается на нѣсколько отдѣловъ или, лучше сказать, на нѣсколько ступеней, которыя послѣдовательно идутъ одна за другой и приводятъ къ болѣе сложнымъ и неразслѣдованнымъ психическимъ явленіямъ.

«Намъ нельзя остановиться ни на одной изъ нихъ, не принимая въ расчетъ другихъ, болѣе высшихъ ступеней; иначе нашъ выводъ изъ результатовъ нашихъ опытовъ будетъ всегда одностороненъ и, слѣдовательно, невѣренъ.

«Въ явленіяхъ мантевизма мы можемъ почерпнуть убѣжденіе въ существованіи возможности иныхъ отношеній между предметами или индивидами физическаго міра.

«Почти такъ же въ явленіяхъ гипнотизма мы можемъ узнать возможность передачи ощущеній помимо органовъ чувствъ.

«Въ явленіяхъ мысленнаго внушенія мы можемъ видѣть могущество вліянія воли одного человѣка на другихъ,—на ихъ дѣйствія, поступки, сужденія, представленія и т. д.

«Тѣ же явленія открываютъ намъ весьма странное, но совершенно реальное, объективное вліяніе воли человѣка или его психической энергіи на его физической организмъ. Подъ этимъ вліяніемъ совершаются различныя исправленія недостатковъ въ функціяхъ организма, и онъ излѣчивается отъ разныхъ болѣзней.

«Затѣмъ мы вступаемъ, такъ сказать, въ самыя сокровенныя

области психического организма, и передъ нами открываются явленія ясновидѣнія. Передъ этой великой способностью какъ бы исчезаютъ тѣ преграды, которыя лежатъ въ нашей слишкомъ ограниченной матеріальной природѣ. Человѣкъ становится свободнымъ. Его физическій организмъ видимо страдаетъ, но за то становится независимымъ отъ него его нравственный и умственный, хотя бессознательный, организмъ. Велико было удивленіе нашего вѣка передъ электрическими телеграфами и телефонами. Что же скажетъ современное общество, если будетъ доказана способность человѣческой души переноситься во всей ея цѣлости на далекія пространства, видѣть безъ глазъ, слышать безъ ушей, ощущать безъ всякихъ специальныхъ органовъ или элементовъ ощущенія? Умъ нашъ отказывается вѣрить этимъ сказочнымъ, фантастическимъ фактамъ. Пусть же труды нашего Общества приведутъ всѣхъ ищущихъ правды къ твердо обоснованнымъ знаніямъ. Пусть они отдѣляютъ здѣсь истину отъ иллюзій и самообмановъ, пусть скажутъ: вотъ граница, здѣсь кончается область реального, положительнаго знанія и начинается царство вымысла и фантазій. Но только пусть эта граница, мм. гг., будетъ найдена опытнымъ путемъ, логикой фактовъ, а не нашей субъективной логикой, считающей доводы нашего собственнаго мышленія и здраваго смысла непогрѣшимыми».

Послѣ этой рѣчи и обмѣна мнѣній Общество опредѣлило составить комиссію для изслѣдованія мантевизма или т. н. чтенія мыслей, т. е. передачи ихъ на разстояніи и въ особенности безъ посредства какихъ бы то ни было матеріальныхъ или внѣшнихъ воздѣйствій.

Протоколъ подписали: гг. президентъ, вице-президентъ, секретарь и всѣ присутствовавшіе члены.

## Первое засѣданіе специальной комиссіи для изслѣдованія мантевизма.

(5 марта 1891 года).

Присутствовали: проф. Н. П. Вагнеръ, Н. Н. Полежаевъ и д-ра: Ф. Ф. Фишеръ, А. В. Елисѣевъ, А. А. Эберманъ, И. Я. Бибиновъ и В. Ф. Краевскій.

Въ субъекты для изслѣдованія предложили себя: Е. О. Д—на и Н. Н. Г—нъ.

Собраніе первоначально приступило къ этимъ опытамъ съ цѣлью испытать способности субъектовъ къ чтенію мыслей, не устраняя возможности механической передачи, напр., произвольными мышечными движеніями и т. п.

*1-й опытъ*, предложенный г. председателемъ, служилъ прежде всего для опредѣленія способностей къ мантевизму вышеозначенныхъ субъектовъ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, для выясненія вопроса о суммированіи силъ индукторовъ. Изъ практическихъ изслѣдованій мантевизма, сдѣланныхъ нѣкоторыми изъ членовъ, было заключено, что опыты идутъ успѣшнѣе въ томъ случаѣ, когда субъектъ подвергнутъ первоначально опытамъ при легчайшихъ условіяхъ и руководимъ нѣсколькими индукторами. Вслѣдствіе этого было рѣшено, чтобы субъектъ былъ руководимъ Ф. Ф. Фишеромъ (въ которомъ предполагалось больше способности къ индукціи), Н. П. Вагнеромъ и И. Я. Бибиновымъ.

Первый взялъ Е. О. Д—ну правой рукой за правую руку и положилъ лѣвую руку на ея правое плечо. Н. П. Вагнеръ положилъ лѣвую руку на лѣвое плечо Е. О. Д—ной, а правою обхватилъ руку Ф. Ф. Фишера. Д-ръ Бибиновъ взялъ ее за лѣвую руку, а правою придерживалъ Н. П. Вагнера. Задача, придуманная членами, въ то время когда Е. О. Д—на была въ другой

комнатѣ, заключалась въ слѣдующемъ: взять зажженную свѣчу съ подзеркальника и перенести ее на столъ, отстоящій на одну сажень. Г-жа Д—на тотчасъ же, безостановочно подвела индуктора къ подзеркальнику, остановилась передъ нимъ на двѣ секунды, протянула правую руку, взяла свѣчу и медленно, но безъ остановки перенесла и поставила ее на задуманное мѣсто.

2-й опытъ былъ предложенъ Ф. Ф. Фишеромъ, который просилъ предоставить ему одному роль индуктора, такъ какъ въ этомъ случаѣ ему можно будетъ удобнѣе наблюдать за движеніями субъекта, который, по его собственному заявленію, въ первый разъ подвергается опытамъ мантевизма. Задача, задуманная въ этомъ случаѣ, состояла въ слѣдующемъ: взять кокосовый орѣхъ съ этажерки, перенести его въ противоположный уголокъ комнаты и положить на ломберный столъ (длина разстоянія этажерки отъ стола была 8 арш. 4 вершка). Е. О. Д—на отчетливо исполнила первую часть задачи, но, подходя къ ломберному столу, выпустила орѣхъ, который упалъ на полъ и тотчасъ же былъ поднятъ и поданъ ей, а затѣмъ она донесла и положила его на задуманное мѣсто.

По окончаніи опыта В. Ф. Краевскій заявилъ, что передъ самымъ моментомъ паденія орѣха, у него промелькнула мысль, что субъектъ можетъ зашнурь за коверъ и выронить орѣхъ. Ф. Ф. Фишеръ заявилъ, что онъ чувствовалъ, какъ рука Е. О. Д—ной ослабѣла, и едва у него промелькнула мысль о возможности паденія орѣха, какъ г-жа Д—на выпустила его изъ рукъ.

На всѣхъ присутствующихъ состояніе субъекта произвело впечатлѣніе чловѣка, погруженнаго въ легкій гипнозъ. Черты лица видимо были въ напряженномъ состояніи. Пульсъ 96 ударовъ въ минуту. Глаза были полузакрыты. По собственному заявленію Е. О. Д—ой она была во время опытовъ въ какомъ-то полусонномъ состояніи. Ни одна мысль не промелькнула въ ея головѣ, и вся она была полна желаніемъ подчиниться и угадать желаніе экспериментатора.

По окончаніи опыта проф. Вагнеръ изложилъ его собственную теорію мантевизма, основанную на слѣдующихъ двухъ случаяхъ:

Къ проф. Бутлерову, лѣтъ 8 или 10 тому назадъ, вечеромъ пришелъ одинъ господинъ, который рассказывалъ о способности его находить спрятанныя вещи и исполнять разныя задачи, задуманныя разными лицами. Нѣсколько времени спустя чловѣкъ



пять, бывшихъ тогда у Бутлерова, въ томъ числѣ и проф. Вагнеръ, приступили къ опытамъ. Въ это время объ угадываніи чужихъ мыслей не было еще и рѣчи, и мантевизмъ не былъ еще извѣстенъ. Явившійся субъектъ предложилъ задумать какую-нибудь задачу, завязать ему глаза и вести его при помощи двухъ индукторовъ такъ, чтобы одна рука (правая) одного индуктора лежала на эпигастрической области субъекта, въ то время какъ лѣвая рука другого индуктора прилегала къ его спинѣ. Остальныя же двѣ руки индукторовъ должны лежать на плечахъ субъекта. Какъ только было сдѣлано это расположеніе рукъ индукторовъ, субъектъ началъ быстро и громко дышать, какъ-бы запыхался и весь пришелъ въ волненіе. Всѣ движенія его сдѣлались необыкновенно торопливыми и отрывочными. Въ такомъ состояніи онъ находился во все время опыта. Всѣ задуманныя задачи были имъ исполнены весьма успѣшно, но въ особенности было поразительно выполненіе слѣдующаго опыта. Въ комнатѣ (кабинетѣ пр. Бутлерова) въ три окна стоялъ шахматный столъ съ выдвижной шашечницей, подъ которой, въ самой серединѣ стола, былъ небольшой потайной ящикъ. Въ этомъ ящикѣ было положено письмо, и задача заключалась въ томъ, чтобы найти это письмо. Субъектъ почти прямо направился къ этому столу, постоялъ, пыхтя, передъ нимъ нѣкоторое время; затѣмъ началъ скрести руками столешницу (шашечницу) и отодвинулъ ее. Всѣ присутствующіе и индукторы были убѣждены въ это время, что субъектъ безъ труда исполнитъ конецъ задачи и возьметъ письмо изъ ящика. Но вмѣсто того, чтобы наклониться къ нему, онъ отступилъ отъ стола на полшага, нагнулся и поднялъ съ пола письмо. Оно было выдвинуто имъ вмѣстѣ съ крышкой (шашечницей), къ которой оно пристало, и чего онъ, разумѣется, не могъ видѣть.

Другой случай былъ съ тѣмъ же субъектомъ, и проф. Вагнеръ слышалъ разсказъ объ немъ отъ друга этого субъекта, Г. М.—цова. Одинъ разъ имъ, вдвоемъ, привелось ѣхать осенью, въ сильную распутицу, темной ночью, на перекладной телѣгѣ. Не доѣзжая трехъ верстъ до мѣста, на одномъ косогорѣ, выскочилъ шкворень изъ сердечника, и телѣга опрокинулась. Тогда Г. М.—цовъ вспомнилъ о необыкновенной способности своего спутника отыскивать вещи съ завязанными глазами и, въ виду ихъ безвыходнаго положенія, рѣшился воспользоваться этой спо-

способностью; завязалъ своему спутнику глаза, обхватилъ его и приказалъ ему строго: «ищи!»... Субъектъ запыхтѣлъ, заметался, сдѣлалъ нѣсколько шаговъ и, опустивъ руку въ лужу, — вытащилъ изъ нея шкворень.

Принимая въ соображеніе эти два случая, а вмѣстѣ съ тѣмъ и результаты настоящихъ двухъ опытовъ, пр. Вагнеръ высказалъ мнѣніе, что по всѣмъ вѣроятіямъ и *вся случаи мантевизма есть только частное подраздѣленіе случаевъ гипноза и ясновидѣнія*. Такое предположеніе подкрѣпляется тѣмъ фактомъ, что субъекты, при опытахъ мантевизма, вообще успѣшнѣе разрѣшаютъ задачи съ завязанными глазами, т. е. въ томъ состояніи, когда они сосредоточиваются внутри себя и дѣйствуютъ помимо ихъ органовъ чувствъ.

Послѣ этихъ опытовъ было приступлено къ опытамъ графическаго мантевизма.

*1-й опытъ.* Субъектомъ былъ Н. Н. Г—нъ. Нѣсколько минутъ подъ индукціей В. Ф. Краевского онъ держалъ карандашъ надъ бумагой и написалъ двѣ буквы (Pi), которыя не имѣли ничего общаго съ задуманнымъ словомъ.

*2-й опытъ.* Тотъ же индукторъ, вдвоемъ съ д-ромъ Фишеромъ. Руку г. Г—на держалъ д-ръ Фишеръ, а г. Г—нъ держалъ карандашъ. Тотчасъ же рука послѣдняго начала двигаться и написала что-то неразборчивое, не имѣющее никакого сходства съ задуманнымъ словомъ. Листокъ, на которомъ писали, былъ перевернутъ и на немъ ясно и отчетливо было написано: «Сиблла», что и было задумано.

*3-й опытъ.* Индукторомъ былъ А. В. Елисѣевъ, субъектомъ же Ф. Ф. Фишеръ. Было задумано слово: «спиритъ», — и д-ръ Фишеръ, державшій карандашъ, очень слабо написалъ «спиртъ».

*4-й опытъ* съ г-жею Д—ой. Было задумано всѣми присутствовавшими слово: «лужа». В. Ф. Краевскій держитъ обѣ руки на плечахъ субъекта. Почти тотчасъ же написано неправильно и неразборчиво: «лужа».

*5-й опытъ* съ Н. Н. Г—нъ и Ф. Ф. Фишеромъ. Было всѣми задумано слово «Нева». Съ двухъ разъ было написано, но очень неразборчиво.

Въ двухъ опытахъ (3 и 5) было введено суммированіе индукторовъ, но явнаго усиленія индукцій при этомъ замѣчено не было.

Всѣ опыты производились при полномъ освѣщеніи (кроме яркой большой лампы горѣло четыре свѣчи). Особенныхъ предосторожностей противъ симуляціи при этихъ опытахъ принято не было, такъ какъ субъекты, надъ которыми они производились, — подвергались имъ въ первый разъ въ ихъ жизни.

Настоящій протоколъ былъ подписанъ всѣми присутствовавшими при опытахъ.

## Второе засѣданіе специальной комиссіи для изслѣдованія мантевизма.

(12 марта 1891 года).

Присутствовали: проф. Н. П. Вагнеръ и Ф. Ф. Фишеръ, В. Ф. Краевскій, Д. В. Лещинскій, В. М. Буяльскій, В. К. Голимонть, Б. М. Шапировъ, Г. А. Пьянковъ, М. И. Поварнинъ, Я. М. Миллеръ и П. Ф. Семеновъ.

Въ качествѣ индуктора присутствовалъ секретарь (для Россіи) Лондонскаго Общества Психическихъ Изслѣдованій, приватъ-доцентъ, сиб. университета І. А. Клейберъ.

Лица, изъявившія готовность служить для опытовъ, были: Е. О. Дубровина, В. И. Константинова, Л. В. Винбергъ, О. В. Винбергъ, Е. Л. Волченецкая и М. Н. Слѣпцова. Послѣ осмотра этихъ лицъ, произведеннаго д-ромъ Б. М. Шапировымъ, два лица, вслѣдствіе сложенія ихъ грудной клѣтки, оказались не пригодными для опытовъ.

По выслушаніи протокола предыдущаго собранія и подписанія его наличными членами, было приступлено къ обсужденію задачъ и опытовъ настоящаго засѣданія. Г. предсѣдатель предложилъ повторить опытъ для рѣшенія вліянія суммированія силъ индукторовъ и для подтвержденія или отрицанія того взгляда на мантевизмъ, который былъ имъ высказанъ въ прошедшее засѣданіе. Гг. члены согласились съ этимъ и прежде всего рѣшили повторить опытъ съ той же самой личностью, съ которой было экспериментировано въ прошедшее засѣданіе.

*Первый опытъ* съ Е. О. Дубровиной. Для начала была предложена задача самая простая, а именно: переставитъ небольшую *металлическую* чашу съ одного стола на другой, который *отстоялъ* отъ перваго на одну сажень. Индукторомъ былъ І. А.

Клейберъ. Онъ взялъ лѣвой рукой Е. О. Дубровину за лѣвую руку около кисти, а правую руку положилъ на ея лѣвое плечо. Постоявъ нѣсколько секундъ на одномъ мѣстѣ, она отправилась чрезвычайно тихо и поминутно останавливаясь къ столу, который находился въ противоположномъ концѣ комнаты, взяла съ него чашу и медленно перенесла ее на другой столъ. Весь опытъ продолжался около шести минутъ. Вслѣдъ за этимъ всѣ присутствующіе пришли къ заключенію, что лучше въ настоящее засѣданіе испытать весь богатый матеріалъ изъ тѣхъ лицъ, которыя съ полной готовностью изъявили желаніе послужить Обществу для его психологическихъ экспериментовъ.

*Второй опытъ* съ Л. В. Винбергъ. Индукторомъ былъ І. А. Клейберъ. Задача состояла въ слѣдующемъ: подлѣ залы, въ которой происходило засѣданіе комиссіи, была комната, которая служила между прочимъ ванной, и въ одномъ изъ угловъ которой стояла небольшая мраморная ванна. Двери изъ залы въ эту комнату были заперты, и въ нее можно было попасть пройдя или а) черезъ дверь, ведущую въ маленькій коридорчикъ, или б) черезъ переднюю, столовую, кабинетъ и черезъ тотъ же маленькій коридорчикъ, изъ котораго небольшая дверь вела прямо въ ту же ванную. Требовалось, чтобы Л. В. Винбергъ подошла къ ваннѣ и открыла кранъ, который былъ вдѣланъ въ ея стѣнку. Индукторъ велъ ее такъ же, какъ и въ предыдущемъ опытѣ. Субъектъ почти тотчасъ же двинулся въ переднюю, затѣмъ довольно быстро прошелъ столовую, кабинетъ, вошелъ въ маленькій коридорчикъ, изъ него проникъ въ ванную и остановился прямо противъ крана, но несмотря на видимое желаніе отгадать задуманное, не могъ этого исполнить. Онъ опускалъ правую руку въ воду, которая была на днѣ ванны, мочилъ ею себѣ лобъ, трогалъ разные предметы, которые были около, но задачи не исполнилъ.

*Третій опытъ* съ О. В. Винбергъ. Индукторомъ былъ І. А. Клейберъ. Задача заключалась въ слѣдующемъ: изъ кабинета, изъ открытаго шкафа, съ четвертой полки снизу взять VI томъ, вторую половину Handbuch der speciellen Pathologie und Therapie Virхова. Индукторъ взялъ О. В. Винбергъ за руку такъ же, какъ и субъекта въ предыдущемъ опытѣ. Она довольно быстро двинулась прямо изъ залы въ кабинетъ, подошла къ шкафу, подняла руку туда, гдѣ стояла книга, но довольно долго не рѣшалась взять ее; наконецъ вынула первую половину VI тома. Послѣ

опыта индукторъ заявилъ, что онъ забылъ, которая половина была задумана, и думалъ о первой половинѣ.

*Четвертый опытъ* съ Е. Л. Волченецкой. Послѣ обсуждения присутствующіе пришли къ заключенію, что теперь слѣдуетъ повторить неудавшійся второй опытъ съ этимъ новымъ субъектомъ и притомъ повторить съ двумя или тремя индукторами, которымъ должно согласиться относительно расчлененій приказаній и не сбиваться въ этихъ расчлененіяхъ. Индукторами были выбраны: І. А. Клейберъ, В. Ф. Краевскій и Д. В. Лещинскій. Первый взялъ лѣвой рукой лѣвую руку Волченецкой, а правой рукой взялъ лѣвую руку Д. В. Лещинскаго. Правая рука этого послѣдняго держала лѣвую руку д-ра Краевскаго, правая рука котораго лежала на лѣвомъ плечѣ субъекта. Е. Л. Волченецкая довольно быстро, почти тотчасъ же двинулась черезъ кабинетъ въ ванную и остановилась передъ ней, точно такъ же, какъ и Л. В. Винбергъ. Точно такъ же она простояла очень долго передъ краномъ ванны, трогала разные предметы, но задуманной задачи не исполнила.

*Примѣчаніе.* Передъ началомъ опыта Е. Л. жаловалась на зубную боль, но во время опыта эта боль прошла. Спустя полчаса послѣ опыта, она снова возобновилась въ сильнѣйшей степени, но І. А. Клейберъ нѣсколькими пассажами совершенно ее уничтожилъ.

*Пятый опытъ* съ М. Н. Слѣпцовой. Задачей послужила тема, не вполне удачно рѣшенная во 2-мъ опытѣ О. В. Винбергъ. Индукторомъ былъ І. А. Клейберъ. Тотчасъ же, какъ онъ взялъ М. Н. лѣвой рукой за лѣвую руку, М. Н. двинулась и пошла прямо въ кабинетъ къ шкафу, но не подняла руки до той полки, на которой стоялъ задуманный томъ сочиненія Вирхова, а взяла съ полки, которая была ниже: *Chirurgie Nellaton*, т. II (цвѣтъ переплета и форматъ книги не подходили).

*Шестой опытъ* съ В. И. Константиновой. Задуманная задача состояла въ слѣдующемъ: пойти изъ залы, въ которой начинались всѣ опыты, въ смежный кабинетъ и здѣсь сѣсть на динамометръ, стоявшій налѣво отъ входной двери подлѣ камина. Индукторомъ былъ І. А. Клейберъ, который держалъ В. И. за лѣвую руку. При началѣ опыта она стояла, отвернувшись отъ дверей кабинета. Послѣ нѣкотораго колебанія, довольно быстро

вошла въ кабинетъ и прямо двинулась къ вѣсамъ, подошла и, ударившись ногой объ желѣзную перекладину, тотчасъ же отступила. При этомъ вѣсы закачались и загремѣли ихъ желѣзными частями. В. И. отошла къ умывальнику (направо) и довольно долго (15—20 секундъ) стояла, опираясь на мраморную доску умывальнаго шкафика. Затѣмъ медленно подошла къ вѣсамъ и снова слегка двинулась, перевернулась около вѣсовъ, ступила на приступокъ, поднялась и сѣла.

Нѣкоторые изъ членовъ собранія (Клейберъ, Лещинскій) предложили сдѣлать болѣе сложный и замысловатый опытъ надъ той же личностью, которая оказалась болѣе способною къ выполненію опытовъ мантевизма.

*Седьмой опытъ* съ В. И. Константиновой. Индукторомъ былъ Д. В. Лещинскій. Задача опыта состояла въ слѣдующемъ: въ спальнѣ д-ра Краевского, смежной съ кабинетомъ, на полу, между большимъ умывальнымъ шкафомъ и табуретомъ былъ поставленъ маленькій ящикъ. Этотъ ящикъ былъ китайской работы, съ прямыми стѣнками, очень искусно обклеенными рядами разноцвѣтной соломы, совершенно маскировавшими входное отверстіе. Въ этомъ ящикѣ или правильнѣе—комодикѣ—было два ящичка, выдвигавшихся сбоку его. Въ нижнемъ изъ нихъ лежало, между прочимъ, нѣсколько монетъ и въ числѣ ихъ двѣ мѣдныхъ трехкопѣчныхъ монеты. Задача состояла въ томъ, чтобы субъектъ вынулъ одну изъ этихъ монетъ и подалъ ее Н. П. Вагнеру. Опытъ, какъ всегда, начинался изъ зала, гдѣ было засѣданіе. Было заранѣе условлено, что г-жа Константинова пойдетъ черезъ коридорчикъ въ кабинетъ. Д-ръ Лещинскій положилъ руки ей на плечи, прикасаясь кончиками пальцевъ съ обѣихъ сторонъ шеи къ regio suprascapularis scapulae, послѣ чего В. И. сразу двинулась въ коридорчикъ, а изъ него тотчасъ же прошла въ спальню и подошла къ умывальному шкафику. Постоявъ нѣсколько секундъ, она нагнулась и коснувшись головой мраморнаго умывальника, тотчасъ же отшатнулась; потомъ снова нагнувшись, она начала шарить по полу до тѣхъ поръ, пока ей не было внушено встать на колѣни: тогда она почти тотчасъ же нашла ящикъ и встряхнула его. Затѣмъ, встряхнувъ ящикъ и сразу выдвинувъ изъ него нижній, выдвигной ящикъ, она взяла изъ него двѣ трехкопѣчныя монеты. Постоявъ съ полсекунды около умывальнаго шкафика, она быстро нагнулась къ

нему, распахнула одну изъ его дверецъ и бросила туда обѣ монеты. Затѣмъ опять поднялась, постояла и, нагнувшись снова къ раскрытому шкафику, вынула изъ него желѣзные кольца. Затѣмъ снова бросила ихъ и почти вся влѣзла въ шкафикъ, поширивъ внутри его, нашла одну изъ брошенныхъ монетъ, взяла ее, вылѣзла изъ шкафика и, быстро побѣжавъ черезъ кабинетъ въ залу, подошла къ Н. П. Вагнеру, который во все время опыта сидѣлъ въ залѣ за столомъ засѣданій, подала ему трехкопѣечную монету и тотчасъ же послѣ дуновенія очнулась. Она была въ легкомъ гипнозѣ, о чемъ свидѣтельствовали сонные, полузакрытые глаза ея, отрывочныя, какъ-бы произвольныя движенія, краска, выступившая на лицѣ, и быстрое, учащенное дыханіе.

Почти всѣми присутствующими было замѣчено, что нѣкоторые лица, надъ которыми произведены были опыты въ это засѣданіе, подвергались во время опытовъ въ большей или меньшей степени гипнотическому состоянію.

Протоколъ былъ подписанъ всѣми присутствовавшими при опытахъ.

### Третье засѣданіе спеціальной комиссіи для изслѣдованія мантевизма.

(20 марта 1891 года).

Присутствовали: проф. Н. П. Вагнеръ, Н. Н. Полежаевъ и д-ра: Ф. Ф. Фишеръ, Д. В. Лещинскій, В. Ф. Краевскій, Я. М. Миллеръ, В. К. Голимонть, Г. А. Пьянковъ и А. Д. Степановъ.

Изъ лицъ, изъявившихъ желаніе подвергнуться психическимъ опытамъ, явилось только двое: В. И. Константинова и г-жа Козлова (17 лѣтъ). По освидѣтельствованіи послѣднихъ д-ромъ Миллеромъ, никакого указанія на болѣзни грудныхъ органовъ не было найдено.

Въ виду малочисленности лицъ, явившихся для опытовъ мантевизма, а равно заявленія проф. Вагнера, что ему удалось вызвать нѣкоторыя весьма слабыя явленія ясновидѣнія у г-жи Константиновой, — собраніе постановило испытать В. И. Константинову, а равно и г-жу Козлову на ясновидѣніе.

Первый опытъ съ г-жей Константиновой, которая была посажена въ уголь залы въ мягкое кресло. І. А. Клейберъ всталъ на полъ-аршина отъ кресла и усыпилъ В. И. внушеніемъ, ска-

завъ ей, что она должна заснуть черезъ 20 секундъ. Въ указанное время она дѣйствительно заснула. На голову ей была положена визитная карточка д-ра Степанова. Она старается разсмотреть ее, но не можетъ и говорить: «не вижу!» Послѣ чего начинаетъ смѣяться, Клейберъ запрещаетъ ей смѣхъ. Она дѣлаетъ серьезную мину и слегка краснѣетъ. Это повторяется нѣсколько разъ. Клейберъ пробуетъ чувствительность рукъ посредствомъ уколовъ. При каждомъ уколѣ она слегка киваетъ головою и говоритъ: «слышу». Причемъ послѣ пробужденія она заявила, что чувствовала только прикосновеніе булавки, но не уколъ. Проф. Вагнеръ кладетъ визитную карту на голову г-жи Константиновой; она говоритъ: «не вижу». Затѣмъ онъ кладетъ портъ-моне ей на голову, а черезъ нѣсколько времени перекладываетъ его на эпигастрическую область. На вопросъ, что положено ей на эту область, отвѣчаетъ: «портъ-моне». Присутствующіе рѣшили, что она могла догадаться, и что необходимо погрузить ее въ болѣе глубокой сонъ. Тогда Клейберъ снова усыпляетъ ее. Выраженіе лица ея становится болѣе серьезнымъ. На вопросъ, слышитъ-ли она, что говорятъ, отвѣтила: «слышу». I. А. Клейберъ приказываетъ ей встать и идти къ столу. Она поднимается и идетъ, но при этомъ выказываетъ попытки смѣяться. Г. Клейберъ беретъ перо и пробуетъ внушить ей галлюцинацію, что это перо накалено, но внушеніе не дѣйствуетъ. Тогда онъ отламываетъ кусочекъ хлѣба, подноситъ его къ ея носу и спрашиваетъ ее, слышитъ-ли она, какъ пахнетъ нашатырнымъ спиртомъ. Г-жа Константинова отвѣчаетъ, что она не слышитъ. Тогда Клейберъ приказываетъ ей проснуться, что она исполняетъ тотчасъ же. Послѣ пробужденія жалуется на онѣмѣніе, на внутреннюю дрожь и жажду.

*Второй опытъ* съ г-жей Козловой. Д-ръ Фишеръ пожелалъ усыпить ее фиксаціей блестящаго предмета, что и удалось ему черезъ полчаса. Затѣмъ гипнотизаторъ приказалъ Козловой подойти къ столу и отгадать одну изъ двухъ картъ, положенныхъ на столъ (десятка трефъ и дама бубень). Была задумана послѣдняя и отгадана вѣрно. Затѣмъ были разложены: король бубень, шестерка и девятка трефъ. Загаданная карта не была указана. Тогда субъектъ былъ разбуженъ.

Въ это время явились еще два лица, пожелавшія подвергаться опытамъ: Ел. Фед. Филина и Ел. Вл. Измайлова. Въ виду позд-



няго времени I. А. Клейберъ предложилъ нѣкоторые опыты съ угадываніемъ картъ. Результатъ оказался нерѣшительнымъ. Затѣмъ г. Клейберъ пробовалъ дѣйствовать внушеніемъ на закрыванье глазъ, но не совсѣмъ удачно. Послѣ чего онъ пытался произвести опытъ надъ лѣвой рукой г-жи Филиной, внушая ей, что ея рука плотно прикрѣплена къ столу. Г-жа Филина чувствовала отяжелѣнье въ рукѣ и не могла отнять ее отъ стола. Оставляя ее въ этомъ положеніи, г. Клейберъ заставлялъ ее поднимать поочередно пальцы, что она и дѣлала свободно, согласно его приказаніямъ.

Въ то же самое время проф. Вагнеръ дѣлалъ тѣ же опыты надъ лѣвой рукой г-жи Измайловой. Опытъ удался, но въ очень слабой степени. Экспериментаторъ пытался вызвать гиперемію въ этой рукѣ, что также удалось, но въ очень незначительной степени. Рука замѣтно покраснѣла, и средняя вена слегка, но явственно инъецировалась.

Послѣ этихъ опытовъ обсуждался вопросъ: можетъ-ли быть частный гипнозъ, т.-е. одного какого-нибудь члена или органа? Но этотъ вопросъ былъ отложенъ за недостаткомъ матеріала.

Вслѣдъ затѣмъ проф. Вагнеръ пробовалъ опыты медіумическаго совмѣстнаго письма съ Е. В. Измайловой, причемъ въ одномъ случаѣ карандашъ держала г-жа Измайлова, а въ другомъ проф. Вагнеръ. Въ обоихъ случаяхъ было написано ясно «Марья» и еще нѣсколько неразборчивыхъ словъ. При этомъ г. Клейберъ утверждалъ, что если не задумано какое-нибудь слово однимъ изъ пишущихъ, то что бы ни было записано, не будетъ представлять никакого интереса.

Послѣ ухода лицъ, послужившихъ для опытовъ, собраніе, обсудивъ дальнѣйшее веденіе опытовъ, *опредѣлило*: въ будущемъ собраніи комиссіи приступить къ болѣе рѣшающимъ и доказательнымъ опытамъ мантевизма, а именно къ опыту съ угадываніемъ картъ на разстояніи, т.-е. безъ прикосновенія индуктора.

Настоящій протоколъ былъ подписанъ всѣми лицами, присутствовавшими при опытахъ.

## Второе общее собраніе Русскаго Общества Экспериментальной Психологіи

(26 марта 1891 года).

Присутствовали: проф. Н. П. Вагнеръ, д-ръ Ф. Ф. Фишеръ, А. В. Елисѣевъ, И. Я. Бибиновъ, Д. В. Лещинскій, Г. А. Пьянковъ, А. Д. Степановъ, В. М. Буяльскій, В. К. Голимонть, В. Ф. Краевскій, Я. М. Миллеръ и М. Е. Мендельсонъ.

По прочтеніи протокола предыдущаго засѣданія, г. предсѣдателемъ было сдѣлано краткое сообщеніе о дѣятельности специальной комиссіи по изслѣдованію явленій мантевизма, имѣвшей три засѣданія.

Въ добавленіе къ опытамъ, произведеннымъ комиссіею, проф. Н. П. Вагнеръ сообщилъ объ опытѣ надъ автогипнозомъ, произведенномъ имъ наканунѣ надъ г-жею Константиновой, причѣмъ опытъ былъ вполне удаченъ. При суммированіи воли экспериментатора и субъекта, эта послѣдняя усыпила себя до состоянія полного гипноза. Опыты надъ ясновидѣніемъ съ этимъ субъектомъ не дали удовлетворительныхъ результатовъ.

Вслѣдъ за этимъ товарищемъ предсѣдателя д-ромъ Ф. Ф. Фишеромъ было сдѣлано сообщеніе объ опытахъ Ш. Рише надъ ясновидѣніемъ (Charles Richet. Experimentale Studien auf dem Gebiete der Gedankenübertragung). По окончаніи сообщенія возникли по поводу его дебаты, во время которыхъ пр. Н. П. Вагнеръ высказалъ сомнѣнія въ правильности постановки опытовъ Рише, а д-ръ Фишеръ отстаивалъ точку зрѣнія экспериментатора.

По окончаніи дебатовъ, предсѣдателемъ было сообщено о желаніи извѣстнаго русскаго психолога А. Н. Аксакова жертвовать ежегодно по 300 р. на печатаніе протоколовъ Общества. Общество постановило выразить свою глубокую благодарность А. Н. Аксакову за цѣнное пожертвованіе.

Секретарь Общества сообщилъ о результатахъ переговоровъ съ редакціею журнала «Вопросы Философіи и Психологіи» относительно печатанія въ немъ протоколовъ Общества.

#### Четвертое засѣданіе спеціальной комиссіи для изслѣдованія мантевизма.

(2 апрѣля 1891 года).

Присутствовали: проф. Вагнеръ, д-ра Ф. Ф. Фишеръ, А. В. Елисѣевъ, В. Ф. Краевскій, Д. В. Лещинскій, Я. М. Миллеръ, А. Д. Степановъ, В. М. Буяльскій, В. К. Голимонть и приватъ-доценты Н. Н. Полежаевъ и І. А. Клейберъ. Изъявили согласіе подвергаться опытамъ комиссіи 4 субъекта: В. И. Константинова, О. и Л. Винбергъ и Погожева.

Въ началѣ засѣданія І. А. Клейберъ сдѣлалъ сообщеніе о задачахъ и методахъ комиссіи по изслѣдованію явленій мантевизма или «телепатіи», какъ предлагалъ ихъ назвать докладчикъ. Сообщеніе это по желанію автора не печатается, а хранится въ архивѣ Общества.

По сущности доклада возражалъ г. Клейберу проф. Вагнеръ; д-ръ Фишеръ возражалъ противъ приравниванія явленій психики къ чисто физическимъ явленіямъ, указывая на неопредѣленность границъ сознанія.

Вслѣдъ затѣмъ, согласно теоріи, изложенной г. Клейберомъ, комиссіею было постановлено испробовать способность различныхъ перципіентовъ и агентовъ къ проявленію телепатическихъ явленій; но опыты не дали никакихъ положительныхъ результатовъ.

---

#### Пятое засѣданіе спеціальной комиссіи для изслѣдованія мантевизма.

(12 апрѣля 1891 года).

Присутствовали: пр. Н. П. Вагнеръ, пр. А. Я. Якобій, прив.-доц. Н. Н. Полежаевъ и д-ра Ф. Ф. Фишеръ, А. В. Елисѣевъ, В. Д. Лещинскій, И. Я. Бибиновъ, П. Ф. Семеновъ, В. В. Альбовъ, М. Н. Поварнинъ, А. Д. Степановъ, В. М. Буяльскій и

В. Ф. Краевскій. Въ качествѣ индукторовъ присутствовали: приватъ-доцентъ І. А. Клейберъ и Г. Фельдманъ, а также кандидаты въ члены Общества: д-ръ В. В. Строгановъ и женщина-врачъ К. Р. Улезко-Строганова. Субъектами, изъявившими свое согласіе подвергаться опытамъ, были: В. И. Константинова и А. П. Попова.

Въ началѣ засѣданія былъ прочитанъ и утвержденъ протоколъ предыдущаго засѣданія, а затѣмъ было приступлено къ продолженію серіи опытовъ надъ изученіемъ телепатическихъ явленій.

*1-й опытъ.* Г-жа Константинова была въ полторы минуты загипнотизирована пр. Вагнеромъ, предложившимъ ей угадать одну изъ 10 картъ, лежавшихъ на столѣ, которую всѣ присутствующіе постоянно держали въ представленіи. Опытъ былъ совершенно неудаченъ.

*2-й опытъ.* Г. Клейберъ—агентъ, г-жа А. П. Попова—перципientъ. Десять картъ было разложено кругомъ на столѣ, поочередно красной (бубны) и черной (пики) масти, безъ фигуръ. Перципientъ долженъ былъ угадать карту, задуманную агентомъ, д-ромъ Лещинскимъ, находившимся около него въ нѣкоторомъ разстояніи, но безъ всякаго прикосновенія. Изъ десяти наблюденій этого рода ни разу карта не была угадана, причемъ замѣчено было, что вначалѣ угадываніе ближе подходило къ задуманной картѣ, но потомъ субъектъ (вслѣдствіе утомленія его вниманія?) говорилъ, очевидно, наугадъ.

*3-й опытъ* былъ повторенъ при тѣхъ же условіяхъ и при томъ же агентѣ, но въ качествѣ перципientа была г-жа Константинова. Изъ десяти наблюденій ни одно не дало удовлетворительнаго результата, и при этомъ опытѣ, какъ и въ предыдущемъ, было замѣчено, что субъектъ вначалѣ болѣе приближался къ задуманной картѣ, т.-е. указывалъ карты, лежавшія съ ней рядомъ, чѣмъ въ концѣ серіи наблюденій, когда онъ, повидимому, былъ утомленъ или разсѣянъ.

*4-й опытъ.* Вслѣдъ за этимъ г. Фельдманъ сдѣлалъ попытку загипнотизировать г-жу Константинову внушеніемъ, употребивъ при этомъ оригинальный пріемъ внезапнаго испуга субъекта. Хотя въ самомъ началѣ г-жа Константинова была сильно поражена этимъ пріемомъ и скоро впала въ легкую степень гипноза, но вслѣдъ затѣмъ, несмотря на всѣ старанія со стороны г. Фельдмана, она не могла быть доведена до полнаго гипноза; явленія каталепси