

2030  
109

ПРИ УЧАСТИИ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА.

---

# ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

И

## ПСИХОЛОГИИ,

подъ редакціей профессора Н. Я. Грота.

ГОДЪ ВТОРОЙ.

№ 4.

Книга 8.

М А Й 1891 г.

Изданіе А. А. Абрикосова.

---

МОСКВА.

Типо-литографія Высочайше утвержденного Т-ва И. Н. Кушнеревъ и Н<sup>о</sup>,  
Пименовская улица, собственный домъ.

1891.



ГОС. БИБЛИОТЕКА  
ОБЩЕОБЩЕСТВЕННАЯ  
САНКТ-ПЕТЕРБУРГА  
ИМ. П. П. П.



# СОДЕРЖАНІЕ.

	<i>Стр.</i>
Мораль жизни и свободнаго идеала.— <b>К. Н. Вентцеля</b> . . . . .	1
Пессимистическія теоріи познанаія: критицизмъ, позитивизмъ.— <b>Е. В. де Роберти</b> . . . . .	31
Религіозная метафизика мусульманскаго Востока ( <i>окончаніе</i> ).— <b>С. Уманца</b> . . . . .	37
Письма о книгѣ гр. Л. Н. Толстого «О жизни» ( <i>окончаніе</i> ).— <b>А. А. Козлова</b> . . . . .	
О детерминизмѣ въ связи съ математической психологіей.— <b>Н. И. Шишкина</b> . . . . .	110
Область и предѣлы внушенія.— <b>Н. Н. Баженова</b> . . . . .	129
О поддѣлкахъ.— <b>Вл. С. Соловьева</b> . . . . .	149

## Спеціальный отдѣлъ.

Онтологія Гегеля.— <b>Н. П. Гилярова-Платонова</b> . . . . .	1
О вліяніи утомленія на воспріятіе пространственныхъ отношеній.— <b>Н. Марина</b> . . . . .	28
Основные моменты въ развитіи новой философіи.— <b>Н. Я. Грота</b> . . . . .	42

## Критика и библиографія.

### I. ОБЗОРЪ ЖУРНАЛОВЪ.

1. Philosophische Studien.— <b>Е. И. Челпанова</b> . . . . .	58
2. Annales des sciences psychiques.— <b>Н. Я. Грота</b> . . . . .	61
3. Русскіе духовные журналы.— <b>Х. Попова и И. Морева</b> . . . . .	65

### II. ОБЗОРЪ КНИГЪ.

<b>W. Preyer</b> , Die Seele des Kindes.— <b>Е. И. Челпанова</b> . . . . .	73
--	----

<b>Р. Сагус</b> , The soul of man.— <b>Н. Я. Грота</b> . . . . .	76
<b>Э. Л. Радловъ</b> , «Объ истолкованіи» Аристотеля.— <b>Е. И. Челпанова</b> . . . . .	77
<b>А. Деревницкій</b> , О новомъ трактатѣ Аристотеля.— <b>К.</b> . . . .	80
<b>Кн. С. Н. Трубецкой</b> , Мнимое язычество или ложное христіанство?— <b>К.</b> . . . . .	—
<b>Г. Э. Струве</b> , Отзывъ о трудѣ П. Лейкфельда.— <b>К.</b> . . . .	81
<b>A. R. Wallace</b> , Darwinism.— <b>П. В. Мокіевокаго</b> . . . . .	—
<b>Foveau de Courmelles</b> , Les facultés mentales des animaux.— <b>Е. И. Челпанова</b> . . . . .	86
<b>III. ПОЛЕМИКА.</b>	
1. По поводу замѣтки П. Е. Астафьева.— <b>П. Каруса</b> . . . . .	88
2. Отвѣтъ г. Е. Челпанову.— <b>Н. Н. Ланге</b> . . . . .	90
3. Возраженіе на предыдущую замѣтку.— <b>Е. И. Челпанова</b> . . . . .	93

### ПРИЛОЖЕНІЯ.

Матеріалы для исторіи философіи въ Россіи: X. Арх. Никаноръ; XI. В. В. Лесевичъ.— <b>Я. Н. Колубовскаго</b> . . . . .	122
Психологическое Общество . . . . .	161
Объявленія . . . . .	



# ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ И ПСИХОЛОГИИ.



## Мораль жизни и свободного идеала.

---

„Самое важное—научить жить. Жить же—не значить дышать, а дѣйствовать; это значить пользоваться органами, чувствами, способностями, всѣми частями нашего существа. Не тотъ человѣкъ дольше жилъ, который можетъ насчитать больше годовъ жизни, а тотъ, который больше чувствовалъ жизнь“  
(Ж. Ж. Руссо: „Эмилъ или воспитаніе“, стр. 7).

### I.

Медленно и постепенно шло развитіе нравственности въ человѣческомъ родѣ. Изъ того первобытнаго своего состоянія, отличительной чертой котораго Летурно считаетъ антропофагію, путемъ многихъ и многихъ вѣковъ человѣчество перешло къ современному состоянію наемнаго труда и денежнаго хозяйства, къ состоянію скрытаго экономическаго порабощенія человѣка человѣкомъ, принявшаго прозрачную форму свободы. И такъ же медленно, въ соотвѣтствіи съ развитіемъ индивидуальной и общественной жизни, создавались и вырабатывались различныя системы и теории нравственности. Каждая изъ такихъ системъ была отраженіемъ современнаго ей состоянія общественной и личной жизни... Но жизнь общественная слишкомъ сложна: рядомъ съ извѣстною совокупностью явленій, опредѣляю-

щихъ *настоящій* складъ этой жизни, вы можете всегда обнаружить явленія, отражающія ея прошлое, оставшееся въ качествѣ разнаго рода переживаній и ожидающее времени, чтобы быть сданнымъ въ архивъ, и, наконецъ, присматриваясь болѣе внимательно, вы съумѣете открыть также въ текущей жизни зародыши новаго грядущаго порядка. Это обстоятельство имѣетъ огромное значеніе,—оно объясняетъ намъ, почему въ опредѣленный періодъ общественной жизни мы встрѣчаемся съ столь разнообразными и часто противоположными другъ другу системами нравственности. Последнее зависитъ отъ того, какія стороны этой жизни отражаютъ эти различныя системы, какіе „опыты жизни“ легли въ ихъ основу, представителями какихъ началъ и какихъ дѣятельностей являлись ихъ творцы. Соединяя вмѣстѣ всѣ эти различныя системы, какъ тѣ, которыя нашли свое выраженіе въ книгахъ и были ясно сформулированы учеными и мыслителями, такъ и тѣ, которыя находятъ свое выраженіе въ поступкахъ каждаго человѣка и часто только на половину сознательно воплощаются множествомъ людей въ практической жизни, — соединяя ихъ всѣ вмѣстѣ, мы можемъ получить болѣе или менѣе цѣльную картину нравственныхъ стремленій даннаго общества; но всегда наибольшій интересъ изъ нихъ будутъ имѣть для насъ тѣ системы, которыя являются выраженіемъ нарождающагося будущаго.

И въ настоящее время существуетъ нѣсколько различныхъ системъ нравственности: мораль объективнаго долга, выросающая на почвѣ такихъ общественныхъ отношеній, когда надъ человѣческой жизнью тяготѣетъ внѣшняя сила, естественный или сверхъестественный авторитетъ; мораль пользы или удовольствія, являющаяся отраженіемъ современнаго намъ меркантильнаго общества, въ которомъ каждый занятъ погоней за своимъ личнымъ матеріальнымъ интересомъ, — и, наконецъ, мораль, которой принадлежитъ будущее, мораль свободной безкорыстной любви къ человѣчеству и ко всему живому, мораль непринужденно развивающейся жизни и свободного идеала, всеобщей гармоніи

и солидарности, сознательно осуществляемой и воплощаемой \*). Однимъ изъ выдающихся представителей послѣдней морали является недавно умершій, талантливый французскій мыслитель Гюйо, изложенію и критикѣ нравственной теоріи котораго мы и намѣрены посвятить настоящую статью.

## II.

Въ своемъ сочиненіи „La morale anglaise contemporaine“, резюмируя общіе выводы критическаго обзора англійской морали, Гюйо спрашиваетъ себя: „Къ какому же результату мы приходимъ послѣ этой долгой критики всѣхъ утилитарныхъ системъ, основанныхъ на поискахъ удовольствія, счастья, благосостоянія или просто нормальныхъ условий жизни? Кажется, что мы могли бы формулировать слѣдующее заключеніе, — именно, что трудно основать на простыхъ фактахъ, съ помощью чисто-научныхъ наведеній и безъ метафизическихъ гипотезъ, систему нравственности въ томъ прямомъ смыслѣ, въ какомъ берется это слово обыкновенно“ \*\*). Это сознаніе невозможности построить научную систему нравственности, опирающуюся на однихъ только положительныхъ данныхъ опыта и которая по своему объему была бы сопотряжена со всею сферою обыкновенной практической нравственности, — это сознаніе составляетъ отличительную черту постановки нравственныхъ вопросовъ за послѣднее время. Дать мѣсто въ области морали метафизикѣ, въ благородномъ смыслѣ этого слова, оказывается неизбѣжнымъ, если только мы не хотимъ поставить чело-вѣка въ пассивное положеніе передъ множествомъ важныхъ задачъ, которыя ставятся ему на каждомъ шагу жизнью, и на которыя наука отказывается дать ему какой-либо точный и опредѣленный отвѣтъ. Но только метафизика, ко-

\*) Само собою понятно, что каждая изъ этихъ системъ нравственности имѣетъ самыя многоразличныя формы, и кромѣ того существуютъ также всевозможныя *смѣшанныя* системы, перечислять которыя не входитъ здѣсь въ нашу задачу.

\*\*\*) М. Guyau: „La morale anglaise contemporaine“, р. 371 и 372.

торую принуждены допустить новѣйшія системы нравственности,—не прежняя апріорная метафизика, съ ея категорическимъ императивомъ, съ ея абсолютною обязанностью и санкціей, съ ея безусловными рѣшеніями,—эта метафизика не можетъ уживаться рядомъ съ положительной наукой. Ея мѣсто замѣнила *свободная метафизическая гипотеза* по поводу всѣхъ тѣхъ „проклятыхъ вопросовъ“, на которые отказывается отвѣчать наука,—гипотеза обязательная только для того, кто ее составилъ, и могущая имѣть „убѣдительный“, но отнюдь не обязательный характеръ по отношенію ко всѣмъ другимъ. „Гдѣ прекращается знаніе, — говоритъ А. Фулье, — тамъ должна начинаться метафизика, и въ особенности метафизика въ дѣйствиіи, — эта поэзія жизни, быть-можетъ болѣе вдохновенная, чѣмъ наука, и болѣе глубокая, чѣмъ метафизика абстрактная, и которая выражается въ добродѣтели, самоотверженіи, любви къ другимъ“\*). А изъ другого его сочиненія—„Критика современныхъ системъ нравственности“—мы ясно убѣждаемся, что подъ этой метафизикой Фулье разумѣетъ не абсолютную апріорную метафизику старыхъ философскихъ школъ, которыя имѣютъ претензію воображать, что онѣ обладаютъ полнымъ „пониманіемъ абсолютнаго блага“, и что ихъ идеаль является универсальнымъ, обязательнымъ для всѣхъ людей. „Такъ какъ всякая идея объ абсолютномъ благѣ — не что иное, какъ проблема, то никто не имѣетъ права—ни рacionalesнаго, ни соціального—дѣйствовать такъ, какъ-бы онѣ обладалъ объективной достовѣрностью; онѣ можетъ только воздерживаться относительно другихъ, когда другіе не раздѣляютъ тѣхъ же мнѣній, или дѣйствовать съ ихъ помощью, когда тѣ представляютъ себѣ одинаково съ нимъ идеаль, неуловимый для науки“\*\*).

Такимъ образомъ, самые выдающіеся представители по-

\*) *A. Fouillée*: „La liberté et le déterminisme“, p. 358.

\*\*\*) *A. Fouillée*: „Critique des systèmes de morale contemporains“, Par. 1883, p. XII (русское изд., стр. 9). Ср. его же *L'avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience*, Par. 1889.



слѣднихъ нравственныхъ теорій во Франціи, Фулье и Гюйо, одинаково пришли къ тому заключенію, что этика, какъ наука, ни въ какомъ случаѣ не можетъ претендовать на то, чтобы охватить всю сферу нравственныхъ дѣйствій человѣка, какъ это имѣла претензію сдѣлать, по мнѣнію Гюйо, утилитарная и эволюціонная система нравственности. Это расширеніе своего объема она покупала, по его мнѣнію, цѣною насилуванія фактовъ... Но ограничить такимъ образомъ науку—значить-ли пошатнуть ея истинность? Нисколько: это значитъ только придать ей „большій характеръ достовѣрности“. „Этика истинно-научная не должна претендовать на то, чтобы все обнимать, и далекая отъ того, чтобы преувеличивать объемъ своей области, она должна бы стараться о томъ, чтобы самоё себя ограничить. Нужно, чтобы она согласилась сказать чистосердечно: въ такомъ-то и такомъ случаѣ я ничего вамъ не могу предписывать; нѣтъ болѣе ни обязанности, ни санкціи; совѣтуйтесь съ вашими инстинктами, съ вашими симпатіями и отвращеніями; создавайте метафизическія гипотезы о сущности вещей, о назначеніи существъ и вашемъ собственномъ,— начиная отъ этого опредѣленнаго пункта, вы предоставлены на ваше собственное «самоуправленіе» (self-government). Это есть свобода въ морали, состоящая не въ отсутствіи всякаго регулированія, но въ воздержаніи отъ регулированія, всякій разъ, какъ оно не можетъ быть оправдано съ достаточной точностью“ \*). Установленію такимъ образомъ ограниченной научной теоріи нравственности Гюйо и посвящаетъ свое замѣчательное сочиненіе: „Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction“. Этотъ трудъ представляетъ намъ попытку построить систему нравственности на однихъ строго-научныхъ данныхъ, безъ всякой абсолютной обязанности и абсолютной санкціи, и указать, гдѣ кончается эта наука о нравственности и гдѣ вступаетъ въ свои права метафизика,— гдѣ нравственность, выражаясь словами Фулье, перестаетъ

\*) М. Guyau: „Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction“, р. 2, 3.

быть „реализованнымъ знаніемъ“, а становится перенесеніемъ въ практику „высокихъ нравственныхъ гипотезъ, ...вѣрованій, стоящихъ выше доказательствъ“, становится реализаціей знанія „только возможнаго и вѣроятнаго, а не положительнаго и достовѣрнаго“ \*). Посмотримъ же, какъ справляется Гюйо съ этой задачей.

### III.

„Мораль, основанная на фактахъ,—говоритъ Гюйо,—не можетъ представлять индивидууму, въ качествѣ первой побудительной причины дѣйствія, благо или счастье общества, потому что счастье общественное находится часто въ антагонизмѣ со счастьемъ индивидуума. Въ случаяхъ подобнаго противоположенія, общественное счастье, какъ такое, можетъ сдѣлаться для личности сознательною цѣлью только въ силу *чистаго* безкорыстія; но это чистое безкорыстіе невозможно констатировать, какъ фактъ, и существованіе его во всѣ времена было оспариваемо. Такимъ образомъ, для того чтобы съ самаго начала не заключать въ себѣ постулатъ, не могущій быть провѣреннымъ, мораль должна прежде всего быть *индивидуалистична*; она должна заниматься судьбами общества только въ той мѣрѣ, въ какой онѣ охватываютъ болѣе или менѣе судьбы личности“ \*\*). Въ томъ-то и заключалась, по мнѣнію Гюйо, коренная ошибка утилитаристовъ, какъ Стюартъ Милль, и даже эволюціонистовъ, что они сплавляли въ одно цѣлое социальную и индивидуальную стороны нравственной проблемы. Но эта *индивидуалистическая мораль*, основанная на фактахъ, не представляетъ однако ни въ какомъ случаѣ отрицанія морали метафизической или религіозной, основанной, на примѣръ, на какомъ-нибудь безличномъ идеалѣ: далекая отъ такого намѣренія, она просто только построена въ совершенно другой сферѣ. Эта мораль не думаетъ ни отрицать, ни ис-

\*) *A. Fouillée*: „Critique des systèmes de morale contemporains“, p. 23 (русское изд., стр. 39).

\*\*) *M. Guyau*: „Esquisse d'une morale“, p. 7.

ключать какихъ-либо цѣлей, которыя ставятся метафизиками, какъ *желательныя* (*désirables*),—она просто только оставляетъ въ сторонѣ понятіе *желательнаго*, какъ стоящее выше нея, и ограничивается констатированіемъ того, что *желается* нами на самомъ дѣлѣ. Цѣли, преслѣдуемая въ дѣйствительности людьми и всѣми живыми существами, въ высшей степени многообразны; однако, такъ какъ жизнь представляетъ повсюду общія свойства и одинъ и тотъ же типъ организаци, то въ высшей степени вѣроятно, что цѣли, преслѣдуемая различными индивидуумами, сводятся болѣе или менѣе къ единству. „Эта единственная цѣль дѣйствія не можетъ быть ни «благомъ», являющимся неопредѣленной концепціей, которая, когда желаютъ ее опредѣлить, разрѣшается въ метафизическія гипотезы,—ни обязанностью, которая не представляется уже болѣе для науки основнымъ, примитивнымъ, ни на что не сводимымъ началомъ,—ни даже, можетъ-быть, счастьемъ...“

Въ чемъ же заключается, однако, естественная цѣль человѣческихъ дѣйствій? Гдѣ та точка, въ которую цѣлится человѣчество и которая одинаково существуетъ для всѣхъ живыхъ существъ, „гдѣ тотъ центръ универсальнаго усилія существъ, на который направлены удары великой случайности вещей (*les coups du grand hasard des choses*),—причемъ, можетъ-быть, ни одинъ изъ этихъ ударовъ никогда не попадалъ вполнѣ точно; причемъ, можетъ-быть, цѣль никогда вполнѣ не достигалась?“ Согласно „гедонистамъ“, естественное направленіе cadaго дѣйствія есть минимумъ страданія и максимумъ удовольствія: въ своей эволюціи *жизнь сознательная всегда слѣдуетъ линіи наименьшаго страданія*. Не оспаривая этого опредѣленія, Гюйо находитъ тѣмъ не менѣе, что оно еще слишкомъ узко, „потому что оно примѣняется только къ актамъ сознательнымъ и болѣе или менѣе произвольнымъ, а не къ актамъ безсознательнымъ и автоматическимъ, которые совершаются, слѣдуя просто линіи *наименьшаго сопротивленія*“. А между тѣмъ мы должны признать, что сознаніе обнимаетъ только долю

и притомъ довольно ограниченную долю жизни и дѣятельности. „Даже дѣйствія, которыя совершаются съ полнымъ сознаниемъ самихъ себя, имѣютъ вообще свое начало и свое первое происхожденіе въ скрытыхъ инстинктахъ и въ рефлективныхъ движеніяхъ. Сознаніе является только маленькой свѣтящейся точкой въ огромной темной сферѣ жизни“. Естественная пружина дѣйствія прежде чѣмъ явится въ сознаниі, должна была уже дѣйствовать до него, такъ сказать, подъ нимъ, въ темной области инстинктовъ; постоянная цѣль дѣйствія должна была быть первоначально постоянною причиною движеній болѣе или менѣе безсознательныхъ. Въ сущности, цѣли суть не что иное, какъ обычныя двигательныя причины (*causes motrices*), достигшія сознанія самихъ себя; всякое волевое движеніе началось въ качествѣ движенія самопроизвольнаго, исполняемаго слѣпо, потому что послѣднее представляло наименѣе сопротивленія; всякое желаніе сознательное было сначала инстинктомъ. Сфера конечныхъ цѣлей, совпадаетъ, по крайней мѣрѣ, въ своемъ центрѣ, со сферою дѣйствующихъ причинъ. „Такимъ образомъ, тотъ вопросъ, который мы раньше ставили въ такой формѣ: какова цѣль, къ которой постоянно направляется дѣйствіе, преобразуется съ другой точки зрѣнія въ слѣдующій вопросъ: въ чемъ заключается постоянная причина дѣйствія? Въ круговоротѣ жизни та точка, въ которую цѣлятся, совпадаетъ съ той самой точкой, откуда направляются удары“.

„Мы думаемъ,—говоритъ Гюйо, — что мораль истинно-научная, чтобы быть полной, должна допустить, что поиски удовольствія суть послѣдствіе инстинктивнаго усилія сохранить и увеличить жизнь: *цѣль*, которая, на самомъ дѣлѣ, *опредѣляетъ* всякое дѣйствіе сознательное, есть также *причина*, которая *производитъ* всякое дѣйствіе безсознательное: это—сама *жизнь*, — жизнь въ одно и то же время наиболѣе интенсивная и наиболѣе разнообразная въ своихъ формахъ. Съ самаго перваго трепетанія зародыша во чревѣ матери до послѣдней предсмертной судороги старика, всякое дви-

женіе существа имѣть своей причиною жизнь въ ея эволюціи; эта универсальная причина нашихъ дѣйствій, съ другой точки зрѣнія, является постояннымъ слѣдствіемъ и цѣлью. Стремленіе *упорствовать въ жизни* есть законъ самой жизни не только у человѣка, но у всѣхъ живыхъ существъ, быть-можетъ, даже у послѣдняго атома ээира<sup>\*)</sup>.

Такимъ образомъ, мораль, основанная исключительно на однихъ положительныхъ фактахъ, можетъ быть опредѣлена, по мнѣнію Гюйо, какъ наука, которая имѣетъ своимъ предметомъ всѣ средства *сохраненія и увеличенія* матеріальной и интеллектуальной жизни. „Законы этой морали будутъ тождественны съ законами самой жизни, и въ нѣкоторыхъ изъ своихъ теоремъ, наиболѣе общихъ, эта мораль будетъ имѣть значеніе для всѣхъ живыхъ существъ“. Если бы кто-либо вздумалъ возразить, что средства сохранить физическую жизнь относятся гораздо скорѣе къ гигиенѣ, чѣмъ къ нравственности, то на это, какъ думаетъ Гюйо, можно было бы отвѣтить, что умѣренность, уже съ давнихъ поръ помѣщаемая между добродѣтелями, практически есть только примѣненіе гигиены. *Увеличивать* интенсивность жизни, согласно этой морали, это значить—увеличивать область активности во всѣхъ ея формахъ (въ размѣрѣ, совмѣстимомъ съ возстановленіемъ силъ).

Изложивъ, такимъ образомъ, въ общихъ чертахъ основанія „морали жизни“, Гюйо задается вопросомъ, какое мѣсто слѣдуетъ отвести въ лонѣ ея гедонизму или „морали удовольствія“. Удовольствіе есть состояніе сознанія, которое, согласно съ психологами и физиологами, связано съ возрастаніемъ жизни; откуда слѣдуетъ, что правило: увеличивай постояннымъ образомъ интенсивность своей жизни, совпадаетъ, въ концѣ концовъ, съ правиломъ: увеличивай постояннымъ образомъ интенсивность своего удовольствія. Гедонизмъ, такимъ образомъ, можетъ продолжать свое существованіе, но во второмъ ряду, и гораздо скорѣе какъ послѣдствіе, чѣмъ какъ принципъ. „Всѣ англійскіе мора-

\*) I. c. p. 11.

листы говорятъ: удовольствіе есть единственный рычагъ которымъ можно двигать живое существо. Но эта односторонность въ воззрѣніи англійской школы [происходитъ отъ того, что она обращала слишкомъ большое вниманіе на одинъ родъ удовольствія, который соотвѣтствуетъ частной и внѣшней формѣ активности (удовольствіе ѣсть, пить и т. д.),—между тѣмъ какъ существуетъ другой, болѣе важный родъ удовольствія, который связанъ съ самимъ основаніемъ этой активности (удовольствіе жить, хотѣть, мыслить и т. под.). Въ первомъ случаѣ удовольствіе вполне чувственно; во второмъ случаѣ оно имѣетъ болѣе глубоко-жизненный характеръ и болѣе независимо отъ внѣшнихъ предметовъ: оно составляетъ одно съ самимъ сознаніемъ жизни. Не всегда люди дѣйствуютъ въ виду достиженія частнаго, предѣленнаго удовольствія, внѣшняго по отношенію къ самому дѣйствию; иной разъ они дѣйствуютъ ради удовольствія дѣйствовать, — жить, чтобы жить, — мыслить, чтобы мыслить“. Въ насъ существуетъ накопленная сила, которая требуетъ своего израсходованія; но не слѣдуетъ предполагать, что эта накопленная активность развертывается единственно *въ виду* удовольствія, — съ удовольствіемъ въ качествѣ мотива. Жизнь развертывается и упражняется, потому что она жизнь... Удовольствіе гораздо скорѣе сопровождаетъ у всѣхъ существъ поиски жизни, чѣмъ вызываетъ ихъ; необходимо прежде всего жить, а потомъ наслаждаться. „Удовольствіе, какъ и органъ, проистекаетъ отъ функціи... Позднѣе, впрочемъ, какъ и самый органъ, оно воздѣйствуетъ на функцію... Но удовольствіе не есть первое; первое и послѣднее, — это функція, это жизнь“. Разъ извѣстна интенсивность жизни у какого-нибудь существа съ различными, возможными для ея активности, способами обнаруженія, то можно напередъ предсказать то направленіе, принять которое явится внутреннимъ побужденіемъ даннаго существа, подобно тому, какъ астрономъ могъ бы предсказать ходъ звѣзды въ силу одного только знанія ея массы, скорости и дѣйствія на нее другихъ звѣздъ.

Отсюда видно, какое положеніе, по мнѣнію Гюйо, должна занять наука нравовъ — безъ метафизики — въ вопросѣ о нравственной цѣли. „Имѣя съ одной стороны данной безсознательную область инстинктовъ, обыкновеній, скрытыхъ воспріятій, съ другой стороны—сознательную область размышленія и обдуманной воли,—мораль находится на границѣ этихъ обѣихъ областей: она есть, такимъ образомъ, единственное знаніе, которое не имѣетъ своимъ предметомъ ни фактовъ исключительно безсознательныхъ, ни фактовъ исключительно сознательныхъ. Она должна отыскивать тенденцію, которая была бы обща этимъ обоимъ порядкамъ фактовъ и которая могла бы связать обѣ эти области“.

#### IV.

Такимъ образомъ, по мнѣнію Гюйо, „универсальный инстинктъ жизни, то безсознательный, то сознательный, составляетъ для нравственной науки единственную достовѣрную цѣль“. Однако тутъ мораль жизни наталкивается на одно довольно крупное затрудненіе: область жизни представляетъ борьбу индивидуальностей, соревнованіе всѣхъ существъ за счастье и иной разъ даже за простое существованіе. Найти ключъ для примиренія этихъ противоположныхъ интересовъ и стремленій, которыя рождаются въ круговоротѣ жизни, соединить въ одно цѣлое такія два, повидимому или въ дѣйствительности, противоположныя начала, какъ эгоизмъ и альтруизмъ,—такова задача, которую моралистъ себѣ главнымъ образомъ ставить. Для этой цѣли онъ пытается призвать вѣчный, сверхъестественный, сверхчувственный законъ, стоящій выше самой жизни. Гюйо отказывается обращаться къ подобному закону, по крайней мѣрѣ, какъ къ закону... „Сверхчувственный міръ,—говоритъ онъ,—мы помѣстили въ области гипотезъ; а не изъ гипотезы можетъ быть извлеченъ законъ... Мы снова обязаны обратиться къ жизни, чтобы регулировать жизнь. Но, въ такомъ случаѣ, это—жизнь болѣе полная и болѣе широкая, которая можетъ регулировать жизнь менѣе полную и менѣе широкую,—та-

ково на самомъ дѣлѣ единственное правило для морали истинно-научной“ \*). Свойство жизни, которое позволяетъ въ нѣкоторомъ размѣрѣ соединить эгоизмъ и альтруизмъ, есть то, что Гюйо называетъ „нравственнымъ плодородіемъ“ (*fécondité morale*). „Нужно, чтобы жизнь индивидуальная расходовалась для другихъ, на другихъ и, въ случаѣ нужды, отдавала бы себя... Это распространіе жизни, ея экспансивность, не противъ ея природы; она, напротивъ того, согласна съ ея природой; болѣе того, она есть само условіе истинной жизни. Жизнь индивидуальная экспансивна для другого, потому что она плодородна, а плодородна она по тому самому, что она—жизнь“. Прослѣдимъ за тѣмъ ходомъ мысли, какимъ Гюйо доходитъ до установленія этого замѣчательнаго и крайне важнаго для моралиста качества жизни.

Существованіе и жизнь, съ точки зрѣнія физиологической, представляетъ *питаніе*,—слѣдовательно, присвоеніе, преобразование для себя силъ природы. Но существо имѣетъ всегда надобность накоплять излишекъ силы, даже для того чтобы имѣть необходимое: *сбереженіе* есть законъ самой природы. Что станетъ съ этимъ излишкомъ силы, накопленной всякимъ здоровымъ существомъ, съ этимъ изобиліемъ, которое природѣ удастся произвести? Оно можетъ сначала быть израсходовано на произведеніе потомства, что представляетъ простой случай питанія. Воспроизведеніе, какъ говоритъ Геккель, есть излишекъ питанія и роста, въ силу котораго часть индивидуума становится вполнѣ независимой. Въ элементарной клѣточкѣ произведеніе потомства принимаетъ форму простого дѣленія. Когда воспроизведеніе принимаетъ характеръ полового размноженія, то для міра начинается, можно сказать, новая нравственная фаза. „Организмъ индивидуальный перестаетъ быть изолированнымъ; центръ его тяготѣнія перемѣщается постепенно, и онъ будетъ перемѣщаться все болѣе и болѣе“. Однако половой инстинктъ есть только особенная форма общей потребности въ плодородіи

\*) 1. с. р. 245.



діи; потребность же эта, симптомъ излишка силы, дѣйствуетъ не только на спеціальныя органы размноженія,—она дѣйствуетъ на весь организмъ въ цѣломъ; она оказываетъ сверху до низу существа родъ давленія, которое обнаруживается также, кромѣ сферы размноженія, еще и въ области интеллекта, чувствованія и воли.

Плодородіе интеллектуальное стоитъ въ нѣкоторомъ антагонизмѣ съ физическою производительностью. Организмъ не можетъ совершать безъ страданія этотъ двойной расходъ: въ животныхъ видахъ физическое плодородіе, какъ кажется, уменьшается съ развитіемъ мозга. „Потребность интеллектуальнаго плодородія еще болѣе, чѣмъ потребность въ половомъ размноженіи, глубоко измѣняетъ условія жизни въ человѣчествѣ. Мысль, на самомъ дѣлѣ, безлична и безкорыстна“.—Подобно тому, какъ упражняется нашъ умъ, и эмоціональная и чувствующая наша сторона тоже хочетъ упражняться. „Мы оказываемся недостаточными для самихъ себя, мы имѣемъ болѣе слезъ, чѣмъ намъ необходимо для нашихъ собственныхъ страданій, болѣе радостей въ запасѣ, чѣмъ оправдывается нашимъ собственнымъ счастьемъ. Необходимо идти къ другимъ, умножать себя самого посредствомъ общенія мыслей и чувствъ“. Въ высокиихъ удовольствіяхъ существуетъ сила расширенія, всегда готовая разбить слишкомъ тѣсную и узкую оболочку нашего „я“. Эти удовольствія представляютъ полный контрастъ съ удовольствіями очень низменными, которыя иной разъ эгоистичны. Но, какъ въ интеллектуальномъ плодородіи, такъ и здѣсь надо избѣгать чрезмѣрнаго расширенія жизни,—„расходъ долженъ быть только возбужденіемъ жизни, но не истощеніемъ ея“. Дѣло морали — ограничить инстинктъ производительности.—Остается еще упомянуть о плодородіи воли. Мы имѣемъ потребность „отпечатлѣвать форму нашей активности на міръ. Дѣйствіе стало родомъ необходимости для большинства людей. Наболѣе постоянная и наболѣе правильная форма дѣйствія, это—трудъ, вмѣстѣ съ тѣмъ вниманіемъ, котораго онъ требуетъ. Дикарь не способенъ

къ истинному труду, и тѣмъ болѣе не способенъ, чѣмъ онъ ниже стоитъ на лѣстницѣ развитія. Съ теченіемъ времени трудъ становится все болѣе и болѣе необходимымъ для человѣка. Трудъ же есть явленіе одновременно экономическое и нравственное, гдѣ лучше всего примиряются эгоизмъ и альтруизмъ. Работать—значить производить; а производить—значить въ одно и то же время быть полезнымъ и себѣ и другимъ. Есть потребность помогать другимъ, дать свой толчокъ той дорожной повозкѣ, которая съ такимъ трудомъ увлекаетъ впередъ человѣчество. Одна изъ низшихъ формъ этой потребности есть честолюбіе, въ которомъ не слѣдуетъ видѣть только желаніе почестей и славы, но которое есть также, и прежде всего, потребность дѣйствія или слова.

Такимъ образомъ, какъ говорить Гюйо, „въ итогѣ жизнь имѣетъ двѣ стороны: съ одной стороны она есть питаніе и уподобленіе, съ другой—производительность и плодородіе. Чѣмъ болѣе она пріобрѣтаетъ, тѣмъ болѣе она должна и расходовать: это ея законъ. Расходъ физически не есть зло, это—одно изъ выраженій жизни. Это—выдыханіе, слѣдующее за вдыханіемъ... Жизнь есть плодородіе, и обратно, плодородіе—это жизнь, бьющая черезъ край, это—истинное существованіе. Существуетъ нѣкоторая щедрость, нераздѣльная отъ существованія и безъ которой умираешь, иссыхаешь внутренно... Нужно цвѣсти; нравственность, безкорыстіе—это цвѣтъ человѣческой жизни“ \*).—Все это приводитъ къ тому важному заключенію, что внутри жизни самой простой клѣточки существуетъ принципъ расширенія, который дѣлаетъ то, что индивидуумъ не можетъ быть достаточнымъ для самого себя; жизнь наиболѣе богатая оказывается также наиболѣе побуждаемой къ расточительности, къ принесенію себя въ жертву въ нѣкоторомъ размѣрѣ, къ раздѣленію себя между другими. Такимъ образомъ „организмъ наиболѣе совершенный будетъ также и наиболѣе об-

\*) I. с., р. 24.

щительнымъ“, и идеаломъ жизни индивидуальной является жизнь въ общеніи съ другими. „Черезъ это источникъ всѣхъ этихъ инстинктовъ симпатіи и общности, которые англійская школа слишкомъ часто считала прибрѣтенными какъ-бы болѣе или менѣе искусственно въ ходѣ эволюціи и, вслѣдствіе этого, какъ-бы болѣе или менѣе случайными,—этотъ источникъ оказывается перемѣщеннымъ въ самое основаніе существа. Въ глубинѣ самой индивидуальной жизни существуетъ эволюція, соотвѣтствующая эволюціи жизни соціальной...“

## V.

Установивъ, такимъ образомъ, весьма важный принципъ „нравственнаго плодородія“, Гюйо задается вопросомъ, какимъ образомъ и подъ какою психологическою формою онъ обнаруживается. Для этого онъ становится послѣдовательно на три различныя точки зрѣнія: воли, интеллекта и чувствованія.

Съ точки зрѣнія воли „обязанность сводится къ сознанию внутренней силы или способности“. Чувствовать внутренне то, что способенъ сдѣлать, это значить, въ силу этого самого, получать первое сознаніе о томъ, что *обязанъ* сдѣлать“. Нѣтъ никакой надобности, чтобы привести въ движеніе волю, обращаться „къ какой бы то ни было мистической обязанности или же къ какому бы то ни было частному удовольствію“. Обязанность есть не что иное, какъ изобиліе жизни, которая требуетъ своего упражненія; ее черезчуръ исключительно понимали до сихъ поръ, какъ чувство необходимости или принужденія,—она есть въ то же самое время чувство силы, способности. Всякая сила, которая накапливается, создаетъ давленіе на препятствія, помѣщенные передъ нею, всякая способность производить родъ обязательства, которое ей пропорціонально, способность дѣйствовать—это есть въ то же самое время обязанность дѣйствовать. „Съ этой точки зрѣнія нѣтъ ничего мистическаго въ нравственной обязанности: она сводится къ слѣдующему великому

закону природы: *жизнь не может сохраняться, какъ только при условіи своего расходованія*“.

Точно такъ же какъ способность къ активности создаетъ родъ естественной обязанности или повелительнаго побужденія, подобно тому и интеллектъ имѣетъ въ самомъ себѣ двигательную силу. „Интеллектъ и активность не являются болѣе въ наши дни раздѣленными какъ-бы бездною. Понять—это значитъ уже начать въ себѣ самую реализацію того, что понять. Сознать что-либо лучшее, чѣмъ существующее въ дѣйствительности, это значитъ совершить первый трудъ, чтобы реализовать это лучшее. Дѣйствіе есть не что иное, какъ продолженіе (prolongation) идеи. Поэтому нѣтъ больше надобности обращаться къ посредничеству внѣшняго удовольствія, чтобы перейти отъ мысли къ дѣйствию. Они въ своемъ основаніи тождественны. То, что называется обязанностью или нравственнымъ принужденіемъ, представляетъ въ сферѣ интеллекта не что иное, какъ чувство этого кореннаго тождества: обязанность есть внутреннее расширеніе,—потребность завершить наши идеи, заставивъ ихъ перейти въ дѣйствіе. Тотъ, кто не дѣйствуетъ такъ, какъ онъ думаетъ, тотъ думаетъ не полно. Безнравственность есть внутреннее изуродованіе самого себя... Каждое изъ движеній нашего духа возбуждаетъ тѣло. Не дѣйствовать согласно съ тѣмъ, что считаешь самымъ лучшимъ, это значитъ—походить на такое существо, которое не могло бы смѣяться, когда оно весело, ни плакать, когда оно печально, которое не могло бы наконецъ ничего выражать вовнѣ, ничего передавать изъ того, что оно ощущаетъ. Это было бы величайшимъ наказаніемъ“.

Можно сказать, что воля есть не что иное, какъ высшая степень интеллекта, а дѣйствіе—высшая степень воли. „Поэтому нравственность есть не что иное, какъ единство существа. Безнравственность, напротивъ того, есть раздвоеніе, противоположеніе различныхъ способностей, которыя ограничиваютъ одна другую“.

Теперь станемъ на точку зрѣнія нашей чувствующей стороны. „Новый видъ обязанности порождается самою при-

родою чувствованія, стремящагося преобразоваться подъ вліяніемъ эволюціи“. Удовольствія высшія, которыя завоевываютъ съ каждымъ днемъ все ббльшую долю въ жизни человѣчества, удовольствія эстетическія, интеллектуальныя и т. д., требуютъ гораздо менѣе внѣшнихъ условій и гораздо болѣе доступны для всѣхъ, чѣмъ удовольствія собственно эгоистическія. „Высшія удовольствія являются одновременно и болѣе внутренними, и болѣе глубокими, и болѣе даровыми. Они ведутъ гораздо менѣе къ раздѣленію существъ, чѣмъ удовольствія низшія. Такимъ образомъ, въ силу естественной эволюціи, принципъ значительной части нашихъ удовольствій, какъ кажется, перемѣщается извнѣ во внутрь. Чувствующій субъектъ можетъ найти въ своей собственной активности, и иной разъ независимо отъ вещей, разнообразный источникъ наслажденій. Слѣдуетъ-ли изъ этого, что онъ замкнется въ самомъ себѣ и будетъ довольствоваться собой, какъ довольствовался собой мудрый стоикъ? Напротивъ: удовольствія интеллектуальныя имѣютъ ту замѣчательную черту, что они одновременно и наиболѣе *внутренни* для существа, и наиболѣе сообщимы другимъ, и наиболѣе *индивидуальны*, и наиболѣе *общественны*“. Эти удовольствія устанавливаютъ между людьми эмоціональную связь, произведенную полной или частной гармоніей чувствъ и мыслей. Эта связь, которая установится между ними, свяжетъ также и ихъ поведеніе и наложитъ на нихъ, въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ, родъ особенной обязанности. Чѣмъ болѣе мы подвигаемся впередъ, тѣмъ болѣе человѣческія удовольствія, какъ кажется, принимаютъ общественный и общительный характеръ. Въ концѣ концовъ, можно спросить себя, существуетъ-ли еще удовольствіе чисто-личное и эгоистическое и какую долю оно занимаетъ въ жизни? На этотъ вопросъ Гюйо отвѣчаетъ такимъ образомъ: „Когда мы спустимся внизъ по лѣстницѣ живыхъ организмовъ, мы увидимъ, что сфера, въ которой движется каждый изъ нихъ, узка и почти замкнута; когда, напротивъ того, мы поднимаемся къ существамъ высшимъ, мы видимъ, что ихъ сфера дѣйствія

раздается, расширяется и сплавляется со сферою дѣйствія другихъ существъ. „Я“ различаетъ себя все менѣе и менѣе отъ другихъ „я“. Если мы обратимся спеціально къ чело-вѣчеству, то увидимъ, что точкой его исхода былъ эгоизмъ. Но эгоизмъ, въ силу самаго плодородія всякой жизни, былъ принужденъ расширяться, создавать внѣ себя новые центры для своего собственнаго дѣйствія... Въ то же самое время, мало-по-малу, родились чувства, соотносительныя съ этой центробѣжной тенденціей, и какъ-бы перекрыли эгоистиче-скія чувства, которыя имъ служили основаніемъ. Мы подвигаемся къ той эпохѣ, въ которую эгоизмъ примитивный будетъ все болѣе отступать въ насъ назадъ, будетъ все бо-лѣе и болѣе неузнаваемъ. Въ эту идеальную эпоху суще-ство не будетъ въ состояніи наслаждаться уединенно; его удовольствіе будетъ какъ-бы концертомъ, въ который удо-вольствіе другихъ будетъ входить въ качествѣ необходимаго элемента. И въ настоящее время въ большинствѣ случаевъ не есть-ли это уже такъ? Даже удовольствія наиболѣе эгоисти-ческія, потому что они носятъ вполнѣ физическій характеръ, какъ удовольствіе пить или ѣсть, получаютъ всю свою прелесть только тогда, когда мы ихъ раздѣляемъ съ другими“ \*).

Подобно тому, какъ наше „я“, въ общемъ итогѣ, для современной психологіи есть не болѣе, какъ иллюзія, и мы со-ставлены изъ безконечнаго множества существъ и малень-кихъ сознаний или состояній сознания,—подобно этому, мож-но было бы сказать, и удовольствіе эгоистическое есть ил-люзія: мое удовольствіе для меня не существуетъ безъ удо-вольствія другихъ; я чувствую, что все общество должно тутъ сотрудничать болѣе или менѣе, начиная съ того ма-ленькаго общества, которое меня окружаетъ, моей семьей, до того большого общества, въ которомъ я живу“.

Итакъ, истинно-положительная наука о нравственности можетъ говорить въ нѣкоторомъ размѣрѣ объ обязанности и можетъ это дѣлать, съ одной стороны, не пользуясь ни-

---

\*) I. с., р. 31, 32.

какой мистической идеей, съ другой стороны—не обращаясь для этого вмѣстѣ съ Бэномъ къ внѣшнему и соціальному „принужденію“ или къ „внутреннему страху“. Для этого ей достаточно только разсматривать „нормальныя направленія психической жизни: мы всегда найдемъ родъ внутренняго давленія, оказываемаго самой активностью въ этихъ направленіяхъ...“

## VI.

Но тутъ передъ нами возникаетъ слѣдующая важная проблема: „въ какомъ размѣрѣ размышляющее сознание должно повиноваться рationally „обязанности“ этого рода?“ Мораль положительная и научная не можетъ сдѣлать индивидууму другого предписанія, кромѣ слѣдующаго: „развивай свою жизнь во всѣхъ направленіяхъ, будь индивидуумомъ столь богатымъ, сколь возможно, въ интенсивной и экстенсивной энергіи; для этого будь существомъ наиболѣе общественнымъ и наиболѣе общительнымъ... Во имя этого правила, которое есть научный эквивалентъ *императива*, мораль положительная можетъ предписывать индивидууму нѣкоторыя частныя и соразмѣренныя жертвы; она можетъ формулировать цѣлый рядъ среднихъ обязанностей, между которыми оказывается заключенной обыденная жизнь. Во всемъ этомъ, само собою разумѣется, нѣтъ ничего категорическаго, абсолютнаго, но только превосходные гипотетическіе совѣты: *если ты имѣешь своею цѣлью наиболѣе высокую интенсивность жизни, дѣлай то-то и то-то; въ итогѣ, это хорошая средняя мораль. Какимъ образомъ, однако, эта мораль можетъ добиться отъ индивидуума въ нѣкоторыхъ случаяхъ окончательной жертвы, а не только жертвы частной и временной?...* Съ точки зрѣнія положительной и отвлекшись отъ всякой гипотезы, проблема, которую мы только-что поставили, кажется съ перваго раза теоретически неразрѣшимой. И однако эта проблема можетъ получить разрѣшеніе, по крайней мѣрѣ, приблизительное—на практикѣ“.

Рѣдко бываетъ, чтобы окончательныя жертвы представ-

лялись въ жизни, какъ вполне *достовѣрныя*; солдатъ, напр., далеко не увѣренъ, что бросится въ схватку. Дана *опасность*. „Слѣдуетъ посмотрѣть,—говоритъ Гюйо,—не есть-ли опасность, даже независимо отъ всякой идеи нравственной обязанности, полезное орудіе для развитія самой жизни, могущественное возбуждающее средство для всѣхъ способностей, имѣющее силу поднять ихъ до максимума и способное также произвести максимумъ удовольствія“ \*). Прimitивное челоуѣчество жило среди опасностей, поэтому еще и въ настоящее время у многихъ людей должно оказаться естественное предрасположеніе къ тому, чтобы подвергаться опасности.

Удовольствіе опасности основывается, главнымъ образомъ, на удовольствіи побѣды. Въ побѣдѣ находишь внутреннее удовлетвореніе, которое стоить того, чтобы подвергаться всѣмъ рискамъ, даже тогда, когда не существуетъ никого, кто могъ бы аплодировать. Болѣе того, даже потерявъ надежду побѣдить, продолжаешь все-таки упорствовать въ борьбѣ. Каковъ бы ни былъ противникъ, всякая борьба переходитъ въ ожесточенную дуэль.—„Удовольствіе борьбы преобразуется, не исчезая, идетъ-ли дѣло о борьбѣ съ одушевленнымъ существомъ (охота и война), или о борьбѣ съ видимыми препятствіями (море, горы), или о борьбѣ съ вещами невидимыми (исцѣленіе болѣзней, побѣжденіе трудностей всякаго рода). Всегда борьба получаетъ тотъ же самый характеръ страстной дуэли. Та же самая борьба можетъ переходить изъ области вещей физическихъ въ область интеллектуальную, нисколько не теряя своего жара опьяненія. Она можетъ также перейти въ область собственно нравственную: существуетъ внутренняя борьба воли противъ страстей, столь же плѣнительная, какъ и всякая другая, и гдѣ побѣда производитъ безпредѣльную радость.“ Вообще челоуѣкъ имѣетъ потребность чувствовать себя великимъ, имѣть по временамъ сознание превосходства своей воли.

\*) I. с., р. 208.



Это сознание онъ приобретаетъ въ борьбѣ,—въ борьбѣ противъ себя и своихъ страстей, или же противъ матеріальныхъ и интеллектуальныхъ препятствій. Но чтобы удовлетворить разумъ, борьба должна имѣть цѣль. Опьяненіе опасностью существуетъ по временамъ въ каждомъ изъ насъ; но этотъ инстинктъ требуетъ, чтобы его пускали въ дѣло наиболѣе разумно. Потребность опасности и борьбы при этомъ условіи приобретаетъ нравственное значеніе, тѣмъ болѣе громадное, что это одинъ изъ тѣхъ рѣдкихъ инстинктовъ, которые не имѣютъ постоянного направленія: онъ можетъ быть употребляемъ безразлично для всѣхъ социальныхъ цѣлей... “ Во всякомъ случаѣ „въ опасности, которой подвергаешься за какой-либо интересъ (свой или чужой), нѣтъ ничего противорѣчащаго,—глубокимъ инстинктамъ и законамъ жизни.“ Самоотверженіе входитъ, такимъ образомъ, въ общіе законы жизни, отъ которыхъ, какъ это казалось сначала, оно вполнѣ ускользало. Неустрашимость или самоотверженіе не есть чистое отрицаніе нашего „я“ и личной жизни: это есть та же самая жизнь, только доведенная до высшей своей степени“.

Но пойдемъ далѣе. „Нравственный дѣятель можетъ оказаться поставленнымъ не предъ лицомъ простого риска, но передъ *достоверностью* окончательной жертвы“. Спрашивается, какимъ образомъ требовать отъ кого бы то ни было жертвы своею жизнью, если мы основываемъ мораль только на правильномъ развитіи этой самой жизни. Съ точки зрѣнія натуралистической, на которую мы становимся, самый актъ заботы о простыхъ интересахъ другого выше акта заботы о своихъ собственныхъ интересахъ только въ той мѣрѣ, въ какой онъ указываетъ бѣльшую *нравственную способность*, излишекъ внутренней жизни. Чтобы требовать самоотверженія, мы должны были бы найти что-либо болѣе драгоценное, чѣмъ жизнь; эмпирически же не существуетъ ничего болѣе драгоценнаго; эта вещь не имѣетъ общей мѣры со всѣмъ остальнымъ, все же остальное, напротивъ того, ее предполагаетъ и отъ нея заимствуетъ свою цѣн-

ность. Предположите челоѡка, лишеннаго мистическихъ вѣрованій, — „какимъ образомъ можно требовать отъ него *окончательной* жертвы, не опираясь ни на какой другой принципъ, какъ только на развитіе этой самой жизни, о принесеніи въ жертву которой, сполна или отчасти, идетъ дѣло?“

„Начнемъ, — говоритъ Гюйо, — съ признанія того, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ — очень рѣдкихъ, впрочемъ — проблема не имѣетъ рациональнаго и научнаго рѣшенія. Въ этихъ случаяхъ, гдѣ мораль безсильна, она должна предоставить индивидууму всю его свободу дѣйствія (*toute spontanéité*). Всякое дѣйствіе можетъ быть разсматриваемо какъ уравненіе, которое требуется разрѣшить; въ практическомъ же рѣшеніи существуютъ всегда термины извѣстные и терминъ неизвѣстный, который нужно освободить. Но мораль научная не всегда можетъ освободить его: нѣкоторыя уравненія неразрѣшимы или, по крайней мѣрѣ, не могутъ доставлять намъ рѣшенія неоспоримаго и категорическаго. Ошибка моралистовъ заключалась въ томъ, что они имѣли претензію разрѣшить окончательнымъ и универсальнымъ образомъ проблемы, которыя могутъ имѣть только рѣшенія особенныя, единичныя“ \*). Основное неизвѣстное,  $x$ , которое оказывается въ опредѣленномъ числѣ проблемъ, это — смерть. Рѣшеніе поставленнаго уравненія зависитъ тогда отъ измѣняющейся цѣнности, которая связывается съ другими членами уравненія, представляющими: 1) приносимую въ жертву жизнь физическую, 2) какое-нибудь нравственное дѣйствіе, которое слѣдуетъ совершить.

Разсмотримъ, прежде всего, ту измѣняющуюся цѣнность, которая соединяется съ жизнью. „Безъ сомнѣнія, жизнь для каждаго есть самое драгоцѣнное изъ всѣхъ благъ, такъ какъ она представляетъ условіе всѣхъ остальныхъ благъ; но когда другія блага сводятся почти къ нулю, то и сама жизнь тоже теряетъ свою цѣнность: она становится тогда достойной презрѣнія... Чтобы хорошо поставить эту важную

\*) I. с., р. 219.

проблему презрѣнія къ жизни, необходимо ее сблизить съ другимъ важнымъ вопросомъ: самоотверженіе имѣть болѣе чѣмъ аналогію съ самоубійствомъ, потому что въ обоихъ случаяхъ мы имѣемъ смерть, на которую индивидуумъ соглашается и которой онъ даже желаетъ, зная хорошо, что такое представляетъ жизнь. Чтобы объяснить самоубійство, необходимо допустить, что время среднихъ наслажденій жизни имѣетъ мало цѣны въ сравненіи съ интенсивностью нѣкоторыхъ страданій, и обратное будетъ въ одинаковой степени вѣрно—интенсивность нѣкоторыхъ наслажденій можетъ казаться предпочтительнѣе всей продолжительности жизни... Существуютъ часы, когда интенсивность жизни бываетъ столь велика, что, поставленные на вѣсы со всѣмъ возможнымъ рядомъ годовъ, они перевѣшиваютъ послѣдніе. Жизнь даже съ положительной точки зрѣнія, на которую мы становимся здѣсь, не имѣетъ той ни съ чѣмъ несоизмѣримой величины, которую она казалась имѣющей съ самаго начала. Можно иной разъ, не будучи неразумнымъ, принести въ жертву всю цѣлость существованія за одинъ изъ его моментовъ, какъ можно предпочесть иногда одинъ стихъ цѣлой поэмѣ". До тѣхъ поръ, пока будутъ самоубійства среди человѣчества, было бы страннымъ, если бы не было и самоотверженій окончательныхъ и безнадежныхъ. Можно сожалѣть лишь о томъ, что общество до сихъ поръ не изыскивало средствъ преобразовать, на сколько возможно, самоубійства въ самоотверженія. Должно всегда предлагать извѣстное число гибельныхъ предпріятій тѣмъ, кто потерялъ мужество жить на бѣломъ свѣтѣ... Человѣческій прогрессъ для своего совершенія имѣетъ надобность въ такомъ количествѣ индивидуальныхъ жизней, что должно заботиться о томъ, чтобы ни одна изъ нихъ не пропадала напрасно. Но существуютъ тысячи лицъ, для которыхъ жизнь потеряла наиболѣе значительную часть своей цѣнности, — эти лица могутъ найти истинное утѣшеніе въ самоотверженіи: ими слѣдовало бы воспользоваться. Притомъ существуютъ спеціальныя способности для гибельныхъ и безкорыстныхъ за-

нятій,—темпераменты, созданныя какъ-бы для того, чтобы забывать себя и рисковать собою. Но „сверхъ того, что жизнь не всегда бываетъ предметомъ *предпочтенія*, она можетъ сдѣлаться въ нѣкоторыхъ случаяхъ предметомъ отвращенія и ужаса. Существуетъ чувство, свойственное только человѣку и которое до сихъ поръ не было хорошо анализи-ровано, — чувство *нестерпимости* (*intolerabilité*). Подъ влия-ніемъ вниманія и размышленія нѣкоторыя физическія стра-данія и особливо нравственныя возрастаютъ въ сознаніи до такой степени, что затемняютъ собой все остальное“... И тогда никакія удовольствія жизни не могутъ вознаградить того, что, ошибочно или основательно, является намъ какъ *нестерпимое*.

Нѣкоторыя особенныя сферы активности кончаютъ тѣмъ, что приобрѣтаютъ такое важное значеніе въ жизни, при ко-торомъ нельзя болѣе посягнуть на нихъ, не посягая на са-мую жизнь въ ея источникѣ. Воспретить Шопену занимать-ся музыкой или Рафаэлю рисовать его картины—это значи-ло бы навѣрное ихъ убить. Если искусство приобрѣтаетъ такое же значеніе, какъ сама жизнь, то нѣтъ ничего уди-вительнаго въ томъ, что нравственность имѣетъ въ глазахъ человѣка еще болѣе цѣны: это, на самомъ дѣлѣ,—сфера ак-тивности гораздо болѣе широкая, чѣмъ искусство. „Для су-ществъ, которыя достигли опредѣленной ступени нравствен-наго развитія, счастье не является уже болѣе желательнымъ внѣ самого ихъ идеала“.

Такимъ образомъ, мы видимъ, что „цѣнность жизни есть вещь вполнѣ измѣнчивая, и которая иной разъ можетъ сводиться къ нулю, даже ниже нуля; нравственное же дѣйствіе, напротивъ того, имѣетъ всегда опредѣленную цѣну. Теперь для того, чтобы составить себѣ идею о той цѣнѣ, которую нравственное дѣйствіе можетъ приобрѣсти въ нѣкоторыхъ случаяхъ, слѣдуетъ только подумать о томъ, что человѣкъ есть животное мыслящее или... животное философствующее. Положительная мораль не можетъ не принимать въ расчетъ метафизическихъ гипотезъ, которыя человѣкъ любитъ дѣ-

лать о сущности вещей. Только эти гипотезы должны оставаться абсолютно свободными и личными, и ихъ невозможно систематизировать въ одну метафизическую доктрину, которая налагалась бы универсально на человѣческой разумъ. Мы увидимъ, какимъ образомъ, благодаря индивидуальной гипотезѣ, нѣтъ такой абсолютной жертвы, которая не могла бы стать не только возможной, но почти легкой въ нѣкоторыхъ случаяхъ“.

## VII.

Для того, чтобы я могъ *размышлять* до конца о нѣкоторыхъ нравственныхъ дѣйствіяхъ, переступающихъ за предѣлы средней и научной морали, для того, чтобы я могъ выводить ихъ точнымъ образомъ изъ философскихъ или религиозныхъ принциповъ, необходимо, чтобы сами эти принципы были установлены мною и опредѣлены. Но они не могутъ быть установлены иначе, какъ только посредствомъ гипотезы: необходимо, чтобы я самъ создалъ, въ концѣ концовъ, метафизическія основанія своихъ дѣйствій. „Нравственный дѣятель играетъ здѣсь ту же самую роль, что художникъ: онъ долженъ проектировать внѣ себя тѣ стремленія, которыя онъ чувствуетъ въ себѣ, и создать изъ своей любви метафизическую поэмю“. Только „художникъ создаетъ форму, существо же нравственное, которое является всегда невольнымъ или сознательнымъ метафизикомъ, создаетъ самую сущность вещей“. Метафизическія теоріи нельзя судить по ихъ абсолютной истинѣ, которая никогда не можетъ быть провѣрена, но по ихъ плодотворности. Не требуйте отъ нихъ, чтобы онѣ были *истинными*, но чтобы онѣ *становились* таковыми. „Плодотворное заблужденіе болѣе истинно съ точки зрѣнія универсальной эволюціи, чѣмъ истина слишкомъ узкая и бесплодная“... Существуютъ обстоятельства въ жизни, когда практика имѣетъ внезапно надобность въ метафизикѣ: „нельзя болѣе продолжать жить, ни, особенно, умирать безъ нея“.

„Разумъ,—говоритъ Гюйо,—позволяетъ намъ видѣть два

различныхъ міра: міръ реальный, въ которомъ мы живемъ, и нѣкоторый міръ идеальный, въ которомъ мы также живемъ. въ которомъ наша мысль постоянно подкрѣпляется, и который нельзя не принимать въ расчетъ. Однако же, когда дѣло идетъ объ идеальномъ мірѣ, никто болѣе не согласенъ другъ съ другомъ: каждый его сознаетъ по своему способу; нѣкоторые же его отрицаютъ совершенно. Однако отъ того способа, какимъ мы сознаемъ метафизическое основаніе вещей, зависитъ тотъ способъ, какимъ мы обязываемъ самихъ себя дѣйствовать. На самомъ дѣлѣ, значительная часть наиболѣе благородныхъ человѣческихъ поступковъ была совершена во имя религіозной или метафизической морали: невозможно, такимъ образомъ, пренебрегать этимъ очень плодотворнымъ источникомъ активности. Но не менѣе невозможно и подчинить его постоянному правилу, извлеченному изъ одной какой-нибудь доктрины: вмѣсто того, чтобы его *регулировать* абсолютно, слѣдуетъ только его *ограничить*, опредѣлить ему сферу дѣйствія, не допуская его дѣйствовать въ ущербъ положительной морали. Надо за нимъ оставить его гипотетическій характеръ \*). „Такимъ образомъ, получается родъ рациональнаго, а не категорическаго, императива, основаннаго на гипотезѣ“. Эта гипотеза можетъ разнообразиться, смотря по индивидуумамъ и ихъ интеллектуальнымъ темпераментамъ. „Мы имѣемъ здѣсь, слѣдовательно, отсутствіе постояннаго закона, что можно было бы обозначить терминомъ *аноміи* для противоположенія ея автономіи кантіанцевъ. Отъ уничтоженія категорическаго императива безкорыстіе, самоотверженіе не уничтожаются, но только предметъ ихъ дѣлается разнообразнымъ: одинъ отвергается себя ради одного дѣла, другой—ради другого“.

По мнѣнію Гюйо, гипотеза производитъ практически то же дѣйствіе, какъ и вѣра, порождаетъ даже послѣдующую вѣру; но только, во всякомъ случаѣ, не утвердительную и догматическую: „мораль, будучи натуралистической и поло-

\*) I. с., р. 229.

жительной въ своемъ основаніи, вершиной своей оказываетъ покоящуюся на свободной метафизикѣ. Существуетъ мораль неизмѣнная, мораль фактовъ, и чтобы дополнить ее тамъ, гдѣ она оказывается недостаточной, существуетъ мораль измѣняющаяся и индивидуальная, — мораль гипотезъ. Кантъ началъ въ морали революцію, когда хотѣлъ сдѣлать волю „автономной“ вмѣсто того, чтобы заставлять ее склоняться передъ внѣшнимъ по отношенію къ ней закономъ; но онъ остановился на половинѣ дороги: онъ думалъ, что индивидуальная свобода нравственнаго дѣятеля могла быть согласна съ универсальностью закона, что каждый долженъ былъ сообразоваться съ однимъ и тѣмъ же неизмѣннымъ типомъ, что идеальное „царство свободъ“ (*règne des libertés*) будетъ правленіемъ правильнымъ и методическимъ. Но въ „царствѣ свободъ“ добрый порядокъ проистекаетъ именно изъ того, что не существуетъ никакого порядка, налагаемаго съ самаго начала, никакого установленія, напередъ составленнаго. Въ силу этого, начиная съ того пункта, на которомъ останавливается положительная мораль, — наибольшее возможное различіе въ дѣйствіяхъ, наибольшее разнообразіе даже въ самихъ преслѣдуемыхъ идеалахъ. Истинная автономія должна порождать индивидуальную оригинальность, а не универсальное однообразіе. Если каждый создаетъ самъ себѣ свой законъ, почему бы не быть многимъ возможнымъ законамъ, наприм. закону Бентама и закону Канта? И чѣмъ больше будетъ доктринъ, которыя оспариваютъ другъ у друга выборъ человѣчества, тѣмъ лучше будетъ... „Истина, все равно какъ и свѣтъ, — она не приходитъ къ намъ изъ одной единственной точки; она посылается намъ всѣми предметами заразъ, она поражаетъ насъ во всѣхъ направленіяхъ и тысячами способовъ: надо было бы имѣть сто глазъ, чтобы схватить всѣ ея лучи. Человѣчество въ своемъ цѣломъ имѣетъ миллионы глазъ и ушей: не совѣтуйте ему ихъ закрывать или направлять только въ одну сторону. Оно должно ихъ открыть всѣ заразъ, обратить ихъ по всѣмъ направленіямъ; нужно, чтобы безконечность его

точекъ зрѣнія соотвѣтствовала бы безконечности вещей. Разнообразіе доктринъ доказываетъ богатство и могущество мысли, и это разнообразіе, далекое отъ того, чтобы уменьшаться вмѣстѣ съ временемъ, должно безпрестанно увеличиваться“. Съ каждымъ днемъ мы видимъ, что „роль личной инициативы все болѣе и болѣе возрастаетъ; каждый стремится создать самъ свою вѣру и свое убѣжденіе. Въ дѣлѣ метафизики, по мнѣнію Гюйо, истинный идеаль заключается въ абсолютной независимости умовъ и въ свободномъ разнообразіи доктринъ. „Желать управлять умами—еще худшее зло, чѣмъ желать управлять тѣлами; надо бѣжать отъ всякаго вида «направленія сознанія» или «направленія мысли», какъ отъ истиннаго бича“.

Дѣйствіе занимаетъ среднее мѣсто между сомнѣніемъ и вѣрой, между недостовѣрностью и категорическимъ утверженіемъ; „посредствомъ только одного дѣйствія недостовѣрное можетъ реализироваться и стать реальностью. Я не требую отъ васъ, чтобы вы вѣрили слѣпо въ идеаль; я требую отъ васъ только, чтобы вы работали для реализаціи его... Вы станете вѣрить, когда вы будете работать, чтобы достигнуть его“. Дѣйствіе, есть истинное лѣкарство противъ пессимизма и скептицизма. „Оно само создаетъ для себя свою внутреннюю достовѣрность. Кто знаетъ, доживу-ли я до завтра, проживу-ли я часъ еще, сможетъ-ли моя рука кончить эту линію, которую я начинаю чертить?! Жизнь со всѣхъ сторонъ охвачена неизвѣстнымъ... И однако я дѣйствую, работаю, предпринимаю—и во всѣхъ моихъ дѣйствіяхъ, во всѣхъ моихъ мысляхъ, я предполагаю это будущее, на которое ничто меня не уполномочиваетъ рассчитывать. Моя активность каждую минуту опережаетъ настоящее мгновеніе, переступаетъ въ будущее... Я расходую свою энергію, не опасаясь, что этотъ расходъ будетъ чистой потерей; я налагаю на себя лишенія, рассчитывая, что будущее ихъ окупить; я иду своею дорогою. Эта недостовѣрность, которая, давая меня одинаково со всѣхъ сторонъ, имѣетъ для меня значеніе достовѣрности и дѣлаетъ возмож-



ной мою свободу,—есть одно изъ основанийъ умозрительной морали со всѣми ея рисками... Моя мысль проходить мимо нея, какъ и моя активность; она устраиваетъ міръ, располагаетъ будущимъ... Мнѣ кажется, что я господинъ безпредѣльнаго, потому что моя сила не эквивалентна никакому определенному количеству: чѣмъ болѣе я дѣлаю, тѣмъ болѣе я надѣюсь“...

Трудъ, по мнѣнію Гюйо, есть „истинное человѣческое провидѣніе“. „Будемъ надѣяться,—такъ кончаетъ онъ свое замѣчательное сочиненіе,—только на себя и на другихъ людей... Мы похожи на Левіаѳана, у котораго волной оторвало руль и ударомъ вѣтра разбило мачту. Онъ затерялся въ океанѣ точно такъ же, какъ наша земля въ пространствѣ. Онъ шель такимъ образомъ по волѣ случая, толкаемый бурей. Однако онъ достигъ берега. Быть-можетъ,—наша земля,—быть-можетъ, человѣчество достигнуть также какой-нибудь невѣдомой цѣли, которую они создадутъ себѣ сами. Никакая рука нами не управляетъ, никакой глазъ за насъ не смотритъ; руль разбитъ уже давно или, вѣрнѣе, его никогда не было, его надо сдѣлать: это—великое дѣло и это—наше дѣло“ (р. 251, 252).

Такова замѣчательная теорія нравственности одного изъ современныхъ французскихъ мыслителей, теорія, которую мы старались изложить на столько подробно, на сколько это допускали намъ ограниченные размѣры журнальной статьи. Какъ читатель видитъ, эта система призываетъ насъ къ бодрому и неутомимому труду для реализаціи нашихъ идеаловъ, и авторъ ея, воодушевленный самыми благородными и возвышенными чувствами, хочетъ, чтобы ни одна сила, чтобы ни одна способность не пропадала безслѣдно для развитія человѣческаго рода: ему хочется утилизировать всѣ наличныя силы человѣчества, чтобы дать возможность развернуться человѣческой жизни во всей ея красотѣ и безпредѣльности. Не это ли онъ намъ желаетъ сказать, когда указываетъ на дѣйствіе, какъ на истинное лѣкарство противъ пессимизма и скептицизма!.. „Даже въ сомнѣніи можно

любить,—говорить Гюйо,—даже среди интеллектуальной ночи, которая намъ препятствуетъ преслѣдовать какую-либо отдаленную цѣль, можно протягивать руку къ тѣмъ, кто плачетъ около нашихъ ногъ“ (р. 243). Работайте, трудитесь надъ осуществленіемъ того идеала, который вы создали сами себѣ, даже если бы вы еще слабо вѣрили въ него! Этимъ только путемъ вы достигнете глубокой безпредѣльной вѣры и въ идеаль, и въ самихъ себя, въ своихъ ближнихъ, въ жизнь,—этимъ только путемъ ваша жизнь повысится до наибольшей возможной степени въ своей цѣнности. Система Гюйо является страстной проповѣдью свободнаго труда надъ осуществленіемъ свободно-созданнаго идеала,—проповѣдью глубокаго безграничнаго уваженія къ живой человѣческой личности, которая носить внутри самой себя источникъ своей нравственности. Не опровергать эту теорію намѣрены мы, а только указать въ ней на тѣ стороны, которыя требуютъ развитія, на тѣ дополненія, въ которыхъ она, по нашему мнѣнію, нуждается... Въ этомъ случаѣ мы будемъ слѣдовать тому же правилу, которому Гюйо приглашаетъ насъ слѣдовать по отношенію ко всякой, какой бы то ни было доктринѣ. „Останавливаться на какой-нибудь доктринѣ,—говоритъ онъ,—всегда слишкомъ узкой, это значитъ предаваться химерѣ, которая ускользаетъ изъ вашихъ рукъ, но идти всегда, искать всегда — это одно не химера“ \*)! Такъ и мы съ вами, читатель, какъ ни прекрасна доктрина Гюйо, останавливаться на ней окончательно не будемъ и постараемся пойти дальше. Будемъ искать истину, стараясь провѣрить воззрѣнія Гюйо критически,—такъ же, какъ онъ искалъ ее, создавая свою систему!

К. Вентцель.

(Окончаніе въ слѣдующемъ номерѣ).

\*) 1. с., р. 237.

## Пессимистическія теоріи познанаія: критицизмъ, позитивизмъ.

### I.

„Я признаю великіе уроки, вытекающіе изъ непознаваемаго. Разумъ имѣетъ стремленіе рационализировать все, говоря безъ плеоназма. Непознаваемое прямо противодѣйствуетъ этому дерзкому стремленію и противодѣйствуетъ безъ дальнѣйшаго разслѣдованія, безъ оспариванія и одною своею наличностью. Для меня достаточно созерцать его на тронѣ его мрачнаго величія, чтобъ отдѣлаться отъ всякаго догматизма, какъ спиритуалистическаго, такъ и матеріалистическаго“.

Такъ говоритъ достойный ученикъ Ог. Конта, Литтре. Но выражаютъ-ли эти слова истину, и притомъ въ какой бы то ни было мѣрѣ? Мы этого не думаемъ. Созерцаніе того, чего мы не имѣемъ средствъ узнать, составляло всегда главнѣйшій предметъ заботы метафизика, а до него—теолога, и догматизмъ всѣхъ религій и всѣхъ философскихъ системъ никогда не имѣлъ болѣе надежнаго союзника, чѣмъ этотъ отрицательный и противорѣчивый концептъ, къ которому догматизмъ самъ, впрочемъ, неизбѣжно приводитъ.

Только въ этомъ смыслѣ ученіе о непознаваемомъ и мо-

жетъ быть разсматриваемо, какъ послѣдній и общій конецъ всякаго догматизма.

Судить о томъ, на сколько это вѣрно, можно по современному положенію вопроса. Недавніе успѣхи біологическихъ и психологическихъ знаній придали необычайный блескъ двумъ философскимъ системамъ, берушимъ начало въ области органическихъ и надорганическихъ фактовъ. Какую же пользу извлекла философія изъ такого умноженія матеріаловъ и способовъ изслѣдованія? Результата, какъ извѣстно, не было, или онъ былъ ничтоженъ.

Современный сенсуализмъ продолжаетъ прибѣгать къ старымъ объясненіямъ: зависимость нашихъ идей отъ явленій, происходящихъ внутри нашего организма, который, въ свою очередь, зависитъ отъ окружающей среды; объективность нашихъ понятій въ ихъ источникѣ; неоспоримое господство опыта; невозможность выйти изъ сферы органическихъ явленій, поставленныхъ гипотетически, какъ первоначальный фактъ, какъ послѣдняя причина всѣхъ измѣненій, совершающихся въ мірѣ; невозможность знать что-либо, кромѣ состояній нашего сознанія. Реальность того, чего мы не можемъ узнать, навязывается уму, какъ очевидная, единственно-абсолютная истина, и созерцаніе непознаваемаго становится, такимъ образомъ, конечною цѣлью и первой обязанностью философа.

Современный идеализмъ высказывается не менѣе утвердительно. Онъ продолжаетъ поклоняться своимъ прежнимъ идоламъ: формамъ, которымъ опытъ доставляетъ сырой матеріаль знанія; верховенству чистой идеи; субъективному происхожденію нашихъ идей; невозможности выйти изъ сферы идеологическихъ явленій, которыя ставятся гипотетически, какъ конечный фактъ, какъ послѣднее объясненіе событій и вещей; очевидной тщетѣ всякаго знанія, за исключеніемъ знанія психологическаго.

Для матеріалиста, наконецъ, такую же вѣчно неразрѣшимую загадку представляютъ уже не жизнь и не мысль, а матерія и движеніе.

Существенный пунктъ во всѣхъ этихъ теоріяхъ непознаваемого—не различные способы постановки и разрѣшенія задачи о происхожденіи и границахъ познания и не различные гипотезы, выставленныя по этому поводу тремя указанными философскими школами; существенный пунктъ, капитальная ошибка заключается въ томъ, что эта задача обсуждалась въ философіи, вмѣсто того, чтобы быть предоставленной исключительно вѣдѣнію спеціальной науки. Это на столько вѣрно, что тѣ же самыя гипотезы,—о молекулярныхъ мозговыхъ вибраціяхъ, напримѣръ, какъ причинѣ ощущений, объ ощущеніяхъ, какъ источникѣ идей, и даже о концептахъ, предшествующихъ опыту (факты умственной наслѣдственности),—могли быть приняты и усвоены современной психологіей, тщательно сохранившей за ними спеціальныя свойства. Самое понятие „непознаваемого“ должно стать предметомъ частнаго изученія, основаннаго на подробномъ анализѣ первоначальнаго происхожденія этой идеи, на точномъ знаніи роли, которую она играла въ исторіи философскихъ системъ, наконецъ, на научно выработанной теоріи иллюзіи человѣческаго ума.

Философы и ученые одинаково указываютъ на поразительный контрастъ, существующій между двумя разрядами умозрѣній: наукой и философіей. Первая имѣетъ прогрессивный характеръ, и ея границы, по самому существу своему, подвижны и измѣнчивы. Последняя черта составляетъ даже фактъ, преобладающій надъ всѣми другими въ эволюціи наукъ. Несмотря, однако, на претерпѣваемыя ею постоянно измѣненія, область точной науки всегда представляется намъ величиною опредѣленною. Совершенно иное происходитъ въ смежной области, въ обширной сферѣ неизвѣстнаго. Мы не можемъ, не впадая въ грубое логическое противорѣчіе, приступить даже къ приблизительному вычисленію пространства, занимаемаго еще не присоединенными наукою фактами. Неизвѣстное, по самому смыслу этого слова,—величина неопредѣленная. Концептъ непознаваемого, когда онъ прилагается къ научнымъ идеямъ, составляетъ лишь отвлечен-

ный символъ, служащій для общаго выраженія двухъ опытныхъ фактовъ, находящихся между собою въ отношеніи причины къ слѣдствію, а именно: факта отсутствія какихъ-либо точныхъ границъ въ области неизвѣстнаго и факта чрезвычайной подвижности научныхъ границъ, или существенно прогрессивнаго характера человѣческаго знанія.

Но далеко не таково значеніе, которое философія постоянно придавала, и до сихъ поръ еще придаетъ, термину „непознаваемое“. Происходитъ-ли это отъ того, что она прилагаетъ его безразлично къ научнымъ идеямъ и къ идеямъ философскимъ, къ представленіямъ, заимствованнымъ изъ области положительныхъ наукъ, и къ смутнымъ понятіямъ, къ общимъ предположеніямъ, доставляемымъ обыденнымъ наблюденіемъ и житейской мудростью, или отъ другой причины,—но философія соединяетъ съ этимъ словомъ смыслъ, діаметрально противоположный только-что указанному нами. Философы утверждаютъ не *отсутствіе*, а реальное *бытіе* или *существованіе* въ обширной вселенной, съ устройствомъ которой мы едва начинаемъ знакомиться, чего-то неизмѣннаго и вѣчно себѣ равнаго; они считаютъ себя въ правѣ провести въ области „неизвѣстнаго“ твердыя пограничныя линіи и выдѣлить изъ нея абсолютно-недоступную для насъ область „непознаваемаго“; они идутъ еще дальше и измышляютъ особые термины для обозначенія понятій и группъ понятій, за которыми скрывается и всегда будетъ скрываться нѣчто получающее названіе нумена, именно вслѣдствіе того, что оно *для насъ* не явленіе.

Въ такое положеніе философія была приведена самыми условіями, отъ которыхъ зависѣло ея развитіе. Громадныя области фактовъ оставались необработанными специальною наукой; къ числу ихъ принадлежали психическія явленія, вопросы, касавшіеся происхожденія и развитія нашихъ знаній и началъ достовѣрности,—всѣ задачи, относившіяся къ основамъ нашихъ научныхъ и философскихъ вѣрованій. Исслѣдованіе этихъ вопросовъ сдѣлалось единственнымъ предметомъ философіи. Лучше или иначе философія поступить

не могла. Но здѣсь она должна была, по необходимости, избрать себѣ въ руководители такъ называемый здравый смыслъ, подверженный всякимъ иллюзіямъ, и обыденное наблюденіе или знаніе. Результатомъ этого было то, что вопросы познаванія, подобно всѣмъ другимъ вопросамъ, возбужденнымъ философій, не получили надлежащаго разрѣшенія. „Какими они смутно представлялись геніальнымъ мыслителямъ въ первые періоды жизни человѣчества, говоритъ французскій писатель Курно, такими же, только болѣе ясно выраженными, представляются они просвѣщеннымъ умамъ свѣтилъ современной науки“ \*). Какое же поученіе надлежитъ вывести изъ этого достовѣрнаго и неоспоримаго факта? Скажемъ-ли мы, вмѣстѣ съ Вольтеромъ, что „философія состоитъ изъ того, что всѣ знаютъ, и того, чего никто никогда не узнаетъ?“ Или, вмѣстѣ съ Монтанемъ, мы успокоимся на выводѣ, что, по отношенію къ вещамъ, выходящимъ за предѣлы нашего пониманія, „невѣжество и отсутствіе любознательности—двѣ очень мягкія подушки для хорошо устроенной головы?“—Основываясь на многовѣковомъ опытѣ, философія пришла къ заключенію о коренной неразрѣшимости извѣстныхъ вопросовъ. Все влекло и побуждало ее къ этому: ея исторія, нынѣшнее состояніе и, въ качествѣ третьяго фактора, бессознательный атавизмъ отвлеченнаго мышленія. Экспериментальному факту, свидѣтельствующему о прогрессивномъ характерѣ научнаго знанія, философія противопоставляла долгій опытъ, доказывавшій неподвижный характеръ знанія философскаго \*\*). Но она не замѣтила, что вто-

\*) Cournot: *Essai sur les fondements de nos connaissances*. Paris, Hachette 1851. Т. II, стр. 217.

\*\*) Позволимъ себѣ возразить почтенному автору настоящей статьи, что философія сама никогда не признавала и не могла признать неподвижности своего знанія. Въ такой неподвижности несправедливо упрекали ее представители спеціальной науки, но сами философы всегда были убѣждены, что знаніе философское непрерывно расширяется и углубляется, не смотря на постоянство общихъ точекъ зрѣнія и направленій въ рѣшеніи вопросовъ философіи. Такъ наприм., идеализмъ Платона и идеализмъ Канта глубоко разнятся по своей философской цѣнѣ—именно вслѣдствіе различной широты знаній, положенныхъ въ основаніе обѣихъ доктринъ.—*Ред.*

рой фактъ представляет собой лишь повѣрочное испытаніе перваго, подобно тому, какъ если бы для опредѣленія условій произрастанія растенія одно зерно было брошено въ плодородную почву, а другое—въ бесплодную. Философія не хотѣла признать себя бесплодной почвой. Человѣчески говоря, это было вполнѣ естественно. Она предпочла приписать свою неудачу качествамъ тѣхъ сѣмянъ, которыя произрастали въ ней при данныхъ условіяхъ.

Истинное значеніе какихъ-либо предпосылокъ или постулатовъ всего лучше раскрывается въ произведеніяхъ умовъ строго-логическихъ, —мыслителей, не останавливающихся ни передъ какими выводами. Но къ числу такихъ теоретиковъ непознаваемого принадлежитъ и упомянутый выше французскій философъ Курно. Онъ ставитъ и разрѣшаетъ занимающую насъ задачу удивительно просто и ясно. Для него вопросы бываютъ, подобно всхожимъ и невсхожимъ сѣменамъ, двухъ родовъ: одни постоянно разрѣшимы, это — вопросы научные; другіе, по самому существу своему, неразрѣшимы, это—вопросы философскіе.

„Нельзя, не впадая въ глубокое противорѣчіе, —говоритъ онъ, —ожидать отъ успѣховъ научнаго знанія положительнаго разрѣшенія какой бы то ни было философской задачи. Когда невозможно распознать *a priori* философскій характеръ вопроса, его можно всегда отличить *a posteriori*, индуктивнымъ путемъ, замѣчая, что успѣхи точныхъ знаній оставляютъ вопросъ въ состояніи научной неопредѣленности“ \*). Курно предостерегаетъ насъ противъ ошибки, состоящей въ „смѣшеніи съ дѣйствительно-философскими вопросами такихъ гипотезъ, которыя относятся къ фактамъ, не доступнымъ наблюденію—или вслѣдствіе временнаго состоянія нашихъ знаній, или вслѣдствіе препятствій, полагаемыхъ обстоятельствами расширенію нашихъ способовъ наблюденія“. „Болѣе чѣмъ вѣроятно—говоритъ онъ по этому поводу,—что опытъ никогда не рѣшитъ научныхъ вопросовъ, связанныхъ съ

\*) *Essai sur les fondements* etc., т. II, стр. 252.



остроумной гипотезой о множествѣ міровъ и. т. д. Но препятствія, мѣшающія производству подобныхъ наблюдений, зависятъ скорѣе отъ случайныхъ и побочныхъ обстоятельствъ, чѣмъ отъ существенныхъ причинъ.... Наоборотъ, было бы противно разуму, если бы возможно было.... найти опытнымъ путемъ отвѣтъ на вопросъ о реальныхъ границахъ міра въ пространствѣ, или открыть первичные элементы вещества, или разрѣшить экспериментально вопросы о пустотѣ, объ атомахъ, о дѣйствіи на разстояніи“ \*). Впрочемъ, по мнѣнію Курно, какъ и по мнѣнію большинства агностицистовъ, философія проникаетъ въ науку со всѣхъ сторонъ. „Вездѣ въ наукѣ мы встрѣчаемъ философское умозрѣніе, тѣсно соединенное съ тою положительною или собственно научною стороною вопросовъ, съ которой, въ свою очередь, связаны непрерывный прогрессъ, техническія приложенія и контроль чувственного опыта“.

Такой взглядъ заключаетъ въ себѣ формальное и строгое осужденіе всякой философіи. Съ какой стати мы будемъ напрягать свои силы для разрѣшенія задачи, которая должна навсегда остаться неразрѣшимой? Но на это у Курно и у наиболѣе послѣдовательныхъ агностицистовъ существуетъ готовый отвѣтъ: „Природѣ человѣка свойственно,—говорятъ они,—стремиться къ разрѣшенію подобныхъ вопросовъ, представляющихъ для него огромный интересъ. Достиженіе цѣли не имѣетъ при этомъ никакого значенія, ибо въ самыхъ усиліяхъ приблизиться въ ней уже кроется тайное наслажденіе. Мысль человѣка возвышается, углубляясь въ условія неразрѣшимой задачи, подобно тому какъ она возвышается, когда ей удастся рѣшить задачу научнаго порядка, открыть новое существо, или опредѣлить общій законъ цѣлаго класса явленій“ \*\*).

Нельзя сомнѣваться въ реальномъ характерѣ наслажденія, о которомъ говоритъ Курно. Весьма вѣроятно даже, что это чувство играло огромную роль въ генезисѣ „мета-

\*) Тамъ же, стр. 253 с.

\*\*\*) Тамъ же, стр. 217.

физическаго явленія“. Но отсюда вовсе не слѣдуетъ, что имъ исчерпывается все содержаніе послѣдняго. На самомъ дѣлѣ, неразрѣшимость нѣкоторыхъ вопросовъ составляетъ, можетъ-быть, лишь прямое послѣдствіе ихъ неправильной постановки. Мы, можетъ-быть, только бросаемъ въ бесплодную почву зерно, которое, при другихъ условіяхъ, могло бы взойти и развиться. Возможно, однимъ словомъ, что подобно тому, какъ въ природѣ не существуетъ дѣйствительно „общихъ и отвлеченныхъ“ фактовъ, такъ и въ соотвѣтственной области познания не существуетъ задачъ дѣйствительно неразрѣшимыхъ. Естественные факты всѣ — частные и конкретные; становятся же они общими и отвлеченными только вслѣдствіе психическаго процесса, который, въ свою очередь, несомнѣнно представляетъ собою фактъ частный и конкретный. Но всѣ задачи, считающіяся недоступными уму,—задачи очень общія и очень отвлеченныя; легко возможно, слѣдовательно, что ихъ настоящая неразрѣшимость — только неизбѣжный результатъ поспѣшнаго обобщенія или преждевременнаго отвлеченія. Доводы, обыкновенно приводимые философами для объясненія нашего радикальнаго безсилія проникнуть въ сущность вещей, сводятся, въ концѣ концовъ, къ одному главному аргументу: природѣ человѣческаго ума. Но именно во всемъ, что касается этой природы, наши знанія всегда были и остаются наиболѣе несовершенными. Легко возможно, слѣдовательно, что въ самомъ основаніи безконечныхъ споровъ философовъ по этому вопросу лежитъ простое недоразумѣніе, простое разногласіе относительно значенія тѣхъ или другихъ терминовъ философскаго языка. Легко возможно, однимъ словомъ, что чисто формальная наука служитъ здѣсь къ прикрытію невѣдѣнія, къ несчастію, слишкомъ реальнаго.

Въ пользу такого мнѣнія можно представить, между прочимъ, слѣдующее соображеніе. Вселенная, которую философъ стремится постигнуть съ помощью очень отвлеченныхъ символовъ и очень общихъ формулъ, представляется ему какъ сложное цѣлое, состоящее изъ элементовъ извѣст-

ныхъ и неизвѣстныхъ. Но каждый разъ, когда мы употребляемъ терминъ „неизвѣстное“, мы рискуемъ впасть въ странную иллюзію. Дѣйствительно, наше понятіе о мірѣ состоитъ исключительно изъ того, что мы *знаемъ* (чувствуемъ, воспринимаемъ, воображаемъ, анализируемъ, сравниваемъ и т. д.), и не заключаетъ въ себѣ ни малѣйшей частицы, ни одного атома изъ того, чего мы дѣйствительно *не знаемъ*. Для насъ, значитъ, дѣло идетъ всегда только объ отношеніи между двумя видами *извѣстныхъ элементовъ*: тѣми, которые составляютъ предметъ научнаго изслѣдованія, и тѣми, которые остаются внѣ науки. Этотъ именно второй отдѣлъ и образуетъ *наше неизвѣстное, неизвѣстное относительное и чисто человеческое*. Но разъ ставши на эту точку зрѣнія, единственно раціональную и дѣйствительно обильную результатами, мы тотчасъ же видимъ, что неоспоримое верховенство или господство „относительнаго или человѣческаго неизвѣстнаго“ представляетъ собою явленіе, имѣвшее мѣсто лишь въ самомъ началѣ общественной и умственной эволюціи. Позднѣе это отношеніе глубоко измѣняется, и область извѣстнаго не перестаетъ увеличиваться на счетъ области неизвѣстнаго, такъ что въ уравненіи:  $\text{міръ} = A + X$  (гдѣ  $A$  представляетъ извѣстное, а  $X$ —*наше неизвѣстное*) величина  $X$  больше величины  $A$  или равняется ей только въ двухъ фазисахъ эволюціи: въ періодѣ супранатуралистическомъ и въ періодѣ метафизическомъ. Непосредственно вслѣдъ за тѣмъ  $X$  стремится сдѣлаться меньше  $A$ . Мы не думаемъ, чтобы можно было серьезно оспаривать реальность этой эволюціи, чтобы можно было отвергнуть тотъ фактъ, что *наличное неизвѣстное* (т.-е., по нашему опредѣленію, классы явленій, не составляющіе предмета науки) убываетъ и сокращается постепенно и постоянно \*).

\*) Аналогичное явленіе наблюдается въ эволюціи каждой отдѣльной науки. Научное развитіе состоитъ изъ непрерывнаго ряда „частныхъ состояній“ науки,—ряда, въ которомъ каждый предшествующій членъ представляетъ, въ дѣйствительности, по сравненію съ послѣдующимъ, лишь сумму неполныхъ и приблизительныхъ знаній. Но въ наукѣ, какъ и въ философіи, мы должны имѣть

## II.

Честь очищенія агностицизма отъ грубыхъ понятій старыхъ метафизическихъ системъ принадлежитъ критической школѣ и, въ особенности, Канту, который уже въ началѣ нынѣшняго столѣтія стремился найти „экспериментальную основу“ для концепта о непознаваемомъ. Кантъ подготовилъ путь для Ог. Конта, Спенсера и всей современной философіи; онъ оставилъ по себѣ въ этомъ вопросѣ глубокой слѣдъ, до сихъ поръ еще не изглаженный трудами его преемниковъ. Остановимъ же на нѣкоторое время наше вниманіе на взглядахъ Канта по этому вопросу, не смущаясь тѣмъ, что въ нихъ можетъ казаться намъ теперь нѣсколько страннымъ и наивнымъ; постараемся, напротивъ того, сохранить за ними ихъ безыскусственный характеръ, весьма выгодно отличающій ихъ отъ современныхъ разсужденій на ту же тему.

Для Канта, какъ и для его ученика Шопенгауера, метафизика является, собственно говоря, лишь очень отвлеченною и общею психологіей, рассматривающею вселенную какъ обширную *среду психическихъ явленій*, окружающую со всѣхъ сторонъ бытіе само въ себѣ, *абсолютную реальность* \*). Пользуясь данными отдѣльныхъ наукъ и ихъ специальныхъ философій, психологія эта даетъ намъ познаніе природы; но затѣмъ она непосредственно переходитъ къ констатированію существованія вещи самой въ себѣ, или, точнѣе, ставитъ это существованіе какъ основное и необходимое предположеніе. Метафизика, по мнѣнію Канта, возможна только подъ условіемъ принятія подобной гипотезы, а идеалистическая метафизика, кромѣ того, — только если мы отрѣ-

въ виду не будущую, возможную, проблематическую величину слагаемыхъ, сумму которыхъ мы отыскиваемъ, а ихъ величину настоящую, существующую.

\*) Считаемъ необходимымъ замѣтить, что толкованіе философіи Канта, принимаемое почтеннымъ авторомъ, весьма условно и распространено лишь между позитивистами. Обычное толкованіе, напротивъ, совершенно отвергаетъ „психологическій“ характеръ ученія Канта о познаніи и признаетъ его точку зрѣнія исключительно *логическою*. — *Ред.*

шимся отъ пониманія бытія въ самомъ себѣ, независимо отъ его надорганического или идеологического содержанія. Но этотъ первый шагъ, совершаемый метафизикой, по необходимости ведетъ ее къ другому, еще болѣе серьезному и рѣшительному,—волей-неволей она научаетъ насъ *познавать* бытіе въ самомъ себѣ. Правда, такое знаніе, повидимому, рѣзко отличается отъ знанія міра явленій, и съ перваго взгляда кажется, что между ними лежитъ цѣлая пропасть. Мы можемъ пригнать и приспособить міръ явленій къ многочисленнымъ требованіямъ нашей индивидуальной и общественной природы, но мы совершенно безсильны по отношенію къ бытію въ самомъ себѣ; мы можемъ только гипотетически утверждать его реальность, можемъ только смутно чувствовать различныя производимыя имъ на насъ впечатлѣнія, которыя, въ концѣ концовъ, сводятся всѣ къ одному сложному душевному движенію, называемому религіознымъ чувствомъ.

Но если, въ виду такого результата, медленно и съ большимъ трудомъ добытаго критическимъ идеализмомъ Канта и его послѣдователей, обратиться къ скромнымъ психологическимъ свѣдѣніямъ, которыми мы уже обладаемъ, отнюдь не пренебрегая наиболѣе элементарными, но вмѣстѣ съ тѣмъ и наиболѣе достовѣрными фактами въ этой области, мы легко убѣдимся въ глубокой неосновательности притязанія, клонящагося къ различенію, въ общей суммѣ нашихъ знаній, такихъ разновидностей, которыя бы не могли быть сведены къ одному классу. Мы увидимъ также, что пропасть, которую усматриваетъ тутъ зрѣніе метафизика, но которой не замѣчаетъ ни глазъ обыкновеннаго человѣка, ни взоръ ученаго, представляетъ собою иллюзію, умственную аберрацію, являющуюся необходимымъ послѣдствіемъ современнаго состоянія самыхъ сложныхъ наукъ. Подобный выводъ еще болѣе подтверждается тѣмъ соображеніемъ, что и міръ явленій признается познаваемымъ лишь въ той именно мѣрѣ, въ какой это нужно для противоположенія явленія бытію въ самомъ себѣ; но, достигнувъ этой цѣли, агности-

цисты уже не стѣсняясь провозглашаютъ, что и спеціаль-  
ной наукѣ чуть ли не на каждомъ шагу приходится сталки-  
ваться съ непознаваемымъ.

„Вещи сами въ себѣ,—говоритъ Кантъ,—не таковы, какими мы ихъ ощущаемъ, и ихъ отношенія между собою, въ дѣй-  
ствительности, не таковы, какими они намъ кажутся. Если мы оставимъ въ сторонѣ нашу личность, или только субъ-  
ективный характеръ нашихъ чувствъ вообще,—всѣ свойства, всѣ отношенія предметовъ во времени и пространствѣ, точно такъ же какъ и само время и пространство, исчезнуть, ибо все это, будучи явленіемъ, не можетъ существовать само по себѣ, а существуетъ только въ насъ. Что же касается природы вещей, разсматриваемыхъ въ самихъ себѣ, независимо отъ воспріимчивости нашихъ чувствъ, то она остается навсегда намъ недоступной. Наши знанія о предметахъ ограничиваются знаніемъ тѣхъ впечатлѣній, которыя они на насъ производятъ; но эти впечатлѣнія могутъ не быть необходимою принадлежностью всѣхъ другихъ существъ, хотя они и свойственны всѣмъ людямъ“.

„Воспріимчивость нашей познавательной способности, называемая чувственностью,—говоритъ далѣе Кантъ,—оставалась бы совершенно отличною отъ познания предмета самого въ себѣ даже въ томъ случаѣ, если бы явленія были изслѣдованы въ самомъ корнѣ своемъ.... А потому нельзя сказать, что чувственность смутно знакомитъ насъ съ природой вещей самихъ въ себѣ. На самомъ дѣлѣ она не знакомитъ насъ съ нею вовсе, и разъ мы оставляемъ въ сторонѣ нашу субъективную организацію,—предметы нашихъ представлений со свойствами, придаваемыми имъ чувственнымъ воспріятіемъ, нигдѣ уже болѣе не существуютъ и не могутъ существовать“ \*).

Мысль Канта выражена здѣсь очень ясно и рельефно. Среди многочисленныхъ фикцій, которыя человѣческой умъ, упражняя силы своего воображенія, строить съ помощью

\*) „Критика чистаго разума“. Франц. переводъ Барни, т. I, стр. 97—100. Рус. пер. Владиславлева. Спб 1867, стр. 43 и слѣд.

данныхъ чувствъ и опыта, среди произвольныхъ сочетаній, которыя онъ придаетъ наиболѣе достовѣрнымъ фактамъ, создавая такимъ образомъ, по желанію, понятія отвлеченно-возможныя, но весьма часто оказывающіяся, при повѣркѣ опытнымъ путемъ, не существующими въ дѣйствительности (каковы, напримѣръ, понятія гиппогрифа, центавра, сирены, безсмертнаго человѣка и т. д.), — среди всѣхъ этихъ фикцій и понятій особое мѣсто занимаютъ три концепта, которыми и исчерпывается все содержаніе идеи непознаваемого. А именно, послѣдняя сводится или къ простой фикціи существованія иной реальности, помимо ощущаемой людьми; или къ фикціи субъекта, умственная организація котораго такова, что она заставляетъ его чувствовать иначе, чѣмъ чувствуетъ субъектъ реальный; или, наконецъ, къ фикціи, будто ощущенія реального субъекта ложны, будто онъ обладаетъ мозговой организаціей, представляющей ему міръ въ невѣрномъ, искаженномъ видѣ. Но излишне было бы доказывать, что все это—только гипотезы, и притомъ гипотезы, очевидно и завѣдомо не допускающія никакой опытной повѣрки. Концептъ „непознаваемого“ резюмируетъ или обобщаетъ эти гипотезы и фикціи, и въ этомъ видѣ вводитъ ихъ въ сферу непосредственнаго или обыденнаго, наивнаго мышленія.

Критическая школа открыто признаетъ, устами своего основателя, глубоко призрачный характеръ подобнаго рода условныхъ предположеній. Отбросьте, говоритъ она, нашу мозговую организацію, которую Кантъ называетъ *субъективной природой* человѣка, и для всѣхъ станетъ очевидно, что предметъ въ томъ видѣ, въ какомъ онъ представляется намъ въ силу этой организаціи, перестаетъ, *eo ipso*, существовать гдѣ бы то ни было. Послѣ смерти мы уже не живемъ, и когда представленіе невозможно, оно не существуетъ! Строить иронически такую тавтологію, какъ это пытались сдѣлать нѣкоторые послѣдователи Канта, не ведетъ ни къ чему, если не отказаться въ то же время отъ мысли о противоположеніи умственнаго представленія объ окру-

жающей средѣ другому міру, не чувствуемому и не представляемому, т.-е. если не отказаться отъ бесплоднаго и дѣтски наивнаго отрицанія ума тѣмъ же умомъ.

«Всѣ представленія, — говоритъ далѣе Кантъ, — имѣютъ, какъ таковыя, свой предметъ и могутъ быть сами, въ свою очередь, предметомъ другихъ представленій. Явленія суть единственные предметы, которые могутъ быть непосредственно намъ даны опытомъ, и то, что въ нихъ непосредственно относится къ предмету, называется воспріятіемъ. Но явленія не суть вещи „самивъ себѣ“, а только представленія, имѣющія, въ свою очередь, свой предметъ, который, поэтому, уже не можетъ быть воспринимаемъ нами и можетъ быть названъ предметомъ неэмпирическимъ, т. е. трансцендентальнымъ=х».

„Чистое понятіе трансцендентальнаго предмета (который въ дѣйствительности, во всѣхъ нашихъ познаніяхъ, постоянно равенъ иксу) есть именно то, что можетъ сообщить всѣмъ нашимъ эмпирическимъ понятіямъ вообще отношеніе къ какому-нибудь предмету, т.-е. объективную реальность“. \*)).

Итакъ, Кантъ, какъ впослѣдствіи Спенсеръ, прибѣгающій къ существенно-аналогичной аргументаціи, видитъ въ „непознаваемомъ“ самую глубокую основу всего опытнаго знанія. Отмѣтимъ двойной недостатокъ, присущій способу разсужденія, приведенному выше *in extenso*, а именно, во-первыхъ, формальную или внѣшнюю ошибку, состоящую въ повтореніи одного и того же предложенія въ различныхъ выраженіяхъ—и, во-вторыхъ, логическую ошибку, состоящую въ превращеніи подлежащаго въ свое собственное сказуемое. Въ самомъ дѣлѣ, когда Кантъ говоритъ, что всякое представленіе имѣетъ своимъ предметомъ явленіе, которое, въ свою очередь, само есть представленіе, онъ, очевидно, доказываетъ только то, что всякое представленіе имѣетъ своимъ предметомъ представленіе, или, другими словами,

\*) „Критика чистаго разума“. франц. переводъ Барни, т. II, стр. 420; у Владиславева стр. 107 с.



что представленіе есть представленіе. И когда вслѣдъ за тѣмъ онъ утверждаетъ, что явленія или представленія имѣютъ своимъ предметомъ нѣчто остающееся недоступнымъ нашему ощущенію и составляющее трансцендентальный предметъ=X, онъ даетъ намъ право видѣть въ этомъ новомъ предложеніи лишь произвольное отрицаніе предыдущей тавтологіи. Дѣйствительно, если всякое явленіе есть только представленіе и, наоборотъ, всякое представленіе есть явленіе, то доказывать, что всякое явленіе есть, кромѣ того, еще и что-то другое, значитъ впадать въ явное противорѣчіе. Кантъ очень хорошо объясняетъ самъ, что „познавать а priori можно только предметы, доступные опытному знанію“ \*), т.-е., выражаясь проще, что мы можемъ знать а priori только то, что мы могли бы узнать и а posteriori. Непознаваемое, открываемое метафизиками а priori, должно поэтому быть познаваемо и а posteriori, что, дѣйствительно, и имѣетъ мѣсто при окончательномъ включеніи этого концепта въ обширный классъ логическихъ противорѣчій.

Современный агностицизмъ, подобно агностицизму прежняго времени, основанъ теоретически на различеніи феномена отъ нумена, различеніи столь же древнемъ, какъ сама европейская философія. Мы встрѣчаемъ его уже у предшественниковъ Сократа, наприм. у элеатовъ. Далѣе, оно занимаетъ видное мѣсто и въ теоріяхъ Платона, котораго Аристотель упрекаетъ за то, что онъ безъ всякой нужды удваиваетъ міръ чувствъ присоединеніемъ къ нему міра отвлеченнаго разума. Попытка Канта имѣла цѣлью ввести въ отношеніе между нуменомъ и феноменомъ средней членъ, промежуточное звено. Но теорія категорій или формъ мысли была, конечно, однимъ изъ самыхъ неудачныхъ измышленій философіи. Она привела лишь къ напрасному усложненію феноменизма внѣшняго феноменизмомъ внутреннимъ, совершенно не выдерживающимъ критики. И послѣдователи Канта должны были очень скоро отказаться отъ всякой на-

\*) Тамъ же, т. I, стр. 190; у Владиславлева стр. 129.

дежды превратить этотъ новый феноменизмъ въ нуменизмъ особаго рода, который бы могъ дать намъ возможность по произволу направлять нашу мысль и въ сторону міра явленій (т.-е. психическихъ фактовъ), и въ сторону міра вещей самихъ въ себѣ.

„Если отъ эмпирическаго знанія отнять всякую мысль (образованную при помощи категорій),—говоритъ Кантъ,—то знаніе это лишится своего предмета и само исчезнетъ... Если же, наоборотъ, устранить въ знаніи одни элементы непосредственнаго воспріятія, то у него еще останется форма мысли, т.-е. способъ, коимъ какой-либо предметъ становится содержаніемъ возможнаго воспріятія. Категоріи имѣютъ, слѣдовательно, гораздо болѣе значенія, чѣмъ чувственное воспріятіе“ \*). Вотъ, резюмированная въ немногихъ словахъ, вся польза, которую Кантъ извлекаетъ изъ своего знаменитаго различенія, и все достоинство его внутренняго феноменизма. Выраженная въ психологическихъ терминахъ, эта теорія познанаія можетъ означать лишь слѣдующее. Два мозговыхъ процесса непосредственно слѣдуютъ другъ за другомъ; одинъ изъ нихъ проще, а другой—сложнѣе; но если второй процессъ, основанный на первомъ, мы назовемъ познанаіемъ, то очевидно, какъ это и говоритъ Кантъ, первый, взятый въ отдѣльности, не будетъ познанаіемъ, между тѣмъ какъ второй, при тѣхъ же условіяхъ,—предположеніе, которое никогда не осуществляется въ дѣйствительности,—можетъ еще быть названъ *формой* познанаія. Онъ присоединяется къ первому и сливается съ нимъ самымъ тѣснымъ образомъ: эта связь или соединеніе и даетъ начало тому, что мы называемъ познанаіемъ. Но если это такъ, то и первому процессу, взятому въ отдѣльности, нельзя отказать въ приписываемомъ ему всѣми физиологами значеніи источника или основы познанаія.

Какъ бы то ни было, впрочемъ, и оставляя въ сторонѣ указанную выше попытку Канта, „Критика чистаго разума“

\*) Тамъ же, т. I, стр. 320; у Владиславева стр. 232 с.

заключаетъ въ себѣ, по вопросу о противоположеніи нумена и феномена, нѣсколько мыслей, до сихъ поръ остающихся, несмотря на устарѣлую форму, совершенно вѣрными въ своемъ основаніи. Къ числу ихъ принадлежатъ, между прочимъ, слѣдующія мнѣнія Канта. „Понятіе нумена, — говоритъ онъ, — не есть *положительное* понятіе; оно обозначаетъ собою не строго-опредѣленное знаніе какого-либо предмета, а только мысль о чемъ-то вообще, взятомъ независимо отъ какой бы то ни было формы чувственного воспріятія. Для того, чтобы нумень означалъ дѣйствительный предметъ, отличный отъ всѣхъ явленій, необходимо... *допустить* существованіе еще другого вида воспріятія, кромѣ чувственного, т. е. интеллектуальное воспріятіе, которое намъ не свойственно, и существованіе котораго мы не можемъ даже представить себѣ, — только тогда мы могли бы имѣть дѣло съ нуменомъ въ положительномъ смыслѣ. Теорія чувственного познаванія есть, слѣдовательно, вмѣстѣ съ тѣмъ, и теорія нуменовъ въ отрицательномъ смыслѣ... Понятіе нумена есть поэтому понятіе *ограничительное*, имѣющее цѣлью удержать въ должныхъ предѣлахъ притязанія чувственного опыта и играющее лишь отрицательную роль. Мы жалуемся на невозможность *постигнуть внутреннюю сущность вещей*. Но если мы хотимъ этимъ сказать, что мы не постигаемъ чистымъ мышленіемъ того, чѣмъ могутъ быть вещи сами въ себѣ, то наша жалоба является столь же несправедливою, сколько и неразумною, ибо это значить, что мы хотѣли бы познавать или, другими словами, ощущать вещи безъ помощи чувствъ, т. е. хотѣли бы обладать способностью познаванія совершенно отличною отъ той, которая свойственна человѣку, отличною не только по степени, но и по существу и характеру своему. Иначе говоря, мы хотѣли бы быть не людьми, а другими существами, о которыхъ мы не можемъ сказать даже, возможны-ли они, а тѣмъ болѣе — какова бы была ихъ организація. Наблюденіе и анализъ явленій проникаютъ въ самую глубь природы, и никому не извѣстно, до чего дойдутъ со временемъ успѣхи знанія. Но если бы

даже вся природа открыла намъ свои тайны, мы все-таки не могли бы отвѣтить на трансцендентные вопросы, выходящіе за предѣлы естества“ \*).

Нельзя выразить болѣе ясно ту мысль, что „предѣльное понятіе“ есть понятіе эмоціональное по преимуществу. Кантъ снимаетъ здѣсь метафизическую завѣсу съ нашей чувственности, съ стремленія къ лучшему, къ идеалу. Подобно всѣмъ физиологическимъ и мозговымъ явленіямъ, наши чувства и различныя сочетанія ихъ съ нашими идеями могутъ подвергаться разнообразнымъ извращеніямъ. Исторія этихъ извращеній бросаетъ яркій свѣтъ на происхожденіе понятія „непознаваемаго“. Мыслитель, находящійся подъ влияніемъ указанного Кантомъ напора чувства и стремящійся, вслѣдствіе того, къ вѣбопытному познанію вещей,—философъ, преслѣдуемый идеей, соотвѣтствующей такому чувству, и, въ концѣ концовъ, дѣлающійся жертвой союза чувства съ идеей, выражающагося въ формѣ предѣльнаго понятія, — имѣютъ, безспорно, право занять мѣсто въ ряду самыхъ интересныхъ субъектовъ, изучаемыхъ патологіей ума.

Мы встрѣчаемся здѣсь съ особымъ видоизмѣненіемъ чувства уже не въ области половыхъ ощущеній, или ощущеній слуха, обонянія и т. д., а въ области интеллектуальныхъ чувствъ или „эмоцій“, зависящихъ отъ положительнаго или отрицательнаго удовлетворенія духовной потребности—жажды знанія, часто столь же сильной и неумолимой, какъ и чисто-физическія нужды. Этой своей стороною, не замѣченной или умышленно оставленной въ тѣни, философія, повторяемъ, граничить уже не съ физиологіей, а съ патологіей ума. *Пессимизмъ* на почвѣ теоріи познания—вотъ, по нашему мнѣнію, наиболѣе правильное опредѣленіе истинной сущности всякаго агностицизма. Тутъ, въ области по преимуществу теоретической, пессимизмъ извращаетъ самыя простыя логическія понятія, подобно тому, какъ онъ извращаетъ въ этикѣ самыя основныя и естественныя чувства человѣка. Возможно даже, что

\*) Тамъ же, т. I, стр. 316, 318, 321, 340 и 341; у Владиславлева стр. 231 и слѣд., 234, 250.

пессимизмъ первоначально зародился именно въ области теоріи познания и отсюда уже перешелъ въ область этическихъ вопросовъ; не даромъ Кантъ считается предшественникомъ Шопенгауера. Съ этой точки зрѣнія Канта можно сравнить съ врачомъ, превосходно описывающимъ симптомы болѣзни, которою онъ самъ одержимъ не въ меньшей, если не въ большей степени, чѣмъ его пациенты\*).

\*) Сложныя и разнообразныя чувства, вызываемыя въ насъ созерцаніемъ *неизвѣстнаго*, порождаютъ умственную иллюзію, состоящую въ превращеніи „неизвѣстнаго“ въ *непознаваемое*. Эти чувства затѣмъ успокоиваются, приходятъ въ равновѣсіе и становятся тѣмъ, что на философскомъ языкѣ называется „вѣрованіемъ“. Непознаваемое есть „субъективированіе“ неизвѣстнаго, возведеніе его изъ объекта знанія въ объектъ вѣры, перенесеніе его изъ чисто-разсудочной сферы въ смѣшанную сферу разума и чувства. Позволю себѣ по этому поводу привести здѣсь нѣсколько строкъ изъ письма ко мнѣ почтеннаго французскаго социолога г. Тарда (въ отвѣтъ на посылку моей книги о непознаваемомъ). Эти строки заслуживаютъ вниманія всѣхъ тѣхъ, кто смѣшиваетъ еще понятіе *неизвѣстнаго* съ *идеей-чувствомъ непознаваемаго* и не видятъ, что эти два понятія соотвѣтствуютъ двумъ глубоко различнымъ психическимъ состояніямъ.

„По смыслу вашихъ умозаключеній,—пишетъ мнѣ г. Тардъ,—вы даете такое опредѣленіе сверхъестественнаго начала: «начало это—ничто»,—опредѣленіе, которое ваши противники все-таки должны предпочесть опредѣленію Прудона: «сверхъестественное начало это—зло». Я помню, что когда-то пришелъ, другимъ логическимъ путемъ, къ формулѣ нѣсколько иной, но близкой къ вашей: «Сверхъестественное начало это—невозможное», т.-е. совершенство во всѣхъ разрядахъ фактовъ. По правдѣ сказать, однако, не должны-ли мы, во всякомъ случаѣ, отвести въ нашихъ умозрѣніяхъ мѣсто если не «непознаваемому», то «неизвѣстному?» А утверждать существованіе неизвѣстнаго не значить-ли утилизировать наше собственное невѣдѣніе, и послѣднее развѣ не на столько велико, чтобы имъ стоило воспользоваться? Я не думаю, впрочемъ, чтобы это противорѣчило вашей мысли“.... Г. Тардъ, безъ сомнѣнія, правъ. Констатировать наше невѣдѣніе, утверждая реальность неизвѣстнаго, дѣло очень полезное и достойное всякой похвалы. Это, во-первыхъ, нравственная обязанность, къ исполненію которой человѣчество должно постепенно привыкать, и, во-вторыхъ, это еще и умственное условіе, необходимое для того чтобы двигать впередъ наши знанія: это—элементъ силы и прогресса. Въ самомъ дѣлѣ, странно было бы, стремясь къ какому-нибудь открытію, начать съ отрицанія необходимости этого открытія, или, не доводя дѣла до такого явнаго абсурда,—стараться представить въ уменьшенномъ видѣ трудности предпріятія! Но между утилизацией нашего незнанія, состоящей въ признаніи реальности неизвѣстнаго, и утвержденіемъ непознаваемаго, которое, очевидно, есть *прямое отрицаніе какой бы то ни было возможности воспользоваться нашимъ невѣдѣніемъ*, и которое само скоро превращается въ культъ этого невѣ-

## III.

Совершенно инымъ, для перваго, поверхностнаго взгляда, представляется положеніе, занимаемое въ томъ-же вопросѣ позитивизмомъ.

Какъ извѣстно, позитивизмъ рѣшительно оттолкнулъ отъ себя ближайшаго союзника своего — матеріализмъ, въ которомъ онъ видитъ лишь обыкновенную разновидность метафизики. Позитивисты ставятъ въ упрекъ матеріалистамъ ихъ отрицательное отношеніе къ началу, которое, являясь первой причиной вещей, не можетъ быть, по ихъ мнѣнію, ни отрицаемо, ни признаваемо. Но сама положительная философія есть агностицизмъ, т.-е. доктрина, признающая реальность „непознаваемаго“. Это уже—первое и серьезное противорѣчіе, которое выдаетъ названное ученіе \*).

дѣнія,—между этими двумя совершенно различными психическими состояніями лежитъ,—я не говорю пропасть, оставляя эти сравненія поэзіи и литературѣ,—но очень значительная психическая эволюція, цѣлый длинный рядъ постепенныхъ прогрессивныхъ измѣненій, новыя и важныя приобрѣтенія въ области биологіи, соціологіи и психологіи.—Нужно пройти извѣстное пространство по несоразмѣрно обширному и кажущемуся намъ безграничному полю прогресса, нужно не только собрать, но и организовать въ научныя доктрины большое количество очень специальныхъ знаній для того, чтобы быть окончательно и дѣйствительно предохраненнымъ и гарантированнымъ отъ этой упорной иллюзіи, отъ этого страннаго искушенія, отъ этого любопытнаго извращенія мысли, которое состоитъ въ томъ, что, желая отвести мѣсто неизвѣстному, мы изгоняемъ его вовсе изъ нашихъ умозрѣній и, стремясь извлечь пользу изъ нашего невѣдѣнія, мы осуждаемъ его на вѣчную бесплодность. Примѣръ современной философіи доказываетъ, что предохранительная прививка этой болѣзни отвлеченной мысли еще не была серьезно испытана. Найдено-ли, по крайней мѣрѣ, противоядіе? Съ своей стороны, мы видимъ его въ окончательномъ установленіи и быстромъ развитіи высшихъ и наиболее сложныхъ отраслей знанія и, въ особенности, той психологіи, къ которой позитивизмъ относился всегда съ такимъ пренебреженіемъ.

\*) Значительная группа позитивистовъ давно замѣтила такую непослѣдовательность. Шагъ впередъ въ этомъ смыслѣ былъ сдѣланъ главнымъ образомъ въ Италіи (Анджіули, Виллари и Ардиги). Итальянскіе позитивисты находятъ, что „допускать существованіе непознаваемой реальности значитъ поощрять, хотя и въ отрицательной формѣ, надежды искателей абсолютнаго“. „Послѣдовательный позитивистъ не можетъ знать, скрываются-ли за такъ называемыми вторичными или познаваемыми причинами вещей первичныя или

Съ другой стороны, каждая система вѣрованій и каждая философія имѣють свое непознаваемое, свой излюбленный терминъ для обозначенія окончательнаго результата, несводимаго остатка собственнаго незнанія. Матеріализмъ не составляетъ исключенія изъ этого правила. Его непознаваемое носить, какъ извѣстно, названіе „матеріи“ \*). Это—второй пунктъ обвиненій позитивизма противъ матеріализма и второе противорѣчіе, въ которое онъ самъ впадаетъ.

Всѣ вѣрованія и всѣ философіи всегда отвергали „непознаваемое“ враждебныхъ имъ ученій, нисколько не подозрѣвая чисто словеснаго характера подобнаго спора. Позитивизмъ былъ въ этомъ отношеніи такъ же мало послѣдователенъ, какъ и всѣ другія системы. Но, не довольствуясь торжественнымъ отказомъ отъ неопредѣленныхъ формулъ другихъ доктринъ, онъ, въ довершеніе царившей въ этомъ вопросѣ путаницы, выдвинулъ еще впередъ странное притязаніе уклониться какъ отъ отрицанія, такъ и отъ признанія одного спеціальнаго вида „непознаваемаго“, именно непознаваемаго чистыхъ теистовъ.

Чѣмъ объяснить такое новшество, такое исключеніе въ пользу теизма? Откуда такая неувѣренность при примѣненіи къ нему общаго правила? Слѣдуетъ-ли видѣть въ колебаніяхъ позитивистовъ бессознательное, инстинктивное признаніе поразительнаго сходства, устанавливаемаго агности-

непознаваемые причины ихъ, такъ какъ говорить о какомъ-либо различіи между двумя членами отношенія можно лишь тогда, когда они оба извѣстны.— „Чего опасаются?—спрашиваютъ тѣ же писатели:—если пропасть бездонна, наблюденіе подтвердить это, а если по другую сторону ея находятся лишь пространства, совершенно подобныя уже пройденнымъ нами, человечество будетъ избавлено отъ мучительной тревоги, и передъ наукой откроются новые, безконечные горизонты“ (*Espinas: Philosophie expérimentale en Italie*, стр. 84—86). Той же точки зрѣнія держится и молодая школа французскихъ матеріалистовъ. См. *A. Lefèvre: La Philosophie; La Renaissance du Matérialisme*.

\*) Прежде говорили: „природа“, что и подало Конту поводъ шужливо замѣтить, что матеріалистическій атеизмъ состоитъ въ обожаніи богини вмѣсто бога. Въ виду сенсимонистскихъ симпатій Конта, не безынтересно также, можетъ-быть, будетъ напомнить мимоходомъ, что для сенсимонистовъ законъ (не создаваемый учеными, а открываемый ими въ дѣйствительныхъ фактахъ) есть не что иное, какъ *воля Божества*.

цизмомъ между самыми противоположными, повидимому, философскими доктринами? Если предположеніе это вѣрно, то матеріализмъ былъ, конечно, менѣе пронизателенъ, чѣмъ позитивизмъ, такъ какъ, отстаивая свое непознаваемое, онъ еще ожесточенно борется противъ его синонимовъ и замѣстителей въ другихъ философскихъ системахъ и, въ особенности, противъ того понятія, которое всего болѣе подходитъ къ его собственному пониманію Матеріи или Силы,— противъ понятія единой первоначальной причины.

Но къ чему приводитъ, въ концѣ концовъ, матеріалистическая гипотеза? Не только въ позитивизмѣ, но и въ наиболѣе рациональныхъ матеріалистическихъ построеніяхъ нашего времени гипотеза, видящая въ матеріи и движеніи начало и причину всѣхъ явленій, принимаетъ мало-по-малу форму утвержденія абсолютной непознаваемости матеріи и движенія самихъ въ себѣ. Отрицаніе объективнаго существованія нумена естественно становится въ этихъ доктринахъ утвержденіемъ его вѣчной недоступности всѣмъ нашимъ способамъ изслѣдованія. Позитивизмъ отличается отъ классическаго матеріализма, главнымъ образомъ, предпочтеніемъ, которое онъ отдаетъ послѣдней формулѣ передъ первой, агностическому утвержденію передъ атеистическимъ отрицаніемъ. Къ сожалѣнію, позитивизмъ не видитъ, что устанавливаемое имъ съ такимъ трудомъ различеніе имѣетъ чисто-словесный характеръ.

Что касается идеализма, то онъ всегда признавалъ и продолжаетъ и теперь признавать существованіе нумена. Но это признаніе или утвержденіе было, въ свою очередь, равносильно отрицанію возможности познанія нумена внѣ или помимо знанія феномена. Гипотеза о существованіи вещи самой въ себѣ и здѣсь, слѣдовательно, роковымъ образомъ превращается въ гипотезу объ ея абсолютной непознаваемости. Ни одинъ идеалистъ не можетъ отвергнуть дѣйствительности этого замѣщенія, не впадая въ явное противорѣчіе: ибо если нуменъ существуетъ, то онъ долженъ отличаться отъ феномена, причемъ вся разница между ними мо-



жетъ, очевидно, состоятъ только въ опытномъ характерѣ „явленія“ или сверхъопытномъ характерѣ „неявленія“.

Критицизмъ сыгралъ тутъ въ отношеніи къ идеализму совершенно ту-же роль, какая принадлежала позитивизму по отношенію къ матеріализму. Критицизмъ только вывелъ наружу слѣдствія, скрывавшіяся въ послылкахъ всякаго идеализма. Такимъ же точно образомъ позитивизмъ только раскрылъ выводы, заключавшіеся въ любой системѣ матеріализма. Въ этомъ и состояло прямое назначеніе этихъ двухъ великихъ доктринъ въ исторіи философскихъ системъ. Именно съ этой точки зрѣнія онѣ и заслуживаютъ нашего полного вниманія и даже, говоря откровенно, нашей полной признательности.

Въ самомъ дѣлѣ, что доказываетъ замѣчательное совпаденіе высшихъ точекъ въ ученіяхъ позитивизма и критицизма? Какой смыслъ можетъ имѣть тождество конечныхъ результатовъ, къ которымъ, слѣдуя путями, всегда казавшимися столь различными, пришли двѣ главныя философіи, господствующія въ наше время? Какое поученіе вытекаетъ само собой изъ неожиданнаго и одновременнаго приведенія къ одному знаменателю двухъ самыхъ крупныхъ дробей прежней философіи?

Конечно, стремленіе къ согласованію между собою крайностей философской мысли не со вчерашняго дня появилось въ умственной исторіи человѣчества. Стремленіе это, по всей вѣроятности, всегда существовало въ слабой степени. Но самымъ крупнымъ его проявленіемъ безспорно былъ сенсуализмъ. Фактъ этотъ подтверждаетъ защищаемый нами тезисъ, такъ какъ сенсуализмъ былъ непосредственнымъ предшественникомъ не только критицизма, но и позитивизма и эволюціонизма. Философію нашего времени можно даже, съ этой точки зрѣнія, правильно характеризовать, какъ новый сенсуализмъ, приспособившійся къ прогрессу во всѣхъ областяхъ знанія, какъ умозрительную систему, принявшую на себя и успѣшно доведшую до конца задачу, очевидно, превышавшую силы прежняго, историческаго сенсуализма.

Въ этомъ состоитъ главный подвигъ и главная заслуга современной философіи. Она достигла блестящихъ результатовъ тамъ, гдѣ старая метафизика терпѣла постоянно однѣ неудачи. Съ этой точки зрѣнія, настоящее положеніе философіи все съ большей ясностью обрисовывается въ слѣдующихъ чертахъ. Современный агностицизмъ составляетъ давно искомый синтезъ, соединяющій наиболѣе реалистической матеріализмъ съ самымъ трансцендентальнымъ идеализмомъ и спиритуализмомъ. Онъ является лучшимъ подтвержденіемъ основного тождества всѣхъ универсальныхъ гипотезъ, къ которымъ умъ человѣка прибѣгалъ до сихъ поръ для объясненія происхожденія и природы вещей. Но онъ доказываетъ еще и то, что законъ тождества противоположностей примѣнимъ къ универсальнымъ гипотезамъ въ такой же мѣрѣ, въ какой онъ прилагается и ко всякимъ другимъ очень общимъ концептамъ. Универсальныя гипотезы, кажущіяся намъ наиболѣе противоположными, на самомъ дѣлѣ совпадаютъ въ своемъ основаніи.

Но агностицизмъ заключаетъ въ себѣ и другое чрезвычайно цѣнное поученіе: онъ приводитъ къ рѣшительному осужденію всякой гипотетической философіи. Являясь кульминационнымъ пунктомъ или высшимъ синтезомъ различныхъ направленій философіи прошедшаго, новѣйшія системы въ то же время ясно обнаруживаютъ и капитальный недостатокъ какъ прежнихъ, такъ и нынѣшнихъ философскихъ ученій,—недостатокъ радикальный, ничѣмъ непоправимый. Мы говоримъ о незрѣлости или преждевременности всѣхъ подобныхъ попытокъ.

Къ діаметрально противоположнымъ выводамъ приходятъ въ этомъ вопросѣ наши философскіе противники. „Критическія школы, даже наиболѣе скептическія и отрицательныя,—говоритъ, на примѣръ, французскій критицистъ Равесонъ,—по мѣрѣ углубленія въ свои собственныя идеи, нерѣдко находятъ въ основѣ или корнѣ ихъ то, съ отрицанія или съ устраненія чего эти школы сами начали“. „Позитивизмъ Огюста Конта, разъясняетъ, далѣе, другой писатель,

исключалъ психологію изъ ряда наукъ, а современная англійская школа даетъ ей въ этомъ ряду главное мѣсто. Ог. Контъ отвергалъ метафизику... Что же мы видимъ теперь? Съ одной стороны, ученіе Герберта Спенсера представляеть, въ своихъ общихъ чертахъ, настоящую метафизику, окончательные выводы которой мало отличаются отъ заключеній Спинозы и Гегеля; съ другой стороны, англійскій позитивистъ Льюисъ протестуетъ противъ упраздненія метафизики и считаетъ нужнымъ громко провозгласить ея право на существованіе. То же самое происходитъ и съ онтологическими построеніями: они вновь появляются одно за другимъ... До чего дойдетъ это послѣдовательное возстановленіе понятій, считавшихся уже устраненными, мы этого не знаемъ и не задаемся цѣлью отвѣтить на этотъ вопросъ. Достоверно только то, что это обратное движеніе достойно самаго серьезнаго вниманія. Мысль, какъ и жизнь, обладаетъ, повидимому, особой возстановительной силой, *vis medicatrix*, съ помощью которой она самостоятельно вылѣчиваетъ раны, которыя сама себѣ наносить. Врачи, т.-е. спиритуалистическіе и другіе философы, могутъ только содѣйствовать природѣ и облегчать ей этотъ самопроизвольный процессъ, не ускоряя и не насилуя его. Мысль повинуется своимъ собственнымъ, а не ихъ законамъ, и слѣдуетъ своими путями, а не тѣми, которые хотять ей навязать извнѣ<sup>\*)</sup>).

Приверженцы метафизики торжествуютъ слишкомъ рано. Они совершенно правы, утверждая, что позитивизмъ и эволюціонизмъ находятъ въ своихъ глубокихъ основахъ, въ своихъ *ima fundamenta*,—идеи, которыя сначала упорно отрицались этими системами; но они не видятъ истинной причины этого явленія, именно, что такія идеи никогда не были вполне отвергнуты или оставлены. Сторонники метафизики правы и тогда, когда говорятъ, что позитивизмъ и эволюціонизмъ стремятся все болѣе и болѣе къ тому, чтобы превратиться въ настоящую метафизику; но они глубоко оши-

\*) P. Janet. La philosophie française contemporaine, стр. 110—111.

баются, думая, что эти системы были когда-либо чѣмъ-нибудь инымъ. *Vis medicatrix naturae* является тутъ, какъ и вездѣ, лишь выраженіемъ нашего собственнаго невѣжества по отношенію къ извѣстнымъ сложнымъ группамъ причинъ и слѣдствій. Человѣкъ выздоравливаетъ, когда его болѣзнь не на столько серьезна, чтобы исключить возможность возврата къ прежнему состоянію; но такимъ же точно образомъ и позитивистъ быстро становится метафизикомъ, именно и только потому, что никогда, въ дѣйствительности, не переставалъ быть таковымъ.

**Е. де Роберти.**

---

## Религіозна метафизика мусульманскаго Востока \*).

Нескончаемыя богословскія распри, разбивающія положительныя начала религіи и дающія въ замѣнъ ихъ спорныя философскія положенія съ ихъ отвлеченными опредѣленіями, рождаютъ скептицизмъ въ обществѣ, даютъ людямъ, вмѣсто спокойствія, отравляющія душу сомнѣнія, возбуждаютъ разладъ и въ умѣ, и въ сердцѣ. Такъ было и въ исламѣ. Возмущенные, съ одной стороны, узкой религіозной нетерпимостью суннизма и, съ другой стороны, сбитые съ толку догматическими отвлеченностями философскихъ сектъ, не менѣе, въ свою очередь, нетерпимыхъ, сыны ислама отвернулись отъ „правовѣрія“ и, не находя въ расколѣ того, чего алкали и жаждали, — нравственнаго успокоенія, стали колебаться въ довѣрїи къ нему и относиться и къ тому и къ другому съ сомнѣніемъ и нерѣдко даже съ насмѣшкою. Безплодныя усилія метафизиковъ въ погонѣ за истиной дискредитировали ихъ мало-по-малу въ глазахъ мусульманъ. Философія, одушевляемая болѣе чистыми воззрѣніями и руководимая болѣе здравыми умами, спокойно идущими къ цѣли, а не отвлекающимися на каждомъ шагу въ сторону, могла бы,

\* ) Окончаніе. См. книгу 7-ю, стр. 103—121.

несомнѣнно, поднять религію, сдѣлавшуюся, наконецъ, предметомъ горькой насмѣшки въ устахъ ея сыновъ, но этого именно мы и не видимъ въ исламѣ. Чтобы дать нѣкоторое понятіе о томъ безотрадномъ скептицизмѣ, который сталъ овладѣвать мусульманскимъ обществомъ въ описываемую нами эпоху непрерывнаго религіознаго броженія въ его нѣдрахъ (и до сего дня не совсѣмъ еще успокоившагося), намъ стоитъ только привести слѣдующіе стихи Абу-л-Алы\*), истиннаго сына своего вѣка. Вотъ они:

„Съ удивленіемъ смотрю я на людей, приходящихъ за тысячи верстъ бросать бульжники и цѣловать камень \*\*).

„Странныя вѣрованія! Приверженцы ихъ не слѣпцы-ли, по истинѣ?...

„Вы говорите мнѣ, что, послѣ долгаго пребыванія въ могилѣ, я воскресну;

„Что я буду жить въ большомъ саду, гдѣ буду наслаждаться и яствами, и виномъ, и прекрасными черноокиими дѣвами.

„Но, бѣдный другъ мой, скажи мнѣ, что вы (мусульмане) сдѣлали съ вашимъ разсудкомъ, что онъ допустилъ васъ вѣрить всѣмъ этимъ глупостямъ?..

„Люди дѣлятся на два рода: имѣющіе разумъ, но не обладающіе вѣрой, и вѣрящіе, но безразсудные!“

Выходъ изъ этого душевнаго мрака долженъ былъ найтись и нашелся: мутящейся сомнѣніями и страдающей своимъ невѣріемъ душѣ миръ и успокоеніе далъ мистицизмъ суфіевъ. Народы Азіи, особенно индусы и персы, по натурѣ своей склонны къ пантеизму и мистицизму. Было бы большою ошибкой смотрѣть на нихъ, какъ будто они безусловно ставятъ чувственныя наслажденія и матеріальныя блага на первый планъ. Народы Востока умѣютъ отречься отъ земныхъ благъ и всецѣло погружаться въ духовныя радости самообличенія и покаянія. Эти чувства, родныя индусамъ и персамъ и наполнявшія чистыя души христіанскихъ киновитянь Египта и монаховъ

\*) *Dozy*, op. cit., стр. 279, и *Kremer*, op. cit., стр. 343.

\*\*\*) Обряды паломничества въ Мекку.

Запада, близки и понятны и туркамъ. Турція имѣла и своихъ аскетовъ, и своихъ поэтовъ-мистиковъ; она имѣетъ дервишей-суфиевъ.

Мистицизмъ занимаетъ въ исламѣ не послѣднее мѣсто. Съ первыхъ дней появленія ислама въ немъ стало образовываться ученіе о томъ, что не нужно соблюдать внѣшнія религіозныя формы и что слѣдуетъ замѣнить ихъ созерцаніемъ и экстазомъ. Ученіе Мухаммеда способствовало до нѣкоторой степени развитію мистицизма. Такъ, напримѣръ, Куранъ обѣщалъ правовѣрнымъ таинственное лицезрѣніе Бога на томъ свѣтѣ. Пророку принадлежатъ слова: „помышляйте о дѣлахъ Божіихъ, но не дерзайте мыслить о сущности Сотворившаго міръ!“ Эти слова можно объяснить въ пользу *экстаза, божественнаго наитія*, въ ущербъ *метафизическимъ изслѣдованіямъ*. Мѣста Курана о бренности и тщетѣ всего земного полны глубокой грусти, свойственной суфизму. Но если Куранъ содержитъ въ себѣ мало элементовъ мистическаго, то преданіе въ изобиліи имѣетъ ихъ въ массѣ изреченій, приписываемыхъ Мухаммеду. Таковы, напримѣръ, слѣдующія: „Правовѣрный всего ближе къ Богу во время молитвы“; „Богъ раздѣлилъ любовь на сто частей; девяносто девять частей ея онъ оставилъ себѣ, а одну частицу отдалъ людямъ; какую бы любовью они ни любили другъ друга, они любятъ только благодаря этой частицѣ любви, данной имъ Богомъ“ и мн. др.

Мистицизмъ, пріявъ въ исламъ изъ родины Заратустры, привился къ исламу на столько крѣпко, что слѣдился какъ бы явленіемъ чисто мусульманскимъ. Этому способствовало то природное расположеніе народовъ востока къ грустной самоуглубленности, витанію въ туманно-мистическихъ помыслахъ и къ аскетизму, которое вообще свойственно народамъ, близко стоящимъ къ природѣ. Это расположеніе къ мистицизму, къ меланхоліи и задумчивости постоянно замѣчалось у самого основателя ислама, Мухаммеда, и у первыхъ его послѣдователей. Много разъ въ своей жизни провозвѣстникъ ислама произносилъ загадочныя слова, не

разъ говорилъ ученикамъ своимъ о тщетѣ міра, поучалъ ихъ удаляться земныхъ радостей и погружаться въ самопознаніе, самообличеніе и самосовершенствованіе. Абу-Бекръ, первый халифъ, обладалъ мечтательнымъ характеромъ, былъ склоненъ къ грустной задумчивости. Османъ помышлялъ о тихомъ могильномъ снѣ, а воинственный Омаръ не могъ слышать Курана безъ содроганія!

Пантеистическія начала суть краеугольный камень ученія суфіевъ. Богъ, по ихъ ученію, наполняетъ собою всю вселенную; весь міръ, такъ сказать, *проникнутъ божествомъ*, вещественное проявленіе котораго есть вселенная. Человѣкъ долженъ стремиться отъ узъ тѣла и оковъ матеріи къ соединенію съ высшимъ принципомъ жизни духа, — божественнымъ началомъ, такъ сказать, отождествиться съ нимъ. Слѣдующія четыре степени (маназиль) духовнаго совершенствованія ведутъ его на эту вершину величайшаго блаженства духа \*):

1) Въ первой степени (насу́тъ, т.-е. человѣчность), человѣкъ исполняетъ законы и обязанности принятой имъ религіи. Это считается необходимымъ, ибо душа человѣка, начинающаго подвигъ, еще не въ состояніи достигнуть высотъ божественнаго созерцанія и можетъ развратиться отъ той полной свободы вѣры, которая просвѣщаетъ и улаживаетъ людей, достигшихъ высшаго разумѣнія.

2) Во второй степени суфій приравнивается къ ангеламъ (малаку́тъ), — состояніе, приобретаемое путемъ духовной чистоты. Онъ отрѣшается навсегда отъ принятаго культа внѣшняго богопочитанія и мѣняетъ его на духовное и мистическое почитаніе божества.

3) Суфій приобретаетъ могущество (джабрúтъ) божественнымъ знаніемъ (марифатъ).

4) Здѣсь завершается продолжительная работа духа, его борьба съ плотію и чувственнымъ міромъ и наступаетъ полное отождествленіе съ божествомъ, полная и безповоротная

\*) Th. Hughes, op. cit., стр. 609.



потеря собственнаго я въ божественной субстанціи. Отдѣлавшись отъ всего земнаго и вполнѣ познавъ истину (хаккятъ), душа достигаетъ до состоянія, носящаго у суфіевъ названіе фанъ (нирвана буддизма), вѣчнаго безсознательнаго покоя. Это величайшее блаженство, ибо оно есть состояніе высочайшаго познанія, гдѣ душа уподобляется прозрачнѣйшей каплѣ, въ которой отражается образъ Божій. Мистикъ Абд-ар-Раззакъ такъ описываетъ это состояніе: „Хвала Богу, отведшему насъ, по благости своей, отъ пути изслѣдованія условныхъ знаній, подъявшему насъ созерцаніемъ славы своей выше скучныхъ традиціонныхъ аргументацій. Хвала ему, исторгшему насъ изъ словопреній, споровъ, противорѣчій, распрей: ибо это есть поле неувѣренности, сомнѣнія, заблужденія и ереси! Хвала ему, снявшему съ глазъ нашихъ завѣсу внѣшнихъ проявленій и обманчивыхъ образовъ“.

Главнѣйшія положенія философіи суфіевъ заключаются въ слѣдующемъ \*):

1) Одинъ только Богъ существуетъ. Онъ во всемъ и все въ немъ.

2) Все видимое и невидимое есть его эманация и по существу не есть что-либо отъ него отличное.

3) Религіи мало значать, хотя служатъ символами дѣйствительно сущаго. Однѣ изъ нихъ имѣютъ больше преимуществъ предъ другими; въ числѣ сихъ послѣднихъ стоитъ исламъ, коего истинная философія есть суфизмъ.

4) Между добромъ и зломъ не можетъ быть въ дѣйствительности разницы, ибо все приводится къ божественному единству, и Господь руководитъ дѣйствіями людей.

5) Богъ направляетъ волю человѣка: посему человѣкъ не пользуется свободой своихъ дѣйствій.

6) Душа существовала ранѣе тѣла и заключается въ семь послѣднемъ, какъ птица въ клѣткѣ. Посему смерть есть предметъ желанія каждаго суфія, ибо съ ея наступленіемъ душа возвращается къ божественному началу.

\*) Th. Hughes, op. cit., стр. 609—610.

7) Посредствомъ этой метаморфозы души, не выполнившія своего назначенія, очищаются и становятся достойными соединенія съ божествомъ.

8) Безъ милости Божіей, называемой суфіями фадлуиллагги, никто не въ силахъ достигнуть этого духовнаго соединенія, но эта милость, по ученію суфіевъ, можетъ быть получена отъ Бога силою горячихъ предъ нимъ просьбъ.

9) Главнѣйшія обязанности суфія, пока душа его не разсталась съ тѣломъ, заключаются въ размышленіи о соединеніи съ божествомъ, въ призываніи имени Божія (зикръ) и шествиіи впередъ по пути совершенства (тарикатъ) до отождествленія съ божествомъ (до потери собственнаго я въ божественной сущности).

10) Внѣшніе знаки богопочитанія не нужны; всѣ религіозные обряды излишни; они созданы для толпы, но не имѣютъ никакого значенія въ глазахъ „того, кто знаетъ“ (т.-е. позналъ Бога). Всѣ предписанія ислама должны быть окончательно забыты и, хотя суфіи называютъ себя мусульманами, но „оставивши все земное и познавъ духовное“, они одинаково относятся ко всѣмъ религіямъ и смотрятъ съ одинаковымъ презрѣніемъ на синагогу, церковь, мечеть и пагоду.

Жизнь человѣческую суфіи сравниваютъ съ путешествіемъ (сафаръ), а ищущаго свѣта божественной истины съ путешественникомъ (саликъ). Важнѣйшая обязанность путешественника—достигать совершеннаго познанія божества (марифатъ), проникающаго собою все сущее и разлигаго во всей вселенной, ибо душа человѣческая въ тѣлѣ находится какъ бы въ изгнаніи отъ божества, и пребываніе ея въ человѣкѣ есть время ея удаленія отъ Творца. Во время этого духовнаго пути суфіи проходятъ нѣсколько станцій. Вотъ онѣ: убудйа—служеніе (Богу), ишкъ—любовь, зухдъ — отшельничество, марифатъ — познаніе (божественной сущности), вадждъ — экстазъ, хакикатъ — истина (познаваемая во время экстаза, даруемая божествомъ въ видѣ откровенія), васль — соединеніе съ божествомъ, и, наконецъ, фана—поглощеніе личности суфія божественнымъ

началомъ. Далѣе уже идти некуда: путь совершенъ, и остатокъ дней, вплоть до самой смерти, суфій, такъ сказать, пребываетъ въ небытіи, постоянно поглощаемый божествомъ и самъ его поглощая...

Пускаясь въ путь жизни, суфій долженъ отречься отъ имущества и желаній. Онъ долженъ служить одному Богу; думая же о земныхъ достаткахъ и стремясь осуществить свои желанія, онъ уподобляется идолопоклоннику. Все занимающее мысль, кромѣ Бога, есть идолъ. Путешественнику благополучно совершить путь помогаютъ: 1) привлеченіе (инджизабъ) Богомъ сердца человѣческаго, заставляющее его забыть все мірское для единого Бога; такой человѣкъ называется меджзубъ — привлеченный; и 2) преданность (Богу), ибадетъ, т. е. неустанное шествіе по дорогѣ богопознанія, которое имѣетъ два пути — къ Богу и въ Богѣ. Первый путь завершается достиженіемъ божественнаго знанія; второй, состоя изъ постоянного изслѣдованія качествъ божіихъ и силъ природы, безконеченъ и не можетъ умѣститься въ рамки человѣческой жизни. Увѣровавшій въ откровеніе есть муминъ, вѣрящій; подчинившійся волѣ божіей и проводящій дни и ночи въ молитвѣ — абидъ, почитающій (Бога); изгнавшій все мірское изъ души своей и весь отдавшійся созерцанію могущества божественной сущности становится загимомъ, отшельникомъ; познавшій Бога и проникающій тайны вселенной есть арифъ, знающій; затѣмъ слѣдуетъ: вали — святой, наби — пророкъ, обладающій властью творить чудеса, и русуль — посланный (Богомъ) людямъ для исполненія божественной воли пославшаго его. Приносящій человѣчеству новое ученіе — улулазмъ. Если это ученіе послѣднее во вселенной, то человѣкъ, дающій его міру, достигаетъ степени хатмъ — печать. Такова лѣстница постепеннаго совершенствованія духа у суфіевъ.

Душа, разставшись съ тѣломъ, идетъ на небо, соотвѣтствующее степени нравственнаго совершенства, достигнутого ею на землѣ. Каждой степени нравственнаго совер-

шенства соотвѣтствуетъ особое небо; числу совершенствъ духа, по системѣ суфіевъ, соотвѣтствуетъ число небесныхъ сферъ: семь низшихъ и двѣ высшихъ. Впрочемъ, большинство суфіевъ понимаетъ это нѣсколько иначе. Они утверждаютъ, что божественный разумъ, соотвѣтствующій степенямъ умственно-нравственного совершенства, достигаемого человѣкомъ на землѣ, поглощаетъ въ себѣ душу по отдѣленіи ея отъ тѣла. Души людей, поднявшихся до уровня божественнаго совершенства высшихъ или даже только низшихъ сферъ, уходятъ въ эти сферы; души же людей, не достигшихъ ни одной изъ упомянутыхъ степеней совершенства, нисходятъ въ адъ, находящійся подъ низшими небесными сферами.

Таково, въ общихъ чертахъ, ученіе суфіевъ, отличающееся и оригинальностью формы, и глубиной мысли, и возвышенностью стремлений. Вліяніе греческой философіи на суфизмъ несомнѣнно. Поэзія суфіевъ, представляющая намъ подъ видомъ красавицы само божество, котораго она есть символъ, идеаль, видимое выраженіе, является прямымъ развитіемъ ученія Платона о Богѣ, какъ единственной красотѣ, рождающей все что есть прекраснаго въ мірѣ, и составляющей предѣлъ стремлений человѣческой души.

Высокія спиритуалистическія идеи суфизма, ратующаго за преобладаніе духа надъ плотію, небеснаго надъ земнымъ, сверхчувственнаго и безконечнаго надъ чувственнымъ и конечнымъ, имѣли глубокое, неотразимое вліяніе на людей, еще не успокоенныхъ тѣми отвѣтами на сомнѣнія ума и сердца, которые давалъ имъ холодный суннизмъ.

Кто были первыми провозвѣстниками суфизма,—мудрено сказать въ точности. По преданію это была женщина по имени Рабіа. Она, согласно увѣреніямъ суфіевъ, была самой первой послѣдовательницей мистической божественной любви. Оставляя въ сторонѣ легенды, мы около 200 г. гиджры (815 г. нашей эры) находимъ указаніе на Абу-Саида-аби-л-Хайра, какъ основателя секты суфіевъ. Вопреки ученію Мухаммеда, гласящему: „да не будетъ въ исламѣ монашества!“—

Абу-Саидъ основалъ въ Хорасанѣ монастырь, собралъ въ немъ послѣдователей проповѣдуемаго имъ ученія и установилъ правила общежитія. Согласно мнѣнію нѣкоторыхъ ученыхъ, врядь-ли однако можно предположить, что суфизмъ получилъ полное и всестороннее свое развитіе въ монастырѣ Абу-Саида, какъ учатъ суфіи.

Суфизмъ недолго оставался въ границахъ чистой набожности и мистицизма, такъ какъ мистицизмъ слишкомъ расходится вообще съ холодной и сухой доктриной Курана. Онъ видоизмѣнялся мало-по-малу въ пантеизмъ, зачатки котораго были въ немъ всегда подъ вліяніемъ древнихъ философскихъ системъ индусовъ и буддизма. Въ суфизмѣ мы видимъ разительный примѣръ того, чѣмъ долженъ стать деизмъ, доведенный до послѣднихъ границъ своей мертвящей абстрактности. Отвлеченная идея ислама о единомъ богѣ, удаленномъ отъ человѣчества и въ силу непреложнаго рока не поддающемся стараніямъ человѣка къ сближенію съ нимъ, должна оставлять въ человѣческомъ сердцѣ ничѣмъ неполнимую пустоту. Этотъ богъ слишкомъ чуждъ человѣку, онъ не имѣетъ на него никакого нравственнаго вліянія, онъ убиваетъ его непреклонной судьбой, отъ вѣчности ему предназначенной. Какъ непремѣнное слѣдствіе этого, является охлажденіе человѣка къ такому божеству и стремленіе найти себѣ другого бога, болѣе понятнаго человѣку, болѣе ему близкаго. Такимъ образомъ пантеистическій суфизмъ появился въ противоположность деизму ислама съ его неизмѣнной идеей отвлеченнаго божества. Онъ привлекъ къ себѣ бога, чуждавшагося человѣка, онъ заставилъ его сойти съ небесъ и разлиться во вселенной, онъ преобразилъ его въ абсолютное нѣчто, наполняющее міръ, и отождествилъ съ нимъ человѣка, какъ частицу этой міровой сущности.

Суфіи подраздѣлялись на два главныхъ толка. Главной изъ нихъ былъ Бестами (ум. въ 875 г.), другого—Джонаидъ (ум. въ 909 г.). Бестами, персіанинъ, открыто проповѣдывалъ пантеизмъ, несогласимый съ откровенной религіей. Другой суфитскій толкъ проповѣдывалъ ту же док-

трину, что и Бестами, но выражалъ ее съ большей осмот- рительностью.

Мусульманскій міръ смотрѣлъ на суфіевъ не всегда оди- наково. Когда они проповѣдывали свои доктрины осмотри- тельно, не увлекаясь крайностями, .выставляя главнымъ образомъ на видъ свое ученіе объ аскетизмѣ и жизни созерцательной, какъ средствахъ возвыситься духомъ до полного богопознанія, то на суфіевъ смотрѣли, какъ на людей благочестивыхъ и относились къ нимъ съ большимъ уваженіемъ. Когда же, напротивъ, они, оставляя осторож- ность, открывали толщъ свое ученіе, то ихъ пантеизмъ при- нималъ въ глазахъ деистовъ-мусульманъ размѣры дерзно- веннѣйшаго кощунства, и они строго преслѣдовались и по- гибли смертью мучениковъ. Часто случалось также, что правовѣрные мусульмане не знали, что подумать о суфіяхъ. Это мы и видимъ, напримѣръ, относительно знаменитаго су- фитскаго мученика Халладжа. Жизнь и смерть его обле- чены въ суфитскихъ преданіяхъ легендарно-религіознымъ характеромъ. Въ легендахъ онъ является краснорѣчивѣйшимъ выразителемъ доктрины суфіевъ, въ особенности же ихъ взгляда на смерть и по преимуществу мученическую, какъ величайшее счастье для суфія, ибо смертью душа его освобождается изъ своей темницы — тѣла, и „любящій“ дости- гаетъ полного соединенія съ „любимымъ существомъ“ (Бо- гомъ), что составляетъ цѣль и задачу жизни каждаго суфія.

Мы знаемъ уже о томъ, какое мѣсто занималъ знамени- тый Газали въ борьбѣ правовѣрія со свободной философ- ской мыслью сектантовъ. Онъ старался примирить противо- положныя мнѣнія. Страшась атеизма, онъ защищалъ право- вѣріе, но радовался успѣхамъ философской мысли. Мисти- ческій оттѣнокъ его сочиненій смягчаетъ въ немъ строгость суннита и скептицизмъ философа. При рѣшеніи важнѣйшихъ положеній Газали обращается къ внутреннему чувству, не ограничиваясь вѣрой и разумомъ. Оставаясь вѣрнымъ Курану и преданію, онъ объясняетъ ихъ, однако, въ мистическомъ смыслѣ суфіевъ, къ которымъ онъ всегда чувствовалъ склон-

ность. Онъ является характернымъ представителемъ правовѣрнаго мистицизма и мистическаго правовѣрія. Благодаря ему, суфизмъ окончательно расходится съ исламомъ, сохраняя лишь мусульманскую внѣшность. Теперь въ Персіи называютъ суфіемъ всякаго религіознаго вольнодумца.

Шейхъ Сороварди († 1190—91 г.) — главнѣйшій представитель противоисламическаго суфизма. Онъ возставалъ противъ правовѣрія и противопоставлялъ ему цѣлую философскую систему, гдѣ оригинально сплетались идеи греческой философіи съ грезами восточной фантазіи. Сороварди умеръ 38 лѣтъ, написавъ, однако, не мало ученыхъ сочиненій. Богословскіе трактаты Сороварди представляютъ своеобразное соединеніе идей Заратустрова ученія, неоплатониковъ и шитовъ. Онъ силится согласить теософію съ умозрительной философіей. На землѣ есть люди, — говоритъ онъ, — которые занимаются вопросами бытія; они суть философы, представители Бога на землѣ; истинный теософъ — имамъ, намѣстникъ Бога, мистическій „помось“; ему принадлежитъ могущество, отъ него исходятъ на землю справедливость и свѣтъ. Богъ есть „свѣтъ свѣта“, онъ лишенъ всѣхъ атрибутовъ. Богъ Сороварди — скрытый богъ, хотя и „свѣтъ“. Вѣчная матерія борется съ абсолютною вѣчностью. Въ этой борьбѣ двухъ міровъ, матеріальнаго и духовнаго, мы видимъ повтореніе теоріи Эмпедокла о любви и ненависти. Преобладаніе остается на сторонѣ духовнаго начала, и любовь торжествуетъ надъ ненавистью: нематеріальное начало побѣждаетъ матеріальную сущность. Сороварди развиваетъ теорію идей-типовъ, аналогичную платоновской теоріи. Эти идеи-типы, духовные образы земныхъ вещей, такъ же вѣчны, какъ первичная, неорганическая матерія. Сороварди объясняетъ иносказательно мѣста Курана о наслажденіяхъ рая и мученіяхъ преисподней.

Кромѣ учено-богословскихъ представителей, суфизмъ обладаетъ еще цѣлымъ рядомъ поэтическихъ своихъ выразителей. Знаменитые поэты мусульманскаго міра — Ферид-еддин-Аттаръ, Джелал-еддин-руми, Махмудъ-Шебистери, Са-

ади, Хафизъ, Джами и др. были ревностными мистиками, страстными поклонниками суфизма, и въ разныя эпохи звучными стихами своими проповѣдывали доктрину суфиевъ. Безпрерывное стремленіе къ идеалу, страстная любовь къ „царю“ мистическаго неба, самоуглубленіе, внутреннее созерцаніе сверхчувственнаго міра, отождествленіе своего я съ величайшимъ Всѣмъ, міровою сущностью, уничтоженіе собственной личности въ божественной безконечности, дающее силы самому стать наравнѣ съ божествомъ, сдѣлаться самому богомъ,—вотъ мотивы поэзіи суфиевъ.

Помимо поэтическихъ сторонниковъ, суфизмъ имѣетъ еще особыхъ представителей своихъ началъ въ безчисленномъ множествѣ факировъ или дервишей. Это членамногочисленныхъ духовныхъ толковъ или орденовъ, положившихъ свое начало съ первыхъ годовъ возникновенія ислама. Врожденная склонность народовъ Востока къ созерцательности, о которой мы упоминали раньше, была причиною образованія въ исламѣ, во дни Мухаммеда, религіозныхъ братствъ, вмѣнявшихъ въ обязанность своимъ членамъ—бѣдность, совершеніе извѣстныхъ религіозныхъ обрядовъ и жизнь созерцательную, духовную. Впослѣдствіи такихъ братствъ образовалось очень много. Эти религіозныя братства, вопреки точному предписанію Мухаммеда, обратились со временемъ въ правильно организованные полумонашескіе толки, которые имѣли свои особые уставы, и члены которыхъ носятъ названіе дервишей или факировъ. Въ настоящее время на Востокѣ насчитываютъ 32 толка дервишей. Они отличаются другъ отъ друга уставомъ и выполненіемъ *зикра*, состоящаго въ призываніи милости божіей и славословіи божества, а у нѣкоторыхъ толковъ въ скаканіи, верченіи и завываніи, напоминающихъ дикія „радѣнія“ нашей хлыстовщины, а также въ нѣкоторыхъ особенностяхъ одежды членовъ.

Къ толкамъ дервишей, признающимъ постановленія ислама, относятся бестами (основ. Баязидъ Бестами), накешбенди (основ. Пиръ Мухаммедъ Накешбенди) и бахташи (основ. халджи Бахташъ), которые будто бы ведутъ свое начало отъ



религіозной общины, основанной первымъ халифомъ Абу-Бекромъ. Всѣ остальные ордена дервишей считаютъ Али своимъ родоначальникомъ. Накешбенди весьма многочисленны. Бахташи развиваютъ символическое ученіе о поясъ: каждый дервишь этого толка запоясываетъ жадность, гнѣвъ, скупость, невѣжество, страсть, голодь и все сатанинское и распоясываетъ щедрость, кротость, благочестіе, страхъ Божій, любовь къ Богу, духовное насыщеніе и все божественное.—Мевлеви (основ. Джелал-ед-динъ-руми)—толкъ дервишей, наиболѣе распространенный въ Турціи. Они носятъ названіе „*вертящихся дервишей*“: они собираются въ свой монастырь (текіэ) и, по знаку шейха, съ головокружительной быстротой начинаютъ вертѣться на одномъ мѣстѣ, пока не дойдутъ до экстаза (вадждъ) и затѣмъ полного изнеможенія.—Руфай, носящіе въ Турціи и Египтѣ названіе „*воюющихъ дервишей*“, во время своихъ молитвенныхъ собраній оглашаютъ воздухъ дикими криками, переходящими затѣмъ въ нечеловѣческой вой.

Къ сожалѣнію, дервиши, будучи представителями суфизма, скорѣе его искажаютъ и унижаютъ, чѣмъ возвышаютъ. Съ одной стороны они играютъ роль далеко не завидную, ходя въ народѣ оборванными нищими, попрошайками, продавцами разныхъ талисмановъ, снотолкователями и даже фокусниками; съ другой, стараясь приблизиться къ божеству возвышеніемъ духа посредствомъ умерщвленія плоти, они предаются дикимъ пляскамъ и верченію, которыя, утомляя тѣло, вызываютъ вмѣстѣ съ тѣмъ и необычайное раздраженіе всей нервной системы и производятъ удовлетвореніе скорѣе чувственного, чѣмъ духовнаго характера.

Исламъ на Западѣ, въ Марокко и Испаніи, отличался отъ мусульманства Востока бѣльшимъ спокойствіемъ во внутренней жизни и былъ по преимуществу *исключительно правовѣрнымъ*. Возникавшія, однако, въ нѣдрахъ его религіозныя ученія не имѣютъ ни серіозной метафизической подкладки, ни оригинальности формы. Эта разница религіозно-нравственнаго состоянія средневѣкового мусульман-

скаго Востока и Запада объясняется характеромъ самого населенія. Народы Азіи, этой древней колыбели религій, уже прошли длинный періодъ религіозно-философскаго развитія прежде, чѣмъ приняли ученіе Мухаммеда. Исламъ былъ слишкомъ сухъ, слишкомъ мало возвышенъ, слишкомъ матеріаленъ и не глубокъ, чтобы, удовлетворивъ ихъ нравственно, онъ могъ дать пищу ихъ уму и воображенію. Совсѣмъ не то видимъ мы въ Африкѣ и Европѣ, у народовъ мало развитыхъ въ религіозномъ отношеніи, всегда заимствовавшихъ религію у другихъ. Для невѣжественныхъ, полудикихъ берберовъ исламъ былъ на столько выше ихъ уровня, умственнаго и нравственнаго, что они приняли его всецѣло, не имѣя возможности отнестись къ нему критически. Не менѣе благопріятную почву исламъ нашель и въ Испаніи. Тутъ секты западнаго мусульманства не могли имѣть того значенія, какое пріобрѣли себѣ на мухаммеданскомъ Востокѣ, наприм., суфизмъ съ его пантеистическими идеями и мистико-аскетическимъ отпечаткомъ и ранѣе мутазилитство, прикосновенное къ греческой философіи.

Алморавиды, имѣвшіе своимъ родоначальникомъ одного берберійскаго эмира, по имени Яхья, отличались крайнимъ фанатизмомъ и узостью религіозныхъ взглядовъ, забывъ, какъ нѣкогда ихъ основатель вмѣстѣ съ мусульманскимъ миссіонеромъ, Абд-аллой-ибнъ-Язиномъ \*), молился и постился на пустынномъ островкѣ, основаль общежитіе отшельниковъ—*рабита* (жившіе въ *рабита* и называвшіеся поэтому *алмурабитунъ* получили на языкѣ европейцевъ имя *алморавидовъ*) и мечталъ о созерцательной жизни и аскетическихъ подвигахъ. Алморавидовъ смѣнили алмогады (собств. *алмувошдунъ*—унитаристы, защитники единства божія, въ отличіе отъ алморавидовъ, признававшихъ атрибуты божіи и бывшихъ въ глазахъ алмогадовъ политеистами). Хотя алмогады и были гораздо менѣе фанатичны, чѣмъ ихъ предшественники, и придерживались философской системы, основанной на принципахъ ученія Ашари съ примѣсю теорій

\*) См. Aboulféda: An. mosl., т. III, р. 150.

шиизма и мутазилитства, однако они мало сдѣлали для развитія мусульманской философіи, хотя и не чуждались ея. При дворѣ одного изъ алмогадскихъ эмировъ, Юсуфа (1163—1184 г.), жилъ знаменитый Ибнъ-Рушдъ или, въ европейскомъ произношеніи, Аверресъ (1120—1198 г.), написавшій извѣстные комментаріи на Аристотеля.

Воспринятый многими полудикими, суевѣрными и низко стоящими въ умственномъ отношеніи народами, исламъ, постепенно видоизмѣняясь, раздѣлилъ участь, общую всѣмъ религіознымъ системамъ вообще: онъ извратился до неузнаваемости! На Мухаммеда перестали мало-по-малу смотрѣть, какъ на простаго смертнаго, какимъ онъ самъ себя считалъ; уваженіе къ нему довели до культа и сдѣлали изъ творца ислама какого-то фетиша, требовавшаго благоговѣйнаго и подобострастнаго поклоненія. За Мухаммедомъ шла цѣлая категория святыхъ. Почти каждая мусульманская деревня имѣла своего особаго святого-патрона, а каждый городъ имѣлъ ихъ по нѣскольку. Порицаемая пророкомъ роскошь свободно процвѣтала среди его поклонниковъ. Категорически запрещенное исламомъ монашество усердно поддерживалось толками дервишей. Прежняя чистота нравовъ исчезла. Пьянство и развратъ царили среди мусульманскаго населенія. Принадлежность къ исламу стала ограничиваться лишь соблюденіемъ обрядности; вся же духовная сторона его вывѣтрилась. Исламъ пересталъ быть исламомъ Мухаммеда, какъ средневѣковой папизмъ утратилъ животворящій духъ христіанской морали. Католичество породило реформацію съ Лютеромъ во главѣ. Исламъ имѣлъ своего Лютера въ лицѣ Абд-ал-Ваггаба.

Убѣдившись, какъ современный ему исламъ не похожъ на ученіе, преподанное Мухаммедомъ, Абд-ал-Ваггабъ задался мыслью очистить мусульманство отъ порчи и съ жаромъ сталъ проповѣдывать реформу въ исламѣ, но сначала не имѣлъ успѣха. Онъ распространялъ правильныя религіозныя понятія среди бедуиновъ, мусульманъ лишь по имени, но язычниковъ въ душѣ, и горячо вооружался про-

тивъ культа обоготворенія личности пророка и чрезмѣрнаго почитанія святыхъ. Его послѣдователи повсюду съ ожесточеніемъ нападали на часовни и мазары (мавзолеи), во множествѣ украшавшіе могилы мусульманскихъ святыхъ, и безжалостно ихъ разрушали. Послѣдователи Абд-ал-Ваггаба пошли гораздо далѣе: не довольствуясь преслѣдованіемъ почитанія святыхъ, они нападали на куреніе табака, роскошь одежды, особенно допускаемую турками, употребленіе гашиша, четокъ (при молитвѣ) и амулетовъ. Нерѣдко выпадали они въ излишній пуританизмъ въ погонѣ за реформой внутренней жизни ислама. Изъ основныхъ положеній ваггабизма достойно вниманія мнѣніе, что всякій имѣеть право держаться своихъ собственныхъ религіозныхъ взглядовъ не стѣсняясь установившимися богословскими толкованіями и общими принципами правовѣрнаго мусульманства, и ихъ ученіе о необходимости непосредственныхъ сношеній божества съ человѣкомъ, помимо какихъ бы то ни было святыхъ. Замѣчательно также и то, что, толкуя нѣкоторыя выраженія Курана о Богѣ совершенно буквально, какъ, на прим., тѣ мѣста, гдѣ говорится о сидѣніи Бога на небесахъ, о его рукахъ, ногахъ и т. д., ваггабиты въ то же время придавали этимъ выраженіямъ какое-то особое значеніе, утверждая, что людямъ не дано уразумѣть, *какъ* именно происходитъ сидѣніе Бога на небесахъ, и въ *какомъ* смыслѣ имѣеть онъ руки и т. д.

Теперь ваггабизмъ въ полномъ упадкѣ, хотя сѣмена, брошенныя Абд-ал-Ваггабомъ, не окончательно заглохли: духъ его ученія живетъ и понынѣ. Протестанты Востока не имѣли успѣха своихъ западныхъ собратьевъ: они хотѣли произвести реформу въ исламѣ, но потерпѣли неудачу. Они оставили, однако, въ сердцахъ многихъ мусульманъ *желаніе реформы, стремленіе къ ней*, и въ этомъ одномъ уже не малая доля заслуги ваггабизма предъ мусульманскимъ міромъ \*).

\*) О ваггабизмѣ см. 1) Hunter: Musulmans of India; 2) Brydger: Brief history of the Wahhabis; 3) W. Blunt: Future of Islam; 4) Burkhardt: Bedouins and Wahhabys и 5) Lady Blunt: Pilgrimage to Najd.

Персія всегда была весьма благодарною почвой для возникновения и развитія всевозможныхъ сектъ и толковъ. Этому много способствовали главнымъ образомъ свойства природы иранцевъ: присущая имъ пытливость и оригинальность ума, незнакомая прочимъ сынамъ Востока, широта взгляда на окружающее и любовь къ мистически-философскимъ изысканіямъ. Такою была Персія со времени покоренія ея мусульманами, такою осталась она и понынѣ. Сравнительно недавнее (1844—1852 г.) религиозное движеніе бабидовъ въ Персіи, примѣшавшее къ себѣ социальнополитическій характеръ и разыгравшееся въ потрясающую кровавую драму, финаль которой, можетъ быть, еще впереди, — еще разъ подтверждаетъ вышесказанное. Бабизмъ, явившійся подъ влияніемъ суфизма, былъ одною изъ многочисленныхъ и, какъ и слѣдовало ожидать, неудачныхъ попытокъ религиозно-соціальной реформы въ исламѣ.

Что за личность былъ основатель бабизма, Али-Мухаммедъ Бабъ, и въ чемъ, въ сущности, заключалось его ученіе, — эти вопросы и доннынѣ остаются и навсегда, вѣроятно, останутся нерѣшенными. Мы слишкомъ мало знаемъ о Бабѣ чего нибудь положительнаго, хотя и объ немъ, какъ и о другихъ пророкахъ ислама, распространено весьма много легендъ. Будучи мистикомъ и преданный ученію тариката, Бабъ въ своихъ темныхъ и двусмысленныхъ рѣчахъ, свойственныхъ всѣмъ мистикамъ вообще, говорилъ, надо полагать, то же, что и всѣ суфіи: онъ проповѣдывалъ самоусовершенствованіе чрезъ самоуглубленіе и самопознаніе, восхвалялъ преимущество созерцательной, духовной жизни надъ грубо-реальными запросами плоти, проповѣдывалъ покаяніе и смиреніе и возвѣщалъ скорое пришествіе ожидаемаго шиитами имама махди. При этомъ, будучи сыномъ своего времени, онъ, вѣроятно, высказывалъ подчасъ и то, что давно многими чувствовалось и думалось въ Персіи, а именно — говорилъ о необходимости реформы въ исламѣ, а вмѣстѣ съ этимъ и въ управленіи странюю.

Бабизмъ никогда не былъ твореніемъ самого Баба и былъ

всецѣло дѣломъ его учениковъ, удачно воспользовавшихся его именемъ, тѣмъ обаяніемъ, которое онъ сталъ приобрѣтать въ толпѣ, чтобы проповѣдывать отъ лица его все, что давно назрѣло въ сознаниіи народа въ Персіи и искало случая вырваться наружу. Если бы Баба не появился, его бы создало то начинавшееся въ первой половинѣ этого столѣтія умственное движеніе въ Персіи, которое продолжается и по сіе время и заключается въ стремленіи къ религіозной и социальной реформѣ.

Главнѣйшій, основной принципъ бабизма—жизнь не по буквѣ, а по духу закона. Подобная мысль постоянно встрѣчается въ Куранѣ Баба, составленномъ ближайшимъ его ученикомъ, сейидъ-Хусейномъ. Ученіе Баба о Богѣ то же, что и въ Мухаммедовомъ Куранѣ, но въ вопросахъ, относящихся до ученія о божествѣ (иллагйатъ),—предметъ безконечныхъ споровъ мусульманскихъ богослововъ-схоластиковъ,—мы, къ сожалѣнію, не знаемъ мнѣній самого Баба.

Въ ученіи о божественной сущности бабилы придерживались общихъ доктринъ мутазилитовъ. Богъ, по ученію бабидовъ,—высочайшее существо, творецъ видимаго и невидимаго, единъ, и не имѣетъ себѣ подобія. Атрибуты божій, какъ-то: всевѣдѣніе, всезнаніе, всемилосердіе и т. п.,—вѣчно нераздѣльны съ его существомъ. Здѣсь кстати замѣтить, что хотя мутазилиты и приписываютъ себѣ это ученіе, возникшее, будто бы, изъ опасенія, чтобы исповѣданіе различныхъ *внѣшнихъ* атрибутовъ единаго Бога не вводило въ понятіе о высочайшемъ существѣ *даже малѣйшей тѣни многобожія*, но надо полагать, что это ученіе есть дошедшій до мутазилитовъ отзвукъ Платоновой философской системы.

Весьма замѣчательно ученіе бабидовъ о томъ, что *все въ природѣ чисто*, въ противоположность подраздѣленію Кураномъ всѣхъ предметовъ на *чистые* и *нечистые*. Эта истина была предметомъ сначала тайнаго, а потомъ явнаго ученія Баба и разработана однимъ изъ главнѣйшихъ коноводовъ зенджанскаго возстанія бабидовъ, муллою-Мухаммедъ-Али, прежде извѣстнымъ шиитскимъ муджтехидомъ (признанный

авторитетъ въ вопросахъ вѣры и закона), а потомъ однимъ изъ ревностнѣйшихъ бабидовъ. Признавая все въ природѣ чистымъ, бабиды проповѣдывали воздержаніе и умѣренность въ пищѣ. Они ратовали за уравненіе правъ женщины съ правами мужчины, за предоставленіе ей свободы въ обществѣ и за ограниченіе легкости развода, вполне зависящаго отъ произвола мужа.

Нельзя не признать справедливости высказанной покойнымъ профессоромъ Мирзой-Каземъ-Бекомъ мысли, что общіе принципы первоначальнаго бабизма, такъ сказать, бабизма въ его чистѣйшемъ видѣ, приближаются, до нѣкоторой степени, къ евангельской морали.

Эти соображенія невольно заставляютъ смотрѣть на бабизмъ какъ на ученіе, которое могло бы развиться въ *переходную ступень ислама къ христіанству*, если бы къ нему не примѣщались политическія стремленія, породившія революціонное движеніе въ Персіи и совершенно исказившія первоначальную склонность бабизма къ достиженію реформы въ исламѣ мирнымъ путемъ проповѣди и нравственнаго воздѣйствія, а не меча и насильственныхъ переворотовъ.

Бабизмъ и понынѣ существуетъ въ Персіи и имѣетъ много тайныхъ прозелитовъ изъ разныхъ классовъ общества. Особенно много бабидовъ въ Фарсѣ, Хорасанѣ и Кербелѣ—мѣстахъ первоначальнаго развитія секты. Шахское правительство знаетъ о существованіи этихъ опасныхъ сектантовъ, но не рѣшается начать открытое преслѣдованіе, боясь повторенія бывшихъ кровавыхъ смуть. Гоненія сектантовъ въ Персіи, однако, продолжаютъ и въ послѣднее время съ особенною силою, что вызываетъ переселеніе бабидовъ на Кавказъ и въ Закавказскую область. Особенно много бабидовъ переселяется къ намъ изъ Хорасана. Въ Асхабадѣ они устроили молельню, что вызвало сильное неудовольствіе мѣстныхъ шиитовъ. Въ Закавказскомъ краѣ бабиды открыли двѣ молельни въ Ленкоранскомъ уѣздѣ, Бакинской губ., и одна должна скоро открыться въ Нухинскомъ уѣздѣ, Елизаветпольской губерніи.

Оканчивая нашъ краткій очеркъ главнѣйшихъ мусульманскихъ сектъ Востока и Запада, мы просимъ нашихъ читателей не поспѣвать на насъ за нѣкоторую краткость и даже, можетъ быть, недосказанность, которыя они могли встрѣтить въ нашемъ сжатомъ изложеніи основныхъ теченій философской мысли въ мусульманствѣ. Наша статья имѣла главною задачей — дать общее понятіе о мухаммеданскомъ сектанствѣ, какъ представителѣ мусульманской метафизики, въ виду почти полного отсутствія на русскомъ языкѣ сочиненій о мусульманскомъ расколѣ, явленіи несомнѣнной важности и интереса какъ для философскихъ изслѣдованій, такъ и для живыхъ задачъ миссіонерства. Желающихъ покороче ознакомиться съ исторіей мусульманской метафизики мы отсылаемъ къ нашему „*Очерку развитія религіозно-философской мысли въ исламъ*“ (Спб. 1890).

С. Уманецъ.



## Письма о книгѣ гр. Толстого „О жизни“ \*).

Письмо тринадцатое, отъ автора къ г. NN.

Теперь я обращусь къ этикѣ гр. Толстого, но остановлюсь на ней сравнительно немного, чтобы лишній разъ не повторяться. Какъ вамъ извѣстно, въ моемъ сочиненіи „О религіи гр. Толстого“ я подробно разбиралъ его этическую систему. Она совершенно тождественна съ этикой, основныя положенія которой высказаны въ сочиненіи „О жизни“. Какъ тамъ гр. Толстой ставитъ свои заповѣди въ видѣ закона божественнаго, такъ и здѣсь основной нравственный законъ любви есть законъ Логоса, разума; какъ тамъ обязательность выполненія заповѣди гр. Толстого о любви ко всѣмъ людямъ для разума и воли основывалась на томъ, что выполненіе ея приведетъ къ *всеобщему счастью*, такъ и здѣсь эта любовь есть единственный путь къ блаженству и радостямъ «вѣчной и истинной жизни»; какъ тамъ заповѣдывалось отказаться отъ сопротивленія злу, отъ своихъ правъ, отъ своей собственности и проч., такъ и здѣсь заповѣдуется отдать другимъ людямъ свое время, трудъ, жизнь и проч. Подробный и обстоятельный разборъ всей этической системы гр. Толстого *въ цѣломъ* и всѣхъ заповѣдей, въ кото-

\*) См. „Вопросы Философіи и Псих.“, кн. 5—7.

рыхъ она формулируется *въ частности*, привелъ меня тогда къ заключенію, въ которомъ я и сію минуту не могу измѣнить ни одного слова. Это заключеніе въ самой общей его формѣ я повторяю и здѣсь, а именно: „нравственное ученіе книги „*Ma religion*“ не имѣетъ *достаточнаго основанія*; обязательность его заповѣдей ничѣмъ не *подкрѣплена* для разума; напротивъ, онѣ *противорѣчатъ* другъ другу, логикѣ, нравственности и вообще природѣ человѣка, а потому не *выполнимы и не соответствуютъ* какой-либо ясной и достижимой цѣли“ (стр. 73). Вы помните также, что я въ томъ же сочиненіи не остановился только на этомъ заключеніи, но сдѣлалъ попытку указать на *генезисъ* этической системы гр. Толстого. Попытка эта привела меня къ другому, подтверждающему первое, заключенію, что его система произошла изъ „субъективныхъ потребностей индивидуальной природы гр. Толстого и общихъ вліяній на него эпохи и общественныхъ слоевъ, среди которыхъ онъ жилъ и дѣйствовалъ“ (стр. 115). Отсылая васъ за этимъ подробнымъ разборомъ этической системы гр. Толстого и за всѣми основаніями и доказательствами выписанныхъ сейчасъ заключеній къ моему прежнему сочиненію, я теперь, въ формѣ *афоризмовъ*, коснусь нѣкоторыхъ пунктовъ, которые, съ одной стороны, будутъ служить намъ какъ бы *дополненіемъ* къ тому, что высказано въ сочиненіи о религіи гр. Толстого, а съ другой—*объясненіемъ и подкрѣпленіемъ* тѣхъ положеній и заключеній, которыя я вамъ высказалъ до сихъ поръ въ моемъ разборѣ книги „О жизни“.

Но предварительно я считаю необходимымъ *еще разъ* указать на *общій характеръ* изложенія и аргументаціи гр. Толстого, особенно ярко проявляющійся въ вопросахъ, касающихся этики. Здѣсь больше, чѣмъ гдѣ-нибудь, отражается, позволю себѣ такъ выразиться, *фанатическій духъ* его проповѣди; здѣсь онъ не только не стѣсняется требованіями философской терминологіи или правилами общей и частной логики, но ежеминутно входитъ въ вопіющее противорѣчіе съ фактами *дѣйствительности*, какъ путемъ *преувеличенія* тѣхъ ея сторонъ, которыя говорятъ въ пользу его проповѣди,

такъ и путемъ *умаленія и игнорированія* другихъ ея сторонъ, не согласующихся съ этою проповѣдью. Я приведу нѣсколько примѣровъ, подтверждающихъ все сейчасъ сказанное, а также могущихъ служить опроверженіемъ его философіи вообще и этики въ частности.

Примѣры предвзятаго и односторонняго отношенія гр. Толстого къ дѣйствительности. Для подкрѣпленія своего этического ученія гр. Толстому весьма важно показать, что люди, „предпочитающіе себѣ другихъ“ или *любящіе вообще* (въ частности: добрые, кроткіе, милостивые, сострадательные, справедливые, нравственные, разумные и т. под.), меньше страдаютъ и больше получаютъ радостей и наслажденій, чѣмъ люди, слѣдующіе „ученію міра сего“ и *вообще нелюбящіе* (въ частности: злые, мстительные, безсердечные, безжалостные, несправедливые, безнравственные, неразумные),—несмотря на то, что эти послѣдніе всячески стараются уйти отъ страданія при помощи науки, цивилизации, прогресса въ культурной и государственной жизни и проч. Для доказательства этой мысли онъ пускаетъ въ ходъ самыя живописныя описанія, какъ у нелюбящихъ „потребности, раздуваемая ложнымъ разумомъ, разрастаются до безконечныхъ предѣловъ“, а потому никогда и не могутъ быть удовлетворены (гл. XX), отчего и происходятъ безчисленныя страданія. Но что касается до страданій, которыя приходится перенести любящимъ во имя любви, то они обходятся и умалчиваются: гр. Толстой какъ будто *забываетъ* о тѣхъ извѣстныхъ изъ исторіи неисчислимыхъ и неописуемыхъ мученіяхъ, которыя переносились любящими отъ нелюбящихъ на кострахъ, на крестахъ, подъ истязаніями, пытками, во всѣхъ родахъ мучительной смерти, во время всевозможныхъ гоненій (напр., христіанъ отъ язычниковъ и вообще религіозныхъ), во время инквизиціи, во время всяческихъ войнъ, нашествій, терроровъ, революцій, реакцій, реставрацій, всюду и вездѣ, каждое мгновеніе съ самаго начала нашего міра и до сего дня. Но особенно налегаетъ гр. Толстой на душевныя страданія нелюбящихъ („мучи-

тельные разрывы, остановки, страхъ потерять жизнь съ ея условіями и т. п.“) и противопоставляетъ имъ душевныя наслажденія (спокойствіе, душевный миръ и проч.) любящихъ. Въ этомъ случаѣ самую *обильную тему* представляетъ для него вопросъ о смерти, которая наполняетъ ужасомъ сердца нелюбящихъ, и которую встрѣчаютъ съ радостью любящіе. Я же думаю, что гр. Толстой въ этомъ пунктѣ забываетъ дѣйствительность и не принимаетъ въ расчетъ, что любящіе, вообще одаренные болѣе чувствительной и сострадательной натурой, чувствуютъ *болѣзненное и напряженное* всѣ душевныя страданія, происходящія отъ человѣческихъ страстей и заблужденій, своихъ и чужихъ, и чувствуютъ не только за себя, но и за другихъ людей, между тѣмъ какъ нелюбящіе вслѣдствіе своей тупой, эгоистической и маловпечатлительной природы выносятъ всякія психическія страданія легче. Даже самый страхъ смерти, по скольку онъ вообще свойственъ людямъ, даетъ для любящихъ большія страданія, чѣмъ для нелюбящихъ. Дѣло въ томъ, что тезисъ гр. Толстого «нѣтъ смерти» въ основѣ своей заключаетъ довольно обычную у него ошибку, по которой онъ не принимаетъ въ расчетъ то свойство *коррелятивныхъ понятій*, по которому одно изъ нихъ не можетъ быть мыслимо *безъ* соответствующаго ему другого. Смерть и жизнь—также коррелятивныя понятія, а потому если *нѣтъ смерти*, то *нѣтъ и жизни*. Разсужденія гр. Толстого о смерти очень вѣрны и хороши, если подставлять подъ слово „смерть“ — слово: уничтоженіе или исчезновеніе. Конечно, все дѣйствительно существующее или субстанція, будетъ-ли то атомъ, животное или человѣкъ, не можетъ уничтожиться и существуетъ внѣ времени и пространства; но часть человѣческаго существованія, называемая жизнью и составляющая нашу дѣятельность въ тѣсной связи съ дѣятельностью субстанцій, составляющихъ наше тѣло, оканчивается разрывомъ этой связи, который и есть явленіе нашей смерти.

Существованіе нашей субстанціи послѣ смерти несомнѣнно; но что касается до *формы существованія*, то мы мо-

жемъ дѣлать о ней только нѣкоторыя болѣе или менѣе *вѣроятныя* заключенія, которыя весьма далеки отъ *досто- вѣрности* самого существованія нашей субстанціи. Отсюда понятно, что если мы естественно безпокоимся о своемъ будущемъ при переѣздѣ съ квартиры на квартиру, изъ одного города въ другой, изъ одного государства въ другое, наконецъ, изъ одной страны свѣта въ другую, то вовсе нѣтъ ничего нелѣпаго и безумнаго въ томъ, что мы можемъ опасаться и безпокоиться о послѣдствіяхъ такой *крупной катастрофы* въ нашемъ существованіи, какъ разлученіе съ цѣннымъ и вѣрнымъ товарищемъ и спутникомъ нашего бытія и дѣятельности, какового мы знаемъ въ образѣ нашего тѣла. Если же вообще для человѣка естественно и возможно бояться смерти, то болѣе страдаютъ отъ этой боязни опять-таки любящіе не потому, чтобы имъ было очень жаль скудныхъ благъ нашей жизни, но потому, что ихъ мысль и воображеніе интенсивнѣе и чаще останавливаются надъ *вопросомъ о будущемъ*, посмертномъ существованіи и особенно о весьма вѣроятной связи этого будущаго существованія съ существованіемъ, которое мы называемъ жизнью. Нелюбящіе же, мало способные задумываться надъ такими *метафизическими* предметами, боятся смерти только тогда, когда она у нихъ, что называется, на носу; но и тутъ, какъ показываетъ вѣковой историческій опытъ, они всегда какъ-то умѣютъ и въ эти короткіе предсмертные моменты находить разныя утѣшенія и со стороны религіозныхъ ученій (ученій мудрецовъ), и со стороны науки, и со стороны общественной культуры (напр., въ обезпеченіи жизни своей породы и т. под.). Кромѣ того нелюбящіе часто такъ легкомысленны, что и самая смерть можетъ для нихъ стать своего рода развлеченіемъ, какъ показываютъ то примѣры убійць, грабителей, которые нерѣдко весело и шутя умираютъ подъ ножомъ гильотины и на висѣлицѣ; или же знаменитаго владыки римской имперіи—Нерона, который, какъ извѣстно, умеръ шутя, не смотря на ужасныя злодѣйства, совершенныя имъ въ своей жизни.

Итакъ, необходимо сдѣлать противоположное гр. Толстому заключеніе: любовь нисколько не обезпечиваетъ наслажденія и счастія въ жизни „здесь и теперь“, какъ значится въ его проповѣдяхъ. Поэтому гр. Толстой увлекается и заблуждается, когда оспариваетъ общее мнѣніе, считающее самоотверженіе и самопожертвованіе подвигомъ. Мнѣніе это основано на непосредственномъ внутреннемъ опытѣ всякаго человѣка, знающаго, какъ трудно отказаться отъ своихъ, данныхъ каждую минуту, реальныхъ хотѣній во имя любви, правды, долга и т. под., и притомъ отречься чисто и полно, такъ чтобы отрекающееся я какъ-либо не нашло въ самомъ этомъ актѣ самоотреченія и его ближайшихъ послѣдствій хотя-бы нѣкоторой компенсациі за свою жертву. Конечно, за страданія любящихъ „здѣсь и теперь“ возможно вознагражденіе и наслажденіе тамъ и потомъ \*), но каковы въ этомъ отношеніи обѣтованія гр. Толстого, мы увидимъ ниже. Есть, однако, одно несомнѣнное преимущество любящихъ, но именно на него-то я и не встрѣчалъ ясныхъ указаній въ книгѣ „О жизни“. Я разумѣю тѣ краткія, но чрезвычайно *высокія*, по соединеннымъ съ ними идеямъ или представленіямъ, и *мощныя*, по интенсивности, наслажденія, которыя испытываютъ любящіе въ чувствахъ преимущественно религіознаго характера, извѣстныхъ подъ различными именами, каковы, напр., чувство истины, справедливости, чувство повиновенія Богу, любви къ Нему, общенія и соединенія съ Нимъ, чувство гармоніи и единства съ міромъ, чувство исполненнаго нравственнаго долга, чувство личнаго достоинства, чувство спокойной совѣсти и т. под.

Другой примѣръ предвзятаго отношенія гр. Толстого къ дѣйствительности и ея односторонней оцѣнки представляется въ постоянномъ повтореніи положенія, что будто-бы

\*) Если бы вы вздумали упрекать меня въ противорѣчій по поводу фигуральныхъ выраженій: „теперь, потомъ, здѣсь, тамъ“, то я имѣю на нихъ право не менѣе, чѣмъ гр. Толстой, который, можетъ быть, употребляетъ ихъ и безъ полнаго сознанія ихъ фигуральности.

„простые и необразованные“ люди суть болѣе любящіе и самоотверженные, что они не отстаиваютъ своихъ правъ; или что будто-бы дѣти, когда „душа ихъ еще не засорена ложными доктринами міра сего“, готовы любить всѣ существа, „хотятъ, чтобы всѣмъ было хорошо и радостно“. Я считаю бесполезнымъ доказывать положеніе, извѣстное всѣмъ опытнымъ и знающимъ жизнь, но не поддающимся *ложной сантиментальности* людямъ, что „простые и необразованные люди“ такъ же всегда готовы защищать то, что они считаютъ своимъ правомъ или своею собственностью, и защищаютъ съ не меньшею энергіей и озлобленіемъ, какъ и образованные, только еще въ болѣе грубой формѣ, чѣмъ послѣдніе. Конечно, необразованные и простые не знаютъ хорошо своихъ правъ и не умѣютъ защищать ихъ, но это уже совсѣмъ другое дѣло. Точно также и дѣти, какъ всякому безпристрастному наблюдателю извѣстно, суть большіе и нерѣдко безжалостные эгоисты. При этомъ не могу не отмѣтить одного *важнаго противорѣчія* въ ученіи гр. Толстого. По XXXIII-й главѣ „мы видимъ, что все теченіе нашей жизни здѣсь есть непрестанное увеличеніе, усиленіе нашей любви, которое никогда не прекращается, но только скрывается отъ нашихъ глазъ плотскою смертію“ (стр. 254). Если же сопоставить эти слова съ утвержденіемъ, что дѣти преисполнены любовью, которую они теряютъ по мѣрѣ того, какъ вырастаютъ и попадаютъ подъ вліяніе „ученія міра сего“, и что, значить, каждый взрослый человѣкъ сравнительно съ своимъ дѣтскимъ возрастомъ *регрессируетъ*, т. е. теряетъ ту степень любви, съ которою онъ вошелъ въ жизнь и которую онъ обнаруживалъ въ дѣтствѣ, то противорѣчіе открывается въ полной ясности и силѣ.

Наконецъ, я укажу еще на одинъ образчикъ преувеличеній и одностороннихъ толкованій дѣйствительности гр. Толстымъ. Говоря о связи умершихъ съ живыми путемъ *воспоминанія*, онъ ставитъ дѣло такъ, что будто-бы въ воспоминаніи на живыхъ дѣйствуютъ только умершіе, причисляемые имъ къ категоріи любящихъ, между тѣмъ какъ

дѣйствительная исторія указываетъ намъ, что *вся выходящая изъ общаго уровня* люди: и любящiе, и нелюбящiе, и мудрецы съ ихъ послѣдователями, и фарисеи, и книжники и т. п. имѣли одинаковое влiянiе своимъ примѣромъ и ученiемъ на потомковъ. Вспомнимъ о Магометѣ, который основною религiозною заповѣлью предписывалъ коренное истребленiе невѣрныхъ; вспомнимъ, что дѣянiя Александровъ Македонскихъ, Юлиевъ Цезарей, Атилль, Чингисхановъ, Тамерлановъ, Наполеоновъ—дѣйствовали на чувство и воображенiе тысячъ и миллiоновъ людей и создавали цѣлыя толпы поклонниковъ, послѣдователей, пѣвцовъ и т. п. Даже разные Фра-дiаволо, Картуши, Ласенеры и Тропманы дѣйствуютъ въ извѣстныхъ кругахъ воспоминанiемъ объ нихъ и производятъ подражателей и послѣдователей. Но довольно этихъ примѣровъ на выше поставленную тему, а потому я перехожу къ другому афоризму.

Недостатки теорiи познанiя и метафизики гр. Толстого отражаются и въ его этикѣ. Это положенiе можно допустить уже а priori, на основанiи неразрывной связи между *тремя* сторонами всяческой философской системы. Но въ немъ вы сейчасъ же убѣдитесь и а posteriori, если предъявить философской системѣ гр. Толстого слѣдующiе вопросы, касающiеся основныхъ *условiй* для выработки удовлетворительной этики. Во-первыхъ, спрашивается, есть-ли у гр. Толстого *опредѣленный субъектъ* этической дѣятельности, или есть-ли въ его философи субстанцiя или существо, могущее дѣйствовать по своей собственной природѣ? Во-вторыхъ, можетъ-ли это существо сознать и знать мотивы своей дѣятельности, различать ихъ другъ отъ друга, выбирать между ними и ставить выбранное, какъ цѣль для своей дѣятельности, или, что то же, *дѣйствовать свободно*? Въ-третьихъ, есть-ли у этого существа возможность понимать, какiя изъ этихъ цѣлей осуществимы и какiя не осуществимы въ томъ мiрѣ, въ какомъ существуетъ и дѣйствуетъ самъ дѣятель, и можетъ-ли онъ подчинить однѣ цѣли и дѣятельности другимъ, и такимъ об-



разомъ выработать подѣ контролемъ *разума и логики* систему цѣлей, соотвѣтствующихъ имъ благъ и средствъ достиженія этихъ цѣлей. Къ сожалѣнію, на всѣ эти вопросы мы не получаемъ въ этикѣ гр. Толстого удовлетворительныхъ отвѣтовъ.

По вопросу о дѣйствующемъ существѣ или субстанціи мы уже видѣли, что человѣкъ, предполагающійся этимъ дѣятелемъ, не можетъ быть имъ въ дѣйствительности. Мы видѣли, что у гр. Толстого „я“ есть характеръ, т.-е. постоянная форма дѣятельности; но, вѣдь, *характеръ не субстанція*, а только — свойство, атрибутъ, предполагающій субстанцію, которая имѣетъ тотъ или другой характеръ. Далѣе, мы видѣли, что человѣкъ — понятіе собирательное, т.-е. опять-таки не субстанція. Значитъ, этическимъ дѣятелемъ можетъ быть только одна изъ составныхъ частей человѣка. Устраняя изъ этой возможности *вещество*, которое, по ученію гр. Толстого, не имѣетъ никакой самостоятельности и слѣпо повинуется законамъ разума, для насъ остается выборъ между животною личностью и разумомъ. Но точно также и эти два существа, взятые въ отдѣльности, не могутъ быть субъектами этической дѣятельности. *Животная личность*, какъ таковая, въ своихъ естественныхъ функціяхъ самосохраненія и продолженія породы слѣпо повинуется закону разума. Въ человѣкѣ она какъ будто выходитъ изъ этого повиновенія и заставляетъ разумъ служить своимъ похотямъ; но оказывается, что это дѣлаетъ собственно не она, а тотъ же разумъ, но только ложный, который подобно дьяволу или духу лжи и зла, изобрѣтаетъ для нея, „вздуваетъ“ похоти, оправдываетъ ихъ и такимъ образомъ обольщаетъ ее и ввергаетъ въ цѣлый адъ страданій. Точно также и *разумъ* не можетъ быть субъектомъ этической дѣятельности, ибо самъ по себѣ и въ отдѣльности онъ не дѣйствуетъ: это субстанція, но субстанція *общая* и безличная, а не индивидуальная. Для того, чтобы разумъ осуществлялъ свои разумныя и благія цѣли, непременно нужны другія существа, какъ, напр., вещество, исполняющее въ своей дѣя-

тельности законы разума, или же животная личность, которая, повинаясь въ человѣкѣ разуму, выполняетъ его законъ и тѣмъ достигаетъ блага. Повторяю еще разъ, что я вообще не могу понять, какимъ образомъ вещество подчиняется животной личности и разуму; далѣе—какимъ образомъ существа столь различныя, какъ разумъ и животная личность, могутъ соединяться въ человѣкѣ; наконецъ, еще болѣе не могу понять, какимъ образомъ разумъ, всюду сохраняющій свое единство и подчиняющій себѣ весь міръ, вдругъ въ человѣкѣ возстаетъ самъ на себя и раскалывается на истинный и ложный. Мнѣ все кажется, что это ученіе заимствовано гр. Толстымъ у одного изъ мудрецовъ, и что истинный и ложный разумъ суть не чтò иное, какъ Ормуздъ и Ариманъ, два верховныя начала Зороастра. Въ очевидной связи съ этимъ ученіемъ стоитъ и другое, не менѣе темное для меня, ученіе о какихъ-то „заблужденіяхъ и грѣхахъ“, которые приносятъ каждый человѣкъ въ жизнь изъ своего далекаго прошлаго. Въ чемъ состоятъ эти грѣхи и заблужденія?—спрашиваю я и не нахожу отвѣта. Кромѣ того, это ученіе совершенно не вяжется у гр. Толстого съ его метафизикой, гдѣ нѣтъ мѣста для индивидуальной субстанціи, а потому и нѣтъ возможности, чтобы чьи-либо страданія настоящей жизни были послѣдствіемъ грѣховъ прошедшей жизни того же самаго существа.

Но не настаивая болѣе на непонятности этихъ ученій о раздвоеніи разума, о первоначальномъ грѣхѣ и проч., скажу теперь о результатѣ соединенія въ человѣкѣ разума и животной личности. Оказывается, что подобно Ормузду, въ концѣ концовъ побѣждающему Аримана, проснувшееся и возросшее разумное сознание побѣждаетъ ложный разумъ, а потому всякій человѣкъ совершаетъ „работу или движеніе жизни“, состоящее въ „увеличеніи степени любви“, и затѣмъ умираетъ, потому что ему ужъ въ этой жизни дѣлать больше нечего. Какъ?—спрашиваю я въ недоумѣніи,—неужели тотъ же Неронъ, убившій себя только во избѣжаніе угрожавшей ему неизбѣжной смерти отъ другихъ, неужели

и онъ вышелъ изъ плотской жизни съ большею степенью любви, чѣмъ вошелъ въ нее, неужели и онъ умеръ, потому что „совершилъ работу жизни“? Но это недоумѣніе гр. Толстой устраняетъ тѣмъ, что, съ одной стороны, *мы* (здѣсь „мы“ значитъ всѣ люди) „ни о комъ, кромѣ самихъ себя, не можемъ знать, совершилось-ли въ немъ движеніе истинной жизни“, а съ другой *мы* (здѣсь „мы“ означаетъ только гр. Толстого съ его послѣдователями) знаемъ законъ разума, состоящій въ постоянномъ увеличеніи любви въ каждомъ человѣкѣ. Но если мы (здѣсь „мы“ значитъ просто я) повѣримъ въ существованіе этого закона на слово, то должны разумѣть, что это какой-то роковой законъ, въ исполненіи котораго человѣкъ съ его волею и дѣятельностью не играетъ никакой роли. Хорошо-ли, дурно-ли, нравственно или безнравственно жилъ человѣкъ, любилъ-ли онъ или ненавидѣлъ, а умереть онъ только тогда, когда увеличится степень его любви и блага. Это вполне согласуется съ отмѣченнымъ мною въ сочиненіи „О религіи гр. Толстого“ (стр. 101) презрительнымъ отношеніемъ его къ философскимъ разсужденіямъ о свободѣ воли, которая для него есть не болѣе, какъ пустое слово. Далѣе, этотъ пунктъ дѣлаетъ совершенно бесполезною и самую проповѣдь этического ученія гр. Толстого, по той простой причинѣ, что ни одинъ разумный человѣкъ не будетъ жертвовать хотя-бы и ничтожными благами временной жизни, если онъ и безъ жертвы достигнетъ той же самой цѣли, т. е. высшей степени любви, а съ нею и высшей степени блага.

Теперь спрашивается: куда же дѣвается и кому послужить на пользу увеличеніе любви, достигаемое каждымъ человекомъ въ жизни? Всего естественнѣе было бы думать, что оно будетъ полезно ему же самому, но какъ мною уже указано въ прежнемъ разборѣ (стр. 109 и слѣд.) и какъ ясно это и изъ содержанія настоящаго сочиненія „О жизни“, гр. Толстой не признаетъ личнаго безсмертія, или, что все равно, бытія индивидуальной человѣческой субстанціи; напротивъ, вся его проповѣдь стоитъ на отрицаніи этого бы-

тія и безсмертія. Любовь, прибрѣтенная каждымъ человѣкомъ, хотя и неизвѣстно какъ, дѣлается *всеобщимъ достояніемъ* человѣчества; этотъ, такъ сказать, постоянно возрастающій въ работѣ человѣческой жизни, капиталъ долженъ сказаться въ благѣ слѣдующихъ поколѣній людей. Каждый отдѣльный человѣкъ, какъ собирательное существо, со всѣми актами его „временнаго сознанія“, постоянно измѣняющагося, по ученію книги „О жизни“ (гл. XXVII и слѣд.), исчезаетъ при смерти. Изъ составныхъ же частей его одна, именно животная личность, продолжается въ породѣ, а другая, т.-е. разумъ, опять продолжаетъ свою прежнюю общеміровую функцію, воплощаясь въ людей слѣдующаго поколѣнія, борется въ нихъ съ индивидуализмомъ и похотями животныхъ личностей, побѣждаетъ ихъ и поддерживаетъ міровой законъ, по которому люди каждаго поколѣнія умираютъ, оставляя въ наслѣдство слѣдующему источникъ всяческаго блага, большую степень любви. Если и есть безсмертіе у гр. Толстого, то *не личное, а общее*; безсмертны у него *не индивидуальныя люди*, а родовое существо или *человѣчество*, которое существуетъ не отдѣльно, а въ человѣческихъ индивидуумахъ или, точнѣе сказать, въ животныхъ личностяхъ людей, постоянно въ нихъ возобновляясь. Это безсмертіе человѣчества было яснѣе выражено гр. Толстымъ въ сочиненіи „*Ma religion*“, а потому я и предлагаю вамъ обратиться къ моему разбору этого сочиненія (стр. 109 и слѣд.).

Въ чемъ же состоитъ у гр. Толстого *конечная цѣль*, къ которой ведетъ постепенно возрастающая сумма любви въ человѣчествѣ? Она и состоитъ въ томъ блаженствѣ на землѣ, когда всѣ совсѣмъ не будутъ любить себя, а будутъ любить только другихъ, такъ что каждый не будетъ прибрѣтать свои блага самъ и для себя, а будетъ получать ихъ отъ всѣхъ людей. Въ этомъ блаженномъ состояніи человѣчества не будетъ не только войнъ, вражды, борьбы, государствъ, судовъ, полиціи, но даже и никакихъ источниковъ, изъ которыхъ идутъ всѣ похоти индивидуализма и сопряженное съ ними зло, а именно: ни наукъ, ни искусствъ,

ни музеевъ, ни театровъ, ни городовъ, ни „желѣзныхъ дорогъ, благодаря которымъ летаютъ по всему міру оскотилившіеся люди современнаго европейскаго общества и при электрическомъ свѣтѣ показываютъ всему свѣту свое скотское состояніе“ (гл. XXI, стр. 147),—однимъ словомъ, не будетъ культуры, не будетъ цивилизаціи. Вмѣсто наукъ всѣмъ людямъ будутъ извѣстны ученія мудрецовъ; но даже и въ нихъ, думается мнѣ, надобности не будетъ, ибо всякій человѣкъ самъ совмѣститъ въ себѣ заразъ и Конфуція, и Ладзы, и Будду!... Но я уже разбиралъ всю эту идиллію въ томъ же моемъ сочиненіи.

Общее же заключеніе всего настоящаго афоризма я могу формулировать такъ: этика гр. Толстого не удовлетворяетъ меня, во-первыхъ, потому, что въ ней *нѣтъ* человѣка, какъ опредѣленной субстанціи, или *субъекта* этической дѣятельности. Во-вторыхъ, она не удовлетворяетъ меня и потому, что если и допустить, что собирательное человѣческое существо можетъ дѣйствовать этически, то дѣятельность эта не *свободная*, не самостоятельная и по результатамъ своимъ никоимъ образомъ отъ дѣятеля не зависящая. Въ-третьихъ, этически дѣйствующій человѣкъ не имѣетъ у гр. Толстого никакихъ *разумныхъ мотивовъ* для этой дѣятельности, такъ какъ послѣдствіе ея не будетъ сознаваемо и понимаемо имъ, какъ благо, созданное его усиліями и его жертвами. Между двумя не тождественными существами,—создающимъ благо и наслаждающимся имъ,—въ системѣ гр. Толстого лежитъ *цѣлая бездна небытія*..

Что разумѣетъ гр. Толстой подъ любовью и какъ можетъ эта любовь быть основаніемъ этической дѣятельности? Всякій думаетъ, что любовь есть нѣчто ему вполне знакомое, потому что нѣтъ человѣка, который не любилъ бы кого-либо или чего-либо. Точно также нѣтъ ничего, что бы не могло быть для кого-либо предметомъ любви! Мы постоянно говоримъ о любви къ занятіямъ (къ наукамъ, искусствамъ и т. п.), говоримъ о любви къ живымъ существамъ и къ мертвымъ вещамъ, говоримъ о люб-

ви къ людямъ и о различныхъ родахъ ея (половой, родственной, дружеской и т. п.), говоримъ о любви къ идеямъ, къ истинѣ, къ отечеству, къ человѣчеству, о любви къ Богу и т. д. и т. д. Между тѣмъ мы совсѣмъ не думаемъ, о томъ, что же такое то *общее*, что входитъ во всѣ эти отношенія любви и въ силу чего всѣ они обозначаются однимъ словомъ? А что это общее есть, несомнѣнно доказывается сравненіемъ и сопоставленіемъ нашей любви къ самымъ разнороднымъ предметамъ. Такъ мы говоримъ, наприм., что NN любить какую-либо науку или любить свою религію, свое отечество болѣе, чѣмъ свою жену и дѣтей, а MM любить болѣе всего на свѣтѣ лошадей и собакъ, а RR ничего такъ не любить, какъ вино и хорошій обѣдъ. Точно также не задумываемся мы и о *классификаціи* общаго понятія любви и о томъ его признакѣ, который служить или можетъ служить основаніемъ для дѣленія его на роды и виды. Наконецъ, мы даже вовсе и не подозреваемъ тѣхъ основныхъ *метафизическихъ вопросовъ*, которые неизбѣжно возникаютъ, наприм., изъ данныхъ въ опытѣ фактовъ любви между людьми.

Спрашивается, возможно-ли удовлетворительно объяснить эти факты, если люди не суть субстанции, а только явленія, т. е. съ точки зрѣнія позитивистической философіи? Далѣе, какъ возможна любовь съ точки зрѣнія материализма? Какъ возможна любовь между людьми съ точки зрѣнія философіи Спинозы, Гегеля, Канта, Шопенгауера и т. п.? Само собою разумѣется, что всего менѣе объ этомъ заботится гр. Толстой, котораго ученіе о любви, по-моему, есть, съ одной стороны, продуктъ произвольнаго истолкованія дѣйствительности, а съ другой — продуктъ смѣшенія понятій. Въ своемъ ученіи о любви онъ, повидимому, исходитъ изъ знакомаго намъ по опыту чувства (гл. XXII), но тотчасъ же *замѣняетъ* это эмпирическое понятіе любви другимъ, которое имѣетъ совершенно другой характеръ и значеніе. Основанія же, по которымъ у него засуживается это „мнимое“ (178) чувство любви, извѣстное намъ изъ опыта, состоятъ въ томъ, что это чувство не прочно, что оно не

зависитъ отъ воли человѣка, что различіе и многочисленность объектовъ чувства, съ одной стороны, и отсутствіе порядка и послѣдовательности въ его возникновеніи въ насъ относительно этихъ различныхъ предметовъ, съ другой, дѣлаютъ совершенно невозможнымъ его удовлетвореніе; а потому, заключаетъ гр. Толстой, оно не только *не можетъ дать блага*, но становится для людей новымъ и обильнымъ источникомъ борьбы, зла и страданій.

Всѣ эти возраженія гр. Толстого противъ дѣйствительнаго чувства любви имѣютъ характеръ не философскаго изслѣдованія, а проповѣднической *декламации*. Такъ, напр., чувство любви, какъ таковое, нисколько не виновато въ томъ, что оно не прочно. Виноваты любящіе люди, которыхъ чувства не глубоки и не сильны или по ихъ неспособной къ любви природѣ, или же по увлеченію преходящими и несущественными сторонами любимыхъ предметовъ. Что же касается до затрудненія, происходящаго изъ многочисленности объектовъ любви, то эти затрудненія слишкомъ преувеличены гр. Толстымъ, потому что въ дѣйствительности равной любви къ разнымъ предметамъ никогда не бываетъ, слѣдовательно, и дѣятельность разумнаго человѣка ради этихъ предметовъ регулируется соразмѣрно различію въ силѣ любви къ нимъ. Но гр. Толстымъ совершенно упущено изъ виду самое могущественное средство для упорядоченія нашей дѣятельности относительно различныхъ предметовъ любви. Это есть, по-моему, даже высшій, чѣмъ любовь, принципъ этической дѣятельности, а именно—*справедливость*, при столкновеніи которой съ любовью послѣдняя должна уступить. Конечно, какъ любовь, такъ и справедливость одинаково предполагаютъ глубокую метафизическую *связь* каждаго существа со всѣми другими, составляющими міръ, и *координацію* его блага съ благомъ всѣхъ другихъ; поэтому любовь не сама по себѣ, а только при отсутствіи справедливости дѣйствительно можетъ стать тѣмъ источникомъ зла, о которомъ говоритъ и авторъ книги „О жизни“. Но если бы разумъ и справедливость со всѣми инсти-

тутами и формами, которыя служатъ ихъ выраженіемъ (наука, культура, цивилизація, религія, государство, юрисдикція, полиція и пр. и пр.), и не могли, вслѣдствіе несовершенства человѣческой природы, вполне устранить всѣ затрудненія, сопряженныя съ естественными и реальными чувствами любви, то гр. Толстой совершенно забываетъ о проповѣдуемой имъ будущей человѣческой жизни, въ которой у болѣе совершенныхъ людей реальное чувство любви могло бы стать невозмутимымъ и полнымъ условіемъ блага и наслажденія. Здѣсь, кстати, я скажу, что какъ скоро существуетъ безсмертіе, хотя-бы даже и въ той неудовлетворительной формѣ, которую проповѣдуетъ гр. Толстой, то большая часть содержанія его проповѣдей теряетъ свой смыслъ и *raison d'être*.

Теперь я обращусь къ разбору того понятія любви (XXIII и слѣд.), которое гр. Толстой ставитъ на мѣсто естественнаго и дѣйствительнаго чувства любви. Источникъ этой любви есть, по автору, „сознаніе тщеты существованія личности, сознаніе невозможности ея блага“. Эта любовь „не есть порывъ“, но состояніе, въ которомъ любящему не на словахъ, а „на дѣлѣ и искренно все равно и ничего не нужно“ (XXIV, 176); поэтому онъ готовъ отдать все, не исключая и жизни, безразлично всякому, кто бы того ни потребовалъ.

Но передъ анализомъ этого понятія любви я отмѣчу у гр. Толстого противорѣчіе, когда онъ съ одной стороны утверждаетъ, что „любовь не есть порывъ“ (т. е., выражаясь точно, не есть чувство), а съ другой стороны, что она „не есть выводъ разума“. Напротивъ, по-моему, то, что онъ называетъ любовью, и есть именно выводъ разума, сознавашаго „тщету существованія личности“. Затѣмъ, переходя къ содержанію этого понятія любви, я, вопреки ему, утверждаю, что ни одинъ человѣкъ никогда дѣйствительно *всѣхъ людей* не любилъ. Хотя, можетъ-быть, вы и не стали бы оспаривать мое положеніе, но я все-таки приведу въ его подкрѣпленіе слѣдующія соображенія.



Извѣстно, что наша живая дѣятельность во имя любви всегда отражается на насъ большею или меньшею потерею нашихъ силъ, особенно же когда мы не можемъ помочь любимому; тогда мы страдаемъ, болѣемъ и иногда даже умираемъ отъ тоски, горя и сознанія своего безсилія. Такъ какъ страданія всѣхъ людей въ каждый моментъ неисчислимы, то, въ случаѣ реальной любви ко всѣмъ людямъ, любящій ни одного момента не могъ бы жить отъ абсолютной невозможности помочь всѣмъ одинаково любимымъ людямъ: *разорваться и умереть* отъ страданій было бы для него самою естественною и неизбѣжною участью. Значить, въ силу невозможности реальной любви ко всѣмъ людямъ, ходячій терминъ любви къ человѣчеству употребляется нами фигурально, или вмѣсто другихъ понятій (состраданія, справедливости, преданности идеямъ человѣчества, отечества и т. п.).

Но дѣйствительная любовь ко всѣмъ людямъ невозможна и логически. Въ силу самаго понятія любви, оно немислимо безъ соотвѣтствующихъ ему противоположныхъ понятій равнодушія, отвращенія, гнѣва, ненависти и т. под. Всякая реальная любовь, предполагая влеченіе къ какому-либо благу, включаетъ въ себѣ отвращеніе отъ противоположнаго ему зла. Любящій правду и истину ненавидитъ ложь и заблужденія; любящій прекрасное ненавидитъ безобразное; любящій добрыхъ не любитъ злыхъ; любящій разумныхъ не любитъ неразумныхъ; любящій Бога не любитъ дьявола и т. под. Слѣдовательно, отвращеніе, гнѣвъ и борьба со всѣми существами, не исключая и людей, производящими зло, есть необходимый *коррелятъ* любви къ существамъ вообще и въ частности къ людямъ, производящимъ добро. Далѣе, абсолютное самопожертвованіе, требуемое любовью гр. Толстого безразлично для всѣхъ людей, немислимо логически еще и съ той стороны, что оно уничтожаетъ одинъ изъ *необходимыхъ членовъ* того отношенія, которое называется любовью. Когда я приношу жертву любимому предмету, то необходимо, если только эти слова должны имѣть какой-либо раз-

умный смыслъ, чтобы это мое я имѣло какое-либо содержаніе, т.-е. чтобы было чѣмъ-нибудь о себѣ и для себя для того, чтобы оно могло любить и ради любви принести жертву. Но какъ скоро я дѣлается равнымъ нулю и перестаетъ быть я, то и жертва дѣлается невозможною. Поэтому реальная любовь къ другому не можетъ быть мыслима безъ своего *коррелята*, т.-е. любви къ себѣ. Любовь къ себѣ или утвержденіе того, что составляетъ природу и сущность любящаго, есть единственный источникъ, примѣръ и образчикъ любви, которую всякій можетъ имѣть къ другому. Поэтому всякій любить другихъ на тотъ манеръ, на какой онъ любить себя. Если человѣкъ любить только свои низшія дѣятельности (дѣятельность чувственнаго наслажденія, самосохраненія, тщеславія и т. под.) и не любить высшихъ дѣятельностей (науки, искусства, справедливости и проч.), то онъ никогда не будетъ заботиться о высшихъ потребностяхъ и совершенствѣ любимыхъ имъ родныхъ или друзей.

Любовь и самопожертвованіе, проповѣдуемая гр. Толстымъ, невѣрно называются имъ любовью къ людямъ; на самомъ же дѣлѣ послѣдняя есть *любовь къ себѣ*. Она есть не что иное, какъ средство избавиться отъ страданій. Любящій у гр. Толстого отдаетъ все другимъ не потому, что онъ, по любви къ нимъ, хочетъ счастья и наслажденія этихъ другихъ, а потому, что счастье и наслажденіе невозможны для него самого, и, слѣдовательно, ему не нужны и какія бы то ни было условія счастья,—онъ къ нимъ равнодушенъ. Любовь гр. Толстого есть въ сущности принципъ *аскетизма*, умерщвленія плоти, умерщвленія всѣхъ желаній. Жертва во имя дѣйствительной любви къ другому предполагаетъ, что любящій *цѣнитъ* и могъ бы самъ воспользоваться жертвуемымъ благомъ, но что онъ отдаетъ его ради любви къ другому. Любящій же, по гр. Толстому, жертвуетъ потому, что боится страданій, которыя произошли бы отъ собственнаго наслажденія благомъ. Реальное чувство любви къ другому всячески *расширяетъ, поднимаетъ, обогащаетъ* наше существо: и силами, и количествомъ, и интенсивностью радо-

стей и наслажденія. Чѣмъ болѣе любящихъ и чѣмъ совершеннѣе они сами, тѣмъ выше и интенсивнѣе всякое общее наслажденіе, начиная отъ низшихъ, каковы, напр., общая трапеза или общее развлеченіе, и до высшихъ, каковы, напр., согласіе въ понятіяхъ и дѣйствіяхъ для водворенія въ общую жизнь истины и правды, или согласіе въ формахъ религіознаго общенія съ высочайшимъ существомъ и т. под. Но аскетическая, отрицательная любовь гр. Толстого не только не расширяетъ сферъ жизни, дѣятельности и наслажденія, а суживаетъ ихъ до *minimum*'а и превращаетъ челоуѣка изъ хотящаго и самосознающаго существа въ безвольное и инертное. Если въ достиженіи этой цѣли и можетъ быть наслажденіе, то не наслажденіе, свойственное чувству любви и единенія съ другими существами, а свойственное чувству гордаго квіетистическаго самодовольства, чувству собственнаго превосходства и могущества. Это чувство, доходящее, напр., у индусовъ до самообоготворенія, составляетъ, по моему, даже противоположность чувству любви къ другимъ, которое имѣетъ своимъ источникомъ потребность въ другихъ существахъ, необходимыхъ для полноты нашего бытія.

Въ заключеніе этого афоризма я могу сказать, что если этической принципъ гр. Толстого и можетъ быть названъ *любовью*, то любовью не къ другимъ, а любовью къ самому себѣ. Но такъ какъ въ то же время полное осуществленіе этого принципа превращаетъ любящее себя я въ нѣчто всеобщее и безличное, или, что все равно для него, въ *ничто*, то вся этика, основанная на этомъ принципѣ, оказывается иллюзорною, ибо ставитъ цѣль мнимую, — благо, исчезающее тогда, когда стремящійся къ нему считаетъ его достигнутымъ.

Письмо четырнадцатое, отъ г. NN къ автору.

... Хотя я имѣю многое возразить на два ваши послѣднія письма, но видя, что это было бы бесполезно, потому что вы упорно преслѣдуете заранѣе поставленную себѣ цѣль, — во что бы то ни стало оспорить и отнять серьезное зна-

ченіе у глубокаго этическаго ученія гр. Толстого, я воздержусь отъ дальнѣйшаго спора съ вами и только *для очистки совѣсти* попрошу отвѣтить на слѣдующіе мои вопросы:

1) Если этика гр. Толстого и его принципъ любви неудовлетворительны, то скажите, пожалуйста, какъ формулируется въ вашей этикѣ принципъ любви, какъ средство достигнуть счастья? 2) Если система гр. Толстого несостоятельна и въ ней нѣтъ истины, то какой же смыслъ имѣютъ тогда нѣкоторыя ваши выраженія, въ которыхъ вы приписываете гр. Толстому великія силы ума и таланта, вліяніе и т. п.? Наконецъ, какъ возможно, что его ученіемъ,—какъ я слышалъ отъ одного моего молодого пріятеля,—проникается „лучшая часть нашей молодежи“, что оно заставляетъ у ней „сильнѣе биться сердца“, и что, слѣдуя этому ученію, „она вступаетъ въ борьбу со зломъ, неправдой, ложью, не заботясь о своемъ благополучіи, сжигая за собою корабли и оставляя все, съ чѣмъ сроднилась,—цивилизацию, культуру, науку и проч.“? Неужели же вы думаете, что ученіе гр. Толстого приноситъ какой-либо вредъ обществу?

Письмо пятнадцатое, отъ автора къ г. NN.

... Къ сожалѣнію, по тону вашего письма вижу, что вы не довольны моимъ разборомъ присланной вами книги „О жизни“. Но все-таки я докончу его, тоже „для очистки совѣсти“, а кромѣ того и въ надеждѣ, что позже, когда поуляжется ваше раздраженіе, вы снова пересмотрите мои письма и, можетъ-быть, отнесетесь къ нимъ благосклоннѣе. Что касается до предложенныхъ мнѣ вами вопросовъ, то отвѣтъ на первый изъ нихъ я считаю невозможнымъ, потому что, отвѣчая на него, я долженъ былъ бы изложить не только этику, но и метафизику, и теорію познанія всего моего философскаго міросозерцанія, что, можетъ быть, я со временемъ сдѣлаю даже и печатно, если Богъ грѣхамъ потерпитъ. Не могу однако не спросить васъ, почему вы думаете, что и я долженъ видѣть цѣль этической дѣятельности непременно въ счастья и наслажденіи, а средство къ тому—

въ любви. Въ этомъ предположеніи вы ошибаетесь. Если счастье и наслажденіе и будутъ сопровождать достиженіе конечной цѣли этической дѣятельности, то какъ *побочный* продуктъ ея. Точно также и любовь я считаю только *однимъ* изъ средствъ для достиженія цѣли всей этической дѣятельности.

На вашъ второй вопросъ я отвѣчу, что и теперь, и всегда буду видѣть въ гр. Толстомъ не только великій художественный талантъ, но и большую умственную силу, соединенную съ сильною волею, изъ чего необходимо возникаетъ большое влияніе его въ той средѣ, въ которой онъ дѣйствуетъ. Но всего этого недостаточно для удовлетворительнаго разрѣшенія тѣхъ философскихъ вопросовъ, которые составляютъ постоянную тему его проповѣди. Въ философіи, такъ же какъ и во всякой другой наукѣ, для успѣшной дѣятельности, кромѣ субъективныхъ условій таланта, ума и пр., необходимо еще систематическое изученіе той науки, въ которой человѣкъ дѣйствуетъ, и тѣсная связь его дѣятельности съ дѣятельностью предшественниковъ. Вотъ этого-то важнаго условія и нѣтъ у гр. Толстого. Какъ?— скажете вы, неужели можно думать, что гр. Толстой не знаетъ и не читалъ сочиненій извѣстнѣйшихъ философовъ, Платона, Спинозы, Канта и т. п.? Несомнѣнно, думаю я, что, при высокой степени образованности гр. Толстого вообще, у него есть и философское образованіе и что онъ читалъ тѣ или другія сочиненія философовъ. Но этого еще не достаточно! Какъ въ каждой наукѣ, такъ въ особенности въ философіи, скажу я, необходимо *не читать* сочиненія лучшихъ представителей науки, *а штудировать* ихъ, т. - е. обстоятельно и методически пройти вновь весь процессъ мысли, совершенный замѣчательнѣйшими философами для рѣшенія хотя-бы однихъ и тѣхъ же, но въ разное время и различно поставленныхъ, проблемъ и вопросовъ. Необходимо не только узнать, но и сознательно пережить въ себѣ тѣ *точки зрѣнія*, на которыхъ стояли при этомъ рѣшеніи философы разныхъ временъ, реально воспроизвести

въ своемъ духѣ тѣ основанія и мотивы, которые заставляли каждаго философа ставить и рѣшать вопросъ такъ, а не иначе, и ясно выдѣлить *существенные моменты* въ развитіи одной и той же идеи, относящейся къ одному и тому же пункту у всѣхъ философовъ, начиная съ древности и до настоящаго времени.

Только такимъ путемъ можетъ человѣкъ *дѣйствительно овладѣть* всѣмъ сдѣланнымъ въ области философской науки и на этомъ базисѣ, если у него есть достаточныя умственныя силы, возводить ея зданіе далѣе. Мало того, что ничего этого не сдѣлано гр. Толстымъ, но онъ даже и не могъ этого сдѣлать въ силу ложнаго предвзятаго мнѣнія, съ которымъ онъ приступилъ къ своему дѣлу. Какъ я уже указалъ на это въ прежнемъ своемъ сочиненіи, ему хотѣлось быстро, безъ всякихъ сомнѣній и колебаній, безповоротно рѣшить возникшіе у него, подъ указанными тамъ же вліяніями, „вопросы жизни“. Господствующая форма наукъ, особенно наукъ, считающихся точными, совершенно чужда этимъ вопросамъ; занимаются ими и рѣшаютъ ихъ религія и философія. Но всякая религія—все равно, будетъ-ли она истинная или ложная—опирается въ своемъ рѣшеніи на преданіи и такъ или иначе данномъ откровеніи божества. Откровеніе же предполагаетъ его истолкованіе; а такъ какъ истолкованіе можетъ быть различно, то правильность истолкованія можетъ быть гарантирована только однимъ непреложнымъ авторитетомъ религіозной общины или церкви. Такъ какъ гр. Толстой не желалъ подчиняться такому авторитету, то ему оставалось обратиться къ философіи. Но философію онъ вмѣстѣ съ ходячимъ мнѣніемъ не считалъ наукой. Тогда гр. Толстой уже отъ себя созидаетъ съ одной стороны изъ отрывочныхъ воззрѣній различныхъ философскихъ системъ, на которыя мною указано тамъ же, а съ другой—изъ элементовъ религіозныхъ ученій—ту систему, которая высказана имъ въ сочиненіяхъ „De la vie“, „Ma religion“ и пр. Чтобы дать этому ученію не подлежащій сомнѣнію *авторитетъ* и даже религіозную окраску, онъ формулируетъ его

въ видѣ откровеній верховнаго разума, который дѣйствуетъ въ мірѣ и во всѣхъ людяхъ и особенно выражается въ ученіи всѣхъ мудрецовъ, а въ настоящее время имѣетъ своимъ пророкомъ самого гр. Толстого.

Но общая неудовлетворительность системы гр. Толстого нисколько *не мѣшаетъ* проявленію его великихъ духовныхъ силъ въ частностяхъ этой системы. Его мѣстами сильная аргументація, его тонкое пониманіе тѣхъ или другихъ явленій, его искусство въ способѣ выраженія своего ученія и на меня дѣлаютъ живое впечатлѣніе, о чемъ я и высказывался во время моего разбора. Теперь же я признаюсь вамъ, что сдѣлаю нѣкоторыя заимствованія изъ книги „О жизни“ и введу ихъ въ свои собственные воззрѣнія. Одно уже такъ мѣтко и такъ вѣрно окрещенное понятіе „научнаго воляюка“ есть для меня приобрѣтеніе высокой цѣнности.

Что же касается до того, что „молодежь“ идетъ за гр. Толстымъ, то это обстоятельство, даже предполагая его безспорнымъ, нисколько мнѣ *не импонируетъ*, потому что я, вѣдь, не принадлежу къ числу поклонниковъ этого божка. Кромѣ того не могу не замѣтить, что безцеремонное самопревознесеніе, которымъ вѣдетъ отъ словъ вашего молодого пріятели, повидимому, начинаетъ претить даже стариннымъ проповѣдникамъ того идола, который называется *молодежью*.

Наконецъ, на вопросъ вашъ о вредѣ ученія гр. Толстого я отвѣчу, что понятія вреда и пользы могутъ быть употребляемы только въ *относительномъ* смыслѣ (т.-е. для кого, въ чемъ и когда); абсолютнаго вреда и пользы не существуетъ. Но если говорить объ относительныхъ пользѣхъ и вредѣхъ, то все-таки, въ строгомъ смыслѣ слова, нельзя говорить о вредѣ или пользѣ для общества, ибо общество есть собирательное понятіе и существуетъ только въ нашемъ умѣ. Что же касается до членовъ общества, которые суть реальныя существа, то обыкновенно бываетъ такъ, что одно и то же явленіе въ одно и то же время бываетъ однимъ полезно, другимъ вредно. Всего полезнѣе ученіе гр. Толстого могло бы быть тѣмъ лицамъ, которыя фигурируютъ въ его романахъ, наприм.

Стивъ Облонскому и др. под.; но, къ сожалѣнію, на Стиву-то оно всего менѣе и можетъ воздѣйствовать. Что же касается до тѣхъ, которые слѣдуютъ этому ученію, „сжигая за собою корабли и оставляя цивилизацію, науку, культуру и проч.“, то я думаю, что для нѣкоторыхъ изъ нихъ, особенно упорныхъ и послѣдовательныхъ, оно можетъ оказаться вреднымъ тѣмъ, что, отвлекая ихъ на фантастическій путь „непротивленія злу“, „опрощенія“ и „отдаванія (мнимаго) долга народу“ (который тоже есть собирательное понятіе), сбиваетъ ихъ съ единственнаго пути, открытаго человѣческому существу къ его всестороннему совершенствованію (въ познаніи, чувствованіи, хотѣніи и движеніи), въ исторически развивающихся и прогрессирующихъ формахъ существованія и жизни (наука, искусство, культура, техническая дѣятельность, государство, религія и проч. \*).

Теперь я *подведу итоги* всему моему предыдущему разбору и попытаюсь приклеить, по вашему совѣту, къ различнымъ сторонамъ системы гр. Толстого ярлыки съ надлежащими *измами*. Однако, по неопредѣленности и произволу въ построеніи этой системы, нѣтъ возможности съ точностью подвести ея *направленіе* и *методъ* подъ какіе-либо установившіеся въ исторіи философіи типы. Значить, я могу сдѣлать это только приблизительно и тѣмъ какъ-бы *завершить* предпринятую мною, по вашему приглашенію, работу.

По теоріи познанія система гр. Толстого прежде

---

\*) Позволимъ себѣ замѣтить почтенному автору настоящей статьи, что онъ упустилъ изъ виду ту громадную *пользу*, которую оказало ученіе гр. Толстого на молодежь пробужденіемъ въ ней именно тѣхъ самыхъ *религіозныхъ* и *философскихъ* интересовъ, которымъ, по мнѣнію автора, Л. Н. Толстой столь неудачно послужилъ своими трудами въ этихъ двухъ областяхъ. Можно оспаривать частныя положенія философскаго ученія гр. Толстого, но трудно спорить противъ того факта, что именно *онъ*, а не кто-либо изъ насъ, присяжныхъ философовъ, великою силою своего авторитета и художественнаго слова вновь привилъ русскому обществу интересъ къ обсужденію философскихъ вопросовъ и подготовилъ этимъ возможность успѣшнаго распространенія среди нашего общества философскаго журнала и писаній философовъ-специалистовъ. Онъ поднялъ и поставилъ тѣ вопросы, которые намъ предстоитъ разрѣшать.

Ред.



всего можетъ получить имя *дуализма*. Хотя мы и не встрѣчаемъ у него сколько-нибудь выработаннаго понятія „познанія“, но онъ несомнѣнно различаетъ два рода его, соотвѣтственно двумъ источникамъ познанія. Одинъ источникъ *внутренний*, или наше непосредственное сознание, другой источникъ—*внѣшній*. Примѣняясь къ чаще употребляемой въ наше время терминологіи, внѣшнее познаніе можно назвать *чувственнымъ*, а внутреннее—*умственнымъ*, *раціональнымъ* или *разумнымъ*. Я не вижу у гр. Толстого никакой попытки яснѣе и точнѣе опредѣлить отношенія этихъ понятій другъ къ другу, а также объяснить ихъ возможность изъ природы субъекта и объекта познанія; но у него есть характеристика ихъ важности и значенія по отношенію къ интересамъ и потребностямъ познающаго человѣка. Внутреннее или раціональное познаніе несравненно важнѣе внѣшняго *по точности* и *достоверности* его данныхъ, касающихся природы и судьбы человѣка. Однако, этотъ принципъ исключительной достоверности внутренняго познанія вполнѣ нарушается положеніями гр. Толстого, относящимися къ веществу, которое дано только во „внѣшнемъ представленіи“: положенія *о реальности* и *субстанціальности* вещества, а также о его подчиненіи закону разума имѣютъ у гр. Толстого характеръ несомнѣнныхъ, вполнѣ достоверныхъ истинъ. Отсюда слѣдуетъ, что тихомолкомъ и, можетъ-быть, безъ яснаго сознанія о томъ гр. Толстымъ признаны равныя права за внутреннимъ и за внѣшнимъ познаніемъ; а съ тѣмъ вмѣстѣ и *дуализмъ* въ его теоріи познанія обнаруживается въ полной силѣ. Отсюда, несмотря на принципъ гр. Толстого, что намъ доступнѣе всего наше сознание—и притомъ наше настоящее сознание,—сближающій его теорію познанія съ критическою философіею, начинающеюся съ Канта, онъ все-таки не идетъ за нимъ и его преемниками (Фихте, Шеллингомъ, Гегелемъ, Гербартомъ, Шопенгауеромъ), которые отрицали у чувственнаго познанія реальный характеръ, а потому, болѣе или менѣе послѣдовательно, видѣли въ матеріи только явленіе сознанія, а не реальное бытіе. Въ силу своего дуа-

лизма гр. Толстой опять возвращается къ *догматизму* картезианской философіи и средневѣковой схоластики, и еще далѣе—къ догматизму Платона и Аристотеля и вмѣстѣ съ ними признаетъ матерію реальностью. Но разъ матерія есть о себѣ сушая реальность, то, конечно, и пространство, и время, безъ которыхъ эта реальность немислима, оказываются тоже реальными; а потому ихъ законамъ подлежитъ весь матеріальный міръ съ тѣломъ человѣка и его тѣлесною жизнью включительно. Но такъ какъ въ человѣкѣ есть и другое начало, нематеріальное, то дуализмъ теоріи познанія гр. Толстого ярко отражается въ его ученіи о двоякой жизни: истинной или разумной внѣ пространства и времени, и ложной или матеріальной жизни въ пространствѣ и времени.

Еще труднѣе подвести систему гр. Толстого подъ опредѣленный типъ по метафизикѣ, принципы которой у него выражены еще менѣе ясно, чѣмъ принципы его теоріи познанія и этики. Скорѣе всего его метафизику можно назвать именемъ *идеализма* въ смыслѣ греческаго идеализма Платона и Аристотеля, существенную черту котораго составляетъ ученіе, что дѣйствительное бытіе не индивидуально, а состоитъ изъ общихъ или родовыхъ субстанцій, соотвѣствующихъ понятіямъ въ познаніи. Отдѣльныя же вещи и индивидуумы въ греческой философіи подлежатъ области происхожденія и быванія, или непрестаннаго возникновенія и уничтоженія. Такъ и у гр. Толстого, какъ я уже на это вамъ указывалъ, индивидуальное не есть что-либо пребывающее, неизмѣнное, а существуетъ только временно и, въ области живыхъ существъ, возникаетъ съ ихъ рожденіемъ и уничтожается со смертію. Самый яркій примѣръ этого возрѣнія мы видѣли въ ученіи гр. Толстого о нашемъ „я“, похожемъ на ученіе о томъ же предметѣ Шопенгауера. Рядъ „временныхъ сознаний“, составляющихъ все содержаніе нашего существа, какъ оно дано въ непосредственномъ сознаніи, по гр. Толстому, измѣняется и проходитъ вмѣстѣ съ тѣми временными (настоящими) моментами, изъ

которыхъ состоитъ этотъ рядъ. Не измѣняется, пребываетъ только *характеръ*, который у гр. Толстого есть, очевидно, олицетворенное, *ипостазированное* понятіе, или то общее, что можно отвлечь путемъ абстракціи отъ цѣлаго ряда этихъ временныхъ, смѣняющихся состояній сознанія. Точно также все индивидуальное въ другихъ существахъ, животныхъ, растеніяхъ и пр., есть только временная комбинація вещества. То, что называется у него животною личностью, есть также субстанція родовая, т. е. то, что соотвѣтствуетъ понятію животнаго.

Къ этой характеристикѣ метафизики гр. Толстого я присоединю еще указаніе на то, какъ въ ней отражается дуализмъ его теоріи познанія. По-моему, всѣ реальныя начала гр. Толстого безъ натяжки можно свести въ сущности къ *двумъ*: веществу и разуму, такъ что всѣ существа окажутся только соединеніемъ вещества и разума. Противорѣчіе этому положенію составляетъ, повидимому, живой міръ; но если припомнимъ, что онъ, съ одной стороны, повинуется законамъ вещества, а съ другой — закону разума, то значить, что жизнь растеній и животныхъ не имѣетъ въ основѣ своей никакого особаго реального принципа. Жизнь эта есть не что иное, какъ движеніе вещества по его механическимъ законамъ, подчиненное цѣлямъ управляющаго имъ разума. За дѣйствительность только двухъ метафизическихъ началъ у гр. Толстого говоритъ и то соображеніе, что у него весь промежуточный міръ между веществомъ и разумомъ не составляетъ субстанцій въ строгомъ смыслѣ этого слова. Живой міръ, какъ бы продолжительно его возобновленіе въ породѣ ни было, все-таки не вѣченъ и подлежить, по самой природѣ своей, возможности уничтоженія. Слѣдовательно, и съ этой точки зрѣнія дуализмъ метафизики гр. Толстого болѣе всего подходитъ къ дуализму метафизики Платона и Аристотеля. У Платона два метафизическихъ начала суть: *идеи* (равныя въ своемъ единствѣ идеѣ блага) и *матерія*; у Аристотеля — *форма* (=идеѣ Платона) и *матерія*; а у гр. Толстого тѣ же два начала суть *вещество* и *разумъ*.

Разница только въ названіяхъ и во второстепенныхъ частностяхъ.

По этикѣ система гр. Толстого должна получить имя *эвдемонизма* или *гедонизма*, такъ какъ основной принципъ ея есть наслажденіе, счастье. Это можетъ показаться противорѣчіемъ съ уже высказаннымъ мною мнѣніемъ, что въ любви, которую гр. Толстой проповѣдуетъ, какъ средство къ наслажденію, заключается начало аскетическое; но исторія философіи показываетъ, что соединеніе принципа счастья, какъ цѣли этической дѣятельности, съ аскетизмомъ, какъ средствомъ къ тому, есть довольно обычное явленіе въ философскихъ системахъ. Такое явленіе встрѣчаемъ мы, наприм., въ древней киренейской школѣ, имѣвшей своимъ принципомъ наслажденіе, въ лицѣ одного изъ ея представителей, Гегезія, который проповѣдывалъ самоубійство, потому что, по условіямъ жизни, нельзя достигнуть положительнаго наслажденія и можно только путемъ смерти избавиться отъ страданій. Въ новой философіи пессимизмъ Шопенгауера и Гартмана видитъ единственно возможное для насъ благо въ уничтоженіи міра и жизни. Точно также въ этикѣ гр. Толстого аскетизмъ нисколько не противорѣчитъ принципу наслажденія.

При этомъ я долженъ замѣтить, что такъ же, какъ и во многихъ другихъ системахъ, аскетизмъ и квіетизмъ гр. Толстого есть неизбѣжное слѣдствіе основного заблужденія, выражающагося въ *ложномъ понятіи* матеріи. обстоятельное объясненіе этого положенія потребовало бы особаго сочиненія, а потому я теперь могу только еще нѣсколько дополнить сказанное мною объ этомъ же предметѣ въ одномъ изъ предыдущихъ писемъ.

Матерія, по этому ложному понятію, есть реальное начало, дѣятельность котораго состоитъ изъ движеній въ пространствѣ и времени, отражающихся въ нашемъ сознаніи *ощущеніями*. Такъ какъ съ ощущеніями неразрывно связаны и другія явленія нашего сознанія: чувства, желанія, представленія и понятія, то и причину ихъ, по крайней мѣрѣ

отчасти, можно искать въ томъ же дѣйстви на насъ матеріи. Отсюда, если какая-либо философская система не идетъ прямо по пути матеріализма и не видитъ *всей* причины явленій сознанія въ движеніяхъ вещества и признаетъ еще другой не матеріальный, а духовный факторъ ихъ, то для нея, какъ вообще для всякой дуалистической философіи, возникаютъ неразрѣшимыя затрудненія. Во-первыхъ, для нея не легко изъ данныхъ *единого* сознанія выдѣлить элементы, которые, по предположенію, принадлежатъ *двумъ* совершенно различнымъ факторамъ. Во-вторыхъ, для нея рѣшительно нѣтъ никакой возможности объяснить, какъ матерія, двигающаяся въ пространствѣ, можетъ *дѣйствовать* на безпространственный духъ и обратно *испытывать* на себѣ его *дѣйствіе*. Въ-третьихъ, для нея нельзя объяснить, какимъ образомъ возможно, чтобы въ непространственныхъ явленіяхъ сознанія, мысляхъ, чувствахъ и желаніяхъ, могли отражаться и *входить* въ ихъ *содержаніе* ощущенія, которыя суть продукты вещества, двигающагося механически въ пространствѣ. Эти неразрѣшимыя затрудненія, какъ я уже говорилъ ранѣе, могутъ быть устранены только въ такомъ философскомъ міросозерцаніи, которое видитъ въ пространствѣ, времени, движеніи и матеріи просто идеи или понятія и не придаетъ имъ реального значенія. Тогда матерія оказывается идеею, въ которой мы мыслимъ всю *совокупность* непосредственно сознаваемыхъ и пережитыхъ нами *ощущеній*; сами же ощущенія должны быть понимаемы тогда, какъ продукты особой психической функции, подобные, по сущности своей, продуктамъ другихъ функций: познавательной, желательной и чувствовательной. За эту психическую функцию, конечно, можно оставить *старое имя* и называть ее *двигательною*, строго остерегаясь однако подкладывать подъ это имя идею пространственного перемѣщенія. Тогда входящія въ наши представленія ощущенія будутъ имѣть одно только психическое значеніе, происходя отъ дѣятельности души, подобно чувствамъ, желаніямъ и проч.; а такъ называемые образы вещей или конкретныя представленія должны

быть понимаемы, какъ психическіе продукты мышленія, относящаго другъ съ другомъ эти ощущенія въ соединеніи съ дѣятельностью произвольной или *объективной фантазіи*. Затѣмъ уже, на основаніи однороднаго состава нашего сознанія, мы можемъ строить метафизическую систему міра, состоящаго изъ аналогичныхъ съ нами реальныхъ существъ, *прототипомъ* и *образомъ* которыхъ будетъ служить непосредственно сознаваемое нами „я“ съ его также непосредственно сознаваемыми нами дѣятельностями.

Что касается до этики, то въ ней это ложное понятіе матеріи обыкновенно отражается неправильнымъ воззрѣніемъ на *происхожденіе и сущность зла*, большею или меньшею степенью аскетическихъ или квіетистическихъ тенденцій и крайнею сомнительностью въ возможности осуществить самую этическую цѣль, обыкновенно состоящую въ предположеніи, что духовное начало приведетъ къ нулю дѣйствіе матеріальнаго на человѣка. Матерія, какъ самостоятельное начало, дѣйствующее безъ цѣлей, по закону механической необходимости, является въ дуалистической философіи источникомъ всяческаго зла, безумія и безобразія, и заражаетъ ими весь психическій міръ человѣка на столько широко, на сколько можетъ простираться предполагаемое вліяніе матеріи. Отсюда дуалистическая этика всегда отрицательно относится къ такъ называемой *чувственности*, къ формамъ ея жизни и наслажденій. Но, по единству сознанія и по связи всѣхъ элементовъ его другъ съ другомъ, дуалистическая этика неизбежно относится подозрительно ко *всѣмъ элементамъ* нашего сознанія, и чѣмъ она послѣдовательнѣе, тѣмъ отрицательнѣе ея отношеніе къ цѣлому составу нашего сознанія и жизни. Отсюда-то и въ этикѣ системы гр. Толстого, какъ и въ другихъ ей сродныхъ, засуживается вся область искусства и почти вся область науки, область техники, промышленности, вообще вся культурно - цивилизованная жизнь, а затѣмъ уже подлежатъ осужденію и отрицанію вообще всѣ сферы государственной и общественной жизни человѣчества. И у него, какъ и въ другихъ

аскетическо-квіетистическихъ системахъ, вся *движительная* функція человѣческаго существа должна быть сведена на самый необходимый минимумъ. Поэтому чрезвычайно трудно вообразить себѣ формы жизни, въ которыхъ будутъ выражаться и проявляться воспѣваемые гр. Толстымъ любовь и наслаженіе тѣхъ будущихъ людей, у которыхъ любовь къ себѣ превратится въ нуль, а любовь ко всѣмъ другимъ такъ и „хлынетъ потокомъ благоволенія“ (XXIV, 176). Требованіе дѣятельной любви предполагаетъ, что любящій, наслаждающійся самъ и богатый условіями наслажденія, хочетъ раздѣлить это богатство съ любимыми. Идеалы же гр. Толстого ведутъ насъ къ представленію, которое было въ ходу, особенно подъ вліяніемъ Руссо, въ XVIII вѣкѣ,—представленію быта первобытныхъ дикарей, еще нисколько не тронутыхъ цивилизаціей съ ея неравенствомъ, государствомъ, судомъ и полиціею, живущихъ простою, но свободною, несомою на волнахъ чувства всеобщей любви, жизнью вольно и весело пасушагося на лонѣ благодѣтельной природы человѣческаго стада.

Теперь мнѣ остается сказать нѣсколько словъ объ *иллюзорности* этики гр. Толстого. Такъ какъ, по его метафизикѣ, во всѣ существа міра и въ человѣка всегда будетъ входить вещество въ видѣ особой комбинаціи его, называемой животною личностію, то оно (или, что все равно, ложный разумъ) будетъ сопротивляться разуму (т.-е. истинному), а слѣдовательно, всегда будетъ источникомъ зла, безумія и безобразія. Значить, и нѣтъ надежды, чтобы міръ былъ когда-либо инымъ, чѣмъ какимъ мы его знаемъ въ прошедшемъ и теперь. Что же касается до того плюса или увеличенія любви, которое, по увѣренію гр. Толстого, пріобрѣтается каждымъ человѣкомъ въ жизни, то я рѣшительно не вижу реальныхъ элементовъ, въ которыхъ бы этотъ плюсъ могъ сохраниться и войти въ реальный составъ міра. Составные элементы человѣка, разумъ и вещество, вѣчно остаются тождественными самимъ себѣ и неизмѣнными. Что же касается до человѣческой животной личности, то она,

конечно, не можетъ быть хранительницей этого плюса, ибо при смерти человѣческаго индивидуума она уничтожается безъ остатка со всѣми актами, составляющими рядъ „временныхъ сознаний“. Характеръ же, какъ было уже сказано, не есть нѣчто реальное, а существуетъ только, какъ понятіе, въ умѣ. Значить, это пресловутое увеличеніе любви есть своего рода *мигъ*, вызванный у гр. Толстого жаждою наслажденія „здѣсь и теперъ“. Если бы дѣйствительно эти плюсы любви, приобретаемые въ жизни каждымъ человѣкомъ, какъ-либо и гдѣ-либо сохранялись для человѣчества и отражались все большимъ и большимъ счастьемъ его жизни вообще, то, взявъ его жизнь только хотъ съ того времени, когда стали проповѣдывать мудрецы, т.-е. около 2500 лѣтъ, то и тогда пріобрѣтенія, сдѣланныя каждымъ изъ безчисленныхъ жившихъ за это время людей, составили бы такую чудовищную сумму любви, что мы ужъ давно имѣли бы обѣтованный гр. Толстымъ земной рай. Но еслибъ вы съ нимъ захотѣли, въ опроверженіе сейчасъ высказаннаго мною мнѣнія, указать на *историческій прогрессъ*, состоящій не въ увеличеніи любви, а въ постоянно смягающихся формахъ общественной жизни (что собственно и составляетъ настоящее основаніе для обѣтованій автора книги „О жизни“), то ссылаться на этотъ прогрессъ, происходящій главнымъ образомъ отъ распространенія и развитія культуры и цивилизаціи, вы не имѣете права, потому что съ точки зрѣнія философіи гр. Толстого онъ совершенно необъяснимъ и ведетъ къ совсѣмъ иному міросозерпанію, имѣющему въ своей основѣ признаніе существованія индивидуальныхъ субстанцій, у которыхъ ни одинъ малѣйшій актъ ихъ реального бытія, дѣятельности и развитія не пропадаетъ, а становится достояніемъ какъ каждой субстанціи, такъ и всѣхъ, связанныхъ другъ съ другомъ въ единую систему міра, субстанцій.

Итакъ, заключаю я, по всѣмъ сторонамъ философіи гр. Толстого ярко проходитъ принципъ *дуализма*. Затѣмъ, въ проведеніи этого общаго принципа по различнымъ сторонамъ системы, онъ въ теоріи познанія можетъ получить



имя *раціонализма*, въ метафизикѣ—*идеализма*, а въ этикѣ—аскетическаго и квіетистическаго *эвдемонизма*.

---

На этомъ и закончилась наша переписка съ г. N. N. Предлагая ее на судъ читающей публики, я долженъ замѣтить, что въ настоящихъ письмахъ еще не исчерпано все то, что можно было бы сказать по поводу книги гр. Толстого „О жизни“. Надѣюсь, что упущенное въ этихъ письмахъ окажется возможнымъ восполнить при посредствѣ критики, которую, можетъ быть, вызовутъ въ литературѣ эти письма. Я же съ своей стороны предполагаю такъ или иначе отозваться на всякое серьезное и стоящее обсужденія критическое замѣчаніе.

**А. Козловъ.**

---

## О детерминизмѣ въ связи съ математической психологіей \*).

Въ нашемъ Психологическомъ Обществѣ мы слышали очень много сообщеній, касающихся разнообразныхъ методовъ изслѣдованія психической жизни. Лишь одинъ методъ при этомъ остался совсѣмъ въ сторонѣ, и про него никто не обмолвился ни единымъ словомъ. Я говорю о математической психологіи, основаніе которой было положено уже *семьдесятъ* лѣтъ тому назадъ.

Многіе думаютъ, что наиболѣе естественный, а нѣкоторые полагаютъ, что даже единственный способъ построения математической психологіи заключается въ постепенномъ сведеніи вопросовъ психологическихъ къ вопросамъ біологическимъ; а эти послѣдніе, какъ и вопросы физическіе вообще, должны съ этой точки зрѣнія составлять лишь частный случай механики—науки математической. Но, съ одной стороны такая постановка вопроса уже содержитъ въ себѣ предвзятое предположеніе, будто психическія явленія составляютъ частный случай явленій біологическихъ, что еще нуждается въ доказательствѣ; съ другой стороны,

---

\*) Сообщение въ Психологическомъ Обществѣ 23-го февраля 1891 года. Печатается въ значительно дополненномъ видѣ.

такая постановка не вѣрна, если мы сличимъ ее съ тѣми способами, какими прикладывается математика къ различнымъ отдѣламъ физики. Въ самомъ дѣлѣ, механическая сторона многихъ физическихъ явленій далеко не выяснена удовлетворительно, а между тѣмъ примѣненіе математики привело и для нихъ къ чрезвычайно плодотворнымъ результатамъ.

*Экспериментальная* психологія сближается съ математической инымъ путемъ, хотя и не ставитъ себѣ прямо такую задачу. Она доставляетъ весьма богатый числовой матеріалъ, изъ котораго сами собою напрашиваются числовые законы и такъ называемыя *эмпирическія* формулы. Въ этомъ случаѣ мы не только не встрѣчаемъ никакой предвзятой мысли, но формулы своимъ составомъ позволяютъ выбирать любой изъ способовъ изслѣдованія: психологической или психофизиологической, смотря по тому, находимъ ли мы зависимость между такими элементами, которые выражаютъ психическія состоянія, или обращаемъ вниманіе на зависимость между однимъ изъ нихъ и тѣми постоянными величинами, которыя даются каждымъ опытомъ и наблюденіемъ и которыя несомнѣнно имѣютъ физиологическое значеніе. Но эмпирическія формулы въ такихъ сложныхъ явленіяхъ, каковы душевныя, требуютъ слишкомъ многого, чтобы признать за ними всеобщность, потому что на нихъ отражается не только индивидуальное разнообразіе наблюдателей, но однимъ и тѣмъ же лицомъ вносятся такія колебанія, которыя зависятъ отъ настроенія данной минуты. Если мы возьмемъ, на примѣръ, простѣйшій и наиболѣе разработанный изъ числовыхъ законовъ экспериментальной психологіи, каковымъ надо считать законъ Вебера, то увидимъ, что много трудовъ исключительно потрачено на одну его провѣрку, причемъ получаются самые противоположные результаты: то законъ этотъ подтверждается, то опровергается, то высказывается требованіе его существенныхъ измѣненій. Мнѣ кажется, что было бы гораздо плодотворнѣе, если бы изслѣдователи экспериментальной психологіи принимали свои числовые законы, даже и не со-

всѣмъ провѣренныя, за гипотезы и, подвергая ихъ различнымъ математическимъ преобразованіямъ, добывали такія простыя соотношенія, реальность и всеобщность которыхъ провѣрить было бы несравненно легче. Но если экспериментальная психологія изберетъ этотъ путь, этимъ самымъ она въ значительной своей части обратится въ теоретическую математическую психологію, т.-е. изъ индуктивной науки станетъ дедуктивной.

Изъ этого видно, что математическая психологія требуетъ для своего построенія очень немногихъ простыхъ, но по возможности всеобщихъ эмпирическихъ истинъ или гипотезъ, которыя затѣмъ уже должны расширяться при помощи математическаго анализа и, предваряя опытъ, могутъ руководить экспериментальными изслѣдованіями. Элементарное и притомъ всеобщее психическое явленіе, которое могло бы быть основаніемъ математической психологіи, было предложено Гербартомъ. Оно заключается въ томъ, такъ или иначе всѣми признаваемомъ фактѣ, что ощущенія, представленія и ихъ болѣе сложные комплексы—образы,—сталкиваясь въ сознаніи между собою, какъ бы вступаютъ въ борьбу, которую, пожалуй, можно назвать „борьбой за существованіе“. Результатомъ этой борьбы бываетъ ослабленіе однихъ представленій, усиленіе другихъ, исчезновеніе третьихъ и новое проявленіе такихъ, которыя казались до этой поры исчезнувшими. Гербартъ выразилъ съ помощью очень простыхъ гипотезъ такое взаимодействіе представленій уравненіями. Мы не будемъ теперь разбирать математической стороны его изысканій. Для насъ достаточно привести мнѣніе знаменитаго математика Якоби, который по этому поводу выразился такъ: „я прочелъ психологію Гербарта и могу заявить, что если основоположенія, изъ которыхъ выходитъ Гербартъ, справедливы, то каждая страница его труда имѣетъ такое же достоинство, какъ и страница изъ натурфилософіи Ньютона“.

Однако, не смотря на такое высокое мнѣніе, мы не можемъ не сознаться въ неуспѣхѣ гербартовской психологіи,—

въ такомъ неуспѣхѣ, что становится понятнымъ мнѣніе Рибо, будто въ настоящее время она представляетъ лишь историческій интересъ. Въ самомъ дѣлѣ, Дробишъ, издавая свою „Математическую психологію“ въ 1850 году, жалуется, что въ теченіе 25 лѣтъ со времени появленія трудовъ Гербарта эта наука не сдѣлала впередъ ни шагу, а мы можемъ въ свою очередь сказать, что со времени Дробиша и до нашихъ дней опять не замѣчается въ ней никакого развитія. [Скажемъ болѣе: гербартианцы теперь прямо утверждаютъ, что простыя логическія размышленія, основанныя на воззрѣніяхъ Гербарта, даютъ ничуть не менѣе того, что и выведенныя имъ математическія формулы. Отчего же, спрашивается, получился такой результатъ? Нельзя не признать страннымъ, что математическая психологія, трактуя объ ощущеніяхъ и представленіяхъ, какъ о величинахъ, составляя между ними отношенія и уравненія, для ихъ измѣренія не даетъ никакого масштаба. Мало этого, ея защитники увѣряютъ, что этого масштаба и быть не можетъ. Если это такъ дѣйствительно, то, конечно, какъ бы ни были остроумно составлены формулы и уравненія, они будутъ бесплодны. Ихъ не только нельзя провѣрить на опытѣ, но и понять многія изъ нихъ будетъ совершенно невозможно.

Но вѣрно-ли, что простѣйшія изъ психическихъ явленій, каковы ощущенія и представленія, не имѣютъ никакой мѣры?

Фехнеръ, основатель психофизики, былъ первый, указавшій на возможность измѣренія психическихъ фактовъ по крайней мѣрѣ въ сферѣ ощущеній. Подобно тому, какъ измѣреніе столь отвлеченнаго явленія, какъ время, стало возможнымъ, когда найдена была связь его съ реальными движеніями, на примѣръ, съ движеніемъ небеснаго свода, съ переливаніемъ жидкости или сыпучаго тѣла, съ колебаніемъ маятника и т. д., такъ и для измѣренія ощущеній надо найти зависимость ихъ отъ какихъ-либо внѣшнихъ, доступныхъ прямому наблюденію и опыту явленій. Такими явленіями представляются раздраженія, которыми ощущенія вызваны. Если мы знаемъ связь зрѣнія и свѣта, слуха и звука и т.

д., то мы можемъ напряженіемъ свѣта и звука измѣрять напряженіе зрѣнія и слуха. Таково мнѣніе Фехнера, и онъ думаетъ, что коль скоро указанная связь можетъ быть выражена математически, весь вопросъ будетъ лишь состоять въ выборѣ условной единицы, которая могла бы вполне обезпечить готовый масштабъ. Но, выходя изъ вѣрныхъ и точныхъ наблюденій, Фехнеръ построилъ свою формулу, выражающую связь ощущеній съ раздраженіемъ, — способомъ, заключающимъ въ себѣ противорѣчіе по существу, и этимъ самымъ привелъ своихъ послѣдователей ко многимъ недоразумѣніямъ. Я уже говорилъ объ этомъ въ моей статьѣ о „Психофизическихъ явленіяхъ съ механической точки зрѣнія“; теперь разсмотримъ этотъ вопросъ подробнѣе.

Измѣняя нѣсколько терминологию Фехнера, мы скажемъ, что вся его теорія главнымъ образомъ основывается на признаніи существованія абсолютнаго и относительнаго порога.

Абсолютнымъ порогомъ называется та величина раздраженія, при которой ощущеніе впервые начинаетъ замѣчаться. Для насъ весьма важно показать, что каждый рядъ ощущеній имѣетъ опредѣленный порогъ, численное значеніе котораго если и колеблется между извѣстными предѣлами, то никакъ не болѣе того, какъ колеблется всякая цифра, добываемая изъ опыта. Этого рода колебанія происходятъ отъ тѣхъ случайныхъ причинъ, которыя, какъ наприм. утомленіе, привычка, воображеніе, при многочисленныхъ опытахъ одного или нѣсколькихъ лицъ взаимно покрываютъ другъ друга. Иногда высказываемое сомнѣніе въ существованіи порога происходитъ не отъ этихъ колебаній, но оно есть слѣдствіе того общаго факта, что цифра порога уменьшается съ улучшеніемъ нашихъ способовъ наблюденія, а это вызываетъ предположеніе, не можетъ ли величина порога безпредѣльно уменьшаться и сдѣлаться менѣе всякой данной величины. Однако ближайшее разсмотрѣніе относящихся сюда явленій показываетъ, что это безпредѣльное уменьшеніе величины порога не доказывается изъ опыта и наблюденія. Если кто нибудь простымъ глазомъ не можетъ различать дли-

ны менѣе, какъ въ одну десятую часть линіи, а потомъ въ микроскопъ, увеличивающій въ 100 разъ, увидить одну тысячную ея часть, то это вовсе не значить, что величина абсолютнаго порога стала для наблюдателя меньше; все дѣло объясняется тѣмъ, что ощущеніе тысячной части линіи, помощью микроскопа, стало совершенно тождественнымъ съ ощущеніемъ десятой ея части, видимой простымъ глазомъ. Этотъ примѣръ слишкомъ простъ и ясенъ, но можно указать явленія на столько сложныя, что въ нихъ уже гораздо труднѣе разобраться. Такъ ощущенія длины, составляющія столь важный сопровождающій признакъ для всѣхъ другихъ внѣшнихъ ощущенийъ, приводятъ къ весьма разнообразнымъ численнымъ значеніямъ абсолютнаго порога. Какая тому причина? Ее слѣдуетъ искать въ томъ фактѣ, что ощущеніе длины заключаетъ въ себѣ большое количество разнообразныхъ другихъ ощущенийъ, иногда простыхъ, а иногда очень сложныхъ. Ощущеніе вертикальной длины—совсѣмъ другое, нежели ощущеніе горизонтальной; цвѣтная линія иначе воспринимается, нежели черная; линія, составляющая сторону квадрата или діаметръ круга, даетъ также два совершенно различныхъ ощущения. Кромѣ того, громадное значеніе для такого рода ощущенийъ имѣетъ тотъ фонъ, на которомъ они являются. Бѣлое пятно на бѣломъ фонѣ еще замѣчается при углѣ зрѣнія въ 10", между тѣмъ какъ черное пятно на бѣломъ фонѣ едва видно при углѣ въ 20". Понятно послѣ этого, что если для какихъ-либо практическихъ цѣлей мы хотимъ сдѣлать видимыми далекіе сигналы и замѣняемъ для этого одни знаки другими, мы вовсе не уменьшаемъ безпредѣльно порога ощущенийъ, а замѣняемъ одно ощущеніе съ бѣльшимъ порогомъ—другимъ, у котораго порогъ меньше.

Едва-ли надо распространяться, что и въ другихъ сферахъ чувствъ мы встрѣчаемся съ подобнымъ разнообразіемъ числовыхъ значеній абсолютнаго порога, которое тѣмъ не менѣе нисколько не доказываетъ дѣйствительной его измѣняемости. Мы не видимъ звѣздъ при солнечномъ свѣтѣ, за-

мѣчаемъ изъ нихъ только самыя яркія при полной лунѣ, а безоблачное небо темной южной ночи усыпано ими во всѣхъ своихъ частяхъ. Подобнымъ образомъ чувство тяжести воспринимается нами различно не только соотвѣтственно различію частей нашего тѣла, на которыя эта тяжесть дѣйствуетъ, но и вслѣдствіе различій формы тяжелаго тѣла. То же самое ясно изъ опытовъ надъ чувствомъ осязанія, температуры, звука. И все-таки всѣ изслѣдованія въ этихъ областяхъ показываютъ, что, съ отстраненіемъ случайныхъ внутреннихъ настроеній наблюдателя, съ возможнымъ уменьшеніемъ вліянія постоянно сопутствующихъ постороннихъ ощущеній, численное значеніе абсолютнаго порога стремится къ одной опредѣленной цифрѣ.

Существованіе абсолютнаго порога можно считать установленнымъ не только для ощущеній количественныхъ, но и для качественныхъ, каковы наприим. ощущенія высоты тона. Доказано, что самый низкій тонъ, нами замѣчаемый, соотвѣтствуетъ 30—32 колебаніямъ въ секунду. Правда, Саварь въ рядѣ опытовъ старался показать существованіе особаго тона при 14—16 колебаніяхъ въ секунду; но его опыты были встрѣчены возраженіями со стороны Депретца (Despretz), указавшаго, что въ данномъ случаѣ получается лишь шумъ, происходящій отъ послѣдовательно воспринимаемыхъ ударовъ. Мы не можемъ привести подобной же опредѣленной цифры въ области цвѣтового спектра, однако несомнѣнно, что она существуетъ, такъ какъ длина спектра при разныхъ свѣтовыхъ источникахъ и у различныхъ {наблюдателей колеблется въ опредѣленныхъ предѣлахъ, и можно сказать, что самая вѣроятная цифра для цвѣтового абсолютнаго порога, соотвѣтствующаго крайнему красному концу спектра, есть 458 билліоновъ колебаній въ одну секунду.

Если раздраженіе постоянно увеличивается, то мы замѣчаемъ перемену въ вызываемомъ имъ ощущеніи только тогда, когда приращеніе раздраженія къ прежнему раздраженію имѣетъ одно и то же опредѣленное отношеніе. Если передъ нами 200 зажженныхъ свѣчей, и мы прибавимъ еще



одну, то не замѣтимъ отъ этого никакой разницы; напротивъ, прибавленіе двухъ свѣчей уже будетъ нами замѣчено. Если имѣемъ свѣтъ отъ 500 свѣчей, то тогда мы замѣтимъ разницу въ освѣщеніи, когда къ нимъ будутъ прибавлены 5 свѣчей. Однимъ словомъ, только сотая часть уже существующаго напряженія свѣта, прибавленная къ нему, даетъ замѣтить это прибавленіе. Число, показывающее это отношеніе, назовемъ *относительнымъ порогомъ*.

Относительный порогъ для всякаго ряда ощущеній стремится къ опредѣленному числовому значенію, если только мы примемъ во вниманіе обстоятельства, подобныя тѣмъ, какія были указаны нами при разсматриваніи абсолютнаго порога. Случайныя вліянія здѣсь такъ же, какъ и тамъ, устраняются многочисленностью и разнообразіемъ наблюдений. Усовершенствованіе способовъ наблюденія не ведетъ къ измѣняемости относительнаго порога,—оно или связываетъ факты, допускаемые умомъ, съ фактами ощущаемыми, или замѣняетъ ощущенія съ бѣльшимъ порогомъ другими, которыя имѣютъ порогъ меньшій. Какъ примѣръ перваго случая, можно привести очень простой приборъ, употребляемый для измѣренія расширеній металлическихъ стержней отъ теплоты. Незамѣтныя для глаза расширенія стержня съ помощью рычага передаются стрѣлкѣ, движенія которой уже видимы на глазъ. Мы здѣсь очевидно не имѣемъ права сказать, что относительный порогъ нашихъ ощущеній сталъ меньше. Удлиненіе стержня есть фактъ, допускаемый лишь умомъ, а для ощущенія реальнымъ фактомъ остается лишь движеніе стрѣлки, которое сохраняетъ неизмѣнно свой относительный порогъ въ нашемъ воспріятіи. Какъ на примѣръ втораго случая, мы можемъ указать на слѣдующій фактъ: желая сравнить ощущенія, производимыя двумя источниками свѣта, мы сопоставляемъ между собою двѣ поверхности, освѣщаемыя ими, или двѣ тѣни, которыя получаютъ отъ какого-либо непрозрачнаго тѣла, задерживающаго ихъ лучи.

Но, кромѣ того, въ опредѣленіи числового значенія относительнаго порога болѣе, чѣмъ гдѣ-нибудь, важенъ еще одинъ

факторъ, который всегда сопутствуетъ ощущенію и видоизмѣняетъ его качество. Этотъ факторъ—вниманіе. Тамъ, гдѣ вниманіе отсутствуетъ или временно, какъ это бываетъ при утомленіи, или постоянно, какъ у людей разсѣянныхъ и душевно-больныхъ, тамъ замѣчается увеличеніе относительнаго порога. Напротивъ, изощреніе вниманія, привычка сосредоточивать его на извѣстныхъ ощущеніяхъ значительно уменьшаетъ этотъ порогъ.

Человѣкъ, привыкшій къ глазомѣру, почувствуетъ разницу въ величинѣ двухъ отдаленныхъ предметовъ тамъ, гдѣ обыкновенный наблюдатель сочтетъ ихъ равными; чтобы обладать такимъ же искусствомъ, неопытный наблюдатель долженъ упражняться, т.-е. постоянно отвлекать свое вниманіе отъ другихъ ощущеній къ однимъ и тѣмъ же; но это не значитъ, чтобы онъ получилъ такимъ образомъ способность измѣнять значеніе относительнаго порога, которое представляетъ въ нашей природѣ величину постоянную,—онъ только пріобрѣтаетъ навыкъ быстро увеличивать вниманіе, которое является въ немъ величиною переменною.

Я долженъ указать еще на нѣкоторыя причины неправильности, получаемой для относительнаго порога, когда онъ опредѣляется при раздраженіяхъ, близкихъ къ абсолютному порогу, или, наоборотъ, тогда, когда ощущенія приближаются къ своему высшему предѣлу, котораго они только могутъ достигнуть. Въ первомъ случаѣ измѣренія самыхъ раздраженій дѣлаются уже неточными по ихъ малости, а во второмъ—раздраженія становятся настолько напряженными, что оказываютъ видоизмѣняющее дѣйствіе на нашъ органъ воспріятія и этимъ косвенно вліяютъ на его отправленія. Однако мы имѣемъ полное право предположить и здѣсь неизмѣнность относительнаго порога, разъ онъ оказывается установленнымъ для большого количества среднихъ раздраженій.

Существованіе относительнаго порога не только въ количественныхъ, но также и въ качественныхъ ощущеніяхъ можетъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ быть констатировано безъ

особаго труда. Сюда, напримѣръ, принадлежать ощущенія звука. При постоянномъ увеличеніи числа колебаній звуковаго инструмента мы все-таки различаемъ лишь нѣкоторые тоны, находящіеся другъ къ другу въ опредѣленныхъ отношеніяхъ. Вѣроятно, то же самое существуетъ и въ различіи цвѣтовъ; мнѣ неизвѣстны опредѣленные опыты въ этомъ направленіи, но тотъ фактъ, что при переходѣ отъ крайняго краснаго цвѣта до крайняго фіолетоваго мы не можемъ прослѣдить непрерывнаго превращенія одного цвѣта въ другой, показываетъ, что и здѣсь слѣдуетъ предположить присутствіе постояннаго относительнаго порога.

Признавъ существованіе абсолютнаго и относительнаго порога, Фехнеръ на основаніи свойствъ, ими выражаемыхъ, строить математическую формулу, но при этомъ замѣняетъ *конечныя* приращенія раздраженія и ощущенія—*безконечно малыми величинами*, вслѣдствіе чего и получаетъ извѣстный законъ, что ощущеніе возрастаетъ, какъ логарифмъ раздраженія. Эту замѣну конечныхъ величинъ безконечно малыми можно-ли считать удачной? Мнѣ кажется, что черезъ нее Фехнеръ собственными руками разрушаетъ важнѣйшія основанія своей теоріи. И въ самомъ дѣлѣ, по формулѣ Фехнера, во-первыхъ, выхолить, что каждому раздраженію соотвѣтствуетъ свое особое ощущеніе, а это несомнѣнно противорѣчитъ факту существованія относительнаго порога; во-вторыхъ, изъ нея оказывается, что при величинѣ раздраженія, равной абсолютному порогу, ощущеніе равно нулю, что опять-таки противорѣчитъ факту существованія этого порога, и наконецъ, какъ верхъ всякихъ недоразумѣній, изъ этой формулы выходитъ, что при раздраженіяхъ ниже абсолютнаго порога ощущенія становятся отрицательными, а при раздраженіи, равномъ нулю, ощущеніе дѣлается отрицательною безконечностью.

Однако существованіе абсолютнаго и относительнаго порога доказываетъ прежде всего, что ощущеніе есть величина, измѣняющаяся *прерывно*. Скачками оно впервые проявляется и скачками возрастаетъ. Эту прерывность, конечно,

не слѣдуетъ понимать такъ, будто при ней ощущение то возникаетъ, то исчезаетъ, образуя пустые промежутки въ сознаниі, — она обозначаетъ только, что отъ одного скачка до другого, т.-е. отъ одной ошущенной степени интенсивности или количественнаго различія до ближайшей къ ней, ощущение должно оставаться однимъ и тѣмъ же. Лишь отсутствіе привычки обращаться съ прерывными величинами заставило Фехнера, какъ и многихъ другихъ, ввести искусственную непрерывность туда, гдѣ ея нѣтъ, и тѣмъ ограничить значеніе выведенной имъ формулы. Между тѣмъ въ окружающей насъ природѣ очень много величинъ, которыя представляютъ между собою совокупность недѣлимыхъ единицъ, и измѣреніе такихъ величинъ совершается по очень простому способу. Для нихъ не выбираютъ какой-нибудь условной единицы, а просто считаютъ тѣ недѣлимые единицы, которыя даны. Такимъ образомъ считаютъ звѣзды на небѣ, жителей въ городахъ, органическія клѣточки въ ткани, молекулы въ клѣточкѣ и атомы въ молекулѣ. Ясно, что и наши ощущенія выражаютъ совокупность недѣлимыхъ элементарныхъ ошущеній, и счетъ имъ, или, что одно и то же, счетъ тѣмъ скачкамъ, которыми одно изъ нихъ переходитъ въ другое, и составляетъ единственный способъ ихъ измѣренія. Подобно тому, какъ мы сравниваемъ населеніе двухъ городовъ, дѣля число жителей одного изъ нихъ на число жителей другого, такъ мы должны сравнивать и ощущенія, производимыя, положимъ, двумя линіями, или двумя тонами, раздѣляя одно число скачковъ на другое.

Намъ остается только указать, какимъ образомъ слѣдуетъ вести счетъ скачковъ, — иными словами, замѣнить формулу Фехнера другой формулой, которая принимала бы въ расчетъ существованіе абсолютнаго и относительнаго порога. Эту формулу легко построить, зная элементарную математику, потому что задача о счетѣ скачковъ тождественна съ опредѣленіемъ числа членовъ геометрической прогрессіи, первый членъ которой — абсолютный порогъ, послѣдній — данное раздраженіе, а знаменатель прогрессіи — отно-

сительный порогъ; при этомъ надо помнить, что число членовъ можетъ быть только цѣлое\*).

Но мы видѣли, что для правильной оцѣнки ощущенія необходимо имѣть въ виду и еще одинъ факторъ — вниманіе. Если мы смотримъ, напр., на измѣненіе прямой линіи съ полнымъ вниманіемъ, то должны замѣтить всѣ тѣ элементы, которые составляютъ счетъ ощущенія; но если мы мало внимательны, то сознаемъ только нѣкоторыя изъ этихъ измѣненій. Поэтому точная мѣра ощущенія должна выражаться цѣлымъ отъ произведенія полного его счета на нѣкоторую правильную дробь. Если ощущеніе линіи при полномъ вниманіи выражается числомъ 10, то при вниманіи  $= \frac{2}{3}$  ощущеніе будетъ равно 6.

Переходя отъ ощущеній къ представленіямъ, не трудно замѣтить, что представленіе есть лишь второй фазисъ существованія ощущенія, который наступаетъ тогда, когда раздраженіе прекращается; поэтому представленіе есть, такъ сказать, слѣдъ ощущенія и должно состоять изъ тѣхъ же элементовъ, какъ и послѣднее. Мы въ правѣ ожидать, что и оно измѣняется скачками, подобно ощущенію. И въ самомъ дѣлѣ, хотя въ умѣ нашемъ и существуетъ названіе для всѣхъ возможныхъ величинъ длины, но мы не имѣемъ непосредственнаго сознанія разницы между представленіями, напр.: I сажени и I сажени съ вершкомъ. Вслѣдствіе этого мы часто пренебрегаемъ десятками и сотнями верстъ при представленіи многихъ земныхъ разстояній, — тысячами и милліонами, когда хотимъ себѣ представить разстоянія между небесными тѣлами. Всѣ отдѣльные случаи подобнаго рода выражаются въ такъ называемомъ округленіи чиселъ, которое состоитъ въ отбрасываніи десятичныхъ долей, единицъ, сотенъ, милліоновъ — по мѣрѣ увеличенія самого числа.

\*) Если абсолютный порогъ —  $a$ , относительный —  $b$ , раздраженіе —  $r$ , то ощущение —  $s$  будетъ измѣряться:  $s = E \frac{\log \frac{r}{a}}{\log b + 1}$ , гдѣ  $E$  есть символъ, показывающій,

что  $s$  — непремѣнно цѣлое число.

Устанавливая точную мѣру тѣмъ величинамъ, которыя подъ именемъ ощущеній и представлений входили въ уравненія математической психологіи, мы придадимъ сразу этимъ темнымъ символамъ реальное значеніе и этимъ открываемъ возможность ея сближенія съ экспериментальной психологіей. Формулы Гербарта, Дробиша и Витштейна представляютъ богатый запасъ для экспериментовъ въ психологическихъ институтахъ и лабораторіяхъ. Я, конечно, не могу представить съ своей стороны подобныхъ опытовъ, но считаю возможнымъ упомянуть объ одномъ сближеніи, которое удалось мнѣ сдѣлать.

Двѣ эмпирическія формулы — Эббингауза и Вольфа — показываютъ, что отношеніе числа фактовъ, удерживаемыхъ памятью, къ числу фактовъ забытыхъ — обратно пропорціонально логариему времени. И вотъ этотъ же самый законъ вытекаетъ изъ математической психологіи, если только ея величинамъ придать то значеніе, о которомъ я говорилъ.

По теоріи Гербарта представленіе можетъ быть ослаблено дѣйствіемъ другихъ представлений; большую роль у послѣдователей его играетъ при этомъ процессъ такъ называемое *общее чувство*, составленное изъ весьма малыхъ, въ отдѣльности незамѣтныхъ ощущеній, которыя постоянно приносятся по всѣмъ нервамъ въ поле сознанія. Именно это общее чувство вызываетъ забвеніе воспринятыхъ фактовъ, несмотря на полное вниманіе къ нимъ, какъ это дѣлается при опытахъ Эббингауза и Вольфа. Изъ теоретическихъ формулъ Дробиша, введя туда наши условія, можно вывести, что вышеупомянутое отношеніе числа фактовъ, удержанныхъ памятью, къ числу фактовъ забытыхъ будетъ обратно пропорціонально постоянно нарастающему общему чувству. Между тѣмъ постоянно нарастающее общее чувство, какъ показываютъ психофизическіе опыты, есть мѣрило субъективнаго чувства времени. Но, съ другой стороны, опыты Гласса, изложенные въ журналѣ Вундта, показываютъ, что субъективное чувство времени есть логариемъ объективнаго, — законъ, по мнѣнію Гласса, допускающій отступле-

нія не болѣе тѣхъ, какія допускаются при экспериментальной провѣркѣ закона Марріота. Слѣдовательно, въ этомъ случаѣ формулы математической психологіи въ общемъ подтверждаютъ и предугадываютъ выводы опыта.

Обратимъ теперь наше вниманіе на слѣдующій вопросъ. Если математическая психологія возможна, и если ея формулы и уравненія истинны, не выходитъ-ли отсюда, что психическія явленія обладаютъ такой же несомнѣнною опредѣленностью, какая, на примѣръ, наблюдается въ явленіяхъ астрономическихъ? Не выйдетъ-ли тогда, что во всякомъ частномъ случаѣ при полнотѣ данныхъ мы должны имѣть возможность предсказать съ совершенной точностью и ходъ мысли и ходъ фантазіи, а пожалуй и рядъ поступковъ, какъ предсказываемъ наступленіе затменія, путь кометы и т. д.?

При детерминистическихъ выводахъ физиологической или какой-либо другой психологіи мыслимо все-таки сомнѣніе въ возможности точнаго исполненія предсказанія, но математическій выводъ непреложенъ. Многіе извѣстные математики, о которыхъ я упоминалъ въ своемъ недавнемъ сообщеніи, чувствуя съ одной стороны возможность математической психологіи, а съ другой не желая уничтожить вѣру въ свободу человѣческой воли, — хотѣли заранѣе предупредить рѣшеніе въ пользу индетерминизма. Они искали въ самой математикѣ чего-нибудь, что хотя бы въ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ случаяхъ допускало неопредѣленность рѣшенія, несмотря на полноту данныхъ; а такъ какъ при этомъ они, подобно психофизиологамъ, скрытно допускали надежду на сведеніе психическихъ явленій къ механическимъ, то и понятно, что они старались усмотрѣть то, что Буссенескъ называлъ *бифуркаціею* въ вопросахъ механическихъ.

Мнѣ представляется однако, что нѣтъ никакой необходимости искать такъ далеко доказательствъ той истины, что математическая психологія, несмотря на свою строгость и точность, не въ состояніи отрицать свободу въ психической дѣятельности. Доказательство тому лежитъ въ самомъ характерѣ величинъ, входящихъ въ математическую психо-

логию, на который мы сейчас указали,—въ ихъ измѣняемости *скачками*. Дѣло въ томъ, что съ такого рода прерывными величинами находятся въ связи другія величины, указанные впервые, на сколько мнѣ извѣстно, членомъ нашего общества Н. В. Бугаевымъ и названныя имъ *междупредѣльными* или *произвольными*. Постараюсь дать о нихъ понятіе какъ можно популярнѣе.

Если двѣ величины измѣняются непрерывно и притомъ въ зависимости одна отъ другой, то каждому значенію одной изъ нихъ будетъ соотвѣтствовать одно опредѣленное значеніе другой. Въ такомъ соотношеніи, наприм., находятся время и высота падающаго тѣла. Поэтому мы всегда можемъ предсказать въ любое время, на какой высотѣ будетъ падающее тѣло. Но представимъ себѣ, что изъ двухъ величинъ, связанныхъ между собою, одна измѣняется непрерывно, а другая скачками, такъ что, когда первая получаетъ всѣ возможные значенія отъ 0 до 10, другая постоянно будетъ 0, а въ то время, когда первая измѣняется отъ 10 до 20, вторая будетъ 1 и т. д. Тогда въ ихъ взаимномъ опредѣленіи будетъ наблюдаться существенная разница. Очевидно, что при всякомъ опредѣленномъ значеніи первой величины будетъ получаться опредѣленное значеніе второй. Если первая, напр., равна 15, мы не колеблясь скажемъ, что вторая будетъ равна 1; но, рассуждая наоборотъ, мы уже не будемъ имѣть опредѣленности, потому что каждому значенію второй величины будетъ соотвѣтствовать цѣлый рядъ значеній между извѣстными предѣлами. Величинѣ 1 будетъ соотвѣтствовать любая величина отъ 10 до 20. При зависимости величинъ такого рода не можетъ быть и рѣчи о точномъ предсказаніи однѣхъ величинъ по другимъ. Можетъ случиться, наконецъ, что обѣ зависимыя другъ отъ друга величины измѣняются скачками, и притомъ періоды скачковъ, если можно такъ выразиться, будутъ не одинаковы. Вопросъ тогда будетъ очень сложенъ. Иногда то первая, то вторая величина должна получать произвольное значеніе; иногда предѣлы, между которыми эта произвольность



имѣть мѣсто, должны расширяться, или суживаться, или на время исчезать совсѣмъ, такъ что между величинами можетъ тогда установиться совершенно опредѣленное соотношеніе.

Все, что мы сказали, можно выразить ближе къ общепотребительнымъ [терминамъ въ математикѣ, такъ: функціи величинъ, измѣняющихся указанными нами скачками, суть функціи междупредѣльныя. Примѣнимъ это замѣчаніе къ формуламъ математической психологіи. Мы видѣли, что ощущенія и представленія суть величины прерывныя, измѣняющіяся скачками; поэтому въ ихъ соотношеніяхъ съ величинами непрерывными, каковы внѣшнія раздраженія, а также и въ ихъ взаимныхъ соотношеніяхъ, мы въ правѣ ожидать упомянутой произвольности. Дѣйствительно, разсматривая сначала связь ощущеній съ раздраженіями, мы замѣчаемъ, что первыя измѣняются прерывно, а вторыя — непрерывно. И вотъ на основаніи вышеприведенныхъ соображеній легко видѣть, что когда приходится опредѣлять ощущенія по раздраженіямъ, мы всегда получимъ несомнѣнное рѣшеніе; напротивъ, рѣшеніе будетъ всегда междупредѣльное, если придется опредѣлять раздраженіе по ощущенію. Но опредѣленіе раздраженія по ощущенію есть то, что и въ обыденной жизни и въ наукѣ мы называемъ наблюденіемъ и опытомъ. Систематическое распределеніе наблюденій и опытовъ приводитъ къ построенію обыкновеннаго міра; слѣдовательно, построеніе объективнаго міра по наблюденію и опыту всегда произвольно въ извѣстныхъ предѣлахъ.

Если бы наши практическіе вѣсы достигли идеальнаго совершенства и мы могли безъ погрѣшности показать, что вѣсъ химически сложнаго тѣла равенъ вѣсу тѣлъ, его составляющихъ, то этимъ самымъ былъ бы констатированъ лишь фактъ равенства ощущеній, изъ котораго однако, въ силу высказанныхъ замѣчаній, еще не слѣдуетъ полное равенство раздраженій. А если это вѣрно, то вмѣсто закона, что матерія всегда сохраняется, опытъ и наблюденіе даютъ въ сущности другой законъ, что матерія или сохраняется, или

увеличивается и уменьшается лишь въ незамѣтныхъ предѣлахъ. И это не потому, что наши способы и орудія взвѣшиванія не совершенны, но прежде всего потому, что наши ощущенія возрастаютъ скачками. Точно также тщетны будутъ всегда усилія дополнить теоретическую геометрію геометріей эмпирической, чтобы доказать, наприм., что сумма угловъ треугольника равна двумъ прямымъ. И если признаніе закона сохраненія матеріи и этой теоремы вполне достаточно для практическихъ цѣлей, то, напротивъ, сомнѣніе въ ихъ безусловной достовѣрности открываетъ творческой мысли широкое поле для построенія разнообразныхъ, но тѣмъ не менѣе равноцѣнныхъ гипотезъ. Мы не знаемъ, какой переворотъ въ физическихъ идеяхъ произошелъ бы отъ нарушенія закона сохраненія матеріи въ приписываемомъ ему абсолютномъ значеніи; на подобныя гипотезы физики не наталкивались; но тотъ, кто знакомъ съ высшей геометріей, знаетъ, что сомнѣніе въ упомянутой теоремѣ о равенствѣ суммы угловъ треугольника двумъ прямымъ ведетъ къ сомнѣнію въ безконечности пространства.

Перейдемъ теперь отъ познавательной способности къ общей психической дѣятельности, обнимающей развитіе нашихъ представленій. Представленія, взаимно дѣйствуя другъ на друга, приходятъ наконецъ въ то состояніе, которое Герbartъ характеризуетъ названіемъ равновѣсія. Ясно, что если одни изъ ассоціированныхъ такимъ образомъ представленій измѣняются, то и другія будутъ измѣняться въ зависимости отъ первыхъ. Получится явленіе, которое вообще называется *воспроизведеніемъ* и которое служитъ основой для мышленія и творчества. Какой внутренней характеръ долженъ отличать это явленіе?

Въ математической психологіи Дробиша путь, который принимаетъ воспроизведеніе представленій, весьма удобно изображается опредѣленной кривой линіей, что и должно быть при той непрерывности и однозначности, которыми отличаются элементы, входящіе въ формулу, выражающую этотъ путь. Но разъ мы принуждены замѣнить эти элементы

другими—прерывными и междупредѣльными, то мы, въ силу общаго правила о взаимной зависимости такихъ величинъ, увидимъ, что воспроизведеніе можетъ осуществиться по одному изъ многихъ путей, равно удовлетворяющихъ вопросу. Пути эти будутъ изображаться любой кривой, начертанной въ опредѣленномъ кускѣ площади. Предѣлы, ограничивающіе этотъ кусокъ и обусловливающіе собою нѣкоторую свободу въ мышленіи и творествѣ, могутъ быть болѣе или менѣе широкими, смотря по тому, будутъ-ли представленія, начавшія воспроизводиться первыми, быстрѣе или медленнѣе измѣняться сравнительно съ другими, отъ нихъ зависимыми. Возьмемъ, наприм., отношеніе между образами и ихъ названіями. Если передъ нами какая-нибудь мѣстность, то словесное описаніе ея будетъ болѣе или менѣе предопредѣлено заранѣе; но если намъ дано лишь словесное описаніе этой мѣстности, то воспроизведеніе ея въ образахъ фантазіи допускаетъ безконечный произволь.

Мы могли бы теперь идти еще дальше и распространить высказанныя нами соображенія на психическія явленія высшаго порядка—на чувства, страсти, аффекты, на эстетическія и этическое движенія души и т. д. Гербартъ и его школа смотрятъ на эти высшія явленія психической жизни не какъ на самостоятельныя, но выводятъ ихъ изъ видоизмѣненія и осложненія представленій, такъ что съ этой точки зрѣнія каждый сложный психическій актъ долженъ разложиться на представленія, подобно тому, какъ химически-сложное тѣло разлагается на простые элементы. Если такую гипотезу принять за вѣрную, то очевидно, что тѣ же соотношенія произвольныя и непроизвольныя, которыя существуютъ между отдѣльными представленіями, неизбѣжно распространяются и на высшіе психическіе акты. Но если послѣдніе имѣютъ самостоятельную природу, то опыту предстоитъ задача опредѣлить, не совершается-ли и ихъ измѣняемость такими же скачками, какіе замѣчаются въ измѣяемости ощущеній и представленій? Мнѣ кажется, что внутренній опытъ отчасти подтверждаетъ это предпо-

ложение; однако въ области экспериментальной психологіи мы не находимъ еще достаточно данныхъ, на которыхъ могли бы обосновать такія заключенія, а потому и должны отложить ихъ до болѣе счастливаго времени.

Сказаннаго, мнѣ кажется, достаточно, чтобы видѣть, что математическая психологія не только возможна, но что она способна дать много новаго, чего нельзя усмотрѣть ни съ помощью метафизическаго, ни съ помощью экспериментальнаго изслѣдованія психическихъ явленій. Но, вмѣстѣ съ этимъ, она по существу своей задачи тѣсно связана съ обѣими этими методами. Отъ экспериментальной психологіи она должна брать свои основанія и въ ней искать провѣрки. Съ метафизическимъ пониманіемъ духовной жизни она естественно сближается тѣмъ обстоятельствомъ, что она можетъ быть только индетерминистической наукой. Она едва-ли обойдется безъ понятія о нѣкоторой особенной силѣ, производящей такія явленія, которыя никоимъ образомъ не могутъ быть предсказаны впередъ. Силу эту вмѣстѣ съ Буссенескомъ можно назвать ультрафизической, потому что по кореннымъ своимъ признакамъ она не допускаетъ объясненія изъ причинъ механическихъ; вмѣстѣ съ Л. М. Лопатинымъ ей можно приписать характеръ творческой, потому что она по собственному почину созидаетъ слѣдствія какъ въ области познанія, такъ и въ области мысли, фантазіи и воли, которыя не были предопредѣлены въ своемъ данномъ содержаніи предшествующимъ опытомъ; но, конечно, всестороннее разсмотрѣніе природы этой силы уже выходитъ изъ сферы математическихъ изслѣдованій.

Н. Шишкинъ.

---

## Область и предѣлы внушенія \*).

Мм. Гг.!

Появляясь сегодня передъ вами на этой кафедрѣ, я, не имѣя лично, конечно, никакого права занимать ее въ день годовичнаго засѣданія Московскаго Психологическаго Общества, отношу эту честь всецѣло къ той группѣ моихъ коллегъ, врачей по профессіи, которые, какъ и я, входятъ въ составъ названнаго Общества, и прошу васъ видѣть въ этомъ признакъ совмѣстной дружной работы психологовъ и медиковъ. Еще Лейбницъ выражалъ желаніе, чтобы врачи занимались философіей и философы — естествознаніемъ. „Plût à Dieu, — говоритъ онъ, — que l'on pût faire que les médecins philosophassent ou que les philosophes médecineassent“. Это *primum desiderium* осуществляется на нашихъ глазахъ: теперь также часто можно встрѣтить врача въ средѣ психологовъ, какъ и психолога въ клинической аудиторіи. И я тему моей настоящей рѣчи взялъ изъ той области нервно-психическихъ явленій, которая, какъ богатый рудникъ, ревностно разрабатывается представителями этихъ двухъ дисциплинъ.

Истекшее десятилѣтіе неврологическаго изслѣдованія было весьма богато результатами въ различныхъ направленіяхъ,

---

\*) Рѣчь, произнесенная въ торжественномъ годовичномъ засѣданіи Московскаго Психологическаго Общества 27 января 1891 года.

но характеристикою этого періода останутся интересы, возбужденные вопросами гипноза, внушенія и родственными этому феноменами. Явленія этого рода давно уже не были новостью ни для ученыхъ, ни для публики. Не восходя дальше, мы можемъ отмѣтить большое оживленіе интереса въ этомъ направленіи въ концѣ прошлаго столѣтія (Месмеръ, маркизъ Пюисегюръ и др.) и въ началѣ настоящаго (Фарія, дю Поте и пр.). Пусть этотъ періодъ отмѣченъ ненаучностью отношенія къ этимъ вопросамъ и затемненъ примѣсью иллюминатскаго мистицизма \*), но научный позитивный періодъ гипнологіи можно считать уже съ 1842 г., когда Брэдъ написалъ свою знаменитую „Нейрипнологію“.

Льебо, стоящій въ ряду сегодняшнихъ большихъ авторитетовъ по этому отдѣлу психофизиологіи, опубликовалъ свою первую книгу („Du Sommeil et des états analogues considérés au point de vue de l'action du moral sur le physique“, Paris 1866) еще въ шестидесятыхъ годахъ. Правда, она прошла тогда незамѣченною, и даже самое имя автора стало громкимъ и извѣстнымъ всего какія-нибудь 5—6 лѣтъ тому назадъ. И кромѣ его отъ Брэда до настоящаго времени никогда не прерывалась нить изслѣдованій этой категоріи явленій: достаточно назвать имена Брока, Азама, Ласега и др., но, очевидно, *habent sua fata* даже спеціальныя научныя работы, потому что только съ половины семидесятыхъ годовъ эти вопросы начинаютъ приобрѣтать себѣ все болѣе широкій кругъ читателей и все новыя группы изслѣдователей.

За то съ этихъ поръ интересъ къ гипнологіи растетъ не по днямъ, а по часамъ. Явленія гипноза разрабатываются въ клиническихъ лабораторіяхъ и демонстрируются въ аудиторіяхъ цѣлымъ рядомъ первостепенныхъ ученыхъ во всѣхъ странахъ цивилизованнаго міра, создаются спеціальныя общества и журналы, а органы обще-медицинской прессы

---

\*) Это особенно интересно въ виду слѣдующаго сопоставленія. Месмеръ появился въ Парижѣ одновременно (тотъ же годъ и мѣсяцъ) съ Вольтеромъ, совершившимъ свой триумфальный въездъ въ столицу Франціи послѣ 22-хъ лѣтняго отсутствія.

широко открываютъ на свои страницы доступъ изслѣдованіямъ этого порядка явленій. Дессуаръ, въ своей библиографіи современнато гипнотизма, насчитываетъ такихъ журналовъ болѣе двухсотъ. Новое ученіе популяризовалось очень быстро, слишкомъ быстро. Эксперименты гипноза и внушенія весьма скоро изъ клиникъ и лабораторій попали въ гостинныя и стали даже модною забавою, а въ фельетонахъ общей прессы эти явленія и связанные съ ними вопросы стали трактоваться такъ же часто, какъ и на страницахъ специальной прессы. Словомъ, гипнологія сдѣлалась достояніемъ большой публики. Это, быть-можетъ, имѣло и свою хорошую сторону, но за то нечего удивляться, что въ обществѣ циркулируетъ о явленіяхъ гипноза и внушенія масса невѣрныхъ и ложныхъ представленій.

Въ предѣлахъ по необходимости короткой публичной рѣчи я не могу утомлять ваше вниманіе изложеніемъ ученія о гипнозѣ и описаніемъ явленій внушенія и принужденъ сузить и ограничить мою тему.

Очень распространено мнѣніе, что внушеніе есть своеобразный феноменъ, наблюдаемый только въ гипнотическомъ состояніи и отличающійся свойствами совершенно исключительными и изумительными, наприм. безпредѣльною мощью и силою, — словомъ сказать, что это явленіе если не чудесное, то во всякомъ случаѣ таинственное и непонятное, ибо ничего аналогичнаго ему въ нормальной психологіи не наблюдается. Я думаю, что въ ряду другихъ заблужденій, циркулирующихъ на этотъ счетъ въ обществѣ, это заблужденіе—самое большое и самое вредное. Всякое другое есть только ошибка или незнаніе и нуждается лишь въ поправкѣ или дополненіи, а это есть ложная точка зрѣнія, совершенно извращающая всю постановку вопроса, отбрасывающая эти феномены за предѣлы сегодняшняго психологическаго и фізіологическаго изслѣдованія и знанія, препятствующая тѣмъ весьма важнымъ и интереснымъ обобщеніямъ, которыя создаются теперь совокупными усиліями врачей и психологовъ. Напротивъ, явленія эти не только не стоятъ особнякомъ,

но изученіе ихъ даетъ ключъ къ рѣшенію многихъ темныхъ вопросовъ психологіи и, смѣю прибавить, социологіи, ибо и эта дисциплина также разрабатываетъ и изучаетъ психологію, и именно психологію толпы, психологію массъ. Таково основное положеніе и исходная точка моего настоящаго чтенія.

Большинство людей, самонаблюдавшихъ свою психическую жизнь, замѣтили, что существуетъ какъ бы два вида психической дѣятельности, какъ бы два я, двѣ души. Я могъ бы привести цѣлый рядъ цитатъ изъ сочиненій психологовъ и беллетристовъ, свидѣтельствующихъ объ этомъ, но краткости ради ограничусь немногимъ.

„Въ каждомъ человѣкѣ, говоритъ Кондильякъ,—заключается какъ бы два я: я привычки и я разсудка. Первое я осязаетъ, видитъ и проч., его дѣло руководить тѣломъ, оберегать его отъ случайностей, заботиться о его сохранности. Второе я, оставляя первому эти хлопоты, само отдается болѣе высокимъ интересамъ, которые въ концѣ концовъ содѣйствуютъ усложненію нашихъ желаній и увеличенію нашего счастья. Въ сущности они оба служатъ одной общей цѣли: первое я идетъ со мною по улицѣ и охраняетъ меня отъ толчковъ, второе я думаетъ въ это время надъ рѣшеніемъ какой-нибудь проблемы“. Въ этой эмпирической формѣ Кондильякъ повторяетъ то, что раньше его было сказано Лейбницемъ и въ гораздо болѣе научной формѣ говорится теперь многими психологами, физиологами и психофизиологами.

„Я соглашаюсь съ картезіанцами,—говоритъ Лейбницъ,—что душа мыслить постоянно, но я не могу согласиться съ ними въ томъ, чтобы она сознавала всѣ свои мысли, ибо наши большія перцепціи и большія сужденія составляются изъ множества малыхъ перцепцій и мелкихъ стремленій, которыхъ мы замѣтить не можемъ. И въ этихъ-то незамѣтныхъ перцепціяхъ кроется сущность всего, что происходитъ въ насъ“. И еще опредѣленнѣе: „...тотъ, кто сталъ бы отрицать вліяніе ихъ (малыхъ перцепцій) въ области морали,



походилъ бы на тѣхъ необразованныхъ людей, которые отрицаютъ значеніе неощутимо-малыхъ тѣлъ въ физикѣ“.

Различныя обработки той же доктрины мы находимъ въ ученіяхъ Карпентера объ „inconscious cerebration“, Гамильтона о „латентной умственной модификаціи“, нашего знаменитаго физиолога И. М. Сѣченова о рефлексахъ головного мозга и т. д. \*).

Я сдѣлалъ всѣ эти цитаты и ссылки для того, чтобы привести моихъ слушателей къ знакомству съ тѣми явленіями психической жизни, которыя описываются подъ именемъ психическаго автоматизма. Подъ этимъ подразумѣваются тѣ проявленія психической жизни, которыя носятъ характеръ, во-первыхъ, самостоятельности, хотя бы только кажущейся, и, во-вторыхъ, регулярности, машинообразности. Впрочемъ, выраженіе „дѣйствовать какъ автоматъ“ получило на столько прочное и точное значеніе въ разговорномъ языкѣ, что я не вижу нужды останавливаться надъ опредѣленіемъ этого термина. Для насъ въ настоящую минуту важно отмѣтить только, что всѣ мы въ нашей обыденной жизни очень часто представляемъ расчлененіе сознанія и раздвоеніе личности: мы совершаемъ цѣлый рядъ автоматическихъ движеній и автоматически-цѣлесообразныхъ дѣйствій безсознательно въ то время, какъ сознаніе наше занято совершенно инымъ. Можно играть на музыкальномъ инструментѣ весьма трудную пьесу и въ то же время переживать самыя сложныя душевныя ощущенія, ничего общаго ни съ музыкою вообще, ни въ частности съ данною пьесою не имѣющія. Хорошія рукодѣльницы исполняютъ самыя тонкія и диковинныя работы, требующія большой точности движеній, и занимаются въ то же время чтеніемъ или раз-

\*) Сравните у Сѣченова: „процессъ сознательнаго акта человѣка и процессъ рефлекса одинаковы“, и въ другомъ мѣстѣ: „моя главная задача заключается въ томъ, чтобы доказать, что всѣ акты сознательной и безсознательной жизни по способу происхожденія суть рефлексы“, — и далѣе у Милля: „съ положительностью утверждаю, что то, о чемъ мы имѣемъ сознаніе, слѣдуетъ изъ того, о чемъ мы сознанія не имѣемъ“ (*St. Mill, La Philosophie de Hamilton*\*, trad. franç., стр. 325с.).

говоромъ. Милль говорить, что онъ создавалъ свою систему логики, прогуливаясь по самымъ бойкимъ и многочисленнымъ улицамъ Лондона.

Во всѣхъ этихъ примѣрахъ, которыхъ можно было бы привести еще сколько угодно и которые вамъ всѣмъ, конечно, знакомы, такъ какъ вы ежедневно наблюдаете ихъ на самихъ себѣ, *у человека здороваго и въ предѣлахъ физиологической нормы* констатируется, какъ я уже сказалъ, раздвоение личности и расчленение сознания, и онъ совершаетъ цѣлый рядъ дѣйствій точно такъ же, какъ совершаетъ ихъ лицо, находящееся въ состоянii гипнотическаго сна. Какъ многимъ изъ васъ, конечно, извѣстно, этотъ сонъ и психическія явленія, наблюдаемыя у гипнотиковъ, характеризуются слѣдующими признаками: въ первыхъ стадіяхъ, которые относятся къ такъ называемой катаlepsii,—прекращеніемъ чувствительности и воспріятія и свойствомъ нервно-мышечнаго аппарата подчиняться чужой волѣ; въ слѣдующихъ стадіяхъ гипнотическаго состоянiя, относящихся къ такъ называемому сомнамбулизму, психическія явленія усложняются въ томъ смыслѣ, что если катаlepsію опредѣляютъ какъ состоянiе моноидеизма, то въ сомнамбулизмѣ, говоритъ Шарко, существуетъ тенденція къ возстановленію личности, и идеи, возникающія въ сознаніи субъекта, менѣе отрывочны. Нѣкоторыми авторами, въ особенности школою Сальпетриеръ, были указаны симптомы, которыми характеризуется состоянiе сомнамбулизма, и которыми этотъ фазисъ гипнотическаго сна обособляется отъ другихъ его фазисовъ. Цѣлый рядъ другихъ не менѣе авторитетныхъ ученыхъ отрицаетъ это, нѣкоторые, какъ наприм. Пьеръ Жанэ, утверждаютъ даже, что нѣтъ не только никакихъ *физическихъ* признаковъ, которыми субъектъ, находящійся въ сомнамбулизмѣ, отличался бы отъ не находящагося въ немъ, но что это состоянiе можетъ быть опредѣлено лишь по отношенію къ обычному состоянiю того же лица, ибо въ сомнамбулизмѣ оно можетъ говорить, двигаться, дѣйствовать такъ, что непредупрежденный наблюдатель и не заподо-

зрить, что онъ видитъ передъ собою гипнотика. За то *психическія* измѣненія весьма постоянны и характерны и сводятся къ специальнымъ измѣненіямъ памяти, а именно: 1) послѣ пробужденія забвеніе всего, что происходило въ сомнамбулизмѣ, и 2) воскресаніе въ памяти при всякомъ новомъ погруженіи въ сомнамбулизмъ всего, что происходило въ предшествующіе разы въ томъ же состояніи.

Охарактеризовавши этими краткими чертами феномены психической жизни, свойственные различнымъ фазамъ гипнотическаго состоянія, посмотримъ, нѣтъ-ли аналогичныхъ имъ явленій въ обычной нашей психологіи. Выше я указалъ на явленія психическаго автоматизма, какъ на обычную и обязательную составную часть нашей душевной жизни. Скажу больше: залогъ прогресса человѣческаго духа и мысли и заключается именно въ томъ, что, подобно тому, какъ для работника результаты его труда составляютъ приобрѣтенную цѣнность, а его руки и инструменты освобождаются для другого дѣла, такъ и человѣчество переводитъ въ область привычки, въ область безсознательныхъ движеній души, — словомъ, въ область психическаго автоматизма накопленные вѣками богатства своей творческой мысли и освобождаетъ силы своего мозга и средства своей высшей психической жизни для дальнѣйшей безустанной работы. Съ этой точки зрѣнія такія неопредѣленные и метафизическія понятія, какъ „голосъ совѣсти“, „инстинктъ“ и т. под., получаютъ психофизиологическое объясненіе: это есть не что иное, какъ унаслѣдованныя формы мысли и психической реакціи. Если для аборигена центральной Австраліи или Огненной Земли представляется совершенно диковиннымъ запрещеніе ѣсть такое вкусное мясо, каково человѣческое, то болѣе высоко стоящій въ эволюціонной лѣстницѣ дикарь дастъ миссіонеру убѣдить себя въ томъ, что это дурно, а современный европеецъ отъ такого блюда отскочитъ съ ужасомъ и отвращеніемъ, и его психическая реакція скажется сначала въ простомъ рефлексѣ. Онъ не нуждается въ участіи своихъ высшихъ мозговыхъ центровъ, чтобы опредѣлить

свое отношеніе къ антропофагіи: у него въ основномъ фондѣ его психической жизни лежитъ унаслѣдованная, преимущественно переданная антипатія къ ней, создавшаяся однако не безъ труда, изъ колебанія и сомнѣнія сначала, изъ убѣжденія потомъ.

Автоматическая дѣятельность души концентрируется у человѣка, какъ мы видимъ, въ феноменахъ привычки и памяти. Но этими феноменами душевная дѣятельность не исчерпывается, конечно, и при множественности психическихъ процессовъ необходимо предположить извѣстную іерархію всѣхъ ихъ, причемъ они въ большей или меньшей степени синтезированы и создаютъ такимъ образомъ ядро личности, его *я*. Синтезированы въ большей или меньшей степени, говорю я, потому что это ядро личности, это *я*, подвержено постояннымъ измѣненіямъ и колебаніямъ и находится въ непрестанномъ стремленіи установиться и сорганизоваться въ одну личную перцепцію, въ одно личное сознаніе. Но это послѣднее не только различно у разныхъ людей, но не тождественно у одного и того же человѣка и измѣняется въ зависимости какъ отъ внѣшнихъ вліяній, такъ и отъ внутреннихъ соматическихъ причинъ.

Представимъ себѣ этотъ синтезъ психическихъ процессовъ въ видѣ большой газовой люстры, въ которой каждый рожокъ пламени соотвѣтствуетъ психическому феномену, а ярусы этихъ рожковъ изображаютъ собою различныя категоріи этихъ феноменовъ: внизу унаслѣдованныя и давно пріобрѣтенныя и заученныя формы проявленія психической жизни и дѣятельности, на самомъ верху проявленія высшей интеллектуальной дѣятельности. Сравненіе это будетъ еще полнѣе, если мы представимъ себѣ, что отдѣльные огни этой люстры связаны въ обособленныя группы,—напри., благодаря разноцвѣтнымъ колпачкамъ, образуютъ отдѣльныя цвѣтныя фигуры. Если въ этой люстрѣ мы загасимъ часть рожковъ, то она, очевидно, будетъ отлична отъ прежней люстры, когда въ ней горѣли всѣ ея рожки,—отлична не только количественно, потому что даетъ меньше свѣту, но и ка-

чественно, потому что комбинація отдѣльныхъ источниковъ свѣта измѣнится, и цвѣтовой эффектъ получится другой.

Это сравненіе даетъ намъ возможность объяснить себѣ, какимъ образомъ одно и то же лицо можетъ быть не только не тождественно само по себѣ, но даже представлять такія удивительныя состоянія, каковы такъ называемыя раздвоенія личности.

Очень многимъ изъ васъ извѣстна, вѣроятно, біографія знаменитой Фелиды Х., имя которой такъ часто повторяется на страницахъ не только спеціальныхъ сочиненій, но и популярныхъ статей. Когда Фелидѣ было около 15 лѣтъ (это было въ 1868 г.), д-ръ Азамъ, профессоръ въ Бордо, былъ впервые приглашенъ къ ней въ качествѣ врача по поводу слѣдующихъ болѣзненныхъ явленій: спокойная, сдержанная, даже нѣсколько грустная, серьезная и трудолюбивая—такова она обыкновенно; но отъ времени до времени, приблизительно разъ въ недѣлю, наступаетъ припадокъ въ родѣ сна, продолжающійся минутъ 10, и изъ него она выходитъ уже совсѣмъ другою—веселою, оживленною, даже слишкомъ оживленною, подвижною и общительною; такъ продолжается нѣсколько часовъ, затѣмъ снова припадокъ сна, и послѣ него возвращеніе въ прежнее состояніе, которое будемъ называть первымъ, и въ которомъ она никакого воспоминанія обо всемъ, что она дѣлала во второмъ состояніи, не сохраняетъ. Это, само собою разумѣется, ставитъ ее въ чрезвычайно трудныя, непріятныя, даже трагическія положенія. Такъ, сдѣлавшись беременною во второмъ своемъ состояніи, она, возвращаясь въ свое первое состояніе, совершенно не понимала, что съ нею. Съ годами она примѣнилась къ своей двойственной жизни и болѣе или менѣе искусно скрывала свою странную болѣзнь. Однажды, рассказываетъ Азамъ, возвращаясь съ похоронъ родственницы, она сидѣла въ экипажѣ съ другими дамами, и въ это время ей пришлось перейти изъ одного состоянія въ другое. Она рѣшительно не знала, ни почему она въ траурѣ, ни какую это покойницу хвалятъ ея спутницы, но искусными вопросами выпу-

талась изъ затрудненія и ориентировалась снова. Съ годами второе состояніе стало преобладать надъ первымъ, и возвращенія въ него стали коротки и рѣдки. Въ психіатрической и неврологической литературѣ насчитывается не болѣе полудесятка подобныхъ исторій болѣзни, гдѣ такъ полно выразилось раздвоеніе личности, но такихъ наблюденій, гдѣ это спеціальное расстройство выражено менѣе ярко, но гдѣ есть все-таки характерное расщепленіе личности и не менѣе характерное расстройство памяти, можно констатировать очень много. Такіе симптомы наблюдаются въ теченіи очень многихъ болѣзней, каковы—горячечныя болѣзни, сотрясеніе головного мозга, многія нервныя и душевныя болѣзни, особенно—истерія, эпилепсія и такъ называемый алкогольный трансъ.

✓ Чтобы дать вамъ представленіе о размѣрахъ того частичнаго затемнѣнія сознанія, которое можетъ наблюдаться въ эпилепсіи, я приведу вамъ въ примѣръ также довольно извѣстный случай парижскаго коммерсанта, который, выйдя утромъ по своимъ дѣламъ, исчезъ и вернулся только черезъ нѣсколько недѣль. Онъ знаетъ, что возвратился изъ Индіи, но не знаетъ, какъ попалъ туда, ибо онъ очнулся только на Бомбейскомъ рейдѣ въ полномъ недоумѣніи относительно всего, что произошло до этой минуты.

Выше, говоря о характерныхъ признакахъ сомнамбулизма, я просилъ васъ замѣтить, что они заключаются только въ спеціальному расстройствѣ памяти,—во всемъ остальномъ субъектѣ, находящійся въ состояніи сомнамбулизма, можетъ дѣйствовать совершенно подобно нормальному, и только полное забвеніе всего, что происходило въ этомъ состояніи, указываетъ на то, что это было дѣйствительно особое, необычное, сомнамбулическое состояніе. Въ приведенномъ примѣрѣ купца - эпилептика, въ біографіи Фелиды X. и въ очень многихъ аналогичныхъ случаяхъ мы замѣчаемъ тѣ же два характерные симптома: рядъ дѣйствій какъ бы произвольныхъ и сознательныхъ и затѣмъ полное исчезновеніе воспоминанія.

Не отождествляя сомнамбулическій стадій гипноза съ состояніемъ Фелиды или эпилептика, мы, однако, въ правѣ заключить, что психическій механизмъ этихъ состояній весьма сходенъ, и что все дѣло во всѣхъ этихъ случаяхъ сводится къ тому, что, возвращаясь къ нашему примѣру, у люстры гаснутъ многіе рожки и въ томъ числѣ преимущественно изъ верхняго яруса, т.-е., говоря психологическимъ языкомъ, происходитъ суженіе поля сознанія, нарушается синтезъ психическихъ феноменовъ, элементы сознанія дезагрегируются, расщепляется ядро личности, и человѣкъ, имѣя видъ нормального, на самомъ дѣлѣ продолжаетъ жить только частью своего душевнаго я, и притомъ, такъ какъ потушенъ верхній ярусъ рожковъ, всѣ дѣйствія его автоматичны и „подсознательны“ (subconscious), какъ выражаются нѣкоторые психологи.

Итакъ, мы видѣли, что состояніе сомнамбулизма не только не есть особое состояніе, не имѣющее себѣ ничего аналогичнаго, но что, напротивъ, у него нѣтъ даже специальной характеристики, и оно можетъ быть опредѣлено единственно по отношенію къ обычной психической жизни того же субъекта. Сомнамбулизмъ есть не что иное, какъ *второе* состояніе его. Мало того, одно и то же лицо можетъ впадать въ нѣсколько видовъ сомнамбулизма и представлять уже не два, а три, четыре, даже пять различныхъ психическихъ состояній и въ каждомъ изъ нихъ сохранять воспоминаніе лишь о прежнихъ приступахъ того же состоянія и утрачивать его относительно всего, что произошло въ остальныхъ, также сомнамбулическихъ, состояніяхъ.

Въ массѣ публики распространено мнѣніе, что характеристикой сомнамбулизма, вызваннаго съ помощью гипнотическихъ приемовъ, можетъ служить *внушаемость*, т.-е. легкая и безусловная подчиняемость загипнотизированнаго субъекта волѣ другого лица (гипнотизера). Это мнѣніе совершенно не вѣрно. Феномены внушаемости и внушенія, конечно, въ высокой степени интересны. Конечно, гипнотическій сонъ вызывался чаще всего ради этихъ явленій какъ съ практи-

ческими, такъ и съ теоретическими цѣлями, но эти явленія не могутъ служить характеристикой гипнотическаго сомнамбулизма по слѣдующимъ причинамъ. Во-первыхъ, внушаемость лица, находящагося въ гипнотическомъ снѣ, не только не безгранична, но, напротивъ, весьма различна и иногда равна нулю; во-вторыхъ, внушаемость есть весьма распространенное психофизиологическое явленіе и помимо состояній гипноза и сомнамбулизма. Остановимся сначала на этихъ двухъ тезисахъ и рассмотримъ затѣмъ психическій механизмъ внушенія.

Всѣ наблюдатели имѣли случай убѣдиться, что въ числѣ лицъ, которыхъ удается загипнотизировать, — а удается усыпить не каждого, — есть субъекты, совершенно не воспринимающіе внушеній. Но и тѣ изъ нихъ, которые поддаются внушеніямъ, весьма не рѣдко воспринимаютъ не всѣ внушенія. Каждому, кто практиковалъ гипнотизмъ, случалось наталкиваться на сопротивление самыхъ, повидимому, послушныхъ субъектовъ. Казалось бы, вотъ человѣкъ совершенно подчиненный волѣ гипнотизера, и ему можно внушить все, что угодно, а между тѣмъ, когда приходится внушать что-нибудь очень противорѣчащее основному, такъ сказать, завѣтнымъ чертамъ его души, то нерѣдко даже настойчивое внушеніе влечетъ за собою скорѣе судорожный припадокъ, чѣмъ повиновеніе. Считаю, однако, важнымъ замѣтить, что очень многое зависитъ отъ находчивости, умѣлости и такта гипнотизера, какъ вы увидите изъ слѣдующаго наблюденія, принадлежащаго Пьеру Жанэ. Случай этотъ я приведу также и потому, что онъ прекрасно иллюстрируетъ ту множественность личныхъ сознаний, которыя можно послѣдовательно пробудить и вызвать у одного и того же лица въ зависимости отъ различной группировки психическихъ элементовъ и ихъ относительной яркости.

Въ числѣ больныхъ, гипнотизированныхъ Жанэ, была одна, которую онъ съ помощью внушеній освободилъ отъ многихъ тягостныхъ болѣзненныхъ явленій, но упорно держались потеря чувствительности въ лѣвой половинѣ лица и



слѣпота на лѣвый глазъ. Съ этимъ никакъ не удавалось справиться. Вамъ, вѣроятно, приходилось читать или слышать, что гипнотика можно заставить воплощаться въ различные типы или изображать самого себя въ различныхъ возрастахъ, и что онъ исполняетъ это нерѣдко съ такою вѣрностью дѣйствительности, которая недостижима даже для опытнаго и талантливаго актера. Жанэ воспользовался этимъ и заставилъ свою пациентку, которая утверждала, что она слѣпа на одинъ глазъ отъ рожденія, переживать въ состояніи гипноза различные годы своей жизни. Когда онъ вернулъ ее къ пятилѣтнему возрасту, то оказалось, что она видитъ хорошо,—слѣдовательно, этотъ болѣзненный симптомъ появился у нея на шестомъ году. Тогда Жанэ разными остроумными комбинаціями заставилъ ее разыграть передъ нимъ различные эпизоды своего дѣтства и такимъ путемъ узналъ, что причиною слѣпоты было слѣдующее обстоятельство: когда она была пятилѣтнимъ ребенкомъ, ее принудили, несмотря на ея страхъ и отвращеніе, спать на одной постели съ другимъ ребенкомъ, у котораго на лѣвой половинѣ лица была короста. Вслѣдъ за этимъ у нея появилась на той же сторонѣ лица и на тѣхъ же мѣстахъ подобная же сыпь, вскорѣ, впрочемъ, исчезнувшая, но съ тѣхъ поръ у нея лѣвая половина лица анестезирована и лѣвый глазъ не видитъ.

Ключъ былъ найденъ. Жанэ гипнотизируетъ ее, возвращаетъ къ тому же возрасту, воспроизводитъ ту же сцену, но со внушеніемъ, что ребенокъ очень милъ, и что сыпи у него на лицѣ нѣтъ. Она безъ ужаса и отвращенія ласкаетъ мнимое дитя... и въ результатѣ чувствительность въ ея лицѣ возстановилась, и глазъ, не видѣвшій въ теченіе 20 лѣтъ, снова сталъ зрячимъ. Кромѣ тѣхъ особенностей этого случая, на которыя я уже обратилъ ваше вниманіе, я прошу васъ замѣтить также, что страданіе, излѣченное внушеніемъ, и началось благодаря внушенію же — только безъ гипноза. Правда, она была въ то время ребенкомъ, а у дѣтей внушеніе въ состояніи бодрствованія достигается очень легко.

Изъ казуистики нервныхъ и дѣтскихъ болѣзней можно привести множество случаевъ, когда внушеніями безъ гипноза удавалось устранять у дѣтей весьма тяжелыя болѣзненные явленія и совершать исцѣленія, на взглядъ непосвященныхъ таинственныя и чудесныя.

И у взрослыхъ людей также помимо гипноза можно наблюдать состояніе внушаемости. Всего легче констатировать это у невропатовъ и у людей, находящихся подъ вліяніемъ мозговыхъ ядовъ, каковы наприм. гашишъ и алкоголь. Наконецъ есть внутреннія психическія условія, создающія такое же состояніе легкой внушаемости и неустойчивости сознанія и личности. Я говорю объ аффектѣ, о страсти. Художники давно отмѣтили, что для этого состоянія характерно подавленіе дѣятельности высшихъ психическихъ функций и выдѣленіе группы элементовъ сознанія какъ бы въ новую личность, свободную отъ тѣхъ психическихъ тормозовъ, которые были обычны для прежней личности. Чтобы не ходить далеко за примѣрами, я возьму ихъ у современныхъ русскихъ беллетристовъ. Припомните у Гончарова сцену, когда Вѣра, передъ тѣмъ просившая Райскаго не пускать ее въ обрывъ и, если нужно, удержать ее силою, — услышавъ условный выстрѣлъ, рвется у него изъ рукъ.

„Братъ, — умоляетъ она Райскаго, — если вы когда-нибудь горѣли какъ на угольяхъ, умирали сто разъ въ одну минуту... то пустите!“

У меня не хватаетъ духа переводить на языкъ сухой психологической терминологіи душевныя волненія Вѣры, одного изъ изящнѣйшихъ женскихъ образовъ въ русской литературѣ. Пусть за меня это сдѣлаетъ Жанэ, изъ книги котораго о психическомъ автоматизмѣ я заимствую слѣдующую выдержку: „Если дана часть ощущенія или эмоціи, остальные части появляются роковымъ образомъ и складываются въ цѣльную, завершенную группу, обладающую своею собственною памятью. Вполнѣ здоровый въ психическомъ смыслѣ индивидуумъ имѣлъ бы всегда только одно сознаніе и одну память, но столь совершенныхъ людей нѣтъ,

и множество обстоятельствъ: сонъ, опьяненіе, болѣзнь или страсть—умалѣютъ или уничтожаютъ одни образы въ сознаниі, воскрешаютъ другіе и измѣняютъ все теченіе мыслей“.

Другой художественный примѣръ беру у Чехова. Въ его небольшомъ, но прекрасномъ этюдѣ „Несчастливая“—вспомните героиню, замужнюю женщину, любящую мужа и дѣтей, когда страстное признаніе, котораго она совершенно не ожидала и къ которому сначала относилась скептически,—врывается къ ней въ душу, внѣдряется и разрастается въ сознаниі, и она въ бесплодной борьбѣ съ насильственной идеею оказывается побѣжденною. Но пусть за меня говоритъ авторъ: „....Софья Павловна набросила на себя легкую тальму, постояла, подумала.... у нея хватило еще рѣшимости сказать сонному мужу: ты спишь? я иду пройтись.... хочешь со мной?—это была послѣдняя ея надежда. Не получивъ отвѣта, она вышла. Было вѣтрено и свѣжо. Она не чувствовала ни вѣтра, ни темноты, а шла и шла.... *Непреодолимая сила гнала и, казалось, остановилась она, ее толкнуло бы въ спину...* Безнравственная! — бормотала она машинально.—Мерзкая!—Она задыхалась, сгорала со стыда, не ощущала подъ собою ногъ, но то, что толкало ее впередъ, было сильнѣе и стыда ея, и разума, и страха....“

Не такъ-ли разбуженный гипнотикъ исполняетъ сдѣланное ему во снѣ внушеніе, и не находимъ-ли мы въ этомъ художественномъ отрывкѣ тѣ же основныя черты, которыя указываются въ любомъ учебникѣ, трактующемъ о гипнотизмѣ: та же роковая необходимость уступить идеѣ, ворвавшейся въ сознаніе, тотъ же параличъ сознательной воли, то же безсиліе ея въ борьбѣ со внушеніемъ?

Внушаемость и внушеніе меньшей степени есть обычный и заурядный психофизиологическій феноменъ. Вы всѣ знаете, какъ наприм. заразительны зѣвота или кашель. Этотъ опытъ легко воспроизвести вездѣ, гдѣ собрано много людей, и я помню, какъ благодаря такой внушаемости и подражательности массъ, однажды въ исполненіи Сары Бернаръ совершенно пропали нѣсколько сценъ послѣдняго акта „Дамы съ

камельями“. Весь театръ слушалъ артистку съ напряженнымъ вниманіемъ; слышно было, какъ муха пролетитъ.... Вдругъ со сцены раздался сухой чохоточный кашель умирающей Маргариты Готье; вслѣдъ за нею закашляли въ партерѣ, закашляли въ ложахъ, закашляли въ райкѣ, и весь Большой театръ наполнился на нѣсколько минутъ весьма негармоничными звуками откашливающихся на разные лады и тоны гортаней,—а отъ предсмертнаго объясненія героини съ ея возлюбленнымъ не было слышно ни одного слова.

Мы сейчасъ возвратимся ко всѣмъ указаннымъ явленіямъ и попытаемся дать имъ толкованіе, а теперь, такъ какъ мы подошли къ законамъ подражанія, позвольте остановить ваше вниманіе на этомъ въ высокой степени интересномъ проявленіи психической дѣятельности индивидуумовъ и массъ. Эти психическіе феномены кромѣ психіатровъ и психологовъ изучались историками и социологами, изъ которыхъ я долженъ назвать Адама Смита и Карлейля. Изъ русскихъ писателей остановился на этой темѣ г. Михайловскій. Въ настоящее время одинъ изъ оригинальнѣйшихъ и крупныхъ мыслителей современной Франціи, Тардъ, пошелъ еще дальше и положилъ эти факты въ основу цѣлой социологической теоріи. Исходный тезисъ его таковъ: человѣкъ, на сколько онъ есть существо социальное, есть прежде всего подражатель, и подражаніе есть такое же основное свойство въ социальномъ организмѣ, какъ наследственность въ индивидуумахъ и вибрація въ неорганическомъ мірѣ. Онъ опредѣляетъ общество, какъ собраніе существъ, подражающихъ другъ другу или схожихъ, потому что они сколки съ одного общаго образца. А потому, говоритъ онъ, я разсматриваю „l'homme social comme un véritable somnambule“. Отношеніе великихъ людей—вождей, полководцевъ, пророковъ—къ своему народу тождественно отношенію магнетизера къ сомнамбулѣ: тотъ же престижъ, та же властность съ одной стороны, то же пассивное подчиненіе—съ другой\*).

\*) См. у Карлейля, *Les Héros, le culte des Héros et l'héroïque dans l'histoire*, trad. franç., стр. 3, и у г. Михайловскаго въ статьѣ «Герои и толпа» цѣлый рядъ

Чтобы дополнить и пояснить точку зрѣнія автора, основные тезисы котораго я только-что указалъ вамъ, я долженъ прибавить, что существенное отличіе психологіи массы отъ психологіи индивидуумовъ именно и заключается въ томъ, что въ толпѣ сглаживаются индивидуальныя отличія, что она, говоря суммарно, живетъ и движется не тѣми психическими актами и феноменами, которые даютъ индивидуальную окраску душевной жизни отдѣльнаго человѣка, а тѣми психическими процессами, которые тождественны у каждаго съ остальными; вслѣдствіе такой интерференціи личныхъ психическихъ мотивовъ—стадность толпы, и въ этомъ объясненіе ея внушаемости и сходства человѣка въ толпѣ съ сомнамбулой.

Такъ какъ намъ остается теперь найти психическій механизмъ сомнамбулизма, внушаемости и внушенія, то я прошу васъ припомнить факты, которые я вамъ сообщилъ въ послѣдней части моей рѣчи. Вы слышали, что не всѣ въ одинаковой степени легко гипнотизируются и, будучи въ гипнотическомъ состояніи, легко внушаются\*), что, наконецъ, даже въ состояніи гипноза и сомнамбулизма степень внушаемости очень различна. Вы слышали также, что, съ другой стороны, феномены внушенія можно констатировать съ такою же яркостью и въ состояніи бодрствованія, и что, помимо невропатовъ, внушаемость есть чрезвычайно общее психическое явленіе, — до такой степени общее, что на немъ дѣлаются теперь цѣлыя построенія социологическихъ и историческихъ системъ. Теперь позвольте мнѣ снова напомнить вамъ сравненіе сознанія съ зажженной люстрой. Между человѣкомъ, душевныя силы котораго находятся въ

---

чрезвычайно интересныхъ данныхъ, остроумныхъ сопоставленій и широкихъ обобщеній, особенно замѣчательныхъ потому, что эту работу былъ написанъ тогда, когда не существовало еще той обширной литературы по гипнозу, внушенію, меряченью и пр., которая имѣется теперь.

\*) Отъ многихъ можно добиться гипнотическаго состоянія только повторными и длительными попытками усыпленія. Нѣкоторые столь противодѣйствуютъ гипнотизеру, что предложено (на конгрессѣ гипнотизма въ Парижѣ) прибѣгать къ предварительному употребленію наркотическихъ средствъ.

полной гармоніи, и могущественный психическій синтезъ котораго объединяетъ въ одно созвучіе всѣ элементы своей психики, между такимъ человѣкомъ съ одной стороны и съ другой — между тѣми нищими духомъ, психическая жизнь которыхъ характеризуется отрывочностью, раздражимою слабостью, неопредѣленностью и недостаточною координаціею, — между этими двумя крайними типами, говорю я, можно какъ на лѣстницѣ уставить все человѣчество. Наши люстры горятъ болѣе или менѣе ярко, болѣе или менѣе ровнымъ пламенемъ, отдѣльныя группы огней бросаютъ свой свѣтъ болѣе или менѣе равномерно и даютъ болѣе или менѣе гармоничныя сочетанія цвѣтовъ. Чѣмъ ниже мы спускаемся по этой лѣстницѣ, тѣмъ большее число рожковъ въ каждой люстрѣ погашено или коптитъ; наконецъ, случайныя причины или особыя условія могутъ измѣнить условія горѣнія даже самыхъ совершенныхъ изъ нихъ. Чѣмъ шире поле сознанія, чѣмъ крѣпче держится синтетическая связь между отдѣльными элементами душевной жизни, чѣмъ сильнѣе сознательная активность и воля, тѣмъ труднѣе получить явленія гипнотическаго сна и внушенія, и наоборотъ, — чѣмъ уже поле сознанія, чѣмъ легче разрывается связь между отдѣльными элементами его, чѣмъ слабѣе суб- и координація, ихъ тѣмъ легче отщепляются и образуются отдѣльныя, независимыя отъ сознанія группы идей и представленій, тѣмъ полнѣе автоматизмъ субъекта.

Итакъ, психическая сущность всѣхъ описанныхъ выше явленій есть дезагрегація душевной дѣятельности, нарушение координаціи и субординаціи психическихъ элементовъ и, слѣдовательно, разстройство единства личности, которое можетъ быть болѣе или менѣе полно.

Я сказалъ уже, что синтезъ психическихъ феноменовъ въ одно личное сознаніе находится въ состояніи постояннаго стремленія сорганизоваться, и что, какъ общее правило, душевныя силы людей не находятся ни въ полной гармоніи, ни въ устойчивомъ равновѣсіи. Отсюда понятно, почему и какимъ образомъ внушаемость, подражательность и автома-

тическое подчиненіе являются столь общими и столь распространёнными психофизиологическими явлениями. Всѣ эти соображенія нуждаются однако въ оговоркѣ. Если точка зрѣнія на соціологическія явленія, какъ на феномены подражанія, того французскаго философа, котораго я цитировалъ выше, и оригинальна, и интересна, и правильна во многихъ отношеніяхъ, тѣмъ не менѣе подражаніемъ не исчерпывается психическая жизнь индивидуумовъ и обществъ. Тардъ самъ даетъ поправку своей системѣ, указывая на то, что если бы законы подражанія были единственными соціологическими законами, то человѣчество застыло бы въ одноформенномъ кругѣ идей и традицій.

Рядомъ съ законами подражанія, какъ основнымъ соціологическимъ элементомъ, авторъ принимаетъ въ качествѣ равноцѣннаго историческаго фактора силу инициативы, создающую все новые образцы для дальнѣйшаго безконечнаго подражанія. Только идеямъ, которыя они внесли въ міръ, обязаны великіе люди своимъ именемъ, и эти идеи создавались часто людьми неизвѣстными и малыми. На множествѣ историческихъ примѣровъ можно демонстрировать силу и значеніе этихъ двухъ историческихъ факторовъ. Геній однихъ и подражательность другихъ создали высокую культуру Аѳинъ и Рима. Но если Римская имперія давно разрушилась, то римское завоеваніе продолжается еще и сегодня. Побѣдивъ съ Карломъ Великимъ—германцевъ, съ Вильгельмомъ Завоевателемъ—англосаксовъ, съ Колумбомъ—Америку, оно черезъ посредство англичанъ и русскихъ пріобщаетъ своимъ идеямъ и культурѣ Азію, Австралію и Океанію и на нашихъ глазахъ захватило Японію. Соціальная статика и динамика, исторія и прогрессъ опредѣляются, слѣдовательно, равнодѣйствующей двухъ силъ: соціальной (традиція, подражаніе взаимное и преемственное) и экстрасоціальной (инициатива, свободное изслѣдованіе, творчество новыхъ образцовъ).

Если наша жизнь, и индивидуальная и соціальная, есть въ конечномъ анализѣ результатъ взаимодѣйствія постоянно вліяющихъ внушеній, и если господствующая мысль или часто

повторяемое дѣйствіе дѣлаются привычными и входятъ обязательною составною частью въ личное сознание, то изъ этого слѣдуетъ, что каждый изъ насъ всей серіей поступковъ, изъ которыхъ слагается его жизненная карьера, и которые въ немъ и для его потомства эквивалентны соотвѣтствующимъ и наслѣдственно передаваемымъ измѣненіямъ нервныхъ центровъ,—каждый изъ насъ, говорю я, такимъ путемъ повышаетъ или понижаетъ своихъ потомковъ на эволюціонной лѣстницѣ. Въ экономіи природы ничто не пропадаетъ даромъ: отцы ѣли зеленый виноградъ, а у дѣтей на зубахъ оскомины, гласитъ библейское изреченіе; современная наука говоритъ, что наслѣдственное нервно-психическое вырожденіе можетъ обуславливаться не только болѣзнію предковъ, но и тѣмъ также, что они во зло употребляли свои мозговые силы, свою душевную дѣятельность. Такъ Маудсли, сильный своимъ клиническимъ опытомъ психіатра, утверждаетъ, напр., что люди, посвятившіе свою жизнь наживѣ, имѣютъ мало шансовъ передать своимъ дѣтямъ здоровый мозгъ и нервы. Точно также внушенія, постоянно исходящія изъ окружающихъ насъ социальныхъ условій, представляютъ собою не только воздѣйствіе, съ которымъ намъ приходится считаться въ данную минуту, но—что гораздо важнѣе—воздѣйствіе длительное, вліяющее на современниковъ и черезъ нихъ на потомство. Путемъ такого преемственнаго вліянія увеличиваются или уменьшаются мозговые силы и духовныя богатства цѣлой расы, создается содержаніе и опредѣляется сила ея личнаго сознания. Вспомните знаменитое изреченіе — Гегеля: «Не цѣпи создаютъ раба, но рабское сознание!»

Основною задачей моею было показать, что даже тѣ психическія функціи, которыя при поверхностномъ изученіи кажутся намъ необычными, входятъ въ категорію психическихъ феноменовъ, подлежащихъ нашему изученію и находящихся въ границахъ нашихъ научныхъ методовъ изслѣдованія. Теперь скажу больше: они представляютъ частное проявленіе великаго общаго закона сохраненія энергіи.

---

Н. Баженовъ.



## О поддѣлкахъ.

### I.

Въ дѣлахъ человѣческихъ, даже самыхъ хорошихъ, отрицательная сторона обыкновенно даетъ о себѣ знать гораздо скорѣе и сильнѣе, нежели положительная. Замѣтное въ послѣдніе годы обращеніе нашего общества къ интересамъ религіознымъ весьма утѣшительно; но и здѣсь пока мы видимъ главнымъ образомъ плохую изнанку. Ближайшее при-  
скорбное послѣдствіе упомянутаго поворота состоитъ въ томъ, что умы, чуждые истинной религіи, или во всякомъ случаѣ недостаточно ею проникнутые, хватаются за нее подъ влияніемъ моды и, не владѣя настоящимъ дѣломъ, пробавляются разными поддѣлками, своими и чужими. Между нынѣшними поддѣлками или подмѣнами христіанства самая невинная, конечно, та, которая подъ именемъ христіанской религіи старается распространять отвлеченную мораль частію филантропическаго, частію аскетическаго свойства. Для такой подмѣны представляются благовидныя основанія. Что христіанство состоитъ главнымъ образомъ въ любви къ ближнимъ и въ добродѣтельной жизни—это такъ же вѣрно, какъ и то, что виноградное вино, химически говоря, состоитъ главнымъ образомъ изъ воды. Притомъ чистая мораль, какъ

и чистая вода, не только весьма полезна, но и составляетъ предметъ первой необходимости. Зачѣмъ же однако обманывать себя и другихъ, называя воду виномъ и отвлеченную мораль — христіанствомъ? Заповѣди воздержанія, справедливости и челоуѣколюбія, аскетическія и филантропическія стремленія не принадлежатъ исключительно какому особому вѣроученію, — все это составляетъ, слава Богу, общее достояніе многихъ религій и философскихъ школъ. И если все дѣло въ этихъ заповѣдяхъ самихъ по себѣ, то ничто не мѣшаетъ предлагать ихъ просто, во имя ихъ собственнаго внутренняго достоинства. Къ чему же эта специальная вывѣска, указывающая на предметы другого рода, совершенно чуждые и даже непріятные проповѣдникамъ чистой морали? Никто не запрещаетъ вамъ обходиться одною водою; но зачѣмъ вы разливаете ее въ бутылки изъ виннаго погреба и выдаете за самое настоящее вино?

Гораздо зловреднѣе во всякомъ случаѣ другая подмѣна. Многие люди, справедливо признавая въ христіанствѣ, помимо чистой морали, другіе существенные элементы, какъ-то: догматы, таинства, іерархію, — воображаютъ, что въ этихъ элементахъ самихъ по себѣ, отдѣльно и отвлеченно взятыхъ, состоитъ вся сила христіанской религіи. Продолжая прежнее уподобленіе, это все равно, какъ если бы кто-нибудь, зная, что химическое различіе винограднаго вина отъ воды состоитъ въ присутствіи алкоголя и нѣкоторыхъ другихъ веществъ, вздумалъ на этомъ основаніи поить всѣхъ вмѣсто вина голымъ спиртомъ съ примѣсью дубильной кислоты и красящихъ веществъ. Смертоносное дѣйствіе такого угощенія и на здоровыхъ и на больныхъ не подлежало бы сомнѣнію. Подобное же дѣйствіе, какъ о томъ достаточно свидѣтельствуетъ исторія, всегда обнаруживалось при замѣнѣ живого христіанства чистымъ спиртомъ отвлеченныхъ догматовъ съ примѣсью іерархическихъ и мистическихъ элементовъ, не уравновѣшенныхъ началами гуманнаго просвѣщенія.

Если видѣть въ христіанствѣ живую религію, въ которой

самъ участвуешь, которою духовно питаешься, то споръ о преобладаніи и преимуществѣ въ ней того или другого элемента не имѣетъ смысла. Весьма интересно и полезно знать химическій составъ нашей пищи, но никакой химикъ не придетъ въ результатъ своего анализа къ замѣнѣ хлѣба углеродомъ, или мяса—азотомъ. Самъ онъ питается только конкретными органическими сочетаніями этихъ элементовъ, такъ же какъ и всѣ прочіе люди, даже никогда не слышавшіе о химіи.

При живомъ отношеніи къ христіанству, безусловно-существенное значеніе принадлежитъ не тѣмъ или другимъ составнымъ элементамъ этой религіи, а лишь единому духовному началу, образуемому изъ нихъ одно опредѣленное цѣлое, въ которомъ и отъ котораго всѣ части получаютъ свою относительную силу и важность. Истинное неподдѣльное христіанство не есть ни догматъ, ни іерархія, ни богослуженіе, ни мораль, а животворящій духъ Христовъ, реально, хотя невидимо присутствующій въ челоуѣчествѣ и дѣйствующій въ немъ чрезъ сложные процессы духовнаго развитія и роста, — духъ, воплощенный въ религиозныхъ формахъ и учрежденіяхъ, образующихъ земную церковь — его видимое тѣло, но не исчерпанный этими формами, не осуществленный окончательно ни въ какомъ данномъ фактѣ. Традиціонныя учрежденія, формы и формулы необходимы для христіанскаго челоуѣчества, какъ необходимъ скелетъ для животнаго организма высшаго порядка, но самъ по себѣ скелетъ не составляетъ живого тѣла. Безъ костей высшему организму жить нельзя, но когда начинаютъ окостенѣвать стѣнки артерій, или клапаны сердца, то это вѣрный признакъ неминуемой смерти.

Я не имѣю здѣсь въ виду разсматривать самую жизнь христіанскихъ обществъ, а хочу только указать на нѣкоторыя теоретическія поддѣлки христіанства, которыя имѣютъ, впрочемъ, и практическое значеніе, какъ неблагоприятные признаки для нашего социальнаго здоровья.

## II.

Всѣ согласны въ томъ, что настоящее подлинное христіанство есть то, которое проповѣдывалъ самъ Основатель нашей религіи. Что же именно Онъ проповѣдывалъ? Если выбирать въ Евангеліи отдѣльныя изреченія по собственному вкусу, то на этотъ вопросъ получится много различныхъ отвѣтовъ. Одни будутъ находить сущность христіанскаго ученія въ непротивленіи злу, другіе—въ подчиненіи духовнымъ властямъ («слушающійся васъ—Меня слушается»), третьи будутъ настаивать на вѣрѣ въ чудеса, четвертые—на раздѣленіи божественнаго отъ мірскаго и т. д. При этомъ произвольно вырванные тексты подвергаются столь же произвольнымъ урѣзкамъ, ибо читаемые въ полномъ видѣ и въ контекстѣ, они не даютъ требуемаго смысла. Оставляя пока въ сторонѣ эти экзегетическія увлеченія, замѣтимъ только, что многіе взгляды на сущность христіанства, весьма различные между собою, но въ равной мѣрѣ основательныя (ибо каждый изъ нихъ основанъ на какомъ-нибудь отдѣльномъ евангельскомъ текстѣ),—никакъ не могутъ выражать дѣйствительную сущность христіанства; въ лучшемъ случаѣ это только частныя пункты ученія, которыхъ можно выдвинуть столько же, сколько дошло до насъ отдѣльныхъ изреченій Христа. Понять истинный смыслъ этихъ частныхъ истинъ и оцѣнить ихъ дѣйствительное значеніе можно только чрезъ отношеніе ихъ къ единой центральной идеѣ христіанства. А для опредѣленія этой послѣдней уже нельзя механически опираться на букву отдѣльныхъ текстовъ, а нужно прибѣгнуть къ другому, болѣе осмысленному методу. Нѣтъ-ли въ Евангеліи прямого указанія на то, что самъ Христосъ и Его ближайшіе ученики признавали за сущность Его проповѣди? Вѣдь говорится же въ Евангеліи объ ученіи Христовомъ въ его совокупности, выражается же тамъ идея христіанства, какъ единого цѣлаго. Какъ же оно тогда обозначается? Называютъ-ли его ученіемъ о непротивленіи злему, или о духовныхъ властяхъ, или о чудесахъ, таинствахъ,

о догматъ Троицы, искупленія и т. д.?—Нѣтъ, всѣ эти пункты находятся въ Евангелии, но само Евангеліе, сама благая вѣсть Христова обозначаетъ себя не съ этихъ сторонъ. Оно не именуется себя Евангеліемъ непротивленія, ни евангеліемъ священноначалія, ни евангеліемъ чудесъ, ни Евангеліемъ вѣры, ни даже евангеліемъ любви: оно признаетъ и неизмѣнно называетъ себя евангеліемъ царствія — доброю вѣстью о царствіи Божіемъ \*). Слово истины, которое съетъ Сынъ Человѣческій, есть „слово царствія“, тайны, Имъ открытыя, суть „тайны царствія“, истинные Его послѣдователи суть „сыны царствія“ и т. д.

Итакъ несомнѣнно, что центральная идея Евангелія, согласно самому Евангелію, есть идея царствія Божія. Ея прямиому или косвенному разъясненію посвящены почти всѣ рѣчи Христовы—и притчи, обращенныя къ народу, и эсotericскія бесѣды съ учениками, и наконецъ сохранившіяся въ Евангелии молитвы къ Богу-Отцу. Изъ совокупности относящихся сюда текстовъ видно, что евангельская идея царствія не исчерпывается понятіемъ владычества Божія надъ всѣмъ существующимъ,—владычества, принадлежащаго Богу, какъ Всемогущему и Вседержителю. Это владычество есть фактъ вѣчный и неизмѣнный, тогда какъ благовѣствуемое Христомъ царствіе есть нѣчто подвижное, приближающееся, приходящее. Притомъ оно имѣетъ разныя стороны. Оно есть внутри насъ, и оно же является извнѣ; оно растетъ въ человѣчествѣ и цѣломъ мірѣ посредствомъ нѣкоего объективнаго органическаго процесса, и оно же берется свободнымъ усиліемъ нашей воли. Для поклонниковъ буквы все это можетъ казаться противорѣчивымъ, но

\*) *Ев. Матв.*: III, 2; IV, 17, 23; V, 3, 10, 19, 20; VI, 10 33; VII, 21; VIII, 11; IX, 35; X, 7; XI, 11, 12; XII, 28; XIII, 11, 19, 24, 31, 33, 38, 41, 43, 44, 45, 47, 52; XVI, 19, 28; XVIII, 1, 23; XIX, 12, 14, 23, 24; XX, 1; XXII, 2; XXIII, 13; XXIV, 14; XXV, 1, 34. *Ев. Марка*: I, 14, 15; V, 11, 26, 28; IX, 1; X, 14, 15, 23, 24, 25; XII, 34; XIV, 35. *Ев. Луки*: IV, 43; VIII, 1, 10; IX, 2, 11, 27, 60, 62; X, 9; XI, 2, 20; XII, 31; XIII, 18, 20; XIV, 15; XVI, 16; XVII, 20, 21; XVIII, 16, 17, 24, 25, 29; XIX, 11; XXI, 31; XXII, 16, 18, 29, 30; XXIII, 42, 51. *Ев. Иоанна*: III, 3, 5; XVIII, 36. *Дьян.* I, 3.

для имѣющихъ умъ Христовъ все это совмѣщается въ одномъ простомъ и всеобъемлющемъ опредѣленіи, по которому царствіе Божіе есть *полная реализація божественнаго въ природно-человѣческомъ чрезъ Богочеловѣка-Христа, или, другими словами—полнота естественной человѣческой жизни, соединяемой чрезъ Христа съ полнотою Божества.*

Совершенное соединеніе Божества съ человѣчествомъ должно быть обоюднымъ (то соединеніе, въ которомъ одно изъ соединяемыхъ уничтожается, вовсе не есть соединеніе, а то, въ которомъ оно не сохраняетъ своей свободы, не есть совершенное соединеніе). Внутренняя возможность, основное условіе соединенія съ Божествомъ находится такимъ образомъ въ самомъ человѣкѣ, — царствіе Божіе внутри васъ. Но эта возможность должна перейти въ дѣйствительность, человѣкъ долженъ проявить, обнаружить сокрытое въ немъ царствіе Божіе, для этого онъ долженъ сочетать явное усиліе своей свободной воли съ тайнымъ дѣйствіемъ въ немъ благодати Божіей, — царствіе Божіе силою берется и употребляющіе усиліе овладѣваютъ имъ. Безъ этихъ собственныхъ усилій возможность такъ и останется возможностью, залогъ будущихъ благъ потеряется, зародышъ истинной жизни замретъ и погибнетъ \*). Такимъ образомъ царствіе Божіе, совершенное въ вѣчной божественной идеѣ («на небесахъ»), потенциально присущее нашей природѣ, необходимо есть вмѣстѣ съ тѣмъ нѣчто совершаемое для насъ и чрезъ насъ. Съ этой стороны оно есть наше дѣло, задача нашей дѣятельности. Это дѣло и эта задача не могутъ ограничиваться разрозненнымъ индивидуальнымъ существованіемъ отдѣльныхъ лицъ. Человѣкъ—существо соціальное, и высшее дѣло его жизни, окончательная цѣль его усилій лежитъ не въ его личной судьбѣ, а въ соціальныхъ судьбахъ

\*) Замѣчательно въ этомъ отношеніи, что слова: „царствіе Божіе внутри васъ“ обращены были Христомъ къ невѣрующимъ фарисеямъ и книжникамъ, изъ которыхъ большинство, вѣроятно, такъ и остались невѣрующими; слѣдовательно, здѣсь разумѣлась лишь общая, заложенная въ природѣ человѣческой *потенція* соединенія съ Божествомъ.

всего человѣчества. Какъ общая внутренняя потенція царствія Божія для своей реализаціи необходимо должна перейти въ индивидуальный нравственный подвигъ, такъ и этотъ послѣдній для полноты своей неизбежно входитъ въ социальное движеніе всего человѣчества, примыкаетъ такъ или иначе, въ данный моментъ и при данныхъ условіяхъ, къ общему богочеловѣческому процессу всемірной исторіи. Если царствіе Божіе есть сочетаніе благодати Божіей съ человѣкомъ, то, конечно, не съ человѣкомъ обособляющимся въ своемъ эгоизмѣ, а съ человѣкомъ, какъ живымъ членомъ всемірнаго цѣлаго. Такой человѣкъ находитъ царствіе Божіе не только въ себѣ, но и передъ собою, въ объективномъ ходѣ и строѣ Откровенія, въ данныхъ сочетаніяхъ Божества съ прошедшимъ и настоящимъ человѣчествомъ, а также и въ идеальномъ предвареніи иныхъ, совершеннѣйшихъ сочетаній въ будущемъ. Во всемъ этомъ, безъ сомнѣнія, есть нѣчто предопредѣленное, роковое, отъ личной воли каждаго не зависящее. Индивидуальная свобода тѣмъ не менѣе сохраняется, ибо всякій воленъ воспользоваться, или не воспользоваться *для себя* общимъ религіознымъ достояніемъ человѣчества, войти или не войти своею живою силою въ органическій ростъ царствія Божія. Это послѣднее во всякомъ случаѣ не ограничивается субъективнымъ нравственнымъ міромъ отдѣльныхъ лицъ, а имѣетъ свою объективную дѣйствительность, свои всеобщіе формы и законы и развивается сложнымъ историческимъ процессомъ, въ которомъ отдѣльныя лица играютъ частію активную, а частію пассивную роль. Отсюда важное значеніе видимой церкви, какъ формальнаго учрежденія, символизирующаго, а до нѣкоторой степени и реализующаго то вселенское цѣлое, въ которомъ отдѣльныя лица участвуютъ, въ составъ котораго они входятъ, но которое вовсе не образуется ихъ арифметическою суммою, или механическою массою. Вмѣстѣ съ тѣмъ только при объективно-органическомъ характерѣ собирательнаго богочеловѣческаго процесса, предполагающаго и включающаго въ себя наши личные нравственные

акты, но не слагающагося изъ нихъ,—только при такомъ сверхличномъ (хотя и не безличномъ) характерѣ этого процесса возможна та *внезапность* (для насъ) въ наступлении его окончательныхъ результатовъ, которая прямо утверждается Евангелиемъ \*). Разумѣется, эта *внезапность* лишь относительная, вполнѣ совмѣстная съ непрерывнымъ и предопределеннымъ ростомъ богочеловѣческаго организма, какъ подобная же *внезапность* въ наружномъ явленіи внутренне-подготовленныхъ критическихъ моментовъ бываетъ и при ростѣ чисто-физическомъ. Разбухшее и проросшее въ почвѣ зерно внезапно выводитъ свой ростокъ на поверхность земли, и такъ же внезапно падаетъ на землю созрѣвшій плодъ; подобнымъ образомъ и важнѣйшіе фазисы царствія Божія наступаютъ хотя внезапно, однако же въ *полноту времени*, т.-е. необходимо подготовленные предшествовавшимъ процессомъ. Такимъ образомъ эта *внезапность* не исключаетъ, а, напротивъ, предполагаетъ дѣятельное участіе индивидуальныхъ силъ въ общемъ ростѣ царствія Божія.

Итакъ, кажущіяся при поверхностномъ взглядѣ противорѣчія между внутреннимъ и внѣшнимъ характеромъ царствія Божія, между постепенностью и *внезапностью* его осуществленія устраниются сами собою при истинномъ пониманіи дѣла. Какъ существующее для насъ, царствіе Божіе должно быть нашимъ собственнымъ душевнымъ состояніемъ, именно состояніемъ внутренняго соединенія съ Божествомъ. Такое соединеніе достигло своего индивидуальнаго совершенства въ лицѣ Богочеловѣка-Христа; но тутъ же оно и открылось, какъ сверх-индивидуальное. Истинное *соединеніе съ оруиимъ* не можетъ быть только субъективнымъ состояніемъ; соединеніе всего человѣка съ Богомъ не можетъ быть только личнымъ. Царствіе Божіе или небесное не можетъ быть только психологическимъ фактомъ: оно прежде всего есть вѣчная объективная истина положительнаго всеединства.

\*) *Ев. Матв.* XXIV, 27, 29. Сравни, съ другой стороны, въ той же главѣ ст. 31, 33.



Эта истина заложена и въ природномъ чловѣкѣ—въ социальномъ характерѣ его жизни, въ универсальномъ всеобъемлющемъ свойствѣ его разума,—заложена, но не осуществлена,—не дана, а только задана. Полнота всего существующаго совершеннымъ образомъ соединеннаго съ Богомъ чрезъ Сына Человѣческаго—это безусловный идеаль, реализація котораго началась и продолжается во всемирной исторіи, какъ общее, всемирное дѣло чловѣчества; бессознательно и невольно работаютъ надъ нимъ всѣ, участвовать же въ немъ, сверхъ того, самодѣятельно и самосознательно есть нравственно-соціальная обязанность просвѣщеннаго христіанина. Съ этой стороны царствіе Божіе образуется не простымъ актомъ соединенія души съ Богомъ, а сложнымъ и всеобъемлющимъ процессомъ,—духовно-физическимъ возрастаніемъ и развитіемъ всеединого богочеловѣческаго организма въ мірѣ. Возрастаніе же это, какъ и всякій органической ростъ, представляетъ не только непрерывность количественныхъ моментовъ (какъ иные грубо воображаютъ, что все дѣло — въ накопленіи извѣстной суммы праведныхъ душъ для царствія небснаго), но и раздѣльность качественныхъ степеней и формъ, изъ коихъ высшія хотя и предполагаютъ необходимо низшія и подготовляются ими (въ гечетическомъ порядкѣ), но никакъ не могутъ быть изъ нихъ всецѣло выведены, а потому и являются, какъ нѣчто новое и чудесное \*).

Установивши центральную идею настоящаго христіанства, мы легко отличимъ и обличимъ различныя распространенныя нынѣ поддѣлки. Изъ нихъ отмѣтимъ здѣсь только самыя существенныя и наиболѣ вредныя.

### III.

Такъ какъ наступленіе царствія Божія не является какъ *Deus ex machina*, а обусловено всемирно-историческимъ

\*) Но эти новыя чудеса суть вмѣстѣ съ тѣмъ и новыя откровенія, бросающія свѣтъ на прежнія тайны и загадки. Ибо съ истинной телеологической точки зрѣнія низшія формы и степени уже предполагаютъ высшія, какъ свою цѣль, а потому лишь съ обнаруженіемъ этой высшей цѣли онѣ объясняются, получаютъ смыслъ.

богочеловѣческимъ процессомъ, въ которомъ Богъ дѣйствуетъ лишь въ соединеніи съ человѣкомъ и чрезъ человѣка, то мы должны признать за грубую погрѣшность христіанства такое возрѣніе, по которому человѣку принадлежитъ лишь чисто-пассивная роль въ дѣлѣ Божіемъ, и вся его обязанность относительно царствія Божія состоитъ съ одной стороны въ томъ, чтобы рабски подчиняться даннымъ божественнымъ фактамъ (въ видимой церкви), а съ другой стороны бездѣйственно ждать грядущаго окончательнаго откровенія (царства славы), оставляя такимъ образомъ всю свою дѣятельность мірскимъ и языческимъ интересамъ, которые здѣсь являются ничѣмъ не связанными съ дѣломъ Божіимъ. Для благовидности такой взгляды ссылаются на то соображеніе, что Богъ есть все, а человѣкъ—ничто. Но это ложное смиреніе въ сущности есть возстаніе противъ Бога, возлюбившаго и возвеличившаго человѣчество во Христѣ, отъ Него же христіанамъ отдѣлять себя не приходится: „даде имъ область чадамъ Божіимъ быти“. Сыны царствія свободны и призваны къ сознательному и самодѣятельному участию въ дѣлѣ Отца. Если между ними есть духовно-несовершеннолѣтніе, то это лишь фактъ, который нужно принимать въ расчетъ, но не возводить въ окончательный и всеобщій принципъ.

Дѣйствіе Божіе въ собираніи и строеніи Его царствія, въ возрастаніи и развитіи богочеловѣческаго организма послѣдователи упомянутой погрѣшности подъ христіанство приравниваютъ къ обнаруженію всемогущества Божія въ явленіяхъ природы и событіяхъ мірской жизни. Но этимъ самымъ они обличаютъ свою ложь, запутываясь во внутреннемъ противорѣчій. Если они считаютъ непозволительнымъ дѣятельно вмѣшиваться въ судьбы царствія Божія, какъ зависящія отъ Его воли, то они не должны вмѣшиваться ни въ какія дѣла, ибо все зависитъ отъ воли Божіей. Однако они такъ не поступаютъ, а со всею энергіей и воодушевленіемъ заботятся объ устройствѣ всевозможныхъ мірскихъ дѣлъ, личныхъ, народныхъ и т. д. Откуда же эта разница?

Почему они считают необходимымъ въ своихъ ничтожныхъ дѣлишкахъ столь старательно помогать всемогущему Богу, а въ Его великомъ дѣлѣ помочь не хотятъ? Явно—потому, что въ тѣхъ они заинтересованы, а въ этомъ нѣтъ. Значить дѣло Божіе не есть *ихъ* дѣло, а потому имъ до него и дѣла нѣтъ. Но вѣдь христіанство только въ томъ и состоитъ, что дѣло Божіе стало вмѣстѣ съ тѣмъ дѣломъ вполне человѣческимъ. Эта богочеловѣческая солидарность и есть царствіе Божіе, и оно *приходитъ* лишь въ той мѣрѣ, въ какой она осуществляется. Очевидно, эти псевдо-квѣтисты проповѣдуютъ намъ христіанство поддѣльное. Они тѣмъ активнѣе отгаются Маммону на дѣлѣ, чѣмъ пассивнѣе подчиняются на словахъ другому Господину, котораго святость и величіе служатъ имъ лишь благовиднымъ предлогомъ для того, чтобы о Немъ не думать.

Указанная поддѣлка обыкновенно связана съ отрицаніемъ всякаго развитія и прогресса въ дѣлѣ христіанской религіи. Изъ того, что многіе эволюціонисты придерживаются односторонне-механическаго понятія объ эволюціи, исключаящаго дѣйствія Высшей силы и всякую телеологию, изъ того, что многіе проповѣдники историческаго прогресса понимаютъ подъ нимъ безпредѣльное самоусовершенствованіе человѣка безъ Бога и противъ Бога,—изъ этого поспѣшно выводятъ явно-вздорное заключеніе, что самыя идеи развитія и прогресса имѣютъ какой-то атеистическій и антихристіанскій характеръ. Между тѣмъ не только это не такъ, но напротивъ—эти идеи суть специфически-христіанскія (или точнѣе еврейско-христіанскія), онѣ внесены въ сознаніе людей только пророками Израиля и проповѣдниками Евангелія. Язычество, и восточное и западное, въ самыхъ высшихъ своихъ выраженіяхъ—въ буддизмѣ и въ новоплатонизмѣ—ставило абсолютное совершенство безусловно внѣ процесса исторіи, которая для него являлась или безконечной и безцѣльной смѣной случайностей, или постепеннымъ переходомъ къ худшему \*). Только христіанская (или

\*) Кажущееся исключеніе представляетъ тотъ взглядъ на міровой процессъ, который мы находимъ въ персидской книгѣ *Бундешизъ*. Но этотъ памятникъ,

что то же — мессіанская) идея царствія Божія, послѣдовательно открывающагося въ жизни человѣчества, даетъ смыслъ исторіи и опредѣляетъ истинное понятіе прогресса Христіанство даетъ чѣловѣчеству не только идеаль абсолютнаго совершенства, но и путь къ достиженію этого идеала, слѣдовательно, оно по существу прогрессивно. Поэтому всякое воззрѣніе, которое отрицаетъ въ христіанствѣ этотъ его прогрессивный элементъ, есть поддѣлка, скрывающая подъ христіанскимъ именемъ языческую реакцію. Цѣль же ея, конечно не всегда ясно сознаваемая, — отвлечь людей отъ дѣла Божія и утвердить ихъ въ той дурной дѣйствительности міра, которую пришелъ упразднить Христосъ, побѣдившій міръ. Между тѣмъ мнимые христіане пытаются, хотя и тщетно, вырвать у Христа Его побѣду, всячески поддерживая тѣ мірскіе порядки и учрежденія, которые ничего общаго съ царствіемъ Божиимъ не имѣютъ. Откуда можетъ взяться такое охранительное направленіе въ настоящемъ, неподдѣльномъ христіанствѣ, которое такъ же чуждо принципиальнаго консерватизма, какъ и принципиальнаго радикализма? На почвѣ христіанской религіи ни сохраненіе, ни разрушеніе какихъ бы то ни было мірскихъ порядковъ *сами по себѣ* не могутъ насъ интересовать. Если мы заботимся о *дѣлѣ* царствія Божія, то мы должны принимать то, что этому дѣлу достойно служить, и отвергать то, что ему противно, руководясь при этомъ не мертвымъ критеріемъ какихъ-нибудь отвлеченныхъ *измовъ*, а (по апостолу Павлу) живымъ критеріемъ *ума Христова*, — если мы его въ себѣ имѣемъ; если же не имѣемъ, то лучше намъ и не называться христіанами. По праву носящіе это имя должны заботиться не о сохраненіи и *укрѣпленіи во что бы то ни стало* данныхъ социальныхъ группъ и формъ въ мірскомъ чѣловѣчествѣ, а напротивъ объ ихъ перерожденіи и преобразованіи въ хри-

---

хотя и содержитъ въ себѣ древне-звѣдскіе религіозные элементы, но въ полномъ своемъ составѣ относится къ временамъ позднѣйшимъ (XII вѣкъ по Р. Х.), и, очевидно, предполагаетъ сильное воздѣйствіе христіанскихъ идей.

стіанскомъ духѣ (на сколько онѣ къ этому способны), — объ истинномъ введеніи ихъ въ сферу царствія Божія.

Итакъ, идея царствія Божія необходимо приводитъ насъ (разумію всякаго сознательнаго и искренняго христіанина) къ обязанности дѣйствовать — въ предѣлахъ своего призванія — для реализации христіанскихъ началъ въ собирательной жизни человѣчества, для преобразования въ духѣ высшей правды всѣхъ нашихъ общественныхъ формъ и отношеній, — то-есть приводитъ насъ къ христіанской политикѣ. Тутъ мы сталкиваемся съ новою поддѣлкою христіанства, или лучше сказать съ новымъ видоизмѣненіемъ той же, замаскированной антихристіанскою реакціею. „Христіанская политика“, говорятъ, это *contradictio in adjecto*, между христіанствомъ и политикою не можетъ быть ничего общаго: *Царствіе Мое не отъ міра сего* и т. д. и т. д. Изъ того, что царство Христово не отъ міра сего, никакъ не слѣдуетъ, что оно не можетъ дѣйствовать въ мірѣ, овладѣвать и управлять міромъ. Иначе пришлось бы утверждать, что такъ какъ самодержавная власть не отъ народа (а милостію Божіею), то она не можетъ и управлять народомъ. По здравой логикѣ, наоборотъ, именно изъ того, что царство Христово не отъ міра, а *свыше*, слѣдуетъ, что оно имѣетъ право владѣть и править міромъ. Одно изъ двухъ: или общества, именующія себя христіанскими, должны отречься отъ этого имени, или они должны признать своею обязанностию согласовать всѣ свои политическія и социальныя отношенія съ христіанскими началами, т.-е. вводить ихъ въ сферу царствія Божія, — а въ этомъ и состоитъ настоящая христіанская политика.

Если, какъ утверждаютъ сторонники псевдо-христіанскаго индивидуализма, всѣ политическія и социальныя формы чужды или даже противны христіанству, то отсюда прямо слѣдуетъ, что истинные христіане должны жить внѣ всякихъ политическихъ и социальныхъ формъ. Но это явный абсурдъ, обличаемый ихъ собственною жизнью и дѣятельностью. А если, съ одной стороны, нельзя упразднить обществен-

ныхъ и политическихъ формъ жизни (что равносильно было бы упраздненію самого челоуѣка, какъ существа социальнаго и политическаго), а съ другой стороны несомнѣнно; что эти формы въ своей данной дѣйствительности далеко не соотвѣтствуютъ христіанскимъ началамъ, далеко не введены еще въ царствіе Божіе, то отсюда прямо слѣдуетъ задача христіанской политики совершенствовать, возвышать эти формы, пресуществлять ихъ въ царствіе Божіе. Правда, христіанскою политикою весьма злоупотребляли и злоупотребляютъ. Царство Божіе на землѣ представлялось и представляется, какъ совокупность людей, словесно признающихъ извѣстные догматы. Недавно одинъ сторонникъ такого (опять-таки явно поддѣльнаго) христіанства объявлялъ въ печати, что нельзя имѣть общеніе съ „либералами“ на томъ основаніи, что они будто бы „не исповѣдуютъ Иисуса Христа во плоти пришедшаго“, какъ этого требуетъ Св. Апостоль Іоаннъ Богословъ. На чемъ основано это утвержденіе—не извѣстно. Я знаю ярыхъ консерваторовъ, весьма чуждыхъ всякаго исповѣданія Христа, и знаю либераловъ, которымъ никакъ нельзя слѣлать такого упрека. Но дѣло не въ этомъ. Очевидно, нашъ ревнитель вѣры не въ добрый часъ прибѣгъ къ авторитету Св. Іоанна Богослова. Приведенный текстъ, какъ извѣстно всякому занимавшемуся этимъ предметомъ, обращенъ противъ возникшаго тогда заблужденія *докетовъ*, признававшихъ сверхъестественную природу Христа, но отрицавшихъ Его дѣйствительное *воплощеніе*, видѣвшихъ въ его тѣлесномъ явленіи и въ его исторической личности только *призракъ*. Это ложное мнѣніе впоследствии весьма укоренилось и распространилось въ различныхъ гностическихъ сектахъ. Но я самымъ рѣшительнымъ образомъ утверждаю, что мнѣ не извѣстенъ ни одинъ либераль, сколько-нибудь повинный въ этомъ докетическомъ заблужденіи. Конечно, текстъ изъ Іоанна Богослова, какъ и всякое слово Св. Писанія, имѣетъ и общее значеніе сверхъ своего прямого историческаго смысла. Но и тутъ онъ направленъ не противъ либераловъ, а какъ разъ противъ сторонниковъ того под-

дѣльнаго христіанства, которое сводится къ мертвой вѣрѣ съ одной стороны и къ лицемѣрнымъ толкамъ о личной святости и личномъ спасеніи души—съ другой. Вѣдь это они, *отдѣляя* всѣ человѣческія задачи отъ Духа Христова, отрицаютъ всю силу Его воплощенія, которое совершилось вѣдь не для него, а для человѣчества. Сводя христіанство къ *отвлеченному догмату*, отрицая его реализацію въ социальной и политической жизни, они явно показываютъ, что не исповѣдуютъ на дѣлѣ Христа *пришедшаю во плоти*, а потому и подлежатъ апостольской анаемѣ, которую одинъ изъ нихъ столь неосторожно напомнилъ. Во всякомъ случаѣ Апостоль любви не могъ сводить все христіанство къ мертвой вѣрѣ; онъ, конечно, зналъ ту истину, которую такъ хорошо выразилъ его соученикъ Іаковъ: „и бѣсы вѣдуютъ, и трепещутъ“. Право, союзъ съ либералами не столь опасенъ, какъ союзъ съ бѣсами.

Тотъ же публицистъ спрашивалъ торжественно: „чему же учить Владиміръ Соловьевъ?“ На это могу отвѣтить кратко и опредѣленно: своего ученія не имѣю; но въ виду распространенія вредныхъ поддѣлокъ христіанства, считаю своимъ долгомъ съ разныхъ сторонъ, въ разныхъ формахъ и по разнымъ поводамъ выяснять основную идею христіанства—идею царствія Божія, какъ полноты человѣческой жизни не только индивидуальной, но и социальной и политической, воссоединяемой чрезъ Христа съ полнотою Божества; а что касается до союзовъ, то безусловно избѣгаю только союза съ бѣсами, которые вѣруютъ и трепещутъ.

Владиміръ Соловьевъ.





СПЕЦІАЛЬНЫЙ ОТДѢЛЪ.



## Онтологія Гегеля \*).

Σύμπαντα δὲ εἶναι λέγουσι  
νοῦν καὶ φρόνησιν.

Diogen. Laërt. IX, 19.

Если мыслящій человѣкъ ни одного ученія философскаго не долженъ оставлять безъ основательнаго изслѣдованія, то въ настоящее время философія Гегеля требуетъ ученаго разбора преимущественно предъ прочими философскими системами.

Такого разбора она требуетъ уже потому, что она философія современная. Всякая другая философія уже имѣетъ свою, болѣе или менѣе вѣрную и болѣе или менѣе полную оцѣнку въ философіи послѣдующей. Новая философія потому обыкновенно и яв-

---

\*) Н. П. Гиляровъ-Платоновъ (†1887) написалъ предлагаемое разсужденіе еще въ 1846 г. въ качествѣ магистерской диссертации. Но митр. Филаретъ усмотрѣлъ въ ней „философскій духъ“, подавлять который онъ считалъ своею обязанностью, и защита диссертации не была допущена. Впослѣдствіи Н. П., по словамъ близко знавшихъ его, перевелъ всего Гегеля, но переводъ сгорѣлъ во время пожара. Недавно обнародованы любопытныя письма Н. П. Гилярова-Платонова („Русск. Арх.“ 1890, 2, стр. 316—324), гдѣ онъ говоритъ о своихъ отношеніяхъ къ славянофиламъ и объ упомянутомъ эпизодѣ съ диссертацией. Изъ этихъ же писемъ видно, что онъ не разъ отклонялъ предложенія занять кафедру философіи въ томъ или другомъ университетѣ.—Читателю предлагается первая половина диссертации, такъ какъ вторая уже была съ нѣкоторыми дополненіями напечатана самимъ Н. П. въ „Рус. Бес.“ (1859, кн. 3, стр. 1—64) подъ заглавіемъ: „Рационалистическое движеніе философіи новыхъ временъ“. При печатаніи предлагаемой половины диссертации, которая представляетъ несомнѣнный историческій интересъ, устранены нѣкоторые архаизмы и исправлены явныя ошибки переписчика.

ляется, что замѣчаетъ въ прежнихъ системахъ неудовлетворительное рѣшеніе философскихъ вопросовъ. Если она и сама рѣшаетъ ихъ не съ бѣльшею удовлетворительностію, — она, по крайней мѣрѣ, всегда вѣрно угадываетъ то или другое слабое мѣсто философіи предшествующей: ея собственная неудовлетворительность вызываетъ, въ свою очередь, и собственную ея критику. Но философія современная, какова теперь Гегелева, не имѣетъ своего „послѣ“; указывая неудовлетворительность стараго, сама она стоитъ еще нетронутая во всей своей свѣжести; ея поклонники, какихъ философія современная всегда имѣетъ болѣе всякой другой, бываютъ тѣмъ жарче и многочисленнѣе, что въ ней является гораздо выпуклѣе слабость противной стороны, чѣмъ ея собственная: первая ею уже поставляется на видъ, а послѣднюю нужно только еще отгадывать. Такимъ образомъ философія современная еще ждетъ, чтобы явилась если не новая философія, то, по крайней мѣрѣ, старыя убѣжденія выступили съ оружіемъ, направленнымъ именно противъ нея, и тѣмъ выказали или собственную неосновательность, или ея неудовлетворительность.

Впрочемъ, философія Гегеля приобрѣтаетъ преимущественное предъ прочими системами право на наше вниманіе не одною своею новостію, но положительными достоинствами. Она принадлежитъ не къ числу такихъ новизнъ, которыя только разрушаютъ старое, сами не представляя, въ замѣнъ его, ничего стоящаго вниманія. Она въ этомъ отношеніи нисколько не походитъ на философствованіе энциклопедистовъ прошлаго вѣка, которое имѣло чисто отрицательный характеръ, и критика котораго въ свое время была необходима только какъ оборона отъ отрицающей новизны, а не какъ опроверженіе или защищеніе положительнаго мнѣнія. Система Гегеля такова, что исторія новѣйшей философіи не представляетъ еще другой, которая бы въ равной съ нею степени соединяла единство и всесторонность начала съ круглотою изслѣдованія. Не говоримъ уже о Бэконѣ, Декартѣ, Мальбраншѣ и Локкѣ, которыхъ сочиненія лишены даже простой систематической цѣлости и могутъ быть названы скорѣе философствованіемъ, чѣмъ философіею, — Спиноза, который за свой геометрический методъ считался нѣкогда образцомъ систематиковъ, и тотъ лишилъ свою философію характера строгаго единства тѣмъ самымъ, что допустилъ въ ней *не одно* предполо-

женіе, какъ очевидную, недоказываемую истину (axiomata). Въ самой Германіи, которой по преимуществу, въ новѣйшія времена, принадлежитъ честь систематическаго разработыванія философіи ни одна система не можетъ въ этихъ отношеніяхъ спорить съ системою Гегеля. Какъ ни многостороненъ былъ личный талантъ Лейбница, но его философія, написанная большею частию въ отрывкахъ, не представляетъ той круглоты и законченности, какую видимъ у Гегеля. Въ системѣ Гегеля конецъ сливается съ началомъ: восходя отъ бытія конкретнаго къ чистымъ сущностямъ, этотъ философъ не останавливается въ развитіи понятій до тѣхъ поръ, пока не доходитъ до того же бытія конкретнаго, съ котораго началъ. Какъ ни старался доставить единство философіи Кантъ точнымъ разграниченіемъ духовныхъ силъ и отысканіемъ преждеопытныхъ формъ знанія, но въ его философіи все еще не положено такого начала, изъ котораго бы одно за другимъ развивалось все остальное. Онъ поставляетъ, на примѣръ, четыре категоріи, но у нихъ нѣтъ такого связывающаго, единаго начала, въ которомъ бы заключалось основаніе, почему онѣ слѣдуютъ одна за другою въ такомъ, а не въ иномъ порядкѣ. Объ его философіи можно сказать словами Гегеля, что въ ней дѣлается переходъ только такими фразами: «глава вторая», или: «мы теперь переходимъ», и такъ далѣе \*). Гегель, напротивъ, не только принялъ одно начало, изъ котораго рождается все другое, но, собственно говоря, это самое начало и есть единственное содержаніе его философіи, оно само есть то другое, что рождается изъ него. Если Фихте въ своемъ наукоученіи (Wissenschaftslehre) и принялъ за начало одно «я», то его философія уже чрезъ это самое единство должна была потерять всякую надежду на всеобъемлемость. Въ тѣсную раму индивидуальнаго «я» не могло войти все содержаніе существующаго; многое должно было по необходимости стоять внѣ его, какъ будто вовсе несуществующее. Гегелева философія, напротивъ, обнимаетъ все: она приняла на себя трудъ вывести изъ своего начала—и основанія искусства, и движеніе исторіи, и сущность самой откровенной религіи. Гегель въ этихъ отношеніяхъ имѣетъ преимущество даже предъ Шеллингомъ, у котораго онъ занялъ основную мысль своей философіи. Если Шеллингу принадлежитъ первая

\*) Wissenschaft der Logik, I-я часть, Берлинъ 1841, стр. 40.

мысль, то Гегелю принадлежит изобрѣтеніе оригинальнаго метода, который его системѣ даетъ видъ истинной науки, а не пустой фантазмагоріи. Правда, въ новѣйшее время Шеллингъ старался представить свою философію въ новомъ, лучшемъ методѣ. Но самыя эти измѣненія системы, это постоянное недовольство при каждомъ измѣненіи и при всемъ томъ упорное желаніе продолжать перестраивать на старомъ фундаментѣ не могутъ не наводить на ту мысль, что Гегель остался болѣе вѣренъ началамъ перваго изобрѣтателя, чѣмъ тотъ—своимъ собственнымъ.

Такое блестящее явленіе въ философскомъ мірѣ, какимъ представляется философія Гегеля со стороны, естественно заставляетъ глубже проникнуть въ самую нутрь ея. Рождается вопросъ: дѣйствительно-ли она, эта философія, осуществляетъ все то, о чемъ когда-либо мечтали систематики, и въ такой снаружи блестящей формѣ заключаетъ то, что для философіи всего дороже,—истинное содержаніе? Или это только киченіе ума, насильственное примиреніе непримиримаго, зданіе науки, выстроенное изъ угожденія пустому формализму, въ ущербъ истинѣ, и даже, можетъ-быть, въ ущербъ этому самому архитектурическому формализму? Равнодушіе къ этому вопросу есть равнодушіе къ истинѣ. Для рѣшенія этого вопроса излишенъ подробный разборъ всей философіи Гегеля. Философія достаточно оцѣнивается по выведенію однихъ существенныхъ и основныхъ ея положеній, и какъ такого выведенія обыкновенно ищутъ въ онтологіи, то и достаточно разсмотрѣнія одной онтологіи Гегеля. Это и составляетъ предметъ подлежащаго изслѣдованія.

Впрочемъ, если, съ одной стороны, ученый разборъ Гегелевой философіи и, въ частности, онтологіи представляется дѣломъ необходимымъ, то, съ другой, онъ столько же оказывается труднымъ, если не невозможнымъ. Это приводитъ насъ къ разсужденіямъ, которыя при разборѣ другой философіи совершенно излишни, а здѣсь принимаютъ характеръ существенной необходимости. При истинно ученоемъ (wissenschaftlich) разборѣ философіи, обыкновенно сперва разсматриваютъ, истинны-ли тѣ начала, изъ которыхъ она выводитъ свои положенія, потомъ смотрятъ на самое выведеніе, вѣрно-ли оно своимъ собственнымъ началамъ; и наконецъ, смотря потому, каковы начала, истинны или ложны, и вѣрно или невѣрно ихъ выведеніе, уже произносятъ окончательный судъ объ истинности или ложности самыхъ результа-

товъ. Но такой способъ изслѣдованія рѣшительно не приложимъ въ настоящемъ случаѣ. У Гегеля нѣтъ собственно того, что мы называемъ началомъ (Princip), т.-е. общаго положенія, которое бы, основываясь на опытѣ или самосознаніи, служило опорой для всѣхъ частныхъ мыслей; у него нѣтъ и того, что мы обыкновенно называемъ результатомъ. У него вся философія есть только выведение, которое само собою начинается, само себя развиваетъ и само себя и собою же оканчиваетъ \*). Если мы противъ такого образа изложенія съ перваго раза замѣтимъ, что философія должна опираться на чемъ-нибудь, а не сама на себѣ, то наше замѣчаніе не будетъ имѣть никакой силы. Ибо разбираемая философія, въ свою очередь, сама замѣтитъ намъ, что такой-то именно способъ изложенія и есть истинно философскій; что въ философіи само содержаніе должно быть абсолютнымъ, непосредственнымъ началомъ\*\*), и она должна представлять собою кругъ и даже кругъ круговъ\*\*\*). Столь же мало будетъ имѣть силы критика, если она, за неимѣніемъ началъ, всѣ эти положенія-результаты онтологическаго вывода будетъ разбирать порознь, какъ самостоятельныя положенія. Разбираемая система опять замѣтитъ намъ, что ея положенія находятъ свое оправданіе только въ своемъ развитіи, въ той необходимости, съ какою одно изъ нихъ вытекаетъ изъ другого\*\*\*\*). Такимъ образомъ въ обоихъ случаяхъ критика будетъ стрѣльбою мимо цѣли, доказываніемъ истины, имѣющимъ силу только для тѣхъ, кто и безъ того убѣжденъ въ ней, но нисколько не служащимъ къ оправданію или къ опроверженію разбираемой философіи самой въ себѣ.

Послѣ этого критику Гегелевой онтологіи оставалось бы, согласно съ ея собственнымъ желаніемъ, шагъ за шагомъ слѣдить за ея развитіемъ въ томъ порядкѣ, въ какомъ оно слѣдуетъ, и замѣчать, соблюдена-ли въ немъ строгая послѣдовательность. Но и такой образъ дѣйствія, сколько онъ, повидимому, ни обѣщаетъ успѣха, не можетъ служить ни къ защитѣ, ни къ опроверженію разбираемой онтологіи. Гегелева философія, въ самомъ началѣ сво-

\*) Тамъ же, стр. 24.

\*\*) Тамъ же, стр. 59. Ср. также часть 3-я, стр. 322с.

\*\*\*) Тамъ же, 3-я часть, стр. 341. Ср. *Sämmtliche Werke*, VI, 23, и *Logik*, Берлинъ, 1841, 1-я часть, стр. 60с.

\*\*\*\*) *Phänomenologie des Geistes*, Берлинъ, 1841, стр. 5, 22с. Также *Logik*, 1-я часть, стр. 70.

емъ, многое уже предполагаетъ такое, что выводится только на самомъ концѣ ея: это должно открываться изъ того уже, что она составляетъ «кругъ круговъ». Самый новоизобрѣтенный диалектическій методъ, которымъ она начинаетъ и продолжаетъ свое развитіе, самое понятіе философіи объясняются только въ послѣдней главѣ логики \*). Критикъ по необходимости становится въ затрудненіе. Если онъ хочетъ шагъ за шагомъ прослѣдить развитіе онтологическихъ понятій, то онъ долженъ съ самаго начала или объявить себя согласнымъ на новый методъ и замѣчать, не измѣнитъ-ли онъ самому себѣ; или отвергнуть его и пробовать, можно-ли выведенныя новымъ методомъ онтологическія понятія вывести обыкновеннымъ методомъ. Но въ первомъ случаѣ критикъ, взявшій на себя трудъ изслѣдовать основательность философіи, самъ на первомъ шагу поступитъ безъ всякаго основанія. Еще не зная и не имѣя права знать, выведетъ-ли этотъ методъ самъ себя, онъ уже соглашается на него, и тѣмъ уже самымъ, безъ всякаго изслѣдованія, соглашается, можетъ-быть, на самый существенный пунктъ разбираемой философіи. И это тѣмъ болѣе вѣрно, что, по свидѣтельству самого Гегеля, его методъ есть вѣнецъ всей философіи, — не есть одна форма познанія, но самъ по себѣ есть истиннѣйшее содержаніе и душа всего содержанія. Въ другомъ случаѣ, если критикъ будетъ судить о выведеніи по отношенію его къ обыкновенному методу, — его критика опять будетъ имѣть силу только для «своихъ». Разбираемая философія все еще будетъ имѣть право сказать: «мы правы! онъ судилъ насъ по чужимъ законамъ»!

Чувствуя всѣ эти затрудненія, нѣкоторые критики, не согласные съ убѣжденіями Гегеля, старались для его опроверженія найти такой пунктъ, касательно котораго равно были бы согласны и онъ и они. Принявъ этотъ пунктъ за критерій, они потомъ показывали несогласіе съ нимъ прочихъ положеній Гегелевой философіи. Но это — самый несчастный способъ обсуживанія Гегелевой философіи. Такіе критики считаютъ обыкновенно христіанство такимъ пунктомъ, на коемъ ихъ убѣжденія сходятся съ Гегелевыми, но они забываютъ, что Гегель принимаетъ истинность христіанства, но не вполнѣ, а только на извѣстной степени духовнаго образованія. Называя христіанство абсолютною религіею, онъ въ слѣдующей же главѣ поставляетъ абсолютное знаніе, какъ

\*) Тамъ же, часть 3-я, стр. 317—343.



новую истину, въ которой должна раствориться истина христіанства \*). Такая критика не только не опровергаетъ Гегеля,—она не защищаетъ даже и себя самой, ибо она не только не входитъ внутрь истины противника, но и для собственнаго мнѣнія не старается найти основаній, а ставитъ его безъ опоры, какъ будто уже дѣйствительно признанное противникомъ. Она нѣкоторымъ образомъ служитъ даже къ защищенію Гегелевой философіи. Поставивши на видъ согласіе критики на одно изъ своихъ положеній, эта философія можетъ указать на нее, какъ на живой примѣръ сознанія, еще не возвысившагося до абсолютнаго знанія. Да и нельзя найти во всей философіи Гегеля ни одного пункта, согласнаго съ мнѣніями христіанской философіи; если и найдемъ такой, то онъ не будетъ имѣть достаточной общности для того, чтобы служить критеріемъ. Все, чѣмъ бы мы ни стали опровергать эту философію, все это тамъ уже объяснено, и объяснено такъ, какъ выгодно для нея. Самые законы мышленія, на которые бы мы сослались, общій смыслъ, самое понятіе философіи—все это тамъ принимается въ иномъ смыслѣ. И на всѣ возраженія, приводимыя со стороны, она будетъ упорно отвѣчать, что она оправдываетъ сама себя.

Послѣ всего этого критикъ, очевидно, становится почти въ такое же отношеніе къ Гегелевой философіи, въ какомъ находится реалистъ къ чистому скептику. Какъ ни очевидна ложность мнѣнія послѣдняго, его нельзя опровергнуть, не допустивъ круга въ собственное доказательство (*circulus in probando*). По неволѣ должно или ограничиться простымъ «нѣтъ», или употребить какой-нибудь софизмъ, остроумный, но, во всякомъ случаѣ, логически неправильный \*\*). Но и подобнымъ софизмомъ нельзя воспользоваться при разборѣ Гегелевой онтологіи, потому что это не одно положеніе, а цѣлый рядъ ихъ, и, слѣдовательно, нужно выставить противъ нихъ такой же рядъ софизмовъ.

Если и послѣдній способъ обсуживанія Гегелевой философіи оказывается неудовлетворительнымъ, то мы по необходимости

\*) *Phänomenologie*, стр. 542—573, 574сс.

\*\*\*) Таково прославленное „*cogito, ergo sum*“. Конечно, это совершенная правда, что мышленіе свидѣтельствуетъ мнѣ о моемъ бытіи; но дѣло въ томъ, что скептикъ, отвергая бытіе, конечно, тѣмъ самымъ отвергаетъ уже и мышленіе, и поэтому доказательства бытія мышленіемъ никакъ нельзя назвать совершенно правильнымъ.

снова возвращаемся къ первому способу, уже отвергнутому. Нѣтъ-ли въ Гегелевой философіи тѣхъ началъ, которыхъ при первомъ взглядѣ мы не нашли въ ней,— началъ, если не прямо положенныхъ, то, по крайней мѣрѣ, предположенныхъ? Не есть-ли эта система только искусная уловка, по которой стоитъ согласиться лишь на первый шагъ ея, чтобы потомъ уже не имѣть права воротиться назадъ и сказать, что она не даетъ обѣщанной истины? Или, по меньшей мѣрѣ, не обманывается-ли она сама, увѣряя себя и другихъ, что она дошла до своихъ началъ только въ концѣ себя самой? Пусть она утверждаетъ, что она такую быть должна,— мы спросимъ ее, стала-ли она и можетъ-ли она быть такою, какою, по ея мнѣнію, она должна быть?

Прежде всего замѣтимъ, что разбираемая нами система, если и не хочетъ признавать впереди себя началъ въ смыслѣ оснований (Princip), то должна однакожъ согласиться, и дѣйствительно соглашается, что она имѣетъ начало, по крайней мѣрѣ, въ смыслѣ начинанія (Anfang, initium). При всей своей кругообразности, она однакожъ не болѣе, какъ выведеніе или послѣдовательный процессъ понятій, и, слѣдовательно, кругъ ея есть только возвращеніе линіи къ своей исходной точкѣ, а вовсе не такая замкнутость, какую представляетъ намъ, на примѣръ, колесо или кругъ геометрической. Коль скоро же философія имѣетъ начинаніе, то это начало, конечно, уже не есть чистое ничто, но имѣетъ опредѣленное содержаніе, хотя Гегель и старается доказать, что начало его науки есть «совершенная неопредѣленность и пустота» \*). Ничто, какъ начало, еще вообразимо, когда дѣло идетъ о началѣ въ смыслѣ объективномъ, т.-е. о началѣ самихъ вещей; да и тамъ его можно представить собственно только какъ предѣлъ начала, а не какъ самое начало. Но когда дѣло идетъ о наукѣ, то началомъ ея не можетъ быть чистое ничто по тому уже самому, что оно есть не просто только начало, но именно *начало науки*: это самое уже и составляетъ его опредѣленное содержаніе, что оно именно есть начало *науки*. Поэтому, если бы наука и начала дѣйствительно ничтожествомъ или, если угодно, бытіемъ, равнымъ ничточеству, какъ именно и дѣлаетъ разбираемая нами онтологія, то это ничто вовсе не будетъ совершеннымъ ничтожествомъ, или просто ничѣмъ, но ничтожествомъ, какъ уже достояніемъ науки, т.-е. не самимъ ничтожествомъ, а

\*) Logik, часть I-я, стр. 43.

понятіемъ ничтожества, понятіемъ совершенно пустымъ, конечно, но все же понятіемъ,—чѣмъ-либо, а не ничѣмъ. Дѣйствительное, чистое ничто неуловимо для науки, невыразимо и невообразимо, ибо какъ скоро мы будемъ говорить о немъ или представлять его, то будетъ уже представленіе о ничтожествѣ и, слѣдовательно, что-либо, а не ничто. Если бы даже наука сказала намъ, что она начинаетъ именно ничѣмъ, т.-е. такую пустотою, которая не есть даже и понятіе, то это были бы пустыя слова безъ всякаго значенія. Началомъ въ такомъ случаѣ было бы опять не это ничто, которое наука положила бы себѣ въ возглавіе, а то, что послѣдовало за нимъ, что-либо; ничто, это чистое ничто значило бы здѣсь то же, что значить нуль, поставленный предъ единицей, т.-е. не значило бы ничего \*). Итакъ, во всякомъ случаѣ, чѣмъ бы ни начала наука, ея начало должно имѣть опредѣленное содержаніе, хотя бы это содержаніе и состояло только въ томъ, что оно—понятіе; говоря другими словами, первое понятіе науки непременно предполагаетъ существованіе другихъ понятій, безъ которыхъ невозможно его собственное бытіе.

Чтобы вполнѣ увѣриться во всемъ, сказанномъ выше, стоитъ бросить самый поверхностный взглядъ на разбираемую нами систему: тамъ мы тотчасъ откроемъ, что всѣ части ея, которыя имѣли или имѣютъ притязаніе быть первыми, какъ-то: феноменологія, логика и первая часть энциклопедіи,—обременены множествомъ предисловій, введень и предварительныхъ понятій. Всѣ эти предисловія и введенія, по сознанію самого философа, стоятъ внѣ самой науки и суть не болѣе, какъ только предвзятыя увѣренія, т.-е. раскрываютъ напередѣ науки, что послѣ будетъ выведено и объяснено въ самой системѣ. Спрашивается, къ чему же это? Зачѣмъ объяснять то, что еще будетъ объяснено въ своемъ мѣстѣ? Конечно, затѣмъ, что, не зная этихъ предварительныхъ понятій, не можетъ вступить въ самую науку ея читатель, и, слѣдовательно, не могъ приступить къ ея построенію самъ философъ.

Итакъ, если въ наукѣ есть предположенія, составляющія необходимыя условія ея бытія, то мы имѣемъ полное право раз-

\*) Въ другихъ языкахъ это выражается очень удачно. Тамъ нельзя выразить бытія ничтожества безъ того, чтобы этимъ самымъ выраженіемъ не сказать, что его вовсе не существуетъ. *Nichts ist, nihil est, οὐδέν ἐστι*—значить въ одно и то же время, что „ничто есть“, и вмѣстѣ, что „ничего нѣтъ“.

сматривать ихъ какъ основанія этой науки, потому именно, что эти предположенія даются прежде всѣхъ другихъ понятій. Правда, и здѣсь Гегель какъ будто съ намѣреніемъ хочетъ затруднить испытательный взоръ критика, тѣмъ именно, что двѣ части своей науки равно называетъ первыми. Издавъ свою феноменологію духа прежде другихъ частей философіи, онъ тѣмъ самымъ какъ будто уже показалъ, что это первая часть его системы. Это подтвердилъ онъ и въ логикѣ, сказавъ, что она есть результатъ феноменологическаго изслѣдованія. Но впослѣдствіи, въ своей энциклопедіи, да и въ самой логикѣ, онъ поставляетъ истиннымъ началомъ чистое бытіе, т.-е. начало логики. Онъ какъ будто хотѣлъ оставить себѣ на всякій случай ту отговорку, что первое понятіе каждой изъ частей его философіи, за какую мы ни возьмемся, есть непосредственный результатъ другой части той же науки. Но на эту уду, если это и было дѣйствительно удою, можно поймать только того, кто обратилъ бы вниманіе только на одну какую-нибудь часть философіи, не спрашивая о другой,—кто, напримеръ, при разборѣ его логики, не хотѣлъ бы знать, существуетъ ли кромѣ нея, и въ какомъ именно отношеніи къ ней стоитъ феноменологія. Но если мы всѣ части философіи обнимемъ однимъ взглядомъ и спросимъ ее, какую же именно изъ частей она признаетъ первую,—ту или другую, то ужъ, конечно, она не можетъ сказать въ одно и то же время, что логика есть результатъ феноменологіи, а феноменологія съ своей стороны уже предполагаетъ логику. Сказать это значило бы утверждать, что вещь существуетъ прежде себя самой, и даже прежде того, откуда она возникла, иначе—утверждать совершенную нелѣпость. Итакъ, мы можемъ предположить, что, поставляя начальною наукою логику, философъ этимъ самымъ уже отказался отъ перваго своего свидѣтельства, будто первая часть его философіи есть феноменологія; и, слѣдовательно, безъ опасенія можемъ разсматривать содержаніе, съ какимъ выступаетъ начало логики, какъ нѣчто первое, прежде всей науки данное, или какъ чистое предположеніе. На это мы нѣкоторымъ образомъ уполномочиваемся самимъ Гегелемъ, который, рассуждая о началѣ науки, признается, что «*принципъ* долженъ быть вмѣстѣ и началомъ (Anfang), и то, что составляетъ *prins* для мышленія, должно быть *первымъ* и въ *ходѣ* мышленія» \*).

\*) Тамъ же, стр. 56.

I. Такимъ образомъ первымъ нашимъ вопросомъ будетъ: съ какимъ именно опредѣленнымъ содержаніемъ является начало логики? И потомъ, на какомъ основаніи она опредѣляетъ его такъ, а не иначе, и достаточно-ли этого основанія?—Здѣсь къ нашей выгодѣ служить то, что это предположенное содержаніе, по тому самому, что оно предположенное, стоитъ внѣ самой науки, и, слѣдовательно, мы можемъ разбирать его, нисколько не стѣсня себя діалектическимъ методомъ; тѣмъ болѣе, что предисловія и введенія Гегеля, гдѣ большею частію высказываются эти предположенія, изложены не этимъ діалектическимъ методомъ, но суть, по выраженію самого философа, простыя резонированія \*).

II. Обсудивши научныя предположенія Гегелевой системы, мы уже безопасно можемъ приступить къ разбору самого выведенія онтологическихъ понятій и рассмотретьъ, вѣрна-ли эта діалектика и самой себѣ, и своимъ основопредположеніямъ. И это для насъ будетъ тѣмъ легче, что онтологія Гегеля, по свидѣтельству его самого, заключается въ его логикѣ \*\*), и, слѣдовательно, для насъ возможенъ непосредственный переходъ отъ предположеній къ самому выведенію.

III. Послѣ того, не опасаясь уже упрековъ за «судъ по чужимъ законамъ», мы будемъ имѣть полное право разсматривать онтологическія понятія Гегеля въ ихъ отдѣльности, уже не какъ моменты діалекческаго развитія, а какъ самостоятельныя предположенія, и произнести судъ объ ихъ состоятельности или несостоятельности не на основаніи ихъ собственной, внутренней послѣдовательности или непослѣдовательности, но на основаніи ихъ вѣрности или невѣрности началамъ, признаваемымъ нами за истинныя.

Предложенный способъ даетъ надежду достигнуть своей цѣли, потому что масштабомъ для повѣрки философскихъ положеній беретъ не чуждая для разбираемой философіи начала и не какой-либо частный пунктъ ея, но тѣ самыя основанія, на которыя думаетъ опереться она сама. Конечно, и онъ имѣетъ свои невыгоды, такъ какъ критикъ Гегеля имѣетъ дѣло съ геніальнымъ противникомъ, который болѣе или менѣе предвидитъ и предупреждаетъ всѣ возможныя возраженія противъ своей сис-

---

\*) Тамъ же, 25.

\*\*) Тамъ же, 51.

темы. Но предшествующее изслѣдованіе уже показало намъ, что это единственно возможный наукообразный способъ обсуживанія Гегелевой философіи вообще и онтологіи въ частности.

Съ какимъ именно предположеннымъ содержаніемъ является начало логики? И законно-ли такое предположеніе?

Не много нужно догадливости, чтобъ отвѣчать на первый изъ предложенныхъ выше вопросовъ. Во-первыхъ, во вступленіи уже было раскрыто, что всякое начало науки, какъ бы оно пусто ни было, всегда уже имѣетъ въ себѣ то опредѣленное содержаніе, что оно именно и есть начало науки. Во-вторыхъ, извѣстно намъ, что самъ Гегель не даетъ своему первому понятію рѣшительно никакого содержанія и полагаетъ его равнымъ ничтожеству и даже тождественнымъ съ нимъ. Отсюда легко понять, что первое понятіе Гегелевой логики, или понятіе чистаго бытія, имѣетъ въ себѣ то опредѣленное содержаніе, что оно, во-первыхъ, принадлежитъ философіи, во-вторыхъ, что оно служитъ именно ея началомъ, т.-е. что изъ него тѣмъ или инымъ образомъ рождаются всѣ остальные понятія философіи, и въ-третьихъ, наконецъ, что оно есть совершенная пустота и ничтожество. Другими словами, въ чистомъ бытіи у Гегеля предполагается понятіе философіи, понятіе метода философскаго и понятіе ничтожества. Для яснѣйшаго раскрытія всѣхъ этихъ предположеній, очевидно, нужно объяснить, въ чемъ состоитъ по Гегелю особенность философіи и особенность философскаго метода. Раскрывать понятіе ничтожества мы не имѣемъ нужды по той простой причинѣ, что такъ какъ оно ничто, то о немъ и сказать нечего, кромѣ того, что оно—ничто.

Если мы не хотимъ нарушить послѣдовательность въ образѣ изложенія, то довольно трудно дать опредѣленное понятіе философіи въ смыслѣ Гегеля, не говоря ни слова о самомъ выведеніи этой науки, и трудность эту признавала, и даже не разъ, сама разбираемая нами философія \*). Затрудненіе состоитъ здѣсь именно въ томъ, что философія, по мнѣнію Гегеля; есть конечный результатъ всего философскаго изслѣдованія, и притомъ такъ, что понятіе философіи заключаетъ въ себѣ, какъ свое содержаніе, или какъ свои элементы, всѣ понятія, какія она ни вы-

\*) Тамъ же 24. Phänomenologie 3.

вела въ продолженіе своего долгаго пути, отъ самаго перваго до послѣдняго. Поэтому, очевидно, для того чтобы дать понятіе о философіи, нужно по надлежащему сперва изложить ее въ ея дѣйствительномъ выведеніи; между тѣмъ какъ для насъ необходимъ совершенно обратный способъ поступанія. Правда, на основаніи всего сказаннаго во вступленіи, мы имѣемъ полное право предположить, что, кромѣ самаго выведенія науки, есть другія основанія, по коимъ Гегель принялъ такое, а не иное понятіе философіи,—иной процессъ, посредствомъ коего сложилось это понятіе въ его мышленіи,—но мы не имѣемъ никакого права знать теперь эти основанія. Для отыскиванія ихъ самихъ масштабомъ можетъ служить только самое это искомое понятіе философіи; и слѣдовательно, если бы мы захотѣли изложить здѣсь напередъ этотъ иной процессъ, то должны были бы отыскивать неизвѣстное посредствомъ другого неизвѣстнаго что было бы совершенно неразумнымъ противорѣчіемъ. Итакъ, что мы можемъ сказать о философіи напередъ, такъ это только самое общее,—то именно, что Гегель самъ излагаетъ въ своемъ введеніи къ логикѣ \*). Для этой цѣли, конечно, не достаточно сказать только, что философія есть знаніе, ибо существуетъ знаніе и нефилософское. Философія, истинная философія или абсолютное вѣдѣніе, по Гегелю, имѣетъ ту особенность отъ знанія нефилософскаго, что она должна побѣдить и уничтожить всѣ противоположности, которыя представляетъ себѣ противоположностями всякое другое сознаніе.

Чтобы понять это, надобно вспомнить, что міръ представляется намъ и обыкновенно понимается нами, какъ совокупность безчисленнаго множества отдѣльныхъ существъ, кои относятся другъ къ другу, какъ противоположность къ своей противоположности, или, по крайней мѣрѣ, какъ другое къ своему другому (*alter alterius*). Такъ именно, во-первыхъ, сознаніе отличаетъ себя само отъ своего предмета и считаетъ предметъ существующимъ отдѣльно и независимо отъ знанія; далѣе, какъ самый предметъ знанія пред-

---

\*) Довольно подробно Гегель излагаетъ понятіе философіи въ предварительныхъ понятіяхъ (*Vorbegriffe*) къ своей энциклопедіи, но изложить ихъ здѣсь нѣтъ никакой возможности, ибо, по причинѣ самой своей подробности, это понятіе говоритъ очень много такого, чего вовсе нельзя понять, не прочитавши самой науки. Слова, напримѣръ, мышленіе, истина, духъ и проч. опредѣляются не по общему смыслу, но по понятіямъ новѣйшей философіи.

ставляется намъ безчисленнымъ множествомъ отдѣльныхъ вещей, такъ и самое знаніе мы понимаемъ, какъ безчисленное множество знающихъ я. Философія, теперь, чтобы стать истинною философіей или абсолютнымъ вѣдѣніемъ, должна освободиться отъ всѣхъ этихъ противоположеній въ сознаніи и знать все, какъ единое и существенно тождественное. Прежде всего именно она должна уничтожить первое раздвоеніе въ сознаніи или отдѣленіе познающаго я отъ предмета, т.-е. должна мыслить, что міръ внѣшній есть то же самое, что и познающее я, что онъ принадлежитъ мнѣ, какъ мое собственное произведеніе. Словомъ, философія существенно должна быть самосознаніемъ. Равнымъ образомъ она не должна видѣть противоположностей ни въ я, ни въ самыхъ предметахъ. Чтобы возвыситься до абсолютнаго вѣдѣнія, я, это отдѣльное я, должно отрѣшиться отъ своей индивидуальности и стать выше всего отдѣльно-мыслимаго. Петръ, напимѣръ, долженъ забыть, что онъ Петръ, что онъ русскій, что онъ принадлежитъ XIX вѣку и проч., и проч.,—словомъ, я долженъ забыть все, что имѣло бы хотя какое бы то ни было различіе во мнѣ самомъ или внѣ меня, забыть, что я—я, забыть даже и то, что весь міръ принадлежитъ мнѣ, что я есть самосознаніе \*). На этой точкѣ, очевидно, я буду представлять себя совершенно пустымъ, безразличнымъ и вмѣстѣ всѣмъ, т.-е. носящимъ въ себѣ все и вовлекшимъ въ себя все, что ни было внѣ меня; или, еще точнѣе, я не буду себя представлять даже и этимъ, не буду вовсе представлять ничего, и буду просто только мышленіемъ или созерцаніемъ, совершенно простымъ и безразличнымъ. Знаніе будетъ чистымъ бытіемъ, въ которомъ нѣтъ *ничего*, ни того, ни этого, ни другого, и вмѣстѣ есть *все*, или оно можетъ стать *всѣмъ*, чѣмъ угодно, и тѣмъ, и этимъ, и другимъ. Это и будетъ начало абсолютнаго вѣдѣнія, побѣда разумности

\*) Замѣтимъ здѣсь мимоходомъ для тѣхъ критиковъ, которые думаютъ опровергнуть Гегеля христіанскими началами или его согласіемъ на эти начала, что Гегель не признаетъ для себя авторитета откровенной религіи потому, что въ ней, по мнѣнію Гегеля, духъ еще не побѣдилъ своего сознанія, т.-е. смотритъ на свое сознаніе все еще какъ на сознаніе, не забываетъ его, не дѣлаетъ своего самосознанія предметомъ сознанія. А истина-то, по его мнѣнію, заключается въ совершенной побѣдѣ надъ всѣми различіями, и его философія достигла уже такой побѣды. Изъ этого очевидно, что сперва надо доказать, что не въ этой побѣдѣ истина, а потомъ уже сравнивать положенія Гегеля съ истинами религіи. См. Phänomen., стр. 544 сс.



надъ ненаучнымъ знаніемъ, и съ этого пункта и начинается Гегелева философія.

Вслѣдствіе этого мы можемъ сказать вообще, что философія по Гегелю, состоитъ въ началѣ своемъ въ совершенномъ тождествѣ и безразличномъ единствѣ всѣхъ противоположностей.

Если мы спросимъ теперь о философскомъ методѣ или о томъ, какъ начало науки должно развиваться изъ себя свое содержаніе, то и здѣсь представляется та же самая трудность, какая представлялась выше, потому что и понятіе о методѣ философскомъ выводится Гегелемъ только на концѣ логики. Слѣдовательно, и здѣсь мы должны ограничиться опять самымъ общимъ понятіемъ объ образѣ поступанія, посредствомъ коего наука или абсолютное вѣдѣніе разовьетъ все содержаніе сущаго изъ этого своего безразличія, которое дѣйствительно равно ничтожеству. Такое общее характеристическое свойство абсолютнаго метода состоитъ именно въ томъ, что первое понятіе должно развить изъ себя все содержаніе сущаго опять по противоположностямъ. Понятіе, именно, рождаетъ изъ себя свою противоположность или, лучше, становится этою своею противоположностію, раздвояется на два, взаимно исключающіе себя момента. Эти два момента, такъ какъ они взаимноисключающіе, уничтожаютъ потомъ опять другъ друга и снова, такимъ образомъ, становятся единымъ понятіемъ. Но это новое понятіе совсѣмъ уже не то, чѣмъ были два уничтоженные момента въ своемъ первомъ единствѣ, т.-е. простою безразличностію: эта безразличность уже раздвоилась, и этого раздвоенія нельзя уже загладить такъ, чтобы не видно было и слѣда его. Новое понятіе есть понятіе единое, но уже раздѣльно заключающее въ себѣ обѣ противоположности, изъ коихъ оно составилось. Потомъ это единство опять распадается на двѣ противоположности, т.-е. опять становится тѣмъ, чѣмъ оно не есть само по себѣ, и это снова смыкается въ новое единство, въ коемъ опять уже содержатся раздѣльно первыя два понятія и два понятія послѣднія. Такое поступаніе все будетъ идти и идти впередъ тѣмъ же порядкомъ, подобно процессу кровообращенія, въ коемъ кровь то вдругъ отлиываетъ отъ сердца къ оконечностямъ, то снова приливаетъ къ нему, и потомъ опять расходится и дѣлаетъ новый кругооборотъ.

Если теперь сообразимъ какъ то, такъ и другое предположенное понятіе, т.-е. какъ понятіе философіи, такъ и понятіе ме-

тогда, то увидимъ, что и то и другое, въ сущности своей, заключаетъ одно и то же и одно на другомъ основывается. Поэтому оба предположенія мы можемъ свести въ одно общее и выразить его такъ: первое понятіе Гегелевой философіи предполагаетъ въ себѣ истинность того закона, будто всѣ противоположности, по своей сущности, составляютъ одно и то же и должны быть понимаемы опять какъ тождественныя, т.-е. должны быть сводимы опять въ единство. Существованіе у себя такого именно предположенія признаетъ отчасти и самъ Гегель, когда говоритъ, что наука уже предполагаетъ освобожденіе сознанія отъ противоположности \*). Усмотрѣніе этого единства противоположностей онъ называетъ трудно переводимымъ словомъ *Spekulation*, въ отличіе отъ обыкновеннаго возрѣнія, называемаго у него разсудковымъ мышленіемъ, по коему противоположности составляютъ нѣчто отдѣльное, чуждое другъ другу и въ сущности несоединимое между собою.

По отысканіи основныхъ предположеній Гегелевой онтологіи, мы должны теперь, сообразно предположенному плану, рассмотретьъ, законны-ли эти предположенія.

Съ перваго взгляда они представляются незаконными уже потому, что они—предположенія, т.-е. потому, что не высказывается при нихъ никакихъ основаній, почему бы слѣдовало такой образъ возрѣнія считать совершенно вѣрнымъ и истиннымъ.

Прежде всего нельзя сказать, чтобы предположеніе Гегелевой онтологіи носило въ самомъ себѣ свою истину, въ самомъ себѣ заключало основаніе, почему оно должно быть принимаемо за вѣрное и истинное. Такая фраза представляется даже совершенно бессмысленною, и о ней не нужно было бы и говорить какъ о многомъ другомъ, общеизвѣстномъ, что здѣсь говорится и доказывается, если бы это разсужденіе не имѣло предметомъ своимъ критику такой философіи, которая именно идетъ наперекоръ всему общепринятому, и если бы въ этой философіи дѣйствительно не встрѣчались фразы, имѣющія именно такое значеніе \*\*). «Основаніе перваго понятія науки, или истинность его, заключается въ немъ самомъ»,—какъ понимать такое выраженіе? Очевидно, оно имѣетъ тотъ смыслъ, что первое предполо-

\*) *Logik*, I, 33.

\*\*) Тамъ же, I, 62.

женіе науки не основывается ровно ни на чемъ. О наукѣ самой по себѣ, конечно, это можно было бы еще сказать, если только принять ее въ томъ именно значеніи, какое показано было выше. Но мы говоримъ совсѣмъ не о наукѣ самой по себѣ, но именно объ этой опредѣленной наукѣ, о наукѣ, какъ предположеніи Гегеля; не о *причинѣ*, почему наука *существуетъ* такъ, а не иначе, а объ *основаніи*, почему ее Гегель *понимаетъ* такъ, а не иначе. Спрашивать о причинѣ, почему наука такова, а не иная, можно только тогда, когда мы уже увѣрились, что она дѣйствительно такова. Но насъ еще не увѣрили, и объ этомъ-то самомъ мы и спрашиваемъ, чѣмъ Гегель увѣритъ насъ, что онъ понимаетъ науку именно такъ, какъ слѣдуетъ? Съ чего онъ взялъ ее такъ понимать? Какимъ путемъ дошелъ до такого понятія? Въ этомъ случаѣ сказать, что наука не основывается ни на чемъ, конечно, не захочетъ сама философія Гегеля; ибо это значило бы признать себя самою *неосновательною*. Да если бы она и захотѣла, то не должна признать себя такою, по той простой причинѣ, что, говоря строго, это слѣлать она даже не въ *стояніи*. Во всякомъ случаѣ, она принадлежитъ извѣстному лицу, вышла изъ него и чрезъ него и, слѣдовательно, необходимо имѣетъ свое основаніе или свою точку выхода, по крайней мѣрѣ въ немъ, въ его произволѣ, или хотя въ его предыдущей духовной жизни, пока онъ не дошелъ еще до даннаго предположенія. Гегель самъ признается, что внѣ его науки предполагается, по крайней мѣрѣ, намѣреніе или рѣшимость (*Entschluss*) начать ее \*). Слѣдовательно, хотя-бы одно только намѣреніе, а все-таки былъ поводъ къ принятію такого, а не иного предположенія.

Если же предположеніе Гегелевой онтологіи не можетъ въ самомъ себѣ заключать основаніе своей истинности, то самое естественное слѣдствіе вытекаетъ такое, что это предположеніе если не совершенно ложно, то, по крайней мѣрѣ, не достовѣрно-истинно. Такое слѣдствіе основывается именно на томъ, что наука или знаніе отдѣльнаго лица къ тому, изъ чего она выходитъ или на чемъ основывается, относится вовсе не какъ неизбѣжно-необходимое его явленіе, но какъ дѣйствіе совершенно свободное, которое можетъ выводить изъ своего основанія то, чего въ немъ совсѣмъ нѣтъ, или даже брать самое основаніе такое,

\*) Logik, I, 59.

какое вовсе не имѣеть права быть основаніемъ. Въ такомъ же свободномъ отношеніи находится наше знаніе и къ самымъ законамъ своимъ: при выведеніи своего предположенія, оно можетъ и повиноваться, и столько же можетъ и не слушать ихъ, и слѣдовать одному произволу философа. Поэтому, если наука скрываетъ отъ насъ свои основанія да и самый образъ выведенія изъ этихъ основаній, и начинаетъ уже самымъ результатомъ, то остается мѣсто сомнѣнію, основывался-ли философъ на началахъ, стоящихъ довѣрія, или слѣдовалъ одному своему произволу. Такое сомнѣніе тѣмъ болѣе можетъ имѣть мѣста, что всего естественнѣе предположить причину умалчиванія основаній философіи именно въ сознаніи ихъ безсилія, въ боязни открыть ихъ неудовлетворительность, которая безъ того, можетъ-быть, останется незамѣченною. Конечно, все бы это еще ничего, если бы только Гегелева онтологія была единственною въ своемъ родѣ, т.-е. если бы существовалъ только Гегель съ своею онтологіею, и никого болѣе. Тогда, какъ бы ни произвольны были его положенія, они имѣли бы, по крайней мѣрѣ въ извѣстный моментъ, достоинство полной истины. Хотя и ложныя сами въ себѣ, но истинныя для него, они были бы истинны и для всѣхъ, ибо въ немъ одномъ заключались бы всѣ, и его личный произволъ былъ бы вмѣстѣ и верховнымъ закономъ знанія. Но въ томъ-то и дѣло, что существуютъ другія онтологіи, принадлежащія другимъ лицамъ, и въ одно и то же время съ Гегелевою выводятъ понятія совершенно съ инымъ значеніемъ; а если бы даже не выводили, то, по крайней мѣрѣ, предполагается всегда возможность такого выведенія. А въ такомъ случаѣ нельзя ограничиться однимъ простымъ увѣреніемъ, что мои положенія вѣрнѣ твоихъ! «Увѣрять такимъ образомъ,—скажемъ словами самого Гегеля,—философія объявила бы свою силою свое бытіе; но неистинное знаніе защититъ себя тѣмъ же и будетъ увѣрять, что для него наука ничто; а *одно* сухое увѣреніе столько же значитъ, сколько и другое» \*), или, лучше, оба не значать ничего.

Разбираемой нами философіи—мы этому очень вѣримъ—хотѣлось бы, чтобы обращались съ вопросами не къ лицу, ее составившему, а именно къ ней самой; ей очень хотѣлось бы, чтобы мы повѣрили ей всеобщности, повѣрили, что она-то и есть

\*) Phän., стр. 60.

наука сама по себѣ, и что лицо, это индивидуальное лицо или Гегель, уже уничтожилось въ ней; и съ этою-то цѣлью она всегда и говоритъ со своими читателями отъ своего собственнаго лица, а не отъ лица своего автора; ей хотѣлось бы, чтобы и всѣ другія я также признали и себя самихъ, и всѣ вещи совершенно исчезнувшими въ ней, и повѣрили, что она обнимаетъ все, и мы сами уже въ ней, и никакое противорѣчіе невозможно. Но это такое странное желаніе, которому доказывать его безразсудность надобно вещами слишкомъ ужъ простыми и очевидными. Въ томъ-то все и дѣло, что мы пока еще не хотимъ уничтожиться, и не видимъ основанія къ этому; этого-то основанія мы и просимъ: къ чему намъ разставаться съ своею индивидуальностію и къ чему уничтожать ее всюду, гдѣ она ни является?

Конечно, правда и то, что Гегель не могъ никакъ обойтись безъ того, чтобы не предполагать основаній своей философіи внѣ самой науки. Если бы онъ захотѣлъ устранить такое предположеніе, то, конечно, онъ прежде всего долженъ былъ бы сдѣлать не другое что, какъ положить внутри самой науки то, что лежитъ теперь внѣ ея, какъ основаніе ея начала или исходный пунктъ ея. Но чрезъ это онъ сдѣлалъ бы только то, что, вмѣсто одного предположенія, выбралъ бы другое, ибо и это новое начало, на которое мы доселѣ смотрѣли, какъ на основаніе прежняго, должно же имѣть подобно прежнему какой-нибудь опредѣленный и, слѣдовательно, предположенный смыслъ, о коемъ мы опять можемъ спросить, на чемъ онъ основывается. И какъ далеко ни будемъ простирались въ такомъ вовлеченіи лежащаго внѣ науки въ самую науку, результатъ всегда будетъ одинъ и тотъ же: мы будемъ только перемѣнять предположенія одно на другое, а не совершенно освобождаться отъ нихъ. Наконецъ, мы дойдемъ до такихъ понятій, кои опредѣляются уже непосредственнымъ какимъ-либо фактомъ или какимъ-либо непосредственнымъ закономъ мышленія. Здѣсь мы должны остановиться. Мы уже не можемъ положить въ наукѣ самую вещь или самый законъ мышленія,—мы можемъ дать только понятіе о томъ и другомъ, можемъ представить вещь или законъ, какъ они суть въ *наукѣ*, а не ихъ самихъ, какъ они суть по себѣ.

Впрочемъ, если ужъ наука не можетъ не предполагать своихъ основаній внѣ самой себя, то, по крайней мѣрѣ, отъ нея, очевидно, требуется, чтобы она, въ отвращеніе всякаго сомнѣнія,

показала намъ эти основанія; именно, чтобы всѣ видѣли, что, во-первыхъ, и самое основаніе таково, что имѣетъ право опредѣлять содержаніе понятій, а во-вторыхъ, что и сама философія не погрѣшила въ выведеніи изъ этого основанія. Правда, нельзя найти ни такого основанія, которое встрѣтило бы во всѣхъ единодушное согласіе на свою законность, ни такого понятія, котораго значеніе единогласно утверждается всѣми: противниковъ находило понятіе самаго бытія, на которое болѣе всего надлежало бы ожидать согласія. Но въ такомъ случаѣ отъ истинной философіи мы, по крайней мѣрѣ, имѣемъ право требовать, чтобы она доказала своимъ противникамъ истинность своего предположенія, и при этомъ взяла бы въ основаніе опять такой пунктъ, на который согласны и сами противники, т.-е. показала бы ихъ внутреннее противорѣчіе, по коему они сами опровергаютъ себя. Доказывая свое предположеніе, но только изъ своихъ же началъ, философія опять будетъ имѣть силу истины только для себя, а для другихъ будетъ имѣть значеніе произвольнаго мнѣнія. Противникъ противъ ея начала выставитъ свои основанія, и какъ то, такъ и другое будетъ имѣть одинаковую силу, или, лучше сказать, оба не будутъ имѣть никакой силы.

Но Гегель не трудится показывать основаній своего предположенія. Правда, онъ доказываетъ его, но изъ своихъ же началъ; или, лучше, доказываетъ свое предположеніе этимъ же самымъ предположеніемъ, выводитъ понятіе о философіи и философскомъ методѣ этимъ же самымъ недоказаннымъ методомъ. Вслѣдствіе всего этого, предположенія его вполне заслуживаютъ упрекъ, по крайней мѣрѣ, въ *ненаукообразности*, который онъ дѣлаетъ Шеллингу, Якоби и Рейнгольду. Его-то именно начало и нужно назвать «подобнымъ выстрѣлу изъ пистолета» или «проблематическимъ, въ видѣ просьбы предположеннымъ мнѣніемъ» \*).

Впрочемъ, ненаукообразность еще не исключаетъ истины: предположенія Гегелевой онтологіи могутъ быть совершенно истинными и не смотря на то, что самъ философъ не постарался показать намъ основанія, которыя и для него самого служили опорю, да и для насъ должны быть ручательствомъ истинности его мнѣнія. Можетъ-быть, онъ не открылъ намъ своихъ основаній совсѣмъ не потому, что этими основаніями служилъ единственно его личный произволъ, и онъ такимъ образомъ чрезъ открытіе

\*) Logik, I, 56, 59.

ихъ боялся обнаружить ничтожность какъ ихъ самихъ, такъ и тѣхъ предположеній, кои ими опредѣлены. Не мудрено, что имъ водило въ этомъ случаѣ совсѣмъ иное побужденіе. Основанія его предположеній, можетъ-быть, вполнѣ стоятъ довѣрія, и самый выводъ изъ нихъ совершенно правиленъ. И если эти основанія намъ не указаны, то это, можетъ быть, потому именно, что Гегель надѣялся найти внѣ своей системы и безъ того единодушное согласіе на свои предположенія. Связь между самими предположеніями и ихъ основаніями ему представлялась, можетъ-быть, столь тѣсною и необходимою, что, по его мнѣнію, мысль объ основаніи необходимо должна рождаться сама собою въ головѣ каждаго, какъ скоро имъ высказано самое предположеніе. Ему казалось, можетъ быть, что при первомъ же объявленіи основнаго положенія спекулятивной философіи, каждый изъ насъ тотчасъ откроетъ въ самомъ себѣ законъ мышленія, доселѣ имъ незамѣчаемый, но между тѣмъ совершенно необходимый и даже составляющій всю жизнь нашего знанія,—тотъ именно законъ, что всѣ противоположности должны быть существенно понимаемы, какъ совершенно тождественныя между собою. Или, можетъ-быть, онъ думалъ, что каждый, услышавъ его предположеніе, въ самихъ вещахъ откроетъ доселѣ имъ незамѣчаемое, но совершенно необходимое и даже составляющее ихъ глубочайшую, внутреннюю натуру,—то именно, что всѣ противоположныя вещи сами собою переходятъ одна въ другую и оказываются совершенно тождественными между собою. Такъ что каждый даже удивится, какъ это онъ не видалъ доселѣ того, что столько существенно и необходимо. Что же касается до чуждыхъ философскихъ мнѣній, то Гегель считалъ ихъ, можетъ-быть, «пустымъ явленіемъ знанія, непосредственно исчезающимъ, при появленіи истинной науки» \*), по силѣ собственнаго внутренняго противорѣчія, которое должно ясно открыться всѣмъ и каждому, коль скоро выступить на сцену философія спекулятивная. «Мы должны быть убѣждены,—говоритъ онъ,—что истина по природѣ своей получаетъ силу, если пришло ея время, и что она является только въ свое время и, слѣдовательно, никогда не является рано и никогда не встрѣчаетъ недозрѣлой публики» \*\*).

\*) Phän., стр. 60.

\*\*\*) Тамъ же, 55.

Конечно, такое мнѣніе Гегеля о необходимости всеобщаго до- вѣрія къ его предположеніямъ не возвращаетъ его онтологіи до- стоинства наукообразности, такъ какъ оно само пока не болѣе, какъ недоказанное предположеніе, и взято изъ его же собствен- ной философіи. Но во всякомъ случаѣ оно приводитъ насъ къ тому заключенію, что *истинность* Гегелевыхъ предположеній еще требуетъ рѣшенія. Другими словами, если Гегель не показываетъ намъ зачатія (Werden) своей философіи, то мы сами должны отыскать и воспроизвести его, и рассмотреть, откуда же вышли эти предположенія. Необходимо-ли ихъ возникновеніе, и долж- ны-ли мы посему приписать имъ силу всеобщей истины? Или ихъ явленіе есть совершенно произвольное и случайное, и, слѣ- довательно, мы должны предоставить имъ право быть истинными, говоря словами самого Гегеля, именно только самимъ по себѣ и для себя, но болѣе рѣшительно ни для кого?

Если теперь мы станемъ отыскивать, нѣтъ-ли чего-нибудь внѣ Гегелевой логики, что необходимо вело бы къ ея предположе- ніямъ,—кромѣ собственнаго произвола ея сочинителя, или какихъ- либо мелочныхъ и случайныхъ обстоятельствъ, то первымъ пред- ставляется нашему вниманію, что такую точку опоры можетъ служить чистое самосознаніе. Другими словами, не открылъ-ли Гегель въ себѣ самомъ, и не было-ли дѣйствительно въ немъ такой необходимости, по коей онъ не могъ иначе мыслить о противопо- ложностяхъ, какъ о чемъ-то существенно тождественномъ между со- бою,—будетъ-ли эта необходимость только формальнымъ закономъ, т.-е. необходимымъ отношеніемъ понятій между собою, или опредѣ- леннымъ, врожденнымъ правиломъ: «понимай вещи такъ, а не иначе»?

При этомъ мы замѣтимъ напередъ, что если бы Гегель и от- крылъ въ своемъ мышленіи такую необходимость, то она можетъ быть признаваема дѣйствительною или всеобщею необходимостію только, когда ее открываютъ у себя всѣ, такъ что вообще ни- кто не можетъ избѣгнуть того, чтобы не подчиняться ей въ сво- емъ мышленіи. Такъ, напримѣръ, никто не можетъ думать, что- бы дважды два не было четыре. Иначе, если мы и повѣримъ Гегелю, что онъ чувствуетъ въ себѣ неизбѣжную необходимость мыслить именно такъ, а не иначе, то мы имѣемъ полное право считать ее совсѣмъ не необходимостію, а такою же случайностію, какъ если бы она была основана и на чистомъ произволѣ. Такая необходимость, ощущаемая однимъ только лицомъ и никѣмъ бо-



лѣе, и силу имѣть, очевидно, можетъ только для него одного, и болѣе ни для кого. Ее можно съ полнымъ правомъ считать не болѣе, какъ слѣдствіемъ больного состоянія умственныхъ силъ или духовнымъ уродствомъ. Правда, Гегель какъ-будто противъ такого положенія. Но чѣмъ же послѣ этого мы будемъ повѣрять истину, если каждому предоставимъ право утверждать съ равною истиною то, что онъ находитъ въ себѣ одномъ?

Если же принять, что необходимость, открываемая въ самосознаніи, можетъ быть признана истинною необходимостію только тогда, когда ее ощущаютъ въ себѣ всѣ, то мы тотчасъ откажемся отъ своего предположенія, что Гегелевы предположенія основываются на самосознаніи. Извѣстно намъ, что съ давнихъ временъ логика, представительница общаго сознанія, полагаетъ неизмѣннымъ закономъ мышленія два правила, совершенно противоположныя тому, которое утверждаетъ Гегелемъ. Именно, обыкновенная логика въ возглавіе своихъ изслѣдованій имѣетъ обыкновеніе полагать, что мышленіе всегда считаетъ каждую вещь равною самой себѣ, и, во-вторыхъ, что въ одномъ и томъ же актѣ мышленія не могутъ быть соединимы двѣ противоположности. И мы знаемъ, что человѣческое сознаніе никогда не противилось и доселѣ не противится этому закону; напротивъ, считаетъ даже совершенною невозможностію освобожденіе отъ него, и съ нарушеніемъ его признало бы разрушеннымъ все дѣло мышленія. Ибо если бы вещь должна была быть понимаема какъ совсѣмъ не то, что она есть, то не могло бы быть и никакого пониманія, и все обратилось бы въ хаосъ, въ которомъ нельзя узнать, что тамъ есть, и какъ именно. Напротивъ, обыкновенное сознаніе считаетъ себя тѣмъ счастливѣе и тѣмъ ближе къ своей цѣли, чѣмъ раздѣльнѣе можетъ отличать одну вещь отъ другой. — Впрочемъ, Гегель и самъ не думаетъ изъяслять притязаній на согласіе своихъ положеній съ общимъ сознаніемъ, а напротивъ торжественно отрекается отъ него и цѣль свою, какъ мы уже видѣли выше, поставляетъ именно въ томъ, чтобы возвысить это сознаніе надъ самимъ собою и заставить отказаться отъ основного образа своего возрѣнія. Здравый смыслъ, который обыкновенно считается представителемъ мышленія, основаннаго на законахъ обыкновеннаго сознанія, играетъ у Гегеля роль столь незначительную, что о немъ говорится съ сожалѣніемъ, если не съ насмѣшкою \*).

\*) Phänomen., стр. 53.

Итакъ, если и есть у Гегеля какія-либо необходимыя основанія его предположенія, то, конечно, ужъ они находятся не въ самосознаніи, а въ чемъ-либо такомъ, что выше самосознанія, и чему должны подчиниться даже сами законы общаго мышленія.

Непосредственно вытекающимъ отсюда слѣдствіемъ можетъ служить то предположеніе, что выше самосознанія стоитъ свидѣтельство самихъ вещей или фактическаго бытія самихъ предметовъ знанія; т.-е. Гегель, можетъ-быть, въ движеніи самихъ вещей открылъ, что онѣ, вопреки законамъ обыкновеннаго сознанія, выходятъ существенно изъ одного и того же, и опять одна другую уничтожаются, и снова возвращаются въ единство; что доброе само по себѣ есть уже и злое, истинное есть уже и ложное, и такъ далѣе. Что дѣйствительно Гегель имѣлъ въ виду такое основаніе, это видно изъ собственныхъ его словъ: ибо онъ ясно говоритъ, что возникновеніе его науки имѣетъ своею точкою выхода опытъ, состоящій именно въ такомъ взаимно-уничтоживающемъ движеніи самихъ вещей \*); торжественно увѣряетъ насъ въ необходимости этого движенія и даже представляетъ его дѣйствительный ходъ въ своей феноменологіи. Феноменологія именно есть тотъ путь, о которомъ мы говорили выше, какъ о возвышеніи индивидуальнаго я до абсолютнаго знанія,—постепенный процессъ самосовпаденія противоположностей. «Въ феноменологіи духа, говоритъ Гегель, я представилъ сознаніе въ его движеніи впередъ отъ первой, непосредственной его противоположности и предмета до абсолютнаго вѣдѣнія. Этотъ путь проходитъ чрезъ всѣ формы отношенія сознанія къ объекту и имѣетъ своимъ результатомъ понятіе науки. Такимъ образомъ это понятіе не имѣетъ здѣсь (т.-е. въ логикѣ) нужды въ оправданіи, ибо получило его тамъ» \*\*).

Слѣдствіе всего этого, конечно, то, что мы должны изслѣдовать, каковъ же этотъ опытъ, который будто-бы необходимо долженъ довести насъ до понятія абсолютнаго вѣдѣнія. Столько-ли онъ необходимъ, чтобы для него забыть основные законы нашего мышленія, и столько-ли правильно веденъ, чтобы мы могли повѣрить истинности его вывода? Правда, здѣсь представляется то затрудненіе, что мы рѣшились смотрѣть на эту науку не какъ на первую, но какъ на послѣднюю часть Гегелевой системы. Впрочемъ, такое затрудненіе разрѣшается само собою. Если мы будемъ раз-

\*) Phän., стр. 66с.

\*\*) Logik I, 31. Ср. тамъ же, стр. 57. Phänom., стр. 66, 69 сс.

бирать теперь эту науку, то, такъ какъ ея дѣло только довести насъ до понятія абсолютнаго вѣдѣнія, мы не должны считать ее ни первою, ни послѣднею частію философіи, но должны смотрѣть на нее, какъ на такой опытъ, который вовсе даже и не принадлежитъ къ самой наукѣ, а стоитъ внѣ ея и прежде ея. Поэтому, — говоримъ напередъ, — мы нисколько не должны стѣсняться, если встрѣтимъ въ ней какія-либо положенія, не имѣющія основаній въ самомъ фактическомъ бытіи разсматриваемыхъ вещей, но основывающіяся на той же наукѣ, къ коей она хочетъ насъ привести. Такія положенія мы прямо можемъ назвать неосновательными; предполагаемый опытъ будетъ дѣломъ насилія, а не добровольнымъ свидѣтельствомъ самихъ вещей.

Если перейдемъ теперь къ дѣйствительному разбору феноменологическаго изслѣдованія, то прежде всего неосновательнымъ оказывается уже и то, что опытъ поставляется выше чистаго самосознанія, и свидѣтельству самихъ вещей дается возможность противорѣчить общимъ законамъ мышленія, повѣрять ихъ и даже давать имъ чистую отставку. Гегель думаетъ въ опытѣ открыть ничтожность общихъ законовъ мышленія; но кто же будетъ производить этотъ опытъ, и гдѣ находится масштабъ, которымъ нужно повѣрять, что опытъ произведенъ совершенно правильно и выводъ изъ него сдѣланъ совершенно вѣрный? Конечно, и то, и другое не можетъ принадлежать никому кромѣ самого Гегеля: онъ будетъ и производить опытъ, и въ немъ же положенъ масштабъ для повѣрки этого опыта. Если же такъ, то спрашивается: что именно будетъ этимъ испытующимъ началомъ или мѣриломъ для повѣрки выводовъ? Если этимъ основаніемъ будутъ приняты общіе законы знанія и мышленія, то можно сказать заранѣе, что они не доведутъ Гегеля до желаемаго имъ результата. Они скажутъ ему то же, что говорятъ и всѣмъ; велятъ ему знать вещи такъ же, какъ онѣ знаютъ и всѣми, ибо говорить иначе значить говорить противъ себя самихъ, противорѣчить самимъ с-бѣ, и притомъ такъ, что изъ ихъ свидѣтельства не можетъ быть выведено ровно никакого вывода. Изъ бытія самихъ вещей они покажутъ намъ собственную свою ничтожность; но если они ничтожны, то мы не должны вѣрить и тому самому показанію ихъ о себѣ, что они ничтожны. Если же Гегель будетъ водиться въ своемъ опытѣ какими-либо иными законами, то чрезъ это мы придемъ опять къ тому же, съ чего начали свое изслѣдованіе: съ чего

же Гегель взялъ эти иные законы, нашель-ли въ опытѣ, или чистомъ самосознаніи? Мы будемъ такимъ образомъ постоянно кружиться на одномъ и томъ же мѣстѣ, нисколько не подаваясь впередъ и нисколько не разрѣшая главнаго вопроса: на чемъ основываются предположенія Гегелевой онтологіи?—Но мало того, что знаніе феноменологическаго опыта необходимо должно быть испытующимъ,—оно тамъ есть вмѣстѣ и испытуемое или самый предметъ, о коемъ испытывается. А въ такомъ случаѣ оно, конечно, не можетъ сказать о себѣ ничего иного, какъ только то, чѣмъ оно есть и должно быть, по своимъ общимъ законамъ; и если скажетъ иное, то его свидѣтельство, какъ мы уже видѣли, будетъ свидѣтельствовать только о болѣзненномъ состояніи его органовъ и не будетъ имѣть никакой силы для другихъ отдѣльныхъ знаній, принадлежащихъ другимъ отдѣльнымъ лицамъ.

Гегель предвидѣлъ эти возраженія и поспѣшилъ, по-своему, предупредить ихъ. Онъ говоритъ, что въ феноменологическомъ опытѣ онъ вовсе не привноситъ своего испытующаго масштаба; что этотъ масштабъ заключается во взаимномъ отношеніи самихъ испытуемыхъ вещей, въ ихъ равенствѣ или неравенствѣ между собою; что предметъ и понятіе, такимъ образомъ, сами чувствуютъ свое неравенство, и вслѣдствіе этого сами собою, безъ всякаго нашего содѣйствія, уничтожаются и измѣняются на новыя, не требуя отъ насъ ничего, кромѣ совершенно страдательнаго, посторонняго наблюденія (Zusehen). Но говорить такъ—значить разрѣшать одно противорѣчіе другимъ, и еще сильнѣйшимъ. На первый разъ всѣ эти слова его значатъ не менѣе, какъ то, что безъ всякаго нашего дѣятельнаго участія всѣ вещи и всѣ я уничтожаются и приходятъ въ общее тожество; но что же это и будетъ, какъ не самое отчаянное противорѣчіе бытію вещей, которыя и послѣ его системы очень спокойно доселѣ существуютъ внѣ ея, и она—по крайней мѣрѣ, въ видѣ книги \*)—существуетъ среди ихъ, а не онъ среди нея? Да, кромѣ того, эти слова и сами себѣ противорѣчатъ въ высшей степени. Предметъ и сознаніе предмета сами собой уничтожаются и замѣняются; но вѣдь Ге-

\*) Вотъ къ какимъ доказательствамъ надо прибѣгать при разборѣ этой знаменитой философіи. Сдѣлаемъ здѣсь маленькое замѣчаніе. Такое мнѣніе Гегеля объ опытѣ сознанія вѣрно, если смотрѣть на феноменологію, какъ на результатъ другихъ частей системы. Но разсматривать ее съ этой точки мы не имѣемъ права.

гель говоритъ же, что во всякомъ случаѣ мы должны имѣть при-  
 смотръ за этимъ движеніемъ вещей, быть свидѣтелями ихъ из-  
 мѣненія и уничтоженія. Спрашивается, кто же это *мы*? Конечно,  
 не кто другой, какъ тѣ же самыя индивидуальныя я, которыя  
 должны уничтожиться. Философъ особенно опирается на то, что  
 это наблюденіе совершенно страдательное, что мы избавляемся  
 даже отъ труда сравнивать испытываемыя вещи. Но что до того?  
 Во всякомъ случаѣ, намъ оставляется возможность и обязанность  
 наблюдать за опытомъ, а это наблюденіе, хотя бы и страдательное,  
 необходимо ведетъ за собою опять то, что движеніе вещей должно  
 представляться намъ именно такъ, какъ требуютъ наши общіе за-  
 конны сознанія; такъ какъ, если бы вещи и дѣйствительно суще-  
 ствовали не такъ, во всякомъ случаѣ *мы* не можемъ ихъ пред-  
 ставлять противно законамъ сознанія \*). Итакъ, во всякомъ слу-  
 чаѣ, если выводъ и сдѣланъ Гегелемъ противный законамъ со-  
 знанія,—это доказываетъ намъ только то, что опытъ произведенъ  
 неправильно. Такое заключеніе, сдѣланное нами прежде, нежели  
 мы взошли въ самую феноменологію, совершенно оправдывается, ес-  
 ли заглянемъ со вниманіемъ внутрь науки. Съ этою цѣлью мы при-  
 водимъ здѣсь, слово въ слово, всю первую главу феноменологіи,  
 считаемую учениками Гегеля за образецъ аналитическаго изслѣ-  
 дованія.

Н. П. Гиляровъ-Платоновъ.

(Продолженіе слѣдуетъ).

---

\*) Говоря это, мы вовсе не думаемъ защищать Кантовъ субъективно-идеали-  
 стическій взглядъ, будто-бы мы обращаемся только съ собственной нашею  
 внутреннею дѣятельностью,—совсѣмъ напротивъ. Что мы можемъ познавать  
 только чрезъ посредство нашихъ органовъ познанія, и только сообразно съ  
 законами ихъ воспріемлемости, съ оптическимъ устройствомъ нашего духовнаго  
 ока,—это положеніе Канта неоспоримое. Только все это почему? Совсѣмъ не  
 потому, что предметъ *по себѣ* совсѣмъ для нашего знанія, но именно потому,  
 что его устройство совершенно принаровлено къ [устройству нашихъ органовъ.  
 Что мы не можемъ познать вещь саму по себѣ, безъ нашихъ формъ,—это-то  
 самое и показываетъ, что формы знанія совпадаютъ съ формами самихъ ве-  
 щей, и что, имѣя вещь въ законосообразномъ *представленіи*, мы вмѣстѣ имѣемъ  
 ее предъ собою и такъ, какъ она есть сама *по себѣ* и *для себя*. Всего этого  
 самъ Гегель не только не отвергаетъ,—въ другихъ мѣстахъ, при разборѣ Канта,  
 онъ утверждаетъ все это даже болѣе, чѣмъ сколько нужно. Поэтому мы съ  
 полнымъ правомъ можемъ отнести къ нему то уподобленіе, которое онъ дѣ-  
 лаетъ касательно Канта, именно, что онъ похожъ на того схоластика, который  
 хотѣлъ, не касаясь воды, выучиться плавать.

## Вліяніе утомленія на воспріятіе пространственныхъ отношеній.

Въ области психологіи конецъ XIX столѣтія, вѣроятно, будетъ охарактеризованъ, какъ время особенной разработки «неопредѣленнаго и смутнаго», по выраженію Спенсера, явленія чувства. Объ этомъ свидѣтельствуетъ не только обиліе появляющихся по этому вопросу монографій, но и ихъ многочисленныя достоинства. И слѣдуетъ сознаться, что особенное вниманіе, обращенное на эту сторону психической дѣятельности, вполнѣ оправдывается глубокой важностью предмета для многоразличныхъ сторонъ человѣческаго существованія. Искусство, нравственность, религія, политическая дѣятельность и даже самая наука\*) всецѣло покоятся на одномъ общемъ основаніи—чувствѣ: имъ вызываются къ бытію и для него существуютъ. Поэтому понятна важность самаго детальнаго изученія этого «темнаго» феномена: результаты должны вознаградить потраченный трудъ и время.

Однимъ изъ наиболѣе трудныхъ вопросовъ психологіи является вопросъ о взаимодѣйствіи различныхъ психическихъ процессовъ. Этотъ вопросъ почти не разработанъ современною психо-

\*) Т. Рибо: „умъ побуждается къ дѣятельности только пріятнымъ, непріятнымъ или смѣшаннымъ воздѣйствіемъ на него предметовъ, т.-е. аффектами“. „Психологія вниманія“. Перев. съ франц. Спб. 1890, стр. 36. См. также статью Н. Грота „Значеніе чувства въ познаніи и дѣятельности человѣка“. Москва 1886 г.

логіей и представляеть на столько значительныя трудности для изученія, что едва-ли можетъ быть рѣшенъ въ настоящее время во всемъ своемъ объемѣ. Но нѣкоторыя частныя стороны несомнѣнно поддаются анализу, и такую разрѣшимою задачей представляется вопросъ о вліяніи утомленія на воспріятіе пространственныхъ отношеній. Представить нѣкоторые факты изъ этой области и дать имъ хотя-бы самое общее объясненіе и составляетъ цѣль настоящей замѣтки.

Размѣры предметовъ для человѣческаго глаза (вѣроятно, также и для глаза животныхъ) не являются постоянно одинаковыми. Одинъ и тотъ же предметъ въ разные возрасты человѣка имѣеть для него различныя размѣры. «Разстоянія, казавшіяся большими для мальчика, кажутся умѣренными для мужчины; и строенія, поражающія когда-то воображеніе своею высотой и массою, умалют-ся вполсѣдствіи въ нашихъ глазахъ до полного ничтожества», — говоритъ Спенсеръ\*). Но кромѣ того можно утверждать, что даже приблизительно въ одинъ и тотъ же промежутокъ времени величины предметовъ могутъ значительно колебаться въ нашихъ глазахъ. Въ минуты сильныхъ душевныхъ потрясеній «небо кажется съ овчинку», говоритъ пословица; въ другія минуты ничтожныя разстоянія разрастаются до безконечныхъ размѣровъ. Моро рассказываетъ о слѣдующемъ случаѣ: «однажды вечеромъ онъ шелъ по пассажу оперы, находясь подъ вліяніемъ умѣренной дозы гашиша; онъ сдѣлалъ лишь нѣсколько шаговъ, и ему показалось, что онъ идетъ часа два или три; пассажъ казался ему нескончаемымъ: по мѣрѣ того какъ онъ подвигался впередъ, передній конецъ пассажа отступалъ передъ нимъ»\*\*).

Де-Кинси сообщаетъ, что подъ вліяніемъ опиума «зданія и ландшафты представлялись ему въ такихъ громадныхъ размѣрахъ, которые не могутъ быть восприняты тѣлеснымъ окомъ. Пространство раздвигалось и расширялось до предѣловъ неизреченной безконечности»\*\*\*). Такіе факты (а ихъ можно привести множество) едва-ли могутъ быть объяснены физическимъ устройствомъ глаза, какъ многія оптическія иллюзіи, изслѣдованныя Гельмгольцемъ. Присутствіе «психическаго момента» здѣсь слишкомъ оче-

\*) „Основ. психологій“. Спб. 1876. I. 220.

\*\*\*) Карпентеръ: „Осн. физ. ума“. Спб. 1887. II. 200. См. также Джевонсъ: Осн. науки. Спб. 1881, стр. 263.

\*\*) Спенсеръ: „Осн. псих.“ III. 209.

видно, чтобы его игнорировать. Въ чемъ же заключается дѣло? Приведенные два факта, однако, не могутъ служить по своей сложности матеріаломъ для анализа. Нужно поискать другихъ, болѣе простаго характера: руководящую нить для ихъ разысканія даетъ «психическій моментъ», который въ данномъ случаѣ можетъ быть сведенъ къ различію чувствъ, при которыхъ совершается воспріятіе. Не есть-ли этотъ «психическій моментъ» искомое условіе, измѣняющее размѣры воспринимаемыхъ предметовъ? А въ такомъ случаѣ необходимо подыскать два ряда измѣненій предметовъ при всѣхъ прочихъ равныхъ условіяхъ, за исключеніемъ одного: состоянія чувствованій. Сопоставленіе такихъ рядовъ обнаружить, существуетъ-ли предполагаемая зависимость между воспріятіемъ пространственныхъ отношеній и состояніемъ чувствованій и, если существуетъ, то какого именно рода. Подыскать же такого рода ряды не представляетъ особенной трудности. Если зависимость существуетъ, то размѣры предметовъ для человѣка въ состояніи утомленія должны быть иными, чѣмъ для того же человѣка въ состояніи бодрости. Нижеслѣдующій опытъ подтверждаетъ эту гипотезу.

Въ густомъ лѣсу, расположенномъ въ весьма гористой мѣстности, усѣянной камнями, я записывалъ двоякаго рода глазомѣрные опредѣленія діаметровъ деревьевъ на высотѣ груди: одно—свое, другое—рабочаго, — причемъ первое записывалъ раньше, чѣмъ производилось второе. Это дѣлалось для того, чтобы опредѣленія рабочаго не могли мѣшать моимъ собственнымъ опредѣленіямъ. Третій рядъ цифръ давали показанія мѣрной вилки Фридриха\*), которыя записывались особо для этого приставленнымъ человѣкомъ,—такимъ образомъ, чтобы эти показанія оставались неизвѣстными во все время работы ни мнѣ, ни рабочему. Начало работы 7 час. 30 м. утра, конецъ 12 час. 40 м. Всего работа продолжалась *безъ отдыха* 5 час. 10 м. За это время измѣрено и записано 200 діаметровъ, такъ что среднимъ числомъ на часъ приходилось около 40 опредѣленій. Такое малое количество опредѣленій объясняется тѣмъ, что подвергались измѣренію не всѣ деревья сплошь, а только тѣ, которыя нѣсколько лѣтъ назадъ были отмѣчены лѣснымъ казеннымъ управленіемъ для оставленія подъ сѣменники. Ихъ приходилось искать между другими деревьями, иногда

\*) Описаніе см. у Баура: «Лѣсная таксація». Спб. 1878, стр. 11—13.



довольно продолжительное время; работа поэтому значительно замедлялась. За то камни, горы, густой подлѣсокъ, сквозь который мѣстами нужно было продираться съ большимъ усиленіемъ, буреломъ — все это производило сильное физическое утомленіе. Къ этому присоединилась еще высокая температура дня. Утомленіе къ полудню возросло до такой степени, что пришлось измѣнить первоначальный планъ работы и, вмѣсто назначенныхъ четырехъ часовъ дня, окончить ее въ первомъ часу. Такое измѣненіе плана приблизительно совпало съ измѣреніемъ 130—160 діаметровъ, — около 12 час. Этотъ пунктъ слѣдуетъ считать пунктомъ наибольшаго утомленія, такъ какъ послѣ него близость окончанія работы нѣсколько повысила энергію, а къ концу работы утомленія уже почти не чувствовалось; вмѣсто него получилось нѣкоторое нервное возбужденіе, съ которымъ, вѣроятно, знакомъ всякій, кому приходилось оканчивать трудную работу.

Мы уже сказали, что опытъ подтвердилъ наше предположеніе о зависимости между состояніемъ физической бодрости и представляющимися нашему глазу размѣрами предметовъ. Какого же рода эта зависимость? Отвѣта можетъ быть два, и только два: или утомленіе сопровождается уменьшеніемъ размѣровъ, или оно сопровождается ихъ увеличеніемъ. Въ первомъ случаѣ опредѣленія діаметровъ должны представлять въ періодъ наибольшаго утомленія наименьшія величины; во второмъ—наибольшія. Ниже приведенные ряды цифръ обнаруживаютъ справедливость послѣдняго и составлены слѣдующимъ образомъ. Вычитая изъ глазомѣрнаго діаметра дѣйствительный, полученный помощью мѣрной вилки, получаемъ абсолютныя ошибки глазомѣрнаго опредѣленія. Иногда онѣ имѣютъ отрицательный знакъ, иногда положительный. Написанныя въ одну строку, онѣ на первый взглядъ не обнаруживаютъ никакой опредѣленной тенденции, вслѣдствіе того, что эта тенденція замаскировывается случайными колебаніями чиселъ. Но она обнаружится сразу, какъ только мы станемъ послѣдовательно складывать (обращая вниманіе на знакъ) рядомъ стояшія разности, такъ какъ тогда случайныя колебанія чиселъ взаимно нейтрализуются. По скольку складывать вмѣстѣ — это зависитъ отъ произвола. Чѣмъ меньше слагаемыхъ, тѣмъ большее получается количество суммъ, и тѣмъ онѣ дѣлаются менѣе обозримыми для глаза, не говоря уже о томъ, что въ то же время менѣе нейтрализуются случайныя колебанія. Но и соединеніе разностей въ

слишкомъ малое количество группъ (наприм. въ 2 или 3) тоже неудобно, такъ какъ тогда исчезаетъ постепенность въ увеличеніи пространственныхъ отношеній, обнаружить которую также представляется необходимымъ. Мы предпочли соединеніе всѣхъ 20 разностей въ пять и десять группъ, по 40 и 20 разностей въ каждой. Сдѣлали это, во-первыхъ, ради того, что при этомъ достаточно хорошо, при легкой обозримости глазомъ, представляется указанная тенденція со всей ея постепенностью, а, во-вторыхъ, ради того, что при этомъ выборѣ всѣ разности разбиваются на одинаковое количество ихъ въ группѣ. Если всѣ разности выразить въ процентахъ отъ дѣйствительнаго діаметра и съ полученными числами поступить по прежнему, т.-е. сложить вмѣстѣ, каждая 20 и 40 послѣдовательно стоящихъ разностей (въ процентахъ), то будемъ имѣть двѣ другія таблички \*).

**Суммы каждыхъ 40 послѣдовательныхъ разностей между глазомѣрными и дѣйствительными діаметрами.**

Измѣренія рабочаго . . . . .	-29**)	+15.3	+15	+14	+4.3
Измѣренія мои . . . . .	-16	+5.3	+29	+42.3	+25.3

**Суммы каждыхъ 40 послѣдовательныхъ разностей, выраженныхъ въ процентахъ отъ дѣйствительнаго діаметра.**

Измѣренія рабочаго . . . . .	-298.9	+177.4	+187.1	+197.2	+66.3
Измѣренія мои . . . . .	-104.2	+75.9	+367.4	+599.8	+356.8

**Суммы каждыхъ 20 послѣдовательныхъ разностей, между глазомѣрными и дѣйствительными діаметрами.**

Измѣренія рабочаго .	-25.3	-3.3	+7.3	+8	+9.3	+5.3	+9.3	+4.3	+5.3	-1
Измѣренія мои . .	-14.3	-1.3	+0.3	+5	+11.3	+17.3	+20.3	+22	+15.3	+10

\*) Подробныя данныя измѣреній см. въ приложеніяхъ.

\*\*\*) Знакъ (-) означаетъ, что глазомѣрный діаметръ меньше дѣйствительнаго, знакъ (+),—что онъ больше.

## Суммы каждыхъ 20 послѣдовательныхъ разностей выраженныхъ въ процентахъ отъ дѣйствительнаго діаметра.

Измѣренія рабочаго .	-252. <sub>2</sub>	-46. <sub>7</sub>	+82. <sub>4</sub>	+95. <sub>0</sub>	+105. <sub>9</sub>	+81. <sub>2</sub>	+128. <sub>4</sub>	+68. <sub>8</sub>	+80. <sub>8</sub>	-14. <sub>3</sub>
Измѣренія мои.....	-113. <sub>9</sub>	+9. <sub>7</sub>	+17. <sub>8</sub>	+58. <sub>1</sub>	+145. <sub>7</sub>	+221. <sub>7</sub>	+283. <sub>8</sub>	+311. <sub>0</sub>	+222. <sub>4</sub>	+134. <sub>8</sub>

Такимъ образомъ полученныя цифры даютъ возможность сдѣлать слѣдующія заключенія:

- 1) *подъ вліяніемъ утомленія пространственныя отношенія увеличиваются въ своихъ размѣрахъ, \*)*
- 2) *степень этихъ увеличеній находится въ прямой зависимости отъ силы утомленія и,*
- 3) *впроятно, отъ индивидуальныхъ свойствъ человека.*

Говоримъ «вѣроятно», такъ какъ разности въ цифрахъ, показываемыхъ моимъ наблюденіемъ и наблюденіемъ рабочаго, могли происходить отъ различнаго утомленія.

Понятно, что наблюденія рабочаго заслуживаютъ бѣльшаго довѣрія, чѣмъ мои, такъ какъ у него не было во время работы заранѣе составленной гипотезы, могушей противъ всякаго желанія нѣсколько измѣнять наблюденія въ желательную для него сторону. Разности въ процентахъ также, конечно, заслуживаютъ бѣльшаго довѣрія. Однако, въ данномъ случаѣ, имѣютъ значеніе и естественныя разности, вслѣдствіе того, что отношенія между различнаго рода размѣрами деревьевъ въ началѣ и въ концѣ работы оставались приблизительно одинаковыми.

Приведемъ еще другія опытыя данныя, подтверждающія заключеніе, сдѣланное изъ защищаемаго нами положенія, — съ цѣлью еще болѣе укрѣпить самое положеніе.

Если начать одновременно записывать глазомѣрное опредѣленіе діаметровъ и ихъ истинныя размѣры, показываемыя мѣрною вилкою, то точность глазомѣрнаго опредѣленія должна возрастать до конца работы, такъ какъ при этомъ, вслѣдствіе обращенія вниманія на ошибки, происходитъ улучшеніе глазомѣра.

\*) Н. Н. Ланге въ своей замѣткѣ „О дѣйствіи гашиша“ сомнѣвается въ справедливости мнѣнія, будто пространственныя отношенія не измѣняются подъ вліяніемъ утомленія. Сдѣланное здѣсь заключеніе, какъ видитъ читатель, вполне оправдываетъ это сомнѣніе. См. „Вопр. Фил. и Псих.“ книга I, стр. 159.

Но если справедливо наше положеніе, то вмѣстѣ съ этимъ долженъ начаться другой, предположенный процессъ, — процессъ увеличенія діаметровъ подѣ влияніемъ возрастающаго къ извѣстному моменту работы утомленія. Такимъ образомъ, конечный результатъ долженъ быть представленъ какъ, результатъ взаимодѣйствія этихъ двухъ вліяній. Это значитъ, что отъ начала работы ошибки должны уменьшаться до тѣхъ поръ, пока ихъ уменьшеніе подѣ влияніемъ изошренія глазомѣра не сдѣлается равно ихъ увеличенію подѣ влияніемъ утомленія. Съ этого момента, который долженъ представлять минимальныя величины ошибокъ, должно начаться ихъ увеличеніе до момента наибольшаго утомленія. Совпадетъ-ли минимумъ ошибокъ съ серединой работы, ея началомъ или концомъ, — будетъ зависѣть отъ степени утомленія организма передъ началомъ работы и отъ продолжительности самой работы. Если утомленіе представляется значительнымъ уже передъ началомъ работы, тогда ошибки должны возрастать вплоть до максимума утомленія, и ихъ минимумъ можетъ пасть какъ на начало, такъ и на конецъ работы, — въ зависимости отъ величины паденія утомленія за его максимумомъ. Если паденіе будетъ на столько велико, что утомленіе сдѣлается къ концу работы меньше, чѣмъ было передъ началомъ работы, то минимумъ упадетъ на конецъ работы; въ противоположномъ случаѣ — на начало. Если работа станетъ продолжаться очень значительное время, тогда минимумъ ошибокъ относительно приблизится къ началу работы, такъ какъ продолженіе работы за этимъ минимумомъ должно прибавлять ряды постоянно возрастающихъ ошибокъ, и чѣмъ ихъ прибавится больше, тѣмъ минимумъ будетъ отстоять отъ конца работы дальше. При нѣкоторыхъ среднихъ условіяхъ минимумъ упадетъ на середину работы. Эти среднія условія и имѣли мѣсто въ нижеслѣдующемъ опытѣ. Какъ и раньше, измѣряемымъ объектомъ служили деревья густаго насажденія, выбранныя подѣ сѣмянники.

Работа продолжалась безъ отдыха три часа тридцать минутъ. Измѣрено 125 деревьевъ. Условія трудности измѣренія приблизительно одинаковы съ предыдущими.

Глазомѣрныя опредѣленія производились мною и записывались рядомъ съ точными діаметрами, раньше ихъ. Прилагаемая табличка, представляющая суммы каждаго двадцати послѣдовательныхъ разностей между глазомѣрными и дѣйствительными ді-

метрами \*), безъ обращенія вниманія на знаки разностей, выражаетъ конечный результатъ.

Естественныя разницы . . . . .	26.8	15.3	10.3	10.3	13	19
Разности въ ‰ . . . . .	226.4	140.4	124.2	125.1	206.9	279.9

Отсюда видно, что опытные данныя вполне согласуются съ полученными изъ основного положенія дедукціями и такимъ образомъ еще болѣе укрѣпляютъ самое положеніе.

Замѣтимъ еще, что изъ прилагаемой таблички не видно, чтобы передъ концомъ работы произошло уменьшеніе діаметровъ вслѣдствіе повышенія энергіи, какъ это имѣло мѣсто въ предыдущемъ опытѣ. Но это происходитъ по той причинѣ, что періодъ, въ теченіе котораго произошло повышеніе энергіи, не былъ продолжителенъ. Несмотря, однако, и на это, уменьшеніе діаметровъ имѣло мѣсто, и это обнаружится, если читатель дастъ себѣ трудъ распределить всѣ разности не по 20 въ группѣ, а по 5.

Чтобы устранить возможное недоразумѣніе, обратимъ вниманіе еще на одну техническую подробность, на знаки. Знаки, по отношенію къ занимающему насъ вопросу, не имѣютъ, вообще говоря, никакого значенія, такъ какъ они показываютъ только отношеніе глазомѣрныхъ величинъ къ дѣйствительнымъ. Насъ же интересуетъ только измѣненіе, подъ вліяніемъ утомленія, глазомѣрныхъ величинъ, на что не имѣетъ никакого значенія,—будетъ ли отношеніе между глазомѣрными и дѣйствительными величинами больше, равно или меньше единицы, а знаки получаются именно отъ этого. Можно было бы знаки даже вовсе устранить, прибавивши ко всѣмъ разностямъ одну какую-нибудь постоянную положительную величину, только не меньшую наибольшей отрицательной разности. Мы этого не сдѣлали по той причинѣ, что не желали слишкомъ удалять полученные числа отъ ихъ первоначальнаго вида, такъ какъ тогда этотъ выигрышъ сопровождался бы проигрышомъ въ наглядности.

На этомъ мы закончимъ разсмотрѣніе опытныхъ данныхъ, чтобы взглянуть, хотя бы вкратцѣ, какимъ образомъ защищаемое положеніе можетъ быть приведено въ связь съ данными, добытыми

\*) Въ вычисленіе такимъ образомъ вошли не всѣ 125 измѣреній, а только первыя 120; послѣднія 5 отброшены для упрощенія составленія таблички.

психологіей (и отчасти фізіологіей). Главные факторы психической жизни, которыми опредѣляется образованіе пространственныхъ отношеній, извѣстны: это мускульныя ощущенія. Роль же ихъ понимается не всегда одинаково. Вѣроятно, процессъ слѣдуетъ представить себѣ такимъ образомъ, что зрительныя представленія даютъ окрашенныя плоскости, которыя уже подъ вліяніемъ мускульныхъ ощущеній начинаютъ сознаваться, какъ среды, проходимыя отъ одной точки до другой съ бѣльшимъ или меньшимъ усиленіемъ. За это сильно говорятъ факты, представляемые слѣпорожденными и впоследствии сдѣлавшимися зрячими. Роль ощущеній, посылаемыхъ къ центру мускулами глаза, выражается тогда въ относительной оцѣнкѣ разстояній, которымъ соотвѣтствуютъ опредѣленной интенсивности ощущенія, посылаемыя мускулами локомоторной дѣятельности; первыя суть показатели вторыхъ \*). Но такъ какъ интенсивность чувства страданія (какъ и удовольствія) зависитъ отъ состоянія органа или органовъ, и притомъ такимъ образомъ, что чѣмъ сильнѣе утомлены органы, тѣмъ сильнѣе они противятся новому возбужденію, показывая это возрастающей болью (по крайней мѣрѣ, до извѣстнаго предѣла, за которымъ можетъ наступить разрушеніе органа), то, для приведенія въ состояніе утомленія чувства, равно интенсивнаго съ чувствомъ въ состояніи бодрости, необходимо вліяніе меньшаго фактора. Это значитъ, что два одинаковыя разстоянія при ихъ прохожденіи покажутся не одинаковыми: разстояніе, проходимое въ состояніи утомленія, покажется бѣльшимъ, чѣмъ разстояніе, проходимое въ состояніи бодрости, т. е. что вообще въ состояніи утомленія всѣ пространственныя отношенія будутъ преувеличены. Но это еще одна часть вопроса. Другая заключается въ слѣдующемъ. Величины, которыми выражаются размѣры, не представляютъ абсолютныхъ размѣровъ, но только отношенія однихъ къ другимъ: измѣряемыхъ къ единицамъ сравненія. Если подъ вліяніемъ утомленія всѣ величины будутъ уменьшены или увеличены въ одномъ и томъ же отношеніи, то не понятно, какимъ образомъ происходитъ тогда уменьшеніе діаметровъ подъ вліяніемъ утомленія?

Отвѣтъ заключается, какъ намъ думается, въ контрастѣ представленій объ измѣряемыхъ величинахъ и объ единицахъ сравненій: въ то время какъ первыя суть реальные образы, вторыя—только образы воспоминанія. Этимъ контрастомъ и объясняется ихъ

\*) См. Спенсера „Основ. псих.“ III. § 331.

различное отношеніе къ утомленію, чѣмъ въ свою очередь объясняется возможность вліянія утомленія на величину пространственныхъ отношеній. Логически возможны здѣсь двѣ самостоятельныя гипотезы: 1) подъ вліяніемъ утомленія измѣняются, въ сторону увеличенія, только воспріятія данной минуты; воспріятія прошлыя, возобновляемыя памятью, остаются неизмѣненными; 2) измѣняются, въ сторону уменьшенія, только прошлыя воспріятія («обманываетъ память»), воспріятія данной минуты остаются неизмѣненными. Наконецъ, можно представить еще комбинацію этихъ двухъ гипотезъ, именно, что увеличились одновременно и тѣ и другія воспріятія, но въ разной степени: воспріятія данной минуты увеличились въ большей степени, чѣмъ воспріятія прошлыя. Изъ этихъ трехъ предположеній (а предположеній въ дѣйствительности можетъ быть сдѣлано гораздо больше) сколько-нибудь въ согласіи съ фактами находятся только два: или воспріятія прошлыя остаются неизмѣненными, а измѣняются только воспріятія данной минуты; или измѣняется одновременно и то и другое, но первое въ большей пропорціи, чѣмъ второе. Мы лично стоимъ за послѣднее предположеніе, такъ какъ намъ представляется невѣроятнымъ, чтобы утомленіе, вліяя опредѣленнымъ образомъ на воспріятія данной минуты, не повліяло такимъ же образомъ на воспоминаніе воспріятій прошлаго опыта. За это же говорятъ и нѣкоторые факты. Наприм., если вспоминать пройденную только-что длинную дорогу, не успѣвши еще отдохнуть отъ усталости,—дорога кажется несравненно длиннѣе, чѣмъ при воспоминаніи ея на слѣдующій день, послѣ полного возстановленія силъ. Это понятно также и на основаніи упомянутаго психофизиологическаго принципа: при воспоминаніи также приходится пробѣгать (мысленно) воспоминаемое пространство, и чѣмъ труднѣе мысль пробѣгаетъ его, тѣмъ оно должно казаться длиннѣе. Но положеніе, что «воспріятія данной минуты увеличиваются подъ вліяніемъ утомленія въ большей пропорціи, чѣмъ воспріятія прошлыя, возобновленныя памятью», не слѣдуетъ считать закономъ, а только часто встрѣчающимся случаемъ. Въ самомъ дѣлѣ, можно привести много случаевъ, когда воспоминаніе обманывало насъ въ гораздо большей степени, чѣмъ самое воспріятіе. Можно даже установить для этого общія условія, напомнивши давно извѣстное психологіи положеніе: чѣмъ какое-нибудь представленіе чаще имѣло мѣсто въ опытѣ организма, тѣмъ оно устойчивѣе

въ нашемъ воспоминаніи и тѣмъ поэтому менѣе способно поддаваться искаженіямъ подъ вліяніемъ разныхъ обстоятельствъ.

Въ заключеніе обратимъ вниманіе на то, что экспериментальная психологія даетъ иное объясненіе нѣкоторымъ случаямъ растяженія пространственныхъ отношеній, объясняя ихъ изъ вліянія такъ называемыхъ «точекъ фиксаціи»: «пустые промежутки кажутся намъ меньше, чѣмъ тѣ промежутки, въ которыхъ глазу постоянно дается точка фиксаціи,—говоритъ Вундтъ \*). Однако это объясненіе отнюдь не исключаетъ предлагаемаго нами, такъ же какъ наше не устраняетъ объясненія экспериментальной психологіи. Логически это слѣдуетъ изъ того факта, что то и другое не суть контрастирующія понятія. Взаимное же ихъ отношеніе, какъ намъ кажется, сдѣлается для читателя яснымъ, если мы вспомнимъ, что растяженіе пространства въ зависимости отъ точекъ фиксаціи можетъ быть сведено на *большее усиліе*, дѣлаемое глазомъ для оцѣнки разстояній. А такъ какъ съ теченіемъ времени глазъ во многихъ случаяхъ беретъ задачу опредѣленія разстоянія на себя, то онъ и вноситъ въ это опредѣленіе свои особенности, обусловленныя его организаціей. Поэтому полная истина о размѣрахъ представляющагося нашему глазу пространства должна быть выражена такимъ образомъ: *при одинаковой степени утомленія нашего организма тѣ разстоянія намъ кажутся большими, гдѣ глазу дано больше точекъ фиксаціи, а при одинаковомъ количествѣ точекъ фиксаціи кажутся большими тѣ разстоянія, которыя созерцаются въ минуту большей психической подавленности*. При этомъ въ моно- и филогенетическомъ отношеніи первенство должно быть предоставлено связи пространственныхъ отношеній съ чувствами, а не съ количествомъ «точекъ фиксаціи», которая развивается только въ послѣдствіи, имѣя исходнымъ пунктомъ первую связь.

Отдѣльные конкретные случаи опредѣляются взаимодѣйствіемъ обоихъ факторовъ. Пользуясь полученнымъ принципомъ, мы можемъ дать объясненіе необыкновенному растяженію пространства (и времени) въ состояніи опьяненія гашишемъ. Въ началѣ настоящей замѣтки былъ цитированъ рассказъ Моро и Де-Кинси о вліяніи на нихъ гашиша. Такихъ рассказовъ имѣется большое количество, такъ что, какъ кажется, такое растяженіе пространства (и времени) подъ вліяніемъ гашиша должно считаться ха-

\*) «Основ. физіол. псих.», перев. Кандинскаго. М. 1880, стр. 628, также стр. 637. Также Спенсера «Осн. псих.» III. 210.



рактерной чертой его вліянія. Но въ то же время дѣйствіе гашиша обнаруживается и въ томъ невыносимомъ страданіи, которое Де-Кинси описываетъ слѣдующимъ образомъ: «каждую ночь мнѣ казалось, что я опускаюсь,—не метафорически, а буквально,—въ безпросвѣтныя пропасти, подземныя бездны, изъ которыхъ не было надежды когда-либо подняться, и проснувшись, я чувствовалъ, что не освободился отъ этого мрака. Не хочу останавливаться на этихъ воспоминаніяхъ, потому что *нѣтъ словъ передать состояніе безысходнаго отчаянія*, сопровождавшаго эти ужасныя видѣнія,—состояніе, заходившее до полнѣйшаго мрака, и съ которымъ можетъ сравниться развѣ отчаяніе самоубійцы» \*). А такого страданія, согласно предлагаемой нами гипотезѣ, вполне достаточно для растяженія пространства (и времени), особенно если вспомнить, что при этомъ состояніи является почти абсолютная парализація воли, такъ что малѣйшее ея напряженіе, необходимое для оцѣнки разстоянія, вызываетъ необыкновенныя мученія. Такое же объясненіе этому явленію даетъ и г. Ланге, основываясь на наблюденіяхъ надъ самимъ собою послѣ приѣма нѣкоторой дозы гашиша. «Это растяженіе, говоритъ онъ, не имѣетъ самостоятельнаго характера, но обусловлено, главнымъ образомъ, растяженіе времени — тягостными чувствованіями, а *растяженіе пространства—ощущеніями усталости*» \*\*). Приятнымъ долгомъ считаемъ отмѣтить такое совпаденіе въ идеяхъ, не вызванное заимствованіемъ.

Въ заключеніе выставляемъ нѣсколько гипотезъ, къ которымъ сильно располагаютъ всѣ приведенные факты и разсужденія.

Въ виду противоположности чувства страданія чувству удовольствія, можно предположить, что *чувство удовольствія (психическая возбужденность) уменьшаетъ пространственныя отношенія*.

Въ виду полнѣйшей аналогіи отношеній пространства отношеніямъ времени, приведенныя положенія можно распространить и на вліяніе удовольствій и страданій на увеличеніе и уменьшеніе отношеній времени, т.-е. что *удовольствіе уменьшаетъ, страданіе увеличиваетъ отношенія времени*. Это положеніе мы пробовали подтвердить опытнымъ данными, и тѣ данныя, которыя мы при этомъ получили, вполне подтвердили его. Приводить ихъ здѣсь, по причинѣ незаконченности, опытовъ было бы неумѣстно.

\*) Карпетеръ, Осн. физ. ума, II, 203с.

\*\*\*) Н. Ланге, О дѣйствіи гашиша. «Вопр. Фил. и Псих.», кн. I, стр. 158с.

## ПРИЛОЖЕНІЯ.

Измѣреніе 125 діаметровъ. Первые строки въ рядахъ—глазомѣри., вторыя—точные діаметры, въ верхкахъ.

14	8	12	10	12	9	14	10	8	12	8	11	8	14	10	13	10	9	8	12	9	14	15	10	12
15 <sub>г</sub>	8	11	9	13	9	13	12	10	12	9	14	9 <sub>г</sub>	13	11 <sub>г</sub>	14	11	12	10	14	10	14	14	13	12 <sub>г</sub>
12	7	17	7	15	11	7	6	11	9	10	13	8	10	11	9	8	7	8	9	10	9	8	9	10
11	7	17	7 <sub>г</sub>	16 <sub>г</sub>	11 <sub>г</sub>	8 <sub>г</sub>	6	12 <sub>г</sub>	8 <sub>г</sub>	10 <sub>г</sub>	13	9	9	10 <sub>г</sub>	9 <sub>г</sub>	8 <sub>г</sub>	7 <sub>г</sub>	9	10	8 <sub>г</sub>	8 <sub>г</sub>	9 <sub>г</sub>	9	10 <sub>г</sub>
9	7	8	10	6	10	7	10	8	7	8	8	7	12	10	10	12	9	10	8	6	10	9	17	12
8 <sub>г</sub>	7	7 <sub>г</sub>	10	7 <sub>г</sub>	10	6 <sub>г</sub>	9 <sub>г</sub>	7 <sub>г</sub>	7	8	7	7	11 <sub>г</sub>	10	9 <sub>г</sub>	11	8	9 <sub>г</sub>	8	6 <sub>г</sub>	11	8	17	12
8	6	7	7	9	8	11	12	10	9	8	8	9	9	9	8	8	7	6	9	9	8	7	6	7
7 <sub>г</sub>	8	6 <sub>г</sub>	7	8 <sub>г</sub>	7	8 <sub>г</sub>	11	10	9	7	8	8	9	7 <sub>г</sub>	8	6	8	5 <sub>г</sub>	8	8	6	7	6 <sub>г</sub>	7
10	9	9	10	7	7	8	8	8	8	10	8	7	9	7	10	8	8	11	9	7	14	10	12	12
9 <sub>г</sub>	8	8 <sub>г</sub>	10	6	6	6 <sub>г</sub>	6	7	7	9 <sub>г</sub>	7	7	8	5	9	7	11	7	7	15	10	11	14	

Изменение 2000 диаметров. Первые строки в рядах—глазомерный диаметр мой, вторые—глазомерный диаметр рабочего, третьи — точный диаметр, в вершках.

12	9	11	14	11	10	9	8	6	11	9	17	8	11	8	7	12	11	11	9
15	6	11	14	10	7	7	6	5	10	9	16	8	13	7	6	11	11	12	10
15	9	13.5	14.5	12	10	9	7.5	6	11	11	17	8	13	8.5	7.5	13.5	11	13	9.5
11	11	6	6	8	11	7	9	8	8	8	7	7	8	11	8	10	12	10	10
12	12	6	6	7	12	1	8	8	8	8	6	7	9	6	11	11	14	12	10
11.5	11	6.5	6	7	13	6.5	9	8	8	8	6.5	7.5	10	6	11	11.5	14	11	10.5
15	10	9	11	9	8	10	12	9	9	11	10	11	9	10	12	8	12	7	9
15	10	8	12	9	8	11	12	9	9	13	10	12	11	10	12	8	13	7	8
14	11	8	11	8.5	7.5	10	13	9	9.5	11.5	11	10.5	10.5	9	11.5	7	12.5	6.5	8
9	10	12	12	14	16	12	10	12	8	15	9	11	13	7	9	9	11	11	12
9	11	13	12	13	16	13	9	12	8	13	9	11	12	9	9	9	12	12	11
8.5	10	12.5	11.5	13	17	12	9.5	12.5	7	13	8.5	10.5	12.5	8	8	9	10	12	12
13	12	12	11	9	11	13	8	13	7	12	8	7	10	8	10	10	9	9	13
13	12	12	11	9	9	14	7	12	7	13	6	7	11	8	11	10	10	9	13
12	12	10.5	10	8.5	9	14	6.5	12	6.6	11.5	6.5	6.5	9.5	7.5	10	10	9	8.5	14.5
9	11	9	9	8	13	9	8	12	9	9	8	10	8	11	11	9	10	9	7
9	10	9	8	7	13	8	7	12	8	9	8	9	8	10	10	8	9	8	7
8.5	10	9	7	7	14	7	6.5	11.5	7	8	7.5	9.5	8	9	10	8	9.5	8	6.5
8	9	9	10	9	9	7	12	12	11	9	11	14	10	8	10	8	9	8	10
8	9	8	9	8	8	6	12	11	10	9	10	17	9	7	9	7	6	10	10
7	8	7	9	7	7.5	6.5	11	11.5	10	9	10	16	9.5	7.5	8.5	6	6.5	6	9
8	11	10	9	7	8	8	10	10	8	7	7	8	11	8	8	10	8	8	8
7	10	8	8	6	7	8	9	10	8	6	6	7	10	8	6	9	8	7	7
6.5	10	8	7.5	6	6.5	7	9.5	9.5	7	6	6	7	10.5	7	6	9.5	7.5	7	6.5
6	8	7	8	7	10	7	10	8	8	11	8	8	9	11	9	9	10	8	8
7	7	7	7	7	9	6	11	8	8	12	7	8	9	9	8	8	9	6	7
6.5	6.5	6.5	7.5	6.5	10	6.5	11	8	7	11	7	8	8	9.5	7	7	8.5	6.5	6
10	12	12	8	10	11	9	7	8	8	11	7	10	7	9	10	7	11	8	10
10	11	13	8	9	10	8	6	7	8	10	6	9	6	9	10	7	10	7	9
10	11	12	7.5	9	10.5	7.5	6.5	7.5	7	9.5	6.5	8.5	6.5	9.5	10	7	11	8	9

Ник. Маринъ.

# Основные моменты въ развитіи новой философіи \*).

## I.

Главныя направленія новой философіи.— Эмпиризмъ и натурализмъ:  
Бэконъ и Гоббесъ.

Результаты предшествующаго краткаго введенія въ исторію новой философіи можно выразить слѣдующимъ образомъ.

Философія, въ отличіе отъ чистой науки, искусства и религіи, стремится удовлетворить не какой-либо отдѣльной потребности человѣческаго духа, но имѣетъ задачей дать людямъ цѣльное міросозерцаніе и общее руководство въ жизни, т. е. возможно-

---

\*) Рѣшаясь на печатаніе, въ сокращеніи, продолженія читанныхъ нами публичныхъ лекцій по исторіи философіи XVII и XVIII в., мы должны предупредить читателей, что эти очерки, охватывающіе въ восьми лекціяхъ существенные моменты развитія европейской философіи въ теченіе двухъ вѣковъ, должны быть разсматриваемы не какъ самостоятельное историческое изслѣдованіе упомянутой эпохи въ исторіи мысли, а лишь какъ популярный критическій конспектъ, могущій помочь лицамъ, мало знакомымъ съ исторіею философіи, ориентироваться при болѣе обстоятельномъ ея изученіи. Пособіями при составленіи этого очерка послужили намъ: *Windelband: Gesch. d. neueren Philosophie*. I. II. 1878—1880; *Ибервель-Гейнце: Исторія нввой философіи*. Пер. Колубовскаго. Спб. 1890, *Ланге: Исторія матеріализма*. Пер. Страхова. I, Спб. 1881; *Grimm, Ed: Zur Geschichte des Erkenntnissproblems v. Vasco zu Hume*. Lpz. 1890, и др. спец. сочиненія.

полный итогъ знаній даннаго времени и руководство къ дальнѣйшему ихъ расширенію и углубленію, возможно-полное и гармоническое представленіе о мірѣ въ его внутреннемъ механизмѣ и значеніи и вмѣстѣ съ тѣмъ установленіе началъ челоуѣческаго творчества, продолжающаго творческую работу природы, наконецъ ясное и по возможности достовѣрное опредѣленіе конечнаго смысла мірового процесса и цѣлей челоуѣческой дѣятельности. Отсюда и составныя части философіи, какъ *системы*, включающей въ себя логику съ теоріей знанія и психологію, метафизику и эстетику, этику и политику. Отсюда и своеобразное отношеніе философіи къ *наукѣ, искусству и религии*, которыя она, съ одной стороны, старается отстоять и примирить въ ихъ наличныхъ стремленіяхъ, съ другой—ограничить въ ихъ исключительныхъ и крайнихъ притязаніяхъ, дополнить, преобразовать, подвинуть къ новымъ высшимъ формамъ и оплодотворить новыми, болѣе глубокими идеями. Привести духовную жизнь челоуѣка въ полную гармонию, примирить враждующія стихіи мысли, чувства и воли—вотъ конечная задача философіи, какъ мы ее понимаемъ.

Но, вслѣдствіе ограниченности природы челоуѣческой личности, философія, созидаемая отдѣльными философами и народами, рѣдко, а если быть строже, то и никогда еще не достигала того полнаго равновѣсія въ синтезѣ духовныхъ запросовъ челоуѣка, которое всегда предносилось, какъ высшій идеаль ея истиннымъ представителямъ. Извѣстный уголъ зрѣнія, какой-либо частный идеаль всегда бралъ перевѣсъ надъ другими, и мы уже видѣли, что въ древней философіи идеаль красоты или гармоніи формъ, какъ идеаль чувства, господствовалъ надъ идеалами истины и блага; въ новой философіи, наоборотъ, идеаль истины—полноты и отчетливости знанія—поглотилъ и эстетическіе идеаль древности, и этические или нравственные идеаль духовной жизни среднихъ вѣковъ. Поэтому-то новая философія и есть преимущественно теорія знанія и синтезъ отдѣльныхъ знаній въ одно цѣльное теоретическое міросозерцаніе, и оттого она носитъ давно отмѣченный и признанный лучшими ея историками *раціоналистическій* характеръ.

Эпоха возрожденія философіи, какъ мы видѣли, была переходнымъ періодомъ и звеномъ отъ эстетическаго міросозерцанія грековъ къ чисто логическому міропониманію новыхъ народовъ и отъ нравственно-практическихъ тенденцій средне-вѣковой фи-

лософіи къ теоретико-раціоналистическимъ — философіи новаго времени.

Однако, если новая философія преимущественно интересовалась проблемой истины, вопросомъ о существенныхъ элементахъ и приѣмахъ знанія, то направленія въ рѣшеніи указанной проблемы были различныя. Не вдаваясь пока въ подробности, можно указать на два главныя направленія, которыми характеризуются важнѣйшія ученія о знаніи, а съ ними вмѣстѣ и философскія системы въ ихъ цѣломъ, въ исторіи философіи XVII и XVIII вв. Одно—*опытное* или *эмпирическое* и *натуралистическое*, другое—*раціональное* въ тѣсномъ смыслѣ, *математическое* и *метафизическое*. Совершенно точно выразить ихъ противоположность уже потому не удавалось ни одному историку новой философіи, что эти направленія и фактически не были совершенно рѣзко разграничены и принимали самыя разнообразныя формы выраженія, — иногда примирительныя, посредствующія. Кантъ называлъ второе направленіе *догматическимъ*, ибо оно выходило не изъ критическаго изслѣдованія природы нашего разума, а изъ догматическаго предположенія о непогрѣшимости его логическихъ функций. Но новѣйшая критика справедливо указываетъ, что и эмпиризмъ докантиовскій, или по крайней мѣрѣ до локковскій, былъ также точно догматическимъ, ибо не изслѣдовалъ критически, въ какой мѣрѣ мы можемъ черпать изъ опыта знаніе совершенно достовѣрное, и изъ чего состоитъ нашъ опытъ «психологически и логически», т.-е. изъ какихъ душевныхъ и умственныхъ процессовъ онъ слагается. Если же назвать второе направленіе *раціоналистическимъ*, то и этотъ терминъ недостаточно опредѣлителенъ, ибо и первое направленіе, какъ я говорилъ, и какъ мы убѣдимся еще больше впослѣдствіи, было тоже раціоналистическое, т. е. основывалось на чрезвычайномъ довѣрїи къ человѣческому уму (*ratio*) и обнаруживало рѣшительное пренебреженіе къ чувству, какъ источнику постиженія извѣстной стороны дѣйствительности, и къ волѣ, какъ силѣ, направляющей познаніе человѣка въ ту или другую сторону. Опытъ былъ для него только орудіемъ разума. Всего удобнѣе выразить противоположность двухъ указанныхъ направленій специальными терминами *апѣриоризма* и *апостериоризма*, ибо метафизики съ Декартомъ во главѣ признавали основныя истины знанія данными разуму а *риіогі*, *независимо отъ опыта* и *ранне опыта*, а эмпирики съ Бэкономъ во главѣ думали, что всѣ

самыя отвлеченныя истины знанія приобрѣтаются нами апостериори, т.-е. *послѣ опыта, изъ опыта*. На этой почвѣ нѣкоторые эмпирики, напр. Гоббесъ, пытались построить и метафизику особаго рода, вслѣдствіе чего нельзя безъ особой оговорки противопоставлять эмпириковъ метафизикамъ,—тѣмъ болѣе, что и Бэконъ не отрицалъ метафизику.

Во всякомъ случаѣ, къ какимъ бы терминамъ мы ни прибѣгли, несомнѣнно, что одни философы искали источниковъ и критерія знанія истиннаго, достовѣрнаго—въ опытѣ, т.-е. *въ* собственно внутренняго содержанія человѣческаго духа, другіе—въ человѣческомъ самосознаніи, въ предѣлахъ самого человѣческаго духа,—въ истинахъ или логическихъ способностяхъ ему прирожденныхъ. Противоположность этихъ двухъ направлений въ теоріи знанія была отчасти намѣчена еще въ древней философіи въ различіи ученій о знаніи Платона и Аристотеля. Платонъ вѣрилъ въ предсуществованіе человѣческой души и полагалъ, что она рождается на свѣтъ съ готовыми, хотя и неясными для нея истинами, постепенно вырабатываемыми ею изъ себя самой *по поводу* впечатлѣній или возбужденій со стороны внѣшнихъ чувствъ; Аристотель, хотя и допускалъ, что въ основѣ знанія есть истины недоказуемыя и невыводимыя изъ опыта, но все реальное знаніе явленій и законовъ міра выводилъ все-таки изъ ощущеній и изъ опыта.

Въ XVII в. появляются два философскія ученія, впервые вполне отчетливо выдвигающія тѣ двѣ точки зрѣнія на источники и критеріи знанія, которыя мы только-что отмѣтили. Мы разумѣемъ ученія Бэкона и Декарта. Проблема знанія получаетъ въ нихъ совершенно новую постановку. Бэконъ не только не повторяетъ Аристотеля, но стоитъ даже въ нѣкоторой оппозиціи къ нему и развиваетъ вполне оригинальную теорію знанія, центръ тяжести которой лежитъ въ новой идеѣ *эксперимента, какъ орудія опытной науки*. Точно также Декартъ не повторяетъ Платона, но видитъ въ человѣческомъ духѣ, въ его организаціи данныя для открытія основныхъ и существенныхъ истинъ знанія, подобныхъ по своей достовѣрности и отчетливости математическимъ и могущихъ служить фундаментомъ всего ученія о мірѣ.

И тѣмъ не менѣе нельзя отрицать, что духовнымъ отцомъ Декарта является Платонъ, духовнымъ отцомъ Бэкона—Аристотель. Несмотря на всѣ частныя разногласія упомянутыхъ мыслителей,

нельзя отрицать ихъ родства. Есть вообще два рода умовъ, изъ которыхъ одни направлены наружу, на внѣшній міръ, и отъ него уже идутъ къ объясненію внутренняго человѣка и внутренней природы вещей, другіе направлены внутрь, въ область человѣческаго самосознанія и въ немъ ищутъ опоры и критеріевъ для истолкованія самой природы міра. И въ этомъ смыслѣ Бэконъ ближе къ Аристотелю, Декартъ къ Платону, и контрастъ этого двоякаго рода умовъ на столько глубоко и трудно устранимъ, что онъ проявляется и въ новѣйшей и даже въ современной намъ философіи. Такъ въ первой половинѣ нын. вѣка Ог. Кантъ былъ типическимъ представителемъ мыслителей, взоры которыхъ обращены на внѣшній міръ, и которые ищутъ въ немъ разгадки проблемы о человѣкѣ, Шопенгауеръ—типическимъ представителемъ того класса мыслителей, которые разгадки міра ищутъ въ человѣческомъ самосознаніи. Позитивизмъ есть новѣйшая стадія развитія эмпиризма Бэкона, метафизика Шопенгауера—въ извѣстномъ смыслѣ новѣйшее видоизмѣненіе апіоризма Декарта. Кантъ въ концѣ прошлаго вѣка сдѣлалъ усиліе примирить два враждующія направленія въ своемъ критическомъ идеализмѣ, но его опытъ не удался вполнѣ, и опять двѣ враждующія другъ съ другомъ теоріи знанія разошлись и антагонизмъ ихъ сталъ только глубже, сложнѣе, а потому и вражда—сознательнѣе, рѣзче. Гоненіе позитивизма и эмпиризма на метафизику, въ ближайшее къ намъ время, приняло небывалые прежде размѣры,—теперь дѣлаются новыя усилія со стороны метафизики доказать свое право на существованіе, свою психологическую и логическую правомѣрность. Новому Канту нынѣшняго или будущаго вѣка не легко будетъ разобраться въ тѣхъ еще болѣе сложныхъ и разнообразныхъ формахъ апіоризма и апостеріоризма, которыя породило наше время. Несомнѣнно, что вражда этихъ двухъ теченій мысли прекратится лишь тогда, когда будетъ вполнѣ рѣшена психологическая проблема знанія, когда будутъ выяснены всѣ элементы и пружины сложной умственной и вообще душевной дѣятельности человѣка; но до этого современной психологіи еще далеко.

Инымъ лицамъ, непричастнымъ къ рѣшенію указанныхъ вопросовъ теоріи знанія, можетъ показаться, что ихъ изслѣдованіе скучно и чуть-ли не бесполезно, что истинная задача философіи—научить жить, найти и оправдать извѣстные принципы поведенія. А между тѣмъ въ вопросахъ о природѣ человѣческаго



знанія все-таки настоящей и самый глубокой корень всѣхъ вопросовъ о жизни, и заслуга новой философіи состояла именно въ томъ, что она это выяснила и доказала. Поверхностный умъ спѣшитъ найти принципы дѣятельности, не задаваясь вопросомъ, *какъ* человѣческой разумъ можетъ ихъ открыть, *откуда* онъ способенъ ихъ извлечь. И однако разумъ нашъ—главное орудіе для построенія всѣхъ достовѣрныхъ идей о дѣйствительности. Эту истину окончательно выяснила *новая* философія. Въ этомъ ея громадная заслуга и жизненное значеніе. Если человечество впоследствии будетъ въ состояніи съ надлежащей стороны подойти къ разрѣшенію проблемы жизни, то только благодаря гениальной и усидчивой работѣ западно-европейскихъ философовъ ближайшихъ трехъ столѣтій, трудившихся надъ разрѣшеніемъ проблемы знанія.

Съ этимъ убѣжденіемъ мы и приступимъ теперь къ обзорѣ главныхъ философскихъ ученій мыслителей XVII и XVIII вв., и прежде всего выяснимъ въ общихъ чертахъ значеніе двухъ выдающихся представителей англійскаго эмпиризма—Бэкона и Гоббеса. Гоббесъ, хотя и находится уже отчасти подъ вліяніемъ Декарта, тѣмъ не менѣе представляется въ такой мѣрѣ важнымъ дополненіемъ Бэкона, что истинный духъ англійскаго эмпиризма XVII столѣтія безъ краткой характеристики его системы остался бы непонятенъ.

Я уже говорилъ \*), что біографія мыслителя имѣетъ большое значеніе при разборѣ его міросозерцанія. Иногда высота жизни философа выясняетъ причины высоты и превосходства его ученія, иногда низменность или внутренняя незначительность его жизни бросаетъ свѣтъ и на характеръ его воззрѣній. Но бываютъ и болѣе сложные случаи. Ничѣмъ незамѣчательная или даже недоброкачественная въ нравственномъ отношеніи жизнь не лишена въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ величія и значительности и выясняетъ собою извѣстныя особенности внутренняго склада, напр., односторонность и узость міросозерцанія мыслителя. Такой случай представляетъ именно біографія Бэкона. Жизнь его не только назидательна въ нравственномъ смыслѣ, но можно даже пожалѣть, что исторія новой философіи должна поставить въ ряды первыхъ по значенію представителей своихъ такую сомнительную

\*) Введеніе, стр. 20.

личность, какъ Францискъ Бэконъ \*). Были даже не въ мѣру усердные историки философіи, видѣвшіе въ повѣсти о жизни Бэкона достаточное основаніе, чтобы исключить его изъ разряда великихъ философовъ, и споръ о значеніи Бэкона, какъ философа, возникшій въ 60-хъ годахъ въ германской литературѣ, имѣлъ несомнѣнно подкладкой этическія соображенія. Куно-Фишеру первому удалось выяснитъ тѣсную связь своеобразнаго характера Бэкона съ его крупнымъ философскимъ міровоззрѣніемъ.

Жизнь Бэкона даже по внѣшней связи фактовъ представляетъ любопытное явленіе: признаки полнаго отсутствія нравственныхъ принциповъ и, несмотря на это, доходящую до самопожертвованія преданность наукѣ, знанію. Въ этомъ контрастѣ отражается весь духъ его ученія, — идеалистическій фанатизмъ его вѣры въ науку, въ соединеніи съ равнодушіемъ къ роли знанія въ созиданіи нравственнаго міровоззрѣнія человѣка. «Знаніе—сила», таковъ девизъ Бэкона. Но какая сила? Сила, устрояющая не внутреннюю, а *внѣшнюю* жизнь. Знаніе въ рукахъ человѣка—орудіе власти надъ природой—то самое, чѣмъ стало знаніе окончательно въ наше время великихъ побѣдъ надъ природою и крайняго приниженія нравственныхъ началъ человѣческой жизни. Францискъ Бэконъ—какъ бы нѣкоторое пророчество, прообразование для нашего времени. Францискъ Бэконъ, по удачному сравненію Виндельбанда,—приверженецъ «духа земли» въ гётев-

---

\*) Бэконъ родился въ 1561 г. и былъ младшимъ сыномъ хранителя великой печати въ Англии, Николая Бэкона. Послѣ смерти отца, служа при посольствѣ въ Парижѣ, онъ очутился въ затруднительномъ матеріальномъ положеніи. Избравъ сначала карьеру адвоката, а потомъ парламентскаго дѣятеля, Францискъ Бэконъ, благодаря краснорѣчію, громадному честолюбію и неразборчивости въ средствахъ, быстро сталъ возвышаться на служебномъ поприщѣ. Вслѣдствіе процесса графа Эссекса, своего прежняго друга и покровителя,—процесса, въ которомъ онъ, забывъ чувства дружбы и благодарности, выступилъ обвинителемъ Эссекса и сторонникомъ правительства,—ему удалось пріобрѣсти особенное расположеніе королевы Елизаветы и добиться интригами высшихъ постовъ. При Яковѣ I онъ дѣлается хранителемъ Великой печати, а затѣмъ канцлеромъ, барономъ Веруламскимъ и виконтомъ Албанскимъ. Затѣмъ слѣдуетъ паденіе, вслѣдствіе начатаго его врагами процесса и обнаружившагося факта, что Бэконъ бралъ крупныя взятки при рѣшеніи тяжбъ и раздачѣ должностей. Бэконъ лишается всѣхъ должностей и отличій и посвящаетъ остальную жизнь въ помѣстьѣ своемъ окончательной разработкѣ своего философскаго ученія о знаніи, не соглашаясь болѣе вернуться къ власти. Умеръ Бэконъ въ 1626 г. вслѣдствіе простуды при опытѣ набиванія снѣгомъ птицы.

скомъ Фаустѣ. «И кто не узнаеть въ философіи Бэкона, замѣчаетъ онъ, практическаго духа англичанъ, которые болѣе всѣхъ другихъ народовъ сумѣли воспользоваться открытіями науки для благоустройства жизни». Бэконъ—не исключеніе, Бэконъ—типъ практическаго человѣка, который въ лучшемъ случаѣ видитъ въ наукѣ, въ знаніи средство подчинить человѣчеству внѣшній міръ, природу. Руководящей идеей Бэкона въ его философскихъ произведеніяхъ была идея матеріальной пользы всего человѣчества. Заслуга Бэкона въ томъ, что онъ первый обобщилъ принципъ борьбы личности за право жизни, и Гоббесъ, провозгласившій „войну всѣхъ противъ всѣхъ“ исходнымъ началомъ развитія общества, былъ въ пониманіи смысла жизни только продолжателемъ Бэкона, а оба вмѣстѣ — предшественниками Мальтуса и Дарвина съ ихъ ученіемъ о борьбѣ за существованіе, какъ принципъ развитія, въ сферѣ экономической и біологической. Трудно отрицать преемственность національныхъ идей и стремленій, когда въ теченіе трехъ вѣковъ они такъ ярко сказываются.

Но обратимся къ ученію Бэкона. Онъ изложилъ его въ двухъ капитальныхъ трудахъ—въ сочиненіи „О достоинствѣ и приумноженіи наукъ“, появившемся сначала на англійскомъ языкѣ въ 1605 г. а затѣмъ на латинскомъ въ 1623 г., и въ „Новомъ Органонѣ“ (1620). Оба сочиненія составляютъ части задуманнаго, но не доконченнаго труда «Instauratio magna» (великое преобразование или обновленіе). Свой «Новый Органонъ» Бэконъ противопоставляетъ совокупности логическихъ сочиненій Аристотеля, которыя получили еще въ древности, въ школѣ Аристотеля, названіе „Органона“—орудія науки и философіи. Въ чемъ же заключалось «преобразование» Бэкона?

Еще въ XIII в. однофамилецъ его, монахъ Рожеръ Бэконъ, высказывалъ мысль, что необходимо изучать природу непосредственно. Бернардинъ Телесій, въ эпоху возрожденія, пытался создать теорію опыта, какъ орудія знанія, и доказывалъ несостоятельность умозаключенія, какъ орудія познанія. Раймундъ Луллій пробовалъ изобрѣсти въ XIII в. искусство открытія новыхъ истинъ путемъ комбинаціи понятій, а Дж. Бруно пытался усовершенствовать это искусство въ XVI в. Франц. Бэконъ задается также цѣлью усовершенствовать искусство изобрѣтеній и открытій, но путемъ выясненія методовъ непосредственнаго, опытнаго изученія природы. Франц. Бэконъ—продолжатель Р. Бэкона и Б. Те-

лесія съ одной стороны, Р. Луллія и Дж. Бруно—съ другой. Реальною почвой для его теорій были дѣйствительныя изобрѣтенія и открытія ближайшей эпохи. Въ чемъ цѣль науки? Содѣйствовать усовершенствованію жизни. Если наука отвлекается отъ жизни, то она похожа на растеніе, вырванное изъ своей почвы и оторванное отъ своихъ корней, а потому и не пользующееся болѣе никакимъ питаніемъ. Такова схоластика; новыя же изобрѣтенія и открытія науки сдѣланы были на почвѣ непосредственнаго изученія жизни, природы. Бэконъ, впрочемъ, не понимаетъ всей сложности проблемы знанія, науки. Онъ не изслѣдуетъ границъ и глубокихъ основъ знанія; онъ выходитъ въ своемъ ученіи о методѣ науки изъ нѣкоторыхъ общихъ предположеній, основанныхъ частью на наблюденіи, частью на фантазіи. Повидимому, онъ мало знакомъ съ подлинными сочиненіями Аристотеля о природѣ и знаетъ, вообще, древнюю философію и науку поверхностно. «Поклонникъ опыта и индукціи, онъ самъ строить свою теорію знанія и его методовъ отвлеченно, а ргіогі, дедуктивно, а не индуктивно; родоначальникъ ученія объ экспериментѣ, онъ изслѣдуетъ и опредѣляетъ основанія познанія не экспериментально и даже не индуктивно, а на основаніи *общихъ соображеній*. Въ этомъ причины слабости и односторонности его теоріи познанія» \*). Главная же сила Бэкона—въ его критикѣ прежняго недостаточнаго успѣха наукъ о природѣ.

Основами знанія Бэконъ признаетъ разсудокъ и чувства (ощущенія). Чтобы надлежащимъ образомъ воспользоваться *первымъ* для пріобрѣтенія, чрезъ посредство *вторыхъ*, истиннаго знанія природы, должно очистить его отъ разныхъ ложныхъ антиципацій или предвареній опыта, предположеній невѣрныхъ и необоснованныхъ, сдѣлать его *чистою доскою*, удобною для воспріятія новыхъ фактовъ. Для этой цѣли Бэконъ очень остроумно и, въ психологическомъ смыслѣ, тонко опредѣляетъ ошибочные образы или идолы нашего ума, затрудняющіе его познавательную работу. Эти идолы онъ дѣлитъ на четыре разряда: 1) *Идолы рода* (*idola tribus*). Это особенности человѣческой природы вообще, извращающія познаніе вещей: наприм., склонность къ излишнему порядку въ идеяхъ, вліяніе фантазіи, стремленіе перейти за предѣлы доступнаго въ опытѣ матеріала знанія, вліяніе чувствъ и

\*) Ср. Ed. Grimm, упом. соч.

настроеній на работу мысли, наклонность ума къ чрезмѣрному отвлеченію, абстракціи. 2) *Идолы пещеры* (*idola specus*): каждый человѣкъ занимаетъ извѣстный уголокъ міра, и свѣтъ знанія достигааетъ его, преломляясь чрезъ среду его особенной индивидуальной природы, сложившейся подъ вліяніемъ воспитанія и сношеній съ другими людьми, подъ вліяніемъ книгъ, которыя онъ изучалъ, и авторитетовъ, которыхъ онъ почиталъ. Такимъ образомъ всякій человѣкъ познаетъ міръ изъ своего угла или пещеры (выраженіе, взятое у Платона); человѣкъ видитъ міръ въ особенномъ, ему лично доступномъ освѣщеніи; должно каждому стараться познавать свои личныя особенности и очищать мысль свою отъ примѣси личныя мнѣній и отъ окраски личными симпатіями. 3) *Идолы площади* (*idola fori*): самыя скверныя и трудно устранимыя ошибки, связанныя съ языкомъ, словомъ, какъ орудіемъ знанія, и обнаруживающіяся въ сношеніяхъ людей между собою (оттого «площадь»). Слова въ мірѣ мыслей—ходячая размѣнная монета, цѣна ея относительная. По происхожденію своему изъ знаній непосредственныхъ, грубыхъ, слова грубо и сбивчиво опредѣляютъ вещи, и отсюда безконечныя споры о словахъ. Должно стараться опредѣлять ихъ точнѣе, ставя въ связь съ реальными фактами опыта, различая ихъ по степени опредѣленности и точнаго соответствія свойствамъ вещей. Наконецъ, четвертый разрядъ—*идолы театра* (*idola theatri*) суть «обманчивыя образы дѣйствительности, возникающіе изъ ошибочнаго изображенія дѣйствительности философами и учеными, переищивающими быль съ баснями и выдумками, какъ на сценѣ или въ поэзіи». Въ этомъ смыслѣ Бэконъ особенно указываетъ, между прочимъ, на вредное вмѣшательство въ область науки религіозныхъ представленій \*).

Не менѣе разсудка подлежатъ очищенію и изошренію и самыя чувства, весьма часто насъ обманывающія и однако служащія единственнымъ источникомъ всего содержанія мысли. Глубокаго психологическаго анализа ощущений мы у Бэкона еще не находимъ, но онъ вѣрно отмѣчаетъ нѣкоторыя слабыя стороны процесса чувственного воспріятія и ставитъ общимъ правиломъ необходимость изошренія воспріятій органовъ чувствъ посредствомъ искусственныхъ инструментовъ и посредствомъ повторенія и видоизмѣненія воспріятій въ видахъ провѣрки ихъ другъ другомъ. Но никто не

\*) См. Логика Владиславлева, Спб. 1872, приложенія, стр. 203 и слѣд.

можетъ познать вещи посредствомъ однихъ чувствъ,—ощущенія должны быть переработаны разсудкомъ, и это даетъ общія истины, аксіомы, которыя руководятъ умомъ при дальнѣйшихъ странствованіяхъ въ лѣсу фактовъ, въ дебряхъ опыта. Поэтому Бэконъ осуждаетъ и тѣхъ, которые подобно паукамъ все познаніе плетутъ изъ себя (догматики или рационалисты), и тѣхъ, кто подобно муравьямъ только собираютъ факты въ кучу, не перерабатывая ихъ (крайніе эмпирики); — для приобрѣтенія истиннаго знанія должно поступать такъ, какъ поступаютъ пчелы, собирающія матеріаль съ цвѣтовъ и полей и перерабатывающія его въ своеобразные продукты особенной внутренней силой.

Съ этимъ общимъ принципомъ знанія, какъ его формулируетъ Бэконъ, нельзя, конечно, не согласиться. Союзъ опыта и мышленія, который онъ рекомендуетъ, есть дѣйствительно единственный путь къ истинѣ. Но какъ достигнуть его и осуществить въ надлежащей степени и пропорціи? Отвѣтомъ на это служитъ бэконовская теорія *индукціи*, какъ метода познанія. Силлогизмъ или умозаключеніе, по мнѣнію Бэкона, не даетъ новыхъ знаній, знаній реальныхъ, ибо умозаключенія состоятъ изъ предложеній, а предложенія изъ словъ, слова же—знаки понятій. Все дѣло въ томъ, какъ составлены первоначальныя понятія и слова. Методомъ правильнаго составленія понятій и является, по мнѣнію Бэкона, индукція, основанная на *экспериментѣ*. Экспериментъ же и есть путь къ искусственному повторенію и постоянной взаимной провѣркѣ ощущеній. Но сущность индукціи не въ одномъ экспериментѣ, а въ извѣстной разработкѣ чувственныхъ данныхъ, черезъ него приобрѣтаемыхъ. Для организаци этой разработки ощущеній и для правильнаго руководства самимъ экспериментомъ Бэконъ предлагаетъ составлять особыя таблицы случаевъ сходныхъ, различныхъ (отрицательныхъ), параллельно измѣняющихся фактовъ, исключаящихъ другъ друга, и проч. Эта знаменитая бэконовская теорія *таблицъ* дополняется ученіемъ о системѣ вспомогательныхъ индуктивныхъ приемовъ или *инстанцій*. Теорія индукціи Бэкона, дополненная Ньютономъ и Гершелемъ, легла въ основаніе современнаго миллевскаго ученія объ индуктивныхъ методахъ согласія, различія, сопутствующихъ измѣненій и остатковъ, а также и о вспомогательныхъ къ нимъ индуктивныхъ приемахъ.

Сущность индуктивнаго анализа фактовъ сводится къ тому,

чтобы посредствомъ изслѣдованія различныхъ родовъ отношенія явленій въ опытѣ открыть ихъ истинныя причинныя связи и зависимости другъ отъ друга, ибо задача науки о природѣ, по мнѣнiю Бэкона, есть изслѣдованiе причинной связи явленiй, а не ихъ простого матеріальнаго состава,—общихъ формъ явленiй, а не ихъ конкретныхъ различiй. Въ этомъ ученiи Бэконъ примыкаетъ къ Аристотелю и подъ формами разумѣетъ въ сущности *тѣ общiе законы или типическiя отношенiя явленiй*, къ открытiю которыхъ и стремится вся опытная наука. Если же въ составленiи таблицъ и въ опредѣленiи инстанцій или различныхъ случаевъ отношенія явленiй Бэконъ пустился въ слишкомъ большiя тонкости, напоминающiя преданiя схоластической діалектики, то это потому, что его собственная теорiя знанiя и индуктивныхъ методовъ, какъ я замѣтилъ въ началѣ, была еще сама продуктомъ отвлеченнаго умозрѣнiя, а отнюдь не опыта. Опытъ самой индуктивной «опытной» науки былъ во времена Бэкона еще слишкомъ ничтоженъ, чтобы можно было воспользоваться имъ не только для построенiя, но и для провѣрки опытной теорiи индуктивнаго познанiя, логики наукъ въ духѣ современныхъ попытокъ этого рода (Бэнъ, Джевонсъ, Дюрингъ, Масарикъ и др.).

Бэконъ, разрабатывая вопросъ о методахъ наукъ, пытался также дать и классификацію наукъ, но послѣдняя является безусловно слабою. Науку о природѣ онъ отличаетъ отъ науки о человѣкѣ и науки о Богѣ. Въ предѣлахъ первой—*физику* или ученiе о матеріальныхъ причинахъ онъ отличаетъ отъ *метафизики*, науки о формахъ, теоретическую физику противопоставляетъ практической наукѣ—*механикѣ*, а метафизику—*матм.* Ученiе о цѣляхъ въ „Новомъ Органонѣ“ совсѣмъ исключается изъ предѣловъ науки о природѣ, и такимъ образомъ Бэконъ является первымъ представителемъ чисто-механическихъ тенденцій науки новаго времени. Рядомъ съ физикою и метафизикою онъ ставитъ иногда математику, какъ инструментъ количественнаго анализа явленiй, причемъ, по общему признанiю критиковъ, плохо понимаетъ смыслъ и внутреннюю цѣну математическаго познанiя. При опредѣленiи внутренняго существа задачъ науки о человѣкѣ и Богѣ Бэконъ занимаетъ двусмысленное положенiе. Къ наукамъ о человѣкѣ онъ причисляетъ *исторiю* (естественную науку объ обществѣ), *логику*, *этику* и *политику*. Въ человѣкѣ онъ признаетъ душу, какъ исходящее отъ Бога начало, и предметомъ естествен-

нонаучнаго познанія считаетъ въ принципѣ только животную душу, связанную съ тѣлесной организаціей, точно такъ же какъ предметомъ естественной морали считаетъ только низшія склонности человѣка, между тѣмъ какъ природа высшей души и высшихъ нравственныхъ началъ подлежитъ опредѣленію и уясненію лишь со стороны Божественнаго откровенія, какъ и самая природа Бога. Новмѣстѣ съ этимъ Бэконъ, въ своей антропологии, какъ и въ наукѣ о Богѣ, часто переступаетъ признанныя имъ самимъ границы естествонаучнаго познанія. Носится передъ умственнымъ взоромъ Бэкона и идея *науки универсальной*, первой философіи въ смыслѣ Аристотеля, которая должна являться «магазиномъ общихъ аксіомъ знанія» и орудіемъ изслѣдованія нѣкоторыхъ особыхъ «трансцендентныхъ» понятій бытія и небытія, дѣйствительности и возможности, движенія и покоя и пр., но точнаго опредѣленія задачъ и методовъ этой науки мы у Бэкона не находимъ, что совершенно понятно, такъ какъ онъ думаетъ, что всѣ аксіомы знанія опираются все-таки на опытъ, на ощущенія внѣшнихъ чувствъ, и другихъ источниковъ знанія не признаетъ. Такимъ образомъ, классификація наукъ — самая слабая сторона ученія о знаніи Бэкона. Въ цѣломъ ему принадлежитъ заслуга первой попытки выработать всестороннюю теорію объективнаго знанія, найти всѣ условія, препятствія и пособія для правильной разработки фактическаго матеріала опыта, и нельзя слишкомъ строго относиться къ Бэкону за то, что, поставивъ себѣ задачею изслѣдованіе внѣшнихъ опытныхъ элементовъ и условій знанія, онъ не достигъ надлежащей глубины въ анализѣ самихъ познавательныхъ способностей и процессовъ человѣческаго ума \*).

Чтобы лучше понять слабыя стороны ученія Бэкона, укажемъ теперь кратко на выдающіяся черты философіи его преемника Гоббеса \*\*).

Какъ построитель философской системы, Гоббесъ отнюдь не перворазрядный мыслитель: его широкому, по замыслу, ученію не-

\*) Ученіе Бэкона о знаніи, какъ и ученіе Гоббеса, превосходно изложено и оцѣнено въ упом. соч. *Гримма*. См. также подробное изложеніе двухъ главныхъ соч. Бэкона въ *Логикѣ Владиславеца*, историч. приложение.

\*\*\*) Гоббесъ родился въ 1588 г., умеръ въ 1679 г., проживъ 91 годъ. Въ теченіе долгой жизни своей, незамѣчательной внѣшними событіями, онъ жилъ поочередно то въ Англии, то во Франціи, избѣгая политическихъ смуть, періодически повторявшихся въ его родинѣ.



достаеь внутренней цѣльности и глубины. Противорѣчія его системы ярко бросаются въ глаза и прекрасно выяснены въ указанномъ мною выше трудѣ Гримма по исторіи ученій о знаніи.

Ученіе Гоббеса характеризуется историками философіи какъ *натурализмъ*; можно назвать его систему также и *материалистическою*, такъ какъ исходною точкой ея является положеніе, что нѣтъ ничего реального, кромѣ *тѣлъ* и ихъ *движеній*. Не только человекъ есть самое совершенное тѣло природы, но и государство есть тѣло, хотя и искусственное—въ отличіе отъ естественнаго. Отсюда дѣленіе науки на ученіе «О природѣ» или естественномъ тѣлѣ, ученіе «О государствѣ» или искусственномъ тѣлѣ, и ученіе «О человекѣ», какъ посредствующемъ звенѣ—самомъ совершенномъ тѣлѣ природы и элементѣ искусственнаго тѣла—государства. Философскія ученія Гоббеса о различныхъ тѣлахъ изложены въ не очень многочисленныхъ для его долгой жизни и по большей части небольшихъ сочиненіяхъ: «Элементы философіи о гражданинѣ» (Парижъ, 1642 г.), «О человеческой природѣ» и «О политическомъ тѣлѣ» (1650 г.), «Левіаѳанъ, или содержаніе, форма и авторитетъ правительства» (1651). Упомянемъ еще его «Вопросы о свободѣ, необходимости и случаѣ» (1656 г.). Это главныя его произведенія, и особенно знаменитъ «Левіаѳанъ» той проповѣдью государственнаго абсолютизма, которая въ немъ содержится. Изъ первобытнаго состоянія войны всѣхъ противъ всѣхъ, вытекающаго изъ основнаго свойства человеческой природы—эгоизма, одинъ выходъ: устройство государства по взаимному договору гражданъ съ передачею власти единому представителю государства—этого всепоглощающаго чудовища, Левіаѳана, носителя всей силы и права отдѣльныхъ личностей. Абсолютизмъ Гоббеса такой крайній, что даже религію и свободу совѣсти онъ отдаеь въ руки властителя. Государство въ правѣ, въ интересахъ цѣлаго, всякое суевѣріе сдѣлать религіей; самостоятельность церкви, а равно и теорія богооткровеннаго происхожденія ея и государства для Гоббеса—нелѣпность. «На примѣрѣ Гоббеса,—говоритъ Виндельбандъ,—мы видимъ, какъ религіозный индифферентизмъ часто обращается въ основу деспотической нетерпимости».

Но для историка философіи любопытны не столько эти крайнія и странныя абсолютистскія теоріи Гоббеса о государствѣ и церкви, доказывающія безусловно рационалистическую подкладку

его системы, сколько тѣ болѣе глубокия внутреннія основанія, которыя къ нимъ привели, которыя вызвали странное ученіе Гоббеса о человѣкѣ, какъ *тѣль*, ставшее фундаментомъ его политическаго міросозерцанія. Основанія философскаго ученія Гоббеса лежатъ въ его своеобразной теоріи знанія, представляющей новую редакцію эмпирической доктрины Бэкона, съ нѣкоторою примѣсю картезіанства, т.-е. ученія о мышленіи Декарта, которое Гоббесъ узналъ во время пребыванія въ Парижѣ, тогда какъ съ теоріей Бэкона освоился путемъ личной связи и сотрудничества съ этимъ философомъ, когда тотъ переводилъ свое сочиненіе «О развитіи наукъ» на латинскій языкъ. Ученіе Гоббеса объ основахъ человѣческаго знанія сводится къ слѣдующему. Гоббесъ еще рѣзче Бэкона подчеркиваетъ, что весь матеріалъ нашего знанія извлекается нами изъ ощущеній, но подъ влияніемъ Декарта онъ ясно сознаетъ субъективность ощущеній и даже предваряетъ Канта въ признаніи субъективности формъ пространства и времени, какъ условій воспріятія вещей во внѣшнемъ опытѣ. Въ этомъ главная его теоретико-познавательная заслуга. Но если пространство и время—*необходимыя* формы мышленія, то значитъ все, чтò мы знаемъ, — пространственно и временно, а пространственное или протяженное въ то же время должно быть тѣлеснымъ. Отсюда выводъ, что мы можемъ познавать *только тѣлесное*, что все, что для насъ реально, тѣмъ самымъ и тѣлесно. Вотъ путь, какимъ основныя сенсуалистическія послылки Гоббеса превращаются въ основанія для чисто-матеріалистическаго міросозерцанія. Процессъ переработки ощущеній — чисто-механической—*сложеніе и вычитаніе*. Математическое мышленіе—типическая форма мышленія. Такъ какъ мы не можемъ знать предметовъ самихъ въ себѣ, то истина есть не что иное, какъ *внутренняя вѣрность* себѣ этихъ математическихъ операций мысли — отсутствіе въ работѣ мышленія внутреннихъ противорѣчій.

Эта попытка слить основанія эмпиризма Бэкона съ нѣкоторыми послылками метафизики Декарта, видѣвшаго также совершенный типъ познанія и мышленія въ математическихъ построеніяхъ конечно, должна была породить философію весьма своеобразную и полную внутреннихъ противорѣчій, такъ какъ невозможно соединить въ одно противорѣчивыя положенія,—что все знаніе опирается на внѣшнія чувства, и что однако самая сущность истиннаго знанія въ субъективно-отчетливомъ построеніи поня-

тій на основаніи субъективныхъ формъ мышленія, — что все реальное матеріально или тѣлесно, и что матеріальность есть однако же только субъективная форма воспріятія вещей, и т. под. Гоббесъ по силѣ обобщенія и философскаго творчества во всякомъ случаѣ мыслитель второстепенный, и значеніе его въ исторіи новой философіи основывается главнымъ образомъ на рѣзкости и парадоксальности его доктрины, вызвавшей своими крайними выводами цѣлую бурю среди англійскаго общества и потому косвенно породившей рядъ новыхъ, болѣе глубокихъ изслѣдованій проблемы знанія, со стороны Локка, Беркли и Юма. Теперь перейдемъ къ обзору ученій другого типа мыслителей—Декарта и его ближайшихъ преемниковъ.

**Н. Гротъ.**

*(Продолженіе слѣдуетъ).*

---

# КРИТИКА И БИБЛИОГРАФІЯ.

## I. Обзоръ журналовъ.

### A. ИНОСТРАННЫЕ ФИЛОСОФСКІЕ ЖУРНАЛЫ.

#### 1. Philosophische Studien.

В. Вундтъ. Къ ученію о душевныхъ движеніяхъ (VI, тетр. 3).

Подвергнувъ критикѣ такъ называемыя «интеллектуальныя теоріи чувствъ» и «физиологическое объясненіе душевныхъ движеній», Вундтъ переходитъ къ отношенію между аффектомъ, побужденіемъ и волей. Мюнстербергъ (*Willenshandlung*, 1888) опредѣляетъ волю какъ комплексъ периферическихъ ощущеній. Это очень старинное мнѣніе. Въ немъ можно видѣть отголосокъ интеллектуализма Спинозы, который говорилъ, что если бы падающій камень имѣлъ представленіе о своемъ паденіи, то онъ думалъ бы, что это актъ его воли. Такое же мнѣніе можно найти и теперь у физиологовъ мозга (*Шиффъ, Мейнертъ, Мункъ*). По мнѣнію интеллектуалистовъ, въ нашемъ сознаніи нѣтъ ничего кромѣ представленій. Мы ничего къ нимъ не можемъ придать, ничего не можемъ отъ нихъ отнять. Что не дано намъ, какъ представленіе, то не существуетъ вовсе. Поэтому и наша воля есть представленіе; она можетъ быть разложена на опредѣленныя ощущенія, которыя физиологически могутъ быть сведены на какія-нибудь возбужденія

чувствъ. А если мы кромѣ того вкладывали что-либо въ волю, то это обманчивый призракъ, трансцендентная идея, которую мы создали въ угоду какой-нибудь метафизической теоріи. Но такая идея должна обратиться въ ничто передъ тѣмъ фактомъ, что *все содержаніе сознанія состоитъ изъ представленій*. Такъ разсуждаютъ интеллектуалисты; съ ними Вундтъ не согласенъ. Въ каждомъ волевомъ актѣ мы должны различать болѣе или менѣе постоянно сопровождающія явленія отъ существенныхъ признаковъ, и для воли существеннымъ признакомъ является *дѣятельность*. Къ сопровождающимъ же признакамъ Вундтъ относитъ прежде всего различныя *ощущенія*. Въ этихъ ощущеніяхъ мы имѣемъ *мѣру* для энергіи нашей воли, потому что ими мы измѣряемъ напряженіе совершеннаго нами движенія. Но ощущенія напряженія и другія чувства, какъ они тѣсно ни связаны съ волевою дѣятельностью, ни въ какомъ случаѣ не исчерпываютъ понятія воли. Ошибка интеллектуалистовъ состоитъ въ томъ, что они моментъ *дѣятельности*, являющійся единственнымъ признакомъ воли, не хотятъ признать за дѣйствительный фактъ, такъ какъ этотъ моментъ не можетъ быть указанъ существующимъ въ качествѣ отдѣлимаго содержанія сознанія, аналогично ощущеніямъ.}

А между тѣмъ понятіе *дѣятельности* это-то именно отдѣленіе и) исключаетъ. Дѣятельность всегда можетъ быть только *процессомъ*, совершающимся въ какомъ-нибудь данномъ содержаніи сознанія.)) Приверженцы аристотелевской физики не соглашались допустить ньютоновское понятіе тяжести на томъ основаніи, что эта тяжесть обнаруживается только въ процессахъ между тѣлами, а не представляетъ какой-нибудь отдѣльной *сущности*. Нѣкоторые психологи по отношенію къ волѣ разсуждаютъ точно такимъ же образомъ. И воля, говорятъ они, должна бы быть подобной отдѣльной сущностью, а если такой сущности нѣтъ, то воля, стало-быть, есть ничто. Изъ этого можно видѣть, что современная психологія еще и теперь склонна приходитъ къ наивному овеществленію (Verdinglichung) понятій.

Объектомъ психологіи являются исключительно *процессы, событія*. Одни изъ нихъ относятся къ объектамъ и процессамъ внѣшняго міра, у другихъ же такое отношеніе отсутствуетъ. Процессы, которыхъ мы не относимъ къ объектамъ и къ объективнымъ событіямъ, дѣлятся опять на двѣ группы: одни мы воспринимаемъ какъ *пассивныя* переживанія, другіе воспринимаемъ

какъ *самосозидающіеся* (selbsterzeugte). Эти послѣдніе и суть *волевые* процессы. Сама *воля* не есть что-либо отличное отъ этого процесса созиданія, но она заключается въ отдѣльныхъ процессахъ дѣятельности. При этомъ нужно помнить, что различіе между *пассивнымъ* и *активнымъ* переживаніемъ есть различіе, которое мы устанавливаемъ путемъ психологической рефлексіи, а въ дѣйствительности, т.-е. въ сознаніи, это различіе дается *непосредственно*; такимъ образомъ мы можемъ сказать, что отличіе одного состоянія отъ другого состоитъ не въ какомъ-нибудь *представленіи*, а только въ *чувствѣ*,—другими словами, это не есть логической выводъ, какъ думаютъ интеллектуалисты, а *непосредственное воспріятіе*. Это чувство дѣятельности существуетъ уже въ низшихъ формахъ волевой дѣятельности, въ высшихъ же, а именно въ актѣ *выбора*, оно проявляется въ наиболѣе отчетливой формѣ. Дѣятельность *рѣшенія* или *выбора* включаетъ въ себя представленіе, что наше дѣйствующее «я» есть послѣдняя причина процесса, между тѣмъ какъ эти причины въ пассивномъ переживаніи относятся къ чему-то отличному отъ нашего «я». Нужно, впрочемъ, помнить, что «я» въ этой психической функціи не есть абстрактное понятіе, но только лишь *совокупность нашихъ способностей и переживаній*, соединенныхъ въ одно цѣльное чувство. Другими словами, при волевомъ рѣшеніи мы дѣйствуемъ съ сознаніемъ причинности всего нашего душевнаго бытія.

E. W. Scripture. Представленіе и чувство (VI, тетр. 4). Одни говорятъ, что чувства суть самостоятельные элементы, — другіе, что чувство и представленіе суть двѣ нераздѣльныя стороны одного и того же процесса. Вотъ эту-то проблему и старается рѣшить авторъ указанной статьи экспериментальнымъ путемъ.

Въ пользу *самостоятельности* чувства говоритъ тотъ фактъ, что послѣ воспріятія цвѣта по ассоціаціи чувство возникаетъ самостоятельно, т.-е. безъ представленія. Наприм., свѣтлозеленый цвѣтъ по ассоціаціи вызываетъ непріятное чувство безъ представленія. Съ другой стороны, представленія могутъ существовать независимо отъ чувствъ. Это показываютъ другіе опыты надъ теченіемъ представленій. Чувство можетъ быть самостоятельнымъ еще и въ другомъ смыслѣ. Оно можетъ производить самостоятельное дѣйствіе. Если мы имѣемъ какое-либо воспріятіе и затѣмъ чувство, то нерѣдко бываетъ,

что дальнѣйшее теченіе сознанія связывается съ чувствомъ, а не съ ощущаемымъ предметомъ. Но изъ многочисленныхъ опытовъ (1000) авторъ заключаетъ, что ни та, ни другая теорія въ ихъ ходячей формѣ не можетъ быть признана истинной. Къ той теоріи, что «чувства суть самостоятельные элементы», нужно прибавить: «по скольку они могутъ находиться въ *свѣтломъ пунктѣ сознанія*», такъ какъ то обстоятельство, что чувства могутъ оказывать *самостоятельное* воздѣйствіе, нужно объяснить, вѣроятно, тѣмъ, что *безсознательное* представленіе вызываетъ представленіе, слѣдующее за чувствомъ. Во второмъ воззрѣніи, по которому «чувство и представленіе суть двѣ стороны одного и того же процесса», эти двѣ стороны должны быть разсматриваемы, какъ стороны *душевной жизни вообще*, такъ какъ представленіе, будучи даже внѣ *свѣтлаго пункта сознанія*, можетъ быть весьма дѣятельнымъ факторомъ.

Въ томъ же выпускѣ помѣщены статьи: *Крепелина* (Къ вопросу о психофизическихъ методахъ), *Кюльпе* (Объ одновременности и неодновременности движеній), *Киримана* (Объ установкѣ монохроматическаго свѣта), *Шуберта* (Моральная философія Адама Смита), *Вундта* (О сравненіи разстояній тоновъ).

Е. Челпановъ.

**2. Annales des sciences psychiques.** Recueil d'observations et d'expériences, paraissant tous les deux mois. Prem. année, № 1. Janvier-Février 1891. Directeur M. le Dr Dariex.

Вышедшая первая книжка новаго психологическаго журнала содержитъ въ себѣ руководящую статью извѣстнаго парижскаго психофизиолога Ш. Рише въ видѣ письма къ д-ру Даріесу: «Sur les phénomènes psychiques», статью самого редактора: «De la méthode dans les observations télépathiques»,—рядъ новыхъ документовъ въ области фактовъ предчувствій и правдивыхъ внушеній,—передачу наиболѣе интересныхъ случаевъ «телепатическихъ галлюцинацій» изъ извѣстной англійской книги объ этомъ предметѣ Гёрнея Мейерса и Подмора, которая въ настоящее время переводится на французскій языкъ,—смѣсь и библиографію.

Какъ видно изъ этого перечня заглавій, журналъ является новымъ постояннымъ органомъ того моднаго направленія въ изуче-

ніи психическихъ явленій, которое охватило нынѣ почти всѣ страны Европы. Дѣло идетъ объ опытномъ изученіи явленій ясновидѣнія, предчувствія, правдивыхъ галлюцинацій, внушеній на разстояніи, интересъ къ которымъ, среди естествоиспытателей и медиковъ Запада, проявился вмѣстѣ съ ближайшимъ изученіемъ явленной гипнотическаго сна и внушенія. Во главѣ движенія стоитъ лондонское «Общество психическихъ изысканій», состоящее подъ предсѣдательствомъ проф. Сэджвика и имѣющее постояннымъ органомъ своимъ «Proceedings of Society for psychical research», родъ періодическаго сборника. Подобныя же общества, издающія время отъ времени свои труды, существуютъ въ Германіи (въ Мюнхенѣ и Берлинѣ), и недавно «Общество экспериментальной психологіи» съ аналогичными задачами учреждено въ С.-Петербургѣ и состоитъ подъ предсѣдательствомъ проф. Н. П. Вагнера.

Новый журналъ представляетъ тотъ интересъ, что въ немъ, въ статьяхъ Ш. Рише и д-ра Даріеса, со свойственною французамъ ясностью и отчетливостью мысли, изяществомъ и лаконичностью выраженія весьма точно и систематически излагается программа научной разработки указанныхъ явленій. Шарль Рише заявляетъ, что научное ихъ изслѣдованіе находится еще въ періодѣ эмпиризма, хотя самые факты ясновидѣній, правдивыхъ предчувствій и галлюцинацій извѣстны человѣчеству въ теченіе тысячелѣтій. Въ массѣ наличныхъ фактовъ и наблюденій нѣтъ пока ничего научнаго и строга обоснованнаго: факты не полны, наблюденія плохо сдѣланы, опыты нелѣпо обставлены. Это заставляетъ обыкновенно ученыхъ а priori отрицать самые факты. «Но мы убѣждены, — говоритъ Рише, — что въ соединеніи съ силами извѣстными и описанными есть другія силы, еще неизвѣстныя намъ; что простое, обычное механическое объясненіе недостаточно для истолкованія всего того, что происходитъ вокругъ насъ; словомъ сказать, есть таинственныя психическія явленія (*phén. psych. occultes*), которыя мы называемъ таинственными лишь потому, что они неизвѣстны». «Триста лѣтъ тому назадъ и электричество было таинственною силой»... «Дѣло идетъ, слѣдовательно, о томъ чтобы перевести эти таинственныя, неуловимыя и неизвѣстныя явленія въ рамки позитивной науки». «Науки, называемыя *психическими*, или—что то же—сверхъестественными и тайными, такъ долго оставались чуждыми задачамъ истинной науки не только вслѣдствіе трудности ихъ изученія, но и вслѣдствіе недостатка ме-



тогда изслѣдованія». Поэтому ближайшая задача Рише, какъ и д-ра Даріеса, установить научные методы изученія указанныхъ явленій. Оба изслѣдователя энергически заявляютъ, что первую задачею представителей новой науки должно быть—воздерживаться отъ всякой предварительной теоріи, являющейся совершенно преждевременною. Дѣло идетъ пока только о точномъ установленіи фактовъ. Рише даетъ классификацію «психическихъ» явленій (факты телепатіи, ясновидѣнія, предчувствія), заявляетъ, что онъ не вѣритъ лично ни въ какія таинственныя *матеріальныя* явленія (въ родѣ матеріализаціи духовъ, по ученію спиритовъ), и указываетъ на общія условія изученія и наблюденія всѣхъ упомянутыхъ психическихъ явленій, которыя сводятся въ сущности къ *способностямъ воспріятія нами фактовъ, недоступныхъ для обыкновенныхъ чувствъ, совершающагося путемъ невѣдомыхъ намъ психическихъ процессовъ.*

Д-ръ Даріесь, называя статью Ш. Рише общей *программой* предстоящихъ работъ, развиваетъ подробнѣе планъ систематическаго изученія психическихъ явленій, указывая на примѣрахъ, какъ важны самыя детальныя и точныя наблюденія, офиціально удостовѣренныя записи времени и другихъ обстоятельствъ испытанныхъ субъектомъ правдивыхъ галлюцинацій и предчувствій, а также событій, ихъ вызвавшихъ или ими предугаданныхъ, показываетъ, какъ недостаточны всѣ сдѣланныя до сихъ поръ наблюденія, именно вслѣдствіе недостатка какихъ-либо документальныхъ данныхъ и требуемыхъ научнымъ методомъ предосторожностей, приводитъ примѣръ удивительнаго искаженія фактовъ въ циркулирующихъ среди публики разсказахъ о нихъ, и призываетъ само общество помочь ученымъ въ изысканіи и точномъ описаніи явленій.

Среди оригинальныхъ документовъ приводятся очень интересные новые случаи ясновидѣнія и предчувствія, но нельзя не признать, что всѣ они «документально» такъ обставлены, что не вызываютъ въ непредубѣжденномъ читателѣ непоколебимой вѣры въ правдивость описанныхъ происшествій. Число документовъ слишкомъ незначительно, и важнѣйшихъ свидѣтельскихъ показаній недостаетъ. Остается лишь вѣрить «честности, добросовѣстности, научному авторитету» и другимъ личнымъ достоинствамъ немногочисленныхъ заинтересованныхъ лицъ и повѣствователей.

Во всякомъ случаѣ новое направленіе въ разработкѣ фактовъ

«телепатіи» является очень интереснымъ признакомъ времени. Любопытнѣ всего, что новыя изслѣдованія возникли по почину натуралистовъ и медиковъ, прошедшихъ стадію *материалистическаго міросозерпанія*. Послѣднее и теперь еще отражается на упомянутыхъ изслѣдованіяхъ въ томъ смыслѣ напр., что и Рише и Даріесъ говорятъ объ указанныхъ явленіяхъ, какъ *единственныхъ психическихъ* или психическихъ *по преимуществу* (стр. 2, 10, 12). Какъ будто всѣ остальные психическія явленія, изслѣдуемая психологами, уже вполне сведены на явленія физиологическія, на мозговые и нервно-мышечныя реакціи организма. Боязнь всякихъ теорій, *психологическихъ* и *метафизическихъ*, могущихъ сколько-нибудь освѣтить характеръ и природу упомянутыхъ явленій, представляется также чертою весьма любопытною. Едва-ли упомянутыя изслѣдованія принесутъ какую-либо существенную пользу для теоретической психологіи, такъ какъ изученіе *совпаденій* ощущеній и чувствъ съ *объективными* физическими событіями не имѣетъ ничего общаго съ психологическимъ изученіемъ самыхъ душевныхъ состояній, но несомнѣнно, что они знаменуютъ собою утѣшительный поворотъ естествоиспытателей и врачей отъ чистаго материализма и детерминизма къ иному, болѣе широкому философскому міросозерпанію. Очевидно, дѣло идетъ именно о научномъ оправданіи новаго метафизическаго міровоззрѣнія, находящагося въ соотвѣтствіи съ глубочайшими религіозно-нравственными потребностями человѣческаго духа. Въ этомъ смыслѣ нельзя не привѣтствовать новое направленіе, какъ общающее въ будущемъ существенные результаты. Однако нельзя не предостеречь противъ замѣтнаго нынѣ *чрезмѣрнаго* увлеченія этимъ совершенно *одностороннимъ* способомъ изслѣдованія душевной жизни человѣка.

Н. Г.

### 3. Перечень статей въ послѣднихъ книжкахъ иностранныхъ философскихъ журналовъ.

*Revue philosophique.* Мартъ. J. Delboeuf. Почему мы умираемъ? — Pierre Janet. Случай абуліи и навязчивыхъ идей. — G. Tarde. Искусство и логика.

*Archiv für Geschichte der Philosophie.* T. IV, тетр. 1. P. Tannery. Объ одномъ мнѣніи, неправильно приписываемомъ Пиагору. — M. Offner. Къ вопросу о Мелиссѣ. — A. Döring. Распланировка Меморабилій Ксенофонта, какъ пособіе къ положительной критикѣ. — Th. Achelis. Принципы цѣли въ новѣйшей философіи. — J. N. P. Land. А. Гейлинксъ и полное со-

бране его сочиненій.—Отчеты Г. Дильса и Э. Целлера о нѣмецкой литературѣ по вопросу о досократовской, сократовской, платоновской и аристотелевской философіи.—Отчетъ П. Вендланда объ отцахъ церкви и ихъ отношеніи къ философіи.—Отчетъ Б. Эрдмана о новѣйшей философіи до Канта.—*Тетр. 2. E. Zeller.* Вопросъ о времени сочиненія платоновскаго Тезтета.—*P. Seliger.* Платоновъ Федръ.—*H. Hoffmann.* Филебъ Платона и ученіе объ идеяхъ.—*J. Dräseke.* Два противника Прокла.—*E. Wolff.* О новѣйшихъ работахъ по исторіи пнѣтики.—*W. Dilthey.* Т. Карлейль.—Окончаніе отчета Эрдмана.—Отчетъ Ф. Токко объ итальянскихъ трудахъ по средневѣковой и новѣйшей философіи.—Отчетъ Дилтея о нѣмецкихъ работахъ по иностранной послѣкантиовской философіи.

**The Monist.** Т. I, № 3. *J. Le Conte.* Факторы эволюціи.—*S. Lombroso.* Физиономія анархистовъ.—*S. Lombroso.* Обновленіе и косность въ мірѣ психологіи.—*R. Meade Vache.* Вопросъ о двойственности ума.—*G. M. Could.* Безсмертіе.

**Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.** Т. 98, тетр. 2. *G. Frege.* О законѣ косности.—*G. Vaku.* Споръ о понятіи природы въ концѣ XVII в.—*E. Dreher.* Антиноміи и паралогизмы.—*L. Rabus.* Происхожденіе и образованіе четверичнаго метода построенія въ новѣйшей нѣмецкой философіи.

## В. РУССКІЕ ДУХОВНЫЕ ЖУРНАЛЫ.

1. **Православное Обзорѣніе.** А. И. Введенскій\*). Вѣра въ Бога, ея происхожденіе и основанія. Отдѣлъ второй: рѣшеніе вопроса на почвѣ философіи рациональной (1890, № 11—12, стр. 413—560; 1891, № 1, стр. 3—31).

По вопросу о происхожденіи и основахъ вѣры ближе другихъ къ эмпиризму стоитъ направленіе такъ называемыхъ полукантианцевъ (Фризь, Ланге, Липсіусъ). Оно характеризуется тѣмъ общимъ взглядомъ на вѣру, по которому послѣдняя есть «творческій продуктъ нашей психофизической организаціи», соотвѣтствіе котораго дѣйствительности совершенно проблематично. Новокантианецъ *Ланге* совершенно лишаетъ вѣру (по мотивамъ полемическимъ) теоретическихъ основаній\*\*). Религіозная вѣра, необъяснимая ни изъ низшихъ побужденій человѣческой природы

\*) Въ настоящее время книга г. Введенскаго вышла особымъ изданіемъ (М. 1891, IV+465 стр.).

\*\*\*) По вопросу объ отношеніи философіи и науки въ возрѣніяхъ Ланге и новокантианцевъ та же книжка „Православнаго Обзорѣнія“ даетъ небольшой очеркъ „Задачи философіи“, написанный на основаніи его „Исторіи материализма“ и при помощи Файтингера, съ довольно подробными критическими замѣчаніями.

(матеріалізм), ни исключительно изъ знанія (раціоналістическая односторонность), можетъ быть объяснена только путемъ «вниканія въ зерно религіи», каковымъ Ланге признаетъ «творческій синтезъ», различно проявляющійся, но одинаково творящій и въ поэзіи, и въ философіи, и въ естествовѣдѣніи, и даже въ чувственномъ воспріятіи. Какъ въ низшей своей формѣ, въ чувственномъ воспріятіи, такъ и въ самой высшей—въ созданіи религіозно-нравственной фантазіи, этотъ синтезъ всегда обращается на одно: на *воспроизведеніе* единства и гармоніи. Поэтому и почитаніе Божества есть *чистое произведеніе*, «архитектура творческихъ идей» *человѣка*. Полукантіанство успѣло вывести связь человѣка и Божества изъ практическихъ потребностей людей, а также обнаружило и то, что въ основѣ этой связи лежатъ нѣкоторыя психологически - ирраціональныя начала, превышающія односторонность обычныхъ функций синтеза. Это его положительная заслуга въ данномъ вопрѣсѣ. Но оно имѣетъ и «невыносимые для трезвой мысли» недостатки. Полукантіанцы не выяснили точно содержанія религіозной идеи, оставивъ «религію безъ вѣры, какъ психологію безъ души»; они, изслѣдуя область религіозныхъ явленій, весьма страннымъ образомъ смѣшиваютъ міросозерцаніе религіозное съ эстетическимъ и нравственнымъ и, отказываясь отъ теоретическаго обоснованія вѣры, тѣмъ оставляютъ мѣсто для упрека, будто они изслѣдуютъ не всеобщую религію, но только религію культурныхъ людей; наконецъ, проводя мысль о недоказуемости вѣры, полукантіанство и въ будущемъ не обѣщаетъ всесторонняго рѣшенія вопроса, доказательствомъ чего можетъ служить отсутствіе прочной школы этого направленія.

Нѣсколько далѣе отъ эмпиризма по своимъ выводамъ о началахъ религіи стоитъ то направленіе философіи, которое, по гносеологическому принципу, названо раціонально-спекулятивнымъ, а по метафизическому—полупантеизмомъ. Съ одной стороны, сводя къ синтезу мистическія воззрѣнія Фихте, художническія тенденціи Шлейермахера и сухую діалектику Гегеля, съ другой—дополняя полукантіанскую доктрину привнесеніемъ теоретическаго элемента, это направленіе задачей своей по данному вопросу имѣетъ показать, что въ своей сущности и идеалѣ вѣра есть знаніе, въ какое она и разрѣшится *всцѣло* въ концѣ всемірно-историческаго религіознаго процесса. Представители его—Гартманъ, Бидерманъ и Отто Пфлейдереръ. Теорія Гартмана являетъ собою

соединеніе всѣхъ родовыхъ особенностей рационально-спекулятивнаго ученія о вѣрѣ. Предлагая ученіе о тождествѣ откровенія и вѣры, обнаруживающемся въ единомъ «богочеловѣческомъ актѣ», Гартманъ—пантеистъ; въ психологіи религіи онъ рационалистъ, рассматривающій сердечные и волевые элементы вѣры, какъ «бессознательные резонансы логическихъ функций»; во взглядѣ на процессъ образованія религіи онъ эволюціонистъ. При этомъ условіи онъ не могъ выдержать единства метода и изслѣдованія.

Уже въ лицѣ Гартмана полупантеизмъ сдѣлалъ три своихъ основныхъ и характерныхъ вывода, которые были только иначе обоснованы другими представителями этой школы. Несостоятельность перваго, гласящаго, что человѣческая вѣра и божественная благодать одно и то же,—ясна съ перваго взгляда, потому что этимъ выводомъ отождествляется явленіе и вещь въ себѣ, феноменъ и ноуменъ. Можно сказать, что ноуменовъ мы не знаемъ; но нельзя сказать, что они тождественны со своими выраженіями,—тѣмъ болѣе, что, по ясному сознанію людей, вѣра принадлежитъ имъ, а не Богу, и легко можетъ быть ими потеряна, что при безусловной реальности верховной благодати, творящей ее, было бы странно. Другое положеніе—о постепенномъ развитіи вѣры отъ самыхъ грубыхъ до самыхъ совершенныхъ вѣрованій,—выдаваемое за эмпирической выводъ, основано не на фактахъ, а на апіорномъ требованіи уяснить все по аналогіи съ развитіемъ разума. Наконецъ, третій недостатокъ рационально-спекулятивнаго направленія есть безусловная вѣра въ логическій разумъ,—недостатокъ потому, что изъ этой вѣры естественно и генетически произошли двѣ названныя и многія другія погрѣшности разбираемаго направленія.

«Этическій теизмъ» (Лоце, Фехнеръ)—такое направленіе философской мысли, которое указываетъ на возможность реального познанія Бога, но не формально-логическаго только («чистаго»), а идеальнаго,—познанія его въ свойствахъ и проявленіяхъ нашей нравственной природы. И это направленіе не строго выдержано своими представителями: одни изъ нихъ, ближе склоняясь къ пантеизму, объясняютъ вѣру изъ внутренняго, *непосредственнаго* воздѣйствія божества на человѣческой духъ, другіе, считая достаточнымъ для той же цѣли его *посредственное* дѣйствіе на историческія, практическія и теоретическія условія жизни человѣка, болѣе склоняются къ деизму.

Итакъ, философія раціональная подвергла вѣру, какъ фактъ психическій, тщательному анализу, указала ея элементы, существо, мотивы, основанія и въ возможной степени уяснила ея генезисъ, чего эмпирика не сдѣлала и не могла сдѣлать при условіи недо- вѣрія къ самонаблюденію. Въ области «метафизики вѣры» раціо- нальная философія также дала больше, чѣмъ эмпиризмъ: она установила, хотя и не вполне научными положеніями, соотвѣт- ствіе между вѣрой и ея объектомъ и даже пытается опредѣлить природу соотвѣтствующаго человѣческой вѣрѣ божественнаго акта. Наконецъ, во взглядѣ раціонализма на «пробужденіе рели- гіознаго сознанія» сдѣланъ шагъ впередъ, когда болѣе или ме- нѣе твердо доказано, что мысль о Богѣ единомъ, чаяніе еди- наго божества есть начало, а многобожіе—продуктъ разложенія религіознаго сознанія. Главный изъ недостатковъ этого направ- ленія—представленіе божества безличнымъ и имманентнымъ мі- ру—есть въ то же время и роковой: разъ онъ устраненъ, раціона- лизмъ сдѣлается теизмомъ.

## Х. Поповъ.

**2. Вѣра и Разумъ.** Пав. Лейкфельдъ. Къ ученію Ари- стотеля о безсмертіи души (№ 18).

Послѣ краткаго очерка историческаго развитія идеи безсмертія души въ древне-греческой философіи доаристотелевскаго періода изложены нѣкоторые метафизическіе взгляды Аристотеля, кото- рые привели его къ общему опредѣленію души только какъ *формы* тѣла. Душа есть не матерія, а форма, «энтелехія» живого существа. Такова именно душа растений и животныхъ («питающая», «ощуща- ющая» и «движущая»), вся дѣятельность которой вполне исчерпы- вается жизнью тѣла. То же самое пришлось бы сказать и о душѣ человѣка, если оставаться вѣрнымъ общему понятію о ней, какъ лишь о формѣ тѣла. Здѣсь не можетъ быть и рѣчи о душѣ, какъ *самостоятельномъ духовномъ* началѣ, а слѣдовательно и объ ея безсмертіи. Душа, по данному Аристотелемъ опредѣленію ея, не душа въ нашемъ смыслѣ слова, а жизненная, органическая сила, обуславливающая жизнь тѣла. Поэтому, если въ разсужденіяхъ о душѣ человѣческой, какъ высшемъ разумно-нравственномъ на- чалѣ, Аристотель остается, повидимому, вѣренъ Платону, то онъ, очевидно, впадаетъ въ противорѣчіе съ самимъ собою. Разумная душа человѣка, по Аристотелю, уже не есть форма или «энтеле-

хія» тѣла. Это—совершенно отдѣльное, безусловно самостоятельное въ человѣкѣ божественное начало. Какъ таковая, душа человѣка вѣчна, неразрушима, бессмертна. Впрочемъ, болѣе подробное выясненіе Аристотелемъ сущности бессмертія души почти равносильно его уничтоженію. Заслуга Аристотеля въ ученіи о бессмертіи души въ томъ, что онъ первый сдѣлалъ попытку рѣшить этотъ вопросъ на чисто теоретической почвѣ, заботливо избѣгая всего, что только носить на себѣ слѣды народныхъ вѣрованій.

П. Линицкій. Матерія и духъ какъ всеобщія начала бытія (№ 21).

Всякій взглядъ на познаніе необходимо примыкаетъ или къ спиритуализму, или къ матеріализму. Это потому, что съ вопросомъ о познаніи самымъ тѣснымъ и неразрывнымъ образомъ связанъ вопросъ о сущности бытія познаваемого, а рѣшеніе этого послѣдняго можетъ быть только въ спиритуалистическомъ или матеріалистическомъ смыслѣ. Пространство, составляющее для насъ необходимое условіе представляемости вещей, имѣетъ не только субъективное, но и объективное значеніе, какъ существующее само по себѣ, независимо отъ субъекта представляющаго. Дѣйствіемъ однихъ органическихъ силъ природы нельзя объяснить ни явленій жизненныхъ, ни, тѣмъ болѣе, духовныхъ. Цѣлесообразность, свойственная жизненнымъ явленіямъ, отнюдь не можетъ быть выведена изъ чисто - механическихъ началъ, что, очевидно, признаютъ и сами естествоиспытатели, когда пытаются устранить самое понятіе цѣлесообразности, какъ это дѣлаетъ, на прим., Дарвинъ. Однако теорія Дарвина, какъ бы вовсе отрицающая цѣлесообразность, грѣшитъ явнымъ противорѣчіемъ. Въ основѣ ея лежитъ предположеніе, что вначалъ существовало нѣсколько типовъ (хотя бы даже два) живыхъ существъ, и что основное свойство всякаго живого существа есть побужденіе къ самосохраненію. Но послѣднее именно и есть яснѣйшее выраженіе цѣлесообразности, которою органическая природа существенно отличается отъ неорганической. Повидимому, стремленіе къ самосохраненію свойственно и бездушнѣйшей матеріи, основнымъ свойствомъ которой является неуничтожаемость, тоже какъ бы самосохраненіе. Чтобы понять явленія жизни, необходимо допустить существованіе особаго *организующаго* начала, для котораго мертвая, неорганическая матерія является лишь средствомъ къ произве-

денію всего разнообразія жизни. — Основнымъ свойствомъ или принципомъ духовныхъ явленій является способность духа къ *самоотреченію*, или самоотверженію, состоящему въ томъ, что человѣкъ всецѣло стремится къ удовлетворенію высшихъ и общихъ потребностей духа, какъ бы забывая о своихъ частныхъ индивидуальныхъ нуждахъ и желаніяхъ. Принципъ самоотреченія, какъ и принципъ самосохраненія, есть выраженіе цѣлесообразности: послѣдняя одинаково свойственна какъ проявленіямъ жизненнымъ, такъ и явленіямъ духа. Это родство явленій обоихъ разрядовъ и даетъ основаніе разсматривать ихъ, какъ одну область, имѣющую въ своемъ основаніи одно начало, именно *духъ*, какъ противоположность матеріи. Жизнь есть тоже духъ, но духъ природы, духъ чувственный, матеріальный, всецѣло еще связанный съ матеріею, какъ необходимымъ субстратомъ своего проявленія. Не такъ *сверхнатуральный* духъ человѣческой, имѣющей своимъ назначеніемъ неуклонно стремиться къ осуществленію вѣчныхъ, никогда не гибнущихъ идеаловъ.

В. Кудрявцевъ. Изъ чтеній по космологіи. Происхожденіе міра (№№ 22 и 24).

Всѣ строго эмпирическія теоріи мірообразования возможны лишь подъ условіемъ извѣстныхъ метафизическихъ предположеній (пространства и времени, матеріи, различныхъ силъ и законовъ природы). Принимая ихъ за исходную точку при изслѣдованіи космологическихъ вопросовъ, естествознаніе рѣшаетъ, слѣдов., лишь дальнѣйшій вопросъ объ образованіи міра изъ основныхъ элементовъ или условій, вовсе не касаясь вопроса о происхожденіи ихъ самихъ. Послѣдній вопросъ, само собою, дѣлается достояніемъ той науки, которая по преимуществу изслѣдуетъ самыя общія и основныя начала бытія, т.-е. философіи. Такимъ образомъ, первая задача философіи, доступная только ей одной, — указать абсолютное начало міра. Дальнѣйшая ея задача въ рѣшеніи вопроса о происхожденіи міра естественно будетъ состоять въ томъ, чтобы съ помощію найденнаго абсолютнаго начала бытія объяснить всю наличную дѣйствительность и освѣтить весь дальнѣйшій процессъ образованія міра. Здѣсь философія по необходимости входитъ въ ближайшее соприкосновеніе съ естествознаніемъ, съ одной стороны, пользуясь имъ для подтвержденія и разъясненія своихъ положительныхъ выводовъ, съ другой — подвергая строго-критической оцѣнкѣ тѣ изъ естественно-научныхъ



гипотезъ, которыя явно имѣютъ философское значеніе (наприм., эволюціонная теорія происхожденія человѣка). Есть четыре главныя философскія воззрѣнія въ рѣшеніи вопроса о происхожденіи міра: матеріалистическое, пантеистическое, дуалистическое и теистическое.

Что касается матеріалистической теоріи мірообразованія, то если и допустить изначальное существованіе матеріи въ формѣ атомовъ, все же трудно и даже невозможно понять, какимъ образомъ въ находившейся отвѣка въ одномъ положеніи матеріи могло возникнуть то законосообразное движеніе, которое положило начало міровому процессу. Древніе матеріалисты пытались объяснить это ссылкой на случай или рокъ. Не говоря уже о томъ, что ссылаться на случай — значитъ заранѣе отказываться отъ всякаго раціональнаго объясненія причинъ явленій, понятіе случая исключаетъ необходимость послѣдовательнаго и законосообразнаго развитія, наблюдаемаго нами въ образованіи міра. Новѣйшіе матеріалисты, ясно сознавая ошибку своихъ предшественниковъ, причину измѣненія въ положеніи атомовъ видятъ не въ матеріи, а въ присущей ей силѣ, довольно смутныя и противорѣчивыя опредѣленія которой сводятся къ тремъ формуламъ: а) сила тождественна съ матеріей, б) сила имманентна матеріи, и в) сила есть свойство, существенно принадлежащее матеріи. Но если и допустить существованіе присущей матеріи силы, положившей начало образованію міра, то болѣе конкретное ея опредѣленіе нисколько не объясняетъ намъ начала міра. Полною невозможностью сколько-нибудь раціонально объяснить начало міра безъ признанія высшей разумной Силы и объясняется попытка нѣкоторыхъ матеріалистовъ устранить самый вопросъ о происхожденіи міра ученіемъ о вѣчномъ круговращеніи вещества въ смыслѣ безконечной смѣны міровъ. Не говоря уже о томъ, что мысль о вѣчной смѣнѣ міровъ — совершенно произвольная гипотеза, рѣшительно отвергаемая наиболѣе выдающимися представителями естествознанія, дѣло отъ этого не упрощается, а лишь болѣе и болѣе усложняется. Вѣчный круговоротъ вещества необходимо предполагаетъ разрушеніе стараго міра и возникновеніе новаго. Слѣдов., всѣ недоумѣнія и вопросы касательно начала нашего міра возникаютъ всякій разъ, когда является необходимость объяснить переходъ отъ прежней разложившейся комбинаціи атомовъ къ новой. Раціональное объясненіе *начала міра*

возможно лишь при допущеніи независимой отъ матеріи силы, силы—*духовной, самобытной, свободной и разумной*, т.-е. Божества.

Столь же несостоятеленъ матеріализмъ и въ объясненіи дальнѣйшаго процесса міроразвитія. Отвергая участіе Божества при *началѣ* міра, матеріализмъ, здѣсь уже согласно съ дуализмомъ, деизмомъ и натурализмомъ, отрицаетъ Его творческую и промышленную дѣятельность и въ послѣдующемъ образованіи вселенной. Въ качествѣ главнаго, почти единственнаго доказательства въ пользу *самостоятельнаго* образованія міра приводятся естествознательныя теоріи происхожденія вселенной. Но уже то обстоятельство, что однѣ и тѣ же естественно-научныя гипотезы удобно служатъ цѣлямъ и матеріалистовъ, и пантеистовъ, и теистовъ, значительно подрываетъ ихъ логическую доказательность и убѣдительность. Всѣ естествознательныя теоріи мірообразования, разъ онѣ держатся строго эмпирической почвы и индуктивнаго метода, изображаютъ лишь одну фактическую сторону мірового процесса, вовсе не касаясь его глубочайшихъ внутреннихъ причинъ и условій. При этомъ исходнымъ пунктомъ для нихъ служитъ метафизическое предположеніе данныхъ уже существующихъ условій міроразвитія. Выяснить происхожденіе этихъ послѣднихъ, надлежащимъ образомъ освѣтить и истолковать весь ходъ мірового процесса—дѣло уже не естествознанія, а философіи. При изображеніи процесса мірового развитія естествознаніе а ргіогі принимаетъ существованіе разнообразныхъ веществъ, силъ и законовъ.

И. Моревъ.

## II. Обзоръ книгъ.

---

W. Preyer. Die Seele des Kindes. Beobachtungen über die geistige Entwicklung des Menschen in den ersten Lebensjahren. Dritte vermehrte Auflage. Leipzig 1890, XV+539.

Книга Прейера о духовномъ развитіи ребенка въ первые три года его жизни представляетъ интересъ не только для педагога, но и для философа и психолога. Въ ней собрана масса матеріаловъ, проливающихъ свѣтъ на весьма важныя психологическія проблемы. Отмѣтимъ нѣкоторые выводы Прейера, имѣющіе отношеніе къ *общей психологии*.

По вопросу о первоначальномъ зрѣніи есть два различныхъ мнѣнія: *нативисты* утверждаютъ, что существуетъ заранѣе готовый механизмъ, благодаря которому происходятъ ассоціированныя движенія глазъ у новорожденныхъ; *эмпиристы* говорятъ, что движенія глазъ новорожденныхъ не симметричны и не координированы, но цѣлесообразному употребленію глазныхъ мускуловъ ребенокъ учится изъ опыта, и только потомъ становится возможнымъ видѣніе посредствомъ двухъ глазъ, какъ у взрослыхъ. Наблюденія Прейера показали, что относительно чисто-фактической стороны дѣла и то и другое мнѣніе справедливо. Одни новорожденные уже въ первые дни двигаютъ глаза ассоціативно, координированно, другіе нѣтъ. Даже у одного и того же ребенка можно встрѣтить и то и другое. Но изъ того, что движенія глазъ бываютъ симметричны, мы не въ правѣ дѣлать вывода,

что ребенокъ можетъ видѣть подобно взрослому. Сознательный зрительный актъ имѣетъ рѣшающее значеніе для регулированія движеній глазъ. Вначалѣ пока существуетъ способность только къ свѣтовымъ ощущеніямъ, но зрительная способность еще не дѣйствуетъ, движенія глаза не ассоціированы и не упорядочены. Если же они и оказываются симметричными, то отсюда нельзя заключить о существованіи готоваго нервнаго механизма, способнаго дѣйствовать уже при рожденіи. Если бы человѣкъ приносилъ съ собою въ міръ такой механизмъ (какъ это мы видимъ у цыплятъ и у др. животныхъ), то какимъ образомъ происходило бы то, что ребенокъ совершаетъ такое большое количество некоординированныхъ, безцѣльныхъ движеній глаза, прежде чѣмъ приходитъ къ постоянному пользованію этимъ механизмомъ. Само собою разумѣется, что, въ силу наслѣдственнаго предрасположенія, нервы и мускулы легче всего приходятъ въ то комбинированное состояніе, въ которое они чаще всего приходили въ безконечномъ рядѣ предшествовавшихъ поколѣній. Аккомодация глазъ совершается гораздо раньше, чѣмъ начинается воспріятіе разстоянія. Ребенокъ въ состояніи совершенно ясно видѣть предметы, но при этомъ не знаетъ, какой предметъ дальше, какой — ближе. *Цветовое* различеніе въ первое время очень несовершенно и, вѣроятно, ограничивается узнаваніемъ неравномѣрной силы свѣта. Ребенокъ одного года воспринимаетъ зеленое и голубое, вѣроятно, только какъ нѣчто сѣрое. Желтый и красный различаются раньше, чѣмъ зеленый и голубой.

Для теоріи воли (наприм. у Бэна, Шнейдера и др.) имѣетъ весьма важное значеніе признаніе такъ называемыхъ *самопроизвольныхъ* движеній, т.-е первоначальныхъ движеній, совершающихся вслѣдствіе центральныхъ возбужденій, а не вслѣдствіе возбужденій, идущихъ извнѣ. Другіе психологи или совсѣмъ отрицали существованіе такихъ движеній, или придавали имъ весьма ограниченное значеніе (Вундтъ). Наблюденія привели Прейера къ принятію самопроизвольныхъ движеній, которыя онъ называетъ *импульсивными*. Ихъ немного: вытягиваніе и сгибаніе рукъ и ногъ у новорожденныхъ (продолженіе внутриутробныхъ движеній), упражненіе голоса. Точно такимъ же образомъ отъ центральныхъ возбужденій приходятъ въ дѣятельное состояніе мускулы дыханія, языка и гортани.

На многочисленныхъ зародышахъ Прейеръ констатировалъ тотъ фактъ, что на раннихъ стадіяхъ развитія даже при очень сильныхъ возбужденіяхъ, не вызывается никакихъ рефлексивныхъ движеній. Это доказываетъ несостоятельность того взгляда, по которому всѣ движенія новорожденнаго только рефлекторны. Новорожденный имѣетъ малую рефлексивную возбудимость, а между тѣмъ его движенія очень живы.

Оригиналенъ взглядъ Прейера на *подражаніе*. Точное опредѣленіе момента перваго подражанія имѣетъ особенно важный психогенетическій интересъ, потому что самое незначительное подражательное движеніе есть явное доказательство дѣятельности большого мозга. Чтобы подражать, нужно воспринимать, нужно имѣть представленіе о воспринимаемомъ и производить движеніе, соответствующее этому представленію. Когда ребенокъ подражаетъ, онъ уже имѣетъ волю. Чѣмъ чаще произвольное движеніе повторяется однимъ и тѣмъ же способомъ, тѣмъ больше оно приближается къ рефлексивному движенію. Но первыя подражанія всегда волевыя.

Довольно распространено мнѣніе, что безъ словесной рѣчи нѣтъ разума. Это положеніе не доказано. Хотя мышленіе и есть внутренняя рѣчь, однако существуетъ рѣчь безъ словъ. По Прейеру память, образованіе понятій, какъ причинная связь прежнихъ образовъ, цѣлесообразныя преднамѣренныя движенія присущи ребенку въ большей или меньшей мѣрѣ независимо отъ словесной рѣчи. До начала рѣчи есть *обобщающая* способность, слѣдовательно, происходитъ связываніе образовъ съ цѣлью образованія понятій. Хотя факты, приводимые Прейеромъ въ пользу существованія «логики безъ словъ» и очень интересны, но эта теорія не такъ нова, какъ это можетъ казаться съ перваго взгляда. Она уже была давно высказываема. Между прочимъ, мы находимъ ее у Милля, по мнѣнію котораго для начала понятій совсѣмъ не необходимо, чтобы были *словесные* знаки, но достаточно иногда *зрительныхъ* знаковъ.

Отмѣтимъ у Прейера еще одинъ пунктъ, имѣющій общепсихологическое значеніе. Это его изслѣдованіе о развитіи чувства «я» или самосознанія. Нѣкоторые психологи относятъ время появленія этого чувства къ той эпохѣ, когда ребенокъ начинаетъ употреблять, говоря о себѣ, «я» вмѣсто своего имени. Прейеръ же находитъ, что отдѣленіе субъекта отъ объекта совершается

гораздо раньше, чѣмъ ребенокъ начинаетъ владѣть рѣчью. Благодаря языку, чувство «я» становится болѣе точнымъ; языкъ содѣйствуетъ *развитію*, а не возникновенію чувства «я». Чувство это пробуждается значительно раньше, послѣ опытовъ, которые по большей части связаны съ болѣзненными ощущеніями. Другимъ факторомъ, способствующимъ развитію этого чувства, является воспріятіе самопричинности.

Е. Челпановъ.

**Paul Carus.** The soul of man, an investigation of the facts of physiological a. experimental psychologie. Chicago, 1891 (XVI+458).

Названное сочиненіе извѣстнаго американскаго ученаго моралиста и психолога, снабженное 150 слишкомъ анатомическими рисунками и диаграммами и содержащее систематическій анализъ психофизиологическихъ фактовъ изъ области жизни человѣка и животныхъ, въ связи съ основными метафизическими, этическими и религіозными проблемами,—представляетъ такую оригинальную постановку вопросовъ, касающихся душевной жизни человѣка, что заслуживаетъ подробнаго и обстоятельнаго разбора. Пока считаемъ необходимымъ обратить вниманіе нашихъ читателей на настоящую книгу, какъ на произведеніе, стоящее столько же на высотѣ новѣйшихъ ученій положительной науки о строеніи и управленіяхъ мозга и нервной системы человѣка и животныхъ, сколько и на уровнѣ современныхъ метафизическихъ и нравственно-религіозныхъ проблемъ жизни.

«Для насъ,—говоритъ Карусъ,—центръ вселенной лежитъ въ нашемъ собственномъ духѣ. Здѣсь слѣдуетъ видѣть ключъ къ объясненію всѣхъ міровыхъ тайнъ. Проблема человѣческаго духа—самая жизненная изъ проблемъ, ибо всякое практическое дѣло, всякій успѣхъ въ человѣческой жизни есть часть ея рѣшенія. Всякій прогрессъ, всякая эволюція представляетъ развитіе, расширеніе и возвышеніе человѣческаго духа... Психологическая проблема есть центръ философіи; ни одна философія не можетъ обойти ея». Къ ней сводится всякая міровая проблема, ея рѣшеніе является основою для этики и религіознаго міросозерцанія.

На сколько удовлетворительно *монистическое* (отчасти пантеистическое) міросозерцаніе автора, разсматривающее движеніе и

душевное состоянія, какъ параллельныя, но различныя и несводимыя другъ къ другу проявленія одного начала, и на сколько такое міросозерпаніе можетъ дать опору для истинной религіозно-нравственной жизни человѣчества,—объ этомъ можно спорить. Но нельзя отказать автору въ строгой послѣдовательности и цѣльности міровоззрѣнія, въ философской глубинѣ и строгости аргументаціи.

Главные отдѣлы книги озаглавлены слѣдующимъ образомъ: 1. Философская проблема духа. 2. Развѣтіе органической жизни. 3. Физиологическіе факты мозговой дѣятельности. 4. Безсмертіе рода и данныя его размноженія. 5. Изслѣдованія экспериментальной психологіи. 6. Этическая и религіозная стороны духовной жизни (стр. 338—447).

Н. Г.

Э. Л. Радловъ. «Объ истолкованіи» Аристотеля. Спб. 1891.

Изъ всѣхъ писателей древности, вѣроятно, наибольшую трудность для перевода представляетъ Аристотель. Это происходитъ, во-первыхъ, потому, что текстъ его произведеній дошелъ до насъ въ очень искаженномъ видѣ, а во-вторыхъ потому, что изложеніе у него крайне сжатое. Намъ кажется, что переводъ сочиненій Аристотеля всегда долженъ сопровождаться тщательно составленными комментаріями, которые бы или поясняли мѣста искаженныя, или дополняли пропуски, или поясняли мѣста непереводаемыя. Это особенно необходимо для русскаго читателя, такъ какъ въ русской литературѣ нѣтъ никакихъ сочиненій по философій Аристотеля, изъ которыхъ можно почерпнуть свѣдѣнія о ней. Вотъ почему г. Радлова можно упрекнуть, что онъ, предпославъ своему переводу обстоятельное введеніе, не присоединилъ подробнаго комментарія къ самому переводу.

Читатель часто будетъ въ очень сильномъ затрудненіи, какъ понимать данное мѣсто, не поясненное въ должной мѣрѣ комментаріемъ. Напр., въ § 3: *Καὶ αἰεὶ τῶν καθ' ἑτέρου λεγόμενων, σημεῖόν ἐστιν, οἷον τῶν καθ' ὑποκειμένου, ἢ ἐν ὑποκειμένῳ*. Г. Радловъ переводитъ: «далѣе, глаголь служить всегда признакомъ *другою чего-либо сказаннаго* (не точно: слѣдовало бы—*знакомъ того, что говорится о другомъ*), на примѣръ, подлежащаго или того, что въ подлежащемъ». Къ этому не совсѣмъ ясному мѣсту г. Рад-

ловъ присоединяетъ примѣчаніе: «это различіе разъяснено во 2-й главѣ Категорій». По-нашему, этотъ комментарий совершенно излишенъ. Кто читалъ Категоріи по-гречески, тому нѣтъ надобности въ переводѣ г. Радлова, а читатель не знающій греческаго языка совершенно не воспользуется такимъ примѣчаніемъ.

Далѣе г. Радловъ *переводитъ* то, что не можетъ быть переводимо, и потому читатель, не знакомый съ греческимъ текстомъ, такихъ мѣстъ совсѣмъ не пойметъ. Напр., въ § 1: «вѣдь слово *τραγέλαφος* тоже обозначаетъ нѣчто»,—г. Радловъ переводитъ: «вѣдь слово *олень-козель* тоже обозначаетъ нѣчто». Русскій читатель долженъ рѣшительно недоумѣвать, почему эти два слова, олень и козель, соединенныя посредствомъ тире,—одно слово. Для грека *τραγέλαφος* или для римлянина *hircoservus*, одно слово, а для русскаго олень-козель—два слова.

Въ § 2 *ἑπακτροκέλης* г. Радловъ *переводитъ* черезъ «лодка-корабль», и получается неясность. «Въ словѣ «лодка-корабль» корабль ничего не обозначаетъ самъ по себѣ». Читатель опять недоумѣваетъ, почему это «лодка-корабль»—*слово*, а не *слова*, и почему «корабль» ничего не обозначаетъ самъ по себѣ?

Иногда стремленіе *все* переводить приводитъ къ неточности. Наприм., въ § 4, гдѣ Аристотель повторяетъ съ нѣкоторыми лишь измѣненіями сказанное раньше: «отдѣльный слогъ слова «человѣкъ» не имѣетъ значенія». Читатель на это можетъ возразить: «но вѣдь есть же слова, въ которыхъ отдѣльный *слогъ* можетъ имѣть значеніе, наприм. въ словѣ *μῦς* слогъ *ῦς* имѣетъ вѣдь *опредѣленное* значеніе». Аристотель отвѣчаетъ на это возраженіе: «*да и* (не какъ у г. Радлова—*точно также*) въ словѣ *μῦς* слово *ῦς* не имѣетъ обозначающаго смысла, но есть только простой звукъ». Г. Радловъ переводитъ: «точно также и въ словѣ «мышь» слогъ «ышь» не имѣетъ значенія, а есть только звукъ». Оттого при переводѣ слѣдующаго предложенія онъ выпускаетъ *δέ*, а благодаря этому смыслъ всего мѣста извращается. Изъ этихъ примѣровъ можно видѣть, что непереводимыя мѣста нужно было оставлять безъ перевода и только въ примѣчаніи пояснять смыслъ, какъ это г. Радловъ и сдѣлалъ въ концѣ § 2.

Есть въ переводѣ г. Радлова неточности и отступленія, которыя иногда дѣлаютъ несовсѣмъ ясными текстъ. Въ § 1-мъ: «прежде всего нужно опредѣлить, что такое имя и что такое глаголь, что



такое отрицаніе и утверженіе, сужденіе и *предложеніе* (λόγος)». Такъ и у Владиславлева (Логика, Спб. 1881, стр. 9). По нашему мнѣнію, въ этомъ мѣстѣ Аристотель не противопоставлялъ *предложеніе сужденію*, а имѣлъ въ виду здѣсь *речь*, опредѣленный видъ которой есть предложеніе. Это можно ясно видѣть изъ конца § 4, гдѣ говорится, что остальные роды *речи* здѣсь выпущены, а разсматривается только одинъ видъ ея—*λόγος ἀποφαντικός*. Это начальное мѣсто перваго параграфа у Целлера (Philosophie der Griechen, II т., 2-е отд., 3-е изд., стр. 219) переводится посредствомъ Rede. Точно также у Прантля (Gesch. der Logik, т. I, 1855, стр. 140). У Didot—*oratio*. Далѣе, τὰ ἐν τῇ φωνῇ г. Радловъ, подобно Владиславлеву, переводитъ «слова, выраженные звуками». Противъ такого перевода предостерегаетъ Вайцъ (Organon, ч. I, 324): τὰ ἐν φωνῇ—*non verba intelligit, sed quaesuntque proferuntur per linguam*. Въ самомъ дѣлѣ, какія же слова у животныхъ, наприм.? А ихъ вѣдь тоже имѣлъ въ виду Аристотель, когда говорилъ о возможности выражать извѣстныя душевныя состоянія. Въ концѣ той же главы: „слово «олень - козель» тоже обозначаетъ нѣчто, но оно до тѣхъ поръ не истинно или ложно, пока не присоединено къ нему существованіе или несуществованіе, притомъ *безусловное* или временное“. Вообще въ этой фразѣ непонятно, какъ это можно «присоединить существованіе или несуществованіе» къ слову «олень-козель» (въ текстѣ τὸ εἶναι ἢ τὸ μὴ εἶναι), терминъ же «*безусловное*», по нашему мнѣнію, не точенъ. Въ текстѣ: ἢ ἀπλῶς ἢ κατὰ χρόνον, что у Вайца поясняется: *κατὰ χρόνον*—*quod opponitur τῷ ἀπλῶς, h. e. τῷ ἀορίστως temporis ratione non habita, т.-е. значить «или просто (неопредѣленно), или опредѣляя по отношенію ко времени»*. Въ § 3 у г. Радлова: «глаголь есть слово, обозначающее время», у Дидо: *verbum autem est quod tempus consignificat*. Намъ кажется вѣрнымъ толкованіе Владиславлева: «глаголь *присоединяетъ* къ имени опредѣленіе времени». Иначе почему Аристотель сказалъ бы *προσημαῖνον*, а не просто *σημαῖνον*?

Отмѣчая указанныя мѣста, мы имѣли въ виду, чтобы читатель пользуясь почтеннымъ трудомъ г. Радлова принялъ во вниманіе и наши немногія замѣчанія.

Е. Челпановъ.

**А. Н. Деревницкій.** О новомъ трактатѣ Аристотеля и его значеніи для аѳинской демократіи. Харьковъ 1891. 20 стр.

Въ спискахъ трудовъ Аристотеля указывалось сочиненіе «О государствахъ», до сихъ поръ считавшееся потеряннымъ. Теперь изданъ Кеніономъ большой отрывокъ изъ него, оказавшійся въ Британскомъ музеѣ. Текстъ рукописи сохранился очень хорошо. Есть основаніе думать, что манускриптъ относится къ I вѣку по Р. Х. Содержаніе его, какъ и можно было предполагать по одному заглавію, важно главнымъ образомъ для историка, и дѣйствительно вновь изданный отрывокъ проливаетъ новый свѣтъ на многія событія изъ жизни Аѳинъ. Брошюра г. Деревницкаго знакомитъ читателя въ общихъ чертахъ съ судьбой аристотелевскихъ сочиненій, затѣмъ даетъ описаніе найденнаго манускрипта и, наконецъ, излагаетъ его содержаніе.

**Кн. С. Трубецкой.** Мнимое язычество или ложное христіанство? Отвѣтъ о. Буткевичу. Москва, 1891. 27 стр.

Извѣстный трудъ кн. С. Н. Трубецкого «Метафизика въ древней Греціи» вызвалъ подробный разборъ свящ. Буткевича въ журналѣ «Вѣра и Разумъ». Кн. Трубецкой, по мнѣнію его критика, выводитъ христіанство изъ языческихъ религій, культъ Богоматери—отъ чествованія Афродиты и т. п. Обвиненія свящ. Буткевича были повторены въ рѣчи преосв. Амвросія «О причинахъ отчужденія отъ церкви нашего образованнаго общества» («Церковныя Вѣдомости» 1891, № 6). Это послѣднее обстоятельство и заставило кн. Трубецкого обратить вниманіе на статью свящ. Буткевича. Пріемъ критика очень не замысловатъ и, конечно, не совсѣмъ красивъ: автору приписываются тѣ мнѣнія, которыя онъ самъ же и опровергаетъ. Находя въ философіи и мистикѣ грековъ много такого, что было впослѣдствіи освящено и развито, кн. Трубецкой вовсе и не думалъ обличать христіанства, — наоборотъ, при свѣтѣ истиннаго христіанства онъ хотѣлъ разсмотрѣть, что было въ самой греческой религіи и философіи здороваго и истинно-религіознаго, какія истинныя религіозныя потребности въ нихъ сказывались, и наоборотъ, что въ нихъ было ложнаго и несовершеннаго. Не говоря уже о другихъ промахахъ и недоразумѣніяхъ, свящ. Буткевичъ совершенно не понялъ этой основной точки зрѣнія кн. Трубецкого.

**Проф. Г. Струве.** Отзывъ о магистерской диссертации приватъ-доцента Императорскаго Харьковскаго университета П. Лейкфельда: «Различныя направленія въ логикѣ». Варшава 1891, 17 стр.

Въ «Вопросахъ Философіи и Психологіи» былъ напечатанъ отчетъ о трудѣ г. Лейкфельда, имѣющій въ виду одну только филологическую сторону дѣла. Проф. Струве даетъ разборъ труда съ чисто-философской точки зрѣнія. По мнѣнію критика, нѣкоторую цѣну имѣютъ только историко-литературныя изслѣдованія автора. Совершенно иначе проф. Струве отзывается о теоретической части работы: у г. Лейкфельда нѣтъ определенныхъ и точныхъ руководящихъ идей, выработанныхъ путемъ самостоятельной умственной работы; основной вопросъ его труда остается совершенно невыясненнымъ.

К.

Darwinism. An exposition of the theory of natural selection with some of its application by **Alfred Russel Wallace** (XVI + 494 стр.)

Хотите знать, какая изъ болѣзней самая неизлѣчимая? Сосчитайте, противъ какой рекомендовано наибольшее число «вѣрныхъ» средствъ.—Хотите знать, какая изъ научныхъ теорій наиболѣе жизненна? Посмотрите, какая изъ нихъ вызвала наибольшее число «побѣдоносныхъ» возраженій.

Если мы приложимъ этотъ критерій къ теоріи Дарвина, то, безспорно, увидимъ, что она принадлежитъ къ числу наиболѣе жизненныхъ теорій нашего времени. Даже теперь, спустя болѣе 30 лѣтъ послѣ появленія великаго труда Дарвина, когда уже существуетъ громадная дарвиновская литература, все-таки постоянно появляются новыя попытки не только дополнить Дарвина, но даже совсѣмъ упразднить его. Замѣчательно, что самыми рѣшительными противниками Дарвина являются люди двухъ противоположныхъ складовъ ума: узкіе спеціалисты и дилетанты. Одни, изучивши до мелочей какой-нибудь небольшой отдѣлъ зоологіи или ботаники, негодуютъ на Дарвина, когда замѣчаютъ, что его широкія обобщенія не могутъ въ данный моментъ объяснить всѣхъ мелочей излюбленнаго ими отдѣла. Такого рода противникомъ Дарвина является, напр., Pascoe, авторъ не такъ давно вышедшаго сочиненія «The Darwinian Theory of the

Origin of Species». Другіе противники Дарвина, дилетанты, впадаютъ въ противоположную крайность: они не могутъ понять всей силы фактическихъ доказательствъ, собранныхъ Дарвиномъ и его сторонниками; они не проходили строго научной школы и не знакомы съ теоріей научныхъ доказательствъ; наконецъ, они обыкновенно руководятся какими-нибудь посторонними, ненаучными соображеніями, въ родѣ того, наприм., что теорія Дарвина *будто бы* «безотраднa», „унизительна для природы человѣка“ и т. п. Образчикъ подобнаго рода «опроверженій» русскій читатель имѣетъ въ обширномъ трудѣ Данилевскаго.

Но кромѣ противниковъ Дарвина, т.-е. людей, отрицающихъ великую роль естественнаго отбора въ органической эволюціи, существуетъ еще цѣлая фаланга ученыхъ и мыслителей, которые стремятся только *дополнить* Дарвина. Они признаютъ значеніе естественнаго отбора, но думаютъ, что кромѣ него существуютъ еще и другіе факторы органической эволюціи. Среди писателей этой категоріи слѣдуетъ указать прежде всего на знаменитаго философа Герберта Спенсера, сдѣлавшаго въ своихъ «Основаніяхъ біологіи» замѣчательную попытку подвести частные законы органической эволюціи подъ общіе законы эволюціи вообще, рассматриваемой какъ перераспредѣленіе матеріи и движенія. Спенсеръ кладетъ въ основу своего ученія законъ постоянства силы и изъ него выводитъ всѣ явленія перераспредѣленія движенія и матеріи,—перераспредѣленія, стремящагося къ равновѣсію. Среди организмовъ существуетъ два процесса уравновѣшенія: процессъ прямого уравновѣшенія, т.-е. непосредственное приспособленіе организмовъ къ условіямъ среды, и процессъ косвеннаго уравновѣшенія, т.-е. естественный отборъ. Позднѣе (въ 1886 и 1887 гг.) Спенсеръ изложилъ свой взглядъ на этотъ вопросъ въ небольшой брошюрѣ (напечатанной первоначально въ The Nineteenth Century) „The Factors of Organic evolution“. Изъ другихъ ученыхъ я упомяну только о Роменсѣ (Romanes) и Гѣликѣ (Gulick), труды которыхъ помѣщены въ «Журналѣ Линнеевскаго Общества». «Физиологическій отборъ» Роменса (это сочиненіе было подробно изложено мною въ журналѣ «Рус. Богат.» 1887 г., №№ 1—2) вызвалъ оживленную полемику, результаты которой были довольно сомнительны. Еще въ 1867 г. проф. Флимингъ Дженкинъ (Fleeming Jenkin) высказалъ мысль, что, вслѣдствіе свободнаго скрещиванія, индивидуальныя измѣне-

жія должны поглощаться. Это возраженіе Роменсъ считаетъ самымъ опаснымъ для теоріи Дарвина, и его-то онъ пытается устранить своею гипотезой фізіологическаго отбора. По этой гипотезѣ новые виды возникаютъ только тогда, когда въ воспроизводительной системѣ организмовъ происходятъ измѣненія, препятствующія скрещиванію съ неизмѣненными представителями даннаго вида. Первоначально различіе существуетъ только въ воспроизводительной системѣ, но затѣмъ, въ силу самостоятельной измѣнчивости, присоединяются другія отличія, и новая разновидность превращается въ видъ. По мнѣнію Роменса, его гипотеза фізіологическаго отбора отнюдь не противорѣчитъ теоріи естественнаго отбора, а только дополняетъ ее. Безъ помощи фізіологическаго отбора естественный отборъ былъ бы парализованъ всепоглощающимъ вліяніемъ скрещиванія, тогда какъ безъ содѣйствія естественнаго отбора отборъ фізіологическій не могъ бы произвести другихъ отличій, кромѣ взаимной безплодности видовъ и нѣкоторыхъ ничтожныхъ измѣненій. Ученіе Гѣлика о стремленіи организмовъ развиваться по расходящимся линіямъ можетъ привести къ плодотворнымъ результатамъ. Нельзя не признать значенія его доводовъ, когда онъ въ своемъ «Divergent Evolution through Cumulative Segregation» указываетъ на то обстоятельство, что нѣтъ двухъ совершенно тождественныхъ отдѣловъ какого-нибудь вида, и что первоначальное различіе имѣетъ стремленіе постоянно возрастать. Намъ остается еще упомянуть о половомъ отборѣ, указанномъ самимъ Дарвиномъ, и о значеніи миграціи, выясненномъ Морицемъ Вагнеромъ, чтобы перечислить почти всѣ факторы органической эволюціи. Мы говоримъ: почти всѣ, потому что еще не упоминали объ одномъ факторѣ, который хотя и признается какъ Дарвиномъ, такъ и его послѣдователями, но не цѣнится ими по достоинству. Этотъ факторъ — «соотношеніе развитія»; его значеніе едва-ли можно преувеличить.

Перейдемъ теперь къ сочиненію Уоллеса. Читателямъ извѣстно, какъ велики заслуги этого ученаго. Онъ и Дарвинъ пришли одновременно и совершенно независимо другъ отъ друга къ одинаковымъ выводамъ. Созданное ими ученіе получило названіе «дарвинизма», и Уоллесъ, открыто признавшій превосходство Дарвина надъ собою, самъ называетъ этимъ именемъ теорію естественнаго отбора, хотя, конечно, онъ имѣлъ бы право претендо-

вать на терминъ «уоллесизмъ». Но заслуги Дарвина были гораздо больше его заслугъ, и это онъ великодушно признаеть уже однимъ тѣмъ, что даеть своей книгѣ названіе: „Дарвинизмъ“.

Настоящая книга, говоритъ авторъ, разсматриваетъ вопросъ о происхожденіи видовъ на основаніи тѣхъ же общихъ положеній, какія были приняты Дарвиномъ; но, кромѣ того, имѣется въ виду все, что было сказано объ этомъ предметѣ въ теченіе болѣе 30 лѣтъ. Такимъ образомъ, авторъ пополняетъ нѣкоторые пробѣлы въ ученіи Дарвина; онъ представляетъ новыя доказательства, наприм., по вопросу о полезности видовыхъ отличій (гл. VI), о бесплодіи при скрещиваніи (гл. VII), объ окраскѣ у животныхъ (гл. VIII—X) и т. п. Установивши въ первой главѣ опредѣленіе понятія «видъ», авторъ переходитъ сейчасъ же (гл. II) къ борьбѣ за существованіе, какъ явленію основному и вмѣстѣ съ тѣмъ самому понятному. Затѣмъ, глава за главою, онъ разсматриваетъ всѣ отдѣлы ученія Дарвина, отражаетъ нападенія противниковъ, добавляетъ и комментируетъ Дарвина. Конечно, въ одномъ сравнительно небольшомъ томѣ весь дарвинизмъ не можетъ быть разсмотрѣнъ съ тою полнотою, къ которой пріучили естествоиспытателей сочиненія самого Дарвина, и для ученыхъ книга Уоллеса не можетъ замѣнить сочиненій Дарвина; но для публики это сочиненіе можетъ считаться послѣднимъ словомъ дарвинизма. Англійская публика оцѣнила его по достоинству: изданія слѣдовали одно за другимъ въ короткіе промежутки (май, августъ, октябрь). Появленіе этого сочиненія на русскомъ языкѣ было бы весьма желательно.

Мы остановимся еще на двухъ сторонахъ разсматриваемой нами книги. Среди послѣдователей Дарвина существуетъ группа ученыхъ, которые особенно ревниво охраняють привилегіи естественнаго отбора и стремятся унижить значеніе другихъ факторовъ. Роменсъ не безъ основанія упрекаетъ этихъ господъ, что они хотятъ быть болѣе дарвинистами, чѣмъ самъ Дарвинъ, и что упреки, обращаемые ими къ другимъ ученымъ за отступленіе отъ Дарвина, имѣють въ основаніи такого рода иллюзію: они сами удаляются отъ Дарвина, но, воображая, что стоятъ неподвижно, упрекають своихъ противниковъ въ отступленіи. Особенно преслѣдуется этими учеными «ламаркизмъ». Тутъ Вейсманъ, Уоллесъ и Рей Ланкестеръ совершенно согласны между собою, хотя и случаются казусы такого рода: Куннингамъ ука-

залъ одно мѣсто въ сочиненіи Уоллеса, гдѣ этотъ послѣдній впадаетъ въ «ламаркизмъ», а Рей Ланкестеръ самъ сознался, что въ одномъ мѣстѣ, по недосмотру, допустилъ объясненіе въ духѣ Ламарка. Эти крайніе дарвинисты, рѣшительно отрицающіе значеніе функціональных приспособленій и наслѣдственность приобрѣтенныхъ измѣненій, ссылаются между прочимъ на знаменитое правило: *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*. Но весь вопросъ заключается въ томъ, дѣйствительно-ли новые ламаркисты, наприм. Спенсеръ, требуютъ чего-нибудь *praeter necessitatem*. Органическая эволюція есть слишкомъ сложное явленіе, и можно сказать а priori, что она не можетъ быть объяснена дѣйствіемъ одного-двухъ факторовъ. Здѣсь нужно опасаться скорѣе черезчуръ прямолинейныхъ объясненій, а не черезчуръ сложныхъ. Эта узость сейчасъ же приводитъ къ печальнымъ послѣдствіямъ. Переходя въ главѣ XV (и послѣдней) къ вопросу о приложеніи дарвинизма къ человѣку, Уоллесъ чувствуетъ, что здѣсь естественнаго отбора недостаточно; но такъ какъ онъ въ предыдущихъ главахъ слишкомъ ревностно умалялъ значеніе другихъ факторовъ эволюціи, то ему недостаетъ вовсе факторовъ для научнаго объясненія, и онъ переходитъ къ рискованнымъ и совершенно ненаучнымъ построеніямъ. И тутъ нѣтъ ничего удивительнаго. Какъ справедливо замѣтилъ Гербертъ Спенсеръ (*Fact. of. Org. Evol.*, стр. 74), въ человѣческомъ обществѣ роль естественнаго отбора все понижается, а значеніе унаслѣдованія функціонально приобрѣтенныхъ измѣненій возрастаетъ. Поэтому тѣ, которые отрицаютъ это унаслѣдованіе, переходя къ человѣку, оказываются въ безпомощномъ положеніи. И Уоллесъ пытается выйти изъ этого состоянія при помощи отказа отъ научнаго метода и произвольныхъ предположеній. Выше мы говорили о томъ, что узкіе спеціалисты иногда оказываются неспособными подняться до высоты пониманія обобщеній Дарвина; широта его взглядовъ не согласуется съ типомъ умственнаго ихъ строенія; здѣсь мы, къ сожалѣнію, принуждены сказать приблизительно то же и о прямолинейныхъ дарвинистахъ. Существуетъ обобщеніе еще болѣе широкое, еще болѣе отвлеченное, чѣмъ самъ дарвинизмъ, это—ученіе о міровой эволюціи. И, повидимому, не всѣ дарвинисты могутъ подняться до той высоты, которая потребна для яснаго пониманія явленій міровой эволюціи.

П. Моніевскій.

**Foveau de Courmelles.** Les facultés mentales des animaux. Paris 1890. 352 стр.

Вопросъ о душевной жизни животныхъ представляетъ въ настоящее время глубокой интересъ, не только для психологiи, но въ извѣстномъ смыслѣ и для натурфилософiи. Существуютъ-ли пропасть между духовной жизнью человѣка и животныхъ, какъ то утверждалось вообще, или между ними нѣтъ этой пропасти, какъ то утверждаетъ эволюціонная философiя? На этотъ вопросъ въ исторiи человѣческой мысли мы находимъ различные отвѣты. Въ древнѣйшихъ религіозныхъ вѣрованiяхъ и въ нѣкоторыхъ философскихъ ученiяхъ (пифагореизмъ и др.), мы находимъ признаніе тождества души человѣка и животныхъ, что выразилось и въ теорiи душепереселенiя. У Платона и Аристотеля душа человѣка рѣзко отличается отъ души животныхъ: человѣку присущъ разумъ, животнымъ — нѣтъ. Этотъ взглядъ удерживается въ средніе вѣка. Для Декарта животныя—автоматы: они чувствуютъ, но не мыслятъ, ибо не одарены способностью рѣчи, что и есть признакъ разума. Матеріалисты приравниваютъ человѣка животнымъ. У Ламетри человѣкъ—машина, у Гельвеціуса онъ обязанъ своимъ совершенствомъ присутствiю у него рукъ. Теорiя автоматизма животныхъ смѣняется ученiемъ объ инстинктѣ, замѣняющемъ разумъ животныхъ (Кювье и др.). Наконецъ, въ эволюціонной школѣ (Дарвинъ и др.) различіе между животнымъ и человѣкомъ сглаживается: у животныхъ въ зачаточномъ состоянiи мы находимъ всѣ духовныя способности человѣка.

Мнѣніе, будто переходъ отъ душевной жизни животныхъ къ разуму человѣка незначителенъ, встрѣтилъ противниковъ среди самихъ эволюціонистовъ. Льюисъ въ «Вопросахъ о жизни и духѣ» утверждалъ, что между душой животныхъ и человѣка—цѣлая пропасть. Она созидается присутствiемъ у человѣка языка (логика знаковъ). Животныя обладаютъ способностью *сужденiя*, но у нихъ нѣтъ *общихъ идей* (у нихъ только логика чувствъ). Не то мы находимъ у Роменса. Слово «разумъ» примѣняется для обозначенiя способности воспринимать сходства или отношенiя. Такая способность взвѣшивать отношенiя, выводить заключенiя допускаетъ безчисленныя градаціи; и такъ какъ употребленное для обозначенiя низшихъ ея проявленiй, слово разумъ звучитъ нѣсколько странно, то въ этихъ случаяхъ лучше замѣнить его словомъ *умъ*.



(intelligence). Между *инстинктами* и *разумомъ* нельзя провести точной границы,—инстинктъ переходитъ въ разумъ неуловимыми оттънками Исходя изъ законовъ эволюціи, мы и не можемъ ожидать ничего другого. Инстинктъ заключаетъ въ себѣ *сознательность* и этимъ отличается отъ *рефлекса*. Существуютъ первоначальныя *общія идеи* (generic ideas), которыя еще не имѣютъ словеснаго знака, но имѣютъ за то, наприм., *оптический* знакъ. Вотъ надъ такими-то общими идеями и оперируютъ животныя.

Курмель не идетъ дальше Роменса. Животное имѣетъ въ зачаткѣ всѣ способности человѣка или, что то же самое, оно дѣйствуетъ такъ, какъ еслибъ ихъ имѣло.

Книга Курмеля цѣнна своей исторіей вопроса о душѣ животныхъ, а также какъ собраніе иногда оригинальныхъ случаевъ изъ жизни животныхъ. Недостатокъ ея—отсутствіе строго проведенныхъ психологическихъ категорій. Книга не можетъ претендовать на оригинальность выводовъ, но имѣетъ значеніе, какъ довольно полное собраніе интересныхъ фактовъ изъ жизни животныхъ. Ее можно рекомендовать для популярнаго чтенія.

**Е. Челпановъ.**

### III. П о л е м и к а.

---

#### 1. По поводу рецензіи г. Астафьева \*).

М. г. Г. редакторъ!

Шестая книга вашихъ «Вопросовъ Философіи» содержитъ разборъ моего небольшого труда *The Ethical Problem*, сдѣланный г. Астафьевымъ. Я очень обязанъ моему критику какъ за безпристрастіе, такъ и за обстоятельность, съ которыми онъ, не смотря на разницу въ нашихъ точкахъ зрѣнія, обсуждаетъ мое сочиненіе. Но въ разборъ вкралось нѣсколько погрѣшностей, которыя я желалъ бы исправить передъ читателями вашего уважаемаго журнала.

Г. Астафьевъ ошибочно толкуетъ мое пониманіе «научно-обоснованной» этики. Онъ полагаетъ, что я утверждалъ, будто человѣкъ можетъ поступать нравственно только тогда, когда онъ изучилъ науку о нравственности или этику со всѣми ея вспомогательными науками, особенно психологію, соціологію и ученіе о развитіи. Совсѣмъ нѣтъ. Я какъ разъ съ такимъ же правомъ могъ бы утверждать, что человѣкъ не въ состояніи носить тяжести и бросать камней, пока не изучитъ галилеевыхъ и ньютоновыхъ законовъ паденія и тяготѣнія.

Здѣсь мнѣ хочется напомнить, что подъ нравственностью я

---

\*) Настоящее письмо, присланное намъ изъ Чикаго почтеннымъ американскимъ моралистомъ на нѣмецкомъ языкѣ, печатается для удобства читателей журнала въ русскомъ переводѣ.

разумѣю правильные поступки, а подѣ этикой—науку о правильныхъ дѣйствіяхъ. Я никогда не спорилъ, что можно быть нравственнымъ, ничего не понимая въ этикѣ, и въ своемъ сочиненіи подробно представилъ, какъ важнѣйшія правила нравственныхъ дѣйствій были предметами проповѣди задолго до того, когда явилась возможность думать объ ихъ научномъ обоснованіи. На правила нравственныхъ дѣйствій, открытыя благодаря инстинкту, смотрѣли, какъ на откровенія. Кто принималъ ихъ съ вѣрой, у того былъ въ жизни устой, какого не было у невѣрующихъ. Такъ возникли различныя религіи, и цѣнность, присущая религіямъ, нравственная сила, которую онѣ даютъ вѣрующимъ,—сохранила ихъ и по сей день.

Разсматриваемые съ точки зрѣнія науки, почти всѣ религіозныя догматы не выдерживаютъ критики, но нравственныя ученія религіи удерживаютъ за собой свою цѣнность. Догматы служили нравственности опорой. Опора ослабѣла, и богословъ боится, что и нравственность должна рухнуть. Но это не такъ. Наука учитъ насъ,—и эту часть науки мы называемъ этикой,—что нравственность вообще основана на естественныхъ отношеніяхъ человѣка къ его ближнимъ и къ міру.

Мое сочиненіе направлено, во-первыхъ, противъ тѣхъ богослововъ, которые утверждаютъ, что нравственность своимъ возникновеніемъ обязана сверхъестественному откровенію; во-вторыхъ, противъ нѣкоторыхъ новѣйшихъ этиковъ, которые хотя и порвали съ догматами религіи, однако утверждаютъ, что нравственность не поддается научному объясненію; въ-третьихъ, противъ философовъ, которые вообще или отрицаютъ нравственность, или превращаютъ ее въ ученіе о счастіи.

Мнѣ возразятъ: «если можно поступать нравственно, не изучивъ этики, то къ чему же въ такомъ случаѣ этика?» Я отвѣчаю, что этика способна безконечно изощрить чутье къ нравственнымъ дѣйствіямъ. Хотя научное пониманіе нравственности и разрушитъ старыя ошибки религіи, однако оставить въ покоѣ самую религію. Научная религія идетъ не съ тѣмъ, чтобы разложить старыя религіи, но съ тѣмъ, чтобы пополнить ихъ,—другими словами, она ихъ расширитъ и дастъ имъ опору въ фактахъ жизни.

Чикаго, 24 февр. (8 марта) 1891 г.

П. Карусъ.

**2. Отвѣтъ г. Е. Челпанову.**—Въ седьмой книжкѣ «Вопросовъ Философіи и Псих.» помѣщена полемиическая замѣтка г. Е. Челпанова подъ заглавіемъ «По поводу статей Н. Н. Ланге». Я прочелъ эту замѣтку не безъ нѣкотораго удивленія. Въ то время какъ Вундтъ, Рибо, Мюнстербергъ и др. извѣстные ученые находятъ необходимымъ подробно излагать въ своихъ книгахъ добытые мною экспериментальные факты и основанныя на нихъ мои теоріи, причемъ или соглашаются съ ними или даютъ образцы осторожной ихъ критики \*), —г. Челпановъ счелъ полезнымъ, въ противоположность вышеназваннымъ ученымъ, прибѣгнуть къ болѣе рѣшительнымъ противъ меня мѣрамъ и попытался доказать, что я не понимаю ходячихъ психологическихъ терминовъ) самъ себѣ противорѣчу и не знакомъ съ «Физиологической психологіей» Вундта. Разсмотримъ же по порядку обвиненія г. Е. Челпанова, которыя, однако, всѣ оказываются недоразумѣніями.

1. Первое недоразумѣніе. Г. Челпановъ начинаетъ свою замѣтку съ указаній на то, что я невѣрно понимаю ученіе Вундта объ апперцепціи. «Какъ могъ г. Ланге,—воскликаетъ онъ,—сказать, что по Вундту апперцептивные процессы суть акты особой независимой силы духа?... По моему мнѣнію, это самое неточное пониманіе теоріи Вундта» (стр. 93). «Г. Ланге говоритъ, что Вундтъ не признаетъ физиологической подкладки апперцепціи. Чтобы убѣдиться въ томъ, что это утвержденіе не вѣрно, стоитъ вспомнить»... и т. д. (стр. 93).

Мнѣнія о теоріи Вундта могутъ быть вѣрны или не вѣрны, но суть дѣла состоитъ въ томъ, что я *ничего подобнаго вообще не говорилъ*. Причина недоразумѣнія слѣдующая. Въ № 6 «Вопросовъ Фил. и Псих.» я напечаталъ рефератъ о книгѣ Мюнстерберга (Beiträge zur exper. Psychologie). Г. Челпановъ приписалъ мнѣ мнѣнія излагаемаго мною автора, мнѣнія, которыя я однако нигдѣ еще не признавалъ за свои. Между тѣмъ въ моемъ рефератѣ сказано было совершенно ясно: «оставляя пока въ сторонѣ содержаніе третьяго выпуска сочиненія Мюнстерберга, мы *реферирuemъ* здѣсь содержаніе двухъ первыхъ. Въ первомъ выпускѣ помѣщены двѣ статьи: о сознаніи и мозгѣ (введеніе) и о произвольномъ и не-

\*) См. *Wundt*, *Physiol. Psychologie* (3-е изд.), II, стр. 242с. и 253—7. *Ribot*, *La psychologie de l'attention*, стр. 111 — 13. *Münsterberg*, *Beiträge zur exper. Psychologie*, II, стр. 69—124.

произвольномъ сочетаніи представленій». Приписываемыя мнѣ г. Челпановымъ яко бы ложныя мнѣнія о теоріи Вундта находятся у Мюнстерберга въ первой изъ этихъ статей \*). О томъ же, правильно или нѣтъ толкуеть Мюнстербергъ Вундтову апперцепцію, я, повторяю, ничего не говорилъ, и не говорилъ по той простой причинѣ, что выяснить этотъ вопросъ въ короткомъ рефератѣ невозможно \*\*).

2) Второе недоразумѣніе. Обвинивъ меня за грѣхи Мюнстерберга, г. Челпановъ обращается затѣмъ къ моей статьѣ объ «элементахъ воли» (Вопр. Фил. и Псих., кн. 4). Въ этой статьѣ я говорилъ: «волю обыкновенно разсматриваютъ, какъ сознательный импульсъ къ дѣйствию... въ теченіи же слѣдующаго изслѣдованія будетъ показано, что такого импульса въ сознаніи вовсе не существуетъ». Выписавъ эти фразы, г. Челпановъ «усматриваетъ въ нихъ прямое противорѣчіе: какъ же г. Ланге стремится доказать отсутствіе въ сознаніи сознательнаго импульса». «Очевидно, — прибавляетъ г. Челпановъ, — г. Ланге намѣренъ доказывать, что-то совсѣмъ другое» (стр. 95).

Какъ ни очевидно для г. Челпанова, что я намѣренъ былъ доказывать «что-то совсѣмъ другое», я доказывалъ именно тѣ положенія, что выставлены выше. На сколько я понимаю возраженіе г. Челпанова, оно таково: я-де опредѣлилъ сначала волю, какъ сознательный импульсъ, а затѣмъ берусь доказывать, что этотъ *сознательный* импульсъ не существуетъ *въ сознаніи*. Это опять

\*) Ради точности укажемъ страницы у Мюнстерберга, гдѣ находятся тѣ положенія, которыя г. Челпановъ приписалъ мнѣ: о томъ, что Вундтова апперцепція не допускаетъ, въ сущности, физиологическаго объясненія, см. Münsterberg, Beiträge, I, стр. 42—46; о томъ, что Вундтова апперцепція необъяснима однимъ *содержаніемъ* представленій—тамъ же, стр. 33—42.

\*\*) Только въ одномъ мѣстѣ всего реферата я сказалъ *отъ себя* два слова о теоріи Вундта. Именно на стр. 31 я говорю, что В. видитъ причину изслѣдованныхъ мною же колебаній вниманія въ «колебаніяхъ центральной силы апперцепціи», въ чемъ я съ нимъ не могу согласиться, ибо полагаю, что эти колебанія для самой апперцепціи не существенны, и вижу ихъ причину въ двигательныхъ аппаратахъ. Въ этой интерпретаціи взглядовъ В. я основываюсь на его словахъ: „demnach erweist sich die Apperception als eine *ihrer Wesen nach* intermittirende Function (Ph. Psychol., II, 253), и это отличіе моихъ взглядовъ на природу вниманія весьма ясно изложилъ *самъ Вундтъ* на стр. 243 второго тома своей Phys. Psychologie (я именно сомнѣваюсь въ существованіи тѣхъ нервныхъ волоконъ, которыя въ Вундтовой схемѣ апперцепціи обозначены черезъ *la*).

чистое недоразумѣніе; *не я* опредѣляю волю, какъ сознательный импульсъ, а я говорю, что такъ *обыкновенно* ее понимаютъ; мое же изслѣдованіе было направлено къ *опроверженію* этого обыденнаго пониманія, и я ясно это выразилъ съ первыхъ словъ моей статьи. Указавъ, какъ *обыкновенно* понимаютъ волю, я говорю: «въ теченіи слѣдующаго изслѣдованія я намѣренъ *напротивъ* (т. е. въ противоположность указанному обыденному взгляду) показать»... и т. д.

3. Третье недоразумѣніе. Въ моей статьѣ объ элементахъ воли, показавъ, что воля и нервный центробѣжный импульсъ *по существу*—одно и то же, я продолжалъ слѣд. образомъ: «теперь передъ нами становится второй главный вопросъ изслѣдованія, а именно слѣдующій: этотъ нервный импульсъ къ движенію протекаетъ-ли въ сознаніи, какъ то обыкновенно думаютъ, или онъ безсознателенъ, т. е. представляетъ одинъ только физиологическій процессъ?» Выписавъ эти фразы, г. Челпановъ замѣчаетъ: «свести волю на нервный импульсъ, а затѣмъ доказывать, что она безсознательна, есть очевидное *retitio principii*» (стр. 96).

И здѣсь, какъ выше, то, что кажется столь очевиднымъ для г. Челпанова, вовсе не таково на дѣлѣ, ибо *бываютъ нервные импульсы безсознательные*, а бываютъ и *сознательные*. Поэтому, указавъ физиологическій субстратъ волевыхъ явленій, мы отнюдь не предрѣшали вопроса объ ихъ сознательности или безсознательности, а слѣдов. и не сдѣлали *retitio principii*.

4) Четвертое недоразумѣніе. Г. Челпановъ пишетъ: «мнѣ кажется, что главная причина неясности и недоразумѣній заключается въ томъ, что г. Ланге смѣшиваетъ два различныхъ понятія, именно иннервационный импульсъ, *предшествующій* волевому акту, и волевой импульсъ, *участвующій въ самомъ волевомъ актѣ* и даже въ каждомъ движеніи» (стр. 96).

Это опять недоразумѣніе, ибо о первомъ изъ этихъ элементовъ воли я говорю на стр. 20—21 моей статьи, а о второмъ—на стр. 10—13, причемъ первый считаю, какъ и всѣ, сознательнымъ (хотя и не признаю волевымъ импульсомъ), а второй—безсознательнымъ, и слѣдов. отнюдь ихъ не смѣшивалъ. Я признаю вообще въ волевыхъ явленіяхъ три главныхъ элемента, возникающихъ послѣдовательно. 1) представленія о движеніяхъ, имѣющихъ быть исполненными, 2) волевой импульсъ и 3) самое дѣйствіе—движеніе. Сущность волевого акта состоитъ въ переходѣ отъ представленій

къ движеніямъ; это и есть волевой (иннерваціонный) импульсъ, и онъ, по моему мнѣнію, безсознательнъ \*). Ему предшествуютъ представленія объ имѣющихъ произойти движеніяхъ; эти представленія, конечно, сознательны, но не составляютъ, по моему взгляду, волевого импульса \*\*). Слѣдуютъ же за волевымъ импульсомъ самыя движенія, которыя сопровождаются чувствомъ усилія, имѣющимъ периферическій характеръ \*\*\*). Все это изложено подробно и доказательно въ моей статьѣ, и если г. Челпановъ утверждаетъ, что я смѣшиваю первый изъ указанныхъ элементовъ воли со вторымъ, то я съ бѣльшимъ основаніемъ могу утверждать, что онъ взялся возражать мнѣ, не понявъ моей статьи.

Н. Ланге.

3. Возраженіе на предыдущую замѣтку.—1. Охотно сознаюсь, что я допустилъ неточность, безъ оговорокъ приписавъ г. Ланге мнѣніе Мюнстерберга. На это у меня были вѣскія основанія. Теорія апперцепціи Вундта часто понимается не вѣрно, а между тѣмъ г. Ланге, излагая Мюнстерберга, ни однимъ словомъ не обмолвился о его «грѣхахъ». Въ сущности г. Ланге и теперь нигдѣ *прямо* не говоритъ, вѣрно-ли Мюнстербергъ понимаетъ теорію апперцепціи Вундта, или нѣтъ. Далѣе, въ томъ мѣстѣ, въ которомъ я будто бы несправедливо вижу мнѣніе самого г. Ланге относительно теоріи Вундта, есть выраженіе «внутренняя функція воли». Его у Мюнстерберга *нѣтъ*. Нѣтъ у этого психолога и мыслей, которыя можно было бы передать такимъ выраженіемъ. Очевидно, тутъ мы имѣемъ образчикъ пониманія самого г. Ланге. Наконецъ, тамъ гдѣ г. Ланге говоритъ *прямо отъ себя*, онъ вмѣстѣ съ Мюнстербергомъ приписываетъ Вундту «колебанія центральной силы апперцепціи». Именно противъ того, чтобы приписывать подобный взглядъ Вундту, я и возражалъ. Частное разногласіе съ Вундтомъ (непризнаніе пути *la* въ схемѣ Вундта) не даетъ г. Ланге права формулировать теорію Вундта согласно съ Мюнстербергомъ.

2. Изъ моихъ словъ (стр. 95, строки 11—18 сверху) ясно, что я вовсе не приписывалъ г. Ланге «обыденнаго» пониманія воли.

\*) Вопр. Фил. и Псих., кн. 4, стр. 9—13. \*\*) Тамъ же, стр. 20—21.

\*\*\*) Тамъ же, стр. 22—24.

Это пониманіе воли, противъ котораго г. Ланге борется съ помощью экспериментальной психологіи, не раздѣляется ни однимъ психологомъ и по своей вульгарности совершенно не заслуживаетъ опроверженія.

3. Мнѣ очень хорошо извѣстно, что нервный импульсъ можетъ быть сознательнымъ и безсознательнымъ. Г. Ланге не замѣтилъ, что, говоря о *retitio principii*, я только видоизмѣнилъ въ форму дилеммы тотъ же упрекъ, который былъ высказанъ въ моей замѣткѣ двумя строками раньше. Если нервный импульсъ сознателенъ (*въ обыкновенномъ смыслѣ* этого слова), то едва-ли экспериментальная психологія поможетъ намъ доказать его безсознательность. А если онъ безсознателенъ, то помощь экспериментальной психологіи не нужна совсѣмъ.

4. Я ничуть не отрицаю, что объ импульсѣ, *предшествующемъ* волевому акту, г. Ланге говоритъ на стр. 20, а объ импульсѣ, *участвующемъ* въ самомъ волевомъ актѣ,— на стр. 10—13 своей статьи, только подъ другими названіями. Но мало признать существованіе факта, — надо еще ясно различать его отъ другого факта, сходнаго по названію. Психологи всегда признавали, что до волевого акта существуетъ *сознательный импульсъ*. Г. Ланге его тоже признаетъ, но только иначе называетъ. Въ началѣ же своей статьи онъ объявляетъ, что намѣренъ доказать безсознательность сознательнаго импульса, а доказываетъ что нервный токъ, идущій отъ мозга къ двигательнымъ аппаратамъ, не сознается. А это не одно и то же. Между началомъ и концомъ статьи нѣтъ согласія. Вотъ сущность моего возраженія.

*Понять* статью г. Ланге для меня не представляло трудностей, такъ какъ элементы, изъ которыхъ она составилаь, существовали раньше въ психологической литературѣ. Теорія усилія въ связи съ дыханіемъ мнѣ была извѣстна изъ книги Ферьера, теорія, что волевымъ актамъ предшествуютъ воспроизведенія движеній,—изъ работъ Джэмса, Мюллера, Шумана и др., что точность пространственной оцѣнки не измѣняется, будемъ-ли мы производить движенія волевая или произвольныя,—изъ работы Блоха, напр. Мнѣ оставалось только посмотреть, какъ г. Ланге примѣнитъ эти взгляды къ теоріи *воли*.

Чтобы показать мою дерзость, г. Ланге счелъ нужнымъ подчеркнуть свои ученныя заслуги. Это заставляетъ и меня остановиться на такомъ неудобномъ въ научной полемикѣ аргументѣ. Самъ г. Лан-



ге жалуется на то, что Вундтъ *отвернулъ* нѣкоторые его выводы. Мюнстербергъ, «дающій образецъ осторожной критики», *отвергаетъ* и факты, имъ добытыя, и выводы изъ нихъ, и начинается съ того, что было до г. Ланге, т.-е. съ Урбанчича и Гельмгольца. А изъ другихъ *известныхъ* психологовъ Джэмсъ \*), наприм., также *отвергаетъ* выводы г. Ланге.

Е. Челпановъ.

---

\*) См его The principles of Psychology, 1, 445.



## ПРИЛОЖЕНИЕ I.

### Матеріалы для исторіи философіи въ Россіи \*).

1885—1888.

(Продолженіе).

#### Х. Архіепископъ Никаноръ.

Арх. Никаноръ (въ мѣрѣ Александръ Ивановичъ Бровковичъ), сынъ священника могилевской губ., родился въ 1827 г. Изъ могилевской духовной семинаріи онъ былъ переведенъ въ петербургскую. Еще студентомъ петербургской духовной академіи принялъ въ 1850 г. иночество. Академію окончилъ со степенью магистра бѣгословія. Въ 1856 г. инокъ Никаноръ возводится въ санъ архимандрита и назначается ректоромъ рижской, затѣмъ саратовской и наконецъ полоцкой семинаріи, въ 1868—1871 гг. состоитъ ректоромъ казанской духовной академіи. Въ 1871 г. нареченъ во епископа аксайскаго, въ 1876 г. назначенъ епископомъ уфимскимъ и мензелинскимъ, въ 1883 г.—херсонскимъ и одесскимъ, въ 1886 г.—архіепископомъ херсонскимъ и одесскимъ. Скончался 27-го декабря 1890 г. въ Одессѣ.

Единственнымъ источникомъ для біографіи преосв. Никанора была при его жизни статья въ «Рус. Пал.» 1887, № 6 (съ пор-

\*) См. предыдущую книгу, стр. 89—121.

третомъ). Въ письмѣ къ собирателю настоящихъ матеріаловъ покойный преосвященный самъ сослался на эту статью. Послѣ его смерти появилась масса некрологовъ, и едва-ли найдется хоть одно русское періодическое изданіе общаго характера, которое не помѣстило бы на своихъ страницахъ болѣе или менѣе краткихъ біографическихъ или другихъ свѣдѣній о почившемъ архипастырѣ. Однако всѣ многочисленныя замѣтки не даютъ почти никакихъ новыхъ свѣдѣній сравнительно съ тѣмъ, что было помѣщено въ «Рус. Паломникъ». Обстоятельнѣе другихъ одесскія изданія (наприм. «Новорос. Телеграфъ» 1890 г., №№ 4981—4983; «Од. Листокъ» 1890, №№ 341—344, и др., гдѣ дано кромѣ біографическихъ свѣдѣній, иногда съ портретомъ, и описаніе послѣднихъ дней жизни архипастыря). Слѣдуетъ отмѣтить также свѣдѣнія объ арх. Никанорѣ, обнародованныя въ «Херс. Епарх. Вѣд.» въ концѣ 1890 г. и въ началѣ 1891 г.

Сводъ всякаго рода отзывовъ и замѣтокъ періодической печати по поводу смерти преосвященнаго можно найти въ «Прав. Об.» 1891, 1, стр. 176—218: Памяти въ Бозѣ почившаго Никанора, архіеп. херсонскаго и одесскаго. См. также брошюру подъ редакціей *Н. Бяляева* «Памяти высокопреосвященнаго Никанора», Казань, 1891 г. (первоначально въ «Прав. Соб.» 1891, 1, стр. 81—139). Также «Странникъ» 1891, 1, стр. 146—158 (Обзоръ журналовъ. Памяти высокопреосвященнаго Никанора: слова и рѣчи при его погребеніи. Отзывы о немъ печати свѣтской и духовной). Проф. *А. Пономаревъ*: Высокопреосвященный Никаноръ, тамъ же, стр. 163—165. Скорбная лѣтопись жизни и кончины Никанора, арх. херсонскаго, тамъ же, стр. 166—184. Тутъ же напечатаны и въ высшей степени важныя и интересныя воспоминанія *И. И. Бровковича* (брата преосвященнаго), стр. 168—170. Много интересныхъ біографическихъ данныхъ содержится и въ статьѣ самого преосв. Никанора: Правда противъ хулы (по поводу посмертной клеветы на почившаго въ Бозѣ митрополита Антонія), «Странникъ», 1885, 6—7, стр. 300—317. Эта статья вызвана разсказомъ *Н. С. Лѣскова* «Синодальныя персоны». Менѣе интересный біографическій матеріалъ можно найти въ «Уфим. Епар. Вѣд.» и «Уф. Губ. Вѣд.» во вторую половину 1883 г. Все это перепечатано въ прибавленіяхъ къ «Херсон. Еп. Вѣд.» 1884, №№ 1, 3—8.

«Поученія» арх. Никанора напечатаны сначала въ одномъ томѣ, Уфа 1883 (неодобрительный отзывъ проф. *В. Пьвницкаго* въ

«Библ. листкѣ» «Руководства для сельскихъ пастырей» 1883, № 4, стр. 72—92. *Ив. Любимовъ*: По поводу рецензіи проф. В. Пѣвницкаго, «Странникъ» 1884, 4, стр. 767—780.—Сочувственный отзывъ—«Странникъ» 1884, 2, стр. 370—385). Въ нѣсколько иномъ составѣ этотъ томъ изданъ въ Одессѣ 1884 г. подъ заглавіемъ «Бесѣды и поученія»; т. II, Одесса 1885 (II+482); т. III, тамъ же 1886 (II+603); т. IV, тамъ же 1887 (III+720). Наконецъ подъ заглавіемъ: «Почуенія, бесѣды, рѣчи, воззванія и посланія», т. I, изд. 3-е въ новомъ составѣ, Одесса 1890 (II+508); т. II, изд. 2-е въ новомъ составѣ, Одесса 1890 (IV+513); т. IV, изд. 2-е въ новомъ составѣ, Одесса 1890 (VII+515); т. V, Одесса 1891, съ портретомъ и краткой біографіей (XI+622).

Изъ другихъ сочиненій, не относящихся къ философіи, отдѣльно изданы: Бесѣда о перстосложеніи, Спб. 1890.—Бесѣда о томъ, есть-ли что еретическое въ латинской церкви, Спб. 1889.—Братьямъ славянамъ, Спб. 1889.

Къ философіи болѣе или менѣе близкое отношеніе имѣютъ:

1. Разборъ римскаго ученія о видимомъ папскомъ главенствѣ въ церкви, сдѣланный на основаніи священнаго писанія и преданія первыхъ вѣковъ христіанства до I вселенскаго собора. Вып. I, Спб. 1856, III+247 стр. Вып. II, Спб. 1858, III+288 стр. Изданіе второе, исправленное и дополненное, Казань 1871, X+445 стр. Первоначально печаталось въ «Хрис. Чт.» за 1852, 1853 и 1857 гг.

Диссертация на степень доктора богословія. Разбираются взгляды Тертуллиана, Оригена, Иустина Философа и др.

2. Почуеніе на новый (1860) годъ. Христіанство и прогрессъ. «Почуенія» I, 1—18, по 2-му изд. 1884 г. стр. 1—15. Также «Странникъ» 1887, 1, стр. 32—43.

Ученіе о прогрессѣ истекаетъ «изъ двухъ бездушныхъ и безбожныхъ антихристіанскихъ міросозерцаній, изъ которыхъ одно названо идеально-пантеистическимъ, а другое матеріально-механическимъ» (11). «Человѣческой умъ, способный познавать многое изъ того, какъ вещи бывають, безмѣрно многого и въ этомъ кругѣ изслѣдованія не узнаеть никогда» (15).

3. Можно-ли позитивнымъ философскимъ методомъ доказывать бытіе чего-либо сверхъчужественнаго — Бога, духовной бессмертной души и т. п. «Прав. Соб.» 1871, 5, стр. 41—111; 6, стр. 111—145 (т. II).

Сводъ критическихъ замѣчаній по поводу сочиненій, писанныхъ студентами академіи на эту тему. Съ легкими измѣненіями эта статья вошла въ главный трудъ арх. Никанора (I, 1—85).

4. Позитивная философія и сверхчувственное бытіе. Спб. т. I, 1875 г., XIII+401 стр.; т. II, 1876 г., XIV+IV+459 стр.; т. III, 1888 г., VI+498. Трудъ остался неоконченнымъ.

Въ глубинѣ сложной структуры единого и цѣльнаго нашего ума (интеллекта), а также и чувства, замѣчается нѣкоторое раздвоеніе, именно раздвоеніе ума на разсудокъ и разумъ, а чувства—на чувство внѣшнее и внутреннее. Въ силу такого раздвоенія въ дѣятельности ума усматриваются антиноміи, коренныя противорѣчія, въ которыя, при рѣшеніи основныхъ вопросовъ міросозерцанія, онъ запутывается совершенно естественно и неизбѣжно. Широко понимаемая относительность нашего познанія заключается въ томъ, что объективная, достижимая для человѣка истина есть та же субъективная, только болѣе или менѣе обще-субъективная. Предметы для мышленія и познанія даются намъ не только внѣшними чувствами, но и внутренними, низшимъ органическимъ и высшимъ душевнымъ. Однако показанія внутреннихъ чувствъ обязательнѣе и принудительнѣе для нашего убѣжденія, обще-субъективнѣе, а потому и объективнѣе, чѣмъ показанія чувства внѣшняго. Есть разныя степени реальности или объективности, начиная отъ свойствъ вторичныхъ, воспринимаемыхъ внѣшними чувствами, и кончая высшей степенью истинности и реальности—абсолютными свойствами бытія, необходимо и непогрѣшимо отвлекаемыми разсудкомъ отъ присущей разуму идеи абсолютнаго. Промежуточными ступенями являются первичныя качества, далѣе внутренне-чувственные и наконецъ самыя отвлеченныя аксіоматическія свойства (напр. законъ причинности, сохраненія энергіи и др.). Высшая способность въ нашей познавательной дѣятельности есть разумъ, и онъ является судилищемъ доступной намъ истины. Дѣятельность его выражается въ идеяхъ. Всякій предметъ, не только общій видъ или родъ предметовъ, но даже индивидуумъ, имѣетъ свою идею. Эти идеи имѣютъ гораздо больше объективнаго и реальнаго значенія, чѣмъ какія бы то ни было понятія. Тогда какъ понятіе есть ограниченіе отраженія предмета въ нашемъ сознаніи, идея есть безусловная, безконечная, адекватная бытію предмета полнота его представленія въ нашей душѣ. Сокровищница идей лежитъ въ глубинѣ разума безсознательнаго, универ-

сально-космическаго. Онъ почти тождественъ съ разумомъ практическимъ, который объемлетъ собою какъ разумъ сознательный, такъ и разумъ сознательно-теоретическій. Своимъ сознательнымъ разумомъ, переходящимъ въ разсудокъ, человѣкъ можетъ постигать истину только чисто-человѣческую, которая по отношенію къ представленіямъ будетъ истиною болѣе совершенною, а по отношенію къ истинѣ абсолютной—болѣе близкой, но все-же безпредѣльно далекой отъ нея.

На основаніи такой гносеологіи авторъ думаетъ, что можно строго-позитивнымъ философскимъ методомъ доказать бытіе Бога и безсмертіе человѣческой души. Мало того, самая матерія, во всѣхъ сферахъ своего проявленія, начиная отъ самой внѣшней, которая кажется наиболѣе чувственною, и кончая самой сокровенной, которая погружается въ эфиръ и граничитъ съ абсолютнымъ, для нашего духа оказывается бытіемъ сверхчувственнымъ.—Чрезвычайно много мѣста отведено критикѣ враждебныхъ направленій матеріализма и позитивизма (Милль, Вундтъ, отчасти Ульрици, Спенсеръ, Кабанисъ, Дарвинъ, Льюисъ, Гартманъ и др.). Подробной критикѣ подвергнута и «Нѣмецкая психологія» *М. М. Троицкаго* (I, 410—453). Весь третій томъ посвященъ Канту. «Мы боимся, что дѣйствительно не понимаемъ Канта, хотя и привыкли вдумываться въ чужую философскую рѣчь: до такой степени кажется намъ нетрудно опровергать этого препрославленнаго мыслителя, если только мы правильно его понимаемъ» (III, 94).—Кромѣ того арх. Никаноръ пользовался трудами *Юркевича* (II, 186—200), *Карпова* (II, 201—221) и *Н. Н. Страхова* (I, 109—113, 162—168).

Трудъ арх. Никанора вызвалъ слѣдующія статьи и замѣтки:

*В. С.* «Прав. Об.» 1876, 3, стр. 570—573 (о 1-мъ томѣ). «Вмѣсто того, чтобы подвергнуть діалектическому анализу самые принципы рационализма и эмпиризма, какъ они выражены главнѣйшими представителями этихъ направленій, авторъ подробно разбираетъ отдѣльныя мнѣнія и взгляды различныхъ второстепенныхъ и третьестепенныхъ философовъ и ученыхъ. Этотъ разборъ со множествомъ длиннѣйшихъ цитатъ pro и contra занимаетъ большую часть книги. Корифеемъ всѣхъ враждебныхъ истинѣ силъ преосв. Никаноръ считаетъ—неизвѣстно за что—почтеннаго проф. Троицкаго» (572).

*Вл. Соловьевъ.* Опытъ синтетической философіи. «Прав. Об.» 1877, 5, стр. 109—119 (по поводу 2-го тома). «Въ

книгѣ еп. Никанора мы имѣемъ опытъ синтетической философіи, т.-е. такой, которая не утверждаетъ себя въ своей отвлеченности и исключительности, а для осуществленія полной, цѣльной истины стремится къ внутреннему соединенію съ двумя другими областями знанія—теологіей и положительной наукой; а такъ какъ для насъ не подлежитъ сомнѣнію, что осуществленіе такого синтеза и есть высшая умственная задача наступающей эпохи, то сочиненіе еп. Никанора представляетъ намъ новый и важный интересъ» (116). Но «синтетическая задача не поставлена авторомъ прямо и вполнѣ сознательно: онъ нигдѣ не даетъ точнаго опредѣленія нормальныхъ отношеній теологіи, философіи и положительной науки» (116). Главный недостатокъ труда—неосновательное преобладаніе положительно-научныхъ элементовъ надъ теологическими и философскими. «Положительная наука даетъ только матеріалы истинному знанію, идеальная же форма дается ему философіей, а абсолютное содержаніе—теологіей» (117). Абсолютное первоначало нельзя опредѣлять какъ бытіе. Переходъ отъ абсолютнаго къ конечному бытію не можетъ быть удовлетворительно объясненъ съ точки зрѣнія автора, такъ же какъ и переходъ отъ идосовъ къ низшей формѣ бытія.

М. II — 87. Позднее слово о преждевременномъ дѣлѣ. «Прав. Об.» 1879, 2, стр. 265—292; 11, стр. 500—522. Изложеніе первыхъ двухъ томовъ. Трудъ арх. Никанора стоитъ очень высоко, хотя онъ и не лишенъ недостатковъ, особенно въ изложеніи.

Я. Колубовскій. Философія у русскихъ. Въ книгѣ *Ибервега-Гейнце* «Исторія новой философіи», Спб. 1890, стр. 584с. Приведена важнѣйшая литература, и сжато изложены взгляды арх. Никанора на основаніи его главнаго труда.

5. Поученіе 17-го сентября 1880 года въ день памяти святаго мученицы Софіи и трехъ ея дочерей, Вѣры, Надежды и Любве въ церкви уфимской мужской гимназіи. Какъ достигнуть истинной мудрости. «Уфимскія Епархіальныя Вѣдомости» 1880, № 19, стр. 624—636. «Поученія», IV, 302—311.

Становясь на сторону классическаго образованія, ораторъ удивляется, почему изъ гимназической программы исключены философія и психологія. Необходимо выяснитъ юнымъ умамъ основную идею греко-римскаго міра, софію, къ которой стремились языческіе мудрецы и философы.



6. Поученіе въ храмовой праздникъ святыхъ мученицъ Софіи и трехъ ея дщерей (17-го сент. 1882 г.) въ церкви уфимской мужской гимназіи. О сообщеніи духовнаго свѣта. «Уфимск. Еп. Вѣд.» 1882, № 19, стр. 590—610. «Поученія», IV, 311—326; по изд. 1884 г., стр. 268—283.

Правда-ли, что наше законоучительство схоластично?

7. Идеалъ женщины христіанки. Поученіе. «Прав. Об.» 1882, II, стр. 578—593. «Поученія», V, 26—40.

8. Сравнительное значеніе христіанской дуалистической и современно-научной монистической системы міровоззрѣнія. Бесѣда на день Рождества Христова, изложенная въ публичномъ собраніи въ залѣ одесской духовной семинаріи. «Прав. Об.» 1885, 2, стр. 209—224. «Хер. Еп. Вѣд.» 1885, № 2, стр. 47—68. «Поученія», V, 539—553.

«Древнее человѣчество жило подъ вліяніемъ дуалистическаго міросозерцанія, подъ вліяніемъ вѣры въ бытіе Бога и безсмертной человѣческой души» (216). Теперь не то, — отъ того и многочисленныя бѣдствія.

9. Поученіе на новый (1882-й) годъ. Философія нигилизма. «Прав. Об.» 1882, 5—6, стр. 209—222. «Странникъ» 1883, № 1, стр. 21—35. «Поученія», I, 40—52; по изд. 1884 г., стр. 27—44.

«Самоновѣйшая философія въ своемъ послѣднемъ словѣ это ужасъ и позоръ! Это гниль и гибель! И злосчастная честь сказать это послѣднее слово принадлежитъ нашему отечеству» (41). Самое ученіе охарактеризовано обширной цитатой изъ какого-то новѣйшаго сборника. Интеллигенція гордится названіемъ язычниковъ. «Полужычникомъ въ самомъ русскомъ изъ журналовъ обзываетъ себя писатель В. Соловьевъ, который дѣлаетъ себѣ репутацію учителя всяческой мудрости, всякихъ наукъ, человѣческихъ и божескихъ, который прямо и отважно, хотя и самозванно, выступаетъ въ видѣ даже учителя церкви, тяжкими укорами наставляя церковную іерархію, какъ она должна учить вѣрѣ народъ, — конечно, не его самого, полуязычника» (50).

10. Поученіе на новый (1883-й) годъ. Философія эволюціонизма. «Странникъ» 1884, I, стр. 27—42. «Поученія», I, стр. 53—67.

О причинахъ господствующаго въ послѣднее время направленія умовъ. Исходнымъ пунктомъ взять отзывъ «Мысли» (1881, 5)

о книгѣ г. Новосельскаго «Соціальные вопросы въ Россіи», доказывающей, что эволюціонная теорія можетъ согласоваться съ религіей.

11. Христіанство и наука. Поученіе въ церкви Новороссійскаго университета 30-го августа 1884 г. «Странникъ» 1885, 2, стр. 231—240. Также «Хер. Еп. Вѣд.» 1884, № 18, стр. 547—559.

12. Христіанское воззрѣніе на искусство и на изящество въ жизни. Поученіе при освященіи зданія общества изящныхъ искусствъ. «Странникъ» 1885, 11, стр. 399—408. «Прав. Об.» 1885, 10, стр. 209—218. «Хер. Еп. Вѣд.» 1885, № 18.

«Безъ вѣчно-живого идеала безконечнаго нѣтъ и не можетъ быть искусства, такъ какъ истинное искусство было и должно быть духоноснымъ служеніемъ животворящей идеѣ безконечнаго» (408).

13. Поученіе въ день св. благовѣрнаго великаго князя Александра Невскаго въ церкви Новороссійскаго университета (1885 г.). «Поученія», IV, 100—108.

Нѣсколько бѣглыхъ чертъ развитія общечеловѣческой мысли, знанія и науки. «Человѣческое знаніе текло, какъ рѣка, собирая ручьи и рѣчки въ одно русло, а потомъ снова раздѣляясь на русла и мельчая почти до исчезновенія. И это произошло на пространствѣ исторіи не разъ, а по крайней мѣрѣ два раза, теперь же совершается въ третій разъ» (101). «Изучая дробности, даже очень умные, очень научные, многоученые мужи не слѣдятъ за возможными и естественными въ нашъ вѣкъ саморазложенія обобщеніями. А современныя философскія обобщенія именно и уперлись въ вопросъ, сдѣлавъ его неразрѣшимымъ» (106).

14. Направленіе и значеніе философіи Николая Грота. «Прав. Об.» 1886, 10, стр. 270—320.

«Чтобы при моемъ исключительномъ положеніи и личныхъ съ авторомъ философскихъ отношеніяхъ быть къ нему безпристрастнымъ, я постараюсь очертить его собственными его сужденіями, взятыми изъ капитальнѣйшихъ и характернѣйшихъ его сочиненій» (270). Поворотъ на иной путь замѣчается уже въ сочиненіи «Дж. Бруно и пантеизмъ», но яснѣе всего сказывается въ сочиненіи «О душѣ». Свой окончательный приговоръ арх. Никаноръ формулируетъ такими словами: «онъ (Н. Я. Гротъ) дѣйстви-

тельно философъ необычайно способный, необычайно разнообразный, отлично подготовленный, замѣчательно обильный, замѣчательно ясный въ изложеніи, даже строго-логичный въ выводахъ изъ разъ положенныхъ началъ» (319). «Слабость же его философіи заключается не только въ рабскомъ, но и въ страстномъ подчиненіи его, какъ неофита, господствующему духу современной позитивной науки». «Теперь же, въ послѣдніе дни, онъ ясно поворотилъ на болѣе прямой путь философствованія, согласнаго сколько съ самоновѣйшими выводами науки, столько же и съ неподвижными староотеческими завѣтами» (тамъ же).

Отвѣтъ *Н. Я. Грота* будетъ приведенъ ниже.

15. Поученіе въ день св. благовѣрнаго князя Александра Невскаго (1887 г.). О томъ, что не слѣдуетъ христіанскимъ проповѣдникамъ опровергать всѣ лжеученія. «Поученія», IV, 119—137.

По поводу упрека, что православная церковь не противодѣйствуетъ толстовской ереси. На основаніи краткаго очерка философскихъ идей въ Россіи «должно признать, что духовная литература съ половины пятидесятихъ годовъ стала отзывчивѣе къ запросамъ современной общественной мысли. Тѣмъ не менѣе, кто пожелалъ бы найти въ нашихъ сочиненіяхъ разсѣяніе своихъ сомнѣній и недоумѣній, тотъ находилъ большею частію поздно или вовсе не находилъ потребнаго» (123). Не стоитъ опровергать всѣ ученія, не стоитъ марать себя соприкосновеніемъ съ гнилью. Особенно отталкивающими красками рисуется дарвинизмъ. «Скоро же будетъ низвергнуть и другой идолъ нашего російскаго недомыслія, новоявленный ересеучитель, странно сказать, графъ Толстой, этотъ радикальнѣйшій ученикъ самыхъ радикальнѣйшихъ учителей, который съ самой ранней поры своей жизни подвергся отрицательнымъ вліяніямъ, одно за другимъ надвигавшимся и одно другимъ смѣнявшимся, начиная съ Вольтера и энциклопедистовъ и оканчивая позитивизмомъ и социализмомъ, а теперь самозванно рядится въ хламиду проповѣдника самоизмысленнаго имъ евангелія. Будетъ низвергнуть какъ потому, что заключаетъ въ себѣ самомъ непримиримыя для свѣта и крѣпкаго смысла противорѣчія, такъ и потому, что разрушаетъ основы общественнаго и государственнаго быта» (134с.).

16. Поученіе (17-го окт. 1888) о христіанскомъ идеалѣ. «Поученія», V, 56—66.

17. Поученіе о правѣ собственности. «Прав. Об.» 1884, 11, стр. 429—447. Также «Хер. Еп. Вѣд.» 1884, № 16. «Бесѣды», III, 267—290.

18. Бесѣда о вымираніи религіознаго духа. «Странникъ» 1887, 12, стр. 625—641.

19. О классицизмѣ въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ. «Странникъ» 1886, 6—7, стр. 288—310.

Противъ преобладающаго вліянія классицизма. «Цер. Вѣс.» (№ 27, стр. 426с.) отозвался сочувственно, на что Катковъ («Моск. Вѣд.» 1886, № 210), разразился отповѣдью, перепечанной въ «Рус. Вѣс.» 1886, 8, стр. 956—962.

20. О классицизмѣ. Мысли Филарета Московскаго и Иннокентія Херсонскаго. «Странникъ» 1890, 4, стр. 552—568.

Статья имѣетъ характеръ самозащиты противъ Каткова. «Всю свою отповѣдь такой серьезный человѣкъ, какъ М. Н. Катковъ, полемизируя противъ такого серьезнаго же человѣка, какъ пишущій, сшилъ изъ надерганныхъ фразъ» (558с.). Гр. Д. А. Толстой принялъ мѣры, чтобы въ печать не проникло ничего о статьѣ арх. Никанора (559).

21. Поученіе въ церкви одесскаго епархіальнаго женскаго училища въ храмовой день иже во святыхъ отца нашего Димитрія, митрополита ростовскаго (1886 г.). О трехъ старцахъ, или о томъ, что должно изучать и знать вѣру христіанскую (противъ гр. Л. Толстого). «Поученія», IV, 327—338. Отд. изданіе аѳонскаго русскаго Пантелеймонова монастыря. Одесса 1889, 16 стр.

Гр. Л. Толстой называется помѣшаннымъ, растлѣннымъ умомъ.

22. Бесѣда о томъ, что вѣра (православно-христіанская) есть знаніе. «Прав. Об.» 1886, 2, стр. 237—257. Также «Странникъ» 1886, 6—7, стр. 248—269. «Поученія», V, 235—254.

«Все въ нашемъ мышленіи и знаніи, отъ его началъ и основъ и до всѣхъ подробностей, покоится на вѣрѣ... на вѣрѣ въ нашу природу. Никакая наука, никакое самое мелкое опытное знаніе не выбивается изъ этого безусловно-неисходнаго круга. Всякое самое конкретное знаніе безусловно всегда есть не иное что, какъ вѣра. Вѣра потому, что во всякомъ самомъ непосредственномъ познаніи мы видимъ предметъ не непосредственно, а единственно только въ зеркалѣ нашей познавательной способности, относи-

тельно которой больше или меньше вѣримъ, но всегда только вѣримъ, что она у насъ отражаетъ предметы правильно, вѣрно предметной дѣйствительности».

23. Бесѣда объ истинномъ тѣлѣ и истинной крови Христовыхъ въ св. Евхаристіи. (Противъ гр. Л. Толстого). «Прав. Об.» 1886, 5—6, стр. 3—14; также «Странникъ» 1886, 5, стр. 38—49. «Поученія», II, 176—186 (по 2-му изд.).

24. Бесѣда о томъ, что нельзя отдѣлять Господа нашего Иисуса Христа, главу церкви, отъ тѣла церкви и въ частности отъ святыхъ пророковъ и апостоловъ. (Противъ гр. Л. Толстого). «Прав. Об.» 1886, 9, стр. 3—42. Также «Странникъ» 1886, 10, стр. 237—250; 11, стр. 435—449; 12, стр. 615—628. «Бесѣды» IV, 273—323.

25. Бесѣда въ день св. апостола Андрея Первозваннаго о томъ, что ересеученіе гр. Л. Толстого разрушаетъ самыя основы не только православно-христіанской вѣры, но и всякой религіи. «Прав. Об.» 1887, 1, стр. 9—21. Отдѣльно изд. аеонскаго русскаго Пантелеймонова монастыря. Одесса 1889, 16 стр. Также «Поученія» V, 223—235.

26. Поученіе въ день св. благовѣрнаго князя Александра Невскаго о томъ, ересеученіе гр. Л. Толстого разрушаетъ основы общественнаго и государственнаго порядка. Изд. аеонскаго русскаго Пантелеймонова монастыря Одесса 1889, 16 стр. Также «Поученія», V, 215—223.

27. Бесѣда на новый (1888-й) годъ. Церковь и государство. Противъ гр. Л. Толстого. «Поученія» I, 84—118. Отдѣльно Спб. 1889, 58 стр.

«Помутившійся въ умѣ человекъ бредитъ, а его слушаютъ не только хладнокровно, но нѣкоторые и подобострастно. Онъ говоритъ противъ психологіи и всяческой логики, противъ исторіи и ежедневнаго опыта, и предъ нимъ преклоняются» (I, 106с., по отд. изд. 39).

28. Бесѣда на день св. апостола Андрея Первозваннаго, для одесской духовной семинаріи, по случаю храмоваго ея праздника. О значеніи семинарскаго образованія. (По поводу смерти Чернышевскаго). «Странникъ» 1890, 5, стр. 28—64; также «Прав. Об.» 1890, 7—8, стр. 502—538. Перепечатано въ «Хер. Епарх. Вѣд.» и «Одес. Листкѣ». Также «Поученія», V, 266—302. По заявленію редакціи «Странника»

(1890, 8, стр. 573с.), бесѣда могла быть напечатана только съ пропускомъ одной трети ея.

По поводу выходки редактора «Гражданина» (1889, №№ 291 и 308) противъ семинаристовъ. Теплыми чертами изображается среда, изъ которой вышелъ Чернышевскій. «Онъ весь кромѣ рожденія отъ своего отца принадлежитъ свѣтскому міру, особенно же по умственному своему развитію» (508 по «Пр. Об.»). Вліяніе на Чернышевскаго со стороны атеиста Введенскаго. Характеристика тревожныхъ шестидесятихъ годовъ.

Бесѣда вызвала много толковъ въ періодической печати.

29. Бесѣда о христіанскомъ супружествѣ противъ гр. Л. Толстого, изд. 2-е, дополн., Одесса 1890. Напечатана также въ одесскихъ газетахъ, откуда перепечатана въ разныхъ изданіяхъ («Новости» 1890, №№ 215—219; «Крым. Вѣс.» 1890, №№ 172—175; «Волянь» 1890, №№ 187, 189, 192, 198, 200, 201, 204. Также «Прав. Об.» 1890, 8, стр. 3—46; «Странникъ» 1890, 9, стр. 26—71).

Бесѣда надѣлала много шума въ періодической прессѣ.

## ХІ. В. В. Лесевичъ.

Владиміръ Викторовичъ Лесевичъ родился въ 1837 г. въ селѣ Денисовкѣ, лубенскаго уѣзда, полт. губ. Поступивъ въ 1848 г. въ кievскую гимназію, онъ долженъ былъ перейти въ 1850 г. въ Инженерное училище въ Петербургѣ, которое и окончилъ офицеромъ въ 1855 г. Пробывъ годъ въ Инженерной академіи, В. В. избралъ мѣстомъ службы Кавказъ, гдѣ ему приходилось участвовать въ сраженіяхъ противъ горцевъ. Въ 1859 г. онъ поступаетъ въ Академію Генеральнаго Штаба, но, окончивъ ее въ 1861 г., вскорѣ выходитъ въ отставку. Въ 1864 г. В. В. удалось основать въ своемъ имѣніи школу для крестьянъ, существующую и по настоящее время, но пережившую однако не мало тревогъ. Школа содержится на проценты съ части выкупной ссуды, подаренной В. В. крестьянамъ. На остальную часть основана ссудо-сберегательная касса для крестьянъ. Съ выходомъ въ отставку В. В. до 1879 г. жилъ почти постоянно въ Петербургѣ, предпринимая иногда болѣе или менѣе продолжительныя поѣздки за границу. 1879—1880 гг. В. В. долженъ былъ провести въ Енисейскѣ, 1880—1881 гг. —

въ Красноярскѣ, 1881—1882 гг.—въ Казани, 1882—1885 гг.—въ Полтавѣ, 1885—1888 гг.—въ Твери. Съ 1888 г. живетъ въ Петербургѣ.

Судьба школы, основанной г. Лесевичемъ, составитъ любопытную страничку въ исторіи русской педагогіи. Все дѣло уже раскрыто въ печати и притомъ на основаніи документальныхъ данныхъ. См. «Спб. Вѣд.» 1866, № 276 (изъ журнала полтавскаго губернскаго училищнаго совѣта); извѣстіе о жалобѣ свящ. Михайловскаго на учителя школы въ «Спб. Вѣд.», 1867, № 102, и отвѣтъ учителя, тамъ же, № 126, вмѣстѣ съ отзывомъ училищнаго совѣта, который призналъ школу образцовой; далѣе корреспонденцію В. Л(есевича) въ № 257 и его обстоятельную замѣтку: Печальная исторія одной сельской школы и ея учредителей (письмо въ редакцію «Спб. Вѣдомостей»), № 315. На это полтавскій губернскій училищный совѣтъ въ лицѣ одного изъ своихъ членовъ счелъ нужнымъ помѣстить: Отвѣтъ на статью г. Лесевича «Печальная исторія одной сельской школы и ея учредителей», тамъ же № 360. Въ свою очередь В. В. Лесевичъ помѣстилъ «Заключительную замѣтку по поводу печальной исторіи денисовской школы», «Спб. Вѣд.» 1868, № 59, и «Одно изъ достовѣрныхъ свѣдѣній полтавскаго училищнаго совѣта», тамъ же, № 91 (по поводу замѣтки отъ имени совѣта въ № 89 той же газеты). Дѣло восходило въ сенатъ, который отмѣнилъ распоряженіе училищнаго начальства и допустилъ учителя школы къ преподаванію свѣтскихъ предметовъ (см. письмо В. В. Лесевича въ «Спб. Вѣд.» 1869, № 102). Лубенское уѣздное земское собраніе обратилось къ В. В. Лесевичу съ письмомъ, въ которомъ выразило ему свое сочувствіе (тамъ же, № 217).—Этотъ эпизодъ отразился и въ періодической печати разныхъ оттѣнковъ. См. «Дом. Бесѣду» 1866, вып. 46, стр. 1085—1086, и 1867, вып. 49, стр. 1195—1197. *И. Закровскій*: Еще о сельскихъ школахъ въ полтавской губ. (письмо къ редактору «Спб. Вѣд.»), 1868, № 3. «Недѣля» 1868, № 4, стр. 116—117 (въ фельетонѣ *Демерта*). «Колоколь» 1868, двѣ замѣтки за подписью «Чаплия» (покойный д-ръ Т. Комаровъ).—По свѣдѣніямъ, сообщеннымъ В. В. Лесевичемъ, виновникъ всей этой исторіи послѣ попалъ подъ слѣдствіе, назначенное епархіальнымъ начальствомъ вслѣдствіе жалобъ на его недостойное поведеніе, но отдѣлался только выговоромъ и недавно получилъ служебное отличіе.

Какъ на біографическій матеріалъ, слѣдуетъ указать также на «Сборникъ по хозяйственной статистикѣ полтавской губерніи», Полтава, 1885, стр. 102—103, и на отчетъ о литературномъ процессѣ изъ-за сборника г. Павленкова «Вятская Незабудка» («Новости» 1878, № 96 и 97, гдѣ напечатана рѣчь В. В. Лесевича, выступившаго защитникомъ обвиняемыхъ).

В. В. Лесевичъ написалъ нѣсколько корреспонденцій въ газетахъ: «Кавказъ» (1857, № 91; «Послѣдніе пятнадцать дней салатавской экспедиціи», 1858, №№ 16—19, стр. 87—88, 93, 99—100, 103—104; (обѣ за подписью Л.); «Спб. Вѣд.» (редакціи Корша); «Сибирская газета» (1881); «Волжско-Камское Слово» (1882); «Заря» (1883).

В. В. Лесевичу принадлежитъ также нѣсколько статей историко-литературнаго характера. Онѣ собраны вмѣстѣ съ другими статьями, упоминаемыми ниже, въ сборникѣ «Этюды и очерки», Спб. 1886, 407 стр. (очень сочувственные отзывы въ «Сѣв. Вѣс.» 1886, 11, стр. 140—142, и «Рус. Мысли» 1886, 12, стр. 334с.). Эти статьи: Романъ Кастеляра «Fra Filippo Lippi» (первоначально въ «Словѣ» 1881, 4); Пересъ Гальдосъ (сперва въ «Вѣст. Евр.» 1882, 2 и 3); новые романы Гальдоса (сперва въ «Дѣлѣ» 1883, 4); Робертъ Гальтъ и его новые романы (первоначально въ «Дѣлѣ»). Кроме того въ испанской *Plustracion Española* за 1877 г. В. В. Лесевичу принадлежатъ четыре статьи о Шевченкѣ (см. упоминаніе о нихъ въ фельетонѣ *Д. Рудина*: Военныя письма, «Голосъ» 1877, № 225). Ему же принадлежатъ: Научныя вѣсти, газета «Русь», 1864, № 14, стр. 180—182; № 16—17, стр. 203—205; «Нар. Бог.» 1864, № 25. Отзывъ о книгѣ *Mangin: Voyage scientifique autour de ma chambre*, тамъ же № 18—22, стр. 238—240 (подпись: Вл. Л—с—чъ). Древняя языческая реакція (по М. Никола), «Загр. Вѣст.» 1864, 11, стр. 217—234 (безъ подписи). Статьи о буддизмѣ въ «Сибирскомъ Вѣстникѣ» за 1883 собираетелю настоящихъ «Матеріаловъ» видѣть не удалось.

Отчеты о сообщеніяхъ В. В. Лесевича, слѣданныхъ имъ въ разныхъ обществахъ, можно найти въ «Рус. Вѣд.» 1888, № 59 (сообщеніе въ Обществѣ любителей російской словесности: Отзывы испанскихъ писателей о русской жизни и русскомъ романѣ); «Нов. Вр.» 1891, № 5360, 30-го января (сообщеніе въ Техническомъ обществѣ объ артезианскомъ колодецѣ); «Новости» 1891, № 81 (сообщеніе о книгѣ *Trezza, Il pessimismo e l'evoluzione*, въ Историческомъ обществѣ при спб. университетѣ).



Къ философіи болѣе или менѣе близкое отношеніе имѣють слѣдующія статьи и замѣтки:

1. Медицина и женщина. «Кавказъ» 1858, № 53, стр. 271с.; № 54, стр. 277с. Подпись: Вл. Викторовъ.

Статья представляетъ одинъ изъ характерныхъ симптомовъ, общественнаго настроенія. Женщинѣ необходимо взяться за дѣло. Одно изъ такихъ дѣлъ—медицина.

Статья вызвала цѣлый рядъ замѣтокъ въ той же газетѣ: «Въ защиту женщины», № 61, стр. 314; *А. Р—скій*, «Еще о женщинѣ», № 66, стр. 339с. В. В. Лесевичъ подъ тѣмъ же псевдонимомъ Викторова отвѣчалъ замѣткой «Въ защиту мужчины», № 74, стр. 381с. На обѣ замѣтки В. В. Лесевича возражаетъ *А. Рончевскій*: «Женщина въ современномъ быту», № 77, стр. 397с.; № 78, стр. 407с.—«По вопросу о женщинѣ» (письмо къ редактору), № 81, стр. 417с.—«Отвѣтъ женщины», № 92, стр. 481с.—*Н. Волжонскій*. «Кое-что о женщинѣ вообще и о кавказской въ частности» (по поводу статей, помѣщенныхъ въ газетѣ «Кавказъ» за прошлый годъ), 1859, № 20, стр. 9с.; № 3, стр. 13с.—*Одна изъ кавказскихъ женщинъ*. «Еще слово о женщинѣ» (письмо къ редактору), 1859, № 20, стр. 100.—Эта любопытная полемика прекращена по желанію начальника края.

2. Что такое магія? Сборникъ «Лучъ», Спб. 1866, т. I, стр. 331—362.

Содержаніе магіи всегда составляли начатки знанія, смѣшанные съ разными суевѣрными обрядами. «Едва только пробудилось сознаніе въ человѣкѣ, какъ онъ уже инстинктивно чувствовалъ возможность повелѣвать окружающею его природой, и первыя его усилія были направлены именно въ этомъ смыслѣ. Но, не имѣя еще идеи объ изученіи естественныхъ явленій и открытіи управляющихъ ими законовъ, знаніемъ которыхъ онъ бы могъ пользоваться согласно съ своими желаніями, онъ вообразилъ себѣ природу такую, какою она показалась ему съ перваго взгляда, придумалъ ей хозяевъ, во всемъ подобныхъ себѣ, и надѣялся посредствомъ вліянія на нихъ управлять ею. Сообразно съ такими взглядами на природу онъ придумалъ систему способовъ, которые должны были подчинить ему духовъ и демоновъ: исполнять его желанія, доставлять ему все нужное, благопріятствовать ему во всемъ и даже открывать будущее. Такимъ образомъ магія расширилась, распространилась и охватила всѣ потребности жиз-

ни. Ихъ всѣхъ мечтала она удовлетворить и, владѣя вполнѣ неразвитымъ и робкимъ умомъ человѣка, замѣняла ему всякое дѣйствительное знаніе и преграждала ему путь къ открытію истины» (362). Какъ видно, авторъ понимаетъ магію гораздо шире, чѣмъ это дѣлается обыкновенно. Слѣды ея можно найти во многихъ явленіяхъ современной жизни.

3. Очеркъ развитія идеи прогресса. «Совр. Обзорѣніе» 1868, 4, стр. 155—182; 5, стр. 298—326.

Идея регресса—результатъ глубочайшаго невѣжества и совершеннаго извращенія всѣхъ здравыхъ понятій, какія только могъ приобрести человѣческой разумъ. Не подлежа развитію, она не можетъ имѣть исторіи. Совершенно другимъ характеромъ отличается идея прогресса. Очеркъ исторіи ея заканчивается XVIII в., и особенно видное мѣсто отведено взглядамъ Вольтера, Руссо, Тюрго, Кондорсэ, Лессинга, Гердера и Канта. Этотъ очеркъ показываетъ, что значеніе умственной дѣятельности выяснялось все съ большей и большей опредѣленностью, и наконецъ въ историческихъ трудахъ замѣчательнѣйшихъ представителей XVIII в. эта дѣятельность стала руководящею нитью прогресса, центральнымъ пунктомъ его, вокругъ котораго вращались всѣ прочіе элементы цивилизаціи.

4. Философія исторіи на научной почвѣ (очеркъ изъ исторіи культуры XIX в.). «От. Зап.» 1869, 1, стр. 163—196.

«Подъ философійей исторіи мы понимаемъ выработавшееся въ наукѣ сознаніе законовъ жизни и развитія человѣчества. Каждый моментъ этого сознанія находится въ такой тѣсной связи съ жизнью и развитіемъ самаго общества въ данную эпоху, что знакомство съ этимъ состояніемъ возможно только при предварительномъ знакомствѣ съ характеромъ умственной дѣятельности самаго общества» (163). На этомъ основаніи дается краткая характеристика умственнаго развитія нашего вѣка. Это прежде всего вѣкъ борьбы за свободное, самобытное развитіе человѣческаго общества и человѣка, какъ отдѣльной личности. Историческая критика получила небывалое значеніе. «Разумъ, наука, свобода—вотъ новыя силы, влекушія къ неизбѣжному обновленію» (165). «Наука стремится, прійти, въ окончательномъ результатѣ, къ доктринѣ, обнимающей все, что только можетъ регулировать жизнь и развитіе человѣчества. Она стремится къ тому, чтобы етать не только истолковательницей, но и руководительницей

жизни» (168). Будущность принадлежит только научному или положительному міросозерцанію. При изложеніи философіи исторіи затронуты главнымъ образомъ представители этого міросозерцанія (Контъ, Бокль, Литре, Милль, Спенсеръ), хотя упомянуты и Прудонъ, Лоранъ, Дрэперъ, Ренувье и Раденгаузенъ. «Идея развитія, составляющая душу новѣйшей философіи исторіи, есть одно изъ великихъ умственныхъ завоеваній нашего вѣка». (196).

Эта статья нашла себѣ чрезвычайно несочувственную оцѣнку въ «Журнальномъ обзорѣніи» «Космоса» 1869, № 4, стр. 33—35. Статья г. Лесевича — вздоръ, написанный самымъ невыносимымъ либеральнымъ стилемъ.

5. Позитивизмъ послѣ Конта. «От. Зап.» 1869, 4, стр. 363—398.

Введеніемъ къ этой статьѣ служитъ предыдущая статья. Задача автора — очертить современный фазисъ развитія положительной философіи и указать на главнѣйшіе вопросы, разрабатываемые новой позитивной литературой. Очеркъ положительной философіи приводитъ къ такому опредѣленію ея: «положительная философія есть міросозерцаніе, слагающееся изъ методическаго строя философій наукъ, охватывающихъ всю совокупность положительнаго знанія» (383). Разсматривается критика этого опредѣленія, сдѣланная Миллемъ, и возраженія Литре, а также вопросъ о классификаціи наукъ. Не подлежитъ сомнѣнію безсиліе метафизики и предшествующаго ей міросозерцанія. Съ другой стороны, положительная философія въ настоящее время представляетъ самое широкое, глубокое и полное обобщеніе научныхъ результатовъ. Вотъ почему она и представляетъ то міросозерцаніе, которое имѣетъ полное право на наслѣдіе другихъ, ей предшествовавшихъ.

6. Общіе геологическіе вопросы и ихъ рѣшеніе. «От. Зап.» 1870, 7, стр. 131—164.

Статья написана съ позитивистической точки зрѣнія.

7. Новѣйшая литература позитивизма. «От. Зап.» 1870, 12, стр. 162—203.

Отчетъ о статьяхъ въ «La philosophie positive» за 1869—1870 гг. (Вырубова, Котты, Литре), а также о работахъ Дюринга, Соттини, Анджулли, Лорана, Фуку, Кл. Ройе, Мори, Михайловскаго и Драгоманова.

8. Эмилъ девятнадцатаго столѣтія. (*А. Эскиросъ*. Эмилъ девятнадцатаго столѣтія. Пер. под. ред. М. Цебриковой). «От. Зап.» 1871, 5, стр. 1—31.

Очень сочувственное отношеніе къ книгѣ, хотя и указываются нѣкоторые ея недостатки.

9. Модное суевѣріе. (*А. Сумароковъ*. Что такое спиритизмъ?). «От. Зап.» 1871, 12, стр. 181—210.

Эта статья нѣсколько передѣлана (выброшено всякое упоминаніе о книгѣ г. Сумарокова) и напечатана подъ заглавіемъ:

10. Первые провозвѣстники спиритизма. «Этюдъ», стр. 195—221.

Спиритизмъ связанъ съ одной стороны со струею мистическихъ идей, идущихъ съ глубокой древности, съ другой—съ прогрессивными и революціонными идеями, выработавшимися въ современномъ американскомъ обществѣ. Этимъ только и можно объяснить ту быстроту, съ которой онъ распространился.

11. Характеристическія черты развитія философіи и науки въ средніе вѣка. «Знаніе» 1873, 10, стр. 161—206; 12, стр. 59—111.

Очеркъ написанъ съ позитивистической точки зрѣнія по сочиненіямъ Haugéau, A. Rousselot, Литре, Прантля, Штекля, Ренана и др. Особенно выдвигается значеніе Рожера Бэкона. Средніе вѣка представляютъ время энергической умственной работы. Въ теченіе всего періода она не теряетъ характера элементарности, но за то непрерывна и плодотворна. Она вѣрными шагами ведетъ европейское общество къ умственной зрѣлости, къ возвращенію того, что было утеряно при саморазложеніи древней цивилизаціи, и къ возстановленію того, что было уничтожено нашествіемъ варваровъ.

12. Первые провозвѣстники позитивизма. «Отеч. Зап.» 1873, 12, стр. 529—576.

Позитивизмъ является естественнымъ результатомъ всей предшествовавшей ему работы мысли и неизбѣжнымъ выводомъ, къ которому шло умственное развитіе общества. Зародыши позитивизма можно прослѣдить съ древнѣйшихъ временъ. Очеркъ автора оканчивается эпикурейцами, которыхъ онъ, впрочемъ, вопреки мнѣнію нѣкоторыхъ писателей, не можетъ помѣстить въ число провозвѣстниковъ позитивизма. Довольно видное мѣсто удѣлено Аристотелю.

13. Данте какъ мыслитель. «Знаніе» 1874, 6, стр. 1—26; 7, стр. 1—22; также «Этюды», стр. 1—40.

Обрисованы важнѣйшіе моменты въ жизни Данте и выдающіяся черты его міросозерцанія. Данте всего прежде схоластикъ. Онъ удерживается на своей точкѣ зрѣнія не по ограниченности, не по неспособности правильно отнестись къ сокровищамъ мысли, полученнымъ отъ арабовъ, а по внутренней потребности цѣльнаго, законченнаго міросозерцанія. «Какъ умъ дѣятельный, проникнутый въ высочайшей степени интересами жизни, онъ не въ силахъ сохранить мертвый принципъ непоколебимымъ; онъ мимовольно подрываетъ его и является провозвѣстникомъ новыхъ идей» (40).

14. Классики XIV и XV столѣтій. «От. Зап.» 1874, 12, стр. 335—379.

Обрисовавъ въ главныхъ чертахъ умственный складъ, господствовавшій въ средніе вѣка, авторъ даетъ очеркъ одного изъ первыхъ проявленій возрожденія. Средніе вѣка не составляютъ пробѣла въ ходѣ интеллектуальнаго развитія Запада, а напротивъ представляютъ постепенное подготовленіе къ возрожденію. Особенно подробно разсматривается гуманистическая дѣятельность Петрарки и Боккачіо. Позднѣйшее поколѣніе гуманистовъ разсмотрѣно главнымъ образомъ на основаніи труда *А. Н. Веселовскаго*: *Вилла Альберти*, новые матеріалы для характеристики литературнаго и общественнаго перелома въ итальянской жизни XIV и XV ст. (М. 1870).

15. Лессингъ и его «Натанъ Мудрый». (Натанъ Мудрый, драматическое стихотвореніе *Лессинга*. Переводъ съ нѣмец. *В. Крылова*. Съ историческимъ очеркомъ и примѣчаніями къ тексту перевода. Спб. 1875). «От. Зап.» 1876, 5, стр. 1—38; также «Этюды», стр. 67—108.

Вмѣстѣ съ краткимъ очеркомъ жизни и развитія Лессинга указано его значеніе въ нѣмецкой и міровой литературѣ.

16. Какъ иногда пишутся диссертациі. (*Вл. Соловьевъ*: Кризисъ западной философіи противъ позитивистовъ. М. 1874). «От. Зап.» 1875, 1, стр. 38—56.

Совершенно не основательно увѣреніе, что успѣхъ философіи безсознательнаго принципиально разрѣшаетъ вопросъ о принудительности для ума метафизики, какъ будто философскіе вопросы разрѣшаются большинствомъ голосовъ. Метафизическія системы остаются всегда существенно неизмѣнными; мѣняться можетъ

только форма ихъ, приспособляясь къ условіямъ своего времени и своего народа. Возникновеніе новыхъ метафизическихъ системъ въ эпоху развитія и распространенія позитивизма вполне естественно и возможно. Къ тому же и нѣтъ основаній утверждать господство позитивизма ко времени появленія философіи безсознательнаго. Кромѣ различныхъ оттѣнковъ позитивизма, занимающаго скромный уголокъ картины, существуетъ на ней болѣе широкая полоса постоянно усиливающагося стремленія къ научнымъ обобщеніямъ, хотя и родственнымъ позитивизму, но независимымъ и отрожденнымъ отъ него, а остальная часть картины занята пестрою смѣсью разнообразнѣйшихъ метафизическихъ, мистическихъ и теологическихъ системъ. Нельзя также говорить о безраздѣльномъ господствѣ философіи безсознательнаго. Конта и Гартмана г. Соловьевъ понимаетъ по-своему.

Отвѣтомъ на эту статью служить статья *Вл. С. Соловьева*: Странное недоразумѣніе, «Рус. Вѣст.» 1875, 2, стр. 874—883. Г. Соловьеву, по его словамъ, и въ голову не приходило то, что приписываетъ ему г. Лесевичъ.

Въ споръ вмѣшался

*К. Кавелинъ*. Философская критика. (По поводу полемики гг. Лесевича и Соловьева). «Недѣля» 1875, № 15, стр. 498—501.

«У насъ пробужденіе философскаго сознанія выражается не въ систематически, научно проведенныхъ взглядахъ, а скорѣе въ общихъ, полуинстинктивныхъ расположеніяхъ и наклонностяхъ къ тому или другому міровоззрѣнію. Выяснить и опредѣлить ихъ и есть задача критики. Пока она будетъ ограничиваться частными и личными вопросами, публика останется неудовлетворенной въ своихъ справедливыхъ требованіяхъ, и философскіе споры останутся ей совершенно чуждыми» (501). Полемика гг. Лесевича и Соловьева не удовлетворила читателя, такъ какъ не могла ему разрѣшить вопросовъ высшаго знанія.

Замѣчанія Кавелина вызвали

17. Отвѣтъ на статью г. Кавелина. «Недѣля» 1875, № 18, стр. 596—599.

Вопросъ поставленъ Кавелинымъ не совсѣмъ правильно. Пропагандировать философію — дѣло хорошее, но въ данномъ случаѣ оно было не совсѣмъ у мѣста. Полемика опредѣлилась самою сутью дѣла, а не побочными соображеніями.

18. Отзывъ о книгѣ *А. Кусакова*: Основы рациональной физики или объясненіе физическихъ явленій посредствомъ одной свойственной матеріи силы растяжимости. Спб. 1876. «От. Зап.» 1877, 4, стр. 214—216 (безъ подписи).

Ироническій отзывъ.

19. Отзывъ о книгѣ *О. Е. Левина*: Единство физическихъ силъ съ точки зрѣнія гипотезы непрерывнаго творчества эфирныхъ частицъ на границахъ пространства. Спб. 1877. «От. Зап.» 1877, 3, стр. 91—95 (безъ подписи).

Презрительный отзывъ.

20. Современная философская литература на Западѣ. Новый философскій журналъ въ Германіи. (*Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, herausgegeben v. *R. Avenarius*, двѣ первыя тетради). «От. Зап.» 1877, 7, стр. 42—74.

Отмѣченъ поворотъ къ Канту (Ланге, Риль, Герингъ). Подробный отчетъ о статьяхъ Авенариуса и Паульсена. Очень сочувственное отношеніе къ журналу.

21. Опытъ критическаго изслѣдованія основначалъ позитивной философіи. Спб. 1877, XI+295.

Являясь съ критической оцѣнкой позитивной философіи, авторъ, по собственному заявленію, не пытается измышлять оригинальную русскую философію, но хочетъ воспользоваться результатами, добытыми западно-европейскою философіею, на сколько она является теперь научною. Онъ желаетъ быть представителемъ сложившихся или слагающихся возрѣній и докладчикомъ назрѣвшихъ или назрѣвающихъ успѣховъ въ области зиждущейся на научномъ основаніи философіи. Послѣ общаго очерка основначалъ позитивной философіи (по первымъ лекціямъ перваго и послѣднимъ шестого тома «*Cours de philosophie positive*» Конта) идетъ критика ихъ и попытка при помощи новокантіанскихъ взглядовъ (К. Геринга, Баумана) развить то, что у Конта было въ зародышѣ. „Суммируя результаты изученія конкретныхъ группъ явленій; т. е. частныя научныя понятія, мы получаемъ науку о мірѣ въ тѣсномъ смыслѣ, космологію; вырабатывая же изъ этихъ частныхъ научныхъ понятій новыя, болѣе общія и отвлеченныя, соотвѣтствующія не конкретнымъ группамъ явленій, а умозрительнымъ

группамъ представленій, мы получаемъ основанную на наукѣ *фило-софію*, научно-философское міроразумѣніе“ (190с.). Научная философія не можетъ „удовлетворяться самобытно образованными понятіями, произвольно связанными безконтрольнымъ творчествомъ мысли, но допускаетъ только понятія, образованныя на основаніи извлеченныхъ изъ опыта наукъ основоначалъ, которыя и руководятъ каждымъ шагомъ ея, и безъ помощи которыхъ она не можетъ и приступить даже къ рѣшенію своей задачи“ (191). „Основоначала научной философіи въ историческомъ порядкѣ возникновенія слѣдуютъ за науками, но въ порядкѣ дидактическаго изложенія, какъ основы систематическаго развитія всѣхъ отраслей знанія, должны предшествовать имъ. Теорія познания и философская критика, какъ видно изъ этого, должны составлять содержаніе пропедевтики въ правильно построенной философской системѣ“ (191). „Послѣдователи О. Конта, частью по невѣдѣнію философскихъ системъ, возникавшихъ и возникающихъ внѣ Франціи, частью по философской ограниченности, заставлявшей ихъ довольствоваться одними намеками на необходимость высшихъ обобщеній, основоначалъ въ тѣсномъ смыслѣ философскихъ, не только не повели развитія позитивной системы согласно требованіямъ внутренне-побудительнаго момента, въ ней заключавагоса, но остановили это развитіе въ самомъ зародышѣ и устранили изъ позитивной системы все то, что давало идею объ условіяхъ ея дальнѣйшаго развитія» (192).

Рѣшеніе позитивной задачи даетъ новая научно-критическая философія или критическій реализмъ. Не примыкая непосредственно къ Конту, эта философія представляетъ, однако же, законченный фазисъ позитивизма, высшую стадію развитія этого философскаго ученія. «Не отвергая значенія группировки научныхъ данныхъ, выражающейся классификаціей или іерархизаціей наукъ, критическій реализмъ не останавливается надъ ихъ суммированіемъ, но разсматриваетъ ихъ, какъ первую ступень въ ходѣ процесса, ведущаго къ выработкѣ высшихъ философскихъ основоначалъ, имѣющихъ отношеніе ко всѣмъ отраслямъ знанія, но не могущихъ быть отнесенными спеціально ни къ одной изъ нихъ» (194). «Преобразованный въ духѣ критицизма и достигшій полной зрѣлости позитивизмъ, переходя въ критическій реализмъ, становится истиннымъ представителемъ такой научной философіи, которая вполне соотвѣтствуетъ современному развитію науки и



обладаетъ всѣми средствами для полнаго осуществленія и яснаго формулированія своихъ широко-гуманистическихъ стремленій. Сохраняя многія черты, опредѣленныя О. Контонъ съ полною удовлетворительностью, эта новая научная философія перерабатываетъ нѣкоторыя изъ его основначалъ и при посредствѣ теоріи познания лишаетъ ихъ отпечатка личныхъ стремленій основателя и всѣхъ произвольно навязанныхъ ей особенностей, которыя, по справедливому замѣчанію нѣкоторыхъ критиковъ, ставили позитивизмъ ниже нормальнаго уровня научной философіи» (293с.). Философія и характеръ мышленія, ея обусловливаемый, пригодны не только къ занятію отвлеченными или спеціальными вопросами, но по необходимости воздѣйствуютъ и на весь строй умственной дѣятельности, а чрезъ нее и на всю дѣятельность практическую.

Трудъ В. В. Лесевича вызвалъ слѣдующія статьи и замѣтки:

*К. Кавелинъ*. Русское изслѣдованіе о позитивизмѣ. «Недѣля» 1877, № 2, стр. 66—71.

Относясь очень сочувственно къ автору, Кавелинъ дѣлаетъ свои замѣчанія не въ видѣ возраженія, а для выясненія задачи. «Позитивизмъ, даже въ болѣе общемъ значеніи критическаго реализма, лишь заканчиваетъ собою одинъ изъ періодовъ развитія научнаго знанія, именно тотъ періодъ, когда человѣкъ, сбитый съ толку безобразною смѣсью метафизическихъ спекуляцій и зачатковъ положительнаго знанія, сталъ искать твердой почвы для своей мысли и думалъ найти ее въ своихъ чувственныхъ воспріятіяхъ или ощущеніяхъ и ими началъ провѣрять всѣ свои воззрѣнія. Блестательныя открытія, громадныя успѣхи по всѣмъ отраслямъ знанія были результатомъ исканія истины на этомъ пути. Позитивизмъ подвелъ имъ итоги, возвелъ ихъ въ теорію и въ этомъ смыслѣ есть послѣднее, заключительное слово длинной эпохи развитія. Но цѣлый рядъ явленій, обусловленныхъ не чувственными воспріятіями, не ощущеніями, возбуждаемыми извнѣ, а непосредственно сознаніемъ, остался въ сторонѣ отъ протореннаго пути изслѣдованій и не могъ быть принятъ въ соображеніе при построеніи позитивной теоріи. Она отъ этого не только оказывается неполной и предпосылки ея недостаточными, но и самыя ея основныя положенія и выводы, на сколько правильность ихъ зависитъ отъ полноты научнаго матеріала, выходятъ ошибочными и недостаточными. Эти недостатки и пробѣлы будутъ по-

полнены, когда сознание и всѣ зависящія отъ него явленія будутъ также тщательно разработаны, изслѣдованы и критически провѣрены, какъ ощущенія, возбуждаемыя въ насъ извнѣ, и когда добытые этимъ путемъ общіе результаты и выводы займутъ принадлежащее имъ мѣсто въ научной теоріи и системѣ знанія. До тѣхъ же поръ множество явленій останутся за порогомъ науки, и она по справедливости будетъ навлекать на себя упреки въ односторонности, исключительности и узости, которые слышатся уже теперь съ разныхъ сторонъ и существенно мѣшаютъ ея распространенію и успѣхамъ» (70с.).

«От. Зап.» 1877, I, стр. 80с. Очень сочувственный отзывъ.

*А. А. Козловъ.* «Кіев. Унив. Изв.» 1877, II, стр. 367—371. Въ общемъ очень сочувственный отзывъ. Напрасно только г. Лесевичъ оставилъ въ сторонѣ «Систему позитивной политики» Конта. Пока еще преждевременно придавать исключительное и рѣшающее значеніе направленію, которое едва только обозначилось.

*Н. Дебольскій.* Русская философская литература. «Пед. Сбор.» 1877, 3, стр. 322—330.

«Такъ называемый позитивизмъ отнюдь не есть новая, самостоятельная философія, какою ее хотятъ выставить самъ О. Кантъ и его послѣдователи». «Заслуга Конта состоитъ въ установленіи тѣхъ ступеней развитія, по которымъ опытная наука достигаетъ своей полной спеціализаціи отъ религіи и метафизики, и въ расположеніи наукъ въ линейный рядъ, по степени ихъ возрастающей сложности: заслуга, хотя почтенная, но во всякомъ случаѣ не открывающая въ философіи ничего существенно новаго» (327). Вотъ почему тщетно г. Лесевичъ хочетъ возвести Конта въ реформаторы философіи. Возвращенію къ Канту можно только сочувствовать, но Кантъ у г. Лесевича является въ искалѣченномъ видѣ. Собственныя умозрѣнія г. Лесевича не имѣютъ значенія. «Мы ни мало не сомнѣваемся, что, обратившись къ самому Канту и постаравшись хорошенько понять его самого, вмѣсто его компиляторовъ и толкователей средней руки, г. Лесевичъ пойметъ самъ тщету и пустоту своихъ теперешнихъ умозрѣній» (329).

«Соврем. Сборникъ» г. Богушевича, (первоначально «Собесѣдникъ въ книгахъ») 1877, кн. 4, стр. 116—120.

*Алеко.* Еще о книгѣ Г. Лесевича «Опытъ» и пр. Тамъ же стр. 120—129.—Тамъ, гдѣ величайшее достоинство системы, г. Лесевичъ нашелъ существеннѣйшій недостатокъ и про-

бѣлъ ея, восполненіемъ котораго и принужденъ былъ заниматься. Предпочтеніе научно-критической философіи позитивизму есть не что иное, какъ предпочтеніе ему метафизики.

*J. N.....n.* «Revue philos.» 1877, 7, стр. 81—87. Сочувственному отзыву о трудѣ г. Лесевича предшествуетъ краткій очеркъ философіи въ Россіи. Философія въ Россіи—экзотическое растеніе. Оригинальные русскіе мыслители, Кирѣевскій, Хомяковъ и Погодинъ (!), носятъ на себѣ отпечатокъ византійско-богословскаго характера. Слегка затронуты Герценъ, Грановскій, Бѣлинскій, Писаревъ и де-Роберти.

«Revista Contemporanea» 1877, № 46. Сочувственный отзывъ. Этого испанскаго журнала пишушему настоящія строки видѣть не удалось.

*Е. де-ла-Серда* (Е. В. де-Роберти). «Знаніе» 1877, 4, стр. 28—46. Изложеніе Конта, сдѣланное г. Лесевичемъ, можетъ заслуживать всякаго сочувствія. Иное дѣло его выходки противъ позитивистовъ и чрезмѣрный еиміамъ, который онъ—впрочемъ, не всегда послѣдовательно—куритъ нѣмцамъ. «Метафизическая астма, которой онъ (г. Лесевичъ) за собой ни мало не подозрѣваетъ, крѣпко засѣла въ его организмъ» (31). Мимоходомъ задѣтъ и г. Михайловскій, будто бы безповоротно показавшій слабыя стороны позитивизма.—На это (*Н. Михайловскій*): Письма о правдѣ и неправдѣ. «От. Зап.» 1877, 12. *Е. де-ла-Сердѣ* посвящены стр. 310—320. Статья его—«произведеніе чисто-шутовское отъ первой до послѣдней страницы» (310). Она наполнена сплетнями и разнаго рода грубыми промахами.—Въ отвѣтъ г. Михайловскому *Е. де-ла-Серда* напечаталъ Краткое объясненіе, «Слово» 1878, 3, стр. 149—157, гдѣ о г. Лесевичѣ говорится уже только мимоходомъ. «Статья моя имѣетъ цѣлью осмѣять, на одномъ выдающемся примѣрѣ, самоувѣренное невѣжество, подбитое «рабымъ образомъ мыслей», иныхъ російскихъ сочинителей» (156). Эта статья была въ числѣ причинъ выхода М. А. Антоновича изъ состава редакціи «Слова».—Въ свою очередь *Н. К. Михайловскій* (Литературныя замѣтки, «От. Зап.» 1878, 3, стр. 167—170) уличаетъ *Е. де-ла-Серду* въ недобросовѣстности.—Въ свою защиту *Е. де-ла-Серда* помѣстилъ Postscriptum, «Слово» 1878, 4, стр. 156—160.—Эта полемика отразилась въ разнаго рода журнальныхъ и газетныхъ замѣткахъ.

*П. Никитинъ* (П. Ткачевъ). О пользѣ философіи. (*А.*

Козловъ. Философскіе этюды, ч. I.—В. Лесевичъ. Опытъ и пр.). «Дѣло» 1877, 5, стр. 66—95.

Совершенно отрицательное отношеніе къ философіи. Философіи совсѣмъ не подѣ силу рѣшить ту нравственно-общественную задачу, которую навязываютъ ей ея сторонники; не можетъ она также и внести единство въ наше теоретическое міросозерцаніе. «Чѣмъ понятіе отвлеченнѣе и, слѣдовательно, субъективнѣе, тѣмъ менѣе шансовъ за нимъ сдѣлаться общеобязательнымъ, тѣмъ различнѣе оно мыслится различными людьми» (91). Больше всего удѣлено мѣста г. Козлову. По временамъ авторъ безцеремонно пользуется трудами гг. Лесевича и Козлова, не указывая источника своихъ заимствованій.

Эта статья вызвала фельетонъ *Зауряднаго читателя*: Мысли по поводу текущей литературы («Бирж. Вѣд.» 1877, № 148), гдѣ нападки г. Никитина называются беззубыми и невѣжественными, а его статья—плодомъ средневѣкового невѣжества. Самъ г. Лесевичъ отвѣчалъ статьей:

22. Курьезный рецензентъ. «Недѣля» 1877, № 28, стр. 942—964.

Рѣзкій отвѣтъ. Г. Никитинъ обобралъ гг. Лесевича и Козлова, не понявъ хорошенько, въ чемъ у нихъ дѣло. О какой философіи говоритъ г. Никитинъ, такъ и остается неизвѣстнымъ.

Г. Лесевичу и Заурядному читателю отвѣчалъ

*Все тотъ же.* Эпизодъ изъ литературнаго самооплеванія. (Истинное происшествіе). «Дѣло» 1877, 8, стр. 41—63. Въ статьяхъ гг. Лесевича и Зауряднаго читателя авторъ видитъ «злоупотребленіе правомъ на глупость и недобросовѣстность». Г. Никитинъ вовсе и не думалъ отрицать всякую философію, а только ту, представителемъ которой являются гг. Лесевичъ и Козловъ.

23. Защитникъ философіи. (*А. Козловъ.* Философія какъ наука. Кіевъ 1877). «Недѣля» 1877, № 41, стр. 1350—1356.

Подчеркивается новѣйшій фазисъ въ развитіи философской мысли въ Германіи (теорія познания). «Указывая путь къ правильному рѣшенію всѣхъ самыхъ общихъ и отвлеченныхъ вопросовъ, научная теорія познания ставитъ это рѣшеніе въ зависимость не отъ степени ихъ общности и отвлеченности, но только отъ возможности или невозможности соблюденія при этомъ ея

методологическихъ требованій и такимъ образомъ сводить *неразрѣшимость*, навязанную нѣкоторымъ вопросамъ позитивистами, на временную ихъ *неразрѣшенность* и подготавливаетъ выходъ изъ этой послѣдней. Результатомъ такого воззрѣнія является возможность продолженія работы, начатой съ простаго позитивнаго суммированія научныхъ положеній, и полагается основаніе къ восхожденію къ высшимъ степенямъ отвлеченія безъ потери связи съ реальною дѣйствительностью и къ образованію такимъ образомъ связной и цѣльной цѣпи научно-философскихъ обобщеній» (1352). У нашихъ отрицателей философіи отрицаніе «не является результатомъ сложной и трудной работы, но весьма яснымъ проявленіемъ недодуманности или оригинальничанья. Ихъ отрицаніе не коренится въ глубинѣ ихъ мысли или въ творчествѣ ихъ самобытнаго разума, но въ той легковѣсности, которая по временамъ прикрывается только будто бы серьезнымъ подборомъ устарѣлыхъ аргументовъ, а по временамъ представляется и во всемъ циничномъ безстыдствѣ башибузукскаго набѣга на область чуждую и невѣдомую» (1353). «Умалчиваніе о томъ, съ чѣмъ г. отрицателямъ собственно и слѣдовало считаться, и цѣлая путаница затемняющаго дѣло вранья—вотъ то прикрытие, подъ сѣнью котораго совершается ихъ мнимый подвигъ» (1354). Несмотря на то, что авторъ держится взглядовъ на философію, совершенно противоположныхъ взглядамъ г. Козлова, онъ говоритъ: «я всегда цѣнилъ и цѣню богатство его (г. Козлова) знаній и искренность его убѣжденій и полагаю, что трудно быть вооруженнымъ для защиты философіи полнѣе и лучше г. Козлова. Въ настоящемъ случаѣ онъ превзошелъ себя и далъ намъ превосходнѣйшій образецъ философской полемики, какъ по глубокомыслию, такъ и по мѣткости аргументовъ и живости изложенія» (1354). — Конецъ замѣтки посвященъ полемикѣ съ г. Никитинымъ.

24. Педагогическіе этюды. I. *Введеніе*. а) Различіе научнаго мышленія отъ мышленія обыденнаго. «Педаг. Музей» 1877, 5, стр. 339—344.—б) Теорія и практика съ научной точки зрѣнія. Тамъ же 1877, 8, стр. 535—546.—Знаніе и пониманіе. Тамъ же 1878, 1, стр. 7—16.

Эти статьи въ переработанномъ видѣ вошли въ «Письма о научной философіи». Отброшено только примѣненіе къ педагогикѣ.

«Опираясь на конкретныя науки и главнымъ образомъ на антропологию, теорія воспитанія или педагогика можетъ выйти изъ лабиринта обыденнаго мышленія и успѣшно рѣшить свою великую и трудную задачу, избавясь наконецъ отъ угнетающихъ ее печальныхъ неудачъ, которыхъ у педагогики, руководящейся обыденнымъ мышленіемъ, какъ то очевидно для всякаго, слишкомъ много» (546).

25. Письма о научной философіи. Спб. 1878. VIII+208.

Этотъ трудъ представляетъ переработку для печати писемъ къ одному изъ молодыхъ друзей автора. Имѣя въ виду общую характеристику научной философіи и ея теоріи познания, авторъ, какъ и въ своемъ «Опытѣ», хочетъ быть докладчикомъ назрѣвшихъ или назрѣвающихъ успѣховъ въ области философіи, жидущейся на наукѣ. Различіе научнаго мышленія отъ обыденнаго основывается на противопоставленіи знанія и пониманія. «Пока за пониманіемъ удерживается его объективное значеніе, т.-е. значеніе знанія, до тѣхъ поръ невозможно избѣжать постоянного столкновенія его съ знаніемъ; у обоихъ ихъ одинъ и тотъ же объектъ, и различаются они только своими приѣмами, такъ какъ пониманіе строитъ свои понятія а priori, знаніе же—а posteriori, или первое—чисто субъективно, чрезъ посредство мышленія, второе—объективно, помощью познаний» (34с.). «Еслибъ философія не возникла ранѣе знанія, то не случилось бы и того, что, подъ вліяніемъ непосредственныхъ стремленій человѣческой природы, возможно стало возвести гипотезы, служившія для одного только пониманія, на степень абсолютнаго знанія, а опытное знаніе, въ противоположность этому мнимо-абсолютному, низвести на уровень гипотетическаго и даже совсѣмъ лишить значенія знанія» (36). Понятіе метафизики авторъ ставитъ въ зависимость отъ метода философствованія. Хотя въ самомъ опредѣленіи характера метафизическаго метода онъ и не слѣдуетъ Контю, такъ какъ вмѣстѣ съ представителями научной философіи ищетъ основаній для этого метода путемъ критики и не полагаетъ ихъ догматически, но во взглядѣ на зависимость метафизики отъ опредѣленнаго метода онъ идетъ за Контю. Охарактеризовавъ ступени мышленія, начиная отъ обыденнаго мышленія и кончая познаниемъ, авторъ доходитъ до понятія философіи, какъ науки. «Не суммированіе отдѣльныхъ наукъ, не классификація ихъ, не

схема принимается здѣсь вмѣсто искомага понятія, какъ это было въ первоначальной попыткѣ обоснованія научной философіи; вопросъ разрѣшается принципиально указаніемъ путей, которыми можетъ идти далѣе развитіе научныхъ понятій до завершения своего въ самомъ высшемъ и отвлеченномъ, отвѣчающемъ какъ единству объекта, такъ и потребности единства для субъекта» (102). «Исходную точку знанія даютъ представленія. Изъ нихъ мы образуемъ первое, непосредственное знаніе. Потомъ подъ гнетомъ субъективныхъ условій, полагающихъ границы неопредѣленному накопленію представленій, начинаемъ мы вырабатывать понятія, общая совокупность которыхъ расчленяется на группы, соотвѣтствующія представленіямъ, снятымъ съ опредѣленной группы явленій. Затѣмъ, расположивъ группы эти сообразно ихъ общности и отвлеченности, мы получаемъ во главѣ этого расположенія такую науку, для образованія понятій которой необходима была помощь и содѣйствіе всѣхъ остальныхъ группъ, которая охватываетъ все, что въ группахъ этихъ есть самаго общаго и отвлеченнаго, и которая поэтому является какъ наука о всей совокупности познаваемаго міра, какъ міроразумѣніе, и носить названіе философіи» (127с.). Много мѣста отведено психологіи новокритической школы (въ лицѣ К. Геринга). Конецъ послѣдняго письма (203—208) посвященъ отзывамъ объ «Опытѣ критическаго изслѣдованія» и пр., даннымъ гг. *Кавелинымъ*, *Козловымъ*, *Ж. Н...* и, *Алеко* и *де-ла-Сердой*. Больше всего В. В. Лесевичъ останавливается на двухъ послѣднихъ отзывахъ.

По поводу этой работы

*П. Никитинъ* (П. Ткачевъ). Кладези мудрости россійскихъ философовъ. «Дѣло» 1870, 10, стр. 1—30; 11, стр. 123—166.

Упомянувъ о полемикѣ между де-ла-Сердой (Е. В. де-Роберти) и В. В. Лесевичемъ, авторъ хочетъ охарактеризовать тотъ кладезь мудрости, изъ котораго черпаетъ свою ученость г. Лесевичъ. Г. Лесевичъ—образцовый экземпляръ самозваннаго ученаго, развивающаго среди своихъ «молодыхъ друзей» «подхалюзнической духъ». Подъ бандеролью «научныхъ, прочно-установленныхъ истинъ» преподносятся такіе выводы и воззрѣнія, которые не имѣютъ съ наукою ничего общаго, —разный метафизическій вздоръ и бессмысленная галиматья. «Обыденное мышленіе не только съ чисто-формальной стороны, но и со стороны матеріальной тож-

дественно съ мышленіемъ научнымъ и отличается отъ послѣдняго, какъ низшая ступень развитія отъ высшей, а не какъ одинъ типъ отъ другого» (28). Вотъ почему и противоположность между знаніемъ и пониманіемъ имѣетъ чисто призрачный характеръ. Въ области психологическихъ вопросовъ научная философія обѣими ногами стоитъ на метафизической почвѣ. Заключительная глава (стр. 160—166) посвящена труду г. Полетики (Современное направление въ философіи и нѣкоторые ея принципы, Спб. 1878, IX+166 стр.), къ которому авторъ относится очень насмѣшливо.

Статья г. Никитина встрѣтила очень неодобрительную оцѣнку со стороны *NN* («Свѣтъ» 1878, II — 12, стр. 427с.; 1879, I, стр. 31с.).

26. Метафизика, позитивизмъ и научная философія. (И. Милославскій. Типы современной философской мысли въ Германіи. Казань 1878). «От. Зап.» 1879, 5, стр. 26—50, а также «Этюды», стр. 292 — 319. Ранѣе г. Лесевичъ напечаталъ краткій отчетъ объ этомъ трудѣ («От. Зап.» 1879, 3, стр. 92—96).

«И теоретически, и практически недоразвитый, неполный, незаконченный, позитивизмъ считается теперь системою *научной философіи* только въ тѣсныхъ предѣлахъ позитивной секты; на самомъ дѣлѣ, онъ роковымъ образомъ самъ себя обрекъ на роль провозвѣстника и предшественника этой философіи, роль въ настоящее время сыгранную. Позитивисты-сектанты, слѣпые по отношенію ко всему, что совершается внѣ ихъ прихода, не понимаютъ, конечно, неизбежности движенія впередъ, за предѣлы позитивной доктрины, и всегда готовы провозгласить отступникомъ того, кто, цѣняя въ позитивизмѣ его научно-философскія стремленія, не перестаютъ искать полнѣйшаго ихъ осуществленія» (295). Трудъ Милославскаго и важенъ потому, что знакомить съ новымъ направленіемъ въ области философіи. Въ той части своего труда, гдѣ Милославскій даетъ объясненіе фактамъ, изложеннымъ въ книгѣ, онъ смѣшалъ методы и цѣли метафизики, науки и философіи. Отъ того онъ и утверждаетъ, что ученые, принимаясь за философскіе вопросы, неизбежно становятся метафизиками. «Метафизическій періодъ въ философіи, какъ и во всякой наукѣ, есть періодъ преходящій, временно-извращающій цѣли и задачи науки и всегда рано или поздно уступающій мѣсто періоду научному» (315). Различіе между наукою и философіею можетъ быть лишь относительнымъ: «и наука, и философія со-



ставляютъ одно цѣлое, методически выработанное знаніе, расчленяемое сообразно съ различными степенями его общности и отвлеченности» (318).

27. Философская ипохондрія. (И. Милославскій. Основанія философіи, какъ спеціальной науки, т. I. Казань 1883). «От. Зап.» 1883, 12, стр. 192—212 (подпись: А. Т—ій); также «Этюды», стр. 320—343.

Возвращаясь къ разбору перваго труда Милославскаго, В. В. Лесевичъ теперь рѣзче подчеркиваетъ то, что тогда высказано имъ въ мягкихъ формахъ. Въ лицѣ Милославскаго можно видѣть народженіе того новаго типа обскурантовъ, который, соединяя нѣкоторый талантъ съ извѣстною дозою эрудиціи, выдвигаетъ совершенно новый пріемъ спутыванія умовъ: тезисы научной философіи Милославскій приспособляетъ и прилаживаетъ къ своей излюбленной теоріи. Ипохондрическое настроеніе, овладѣвшее духомъ Милославскаго, заставляетъ его навязывать научной философіи тѣ немощи, которыхъ у нея нѣтъ, и призывать на помощь силы, которыя она давно отвергла. вмѣсто «грубой поддѣлки» Милославскаго, авторъ излагаетъ основанія подлинной научной философіи, опираясь на Файгингера, Рила и Лааса. Психологическіе корни метафизики прослѣжены на основаніи труда Виньоли. Метафизика Милославскаго, кокетничая съ наукой и въ то же время уходя всѣмъ существомъ своимъ въ глубь самой темной первобытности является, до послѣдней степени лицемѣрной, ничтожной и никуда негодной.

28. Одинъ изъ англійскихъ критиковъ Спенсера. (*Malcolm Guthrie. On Mr. Spencer's Unification of Knowledge. London 1882*). Газета «Заря» (М. И. Кулишера) 1884, № 202 и 203; также «Этюды», стр. 344—354.

При всѣхъ своихъ недостаткахъ (незнакомство съ современной критической философіей нѣмцевъ) Гезри все-таки «оказывается достаточно вооруженнымъ для критики Спенсера, и въ той особенно беспощадной полосѣ ея, гдѣ онъ раскрываетъ внутреннія противорѣчія, развѣдающія систему великаго философа эволюціи, онъ исчерпываетъ дѣло вполне, и далѣе его идти уже некуда» (351).

29. Новая логика. (*Н. Гротъ. Къ вопросу о реформѣ логики. Лейпцигъ 1882*). «Дѣло» 1883, 8, стр. 1—26; 9, стр. 1—27. Подпись: Обыкновенный читатель. Перепечатано въ «Этюдахъ», стр. 222—275.

Разсмотрѣвъ отношеніе г. Грота къ авторитетамъ въ наукѣ и къ своимъ предшественникамъ, авторъ излагаетъ его теорію психическаго оборота и на основаніи новѣйшихъ сочиненій по научной психологіи (особенно К. Геринга) разсматриваетъ вопросъ о чувствованіяхъ, получившихъ въ теоріи психическаго оборота роль самостоятельнаго элемента. Одно изъ важныхъ послѣдствій этой теоріи—отождествленіе мышленія и познаванія, проходящее черезъ всю книгу и идущее въ разрѣзъ съ выводами научной философіи. Такимъ же точно образомъ разсматривается и роль ощущеній въ теоріи психическаго оборота. Авторъ однако же высоко цѣнитъ научное направленіе труда г. Грота и видитъ въ немъ новаго врага умопомрачающей и жизнеубивающей метафизики.

На это

*Н. Гротъ.* По поводу статьи «Обыкновеннаго читателя» о моей «Реформѣ логики» въ августовской и сентябрьской книжкахъ «Дѣла» за 1883 г. «Дѣло» 1884, I, стр. 135—145.

Къ чему критикъ скрывается подъ маской «Обыкновеннаго читателя», обнаруживая въ то же время спеціальныя знанія по философіи? Онъ «касается разныхъ частныхъ вопросовъ, затронутыхъ въ моемъ трудѣ, а главныхъ основъ его, лежащихъ именно въ новой теоріи ассоціаціи, вовсе не разбираетъ» (138). Разсматривается вопросъ о зависимости воли отъ чувства. Г. Гротъ и не думалъ отождествлять умственную дѣятельность съ познавательной. Вообще въ критикѣ замѣтно слишкомъ небрежное отношеніе къ чужому труду. «Научная философія, какъ особая научная спеціальность, невозможна» (145).

На это г. Лесевичъ напечаталъ

30. Отвѣтъ г. Гроту. Тамъ же, стр. 146—161.

«Въ пріемахъ и мѣстами прорывающейся тенденціи автора мы усмотрѣли проявленіе того заскорузлаго буквоѣдства, которое само по себѣ стѣбитъ всякой метафизики и вполне способно пришибить жизненное значеніе науки, не менѣ любой метафизики. Своею неистовою погоней за всякаго рода бесполезными трудностями, своею страстью затемнять простѣйшіе вопросы, своимъ предпочтеніемъ мудреной терминологіи и маловразумительныхъ хитросплетеній всему простому и ясному, своею слабостью къ симметріи и безхарактернымъ дѣленіямъ, подраздѣленіямъ и пере-

подраздѣленіямъ авторское гелергерство можетъ, пожалуй, оказаться вреднѣе, чѣмъ самая дикая метафизика» (146). У г. Грота смѣшаны логика, психологія и теорія познания. Въ своихъ возраженіяхъ г. Лесевичъ опирается на Сержи, Геринга и Мейнерта.

31. Философія—искусство-ли? «Дѣло» 1883, II, стр. 25—28 (подпись: Обыкновенный читатель), а также «Этюды», стр. 276—291.

Разбирается извѣстное положеніе Н. Я. Грота, высказанное имъ въ разныхъ трудахъ и особенно въ полемикѣ съ А. А. Козловымъ. Этотъ взглядъ не отличается опредѣленностью, да и не представляетъ чего-нибудь новаго. Въ полемикѣ съ г. Козловымъ симпатіи автора на сторонѣ этого послѣдняго.

32. Новый научный журналъ. («Архивъ психіатріи, нейрологии и судебной психопатологии», подъ ред. П. И. Ковалевскаго, т. I, № 1). Кіевская «Заря» 1883, № 112. Подпись: В. Л.

33. Изъ міра науки. Нервно-психопатическія явленія. «Заря» 1883, № 147. Подпись: В. Л.

По поводу статей гг. *Пастернацкаго* и *Лиона* въ № 2 «Архива психіатріи».

34. Область психопатическихъ явленій. «Заря» 1883, № 193. Подпись: В. Л.

О 3-й книгѣ «Архива психіатріи».

35. Спиритизмъ и сумасшествіе. (*И. Р. Пастернацкій*, Случай душевнаго заболѣванія вслѣдствіе занятій спиритизмомъ. «Архивъ психіатріи» 1884, кн. 2). «Заря» 1884, № 89. Подпись: В. Л.

36. Тѣло и воля. (*Maudsley. Body and Will, Lond. 1883*). «Заря» 1884, № 162. Подпись: В. Л.

37. Сумасшествіе и обывденная жизнь. «Заря» 1884, № 177. Подпись: В. Л.

38. Самоубійство скорпіоновъ, кошекъ и собакъ. «Преступныя» убійства въ мірѣ животныхъ. «Заря» 1884, № 215.

39. О чемъ поетъ кукушка? (По поводу выхода первой книжки спеціальнаго философскаго журнала). «Сѣв. Вѣс.» 1886, 2, стр. 216—223; также «Этюды», стр. 355—364.

Вопреки А. А. Козлову, «современное состояніе знанія даетъ полное основаніе считать различіе философіи и науки лишь относительнымъ и вовсе не хлопотать о рѣзкомъ разграниченіи этихъ двухъ областей» (358). Тутъ причиною совсѣмъ не эгоизмъ и

умственная лѣнь. «Смѣшеніе отрицателей самостоятельности и обособленности философіи со скептиками, отрицающими возможность самаго существованія философіи, идетъ у г. Козлова рука объ руку съ другимъ ошибочнымъ утвержденіемъ, тоже основаннымъ на недостаточномъ различеніи разнороднаго. Слишкомъ увлекаясь борьбою съ мнимыми скептиками, г. Козловъ причисляетъ къ ихъ сонму и тѣхъ, которые различаютъ философію отъ метафизики и, отвергая послѣднюю, оспариваютъ только условія установленія первой» (362).

40. Буддѣйскій нравственный типъ. «Сѣв. Вѣс.» 1886, 5, стр. 41—77; также «Этюды», стр. 365—407.

Очеркъ даетъ основныя черты буддѣйскаго нравственнаго типа, какъ онъ выработался на почвѣ древнѣйшаго, первобытнаго буддизма. Осуждая этотъ типъ въ общемъ, мы не можемъ упускать изъ виду его большую сложность. Въ немъ есть нѣкоторыя черты, которыя хотя и не могутъ измѣнить его существенно, однако въ нѣкоторыхъ частныхъ случаяхъ способны придавать ему особенную мягкость и искренность.

41. Новѣйшія движенія въ буддизмѣ, поддерживаемыя и распространяемыя европейцами. «Рус. Мысль» 1887, 8, стр. 1—17.

42. Религіозная свобода по эдиктамъ царя Асоки Великаго. «Вопросы Философіи и Психологіи» 1889, кн. 1-я, стр. 163—188. Перепечатано съ нѣкоторыми измѣненіями въ книгѣ: «Свѣтъ Азіи. Поэма Эдвина Арнольда. Пер. А. Анненской подъ ред. В. Лесевича съ его предисловіемъ и введеніемъ, редактированнымъ имъ же». Спб. 1890, стр. 209—238.

Идеи Асоки не утратили своего дѣйствительнаго значенія и понынѣ.

Статья В. В. Лесевича вызвала замѣтку неизвѣстнаго автора «Настоящій буддизмъ» («Вост. Об.» 1890, № 5), напечатанную, впрочемъ, помимо воли редакціи. Статью г. Лесевича авторъ считаетъ «либеральнымъ юродствомъ». На это В. В. Лесевичъ:

43. Гдѣ слѣдуетъ искать «настоящій буддизмъ»? «Вопросы Философіи и Психологіи» 1890, кн. 3-я, стр. 121—127.

Вопреки утвержденіямъ неизвѣстнаго автора, В. В. Лесевичъ доказываетъ, что буддизмъ нельзя считать идолопоклонствомъ, что въ немъ необходимо признать нѣкоторыя истины, и что ему принадлежитъ великая историческая роль.

44. Тришкина философія. (*E. V. de-Roberthi*. Философія наукъ и научно-философскія системы. Прошедшее философіи, 2 тома. М. 1886). «Сѣв. Вѣс.» 1886, 10, стр. 38—55.

Крайне презрительное отношеніе къ г. де-Роберти. Лоскутья его философіи набраны у Конта, Геринга и Зибека. Законъ трехъ фазисовъ метафизики, открытый г. де-Роберти, не выдерживаетъ ни малѣйшей критики. Г. де-Роберти забрался въ метафизику.

45. Отзывъ о книгѣ *Hume by W. Knight*. London 1886. «Рус. Мысль» 1887, 11, стр. 659—662.

Подчеркивается интересъ къ Юму, возросшій въ послѣднее время. Книга Найта не достаточно удовлетворяетъ этому интересу.

46. Отзывъ о книгѣ: *Harald Höfding*. Psychologie in Umrissen, Lpz. 1887. «Рус. Мысль» 1887, 12, стр. 713—716.

Книгу Геддинга слѣдуетъ перевести на русскій языкъ.

47. Экскурсіи въ область психіатріи. 1. *О психическомъ вырожденіи*. «Рус. Мысль» 1887, 2, стр. 1—34.—2. *О психическомъ возрожденіи*. 3, стр. 50—82.

Указаны условія психического вырожденія и ихъ обиліе въ современномъ европейскомъ обществѣ. Противоядіе можно найти въ тѣхъ же общественныхъ условіяхъ. Затронутъ вопросъ о геніальности и сумасшествіи.

48. Отчетъ объ *Archiv für Geschichte der Philosophie*. Berlin 1887, т. I, тетр. 1. «Рус. Мысль» 1888, 1, стр. 7—10.

Сочувственное отношеніе къ новому международному органу. Особенно подробно излагается статья *Целлера*: «О цѣляхъ и путяхъ исторіи философіи».

49. Отзывъ о книгѣ *А. А. Козлова*: Очерки изъ исторіи философіи. Понятіе философіи и исторіи философіи. Философія восточная. Кіевъ 1888. «Рус. Мысль» 1888, 2, стр. 68—71. Безъ подписи.

Ставится въ упрекъ отсутствіе авторскаго плана, стародавнее понятіе философіи, незнаніе англійскаго языка и т. д. На это *А. Козловъ*. Отвѣтъ г. рецензенту «Русской Мысли». «Свое Слово» № 1, стр. 136—144. Рѣзкій отвѣтъ, совершенно, впрочемъ, не затрогивающій коренныхъ несогласій автора съ рецензентомъ.

50. Отзывъ о сборникѣ *А. А. Козлова*: Свое Слово, № 1, Кіевъ 1888. «Рус. Мысль» 1889, 2, стр. 51—55.

Крайне несочувственное отношеніе какъ къ личности «Сократа съ Песковъ», такъ и къ его философіи. Характеръ бесѣдъ съ петербургскимъ Сократомъ — сатирической. «Авторъ старается осмѣять нравы и обычаи той праздно и пустой среды, которая въ силу пресыщенія всевозможными способами «прожиганія жизни», не зная, за что схватиться, бросается на философію и изъ нея хочетъ выжать нѣчто въ родѣ приправы своимъ постылымъ попойкамъ и удручающему празднословію» (51). Въ концѣ отзыва нѣсколько замѣчаній на «Отвѣтъ» г. Козлова. Въ этомъ «Отвѣтъ» отвѣта собственно никакого нѣтъ. Противъ этого

А. А. Козловъ. Опять нѣсколько словъ о г. рецензентѣ «Русской Мысли». «Свое Слово» № 2, стр. 154—158. Въ отзывѣ г. Козловъ находитъ искаженіе понятій, инсинуации, передержки и даже сплетни.

51. Что такое научная философія? «Рус. Мысль» 1888, 1, стр. 1—26; 2, стр. 1—16; 11, стр. 1—20; 12, стр. 13—24; 1889, 1, стр. 58—75; 3, стр. 1—16; 10, стр. 1—17; 11, стр. 1—17.

«Наши мистики, метафизики и просто праздноболтающіе люди о философскихъ матеріяхъ ведутъ борьбу заднимъ числомъ. Отсталость свою они обыкновенно маскируютъ тѣмъ, что не поступаютъ такъ, какъ принято поступать въ другихъ областяхъ знанія, — не начинаютъ съ отчета о томъ, что есть, что успѣло уже стать общимъ достояніемъ, что сдѣлано и дѣлается въ данной специальности» (1888, 1, стр. 2). «Они накидываются на *пройденныя* фазисы научно-философскаго мышленія, отпѣваютъ отпѣтыхъ, поддѣпляя мимоходомъ и кое-что живое, и затѣмъ съ миною побѣдителей спѣшатъ явиться передъ читателемъ съ своимъ главнымъ дѣломъ — съ выставкою плодовъ личнаго измышленія, собственнаго досужаго творчества» (тамъ же, стр. 3). Къ этой группѣ мыслителей отнесены гг. Соловьевъ, Милославскій, Страховъ, Лопатинъ, Козловъ, де-Роберти, Гротъ. Разсмотрѣвъ контовскій позитивизмъ и всѣ его развѣтвленія въ Англіи, Португаліи, Испаніи, Итали и Германіи, а также и «научную философію», вдохновляющуюся синтетической системой Спенсера, авторъ болѣе обстоятельно останавливается на томъ направленіи научной мысли, которое примѣняется къ философскому критицизму въ широкомъ значеніи этого термина (Герингъ, Паульсенъ, Гефдингъ, Риль, Лаасъ, Фольцъ, Махъ, Авенариусъ, Петцольдъ).

Истинное значеніе философіи — «быть мѣрою высоты научнаго обобщенія, выразительницей характера науки, проявляющеюся въ охватываніи единичнаго взглядомъ, устремленнымъ на цѣлое, и привлеченіи представленія цѣлаго для разсматриванія единичнаго». «Научную философію все еще представляютъ себѣ однимъ изъ направленій отдѣльной науки—философіи—и не хотятъ видѣть въ ней упраздненіе всѣхъ этихъ направленій, устраненіе этой мнимой философіи и замѣну всевозможныхъ созерцаній и мечтаній положительными результатами наукъ» (1889, I, стр. 12). Новое воззрѣніе на философію «завершаетъ то движеніе, которое совершаетъ испытующая, критическая мысль отъ временъ Юма; оно устанавливаетъ то прочное положеніе, которое подготовлялось всѣмъ предшествующимъ развитіемъ, и которое ранѣе было невозможно, немислимо; оно ново, такъ какъ исключаетъ излишнее и бесполезное повтореніе уже извѣстнаго ранѣе» (тамъ же, 14с.). Научная философія обнимаетъ не только умозрѣніе, но и дѣйствіе. Ей предстоитъ «провести идею необходимости перемѣнъ во всѣхъ сферахъ жизни, внушить предпочтеніе производительной умственной работы надъ губительною гимнастикой мысли и возбудить вкусъ къ изученію вопросовъ, способствующихъ человѣческому благу, вытѣсненныхъ теперь пустымъ многознаніемъ, и повліять на устраненіе изъ области общественныхъ отношеній преобладанія традиціи и рутинны. Теоретическая мысль, которая потеряла бы изъ вида эту основную жизненную цѣль свою, оказалась бы неспособною пользоваться своими обновленными силами и снова обратилась бы въ пустое и бесплодное созерцаніе» (тамъ же, 17).

Статьи В. В. Лесевича вызвали нѣсколько замѣтокъ А. А. Козлова: Нѣчто о научной философіи и научномъ философѣ. «Свое Слово», № 1, стр. 89—124.—Опять нѣчто о научной философіи и таковомъ же философѣ. Тамъ же, № 2, стр. 134—138.—Крошечное нѣчто о научной философіи и таковомъ же философѣ. Тамъ же, № 3, стр. 153с.

Отмѣтивъ тонъ статей о научной философіи и посвятивъ нѣсколько страницъ самозащитѣ, г. Козловъ останавливается на характеристикѣ разныхъ философскихъ направленій, сдѣланной г. Лесевичемъ. Эта характеристика произвольна. „Направленіе, начатое Локкомъ и установленное Юмомъ, не имѣетъ никакихъ правъ называться *спеціально научнымъ*“ (№ 1, 107). Оно есть не

что иное, какъ видоизмѣненіе древней софистики и скептицизма. Пользу такое направленіе приносило только отрицательнымъ и косвеннымъ путемъ. „Его заслуга передъ философіей заключается въ постоянной критикѣ метафизическихъ системъ, критикѣ, изгоняющей изъ метафизики продукты свойственной человѣку, по его несовершенству, склонности удовлетворяться неполной истиной и впадать въ догматическій застой, успокоиваясь на традиціонной философіи“ (№ 1, 113). Приводимые г. Лесевичемъ писатели болѣе или менѣе разнорѣчатъ въ капитальныхъ пунктахъ. „Даже и въ томъ пунктѣ, который, повидимому, общій у этихъ писателей, а именно въ отрицаніи метафизики, ихъ нельзя соединить, потому что каждый изъ нихъ разумѣетъ подъ отрицаемой метафизикой нѣчто особое и каждый отрицаетъ ее на основаніи болѣе или менѣе различныхъ мотивовъ“ (№ 2, 136).

52. Американская «Ассоціація Агасиса». «Рус. Школа» 1891, № 3, стр. 229—232.

Статья, знакомящая русскую публику съ цѣлями и организацией ассоціаціи для составленія ботаническихъ и др. коллекцій.

53. Что такое научная философія? Этюдъ. Спб. 1891, 256 стр.

Основу этого труда составляетъ рядъ статей подъ тѣмъ же заглавіемъ, указанный выше (№ 51). Многія части первоначальной работы расширены, другія прибавлены вновь. Значительно смягчена, а иногда и сокращена полемика съ русскими представителями враждебныхъ направленій въ философіи. «Оставляя за собой невразумительныя иллюзіи обаятельныхъ въ оное время глашатаевъ импровизированнаго знанія, философія при свѣтѣ критики и опорѣ положительной науки осмотрительно выступить на новый путь, новый—для философіи, старый—для опытнаго знанія» (5). «Теорія познанія, какъ трибуналь всѣхъ научныхъ понятій, становится основною дисциплиной научной философіи, и отсутствіе этой дисциплины оказывается всегда не безнаказаннымъ ни для какой философіи» (9). «Авторъ прибѣгаетъ къ критикѣ только тогда, когда онъ имѣетъ передъ собою отклоненія отъ пути, ведущаго къ рѣшенію его вопроса» (16).

Общій очеркъ философской дѣятельности В. В. Лесевича можно найти въ слѣдующихъ статьяхъ:

В. К. Позитивизмъ въ русской литературѣ. «Рус. Бог.» 1889, 3. Г. Лесевичу посвящены стр. 21—26. «По-



пытку г. Лесевича вооружиться въ походъ противъ метафизики аргументами изъ такъ называемой имъ научной философіи надо отнести къ неудачнымъ попыткамъ обосновать на гносеологической почвѣ позитивизмъ, какъ антиметафизическое направленіе» (26).

*Вл. Соловьевъ.* О заслугѣ В. В. Лесевича для философскаго образованія въ Россіи. «Вопросы Фил. и Псих.» 1890, кн. 5-я, стр. 117—125. Въ ту эпоху, когда матеріалистическій катехизисъ смѣнилъ безъ особенной внутренней борьбы катехизисъ Филарета, «сердца пламенѣли новою вѣрою, но умы не работали, ибо на всѣ вопросы были уже готовые и безусловные отвѣты» (120). Появленіе позитивизма было поэтому прогрессомъ философской мысли въ Россіи, такъ какъ оно знаменовало собой возобновленіе того разумнаго скептицизма, котораго общее правило состоитъ въ томъ, чтобы ничего не предрѣшать и все изслѣдовать. Среди писателей, перенесшихъ къ намъ позитивизмъ, видное мѣсто занимаетъ г. Лесевичъ. Но «позитивисты, которые не желали превращать своего ученія въ новый видъ безотчетной догматики и не могли успокоиться на такомъ бредѣ, какъ абсолютный феноменизмъ, неизбѣжно должны были обратиться отъ смутнаго эмпирическаго скепсиса къ строгимъ и глубокимъ анализамъ критической философіи» (122). Изъ русскихъ позитивистовъ г. Лесевичъ первый вернулся къ Канту, т.-е. къ «источнику всякой метафизики». Однако *Вл. С. Соловьевъ* оставилъ безъ упоминанія, къ какому именно Канту призываетъ г. Лесевичъ. Въ разныхъ мѣстахъ своей послѣдней книги «Что такое научная философія» В. В. Лесевичъ старается расшатать фактическую основу статьи *Вл. С. Соловьева* (стр. 37с., 43с., 87с., 158с.).—Письмо г. Соловьева вызвало фельетонъ *Ю. Николаева*: Наши «уличные» философы (Литературныя замѣтки), «Моск. Вѣд.» 1890, № 318, гдѣ авторъ боится, какъ бы читатель не принялъ похвалъ г. Соловьева за чистую монету.

Философія русскихъ, въ книгѣ *Ибервега-Гейнце* «Исторія новой философіи въ сжатомъ очеркѣ», Спб. 1890, стр. 556с. Данъ перечень важнѣйшихъ статей В. В. Лесевича и краткій сводъ его философскихъ взглядовъ.

**Я. Колубовскій.**

## ПРИЛОЖЕНИЕ II.

### Психологическое Общество \*)).

#### 3. Закрытое засѣданіе (LXXII) 23 февраля 1891 года.

Засѣданіе открыто въ 8½ час. веч. подѣ предсѣдательствомъ *Н. Я. Грота*, при секретарѣ *Н. А. Иванцовъ*, въ присутствіи 22 дѣйствительныхъ членовъ и 4 членовъ-соревнователей.

По прочтеніи протокола предыдущаго засѣданія доложены письма *И. М. Сьченова*, *П. Г. Рьдкина* и *А. А. Козлова*, въ которыхъ эти лица благодарятъ Общество за избраніе въ почетные члены.

Единогласно избраны въ дѣйствительные члены Общества *В. Ф. Чижъ* и *П. И. Якоби*.

*Н. И. Шмикинъ* сдѣлалъ сообщеніе «О математической психологіи» \*\*), вызвавшее оживленный обмѣнъ мыслей.

*Ө. П. Шереметевскій* сказалъ, что нельзя противопоставлять математическій методъ методу физиологической психологіи. Стремясь раскрыть и опредѣлить въ своей области законы явленій, физиологическая психологія не можетъ отказываться отъ какихъ бы то ни было путей для рѣшенія своей задачи, а въ томъ числѣ и отъ математическаго метода.

*Н. И. Шмикинъ* возразилъ, что онъ нигдѣ не противопо-

\*) См. приложение III въ предыдущей книгѣ.

\*\*) Напечатано въ настоящей книгѣ.

ставляетъ математическую психологію фізіологической, а только указалъ на мнѣніе Рибо, что математическая психологія возможна лишь въ томъ случаѣ, если психологическіе вопросы будутъ сведены къ вопросамъ біологическимъ, а эти послѣдніе—къ механическимъ.

Ө. П. *Шереметевскій* замѣтилъ, что рѣшеніе своихъ задачъ фізіологія ничуть не обусловливаетъ возможностью свести фізіологическія явленія къ механическимъ. Вѣдь біологическія явленія часто нельзя свести на механическія, и все-таки они допускаютъ приложеніе математическихъ формулъ. То же можно сказать и о психическихъ явленіяхъ. Дю-Буа Реймонъ даже въ простѣйшемъ случаѣ субъективнаго ощущенія боли считаетъ ихъ несводимыми къ механическимъ процессамъ. Причина неудачи Гербарта, быть-можетъ, заключается въ томъ, что имъ не достаточно опредѣленно установлено его основное положеніе (борьба между представленіями).

Л. М. *Лопатинъ* указалъ, что рефератъ Н. И. Шишкина представляетъ важный научный интересъ и заслуживаетъ внимательнаго обсужденія. Оставляя въ сторонѣ оригинальныя положенія о возможности сблизить математическую психологію Гербарта съ экспериментальной психологіей, Л. М. Лопатинъ остановился на второй части реферата, гдѣ авторъ снова подымаетъ вопросъ, не разъ обсуждавшійся въ Обществѣ,—вопросъ о свободѣ воли. Выводы, къ которымъ г. Лопатинъ пришелъ въ своихъ сообщеніяхъ по этому вопросу, представляютъ много сходнаго съ выводами Н. И. Шишкина. Нѣкоторая неопредѣленность теченія есть неотъемлемая особенность психической жизни. Она зависитъ отъ своеобразной природы психической причинности, именно—качественно-разнообразнаго характера психическихъ явленій, который съ одной стороны не позволяетъ разсматривать ихъ, какъ продуктъ механическихъ отношеній (качественно-однородныхъ), съ другой—не даетъ возможности предсказывать результаты психическихъ процессовъ. Психическое дѣйствіе обыкновенно осуществляется по одному изъ многихъ возможныхъ путей, и въ этомъ сказывается черта творчества, отличающая психическую жизнь вообще. Нравственная свобода человѣческой воли представляетъ лишь одинъ изъ случаевъ выраженія этого творческаго характера психической жизни. Выводы Л. М. Лопатина вызвали въ свое время горячія нападки со стороны представителей самыхъ разнооб-

разныхъ направленій. Вотъ почему Л. М. Лопатину особенно дорого подтвержденіе его взглядовъ со стороны математика и физика. Аргументація реферата сводится къ весьма простому силлогизму: величины прерывныя могутъ имѣть только произвольныя или междупредѣльныя функціи, психическія явленія — величины прерывныя, — слѣдовательно, психическія явленія должны выражаться въ актахъ произвольныхъ, междупредѣльныхъ. Весь вопросъ заключается въ томъ, на сколько правильны эти послылки, потому что заключеніе вытекаетъ изъ нихъ съ очевидностью.

*И. В. Преображенскій* отмѣтилъ, что рефератъ Н. И. Шишкина на столько богатъ содержаніемъ, что необходимо долженъ вызвать множество вопросовъ. Можно-ли придавать математической психологіи такой объемъ, какой придаетъ ей референтъ? Нельзя-ли, исходя изъ убѣжденія полной законмѣрности природы, приложить къ психической природѣ тѣ законы, которые уже установлены для физической? Можно-ли ощущение считать прерывной функціей раздраженія? Вѣдь, въ этомъ послѣднемъ случаѣ все дѣло зависитъ не отъ раздраженія, а отъ насъ самихъ, отъ фізіологическаго строенія нашего организма.

*Н. И. Шишкинъ* возразилъ, что въ данномъ случаѣ опирался на опыты психофизики.

*Н. Я. Гротъ* высказалъ, что мечта Н. И. Шишкина о развитіи математической психологіи едва-ли осуществима, такъ какъ для психическихъ явленій нельзя найти самостоятельной мѣрки внутренняго характера. Точка зрѣнія едва замѣтныхъ ощущений не даетъ никакой возможности выразить психическіе продукты въ математическихъ знакахъ.

*Г. А. Рачинскій*, вопреки Н. И. Шишкину, думаетъ, что законъ Вебера не остался безплоднымъ. Въ той области, на которую обыкновенно обращаютъ мало вниманія, именно въ эстетикѣ, если и есть прочно установленный законъ, то онъ открытъ, благодаря закону Вебера. Массой опытовъ Фехнеръ подтвердилъ предположеніе прежнихъ эстетиковъ о золотомъ сѣченіи, какъ одномъ изъ основныхъ принциповъ эстетики.

*Е. И. Челпановъ* высказался не противъ положительной части реферата, а только противъ отрицательной. Дѣйствительно, при экспериментальныхъ изслѣдованіяхъ существуютъ колебанія, но и тутъ есть мѣсто законмѣрности. Такъ относительно чувства времени получены замѣчательныя цифры. Вообще же эти коле-

баня всегда можно элиминировать. Нельзя также сказать, чтобы законъ Вебера былъ безплоденъ, такъ какъ достаточно уже и того, что онъ выдвинулъ важный вопросъ о причинѣ непропорциональности между ощущеніемъ и раздраженіемъ. Синтезъ между экспериментальной и математической психологіей при настоящихъ условіяхъ совершенно невозможенъ, да, вообще, если и возможна дедуктивная психологія, то только на метафизическихъ основаніяхъ. Сами гербартианцы, какъ Фолькманъ, сильно ограничиваютъ значеніе гербартовской математической психологіи. Липсъ сводитъ ее къ нулю, а Штрюмпель возлагаетъ надежды на экспериментальную психологію.

*Н. И. Шишкинъ* возразилъ, что нѣтъ причины отказываться отъ математической психологіи, если опытные данныя можно формулировать въ уравненія.

Въ дальнѣйшей бесѣдѣ принимали участіе *Н. Я. Гротъ*, *Л. М. Лопатинъ*, *Н. А. Звѣревъ*, *Ө. П. Шереметевскій*, *А. А. Корниловъ*, *Н. И. Шишкинъ* и *Е. И. Челпановъ*.

Засѣданіе закрыто около 12 час. ночи.

#### 4. Закрытое засѣданіе (LXXIII) 28-го февраля 1891 г.

Засѣданіе открыто въ 8½ час. веч. подъ предсѣдательствомъ *Н. Я. Грота*, при секретарѣ *Н. А. Ивановѣ*, въ присутствіи 1 почетнаго, 34 дѣйствительныхъ членовъ и 9 членовъ-соревнователей.

По прочтеніи протокола предыдущаго засѣданія слово было дано *Вл. С. Соловьеву*. *Г. Соловьевъ* прежде всего обратился къ Обществу со словами благодарности за ту честь, которую оно оказало ему избраніемъ въ почетные члены. Подчеркнувъ затѣмъ элементарный характеръ настоящаго сообщенія «Объ идеалахъ», *В. С. Соловьевъ* указалъ, что единственное достоинство его мыслей—ихъ своевременность.—На русскій народъ существуютъ у насъ два крайніе взгляда, противоположные другъ другу и однако же во многомъ существенномъ сходящіеся между собою,—крѣпостнической и народопоклоннической. Сословныя привилегіи и безграмотность народа—вотъ два столпа, на которыхъ зиждется социальная утопія крѣпостниковъ. Гораздо симпатичнѣе народопоклонничество: оно свободно отъ мелкаго своекорыстія и грубаго насильничества. Но сравнительныя достоинства не мѣшаютъ однако народопоклонничеству въ его обѣихъ стадіяхъ—народовѣрцевъ и упрощителей—быть взглядомъ ложнымъ въ своихъ теоретическихъ основахъ и далеко

не безвреднымъ въ своихъ практическихъ примѣненіяхъ. Простота народнаго быта и народныхъ вѣрованій не представляетъ сама по себѣ никакого внутренняго духовнаго совершенства. Оба взгляда при ближайшемъ разсмотрѣніи оказываются одинаково противохристіанскими, противонародными и противоисторическими; оба они основаны на эгоизмѣ: крѣпостники своекорыстно ищутъ сохраненія и развитія сословныхъ привилегій, народопоклонники ищутъ своего личнаго удовлетворенія въ опрощеніи и мнимомъ уподобленіи себя народной массѣ. И тѣ и другіе чужды и противны народу: одни прямо враждебно сталкиваются съ его насущными интересами и мечтаютъ закабалить его себѣ, другіе отказываются отвѣчать на дѣйствительныя потребности народа и отнимаютъ у него ту пользу, которую могли бы принести, содѣйствуя общему прогрессу страны въ качествѣ людей культурныхъ. Наконецъ, какъ крѣпостники, возстающіе противъ справедливаго распредѣленія культурныхъ благъ, такъ и народопоклонники, не признающіе культурнаго раздѣленія труда, должны видѣть въ исторіи человѣчества какую-то ошибку. Въ противоположность этимъ двумъ социальнымъ ересямъ, слѣдуетъ утверждать нравственно-органическую солидарность между простымъ народомъ и образованнымъ классомъ и обязанность для этого послѣдняго культурно служить народу, проводя въ его жизнь не собственные измышленія и своекорыстныя затѣи, а единственно твердыя и единственно плодотворныя начала общечеловѣческаго просвѣщенія и вселенской правды. Двумъ идоламъ сословнаго обособленія и протонароднаго безразличія надо противопоставить свѣтлый и благотворный христіанскій идеалъ всеобщей солидарности и развитія всѣхъ живыхъ силъ человѣчества. Конечно, пока этотъ идеалъ остается только общимъ мѣстомъ или пустою фразою, никто противъ него спорить не станетъ, имъ даже охотно прикрываются изъ приличія разные идолопоклонники. Но бѣда, если ту общую истину, которую всѣ признаютъ на словахъ, кто-нибудь захочетъ примѣнить къ дѣлу или хотя бы только къ сужденію о дѣйствительныхъ проявленіяхъ лжи и зла въ мірѣ. Но именно такое развитіе христіанской идеи и составляетъ нашу задачу.

Пренія по этому реферату первоначально были отмѣнены, и Общество, по удаленіи гостей, занялось текущими дѣлами (избранъ въ дѣйствительные члены В. Е. Гіацинговъ); но затѣмъ, по

настоянію нѣкоторыхъ изъ членовъ, произошелъ очень оживленный обмѣнъ мыслей.

*В. А. Гольцевъ*, не имѣя ни возможности, ни желанія представить возраженія, отмѣтилъ одну характеристику, которая грѣшитъ односторонностью. Въ народничествѣ есть черты гораздо симпатичнѣе тѣхъ, которыми охарактеризовалъ его референтъ. Въ обществѣ, въ которомъ блага распределены неравномѣрно, можетъ зародиться направленіе, которое сознаетъ, что не справедливо пользоваться благами, когда массы ими не пользуются. Такіе люди вовсе не отрицаютъ значенія благъ, но думаютъ, что, уйдя въ народъ, подготовятъ въ немъ почву для тѣхъ же благъ. Референтъ упомянулъ, что народники—противъ раздѣленія труда. Такая группа народниковъ, конечно, есть, но рядомъ съ ней есть и другая, которая идетъ не противъ раздѣленія труда, а противъ несправедливаго распределенія продуктовъ его.

*Вл. С. Соловьевъ* согласился въ справедливости замѣчанія, но замѣтилъ, что имѣлъ въ виду не народниковъ, а народопоклонниковъ. Онъ самъ принадлежитъ къ той группѣ народниковъ, которая видитъ зло въ несправедливомъ распределеніи продуктовъ труда, а потому не могъ полемизировать съ этой группой.

*Ю. Н. Говоруха-Отрокъ* указалъ, что референтъ имѣетъ въ виду послѣдователей гр. Л. Н. Толстого и Достоевскаго. Конечно, у него много справедливыхъ замѣчаній, но онъ идетъ противъ самыхъ основъ всего славянофильскаго ученія.

*Вл. С. Соловьевъ* возразилъ, что славянофильство—понятіе очень сложное. Что же касается Достоевскаго, то его нельзя упрекать въ подражаніи народу, такъ какъ въ вѣрѣ онъ былъ непосредственно солидаренъ съ нимъ.

*Ю. Н. Говоруха-Отрокъ*, переходя къ другому возраженію, замѣтилъ, что та избранная часть, которую выдѣляетъ изъ своей среды народная масса, обходится ей слишкомъ дорого. Порабощеніе измѣнило только формы, но существуетъ и въ настоящее время.

*Вл. С. Соловьевъ* отвѣтилъ, что эти формы все-таки становятся все мягче и мягче. Затѣмъ *Ю. Н. Говоруха-Отрокъ* поднялъ вопросъ, возможно-ли противопоставлять личную нравственность общественной. Въ Евангеліи нѣтъ, да и не можетъ быть такого противопоставленія. *Вл. С. Соловьевъ*, напротивъ, настаивалъ на томъ, что полнота личной нравственности не можетъ быть безъ нравственности общественной. Яркій примѣръ такой полноты можно видѣть въ

лицъ христіанскихъ аскетовъ, которые чутко прислушивались къ теченію общественной жизни и не разъ оставляли уединеніе, чтобы явиться общественными дѣятелями.

*Кн. Д. Н. Цертелевъ* находилъ, что ссылаться на Евангеліе едва ли удобно, такъ какъ тамъ установленная общественная нравственность нигдѣ не отрицается. Вопросъ не въ томъ, являются-ли избранные тягостью для массы, но нужно-ли раздѣленіе труда въ указанной формѣ.

*Н. Я. Гротъ* находилъ, что совершенно не правильно противопоставлять личную нравственность общественной, и настаивалъ на общественномъ характерѣ всякой личной морали, а также на невозможности признать нравственный характеръ за общественными мѣропріятіями, противорѣчащими идеалу личнаго нравственнаго совершенства.

*В. А. Гольцевъ*, возвращаясь къ вопросу о цѣнности крупныхъ силъ, поднятому Ю. Н. Говорухой-Отрокомъ, высказалъ недоумѣніе, о какой цѣнности тутъ идетъ рѣчь,—экономической или какой-нибудь другой. Съ естественнымъ ходомъ развитія можно замѣтить больше равномѣрности въ распредѣленіи умственныхъ силъ и матеріальнаго благосостоянія. Пушкинъ становится все болѣе и болѣе доступнымъ народной массѣ.

*А. И. Введенскій*, присоединяясь къ *В. А. Гольцеву*, прибавилъ, что не одни двигатели культуры ложатся бременемъ на народъ, да наконецъ есть не мало двигателей культуры (наприм., Кольцовъ), которые не были въ тягость своему народу.

*Ө. П. Шереметевскій* согласился, что нельзя имѣть что-нибудь противъ вселенскаго идеала. Однако различеніе личной и общественной нравственности и необходимо, и возможно: то, что идетъ въ разрѣзъ съ нравственностью общественной, можетъ заслужить прощеніе съ точки зрѣнія нравственности личной.

*Н. А. Звѣревъ* утверждалъ, что безъ большого злоупотребленія терминологіей нельзя говорить объ общественной нравственности. Понятіе добраго и злого примѣнимо только къ состояніямъ воли. Но такъ какъ нельзя говорить о коллективной волѣ, то основнымъ фактомъ является личная нравственность, которая затѣмъ можетъ отразиться и на общественной. Утилитарная нравственность основывается на идеѣ пользы; но если идетъ рѣчь о пользѣ, то при чемъ тутъ доброе или злое?

*Вл. С. Соловьевъ* подчеркнул, что его благо предполагаетъ



всѣхъ, а не большинство. Иной воли, кромѣ коллективной, и нѣтъ, но это уже вопросъ метафизическій.

Засѣданіе закрыто въ 11½ час. веч.

### 5. Закрытое засѣданіе (LXXIV) 16-го марта 1891 г.

Засѣданіе открыто въ 8 час. 20 мин. вечера подъ предсѣдательствомъ *Н. Я. Грота*, при секретарѣ *Н. А. Иванцовъ*, въ присутствіи 19 дѣйствительныхъ членовъ и 6 членовъ-соревнователей.

По прочтеніи протокола предыдущаго засѣданія Общество почтило вставаніемъ память своего почетнаго члена *П. Г. Рѣдкина*.

Въ виду удовлетворительнаго состоянія своихъ суммъ Общество рѣшило одновременно съ печатаніемъ V вып. «Трудовъ» (Шеллингъ) приступить къ изданію VI вып., для котораго *Н. А. Иванцовъ* представилъ свой переводъ «Этики» Спинозы.

«Общество невропатологовъ и психіатровъ» и «Общество экспериментальной психологіи при спб. университетѣ» вступили въ правильный обмѣнъ своими изданіями съ нашимъ Обществомъ. При этомъ выражено желаніе, чтобы Обществу экспериментальной психологіи было предоставлено право печатать свои протоколы въ журналѣ «Вопросы Философіи и Психологіи» (не болѣе одного печатнаго листа въ книгѣ).

*П. Е. Астафьевъ* сдѣлалъ сообщеніе «О цѣнности жизни». Вотъ его положенія:

1. Жизнь можетъ имѣть ту или другую, положительную или отрицательную, цѣнность не какъ совокупность объективныхъ процессовъ и явленій, но лишь какъ совокупность переживаемыхъ въ ней живымъ субъектомъ чувствъ и волненій. Поэтому вопросъ о цѣнности жизни рѣшается изъ разсмотрѣнія возможныхъ и дѣйствительныхъ условій субъективныхъ состояній чувства. Послѣднія имѣютъ сами въ себѣ реальность и цѣнность, независимо отъ отношенія къ объектамъ. Обсужденіе тѣхъ или другихъ цѣлей жизни сюда относится, лишь поскольку преслѣдованіе ихъ измѣняетъ условія чувства, но не съ точки зрѣнія самихъ этихъ цѣлей, какъ объективныхъ, осуществимыхъ или неосуществимыхъ, дѣйствительныхъ или иллюзорныхъ.

2. Чувства суть не состоянія пассивнаго воспріятія и не вытекаютъ изъ послѣднихъ, но возбуждаютъ дѣятельность воли и выражаютъ ея напряженіе. Говорить, поэтому, о радости или

страданіи жизни, какъ о результатѣ всѣхъ полученныхъ отъ нея пассивныхъ воспріятій, значить ставить вопросъ на ненадлежащую почву. Это и обнаруживается во внутреннемъ самопротиворѣчии ученій гедонизма, эвдемонизма и утилитаризма. Страданіе и наслажденіе жизни—не въ пассивныхъ воспріятіяхъ, но въ состояніяхъ дѣятельной воли, недостаточно, достаточно или чрезмѣрно напряженной.

3. Существенное въ состояніяхъ дѣятельной воли, какъ источника чувствованій, а слѣдовательно, и счастья или несчастья жизни, составляетъ не объективный моментъ воли (ея объектъ хотѣнія и цѣль), но субъективный, т.-е. ея напряженность (сознаваемое усиліе)—затрачиваемая въ ея дѣятельности энергія. Все, поддерживающее эту трату энергіи, не доводя ее до сознанія въ формѣ чувства усилія, какъ недостаточнаго или чрезмѣрнаго, даетъ переживаемой жизни положительную цѣнность, и наоборотъ.

4. Поэтому жизнь непосредственная, совершающаяся безъ участія рефлексіи и прекращающаяся какъ только дѣятельность становится въ общемъ недостаточною или чрезмѣрною (животное, дикарь, ребенокъ), для переживающаго ее существа имѣетъ всегда только положительную цѣнность. Отрицательною можетъ стать цѣнность жизни для существа только съ того момента, когда въ числѣ условій, опредѣляющихъ напряженность его дѣятельности, появляются новыя, обрекающія ее на недостаточность или чрезмѣрность (скука и переутомленіе), что возможно лишь въ болѣе сложной и развитой душевной жизни, въ которой затрата волевой энергіи измѣняется не однимъ ея дѣйствительнымъ, наличнымъ въ данный моментъ запасомъ, но оцѣнивается какъ большая или малая по идеальнымъ, психическимъ мѣрамъ.

5. На этой высшей степени жизни отрицательная или положительная оцѣнка наполняющихъ ее дѣятельностей—счастіе или несчастіе, скука и переутомленіе—опредѣляются присутствіемъ или отсутствіемъ въ данномъ лицѣ или обществѣ трехъ условій, дающихъ тонъ ихъ волѣ, чувству и интеллекту. Въ области воли такимъ условіемъ является идеалъ; въ области чувства—страсть; въ области интеллекта—такое міровоззрѣніе, которое въ самомъ существѣ не отрицало бы идеала и страсти (подобно, наприм., теоріи приспособленія эволюціонизма).

Безъ идеаловъ, страсти и дающаго имъ мѣсто міровоззрѣнія—положительная оцѣнка жизни, счастье невозможны ни для лица, ни для общества.

6. Относительно одного изъ этихъ трехъ условій—страсти—можетъ возникнуть вопросъ: возможно-ли его сохраненіе черезъ всѣ стадіи развитія, всѣ возрасты отдѣльныхъ лицъ и народовъ,—или же оно утрачивается по мѣрѣ того, какъ тѣ и другіе старѣютъ, вырождаются? Несомнѣнно, что пессимизмъ, общее отрицаніе цѣнности жизни—составляетъ естественный удѣлъ времени не только состарѣвшагося, но и утратившаго и идеалы и страсть и дающее имъ мѣсто міровоззрѣніе,—времени, въ лучшемъ случаѣ безъидейно и утилитарно-буржуазнаго.

*Л. М. Лопатинъ* находилъ рѣзкое противорѣчіе между тремя первыми положеніями и двумя слѣдующими. Утверждая необходимость идеала въ его безусловномъ значеніи, референтъ въ то же время принимаетъ объективную реальность наслажденія и страданія. Понятіе цѣнности и достоинства имѣетъ объективный и субъективный смыслъ: для человѣка вещь можетъ быть дорогой, хотя сама по себѣ она ничтожна; субъективно цѣнно—приятное, объективно цѣнно—доброе. Сущность дѣла коренится въ вопросѣ, сводится-ли объективная цѣнность къ субъективной. Рѣшеніе его получается у референта совершенно неожиданное: важно вовсе не то, что дѣлается, а то, какъ оно чувствуется. Это чистѣйшій гедонизмъ.

*П. Е. Астафьевъ* возразилъ, что въ первыхъ своихъ положеніяхъ онъ стоитъ на психологической точкѣ зрѣнія, и, слѣдовательно, тутъ нельзя искать задачи этической. Реальности и самостоятельной цѣнности чувства никакая этика отвергать не можетъ. Въ послѣднихъ своихъ положеніяхъ референтъ имѣлъ въ виду эвдемологическую сторону идеала, а именно, какъ безусловный самъ по себѣ идеаль является условіемъ для цѣнной жизни.

*Н. Я. Гротъ* остановился главнымъ образомъ на психологической сторонѣ реферата. Положенія, что чувство непогрѣшимо, что его реальность только въ настоящемъ, что оно идеально не воспроизводится въ сознаніи, что счастье и несчастье не зависятъ отъ представленій о добромъ и зломъ, прекрасномъ и безобразномъ, достойномъ и недостойномъ,—всѣ эти положенія не вѣрны, произвольны и не оправдываются воззрѣніемъ самого референта на психическій спектръ. Если чувства

не что иное, какъ показатели затрачиваемой энергіи воли, а воля всегда связана съ представленіемъ о своемъ объектѣ, то, очевидно, характеръ объектовъ вліяетъ и на направленіе воли и на содержаніе чувства на всѣхъ ступеняхъ развитія живого существа. Цѣнность чувства опредѣляется оцѣнкой достоинства стремленій въ связи съ высотой ихъ объектовъ.

Ю. Н. Говоруха-Отрокъ замѣтилъ, что если чувство не можетъ имѣть двухъ оцѣнокъ, то какъ согласовать съ этимъ тотъ фактъ, что при извѣстныхъ условіяхъ мы оцѣниваемъ какое-нибудь чувство такъ, а черезъ нѣсколько лѣтъ смотримъ на то же самое чувство совершенно иначе.

П. Е. Астафьевъ возразилъ, что это только подтверждаетъ его взгляды, такъ какъ во второмъ случаѣ мы имѣемъ дѣло уже съ новымъ чувствомъ.

Засѣданіе закрыто въ 12<sup>1</sup>/<sub>4</sub> час. ночи.

## 6. Закрытое засѣданіе (LXXV) 30-го марта 1891 г.

Засѣданіе открыто въ 8 час. 20 мин. веч. подъ предсѣдательствомъ Н. А. Звьрева, при секретарѣ Н. А. Иванцовъ, въ присутствіи 16 дѣйствительныхъ членовъ и 7 членовъ-соревнователей.

По утвержденіи протокола предыдущаго засѣданія Н. Я. Гротъ доложилъ сообщеніе сторонняго лица, К. Н. Венцеля, «Мораль жизни и свободнаго идеала» \*), затѣмъ прочелъ составленные имъ тезисы по поводу этического ученія Гюйо, которые будутъ подвергнуты обсужденію въ одномъ изъ ближайшихъ засѣданій.

Подложенія Н. Я. Грота по поводу нравственнаго ученія Гюйо:

1. Гюйо изслѣдуетъ только *физиологическія* условія нормальной нравственной дѣятельности человѣка, а не нравственные законы или психическія нормы нравственнаго поведенія.

2. Пусть сочувствіе, альтруизмъ, любовь къ ближнимъ имѣютъ физиологическимъ коррелятомъ *изобиліе жизненныхъ силъ* въ человѣческомъ организмѣ. Вопросъ этики только въ томъ, какимъ *высшимъ критеріемъ* или *принципомъ* руководствоваться при выборѣ путей разряженія избытка жизненной энергіи.

\*) Напечатано въ настоящей книжкѣ.

3. Пути этого разряженія, по признанію самого Гюйо, *различны*: половое плодородіе, дѣятельность мысли, работа чувства, упражненіе воли. Между ними признается извѣстный *антагонизмъ*. Мораль Гюйо не указываетъ *никакого принципа* для нормированія разнообразныхъ проявленій жизненнаго плодородія, а между тѣмъ безнравственность состоитъ именно въ уклоненіяхъ отъ извѣстныхъ нормъ въ проявленіи жизненныхъ силъ.

4. Критерій поведенія или принципъ морали можетъ быть установленъ только *сознательно* и *свободно*, можетъ быть только поправкою природныхъ инстинктовъ, извращающихся подъ вліяніемъ болѣе сложныхъ условій жизни. Поэтому, вопреки утвержденію Гюйо, мораль касается только сферы сознательной (а не безсознательной) дѣятельности человѣка, сферы *желательнаго*, а не *желаемаго*.

5. Нравственная *обязанность* не можетъ быть выведена изъ той или другой способности и вообще изъ изобилія жизни. Ибо способности и силы развиваются въ связи съ упражненіемъ и на этой почвѣ часто возникаютъ въ людяхъ противонравственные и вредныя для ближнихъ способности. Нравственная обязанность состоитъ часто въ подавленіи такихъ способностей и силъ.

6. Поэтому, если вѣрно утвержденіе Гюйо, что нравственность состоитъ въ достиженіи *высшаго единства существа*, то не вѣрно, будто раздвоеніе, противоположеніе способностей другъ другу и ограниченіе ихъ другъ другомъ есть *безнравственность*. Высшее единство существа достигается лишь какъ результатъ такого раздвоенія, противоположенія и взаимнаго ограниченія природныхъ способностей во имя высшаго нравственнаго принципа.

7. Условное предписаніе *морали жизни*: «развивай твою жизнь во всѣхъ направленіяхъ какъ можно интенсивнѣе и экстенсивнѣе» — не можетъ быть научнымъ эквивалентомъ *императива дома*, такъ какъ нравственный императивъ есть всегда требованіе извѣстнаго ограниченія личной жизни, ея интенсивности, а иногда и экстенсивности. И отсюда предписаніе самоотверженія и «окончательной жертвы жизни».

8. Попытка Гюйо вывести *самоотверженіе* изъ инстинкта жизни неудачна и нелѣпа. Если самоотверженіе основано на удовольствіи ожидаемой побѣды, то оно является иллюзіей «готовности къ жертвѣ». Если же человѣкъ ясно сознаетъ предстоящую окончательную жертву, то рѣшимость на нее нельзя вывести изъ по-

требности упорствовать въ жизни. Самъ Гюйо принужденъ, съ своей точки зрѣнія, выводить окончательное самоотверженіе изъ чувства *нестерпимости* жизни и изъ умаленія ея цѣны въ глазахъ живущихъ. Но тогда какое же это самоотверженіе?

9. Допускаемая Гюйо *абсолютная свобода* нравственнаго закона для каждой личности и требованіе моральной *аноміи* противорѣчатъ основной задачѣ морали, которая ищетъ именно *единоаго* и *абсолютнаго*, для всѣхъ обязательнаго и однообразнаго принципа нравственнаго поведенія, который бы послужилъ источникомъ всеобщей солидарности человѣческихъ личностей, — единства ихъ идеаловъ и стремленій.

10. Мораль Гюйо есть смѣсь древняго *гедонизма* съ новѣйшимъ *утилитаризмомъ* и *эволюціонной* этикой. На самомъ дѣлѣ это не мораль, а остроумная проповѣдь упраздненія всякой морали, — въ лучшемъ случаѣ это изслѣдованіе фізіологическихъ условій нормальной жизнедѣятельности человѣка, какъ «животнаго общественнаго». Дѣло идетъ о средствахъ, какими природа достигаетъ своихъ нравственныхъ цѣлей, независимо отъ нравственной дѣятельности человѣка и ранѣе возникновенія свободной человѣческой морали.

Н. Я. Гротъ сдѣлалъ сообщеніе о вновь появившемся журналѣ «Annales des sciences psychiques» \*). Въ заключеніе своего реферата Н. Я. Гротъ поднималъ вопросъ, какъ Общество должно относиться къ явленіямъ ясновидѣнія, телепатіи, правдивыхъ галлюцинацій и т. п. Самъ референтъ отрицалъ важность этихъ явленій для психологіи, тогда какъ Л. М. Лопатинъ старался доказать, что явленія ясновидѣнія и т. п. уже и теперь позволяютъ установить новыя точки зрѣнія въ нѣкоторыхъ отдѣлахъ психологіи. Послѣ преній, въ которыхъ принимали участіе, кромѣ упомянутыхъ лицъ, П. В. Преображенскій, С. С. Корсаковъ, Е. И. Челпановъ, Я. Н. Колубовскій, Ю. Н. Говоруха-Отрокъ и Н. А. Звѣревъ, Общество высказалось за то, чтобы по отношенію къ разсматриваемой области явленій оставаться пока въ выжидательномъ положеніи.

Засѣданіе закрыто въ 11<sup>1</sup>/<sub>2</sub> час. веч.

\*) Въ сжатомъ видѣ напечатано въ настоящей книжкѣ.