

70-83
1891

ПРИ УЧАСТИИ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА.

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

И

ПСИХОЛОГИИ,

подъ редакціей профессора Н. Я. Грота.

ГОДЪ ВТОРОЙ.

№ 3.

Книга 7.

МАРТЪ 1891 г.

Изданіе А. А. Абрикосова.

Москва.

Типо-литографія Высочайше утвержденнаго Т-ва И. Н. Кушнеревъ и №,
Пименовская ул., собств. домъ
1891.



СОДЕРЖАНІЕ.

	Стр.
Ученіе Шиллера о красотѣ и эстетическомъ наслажденіи.— П. А. Каленова.	1
О природѣ чловѣческаго сознанія (окончаніе).— Кн. С. Н. Трубецкого.	21
Идеалы и дѣйствительность.— В. А. Гольцева.	57
Письма о книгѣ гр. Л. Н. Толстого «О жизни» (продолженіе).— А. А. Козлова.	69
Религіозная метафизика мусульманскаго Востока.— С. Уманца.	108
Нравственность душевно-больныхъ.— В. Ф. Чижа.	122

Критика и библіографія.

I. ОБЩІЯ ХАРАКТЕРИСТИКИ.

1. Введеніе въ исторію новой философіи.—**Н. Я. Грота.** 1
2. Идеаль новѣйшей этики (*Wundt, Ethik*).—**А. Бао.** 26

II. ОБЗОРЪ ЖУРНАЛОВЪ.

1. Vierteljahrsschrift f. Wissenschaftliche Philosophie.—**А. Колубовекаго.** 45
2. *Mind*.—**П. В. Мокіевского.** 53
3. Перечень статей въ послѣднихъ книжкахъ иностранныхъ философскихъ журналовъ 55

III. ОБЗОРЪ КНИГЪ.

1. **Методологія:** *Андреевскій*, Генезисъ науки. **А. А. Козлова.** 57
2. **Логика и психологія:** *Кротан*, Kurzgefasste Logik. **П. Соколова.**—*Арх. Борисъ*, О физиологическомъ методѣ въ психологіи. **Е. Челпанова.**—*П. Лейкфельдъ*, Разныя направленія въ логикѣ. **Г. Зенгера.** 63
3. **Исторія философіи:** Переписка *Спинозы*. **В. П. Преображенскаго.**—*Локкъ*, Мысли о воспитаніи. **К.**—*Э. К. Ватсонъ*, **А. Шопенгауеръ. К.** 76

IV

	<i>Стр.</i>
4. Психопатологія: <i>Sanity and Insanity by Mercier.</i> Н. А. Абри- косова.—Сообщенія въ обществѣ невропатологовъ. К.	85
IV. ПОЛЕМИКА.	
По поводу статей <i>Н. Н. Ланге.</i> — Е. И. Челпанова .	92

ПРИЛОЖЕНІЯ.

Матеріалы для исторіи философіи въ Россіи: IX. Н. Н. Страховъ.— Я. Н. Колубовскаго	46 89
Библиографическій листокъ	122
Психологическое Общество	141

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ И ПСИХОЛОГИИ.

Ученіе Шиллера о красотѣ и эстетическомъ наслажденіи *).

Мм. Гг.

Въ исторіи умственной культуры есть явленія, хотя и пережитыя уже, но еще не отжившія, а можетъ-быть и безсмертныя, вспоминать о которыхъ всегда плодотворно для мышленія. Такою неуываеомою свѣжестью безспорно обладаютъ прекрасныя образы и глубокія мысли поэта-философа Шиллера. Да послужить мнѣ это оправданіемъ въ томъ, что я рѣшился занять ваше вниманіе Шиллеромъ, тѣмъ болѣе, что Шиллеръ, хорошо извѣстный нашему образованному обществу, какъ поэтъ, менѣе извѣстенъ, какъ философъ.

Шиллеръ, какъ философъ, не задавался обширною программой разъяснить всѣ важнѣйшіе вопросы мірового бытія и человѣческой жизни; задача, намѣченная имъ, была тѣснѣе ограничена и касалась лишь того, что лично для него было всего дороже въ жизни, но сохраняло въ то же время и общечеловѣческой интересъ. Поэтъ-философъ испытывалъ живую потребность выяснить себѣ значеніе красоты и эс-

*) Читано въ торжественномъ годичномъ засѣданіи Психологическаго Общества 27-го января 1891 г.

тетического чувства, которымъ онъ былъ проникнуть, и художественнаго творчества, составлявшаго его жизненное призваніе. Въ своихъ философскихъ трудахъ онъ касался и психологіи, и этики, и отчасти метафизики, но лишь настолько, насколько эти науки способствовали разрѣшенію вопросовъ эстетическихъ. Словомъ, философія Шиллера есть эстетика. Всего болѣе занималъ его вопросъ объ отношеніи художественнаго творчества къ двумъ важнѣйшимъ отраслямъ человѣческой дѣятельности: къ дѣятельности нравственной и теоретической. Нравственная дѣятельность имѣетъ цѣлью осуществить въ общежитіи идеаль добра, теоретическая—открыть въ наукѣ истину, а художественное творчество—создать въ своихъ произведеніяхъ красоту. Какъ же относится красота къ добру и истинѣ?—вотъ одинъ изъ главнѣйшихъ вопросовъ эстетики Шиллера. Онъ полагалъ, что добро и истина въ ихъ идеальномъ совершенствѣ отождествляются съ красотой. Цѣль моего реферата показать, какъ онъ пришелъ къ этому выводу.

Въ концѣ прошлаго вѣка, когда Шиллеръ, уже извѣстный, какъ поэтъ, впервые выступилъ, какъ мыслитель, въ нѣмецкой философіи царилъ Кантъ. Шиллеръ не могъ не подчиниться вліянію Канта, особенно въ вопросахъ этики и эстетики. Но вскорѣ обнаружилось значительное различіе во взглядахъ обоихъ мыслителей, и именно различіе въ области этики. Это различіе и попытки привести его къ соглашенію опредѣлили дальнѣйшій ходъ философіи Шиллера. Для разъясненія идей Шиллера необходимо предпослать краткій очеркъ нравственнаго ученія Канта.

Подвергая критическому анализу способность воли, Кантъ нашелъ, что воля, стремясь къ достиженію заранее намѣченныхъ цѣлей, всегда руководится извѣстными правилами, отъ соблюденія которыхъ зависитъ достиженіе цѣли. Правила эти сознаются разсудкомъ, какъ обязательныя требованія, на примѣръ: береги здоровье, откладывая копѣйку на черный день, и тому подобное. Очевидно, обязательность эта имѣетъ лишь условный характеръ, вполне завися

отъ преслѣдуемой цѣли; съ отрицаніемъ цѣли отрицается и обязательность правила. Но среди множества такихъ условно обязательныхъ правилъ житейскаго благоразумія Кантъ открылъ въ нашемъ сознаніи и такъ называемый категорическій императивъ, т.-е. требованіе, безусловно обязательное для всѣхъ и всегда. Что требуется безусловно отъ всѣхъ и всегда, то представляется общимъ нравственнымъ долгомъ. Категорическій императивъ—это требованіе нравственнаго долга. Несомнѣнъ тотъ фактъ, что гдѣ есть людское общежитіе, тамъ есть и сознаніе нравственнаго долга, какъ чего-то безусловно обязательнаго для членовъ этого общежитія въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ. Вездѣ и всегда исполненіе требованій нравственнаго долга считается добродѣтелью. Въ чемъ же состоятъ эти требованія? Какъ-бы различно онѣ ни формулировались въ различныя эпохи и у различныхъ народовъ, всѣ эти формулы одинаковы между собою и по формѣ, и по существенному содержанію. По формѣ всѣ онѣ категорическіе императивы, т.-е. безусловныя требованія; по содержанію всѣ требуютъ подчиненія блага личнаго, какъ блага условнаго, благу общему, безусловному. Всегда и вездѣ нравственный долгъ требуетъ жертвы личнаго счастья и не только жертвы чувственными наслажденіями, въ сущности пустыми, но даже самыми дорогими привязанностями, если бы случилось такъ, что эти привязанности противорѣчатъ нравственному долгу. Чѣмъ тяжелѣе жертва, тѣмъ выше нравственная заслуга. Но что можетъ побуждать человѣка жертвовать собою ради идеи долга? Естественнымъ мотивомъ человѣческихъ дѣйствій бываетъ чувство, иногда низкое чувство матеріальныхъ наслажденій, а иногда высокое чувство любви и состраданія, побуждающее къ подвигамъ самоотверженія. Не побуждаетъ-ли человѣка какое-нибудь подобное-же высокое чувство и къ исполненію нравственнаго долга? Кантъ рѣшительно отрицаетъ это. Чувство, какое бы оно ни было, не зависитъ отъ воли и всегда субъективно. Еслибъ исполненіе долга зависѣло отъ чувства, долгъ утратилъ бы без-

условную обязательность. Если человекъ обязанъ помогать ближнему въ нуждѣ, ужели обязанность эта имѣеть значеніе лишь до тѣхъ поръ, пока въ немъ возбуждено чувство состраданія? Живое чувство состраданія можетъ быть временно заглушено внѣшними обстоятельствами; ужели въ такомъ случаѣ временно прекращается и обязательность помощи? Что обязательно, то равно обязательно и при наличности, и при отсутствіи чувства. И даже, думаетъ Кантъ, чувство, облегчая намъ исполненіе долга, умаляетъ нравственное достоинство поступка. Истинно нравственный поступокъ, по мнѣнію Канта, вызывается не чувствомъ, какъ бы высоко оно ни было, но единственно разумнымъ сознаниемъ обязательности долга, уваженіемъ къ нему. Не могу не указать здѣсь на противорѣчіе, допущенное Кантомъ. Отвергая зависимость нравственнаго дѣянія отъ всякаго чувства, онъ въ то же время мотивируетъ его уваженіемъ къ идеѣ долга. А что же такое уваженіе, если не чувство? И такъ, для Канта жизнь есть постоянная, тяжелая борьба между чувствами и склонностями съ одной стороны и разумнымъ сознаниемъ долга—съ другой. Идеаломъ человека для него является неутомимый борецъ долга, недоступный соблазну чувствъ. Такого борца, человека *нравственнаго*, онъ противопоставляетъ человеку *естественному*, который руководится чувствомъ, имѣющимъ всегда нѣкоторую примѣсь эгоизма.

Шиллера, подобно Канту, занималъ вопросъ о нравственномъ идеалѣ человека. Но, полный живого чувства, поэтъ не могъ согласиться съ абстрактными выводами философа; его возмущалъ сурово безчувственный идеалъ Канта, противопоставляемый естественному человеку. Извѣстно насмѣшливое четверостишіе Шиллера „Gewissensscrupel“ (терзаніе совѣсти), направленное противъ кантовскаго идеала. Вотъ его содержаніе. „Я готовъ служить друзьямъ, но, къ сожалѣнію, дѣлаю это съ сердечнымъ влеченіемъ; а потому меня терзаетъ мысль, что я не добродѣтельнень... Какъ быть?—Отвѣтъ: Есть одно только средство: постарайся проникнуть-

ся презрѣніемъ къ друзьямъ и затѣмъ уже съ отвращеніемъ исполняй требованіе долга“. Вполнѣ соглашаясь съ тѣмъ, что нравственный долгъ безусловно повелѣваетъ жертвовать собою для общаго блага, Шиллеръ полагалъ однако, что къ такому самопожертвованію можетъ побудить человѣка только естественный мотивъ, т.-е. какое-нибудь чувство. Еще до знакомства съ нравственнымъ ученіемъ Канта воображенію Шиллера представлялся образъ героя, проникнутаго безкорыстною любовью къ человѣчеству, и онъ поэтически воплотилъ этотъ образъ въ лицѣ маркиза Позы, добровольно умирающаго за благо угнетенныхъ Филиппомъ Испанскимъ Нидерландовъ. Ознакомившись съ идеями Канта и замѣтя, какъ непохожъ его холодный идеаль на полного высокой любви маркиза Позу, Шиллеръ задался цѣлью уже философски выразить свой идеаль. Этотъ идеаль не долженъ являться противоположностью естественному человѣку; чувство должно быть въ немъ не подавлено требованіемъ долга, но примирено съ нимъ; онъ долженъ находить счастье въ исполненіи долга, требующаго отреченія отъ личнаго счастья. Задача состояла въ открытіи, такъ сказать, примирителя, который устанавливалъ бы гармонію между естественнымъ и нравственнымъ человѣкомъ, между счастіемъ и долгомъ. Такого примирителя Шиллеръ нашелъ въ красотѣ и эстетическомъ чувствѣ.) Что же такое красота и эстетическое чувство? Въ чемъ заключается ихъ примиряющій характеръ? Отвѣтъ Шиллера на эти вопросы вытекаетъ изъ психологической дедукціи и анализа этихъ понятій, а потому мы и должны заняться ихъ дедукціей и анализомъ.

Психологическія возрѣнія Шиллера не представляютъ сами по себѣ ничего оригинальнаго; въ основаніи ихъ лежитъ признанная уже со временъ Платона двойственность человѣка, какъ существа чувственно-разумнаго, въ отличіе отъ животныхъ, существъ исключительно чувственныхъ. Наша душевная жизнь, говоритъ Шиллеръ, состоитъ въ непрерывной смѣнѣ ощущеній, объединенныхъ сознаниемъ

неизмѣннаго я. Какъ въ каждой вещи мы различаемъ ея содержаніе и форму, понимая подъ содержаніемъ, или матеріаломъ, множество отдѣльныхъ частей, свойствъ и состояній вещи, а подъ формою—то, что, обнимая этотъ множественный матеріалъ, придаетъ вещи цѣлость и единство, такъ и въ душевной жизни смѣняющіяся ощущенія являются ея матеріальнымъ содержаніемъ, а объединяющее ихъ самосознаніе—формою. Ощущенія—это функція чувственности, самосознаніе—функція разума. Чувственность и разумъ—вотъ двѣ основныя способности души. Вліяя на чувственность, вещи и явленія внѣшняго міра вызываютъ въ ней различныя ощущенія, соединенныя съ чувствомъ удовольствія и неудовольствія. Чувственность естественно побуждаетъ насъ искать ощущеній пріятныхъ и избѣгать непріятныхъ. А такъ какъ побужденіе это вызывается вліяніемъ внѣшнихъ вещей, то въ немъ проявляется пассивное психическое начало, зависимость наша отъ природы. Но, испытывая на себѣ неодолимое вліяніе природы, мы въ извѣстной степени сопротивляемся ему и съ своей стороны дѣйствуемъ на природу, заставляя ее служить нашимъ цѣлямъ. Эта дѣятельность вытекаетъ изъ разума, въ которомъ такимъ образомъ проявляется дѣятельное, независимое отъ природы психическое начало—свобода. Дѣятельность разума прежде всего проявляется въ самосознаніи, т.-е. въ сознаніи того, что всѣ переживаемыя душевныя состоянія суть мои состоянія, что мое „я“ остается неизмѣннымъ въ вѣчно измѣняющемся потокѣ психической жизни. Эта неизмѣнность и тождество нашего „я“ доказываетъ независимость разума отъ природы, гдѣ все вѣчно течетъ и измѣняется. Какъ свободная, неизмѣнная форма души, разумъ человѣческій однороденъ со всемірною формою—разумомъ божественнымъ. Божественный разумъ проявляется въ міровыхъ законахъ, а міровые законы—это всеобщія, безусловныя, неизмѣнныя формы отдѣльныхъ, обусловленныхъ и измѣняющихся вещей и явленій.

Человѣческій разумъ есть сознаніе міровыхъ законовъ.

Дѣятельность человѣческаго разума по отношенію къ природѣ проявляется двояко. Во-первыхъ, подвергая анализу отдѣльныя вещи и мимолетныя явленія, разумъ стремится открыть въ нихъ всеобщую сущность, вѣчный законъ, т.-е. безусловную истину. Во-вторыхъ, стремясь передѣлать вещи такъ, чтобы онѣ служили цѣлямъ человѣка, и главнымъ образомъ стремясь осуществить въ вѣщахъ безусловную цѣль, идею безусловнаго блага, разумъ предписываетъ намъ для руководства различныя практическія правила и единый категорическій императивъ, т.-е. безусловно обязательный нравственный законъ. Разумъ, сознающій законы природы и стремящійся познать ихъ, т.-е. открыть истину, Шиллеръ вмѣстѣ съ Кантомъ называетъ теоретическимъ, а разумъ, стремящійся къ осуществленію блага и сознающій законы свободы, нравственные законы,—практическимъ. Форма не можетъ имѣть реального бытія безъ наполняющаго ее содержанія. Наше „я“, какъ душевная форма, не возникло бы въ дѣйствительной жизни безъ своего матеріальнаго содержанія—ощущеній. Такъ какъ человѣческая жизнь невозможна безъ соединенія этихъ двухъ началъ, то она невозможна и безъ удовлетворенія ихъ требованій. Чувственность требуетъ непрерывной смѣны пріятныхъ ощущеній, счастья, субъективнаго блага, а разумъ — открытія истины и осуществленія объективнаго, безусловнаго блага. Не соблюдая требованій чувственности, мы вовсе не жили бы; не соблюдая требованій разума, мы жили бы, какъ животныя, но не какъ люди.

Кромѣ двухъ основныхъ, требующихъ способностей, потребностей (*Triebe*, какъ называетъ ихъ Шиллеръ), мы имѣемъ еще третью способность, исполняющую ихъ требованія, — волю. Такъ какъ эти требованія могутъ иногда противорѣчить одно другому, какъ, наприм., чувственное требованіе наслажденія и разумное требованіе исполненія долга, то воля колеблется между двумя враждебными мотивами. Въ этомъ колебаніи, т.-е. возможности склониться на ту или другую сторону, Шиллеръ видитъ свободу человѣка, существа чувственно-разумнаго. Животныя, какъ существа только

чувственные, вмѣстѣ съ разумомъ лишены и свободы. Воля ихъ, побуждаемая одною чувственностью, съ роковою необходимостью подчинена ей.

Вышеуказанное противорѣчіе между разумомъ и чувственностью не есть необходимое ихъ отношеніе. То и другое начало имѣетъ свою отдѣльную сферу, и полная гармонія между ними возможна только при условіи взаимнаго соблюденія границъ. Раздоръ между чувственностью и разумомъ происходитъ отъ того, что каждая изъ этихъ способностей, вторгаясь въ сферу другой, пытается, такъ сказать, незаконно подчинить ее себѣ. Что торжество чувственности надъ разумомъ есть нравственное зло—это всѣмъ ясно; но могло бы казаться, что обратное отношеніе, т.-е. полное подавленіе чувственности разумомъ, есть желанное благо. Такъ думаютъ многіе, но не Шиллеръ. Желанное благо, идеаль, онъ видитъ въ полной гармоніи обѣихъ силъ; одностороннее же торжество одной изъ нихъ въ ущербъ другой, хотя-бы и торжество разума, онъ считаетъ недостаткомъ. Гармонія душевныхъ силъ порождаетъ нравственную цѣльность характера, дисгармонія—его надломленность. Шиллеръ приводитъ два примѣра угнетенія чувственности разумомъ теоретическимъ и практическимъ. Когда теоретическій разумъ, стремясь открыть безусловную истину, пренебрегаетъ чувственнымъ воспріятіемъ обусловленныхъ вещей и явленій, т.-е. наблюденіемъ и опытомъ, то создаются бесплодныя научныя теоріи, идущія въ разрѣзъ съ дѣйствительностью. А когда практическій разумъ въ одностороннемъ увлеченіи идеей долга съ презрѣніемъ смотритъ на людскія слабости, то возникаетъ безсердечный, чуждый состраданія ригоризмъ, который, по мнѣнію Шиллера, причинилъ человѣчеству больше зла, нежели чувственная распущенность.

Какъ чувственность, такъ и разумъ въ своемъ одностороннемъ давленіи на волю должны быть сдерживаемы и нѣсколько ослаблены воспитаніемъ, стремящимся установить въ человѣкѣ идеальную гармонію, нравственную цѣльность

характера. Но подъ ослабленіемъ чувственности не должно понимать ея притупленія, а подъ ослабленіемъ разума—умственной слабости мысли и нравственной дряблости характера. Идеаль чувственности слѣдуетъ искать между ея притупленіемъ и тою степенью возбужденія, которая вызываетъ страстный аффектъ; идеаль теоретическій—между слабостью мысли, не умѣющей справиться съ фактами опыта, и деспотизмомъ мысли, насилующей факты; практической идеаль—между нравственною распушенностью и ригоризмомъ. Всѣ эти идеалы возможны только при полной гармоніи между чувственностью и разумомъ, къ установленію которой должно стремиться разумное воспитаніе. Душевная же гармонія, нравственная цѣльность характера устанавливается лишь тогда, когда требованіе личнаго счастья примирено съ требованіемъ долга, когда чувственность не угнетена, но любить нравственный долгъ и испытываетъ нѣкоторое наслажденіе въ самоотреченіи. Такого примирителя и установителя душевной гармоніи Шиллеръ, какъ уже сказано, нашелъ въ эстетическомъ чувствѣ красоты.

(Изъ вышесказаннаго видно, что отношеніе человѣка къ вещамъ тройкое: пассивно-чувственное, теоретическое и практическое. Но есть еще четвертое отношеніе—эстетическое. Въ чемъ оно заключается?)

Въ эстетическомъ отношеніи къ вещамъ мы находимся, когда любимся ихъ красотою, наприм., любимся красивымъ цвѣткомъ, наслаждаемся звуками мелодіи. Есть-ли это отношеніе пассивно-чувственное, или активно-разумное? Оно—то и другое вмѣстѣ. Мы не можемъ эстетически наслаждаться, не ощущая цвѣтовъ и звуковъ; но мы наслаждаемся не отдѣльными зрительными и слуховыми ощущеніями, а красотою ихъ. Что же такое красота? Красота заключается въ извѣстномъ сочетаніи линій, цвѣтовъ и звуковъ; красота есть гармонія, т.-е. единство во множествѣ, объединенный формою матеріаль. Матеріаль воспринимается чувственностью; форма, какъ мы выше видѣли, есть объединяющее понятіе разума, а потому красота, какъ гармонія, какъ соче-

таніе матеріи съ формою, есть общій объектъ чувственности и разума. Когда мы эстетически наслаждаемся, въ насъ возбуждена чувственность и говоритъ разумъ, и обѣ эти способности, часто борющіяся между собою въ стремленіи къ противоположнымъ цѣлямъ, теперь въ полномъ согласіи. Сущность эстетическаго отношенія всего яснѣе сказывается въ отличіи его отъ отношенія исключительно чувственнаго и двухъ исключительно разумныхъ.

Въ исключительно чувственномъ отношеніи къ вещамъ мы находимся, когда вещи не своею формою, но матеріальнымъ содержаніемъ вліяютъ на нашъ животный организмъ, возбуждая въ немъ невольное стремленіе или удалить ихъ отъ себя, или обладать ими. Матеріальное обладаніе можетъ быть только безраздѣльнымъ и исключительнымъ, а потому возбуждаетъ зависть и ревность. Эти чувства совершенно чужды эстетическому наслажденію; оно не уменьшается отъ того, что другіе вмѣстѣ съ нами любятъ прекраснымъ предметомъ. Оно не стремится къ матеріальному обладанію этимъ предметомъ, ибо съ равною силою можетъ быть возбуждено однимъ воображаемымъ представленіемъ гармоніи, лишь-бы только это представленіе было достаточно живо и ярко. Наслаждаясь поэзіей, мы наслаждаемся не дѣйствительнымъ бытіемъ, но лишь образами предметовъ. Чувственное же наслажденіе воображаемою пищею немислимо. Эстетическое наслажденіе формою предмета возможно лишь тогда, когда мы свободны отъ угнетающаго вліянія его матеріи на нашу чувственность: такъ, мы любимъ красотою зимней природы или на картинѣ, или въ дѣйствительности, когда защищены отъ холода. Одно и то же явленіе можетъ быть чувственно непріятно по своему матеріальному содержанію и эстетически прекрасно по формѣ. Таковъ ослѣпительный блескъ солнечнаго восхода и оглушающій грохотъ грозы. Очевидно, красота подобныхъ явленій пропадала бы для насъ, еслибъ они только чувственно вліяли на нашъ организмъ.

Отъ чисто разумныхъ отношеній, теоретическаго и практическаго, эстетическое прежде всего отличается тѣмъ,

что оно есть наслажденіе, служащее само себѣ цѣлью, тогда какъ первыя два являются трудомъ, преслѣлующимъ важную цѣль, задачею, требующею иногда тяжелаго напряженія воли. Теоретическій разумъ для открытія истины требуетъ анализа вещей, практическій для осуществленія добра—передѣлки и вещей, и собственной жизни. Эстетическое чувство ничего не требуетъ и, оставляя вещи, какъ онѣ есть, состоитъ въ спокойномъ созерцательномъ наслажденіи, которое сейчасъ-же пропадаетъ, какъ только умъ въ интересахъ познанія приступаетъ къ анализу прекраснаго образа. Умъ, ищущій познанія, интересуется не отдѣльною вещью, но лишь общимъ понятіемъ, т.-е. отвлеченною формою ея; эстетическое чувство интересуется живою формою, т.-е. формою, воплощенною именно въ эту отдѣльную вещь, индивидуальнымъ образомъ вещи. Для практическаго ума и вещи, и ихъ образы важны не сами по себѣ, но лишь какъ средства для осуществленія добра; для эстетическаго чувства важны лишь образы вещей, но важны сами по себѣ, безъ отношенія къ какой бы то ни было цѣли.

И такъ, отличаясь отъ исключительно чувственнаго и исключительно разумнаго отношенія къ вещамъ, эстетическое является соединеніемъ того и другого. Разумный элементъ сообщаетъ ему его безкорыстную, идеальную чистоту, чувственный—его реальную жизненность. Эстетическое наслажденіе именно потому такъ полно и радостно, что въ немъ чувствуютъ себя удовлетворенными и чувственность, и разумъ, вся душа, весь человѣкъ: это—специально человѣческое наслажденіе.

Отъ анализа эстетическаго наслажденія перейдемъ къ анализу объекта его—красоты въ ея различныхъ видахъ.

Красота, какъ мы уже видѣли, есть гармоническое сочетаніе линій, цвѣтовъ и звуковъ, цѣльный, законченный образъ, созерцаніе котораго доставляетъ намъ спокойное наслажденіе. Такую красоту Шиллеръ называетъ архитектурною, т.-е. красотою строенія. Но есть, несомнѣнно, прекрасныя предметы, которые, повидимому, не согласуются съ

понятіемъ гармоніи. Кому не нравится созерцаніе бурнаго моря, хотя элементы его, отдѣльныя волны, не только не объяты гармоніей, но даже представляютъ хаотическій безпорядокъ? Кто не чувствуетъ красоты звѣзднаго неба, хотя оно въ своей необъятности не имѣетъ законченнаго образа и переполнено нестройными сонмами звѣздъ? И всякій, конечно, испыталъ, что созерцаніе такихъ неформленныхъ, въ безконечность уходящихъ предметовъ не соединено со спокойнымъ наслажденіемъ, съ какимъ мы любуемся архитектурно-прекраснымъ—красивымъ цвѣткомъ, статуей. Эстетическое наслажденіе при созерцаніи необъятнаго соединено съ нѣкоторымъ душевнымъ волненіемъ, но цѣнится выше спокойнаго наслажденія. Такое, соединенное съ душевнымъ волненіемъ, эстетическое наслажденіе Шиллеръ вмѣстѣ съ Кантомъ называетъ чувствомъ высокаго, а предметы, образъ которыхъ возбуждаетъ его, высокими, въ отличіе отъ архитектурно-стройныхъ. Въ этомъ смыслѣ высокимъ въ природѣ Шиллеръ признаетъ все то, передъ чѣмъ человѣкъ чувствуетъ свое полное ничтожество.

Высокое подраздѣляется на двѣ категоріи: *динамически-высокое*—то, передъ чѣмъ, такъ сказать, падаютъ во прахъ физическія силы человѣка, и *математически-высокое*—то, что недоступно нашимъ познавательнымъ силамъ,—воображенію и разуму. Къ первой категоріи относятся всѣ грозно-разрушительныя явленія природы, ко второй—все безконечное въ пространствѣ и во времени, напимѣръ, міровая безпредѣльность, наполненная безчисленными мірами, которую не въ силахъ объять воображеніе, ни постигнуть разумокъ, познающій лишь ограниченное и обусловленное. Что же намъ нравится въ динамически-высокомъ, въ грозныхъ явленіяхъ природы?—Прежде всего мы чувствуемъ наше полное физическое ничтожество передъ ними. Но именно тотъ фактъ, что мы сами чувствуемъ свое физическое ничтожество, указываетъ на то, что въ насъ есть нѣчто возвышающееся надъ физическою стороною нашего существа, нѣчто такое, что не можетъ быть подавлено никакимъ могучимъ

явленіемъ природы, именно—духовное начало въ человѣкѣ, его разумъ. Если бы въ насъ не было этого начала, то въ минуту грозной опасности мы не могли бы сознавать своего ничтожества, т.-е. смотрѣть на самихъ себя, но были бы совершенно подавлены безсознательнымъ ужасомъ, какъ животныя. И такъ, сознаніе нашего физическаго ничтожества есть въ то же время сознаніе нашей духовной силы, ея независимости и торжества надъ разрушительною природою; а въ сознаніи этого торжества—источникъ высокаго эстетическаго наслажденія. Невольно вспоминается здѣсь отрывокъ изъ Пушкина, не только ярко изображающій чувство высокаго, но и указывающій на его психическую причину.

Есть упоеніе въ бою
 И бездны мрачной на краю,
 И въ разъяренномъ океанѣ
 Средь грозныхъ волнъ и бурной тьмы,
 И въ аравійскомъ ураганѣ,
 И въ дуновеніи чумы.
 Все, все, что гибелью грозитъ,
 Для сердца смертнаго таитъ
 Неизъяснимы наслажденья,
 Безсмертья, можетъ быть, залогъ;
 И счастливъ тотъ, кто средъ волненья
 Ихъ ощутить и вѣдать могъ.

Безсмертное начало въ человѣкѣ, его разумъ однороденъ съ міровымъ, божественнымъ разумомъ, а потому ощущать разумъ въ себѣ значитъ ощущать его и въ природѣ, а ощущать разумъ въ природѣ значитъ сквозь хаосъ разрушительныхъ явленій провидѣть созидающую всемірную гармонію. Позвольте напомнить вамъ, мм. гг., высокой красоты библейское повѣствованіе о видѣніи Бога пророкомъ Іліею. Пророку въ пустынѣ послышался голосъ, повелѣвающій ему выйти на встрѣчу шествующему Богу. И вотъ поднялся страшный вихрь, сокрушающій скалы; но Бога не было въ вихрѣ. За вихремъ началось землетрясеніе и запылалъ истребительный огонь; но ни въ землетрясеніи, ни въ огнѣ Бога

не было. Вдругъ среди хаоса почуялось тихое вѣяніе. Тогда безтрепетный до сихъ поръ пророкъ въ благоговѣйномъ ужасѣ покрылъ лицо свое, и въ тишинѣ слышался гласъ Божій. Благоговѣйный ужасъ—вотъ то тревожно-отрадное чувство, которое наполняетъ душу при созерцаніи высокаго. Этою тревожностью, этимъ физическимъ ощущеніемъ холода, чувство высокаго отличается отъ спокойнаго наслажденія архитектурически-прекраснымъ. Наслаждение высокимъ тревожно, потому что, начинаясь чувствомъ физическаго ничтожества, завершается чувствомъ духовнаго торжества, отъ представленія хаоса переходитъ къ представленію гармоніи, невидимой для глазъ, но постигаемой разумомъ. Ни въ чемъ тревожно-торжественное чувство высокаго не сказывается такъ сильно, какъ въ созерцаніи смерти, если только человѣкъ можетъ отрѣшиться отъ подавляющаго физическаго страха, невольно ею возбуждаемаго. Какъ сквозь хаосъ пророкъ провидѣлъ Бога, такъ эстетикъ сквозь смерть провидитъ вѣчно играющую жизнь.

Все, что сказано о динамически-высокомъ, относится и къ математически-высокому, къ необъятному въ пространствѣ и времени. Отчего такъ величественно-прекраснымъ кажется намъ звѣздное небо при всей своей безформенности и нестройномъ множествѣ звѣздъ? Чувствуя безсиліе воображенія представить себѣ образъ міра, какъ цѣлаго, и безсиліе разсудка понять его,—словомъ, безсиліе нашей чувственности, мы сознаемъ могущество разума, мыслящаго идею міра, безконечнаго и во времени, и въ пространствѣ. Въ беспорядочномъ расположеніи звѣздъ разумъ провидитъ строй и гармонію, недоступные чувственному глазу, обзрѣвающему лишь ничтожную часть пространства. Такимъ образомъ и въ математически-высокомъ, гдѣ чувственность видитъ лишь хаотическую безформенность, разумъ созерцаетъ всемірную архитеконику, и тревожное состояніе духа переходитъ въ торжественно-спокойное наслажденіе красотою. И такъ, красота высокая, подобно архитектурической, есть представленіе гармоніи, но выходящей изъ дис-

гармоніи. Анализирующая мысль отличает красоту высокую отъ архитектурической, но въ природѣ онѣ большею частью сочетаются вмѣстѣ. Такъ въ красотѣ солнечнаго восхода и заката мы видимъ и міровую необъятность, и архитектурическое сочетаніе цвѣтовъ.

Отъ красоты природы Шиллеръ отличаетъ специально человѣческую красоту лица и тѣлодвиженій, какъ выразителей душевнаго настроенія чловѣка. Эту выразительную красоту не должно смѣшивать съ архитектурическою красотою чловѣческаго тѣла, которая заключается въ соразмѣрности и стройномъ сочетаніи членовъ, но ничего не говоритъ о душевномъ настроеніи. Такую красоту тѣлеснаго строенія Шиллеръ отождествляетъ съ архитектурическою красотою природы, строго отличая ее отъ специально-чловѣческой выразительной красоты. Между тѣмъ какъ архитектурическая красота тѣла составляетъ элементъ пребывающій и неподвижный, красота выразительная вся состоитъ изъ измѣняющихся движеній, вызываемыхъ измѣненіемъ душевнаго настроенія. Однако не всякое выразительное движеніе непремѣнно красиво: оно можетъ быть эстетически безразлично или даже безобразно.

Какія же движенія, какимъ настроеніемъ вызванныя, могутъ быть признаны прекрасными? Подъ душевнымъ настроеніемъ должно понимать то взаимное отношеніе, въ которомъ въ данную минуту находятся другъ съ другомъ обѣ основныя психическія силы, чувственность и разумъ. Отношеніе это можетъ быть трояко. Во-первыхъ, возможно полное между ними согласіе, причемъ требованіе чувственности, личное счастье, согласуется съ требованіемъ разума, нравственнымъ долгомъ. Во-вторыхъ, разумъ можетъ властно подавлять мятежную чувственность. Въ-третьихъ, чувственность можетъ торжествовать надъ разумомъ. Внѣшнія движенія, вызванныя этимъ послѣднимъ душевнымъ настроеніемъ, разгуломъ чувственности, никогда не бываютъ эстетически привлекательны и даже отталкиваютъ, какъ выраженіе необузданной животности. Лишь первыя два настроенія вызываютъ выразитель-

ную красоту, и притомъ каждое изъ нихъ—красоту своеобразную.

Идеаломъ человѣка былъ бы тотъ, кто не только исполняетъ требованія нравственнаго закона, но исполняетъ ихъ съ любовью, находя въ этомъ свое счастье; а это возможно лишь при полномъ согласіи чувственности и разума. Шиллеръ называетъ прекрасною душою того, въ комъ это настроеніе постоянно. Душевная гармонія прекрасной души, выражаясь и въ чертахъ лица, и во всѣхъ движеніяхъ, придаетъ всей наружности, даже при отсутствіи архитектурной красоты, особенную грацію, которую Шиллеръ называетъ *Anmuth*, привлекательность. Такою привлекательностью, на примѣръ, дышетъ все существо матери, которая въ заботахъ о своемъ ребенкѣ находитъ высшее счастье и вмѣстѣ съ тѣмъ исполняетъ свой долгъ. Привлекательной является и наружность того, проникнутый чувствомъ живого состраданія, облегчаетъ скорби другихъ.

Гармонія между чувственностью и разумомъ, представляясь высшимъ счастьемъ и идеаломъ человѣка, не всегда однако-же возможна въ дѣйствительности, по самой природѣ человѣка. Физическія страданія—удѣлъ человѣка, какъ и животнаго. Величайшій герой, добровольно подвергаясь имъ по требованію долга, не можетъ не испытывать ихъ мучительнаго гнета. Но еще тяжелѣе физическихъ страданій страданія душевныя. Счастливы тотъ, чьи самыя завѣтныя привязанности согласуются съ нравственнымъ долгомъ. Но можетъ наступить страшная минута, когда между ними возникнетъ противорѣчіе, когда противъ одного долга возстанетъ другой, высшій долгъ. Такъ, если бы мать знала, что сынъ ея совершилъ преступленіе, въ которомъ обвиняется другой, и если бы она приняла героическое рѣшеніе пожертвовать счастьемъ сына, а слѣдовательно, и своимъ счастьемъ, требованію высшей правды,—она не могла бы сдѣлать этого безъ тяжкихъ душевныхъ страданій, и нарушилась бы въ ней гармонія между чувствомъ и долгомъ. Душевное настроеніе тѣхъ, кто ради высшей идеи подвергается физи-

ческимъ или душевнымъ страданіямъ, есть властное подчиненіе чувственности разуму, героизмъ. Выразительную красоту, проявляющуюся въ чертахъ лица и движеніяхъ героя, Шиллеръ называетъ достоинствомъ (Würde). Характерная черта достоинства есть спокойствіе въ страданіи. Въ достоинствѣ, какъ и въ высокой красотѣ природы, сказывается гармонія, возникшая изъ дисгармоніи черезъ подчиненіе низшаго начала высшему. Таковы два вида человѣческой выразительной красоты: привлекательность, выражающая прекрасную душу, и достоинство—высокую, героическую душу. Архитектоника тѣла безъ привлекательности и достоинства является чѣмъ-то холоднымъ и даже пошлымъ. Архитектоника, говоритъ Шиллеръ, есть прекрасный даръ природы человѣку, не зависящій отъ него самого, а выразительная красота—дѣло его свободной воли, а потому заслуга. Въдѣ, безъ усилія воли, сдерживающей страстные аффекты, всѣ движенія человѣка всецѣло подчинялись-бы этимъ аффектамъ и выражали-бы безобразную животную необузданность. Въ привлекательности и достоинствѣ сила аффектовъ встрѣчаетъ границу, положенную волей.

И такъ, красота во всѣхъ ея четырехъ видахъ есть гармонія: 1) архитектурная красота природы есть гармонія отдѣльнаго предмета; 2) высокая красота природы—всемирная гармонія, прозрѣваемая сквозь хаосъ; 3) человѣческая привлекательность—гармонія между чувствомъ и долгомъ; 4) человѣческое достоинство—та-же гармонія, но возникшая изъ дисгармоніи.

Созерцаніе гармоніи, въ чемъ-бы и какъ-бы она ни проявлялась, есть чувственно-разумное эстетическое наслажденіе. Потребность въ такомъ наслажденіи присуща человѣческой природѣ, ибо въ немъ чувствуютъ себя согласно удовлетворенными обѣ основныя душевныя силы, весь человѣкъ. Выше было обращено вниманіе на отличіе эстетической потребности отъ теоретической и практической. Теперь легко уясняется согласіе ихъ.

Теоретическій разумъ требуетъ открытія безусловной

истины, т.-е. познанія міра. Что-же такое міръ? Позволю себѣ остановиться на этомъ вопросѣ. Съ тѣхъ поръ, какъ человѣчество стало мыслить, оно пытается рѣшить его и въ специальныхъ наукахъ, и въ общей наукѣ — философіи. Полное его рѣшеніе, какъ идеальная цѣль знанія, недостижимо; возможно лишь безконечное приближеніе къ нему. Но при всей неодолимой трудности этого вопроса нѣкоторый отвѣтъ на него присущъ сознанію всякаго мыслящаго. Отвѣтъ этотъ заключается въ греческомъ словѣ „космосъ“. Міръ есть космосъ. Это не простой переводъ русскаго слова на греческое. Слово космосъ такъ богато значеніемъ, что въ немъ заключается цѣлое сужденіе. Космосъ значитъ: порядокъ, строй, красота. Поэтому сказать, что міръ есть космосъ, все равно, что сказать: міръ есть прекрасный, стройный порядокъ. Въ этомъ сужденіи указывается и на объективное свойство міра, на его стройность, т.-е. подчиненіе единому началу, и на субъективное эстетическое отношеніе къ нему человѣка, признающаго его прекраснымъ. Какъ-бы ни расходились между собою различныя эпохи и люди въ воззрѣніи на міръ, всѣ они сходятся въ признаніи его единымъ строемъ, космосомъ. Споръ возможенъ лишь о томъ, каковъ этотъ строй.

Понятіе о мірѣ, какъ строѣ, присуще мышленію: это понятіе апріорное, т.-е. не выведенное изъ опыта, но лежащее въ основаніи всякаго опыта. Всѣ науки, какъ изъ аксіомы-гипотезы, выходятъ изъ понятія всемірнаго строя, и каждая специальная наука въ своей сферѣ пытается лишь разрѣшить вопросъ, въ чемъ именно заключается этотъ строй. Понятіе всемірнаго строя невольно вызываетъ въ воображеніи нѣкоторый смутный образъ этого строя; но какъ образъ этотъ ни смутенъ, онъ возбуждаетъ въ душѣ эстетическое чувство высокаго. Строй представляется прекраснымъ, и естественно возникаетъ потребность усилить эстетическое наслажденіе, придавъ возможно большую ясность этому даже въ смутномъ состояніи высокопрекрасному образу. Уяснить смутный образъ міроваго строя значитъ отвѣчать на вопросъ,

въ чемъ онъ заключается. Отвѣтъ этотъ пытаются дать науки. Слѣдовательно, эстетическая потребность наслаждаться яснымъ созерцаніемъ мірового строя, вызывая къ бытію науки, не только совпадаетъ съ теоретическою потребностью, но даже порождаетъ ее. Умъ удовлетворяется лишь системою знаній, — отдѣльные факты, не приведенные въ систему, тяготятъ его; а потому каждая наука должна представлять не простой сборъ фактовъ, но стройную систему ихъ. Чѣмъ болѣе развита наука, тѣмъ она богаче отдѣльными фактами, но тѣмъ строже подчинены эти факты единству системы. Достигши идеальнаго совершенства, наука явилась-бы художественнымъ произведеніемъ, удовлетворяющимъ и умъ, и эстетическое чувство. Такимъ образомъ, истина, въ полномъ значеніи этого слова, не есть лишь понятіе, отвлеченная форма вещей, удовлетворяющая одинъ только теоретическій разумъ, она — живая форма, воплощенная въ отдѣльныхъ вещахъ, понятіе и вмѣстѣ созерцаніе, — словомъ, красота, удовлетворяющая всего человѣка, красота и архитектурическая, и высокая. И такъ, тяжелый трудъ созиданія науки и вызывается эстетико-теоретическою потребностью, и завершается эстетико-теоретическимъ наслажденіемъ.

Остается теперь указать на согласіе требованій практическаго разума съ эстетическою потребностью. Предписывая безусловно обязательный нравственный законъ, практическій разумъ стремится осуществить безусловное благо, т.-е. идеаль людскаго общежитія, царствіе Божіе на землѣ, какъ учить религія. Кто неліцемерно признаетъ обязательность для себя нравственнаго закона, тотъ необходимо смотритъ на себя какъ на отвѣтственнаго исполнителя какой-то высшей воли, какъ на служебный органъ таинственнаго мірового организма. Ему долженъ представляться космосъ. въ которомъ онъ самъ и безконечно ничтоженъ, какъ индивидуумъ, и великъ, какъ участникъ. А такое представленіе не можетъ не вызывать эстетическаго чувства высокаго. Самъ Кантъ, не допускающій вліянія какого-бы то ни было

чувства на исполненіе предписаній долга, кромѣ чувства уваженія къ закону, въ концѣ своей „Критики практическаго разума“ говоритъ, что сознаніе нравственнаго закона наполняетъ его душу такимъ-же благоговѣйнымъ изумленіемъ, какъ и созерцаніе звѣзднаго неба. А что-же такое это благоговѣйное изумленіе, какъ не эстетическое наслажденіе при созерцаніи міровой гармоніи? Это чувство міровой гармоніи, удерживая человѣка отъ безнравственныхъ, эгоистическихъ дѣйствій, какъ нарушающихъ гармонію, побуждаетъ его исполнять требованія долга и такимъ образомъ содѣйствовать созиданію идеальнаго общежитія. Идеальное-же общежитіе не то, въ которомъ члены его только исполняютъ требованія долга, но съ любовью исполняютъ ихъ, находя въ этомъ личное счастье. Такое идеальное общежитіе удовлетворяетъ не одинъ только практический разумъ, но вмѣстѣ съ нимъ и чувство, всего человѣка, и является такимъ образомъ человѣческою красотою, соединеніемъ привлекательности и достоинства.

Отсюда ясно, что тяжелый трудъ осуществленія блага и вызывается эстетико-нравственною потребностью, и завершается эстетико-нравственнымъ наслажденіемъ; и какъ истина, такъ и благо, въ идеальномъ значеніи этого слова, есть красота.

П. Каленовъ.

О природѣ человѣческаго сознанія.

(Окончаніе).

Внутренній анализъ сознанія.

Разсматривая общественную жизнь и общественное развитіе съ психологической точки зрѣнія, мы усматриваемъ въ этой жизни и въ этомъ развитіи живое преемство сознанія въ *органической* связи отдѣльныхъ индивидуальныхъ его сферъ. Не прибѣгая къ свидѣтельству гипнотическихъ экспериментовъ и явленій такъ называемаго „умственного внушенія“ столь наглядно доказывающихъ взаимную проницаемость индивидуальныхъ сферъ сознанія, мы находимъ постоянную и нормальную существенную связь между ними, которая обусловливаетъ весь строй душевной жизни отдѣльнаго чело-вѣка. Ибо если изъ нашего индивидуальнаго сознанія удалить эту живую связь, которая соединяетъ насъ съ другими сознаніями какъ предшествовавшими, такъ и со существующими, если удалить изъ нашего индивидуальнаго сознанія совокупность всего унаслѣдованнаго, всего внушеннаго и внушаемаго намъ, оно лишится и формы, и содержанія, обратится въ ничто.

До сихъ поръ мы говорили о сознаніи въ зависимости отъ физиологическихъ и социальныхъ условій. Но родовыя начала, связующія отдѣльныя сознанія между собою, и универсаль-

ныя формы, въ которыхъ осуществляется абсолютное идеальное сознание, могутъ быть раскрыты въ сознаниі индивидуальной личности путемъ психологическаго анализа. Подробное изученіе ихъ потребовало-бы цѣлую систему психологии, логики, этики, и мы поневолѣ должны ограничиться лишь немногими указаніями въ дополненіе къ тому, что уже было сказано выше.

1. Мы знаемъ, что человѣкъ есть наслѣдникъ опыта предъидущихъ поколѣній, ихъ организаци и чувственности; всѣ человѣческія чувства, приемы воспріятія, всѣ инстинкты и аппетиты наслѣдственны, точно такъ же, какъ и всѣ наши органы, наша психофизическая организациа. Какъ мы видѣли, чувственность есть родовой базисъ индивидуальнаго сознания. Поэтому въ самомъ сознаниі, въ самой нашей чувственности мы можемъ раскрыть нѣкоторые родовые, универсальные элементы.

Мы приписываемъ безотчетно совершенную реальность всѣмъ чувственнымъ свойствамъ и не можемъ представить себѣ, чтобы эти свойства зависѣли исключительно отъ нашей субъективной, индивидуальной чувственности, отъ нашихъ глазъ и ушей. Свѣтъ, теплота, твердость, звукъ, цвѣта—принимаются „наивнымъ“ сознаниемъ за объективныя свойства вещей. Обыкновенно мы полагаемъ, что солнце сіяетъ, море шумитъ, цвѣты благоухаютъ помимо нашего личнаго воспріятія. И мы разумѣемъ не только то, что наши чувства испытали-бы извѣстныя ощущенія въ присутствіи данныхъ явленій: мы предполагаемъ внѣ себя не простыя возможности, не одни формальныя условія чувственныхъ явленій, когда мы говоримъ о міровыхъ физическихъ процессахъ, совершившихся до появленія человѣка. И если теперь мы понимаемъ, что все чувственное предполагаетъ нѣчто чувствующее (*primum sensibile—primum sentiens*), ясно, что чувственность, обусловливающая вещественный міръ, не можетъ быть субъективной: признавая объективную дѣйствительность вещественнаго міра, мы предполагаемъ всеобщую, антропоморфную чувственность *до человека*. Такимъ

образомъ въ каждомъ нашемъ реальномъ чувственномъ воспріятіи мы безотчетно предполагаемъ общій, универсальный характеръ нашей чувственности. Общія, основныя качества, чувственныя свойства вещей—эти стихіи, изъ которыхъ сотканъ міръ, соотвѣтствуютъ основнымъ видамъ чувствованій, элементамъ чувственности. Чувственная вселенная, поскольку мы признаемъ ея объективность, предполагаетъ вселенскую чувственность, съ которой связана наша индивидуальная чувственность.

2. Одной изъ любопытнѣйшихъ задачъ психологіи, которую мы не беремся рѣшать, было-бы изслѣдовать, какимъ образомъ элементы чувственности (т.-е. отдѣльные виды чувствованій) сознаются человѣкомъ. Чувства звука, цвѣта врождены намъ вмѣстѣ съ ихъ органами, и въ то-же время мы не знаемъ ихъ, пока не испытываемъ соотвѣтственныхъ ощущеній. Мы предполагаемъ независимую отъ насъ объективность и универсальность чувственныхъ качествъ, которыя, однако, мы узнаемъ не прежде, чѣмъ получаемъ ихъ ощущеніе. Мы не имѣемъ о нихъ никакого первоначальнаго понятія. Я думаю даже, что мы собственно никогда не имѣемъ о нихъ вполнѣ *отвлеченнаго* понятія, точно такъ же, какъ мы не имѣемъ о нихъ какого-либо строго индивидуализированнаго представленія *). Какъ мы уже указывали, и представленія, и понятія не суть первоначальныя виды сознанія, но развиваются изъ первичныхъ неопредѣленныхъ формъ, въ которыхъ частное сливается съ общимъ. Каковы-бы ни были физиологическія условія чувственности, она есть прежде всего *психическая* способность, точно такъ же какъ и чувства, соотвѣтствующія отдѣльнымъ классамъ ощущеній, суть такія психическія способности. Поэтому можно думать, что какъ въ нашей чувствующей организаціи есть предрасположеніе къ воспріятію данныхъ чувствен-

*) Если я пользуюсь какимъ-либо неопредѣленнымъ образомъ въ видѣ символа для представленія цвѣта, звука и проч., то я вполнѣ сознаю условный, вспомогательный характеръ подобныхъ представленій. См. объ этомъ первый этюдъ (напечатанный въ № 1 нашего журнала), стр. 113—116.

ныхъ свойствъ (звуковъ, цвѣтовыхъ лучей и пр.), такъ и въ неразвитой чувственности человѣка, въ самыхъ его чувствахъ таятся *общія*, видовыя *представленія* ихъ. Это представленія совершенно забытыя, спящія, потенциальныя. Но рядъ ощущений и воспріятій пробуждаютъ ихъ въ насъ. Такимъ образомъ забвеніе какъ-бы предшествуетъ памяти и есть первоначальная ея форма. Воззрѣніе Платона, который объяснялъ знаніе изъ воспоминанія и видѣлъ въ узнаваніи начало познанія, кажется намъ глубоко вѣрнымъ. Для этого еще вовсе не нужно предполагать вмѣстѣ съ Платономъ предсуществованіе человѣка въ какомъ-то идеальномъ мірѣ духовъ. Достаточно признать, что вся индивидуальная память, обнимающая совокупность индивидуальнаго опыта, развивается на родовомъ, наслѣдственномъ базисѣ. Иначе трудно объяснить потенциально-общій, родовой характеръ нашихъ элементарныхъ чувственныхъ представлений, основныхъ эмпирическихъ данныхъ сознанія. Уже въ первомъ нашемъ этюдѣ (кн. I, стр. IIб) мы коснулись этого родового базиса нашихъ представлений, нашей памяти, нашего сознанія вообще; мы указали на то, что имъ обусловлена не только связь, но и самая *сохраняемость* нашихъ представлений въ сознаніи, равно какъ и ихъ естественная способность къ *обобщенію*. Благодаря предшествующей памяти, намъ иногда достаточно одного воспріятія, чтобы узнать вещь изъ ея свойствъ и *запомнить* ее; намъ достаточно иногда немногихъ опытовъ, чтобы явленіе въ насъ *обобщилось*. Ибо въ памяти все легко обобщается, и каждая опредѣленная совокупность представлений можетъ быть повторена съ незначительными измѣненіями несчетное число разъ.

3. Что такое память и каково ея значеніе въ сознаніи? На этотъ вопросъ существуетъ столько-же отвѣтовъ, сколько есть психологовъ, какъ будто дѣло идетъ о разныхъ предметахъ, и каждый помнить по-своему. Въ дѣйствительности всѣ говорятъ о разномъ, и намъ не хотѣлось-бы прибавлять свою лепту къ этому множеству мнѣній. Одни психологи видятъ въ памяти общую потенцію сознанія; другіе отоже-

ствляютъ память съ сознаниемъ; третьи видятъ въ ней лишь особый видъ сознанія. Мы не говоримъ уже о множествѣ теорій, относящихся къ области психофизики. Всѣ эти взгляды имѣютъ многое и за и противъ себя, — соотвѣтственно тому, какъ смотрѣть на память.

Съ одной стороны память заключаетъ въ себѣ потенциально всѣ элементы нашихъ представленій. Съ другой—въ природѣ нигдѣ нѣтъ отвлеченной возможности, *чистой потенціи*: существуютъ лишь болѣе или менѣе сильныя или слабыя степени дѣйствія и напряженности; а, слѣдовательно, и память, какъ совокупность возможныхъ воспоминаній, состоитъ изъ множества слоевъ самой различной интенсивности, но всегда надѣленныхъ нѣкоторою степенью жизни. Далѣе *невозможно* безъ оговорокъ *отожествлять* память съ сознаниемъ, которое постоянно выходитъ за предѣлы настоящаго и прошедшаго. Можно поэтому сказать, что сознаніе всегда вышашается надъ простою памятью, если даже она и является основой сознанія. Въ каждый данный моментъ мы сознаемъ лишь ничтожную часть того, что помнимъ; но въ этомъ сознаніи запомненнаго, въ этомъ воспоминаніи есть нѣчто большее, чѣмъ простая память. Здѣсь есть извѣстный психическій актъ, опредѣленное, иногда вполне сознательное, намѣренное дѣйствіе, въ которомъ я объективирую извѣстный рядъ представленій, иногда *мыслю* его, какъ рядъ воспоминаній, относящихся къ дѣйствительнымъ или прошедшимъ реальнымъ явленіямъ. Такимъ образомъ къ задержаннымъ представленіямъ памяти примѣшивается цѣлый рядъ сложныхъ процессовъ психологическаго и логическаго свойства. Тутъ есть и выборъ, и вниманіе, воображеніе, мышленіе и т. д. Но вмѣстѣ съ тѣмъ ясно, что *память не есть особый актъ или видъ сознанія*, отдѣлимый отъ прочихъ. Ибо безъ памяти не только узнаваніе предметовъ, опытъ и знаніе немислимы, но нѣтъ никакого осязаемаго перехода отъ одного состоянія сознанія къ другому. Если состояніе не задерживается, не оставляетъ никакого психологическаго слѣда и смѣняется рядомъ послѣдовательныхъ состояній, исчезаю-

шихъ столь-же безслѣдно, то нѣтъ никакой непрерывности сознанія, нѣтъ сознанія времени и пространства, нѣтъ никакого опредѣленнаго сознанія вообще. Ибо сознаніе возвышается надъ отдѣльными состояніями, надъ моментами времени и пространственными отношеніями, и оно воспринимаетъ ихъ только потому, что заключаетъ въ себѣ идеальный синтезъ послѣдовательныхъ и отдѣльныхъ моментовъ, состояній и отношеній.

Столь много различныхъ аспектовъ представляетъ намъ память. Память есть способность запоминать и вмѣстѣ совокупность всего запомненнаго, ибо она есть нѣчто дѣйствительное и не можетъ быть чистою потенціей. Ничто не запоминается нами, если не привьется къ тому, что мы помимъ уже, и самая способность памяти находится въ нѣкоторомъ прямомъ соотношеніи съ богатствомъ памяти. Какъ-бы глубоко ни простирались наши наблюденія, мы нигдѣ не можемъ найти въ нашей памяти обособленнаго воспоминанія, не связаннаго съ другими. Скажемъ болѣе,—мы не можемъ указать начала памяти. Ибо если у насъ сохранилось воспоминаніе, которое мы считаемъ первымъ въ нашей жизни, воспоминаніе о какомъ-либо событіи, лицѣ,—то это только первое изъ сохранившихся *сложныхъ* воспоминаній, которое мы не могли бы усвоить, сознать и хранить въ себѣ, если бы въ насъ не было цѣлаго множества предшествовавшихъ, простѣйшихъ воспоминаній. Наконецъ и эти послѣднія, на сколько мы можемъ судить, не могли бы образоваться и сохраниться въ насъ, если бы въ самой нашей чувственности, въ нашей чувствующей организаціи не было унаслѣдованной родовой памяти. Безъ этого они не были-бы узнаны, сознаны, задержаны. Такимъ образомъ память и чувственность впадаютъ другъ въ друга, и если одни объясняютъ память изъ чувственности, то въ свою очередь чувственность не объяснима безъ памяти.

Мы уже видѣли, что сознаніе есть атавическій, наследственный процессъ; ближайшимъ образомъ это слѣдуетъ сказать о памяти. Явленія памяти можно свести къ физио-

логической наслѣдственности уже по одному тому, что воспоминанія сохраняются въ непрестанномъ обновленіи мозгового вещества и мозговыхъ клѣточекъ. Психическія свойства передаются въ индивидуальномъ организмѣ отъ частицы къ частицѣ точно такъ же, какъ въ родѣ отъ поколѣнія къ поколѣнію. Но въ другомъ отношеніи самыя явленія органической наслѣдственности могутъ сводиться къ *памяти* органическихъ элементовъ, къ психической способности сохранять опредѣленные, безконечно сложныя формы движенія. Такова гипотеза Геккеля. По мнѣнію знаменитаго натуралиста, самое единообразіе въ наслѣдственной передачѣ органическихъ формъ и функцій, въ процессахъ эмбриологическаго развитія, можетъ быть объяснимо лишь изъ этого элементарнаго психическаго свойства живыхъ клѣточекъ и ихъ пластидуль. Первоначальное зародышевое яичко у всѣхъ животныхъ одинаково: ни въ немъ, ни въ сперматозоидахъ нѣтъ ни малѣйшихъ слѣдовъ тѣхъ различныхъ окончательныхъ органическихъ формъ, которыя происходятъ изъ его развитія у отдѣльныхъ животныхъ видовъ. Различіе заключается, слѣдовательно, въ жизненной *памяти* клѣточныхъ пластидуль, которыя у различныхъ животныхъ функционируютъ различнымъ образомъ, повторяютъ различныя безконечно сложныя движенія и процессы. Различіе видовъ сводится, такимъ образомъ, въ сущности къ различнымъ *видамъ памяти*, или, что почти то-же,—къ различію видовыхъ идей.

И такъ, если въ основаніи сложныхъ явленій памяти лежатъ нѣкоторые физиологическіе процессы, то въ свою очередь въ основаніи всѣхъ живыхъ процессовъ лежитъ нѣкоторая органическая жизненная память. Но какъ-бы мы ни смотрѣли на соотношеніе наслѣдственности и памяти, признавая-ли вмѣстѣ съ Герингомъ и Геккелемъ наслѣдственность за послѣдствіе органической памяти, или память—за результатъ преемственной передачи психическихъ формъ и движеній,—ясно, *во-первыхъ*, что память, разсматриваемая сама по себѣ, есть чисто психологическое свойство, кото-

рое столь-же мало сводится къ механическимъ свойствамъ и движениямъ, какъ и самое сознаніе; *во-вторыхъ*, что эта память, рассматриваемая психологически, простирается за предѣлы индивидуальности, сохраняя въ себѣ традиціонные, унаслѣдованные элементы. Мы уже говорили объ этомъ, рассматривая инстинкты животныхъ. Какъ-бы мы ни объясняли себѣ физическія явленія наслѣдственности—въ *психологической* наслѣдственности мы усматриваемъ родовую память, т.-е. *продолженіе предшествовавшаго сознанія однихъ индивидуальностей въ настоящемъ сознаніи другихъ*.

4. Еще болѣе загадочною, чѣмъ память, является намъ другая способность нашего духа—воображеніе, которое столь-же проникаетъ собою всю область нашего сознанія, столь-же искусственно отвлекается нами отъ прочихъ дѣятельностей духа. Подобно памяти, оно обусловливаетъ собою сознаніе, и если воображеніе невысказимо безъ памяти, дающей ему матеріаль, то самая память, актуальное воспоминаніе невысказимо безъ воображенія. На ряду съ органической, родовой общностью представлений слѣдуетъ отмѣтить ихъ стремленіе къ индивидуации, къ воплощенію въ опредѣленные образы, къ выраженію *или воображенію*. Эта способность носить уже несомнѣнно болѣе индивидуальный характеръ; имѣя прямое отношеніе къ нашей волѣ, ея удовольствіямъ и страданіямъ. При внимательномъ самонаблюденіи мы замѣчаемъ, правда, что никакое представленіе или группа представлений не могутъ быть строго индивидуальными. Каждая такая группа сопровождается цѣлымъ рядомъ другихъ, тусклыхъ представлений, наслояющихся вокругъ нея концентрически, въ порядкѣ убывающей ясности, и образующихъ какъ-бы общую атмосферу ея. При этомъ каждый изъ послѣдовательныхъ круговъ такихъ сопутствующихъ представлений обладаетъ особою степенью устойчивости и интенсивности. Центральное представленіе живетъ и питается на счетъ своей психической атмосферы, нуждается въ ней для своего конкретного *воображенія*. Одинъ центральный обликъ воплощается въ цѣлой поэмѣ образовъ; одна идея развивается въ цѣ-

лой системѣ понятій; одна мысль, одна страсть часто господствуетъ въ сознаниі чловѣка, подчиняя себѣ побочные комплексы представленій. И чѣмъ сильнѣе, ярче развивается какое-нибудь психическое состояніе, тѣмъ шире становится его атмосфера, захватывающая постепенно все обыденное поле сознанія, если новыя впечатлѣнія не завладѣваютъ чловѣкомъ. Сферы сопутствующихъ представленій взаимно проникаютъ другъ друга, переходятъ другъ въ друга, измѣняя свой порядокъ и степень своей интенсивности. Но пока сознаніе сосредоточивается энергически на какомъ-либо одномъ фокусѣ, сопутствующія представленія продолжаютъ вращаться вокругъ него въ своей калейдоскопической игрѣ. Такое устойчивое состояніе выражается въ нѣкоторыхъ случаяхъ съ возрастающею силою: оно воплощается въ сложной группѣ представленій, которая иногда получаетъ призрачную реальность, превращается въ какой-то психологическій паразитъ, живущій на нашъ счетъ. Во снѣ и наяву, въ дѣтствѣ и въ зрѣломъ возрастѣ, чловѣкъ нерѣдко испытываетъ гнетъ представленій. Дикарь поклоняется призракамъ боговъ, созданныхъ коллективнымъ воображеніемъ его племени. Ребенокъ пугается тѣхъ сказочныхъ образовъ, которые были нѣкогда богами его предковъ. И всѣ мы тѣшимся образами, гоняемся за призраками и боимся ихъ. Химеры и призраки угнетаютъ чловѣка въ его частной и общественной жизни и наполняютъ ее ложью.

Въ исключительныхъ болѣзненныхъ случаяхъ мы наблюдаемъ настоящую одержимость чловѣка представленіями; въ болѣе слабой степени мы находимъ аналогичныя явленія на каждомъ шагу въ нормальной душевной жизни. Каждое замѣтное, различное представленіе, каждое воплотившееся чувство или страсть, каждая мысль, принявшая образъ, *живутъ* въ нашемъ сознаниі; это не пассивный матеріалъ мышленія, но живые элементы, съ которыми не всегда легко совладать. Въ борьбѣ съ отвлекающими насъ мыслями, или съ разсѣянностью, дробящею вниманіе между беспорядочнымъ множествомъ представленій, мы легко убѣждаемся въ томъ, что самое мыш-

леніе есть *волевой* процессъ. И наблюдая за беспорядочными группами, за своевольными образами нашей фантазіи, мы видимъ, что у нихъ есть какъ-бы свои влеченія, свои стремленія и цѣли, часто противныя тѣмъ, которыя мы себѣ ставимъ. На ряду съ свѣтлою полосою представленій, на которыхъ сосредоточиваются лучи нашего сознанія, мы можемъ, при внезапномъ поворотѣ нашего вниманія, различить множество тусклыхъ *сонныхъ* рядовъ представленій, пересѣкающихъ другъ друга. Въ состояніи, близкомъ къ усыпленію, когда лучи сознанія начинаютъ разсѣваться, они освѣщаютъ мерцающимъ блескомъ эти параллельные ряды. И мы легко можемъ убѣдиться, что не только во снѣ, но и наяву намъ грезится множество сновъ, которыхъ мы не видимъ. Изъ этихъ сновъ, болѣе или менѣе легкихъ или глубокихъ, образующихъ подпочву нашего сознанія, родится множество образовъ, мыслей, чувствъ, воспоминаній и предчувствій, которыя иногда невѣдомо откуда прорываются въ свѣтлую, сознательную полосу.

Такимъ образомъ внутренній, психологическій анализъ сознанія раскрываетъ въ немъ ту-же скрытую многоединичность, о которой свидѣтельствуетъ психофизиологія. Воображеніе, обусловливающее собою всѣ представленія нашего сознанія, подобно памяти, не есть отъ начала личная произвольная дѣятельность человѣка: мы овладѣваемъ имъ лишь въ несовершенной степени и послѣ долгой, упорной внутренней работы. При помощи самаго тщательнаго анализа намъ невозможно разграничить и въ этой области личное, свое—отъ того, что унаслѣдовано нами и, главное, отъ того, что *прямо или косвенно внушается намъ* непрестанно окружающими насъ разумными существами. Ибо представленія сообщаются, передаются отъ одного ума къ другому, живутъ въ обществѣ умовъ, точно такъ же какъ они живутъ въ отдѣльныхъ индивидахъ; и они развиваются, обобщаются въ своей соціальной жизни.

Намъ пришлось - бы писать цѣлое изслѣдованіе, если - бы мы хотѣли говорить о коллективномъ воображеніи. Одинъ

языкъ могъ - бы составить крупный отдѣлъ соціальной психологіи. Чтобы не приводить лишнихъ примѣровъ, укажемъ на исторію боговъ въ различныхъ религіяхъ, на исторію ихъ художественныхъ типовъ, — вообще на исторію искусства и литературы, гдѣ каждое истинно художественное произведеніе есть *общечеловѣческой образъ* и имѣетъ свою общественную исторію, обнимающую иногда нѣсколько поколѣній. Всякое великое событіе въ жизни какого-либо народа превращается въ *соціальное представленіе*, которое продолжаетъ жить и развиваться въ немъ; всякая великая личность, иногда еще при жизни, канонизируется въ безсмертномъ *образѣ* народнаго героя. И въ такой канонизаціи, въ своемъ соціальномъ представленіи, великія личности и великія событія истинно переживаются и усвоятся всѣмъ народомъ, становятся *его* исторіей, пребывающими элементами или факторами *общаго* сознанія. Исторія народа превращается такимъ образомъ въ его откровеніе, иногда въ его библию: и такое откровеніе народа нерѣдко значительнѣе, *историчнѣе* самой дѣйствительности — тѣхъ случайныхъ, давно-минувшихъ событій, которыя послужили ему *остовомъ*. Ибо исторія не есть простая совокупность событій, случившихся съ какимъ-либо народомъ, но то, что дѣйствительно пережито имъ.

5. Вся такъ-называемая психологія, отъ простаго самонаблюденія до психофизическихъ экспериментовъ, убѣждаетъ насъ въ отличіи личности отъ сознанія. Отожествляя ихъ, мы приходимъ къ отрицанію личности. Личное самосознаніе пробуждается въ насъ лишь много времени спустя послѣ нашего рожденія. „Личность“ исчезаетъ, забывается во снѣ, въ обморокѣ, каталепсіи, при различныхъ пораженіяхъ головного мозга, когда остается еще нѣкоторая степень сознательности. Въ явленіяхъ такъ-называемаго раздвоенія личности, въ явленіяхъ „душевной диссоціаціи“, мы видимъ въ одномъ и томъ-же тѣлѣ какъ-бы нѣсколько индивидуальныхъ личностей, нѣсколько разобщенныхъ памятей, сосуществующихъ другъ съ другомъ. Въ нормальной жизни, на-

блюдая наши сновидѣнія и дѣятельность нашей фантазіи, игры дѣтей, вникая въ творчество поэта, въ сценическое искусство актера, мы убѣждаемся въ произвольномъ творческомъ драматизмѣ нашей душевной дѣятельности, которая не ограничивается созиданіемъ образовъ, но оживляетъ, *олицетворяетъ* ихъ, иногда подчиняя имъ все наше существо. Мы встрѣчаемъ здѣсь фиктивную, призрачную, но вмѣстѣ интенсивную жизнь,—фиктивная, но нерѣдко крайне сильныя наслажденія и страданія. Въ каждомъ изъ насъ таится какъ будто нѣсколько различныхъ, потенциальныхъ личностей, которыя только ждутъ случая, чтобы проявиться; или, точнѣе, каждый индивидуальный образъ или чувство можетъ стать на мѣсто личности. Ибо когда центральная воля вытѣснена изъ поля сознанія, когда задерживающія дѣятельности, нормирующія воображеніе, вполне или отчасти парализованы,—отдѣльный образъ, отдѣльная *роль* или потенциальная личность можетъ заступить мѣсто усиленной нормальной личности. Такая роль можетъ быть внушена человѣку постороннимъ умомъ и волей, или развиваться самопроизвольно подъ давленіемъ неумовимыхъ воспоминаній и впечатлѣній. Ибо всякій образъ или воспоминаніе возбуждаетъ нашу воспроизводительную, мимическую дѣятельность. Предоставленное себѣ, воображеніе стремится воспроизвести данный образъ со всею возможною яркостью; и когда въ загнипнотизированномъ субъектѣ всѣ лучи сознанія сосредоточиваются на какой-либо одной идеѣ (такъ-называемый „моноидеизмъ“),—она способна получить необычайно яркое драматическое развитіе. Актеръ, забывшій себя въ своей роли, подчиняется ей всецѣло и выполняетъ автоматически, безошибочно рядъ дѣйствій, потребныхъ для ея полного осуществленія.

Указанныя явленія естественно перетолковываются тѣми психологами, которые отождествляютъ личность съ ея сознаніемъ, или рассматриваютъ сознаніе какъ субъективное, личное отправленіе человѣка. Въ этомъ смыслѣ „гипнотическія явленія“ точно такъ же впрочемъ, какъ и правильныя

наблюдения нормальной психической дѣятельности грозятъ нанести отвлеченному спиритуализму болѣе чувствительный ударъ, чѣмъ самому матеріализму. Въ этихъ явленіяхъ многіе изслѣдователи видятъ экспериментальное доказательство противъ реального существованія личности. Раздвоеніе сознания, амнезія, параллельное существованіе нѣсколькихъ памятей, нѣсколькихъ личностей—всѣ эти явленія, стоящія въ зависимости отъ извѣстныхъ фізіологическихъ измѣненій, доказываютъ, по мнѣнію нѣкоторыхъ психологовъ, что личность, какъ источникъ и условіе сознания, не существуетъ вовсе, что она есть простое явленіе сознания, не обладающее никакой трансцендентальной дѣйствительностью: человѣческая личность не есть что-либо индивидуальное, потому что сознание не индивидуально.

Телепатическія *) явленія имѣли странную участь. Съ тѣхъ поръ какъ человѣкъ существуетъ, они были всюду извѣстны, возбуждая страхъ и недоумѣніе. Наука начала признавать ихъ только въ наши дни, несмотря на продолжающуюся оппозицію самыхъ противоположныхъ школъ. Матеріалисты отвергали эти явленія за то, что въ нихъ сказывалась, по видимому, какая-то реальная *психическая* связь между индивидами. Спиритуалисты отвергали ихъ такъ же, какъ самые достовѣрные результаты фізіологіи мозга или естествознанія вообще, потому что не умѣли согласовать эти результаты съ своими представленіями о множествѣ безплотныхъ, замкнутыхъ въ себѣ индивидуальностей. Какъ бы то ни было, на однихъ этихъ явленіяхъ ничего нельзя строить; по весь споръ о природѣ личности, вновь вспыхнувшій по этому поводу, существенно зависитъ отъ ходячаго воззрѣнія на сознание, какъ единоличную функцію или даже какъ на нѣчто тождественное съ личностью, съ „душою“ человѣка.

6. На дѣлѣ подѣ личностью разумѣютъ обыкновенно три или четыре вещи, частію весьма различныя, частію тѣсно

*) Телепатическими явленіями называются *психическія дѣйствія* одной личности на другую «на разстояніи», т. е. безъ посредства извѣстныхъ доселѣ агентовъ фізическихъ и фізіологическихъ путей.

связанный между собою, откуда возникает множество недо-
разумѣній и смѣшеній, затрудняющихъ и безъ того слож-
ные вопросы. Подъ личностью разумѣется, *во-первыхъ*, эмпи-
рическая индивидуальность каждаго человѣка, какъ она яв-
ляется намъ — со всѣми своими особенностями и характер-
ными чертами; *во-вторыхъ*, эта самая индивидуальность, ви-
димая изнутри, при свѣтѣ самосознанія *); *въ-третьихъ*, „я“,
какъ необходимый субъектъ сознанія, всегда тождественный
себѣ, обуславливающий единство сознанія; и, наконецъ, *въ-
четвертыхъ*, душа, тотъ невидимый, реальный субъектъ моей
воли и мысли, носитель всѣхъ моихъ способностей и дѣя-
тельности, который проявляется эмпирически во внѣшнемъ
и нравственномъ обликѣ каждаго человѣка и который со-
знаетъ свое „я“, какъ свое личное мѣстоименіе. Ибо въ язы-
кѣ, какъ и въ нашихъ понятіяхъ, это сознаваемое нами „я“
есть только мѣстоименіе какого-то другого, предполагаема-
го нами субъекта, котораго никто не видитъ, не знаетъ до-
подлинно.

Очевидно, что эта душа, облакаемая нами въ столь раз-
личные образы, не можетъ быть тождественною съ нашимъ
внѣшнимъ явленіемъ или съ тѣмъ, что мы сами о себѣ
мнимъ или чувствуемъ. Очевидно также, что она не можетъ
быть только субъектомъ сознанія: это я, которое мы непо-
средственно въ себѣ сознаемъ, само есть нѣчто отличное
отъ нашего сознанія. Я мыслю, — слѣдовательно, я суще-
ствую; но мнѣ думается, что я существую и тогда, когда
я не мыслю и временно теряю сознаніе.

Существованіе нѣкотораго реального субъекта воли и со-
знанія, отличнаго отъ тѣлесныхъ явленій и случайныхъ внут-
реннихъ аффектовъ и состояній, — имѣетъ для насъ высшую *вну-
треннюю*, субъективную достовѣрность: для каждаго изъ насъ
наше собственное я, собственное существо — вѣрнѣе всего.

*) Отсюда уже нѣкоторыя опасности нравственнаго „раздвоенія личности:“
я иначе являюсь другимъ, чѣмъ себѣ, и не всѣмъ являюсь одинаково; можно
и на себя смотрѣть разное.

Но когда идетъ рѣчь о существованіи или безсмертіи души, разумѣется объективное, абсолютное существованіе, всеобщая достовѣрность. Существуетъ-ли моя душа не только для себя, но и всеобщимъ образомъ, для всѣхъ вообще? Имѣетъ-ли она универсальное, объективное бытіе, — о субъективномъ не можетъ быть спора. Мнѣ невозможно представить, чтобы мое *я* не существовало, или, чтобы оно когда-нибудь уничтожилось. Это понятное субъективное вѣрованіе или чувство, — понятное *сознаніе*, если можно такъ выразиться: углубляясь въ сознаніе своего существа, сознавая его нравственную дѣйствительность, я не могу себя представить его обращеніе въ ничто. Но размышляя о себѣ объективно, въ связи со всѣми другими эмпирическими явленіями, я не только признаю неизбежнымъ свое уничтоженіе, но могу легко усумниться въ самомъ существованіи реального *я*, души.

Имѣетъ-ли душа, подлинная личность человѣка объективное бытіе? Можно-ли объективно познать ее, доказать ея бытіе? Возможна-ли метафизическая психологія, и есть-ли душа познаваемый объектъ? Дикіе народы и спириты всѣхъ временъ признавали, что душа имѣетъ объективное явленіе, подлежащее воспріятію или даже экспериментации. Но если даже допустить возможность такихъ явленій, можно-ли отождествлять призракъ съ душою и ставить на одну доску вопросъ о душѣ съ вопросомъ о призракахъ? Единственные объективныя психическія явленія, подлежащія научному изслѣдованію, суть психофизическія явленія. Единственнымъ научнымъ методомъ въ психологіи *можетъ быть* только методъ экспериментальной психофизики, которая не задается метафизическими вопросами, но выясняетъ конкретную связь между органическими и душевными процессами. Мы видимъ однако, что понимаемая ложно, психофизика ведетъ прямо къ отрицанію души, — поскольку она выдаетъ себя за *цѣлую* психологію. На самомъ дѣлѣ психофизика изучаетъ не душу, а физическія явленія, связанные въ нашемъ тѣлѣ съ психическими процессами. Для научной психофизики душа можетъ и должна быть проблематичной.

И какъ для геометра не существуетъ физическихъ свойствъ тѣла, такъ для психофизиолога—духовной природы души. Ясно поэтому, что психофизическія явленія не суть объективное, существенное явленіе духа и сами по себѣ еще не доказываютъ ни его индивидуальности, ни его существованія; взятыя сами по себѣ, они скорѣе говорятъ противъ него. Гдѣ же и при какихъ условіяхъ духъ можетъ имѣть объективную, универсальную дѣйствительность?

Самыя понятія личности и души даютъ намъ нѣкоторое указаніе въ отвѣтъ на этотъ вопросъ. Ибо понятіе личности есть прежде всего нравственно-юридическое понятіе, сложившееся подъ вліяніемъ нравственныхъ и правовыхъ отношеній; а представленіе о душѣ есть первоначальное *религіозное* представленіе, развившееся подъ вліяніемъ *религіозной* жизни народовъ, точно такъ же, какъ и всѣ понятія о безсмертіи, воскресеніи и пр. *) Такимъ образомъ, нисколько не предрѣшая вопроса о духовной личности человѣка, мы видимъ, что самое понятіе о ней онъ пріобрѣтаетъ только въ *общество*. Человѣческая личность есть *цѣль въ себѣ*,—таково основнѣе предположеніе нравственнаго сознанія. Наши ближніе должны быть для насъ не средствами, но цѣлью сами по себѣ въ нашемъ дѣйствіи, въ нашемъ общеніи съ ними. И въ сознаніи своей самобытности мы требуемъ и отъ другихъ общаго признанія нашего законнаго *права*, нашего неприкосновеннаго личнаго *достоинства*. Поскольку же люди признаютъ себя не только юридически, но и нравственно отвѣтственными, поскольку они чувствуютъ себя членами нравственнаго порядка, въ нихъ неизбѣжно развиваются религіозныя понятія о грѣхѣ и святости, о возмездіи и божественномъ судѣ. Энергическое сознаніе безусловнаго достоинства человѣческой личности, пріобрѣтаемое въ нравственной и религіозной жизни народовъ, развиваетъ вѣрованіе въ ея без-

*) Въ извѣстномъ смыслѣ можно было бы сказать также, что представленіе индивидуальности, т.-е. живого, законченнаго въ себѣ цѣлаго, есть прежде всего *эстетическое* представленіе.

смертіе, точно такъ же какъ высокая оцѣнка индивидуальности человѣка—вѣру въ ея воскресеніе.

Человѣческій духъ объективенъ лишь въ обществѣ и въ общественной дѣятельности, въ общеніи съ разумными существами,—тамъ гдѣ онъ существуетъ истинно, не только въ себѣ и для себя, но и въ другихъ и для другихъ, и гдѣ другіе существуютъ въ немъ и для него, такъ же какъ онъ самъ. Поэтому человѣческій духъ можетъ быть вполнѣ объективнымъ лишь въ совершенномъ, абсолютномъ обществѣ. И можно сказать, что стремленіе къ такому обществу есть стремленіе къ истинной жизни духа, безсмертію и воскресенію.

Такимъ образомъ вопросы о душѣ сводятся въ сущности къ вопросу о природѣ сознанія: ибо если моя самость, мое „я“ можетъ быть объективно вполнѣ лишь въ сознаніи всѣхъ, то спрашивается, что такое это всеобщее сознаніе, и какъ относится къ нему мое личное сознаніе? Иначе, чтобы вернуться къ прежней постановкѣ вопроса: индивидуально-ли, субъективно-ли сознаніе, или же оно соборно? Въ первомъ случаѣ душа не можетъ имѣть никакой существенной объективности, никакого универсальнаго значенія и существованія: если сознаніе—субъективное явленіе, то душа—только субъективная идея, которая возникаетъ и развивается въ случайномъ сожительствѣ людей. Во второмъ случаѣ, если сознаніе человѣка по существу своему соборно, если оно есть возможное сознаніе всѣхъ въ одномъ, то и его субъективное я можетъ обладать всеобщимъ, объективнымъ бытіемъ въ этомъ соборномъ сознаніи; его самосознаніе получаетъ объективную вселенскую достовѣрность. Такимъ образомъ мы приходимъ къ парадоксальному результату: между тѣмъ какъ индивидуалистическая психологія и субъективный идеализмъ одинаково ведутъ къ отрицанію индивидуальной души, *метафизическій социализмъ*, признаніе соборности сознанія обосновываетъ нашу вѣру въ нее. Утверждаемая отвлеченно, обособленная индивидуальность обращается въ ничто; она сохраняется и осуществляет-

ся только въ обществѣ, и притомъ въ совершенномъ обществѣ *).

7. Разсматривая различныя формы психической жизни чело-
вѣка—чувственность, память, воображеніе, мы нашли, что
эти способности предполагаютъ родовое сознаніе. Знанія че-
ловѣка, его способности, инстинкты и страсти—все *настоя-*
щее его психической жизни вытекаетъ изъ *прошлаго* его ро-
да и есть продолженіе *предшествовавшаго* сознанія. Но такое
ученіе о наслѣдственности психическихъ процессовъ, о пре-
емствѣ сознанія еще не объясняетъ нисколько внутренней
истинности, *логической* достовѣрности нашихъ познаватель-
ныхъ процессовъ. Оно только отодвигаетъ рѣшеніе вопроса
о *достоверности* знанія, или же молчаливо признаетъ его
рѣшеннымъ, не объясняя логической природы сознанія. Ибо
уже первое знаніе, опытъ, какъ таковой, предполагаетъ нѣ-
которыя логическія формы, точнѣе, нѣкоторые универсаль-
ные элементы сознанія—сознаніе времени, безъ котораго я
не могу отличать одного состоянія отъ другого, сознаніе
пространства, причинности, безъ которыхъ я не могу отличать
вещей отъ ощущеній, я отъ не-я, и т. д. Изслѣдуя *понятіе*
личности, мы нашли, что оно обусловливается *настоящимъ*
коллективнымъ сознаніемъ; раньше, говоря о реальномъ чув-
ственномъ воспріятіи, мы указывали, что оно предполагаетъ
универсальную чувственность. Такъ же точно если мы раз-
смотримъ *реальное* и *всеобщее* познаніе, то увидимъ, что
его логичность и позитивность предполагаютъ *формальную*
соборность сознанія.

Мы не можемъ углубляться въ многосложныя проблемы
теоріи познанія и ограничимся здѣсь лишь двумя основными
вопросами, вокругъ которыхъ вращается вся эта теорія. Мы
разумѣемъ вопросы о познаніи и воспріятіи внѣшней реаль-

*) Мы не станемъ вдаваться здѣсь въ платоническія умозрѣнія о безсмертіи и
существовѣ духа. По нашему глубокому убѣжденію, ученіе о безсмертіи есть
религіозное, церковное ученіе, которое внѣ церкви никогда не можетъ быть
обосновано и претендовать на научное значеніе. Но самый вопросъ о церкви,
о совершенномъ обществѣ несомнѣнно связанъ съ вопросомъ о природѣ сознанія.

ности и причинности, объ истинномъ воспріятіи реальныхъ вещей или *существъ* и реальныхъ *дѣйствій*, совершающихся внѣ насъ. Какъ могу я подлинно знать, что внѣ меня есть вселенная, и что сбывающіяся вокругъ меня событія суть дѣйствія реальныхъ причинъ?

Психологически наше представленіе о дѣйствительности есть нѣчто весьма сложное; но мы спрашиваемъ не о составѣ или происхожденіи этого представленія, а о томъ, что такое сознаніе реальности, и какъ оно возможно. Прежде всего реальность вещей не есть наше представленіе: иначе дѣйствительной реальности вовсе нѣтъ, и мы приходимъ къ абсолютному иллюзионизму. Мы, должны, конечно имѣть понятіе о реальности, чтобы говорить о ней; но въ самомъ этомъ понятіи существеннымъ признакомъ реальности выставляется ея независимость отъ насъ, отъ нашихъ субъективныхъ представлений. Реальность вещей воспринимается и представляется нами во всевозможныхъ явленіяхъ и образахъ, но сама она отлична отъ *образа* представляющихся вещей. Ибо все, что мы сознаемъ какъ представленіе, есть нѣкоторая *замѣтна* представляемаго предмета: я могу относить представленіе къ его предмету и отличать его отъ такого предмета. Реальность же есть нѣчто незамѣнимое, нѣчто такое, что ничѣмъ и никакъ не можетъ быть *представлено*: дѣйствительная, подлинная реальность можетъ быть только *сознана*. Тамъ, гдѣ она только представляется, она мнима; тамъ, гдѣ она подлинна, дѣйствительна, она должна быть *сознана сама*.—Какія бы я ни имѣлъ представленія о своей личности, о своемъ характерѣ, я не представляю, а истинно *сознаю* свое существованіе. И если я знаю истинно, безусловно знаю, что есть вещи и существа, вселенная внѣ меня, и знаю это такъ же хорошо, какъ то, что я есмь,—я обладаю сознаниемъ *самои* реальности вещей, сознаю ее, такъ же какъ свою собственную реальность. Взятое само по себѣ, разсматриваемое отвлеченно, такое сознаніе по необходимости является безсодержательнымъ, чисто формальнымъ: я не обладаю настоящимъ самосознаниемъ другихъ существъ, или совер-

шеннымъ знаніемъ ихъ качествъ, ихъ природы; я сознаю ихъ существованіе. Но такое сознание, обуславливающее всякое дальнѣйшее познание, есть нѣчто иное, чѣмъ простое внѣшнее знаніе о вещахъ. Въ самомъ дѣлѣ, независимая отъ насъ реальность вещей не можетъ быть познана нами *a priori* изъ чистыхъ понятій, потому что изъ такихъ понятій выводятся однѣ мыслимыя возможности, а не дѣйствительность. И вмѣстѣ съ тѣмъ такая реальность не можетъ быть познана нами *a posteriori* изъ субъективныхъ ощущеній, потому что она не субъективна и независима отъ насъ. Не будучи представленіемъ, реальность вещей не познается, а сознается нами, точно такъ же, какъ наше собственное существованіе: я не только знаю ее *ab exteriori*, но *со-знаю* ее вмѣстѣ съ нею и за нее *ab interiori*, я *имѣю въ себѣ ея собственное возможное сознание*.

Я не могу сомнѣваться въ томъ, что есть внѣ меня нѣчто реальное, другое, чѣмъ я самъ, и я признаю, что эта реальность универсальна, безусловна; въ такомъ случаѣ и мое сознание этой реальности не можетъ быть субъективнымъ, если оно подлинно. Конечно, въ моихъ представленіяхъ о свойствахъ и существѣ вещей — много субъективнаго, много наивнаго антропоморфизма. Но въ корнѣ всего нашего знанія, опыта, воспріятія — лежитъ возможное (потенціальное) сознание всеобщей реальности; и безъ этого сознания мы не могли бы познавать актуально и конкретно какъ отдѣльныя вещи, такъ и общія свойства вещей.

И такъ реальность есть нѣчто истинное, или же она есть нѣчто мнимое; я сознаю ее самое, или я только представляю ее себѣ. Если мы имѣемъ ея подлинное сознание, если мы сознаемъ ее такъ же, какъ нашу собственную реальность, то сознание наше соборно по существу: разъ я могу подлинно сознавать другія существа, сознание есть не только мое, но общее, т.-е. возможное сознание всѣхъ. Въ первомъ этюдѣ мы доказывали, что логическое познание реальности выходитъ за предѣлы компетенціи индивидуальной личности. Теперь мы видимъ яснѣе, что познание пред-

полагаетъ нѣкоторое потенциальное всеединство сознанія, нѣкоторое соборное сознаніе, постепенно развивающееся въ познаніи.

8. Чтобы уяснить себѣ болѣе конкретно характеръ нашего познанія дѣйствительности, рассмотримъ здѣсь сознаніе причинности, которымъ оно всецѣло опредѣляется.

Причинность есть универсальный законъ дѣйствительности, безъ сознанія котораго невозможно познаніе природы, невозможенъ никакой опытъ вообще. Безъ сознанія причинности я не могу отличить *я* отъ *не-я*, ощущеній отъ вещей, точно такъ же какъ я не могу различать никакой вещи, никакого объективнаго слѣдованія явленій во времени,—не говоря уже о единообразіи въ порядкѣ явленій. Если въ насъ есть сознаніе реальности, которую мы признаемъ дѣйствительною, мы имѣемъ и сознаніе ея причиннаго дѣйствія на насъ. И потому вопросъ о причинности непосредственно связанъ съ вопросомъ о реальности.

Что такое сознаніе причинности и какъ оно возможно? Вокругъ насъ совершаются нѣкоторыя измѣненія и событія, которыя мы, въ силу нашего сознанія причинности, познаемъ какъ *дѣйствія*, т. е. предполагаемъ за ними нѣкоторыхъ извѣстныхъ или неизвѣстныхъ *дѣятелей*. *Дѣйствіе* есть то, что посредствуетъ между причиной и слѣдствіемъ; дѣйствіе есть сама причинность, и потому понятіе дѣйствія неразрывно связано съ понятіемъ дѣйствующей причины и объективнаго измѣненія,—слѣдствія. Конечно, наше примѣненіе этихъ понятій ко всевозможнымъ послѣдовательностямъ бываетъ часто ошибочнымъ: мы населяемъ природу воображаемыми дѣятелями, видимъ одну причину тамъ, гдѣ есть равнодѣйствующая множества силъ, или тамъ, гдѣ вовсе нѣтъ причинной связи (*post hoc—ergo propter hoc*). Научныя изслѣдованія показываютъ, что въ большинствѣ случаевъ мы ошибочно приписываемъ дѣйствія не тѣмъ причинамъ, которыя ихъ производятъ, а лишь тѣмъ, которыя способствуютъ ихъ проявленію, устраняютъ препятствія, ихъ задерживающія. Но, какъ бы ни было несовершенно и условно

наше знаніе причинъ, самая категорія причинности, въ силу которой мы за видимымъ результатомъ всегда предполагаемъ дѣйствіе и дѣятеля,—есть безусловная категорія сознанія.

Какимъ же образомъ и по какому праву мы признаемъ реальность какихъ-либо дѣйствій кромѣ нашихъ собственныхъ, и почему мы сознаемъ совершающіяся вокругъ насъ измѣненія, какъ дѣйствія другихъ дѣятелей, другихъ причинъ? Дѣлаемъ-ли мы это на основаніи какого-либо непосредственнаго воспріятія, или же по аналогіи собственныхъ дѣйствій приписываемъ другимъ существамъ то, что принадлежитъ намъ?

Какъ извѣстно, и то и другое утвержденіе было высказываемо неоднократно; въ нашихъ этиологическихъ сужденіяхъ (т.-е. сужденіяхъ причинности) произвольныя или условныя олицетворенія играютъ несомнѣнную роль, о чемъ свидѣтельствуемъ самый нашъ языкъ (стулъ стоитъ, дождь идетъ, ружье стрѣляетъ и т. д.). Для животнаго, для ребенка или дикаря не существуетъ неживленной природы. И если мы взглянемъ въ наши собственные представленія о причинности, мы легко замѣтимъ, что всякое дѣйствіе представляется намъ по аналогіи волевого дѣйствія, воображается какъ своего рода поступокъ. И хотя мы обыкновенно вполне признаемъ условность такихъ олицетвореній, самое понятіе дѣйствующей причины совпадаетъ съ понятіемъ дѣятеля.

Но если мы дѣйствительно олицетворяемъ событія, сами создаемъ причины, то какой законъ, какое общее свойство сознанія насъ къ этому побуждаетъ, и какъ можетъ такая психическая операція имѣть логическое значеніе, обуславливая собою все наше истинное знаніе? Всякое объясненіе причинности или реальности, какъ чисто субъективной формы сознанія, неизбѣжно приводитъ насъ къ абсурду абсолютнаго иллюзіонизма, которому противорѣчитъ наше коренное убѣжденіе, наше глубочайшее сознаніе реальной дѣйствительности. Если же мы, допуская такую дѣйствительность и общее взаимодействіе вещей, признаемъ въ то же время субъективное происхожденіе понятія причинности, намъ остается

предположить какую-то „предустановленную гармонию“ между сознаниемъ и вещами—гипотеза не научная, и ровно ничего не объясняющая: ибо если мы не сознаемъ *реальной*, дѣйствительной причинности, мы ничего не можемъ знать о внѣшнихъ вещахъ, а, слѣд., и о гармоніи между ими и нами.

Сознаніе дѣйствія обусловливаетъ собою всякій опытъ, ибо самый опытъ есть не что иное, какъ познаніе дѣйствительности. Очевидно, что внѣшній опытъ предшествуетъ внутреннему, сознаніе — самосознанію и самопознанію. И уже по одному этому общій законъ, побуждающій насъ признавать внѣшнія существа и сознать событія, какъ дѣйствія, не можетъ основываться на какихъ-либо аналогіяхъ съ нашей волей и нашими внутренними дѣйствіями. Сознаніе причинности есть *коренное*, а не производное. И если при его помощи мы воспринимаемъ внѣшнія явленія, какъ дѣйствія, то при его же помощи мы понимаемъ и свои дѣйствія, какъ внѣшнія событія, могущія имѣть всеобщія, объективныя послѣдствія.

Исходя изъ наиболѣе достовѣрнаго, изъ непосредственно-очевидныхъ истинъ, изъ сознанія причинности, изъ нашего коренного убѣжденія въ реальности вещей, мы должны признать, что въ своемъ сознаніи человекъ обладаетъ способностью *сознавать* не только себя, но и другихъ, и не только свои дѣйствія, но и дѣйствія другихъ. И какъ ни просто, какъ ни очевидно это положеніе, изъ него вытекаютъ самыя важныя послѣдствія, которыя многимъ кажутся парадоксальными. Если мы можемъ познавать логично и положительно причинность, дѣйствительность другихъ существъ, ясно, что мы должны признать формальную соборность человѣческаго сознанія, которая позволяетъ ему подлинно сознать эту реальность и дѣйствіе другихъ, — всеобщую дѣйствительность. Только въ силу этого свойства моего сознанія я могу объективно познавать причинность, т.-е. истинно понимать внѣшнія событія, какъ явленія самостоятельныхъ причинъ или дѣятелей, сущихъ для себя, а не для меня одного. Въ силу этого же свойства

я постигаю свои собственные дѣйствія, какъ объективныя событія, дѣйствительныя не только для меня, но и для другихъ, и мое собственное я не только какъ субъектъ, являющийся себѣ одному, но какъ существо, которое есть и должно быть для всѣхъ и со всѣми. Мы *сознаемъ* причинность и реальность вещей *sensu proprio*, т.-е. въ собственномъ смыслѣ слова. Но если мы не признаемъ соборный характеръ этого сознанія, мы по неволѣ должны допустить, что реальность и причинность другихъ вещей и существъ только *представляется* нами, а не создается въ дѣйствительности. А это значить—признать воображаемый характеръ всякой реальности и всякаго дѣйствія, — придти къ абсолютному нигилизму.

Въ дѣйствительности я могу понимать внѣшнія событія столь же жизненно, какъ свои собственные, я могу сочувствовать другимъ существамъ, любить ихъ больше себя. Я вижу вездѣ дѣятелей, и пробудившейся мысли весь міръ представляется „полнымъ боговъ и душъ“, прежде чѣмъ она научается различать условный характеръ своихъ лицетвореній. И вмѣстѣ съ тѣмъ мои собственные внутреннія движенія, мои дѣйствія, мое я получаютъ для меня объективный характеръ. Такое постоянное движеніе отъ субъекта къ объекту, отъ существа къ явленію и отъ явленія къ существу—составляетъ основную черту нашего воспріятія живой дѣйствительности. Отъ начала природа представляется человѣку живою, точно такъ же какъ и его собственное существо—объективнымъ. Онъ естественно ошибается относительно существа и природы причинъ и дѣйствій; до развитія научной мысли онъ понимаетъ природу антропоморфно, воображаетъ свою душу, какъ чувственный призракъ. Тѣмъ не менѣ такой наивный антропоморфизмъ и матеріализмъ первобытнаго міросозерцанія нисколько не убавляютъ абсолютную, формальную достовѣрность *причинности* и реальности.

Категорія причинности есть прежде всего *форма* познанія. Безъ этой формы мы не можемъ сознать ни себя, ни

другихъ, не можемъ ни понимать, ни воспринимать природы, познавать дѣйствія другихъ причинъ, реальность другихъ существъ и объективныя послѣдствія нашихъ дѣйствій. Но сама по себѣ эта всеобщая „форма“, обуславливающая вообще наше дѣйствительное познаніе и опытъ, еще не даетъ намъ никакихъ частныхъ, эмпирическихъ знаній, никакихъ опредѣленныхъ знаній вообще. Человѣкъ не обладаетъ готовымъ реальнымъ знаніемъ причинъ и дѣйствій, а только *возможнымъ* сознаніемъ ихъ *). Все человѣческое сознаніе, какъ мы уже указывали, носить потенциальный характеръ. И потому наше знаніе о причинахъ, которое мы приобрѣтаемъ въ опытѣ, въ одно и то же время достовѣрно и несовершенно, истинно и ложно, безусловно и относительно.

Наши понятія реальности и причинности обусловлены внутренней соборностью человѣческаго сознанія, и потому они логичны и всеобщимъ образомъ достовѣрны. Но такъ какъ самая соборность нашего сознанія есть еще нѣчто осуществляющееся, нѣчто возможное, хотя и долженствующее быть, то и самое наше знаніе реальности и причинности внѣшне, формально и не вполне дѣйствительно. Отсюда объясняются всѣ наши частныя погрѣшности въ опредѣленіи причинной связи явленій, все наше невѣдѣніе относительно дѣйствительныхъ законовъ природы при безусловномъ знаніи всеобщаго закона причинности. Отсюда-же вытекаютъ многочисленныя противорѣчія или антиноміи, заключающіяся въ нашихъ понятіяхъ. Всѣ эти антиноміи нашего разума обуславливаются потенциальнымъ характеромъ нашего сознанія, противорѣчіемъ или несоотвѣтствіемъ между его формой, его идеальной возможностью и его эмпирическимъ содержаніемъ. Поэтому раціонализмъ, отвлеченно признавшій безусловный характеръ человѣческаго разума, неиз-

*) Едва ли нужно прибавлять, что человѣкъ всего менѣе обладаетъ готовымъ *понятіемъ* дѣйствія, и что онъ не родится съ готовою формулою закона причинности. Онъ можетъ познавать, не зная ничего о своихъ познавательныхъ процессахъ, разсуждать, не зная логики, точно такъ же какъ онъ можетъ жить, не зная физиологическихъ законовъ дыханія и кровообращенія.

бѣжно запутывается въ его дѣйствительныхъ противорѣчiяхъ и приходитъ къ скептицизму или къ принципиальной софистикѣ.

Разсмотримъ здѣсь антиноміи причинности. Наше всеобщее понятіе причинности относится, очевидно, къ общей дѣйствительности, обнимающей въ себѣ совокупность причинъ, и есть законъ универсальнаго дѣйствованiя или энергiи. На самомъ же дѣлѣ мы воспринимаемъ лишь частныя явленiя и частныя причины, которыя мы связываемъ нашимъ универсальнымъ понятіемъ. Отсюда и вытекають многочисленныя противорѣчiя. Все сбывающееся вокругъ насъ является намъ во многихъ отношенiяхъ случайнымъ: случайна встрѣча или совпаденіе какихъ-либо обстоятельствъ, когда изъ разсмотрѣнiя каждаго изъ нихъ въ связи съ ихъ ближайшими причинами мы не можемъ предсказать ихъ встрѣчи; случайна вся эмпирическая дѣйствительность, поскольку вся она является намъ какимъ-то непостижимымъ стеченiемъ обстоятельствъ, безконечнымъ накопленiемъ случайностей. Материализмъ или такъ называемое механическое міросозерпаніе, признающее безусловный характеръ эмпирической причинности, рассматриваетъ вселенную, какъ продуктъ абсолютной необходимости и вмѣстѣ совершеннаго, слѣпотаго случая. Понимаемая такимъ образомъ, причинность получаетъ роковой характеръ. Уже древніе опредѣляли рокъ, какъ неизвѣстную причину. Случайность является намъ роковою, когда мы видимъ въ ней дѣйствiя неизвѣстныхъ или непознаваемыхъ причинъ. Причина же получаетъ этотъ характеръ, когда мы приписываемъ ей дѣйствiе, необъяснимое изъ нея одной *). И поскольку мы знаемъ всегда лишь частныя причины, мы приписываемъ всѣмъ имъ роковой характеръ и мыслимъ самую причинность, какъ слѣпую и безличную необходимость, исключаящую всякую свободу. Сознвая

*) На самомъ дѣлѣ всякое дѣйствiе, совершающееся во времени, имѣеть этотъ случайный и вмѣстѣ роковой характеръ уже по одному тому, что причины, его обуславливающія, отчасти *всегда* опредѣляются лишь въ будущемъ, т.-е. телеологически.

причинность формальнымъ образомъ, мы естественно видимъ въ ней лишь внѣшнюю связь, роковой законъ. Понятіе всеобщей причинности, законъ всеобщаго дѣйствія—идеальны, относятся къ абсолютной дѣйствительности; мы же пользуемся ими для заполнения реальныхъ пробѣловъ нашего знанія, соединяя въ этихъ универсальныхъ, „каеологическихъ“ формахъ однѣ частности. Отсюда рождается суевѣріе причинности: мы гипостазируемъ ее, возводимъ ее въ какой-то вѣчный „законъ“, которому все „подчиняется“, между тѣмъ какъ всеобщая причинность не есть что-либо внѣшнее дѣйствию, это—полнота дѣйствія, само всеобщее дѣйствіе. Существо, опредѣляющееся къ дѣйствию не частными причинами, но идеальною полнотою, было бы совершенно свободно. Роковая необходимость, ощущаемая нами, какъ граница и принужденіе (*necessitas*), есть ложная зависимость отъ частныхъ причинъ, которая противорѣчитъ истинной причинности, истинному дѣйствию. Въ нравственной области только то дѣйствіе признается благимъ и внутренне свободнымъ, которое исполняетъ вселенскій законъ правды.

Размышляя о причинной связи явленій, какъ она является намъ въ нашемъ опытѣ, мы естественно приходимъ къ идеѣ внѣшней необходимости, безконечной обусловленности явленій, безконечнаго ряда причинъ и слѣдствій. Съ другой стороны всякое дѣйствіе предполагаетъ дѣятеля, который его производитъ. Понятіе дѣйствія универсально; мыслимое во времени, дѣйствіе представляется безконечнымъ и безначальнымъ слѣдованіемъ, въ которомъ мы нигдѣ не можемъ открыть первой причины—причины какъ таковой. Но вмѣстѣ съ тѣмъ каждое опредѣленное дѣйствіе предполагаетъ истинную, самостоятельную причину.

Таковы антиноміи, находимыя нами въ самомъ понятіи причинности,—противорѣчіе между необходимостью и свободой, между понятіемъ всеобщей связи явленій и внутренней свободой дѣйствія,—независимостью дѣятелей. Наше сознаніе причинности въ одно и то же время идеально и эмпирично, объективно и субъективно, истинно и ложно. И поскольку

оно идеально,—оно объективно, истинно; поскольку оно эмпирично,—оно относительно, субъективно, призрачно.

То же самое пришлось бы сказать и о чувственных формах внѣшняго намъ бытія—о времени и пространствѣ, если бы рамки нашего этюда позволяли намъ о нихъ распространяться *). Ничто не раскрываетъ намъ столь наглядно переходный характеръ человѣческаго сознанія, какъ эти пустыя *формы полноты и вѣчности*, въ одно и то же время реальныя и призрачныя, истинныя и ложныя, источникъ противо-

*) Что время и пространство суть универсальныя формы чувственности,—кажется намъ вполне доказаннымъ. Признаемъ-ли мы ихъ „интуиціями“ вмѣстѣ съ Кантомъ,—мы, въ силу ихъ объективной универсальности, ихъ безконечности, не можемъ признать ихъ *субъективными*. Допустимъ-ли мы, что пространство и время существуютъ объективно, независимо отъ насъ,—мы все-же должны допустить, что они сознаются, представляются нами и являются необходимыми формами сознанія, формами всего нашего опыта, хотя индивидуальная чувственность, индивидуальное сознаніе и не могло бы обнять этой двойной актуальной безконечности. Сознаніе, объемлющее пространство и время, по необходимости универсально; чувственность, ихъ воспринимающая, обладаетъ безконечностью и вѣчностью. Но, съ другой стороны, мы сознаемъ эту безконечность лишь внѣшнимъ и формальнымъ образомъ: все, что занимаетъ время и пространство, все предполагаемое ихъ содержаніе оказывается конечнымъ и ограниченнымъ. Отсюда возникаютъ антиноміи, смущающія философовъ времени Зенона Элейскаго. Этотъ мыслитель первый указалъ на внутреннія противорѣчія чувственнаго бытія: вещи не наполняютъ того пространства, которое онѣ внѣшнимъ образомъ, повидимому, занимаютъ; движеніе не наполняетъ времени, которое оно занимаетъ столь же внѣшнимъ образомъ. Ибо пространство, точно такъ же какъ и время, безконечно не только внѣшнимъ, но и внутреннимъ образомъ: вещество дѣлимо до безконечности въ пространствѣ, точно такъ же какъ и движеніе во времени, между тѣмъ какъ пространство и время внутренне непрерывны и недѣлимы (нельзя разъять въ пространствѣ и времени двѣ смежныя точки или два смежные момента). Пространство и время, какъ универсальныя формы чувственности, сами находятся въ противорѣчій со своимъ эмпирическимъ содержаніемъ. Пространство и время, какъ показалъ Зенонъ (см. мою книгу „Метафизика въ древней Греціи“ 1890, стр. 290 и слѣд.), могутъ быть истинно, внутренне наполнены лишь абсолютной *полнотою и вѣчностью*; они суть формы этой идеальной полноты. Такимъ образомъ и здѣсь положительное, истинное содержаніе пространства и времени оказывается идеальнымъ, эмпирическое—мнимымъ и условнымъ. Съ одной стороны время и пространство имѣютъ идеальную, трансцендентальную дѣйствительность, какъ формы возможной полноты. Съ другой—они представляются ненаполненными, безсодержательными, пустыми и являются формами ненаполненнаго, призрачнаго существованія, коллективной иллюзіи.

рѣчій дѣйствительности и камень преткновения философовъ.

Всѣ эти антиноміи, заражающія наши понятія, составляютъ общее достояніе человѣка и нерѣшимы теоретическимъ путемъ, ибо онѣ зависятъ отъ самаго характера нашего теоретическаго сознанія и постольку являются общимъ наслѣдіемъ человѣка. Наше сознаніе и познаніе всеобщі лишь въ возможности, и потому эта всеобщность, универсальность ихъ проявляется въ дѣйствительности лишь въ *понятіяхъ*, какъ *форма* нашихъ знаній. Какъ мы уже указывали раньше, чтобы разрѣшить основныя противорѣчія сознанія, нужно сдѣлать его дѣйствительно всеобщимъ, соборнымъ сознаніемъ, осуществить его внутренній идеаль. И такимъ образомъ вопросъ о природѣ сознанія приводитъ насъ къ этической задачѣ.

9. Каковы бы ни были наши представленія о природѣ и происхожденіи теоретическаго сознанія и эмпирическихъ знаній, ясно, что нравственное сознаніе возникаетъ и развивается лишь въ общеніи разумныхъ существъ между собою. Человѣкъ, нравственно оторванный отъ другихъ людей, живущій собою и для себя одного, очевидно, не можетъ быть нравственнымъ человѣкомъ. И наоборотъ, совершенная нравственность достижима лишь въ совершенномъ обществѣ.

Благая воля, которая есть основаніе нравственности, называется любовью. Всякая мораль, основанная на чемъ-либо иномъ, кромѣ любви, не есть истинная мораль и безнравственна въ своемъ корнѣ. Любовь же предполагаетъ любящаго и любимаго и въ своемъ совершенномъ осуществленіи есть союзъ любящихъ. Полнота любви, высшій идеаль нравственнаго блага, есть совершенная полнота, свободное и нераздѣльное единство всего любимаго. И въ этомъ смыслѣ можно сказать, что совершенная любовь осуществима лишь въ совершенномъ обществѣ. Любовь не можетъ и не хочетъ быть одна; она есть *альтруизмъ* и внутренне предполагаетъ *друга*, ищетъ его, а не себя. Абсолютная божественная любовь есть, по ученію христіанства, та любовь, кото-

рая отъ вѣка рождаетъ себѣ *возлюбленную*, любить въ немъ и черезъ него, — любовь, которая можетъ наполнить и оживить самое ничтожество, создавъ все изъ ничего въ своемъ творческомъ экстазѣ.

Мы знаемъ любовь, какъ естественную склонность, какъ нравственный законъ, какъ идеаль; она является человѣку сначала, какъ инстинктъ, затѣмъ, какъ подвигъ, наконецъ, какъ благодать, дающаяся ему. Ибо по мѣрѣ нравственного его развитія онъ все глубже проникается ея сознаниемъ. Сначала онъ естественно *ощущаетъ* расположеніе къ нѣкоторымъ людямъ и въ своей семейной жизни учится сочувствовать имъ и жалѣть ихъ. Затѣмъ, по мѣрѣ того, какъ его общественный кругозоръ расширяется, онъ *сознаетъ* общее значеніе нравственного добра: онъ видитъ въ любви свой *долгъ*, понимаетъ ее, какъ *всеобщій законъ*, и признаетъ, какъ *заповѣдь* надъ собою, чтобы наконецъ *повѣрить* въ любовь, какъ въ Божество.

Любовь естественная присуща всему живому. Нисходя отъ высшихъ ея проявленій въ семейной любви человѣка, отъ стадныхъ инстинктовъ животныхъ, до самыхъ элементарныхъ процессовъ размноженія *), мы всюду находимъ тотъ основной, органической альтруизмъ, въ силу котораго существа внутренне предполагаютъ другъ друга, тяготеютъ къ другимъ существамъ и утверждаютъ не только себя, но и другія существа, живутъ для другихъ. И уже въ естественномъ альтруизмѣ животныхъ, въ ихъ любви къ дѣтенышамъ, въ ихъ взаимной защитѣ, иногда въ полномъ подчиненіи индивидуальныхъ интересовъ общественнымъ — мы видимъ первые проблески истинной, самоотверженной любви, полагающей за другихъ свою душу. Отъ рыбъ и насѣкомыхъ до высшихъ животныхъ мы видимъ одинъ и тотъ же нравственный инстинктъ, которому сочувствуетъ человѣкъ. Уже здѣсь любовь внутренне соединяетъ обособленныя индивидуальности, побуждая ихъ забывать о себѣ, быть для дру-

*) Ср. „Основы этики“ Герберта Спенсера, который также признаетъ въ этихъ процессахъ первыя проявленія альтруизма.

гихъ и пешись о другихъ, какъ о себѣ, и даже болѣе, чѣмъ о себѣ.

Любовь врождена человѣку. Она не образуется внѣшнимъ образомъ и не можетъ быть результатомъ индивидуальнаго усилія человѣка. Она зараждается въ немъ сама собою и растеть, если ее не заглушаютъ. Нельзя полагать рѣзкую грань между теоретическимъ и нравственнымъ сознаниемъ человѣка; если онъ сознаетъ непосредственно реальность и дѣйственность тѣхъ существъ, съ которыми онъ вступаетъ въ общеніе, онъ солидаренъ съ ними уже въ этомъ сознаниі. И какъ признаніе реальности и причинности существъ вытекаетъ изъ возможной солидарности нашего сознанія, такъ любовь есть дѣятельное осуществленіе этой солидарности.

Прежде чѣмъ стать сознательной и простираться на всѣхъ людей, прежде чѣмъ стать заповѣдью или Божествомъ, — человѣческая любовь имѣетъ свой инстинктивный характеръ, семейный, родовой. Мы любимъ естественно семью и родныхъ, тѣхъ, съ кѣмъ мы уже солидарны, и въ комъ мы чувствуемъ свою кровь, свою физическую и нравственную солидарность.

Изъ сознанія этой эмпирической солидарности членовъ семьи, рода, племени возникаетъ вся первобытная нравственность родового быта съ ея естественными требованіямъ взаимной помощи и защиты, родовой мести, почитанія старшихъ, семейной чистоты, мужества. Здѣсь нѣтъ еще сознанія личной свободы и отвѣтственности, нѣтъ сознанія безусловнаго характера, нравственныхъ обязанностей: личность поглощается родомъ и его традиціями. Мужество является одной изъ кардинальных добродѣтелей древнихъ, и самая добродѣтель получаетъ аристократическій характеръ *благородства*. Жажда славы есть этический мотивъ древняго міра. Самая любовь ограничивается *своими*, и даже *дружба*, основанная на внутреннемъ душевномъ сродствѣ, на свободной личной симпатіи, является уже, какъ нѣкоторое идеальное расширеніе первоначальной безличной нравственности.

Но родовая мораль падаетъ и разлагается вмѣстѣ съ родовымъ бытомъ; развивается личность и личное самосознаніе. И человѣкъ видитъ, что онъ долженъ искать нормы своихъ поступковъ не въ случайныхъ обычаяхъ, не въ проходящихъ и шаткихъ законахъ и традиціяхъ, а въ своемъ сознаниіи всеобщей правды. Такъ въ Греціи, вмѣстѣ съ распаденіемъ всѣхъ основъ древняго общества, среди крайняго развитія индивидуалистическихъ стремленій, въ лицѣ Сократа выступаетъ новое нравственное ученіе. Онъ первый созналъ безотносительную цѣнность нравственнаго добра, безусловный и универсальный характеръ нравственнаго закона, его „каеоличность“ (*ἐν τοῖς ἡθικοῖς τὸ καθόλου ἔζητει*). Познавая себя, человѣкъ неизбежно сознаетъ этотъ законъ, который онъ находитъ въ своей совѣсти. Онъ понимаетъ, что добро есть всеобщая обязанность по отношенію ко всѣмъ,— не только къ роднымъ и близкимъ; что оно только тогда истинно и дорого, когда вполнѣ безкорыстно, когда мы преслѣдуемъ не свои цѣли, но въ каждомъ ближнемъ видимъ *цѣль въ себя*. Отсюда вытекаетъ *долгъ*— „любить ближняго, какъ самого себя“, и любить идеаль добра— „всѣмъ сердцемъ и помышленіемъ“. Ибо добро есть то, что безусловно *должно* быть и сознается, какъ законъ, обязательный для совѣсти cadaго.

Мы не станемъ останавливаться на анализѣ нравственнаго сознанія, отсылая читателя къ безсмертнымъ твореніямъ Канта *). Если я въ возможности солидаренъ со всѣми и познаю истину въ этой возможной солидарности, то ясно, что я долженъ *осуществлять* ее въ дѣйствительности. И какъ я всеобщимъ образомъ сознаю бытіе и дѣйствіе другихъ существъ, такъ я чувствую идеальную, нравственную необходимость всеобщаго альтруизма, т.-е. всеобщей, совершенной любви ко всѣмъ. Эта всеобщая любовь отлична отъ естественной склонности и даже противна ей; это мой *долгъ* по отношенію ко всѣмъ, всеобщій нравственный законъ.

*) Нравственное ученіе Канта было изложено Л. М. Лопатинымъ въ кн. IV этого журнала.

Нельзя сказать, чтобы человекъ зналъ этотъ законъ а priori, потому что онъ прежде былъ нравствененъ и не зналъ его; еще менѣе возможно, чтобы человекъ позналъ эту всеобщую и безусловную правду а posteriori, — понималъ добро безъ добра, нравственность безъ нравственности. Но когда человекъ достигаетъ извѣстной степени самосознанія, когда онъ отрѣшается отъ всемогущаго господства внушенныхъ предразсудковъ, традиціонныхъ принциповъ родовой морали, онъ *сознаетъ* этотъ законъ, находитъ его въ себѣ. Этотъ законъ не есть нѣчто внѣшнее намъ: онъ предзаложенъ въ самомъ сознаниіи нашемъ. Мы не хотимъ сказать вмѣстѣ съ Кантомъ, чтобы человѣческая воля была самозаконна, чтобы она сама давала себѣ этотъ законъ *): это законъ нашего сознанія, соборнаго по своему истинному существу, но еще несовершеннаго, не достигшаго своей идеальной цѣли. Познаніе этого закона есть сознаніе нашего идеальнаго назначенія и вмѣстѣ нашего *дома* или вины. Ибо, познавая себя, человекъ находитъ въ себѣ самомъ глубокое противорѣчіе съ неисполненной имъ правдой, съ правдой его собственнаго сознанія.

Точно такъ же какъ мы узнаемъ законъ причинности, законъ всеобщаго дѣйствія, такъ точно узнаемъ мы и нравственный законъ. Мы сознаемъ реальную дѣйствительность другихъ существъ въ силу нашей возможной, формальной солидарности съ ними; но намъ мало одного отвлеченнаго сознанія, которому противорѣчитъ наше глубокое невѣдѣніе, наше внутреннее разобщеніе съ другими существами. Въ самой дѣйствительности нашего теоретическаго сознанія, въ самомъ его несовершенствѣ и лжи уже заключается такимъ образомъ этическая задача; самый *разумъ* долженъ

*) Великій отецъ новой философіи впалъ и здѣсь въ ту же ошибку, что въ своей критикѣ теоретическаго разума: признавъ универсальность нравственнаго закона, доказавъ, что имъ обусловливается а priori нравственное сознаніе человека, онъ призналъ его субъективнымъ и провозгласилъ автономію человѣческой воли, что вовлекло его въ многочисленныя противорѣчія относительно самаго существа этой воли.

пробуждать въ насъ *совѣсть*, теоретическое сознание — нравственное.

Законъ причинности есть формальный законъ, не сообщающій намъ никакихъ дѣйствительныхъ знаній; это лишь форма нашего познанія. Нравственный законъ, законъ всеобщей солидарности нравственныхъ цѣлей — предполагаетъ не эту безсодержательную форму, но самое идеальное содержаніе, самое истинное существо всеобщаго сознанія, какъ нѣчто безусловно *должное* быть: его санкція не въ формальномъ согласіи отдѣльныхъ существъ, но въ ихъ идеальномъ, долженствующемъ быть единствѣ. Мы не можемъ не сознать внѣшней намъ реальности и причинности, и это сознание *предполагаетъ* формальную связь, формальную солидарность сущаго. Нравственный законъ *требуетъ* дѣйствительнаго осуществленія полной идеальной солидарности: мы *должны* признавать и любить ближняго, какъ себя самихъ, полнота правды *должна* быть нашей цѣлью.

Опредѣляясь къ дѣйствию частными побужденіями и причинами, человѣкъ не можетъ быть истинно нравственнымъ и свободнымъ. Онъ освобождается лишь въ истинной любви, гдѣ его воля опредѣляется идеальной полнотою правды*). Нравственный законъ есть сознание этой еще неисполненной правды, сознание долга передъ самимъ собой, передъ всѣмъ существующимъ, передъ самою Высшею Правдой. Этотъ законъ, въ одно и то же время внутренне присущій человѣку и внѣшній ему, живетъ въ человѣкѣ и судитъ его. И чѣмъ

*) Кантъ утверждаетъ, что человѣкъ дѣйствуетъ свободно, когда опредѣляется практическимъ разумомъ, т. е. сознаниемъ нравственнаго „императива“. Но три формы императива Канта („дѣйствуй такъ, чтобы внутреннее правило твоего дѣйствія могло стать принципомъ *вселенскаго* законодательства“; „дѣйствуй такъ, чтобы ты самъ и твой ближній былъ въ твоемъ дѣйствіи не средствомъ, но *целью самъ по себѣ*“; и „дѣйствуй такъ, какъ если бы ты былъ главою въ царствѣ цѣлей“) — эти три формы категорическаго императива совпадаютъ съ тремя верховными *идеями* — вселенной, души, Бога, какъ главы духовнаго міра. Практическій разумъ есть, слѣд., способность идеальнаго самоопредѣленія или способность дѣйствовать сообразно вселенскому идеалу.

глубже входитъ человѣкъ въ свою совѣсть, тѣмъ больше проникается онъ благоговѣніемъ передъ идеальнымъ содержаніемъ этого закона и сознаетъ все свое несоотвѣтствіе, все свое противорѣчіе съ нимъ—во всякомъ дѣлѣ, внѣшнемъ или внутреннемъ, во всякомъ отношеніи. Онъ не можетъ уйти отъ закона, удовлетворить ему какимъ бы то ни было подвигомъ. И чѣмъ глубже сознаетъ человѣкъ зло своей природы, тѣмъ сильнѣе въ немъ потребность къ оправданію, искупленію и примиренію съ высшей правдой. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ сознаетъ, что конечнаго примиренія и оправданія онъ не можетъ достигнуть самъ собою, ибо онъ долженъ искать его лишь въ *совершенной любви*. Только совершенная любовь можетъ оправдать человѣка,—полнота всеобъемлющей любви. Но эта любовь, полная и совершенная, заключающая въ себѣ больше, чѣмъ все, не есть природный инстинктъ человѣка, или личный подвигъ его воли, а *благодать*, независимая отъ него и вмѣстѣ дающаяся ему.

Мы не можемъ и не хотимъ доказывать эту благодать умозрѣніемъ: она не принимаетъ внѣшняго свидѣтельства. Но таковъ, во всякомъ случаѣ, историческій ходъ нравственнаго развитія: любовь, какъ инстинктъ, есть эмпирический фактъ; любовь, какъ долгъ, есть нравственное требованіе нашей совѣсти; любовь, какъ благодать, есть высшій религиозный идеаль человѣка, предметъ нашей вѣры. Когда человѣкъ созналъ свой грѣхъ, когда онъ осудилъ себя передъ закономъ своей совѣсти, передъ высшимъ идеаломъ вселенской правды, онъ жаждетъ оправданія. И такъ какъ онъ не можетъ оправдаться и освятиться своими личными подвигами и дѣлами, ему остается повѣрить въ любовь, *повѣрить совершенной, всепрощающей любви*, которая искупляетъ и примиряетъ насъ съ собою. Самая эта вѣра есть уже дѣло любви и вмѣстѣ сознается вѣрующими, какъ явленіе благодати. Вѣра есть не легкое, а трудное дѣло.

Если истинно вѣруешь въ совершенную любовь, то нельзя не любить на дѣлѣ; иначе вѣры нѣтъ. Совершенная любовь есть единство всѣхъ въ одномъ, сознаніе всѣхъ въ себѣ и

себя во всѣхъ. Но такая совершенная, божественная Любовь не можетъ быть осуществима въ какомъ-либо естественномъ человѣческомъ союзѣ: царство ея не отъ міра, она предполагаетъ *совершенное* общество, богочеловѣческой союзъ или *Церковь*.—Повѣривъ въ Любовь и въ ея искупленіе, мы должны любить вмѣстѣ съ нею. Сознавъ ея конечную цѣль, мы должны работать надъ этою цѣлью, достигаемою въ насъ,—надъ строеніемъ совершеннаго богочеловѣческаго общества. И если всякое доброе дѣло приближаетъ насъ къ этой цѣли, то познаніе универсальной цѣли человѣчества, предзаложенной въ самомъ его сознаніи, ставитъ намъ общественную задачу и приводитъ насъ къ великому вопросу о совершенномъ обществѣ.

Кн. Сергій Трубецкой.

Идеалы и дѣйствительность *)

Un jour tout sera bien,
Voilà notre espérance,
Tout est bien aujourd'hui, voilà l'illusion.
Voltaire.

Въ наши дни часто слышатся жалобы на дѣйствительность и печаль объ утраченныхъ идеалахъ. Отчего же плоха эта дѣйствительность, и какъ общество доходитъ до того, что утрачиваетъ вѣру въ тѣ высокіе идеалы, которые въ другія времена ведутъ за собою людей? Что томить тоскою многихъ и многихъ русскихъ людей? Какая роковая метель занесла для нихъ завѣтныя цѣли и широкіе, прямые пути? На эти трудные вопросы давались и даются разные отвѣты. Иной разъ раздается сильный и увѣренный голосъ, который возвѣщаетъ, что найдена новая дорога, поставлены яркія, разумныя и добрыя задачи; а за этимъ голосомъ опять звучитъ боязливое сомнѣніе, слышатся робкіе вздохи или безнадѣжное отчаяніе.

А между тѣмъ мы знаемъ, что въ исторіи человѣчества бывали эпохи свѣтлаго настроенія, когда людямъ жилось

*) Рѣчь, произнесенная въ торжественномъ годичномъ собраніи Психологическаго Общества 27-го января 1891 г.

бодро и счастливо, когда работа спорилась въ ихъ рукахъ, когда живо чувствовался смыслъ жизни, и очевидна была ея разумная красота. Такъ жилось людямъ въ эпоху Возрожденія, такимъ жизнерадостнымъ духомъ были проникнуты лучшіе дѣятели XVIII вѣка. Въ другія времена, наоборотъ, далекихъ цѣлей люди не ставили себѣ, но имъ хорошо и покойно жилось въ ихъ дѣйствительности. Въ первомъ случаѣ цвѣтъ и значеніе эпохъ придавали новыя идеи и глубокая увѣренность въ возможности ихъ быстрого и полного осуществленія; во второмъ случаѣ мысли и желанія людей находили себѣ достаточное воплощеніе въ окружающей средѣ. Въ томъ и другомъ случаѣ не было разрыва между сознаниемъ и фактомъ, между тѣмъ, что *должно быть*, и тѣмъ, что было на самомъ дѣлѣ или могло очень скоро осуществиться. Въ отсутствіи такого факта и такого настроенія заключается одна изъ причинъ печальнаго состоянія, въ которое погружена теперь значительная часть русскаго общества; говорю: одна изъ причинъ,—потому, что еще горшимъ зломъ является отсутствіе идеаловъ, когда человѣкъ съ глубокимъ отчаяніемъ можетъ сказать про себя:

Цѣли нѣтъ передо мною,
Сердце пусто, празденъ умъ,
И томить меня тоскою
Однозвучной жизни шумъ.

Но людей, для которыхъ нѣтъ истины и добра, для которыхъ не составляетъ радости и счастья возможное достиженіе этой истины и осуществленіе этого добра,—такихъ людей мало и въ переходныя эпохи, подобныя нашей. Чаше всего слышится иное мнѣніе: все это прекрасно, но когда-то это будетъ! Вамъ замѣчаютъ, что проповѣдь любви къ ближнему прозвучала въ мірѣ уже много вѣковъ тому назадъ, а любви этой не прибавилось, идеальныя предписанія такъ и остались недосыгаемою мечтою.

Мнѣ кажется, что къ устраненію недоразумѣнія, которое лежитъ въ этихъ утвержденіяхъ, и должны быть направлены

наши усилия. Мiръ, сказалъ Горасъ Вальполь, — комедiя для челоуѣка мыслящаго и трагедiя — для чувствующаго. Въ этихъ словахъ заключается и правда, и глубокое заблужденiе. Еслибъ мы могли *только* думать, — многое, дѣйствительно, показалось бы намъ смѣшнымъ и ничтожнымъ; но дѣло въ томъ, что мы не можемъ *только* думать. Наши мысли просачиваются во все наше духовное существо; наши сужденiя медленно, но побѣдоносно исправляютъ и дополняютъ наши чувствованiя. Все наше достоинство, по мнѣнiю великаго французскаго моралиста, заключается въ мысли. Будемъ же работать, прибавляетъ Паскаль, чтобы хорошо мыслить: этимъ мы положимъ истинную основу нравственности.

Но такъ-ли это? Подтверждается-ли строгими данными науки увѣренность въ благотворномъ влiянii идей на наши поступки? Не составляетъ-ли иллюзiи предположенiе о томъ, что вѣрная и хорошая мысль можетъ побѣдить стихiйную силу дурныхъ инстинктивныхъ побужденiй?

Къ счастью, успѣхи научнаго знанiя начинаютъ разсѣивать туманъ, который покрывалъ нашу душевную жизнь, и влiянiе идей, ихъ роль, какъ сильныхъ руководителей нашей практической жизни, становится все болѣе и болѣе очевиднымъ фактомъ. Нашъ организмъ, говоритъ Фулье, походитъ на органъ: идея открываетъ ту или другую клавишу, потому что сама идея есть уже начавшееся въ этомъ направленiи движенiе. Идея или мысль есть состоянiе сознанiя. Образъ, который возникаетъ въ нашей душѣ, тѣ ассоциаци, которыя оживаютъ вмѣстѣ съ нимъ, задерживаютъ или укрѣпляютъ родившееся въ насъ желанiе. Современная психофизиологiя все тѣснѣе и тѣснѣе устанавливаетъ непрерывную связь между нашими влеченiями, волненiями и представленiями, между мыслью и чувствомъ, между идеей и волей. Мы знаемъ, дѣйствительно, что люди большаго ума могутъ оказаться безвольными, остановиться на распутьи и ничего не сдѣлать въ жизни и для жизни. Но вѣдь мы знаемъ и прямо противоположные примѣры, когда челоуѣка неотступно преслѣдовала опредѣленная мысль, когда она неотра-

зимо влекла его къ большому злодѣйству или къ великому подвигу. Необходимо имѣть въ виду эти двѣ крайности для того, чтобы составить себѣ правильное понятіе о нормальной дѣятельности мышленія въ области нашего образа дѣйствій. Знаменитый англійскій естествоиспытатель Романесъ настаиваетъ на параллелизмѣ координацій идей съ координаціями движеній. Каждый изъ насъ наблюдалъ, конечно, какъ первоначально сознательное движеніе, требовавшее большихъ усилій и долгихъ приспособленій, переходитъ затѣмъ въ разрядъ движеній, которыя исполняются нами механически. Такъ мы выучиваемся ходить и писать, такъ мы производимъ въ послѣдствіи и разныя другія сложныя движенія. Болѣзненные разстройства, которыя могутъ замѣнить опытъ въ области психологіи, ведутъ къ тому, что механизмъ движенія портится, и приходится снова сознательно его устанавливать. Въ нашей душѣ могутъ происходить одновременно два ряда движеній, и одно изъ нихъ будетъ непосредственно сознаваться, а другое, тоже волевое движеніе, сознаваться въ моментъ его совершенія не будетъ. Такъ я могу производить умственную задачу и въ-то же время периодически нажимать каучуковый мячъ *). Еслибъ я многократно и сознательно не производилъ прежде послѣдняго движенія, я бы не могъ дѣлать его и безсознательно. Ростъ нашей психической дѣятельности, развитіе нашего характера обуславливаются именно переходомъ раздѣльныхъ и сознательныхъ усилій въ легкій, сплошной и, при обычныхъ условіяхъ, несознаваемый процессъ. Организмъ приспособился, и сознание работаетъ дальше, создавая новыя цѣли, прокладывая новыя пути.

Не буду настаивать на этой сторонѣ вопроса, на тѣхъ внушеніяхъ или *навожденіяхъ* **), которыми мы окружены, подъ влияніемъ которыхъ мы во многихъ случаяхъ дѣйствуемъ. Остановлюсь на томъ возраженіи, какое можетъ быть

*) См. Binet: *La concurrence des états psychologiques* (*Revue Phil.* 1890, II).

***) По вѣрному замѣчанію Н. К. Михайловскаго, послѣднее слово лучше передать смыслъ слова *suggestion*.

сдѣлано людьми, признающими, что идеи въ самомъ дѣлѣ *силы*, важные и все возрастающіе въ своемъ значеніи факторы нашего поведенія, съ общественной и личной точекъ зрѣнія. Намъ могутъ именно сказать, что самыя идеи составляютъ необходимый результатъ всѣхъ предшествовавшихъ душевныхъ состояній человѣка, всѣхъ его унаслѣдованныхъ свойствъ и окружающихъ его общественныхъ условий. Если это такъ, то идея не можетъ вести человѣка за собою: она является въ данный моментъ ближайшимъ итогомъ душевныхъ процессовъ, она выросла органически и не можетъ отстоять далеко, при нормальномъ ходѣ развитія, отъ того, что есть, не можетъ быть тѣмъ, что ставится возвышенною цѣлью, что должно быть.

Но въ этомъ возраженіи кроется большое недоразумѣніе. Въ каждомъ человѣкѣ его мысли, его идеалы растутъ органически. Когда вдохновеніе осѣняетъ великаго художника, когда онъ создаетъ образъ, поражающій насъ своею красотой,—это вдохновеніе является лишь послѣднимъ результатомъ долгой работы его сознанія, этотъ образъ воплощаетъ въ себѣ лишь гармоническое сочетаніе тѣхъ элементовъ, какіе давно уже росли въ душѣ художника. Все это справедливо, и тѣмъ не менѣе художественное произведеніе заключаетъ въ себѣ новое и значительное для самого творца. Онъ можетъ быть пораженъ своимъ созданіемъ, какъ Пигмаліонъ, или, подобно Пушкину, съ глубокою и печальною думою рѣшается отдать его на судъ толпы:

Мигъ вождѣнный насталь. Оконченъ мой трудъ многолѣтній.
Что-жъ непонятная грусть тайно тревожитъ меня?
Или, свой подвигъ свершивъ, я стою какъ поденщикъ ненужный,
Плату пріявшій свою, чуждый работѣ другой?
Или жаль мнѣ труда, молчаливаго спутника ночи,
Друга Авроры златой, друга пенатовъ святыхъ?...

Иной разъ на одно художественное твореніе или на великое научное открытіе уходятъ всѣ силы человѣка, въ этомъ актѣ сосредоточивается весь его трудъ, всѣ даро-

ванія и энергія. Легко себѣ представить, какое вліяніе подобное произведеніе, изобрѣтеніе или идея окажутъ на общество, какъ далеко и высоко стоятъ они надъ умственнымъ и нравственнымъ уровнемъ средняго человѣка.

Къ этому слѣдуетъ прибавить, что тотъ рядъ идей и образовъ, послѣднимъ звеномъ котораго является данное произведеніе, имѣетъ свою причинную связь. Ученый, философъ, художникъ живутъ не только съ своимъ народомъ и съ своимъ поколѣніемъ,—передъ ними раскрыта общечеловѣческая мысль, ихъ воспитываютъ художественныя созданія всѣхъ вѣковъ и народовъ. Нашъ Ломоносовъ привезъ на родину изъ Германіи цѣлый міръ новыхъ для русскаго общества знаній и идей. Съ другой стороны, вслѣдствіе подобныхъ же причинъ, гуманная и самотверженная мысль можетъ пробраться и во дворецъ, и на холодный чердакъ, сблизить душу властителя съ душою раба. Эта надорганическая, идеальная причинная связь объясняетъ нѣкоторыя явленія, которыя часто подвергаются ложнымъ истолкованіямъ. Мы слышимъ нерѣдко о томъ, что образованные люди *отрываются отъ почвы*, что они выступаютъ на защиту такихъ идей, которыя не находятъ себѣ отголоска и сочувствія въ народной массѣ. За эту беспочвенность, за этотъ *разрывъ* съ міровоззрѣніемъ, нравами и обычаями народа образованные люди, *интеллигенція*, подвергаются самымъ жестокимъ осужденіямъ. И дѣйствительно, когда мы видимъ слѣпое подражаніе всему иностранному, когда поклоненіе передъ условною и изысканною внѣшностью цивилизаціи соединяется притомъ съ пренебреженіемъ къ родному, къ народному,—для такого осужденія есть полное основаніе. Чацкій, разумѣется, правъ, когда горячо восклицаетъ:

Я одалъ возсылалъ желанья

Смиренныя, однако вслухъ,—

Чтобъ истребилъ Господь нечистый этотъ духъ

Пустого, рабскаго, слѣпота подражанья,

Чтобъ искру заронилъ Онъ въ комъ-нибудь съ душой,

Кто могъ бы словомъ и примѣромъ
Насъ удержать, какъ крѣпкою возжей,
Отъ жалкой тошноты по сторонѣ чужой.

Но *сторона чужая* даетъ намъ и Платона, и Аристотеля. Не слѣдуетъ, конечно, *рабски* подражать Софоклу или Шекспиру, но нельзя ихъ не знать образованному человѣку, къ какой бы народности онъ ни приналежалъ. Таблица умноженія и Ньютоновы законы тяготѣнія—не наши русскія приобрѣтенія, но никто не предложитъ вновь доходить до нихъ *своимъ умомъ*, какъ доходилъ до сотворенія міра одинъ изъ главныхъ представителей нашей самобытности, знаменитый Аммосъ Федоровичъ Ляпкинь-Тяпкинь. Великій историческій народъ можетъ и долженъ прибавить нѣчто *свое* къ общей работѣ человѣчества, но было-бы нелѣпо и оскорбительно для достоинства народа противопоставлять его подвигъ, его дѣйствительно самобытный трудъ тому, что составляетъ благотворное приобрѣтеніе высокой мысли лучшихъ людей всѣхъ вѣковъ и всѣхъ народовъ. Кто не знаетъ, какъ много среди нашего высокодаровитаго народа различныхъ самоучекъ-изобрѣтателей, и кто не пожалѣетъ о томъ, что ихъ таланты пропадають даромъ, потому что они не обладаютъ достаточнымъ образованіемъ, потому что эти изобрѣтенія силы уходятъ на то, что давно уже сдѣлано другими. И кто больше любитъ и уважаетъ народъ: тотъ-ли, кто желаетъ обречь его на подобную роль самоучки, или тотъ, кто призываетъ изъ него Ломоносовыхъ, Щепкиныхъ, Шевченковъ? „Всякое исключительное отстаиваніе своей личности, говорить профессоръ Н. Я. Гротъ, своей односторонней личной правды—есть грубое самозванство, есть подражаніе духу чуждому, иноземному. Всякое глумленіе надъ правдою только потому, что она *не моя* правда, есть оскорбленіе правды вѣчной, общечеловѣческой“.

И въ самомъ дѣлѣ, поглядите вокругъ: какой народъ не впадаетъ въ тщеславное ослѣпленіе, не изъясляетъ притязанія на первую роль въ міровой исторіи? И англичане, и нѣмцы, и французы одинаково склонны приписывать себѣ та-

кую роль. Не въ этомъ-ли лежитъ глубокая опасность для національнаго развитія? Франція жестоко поплатилась за такое самовозвеличеніе, подобная же участь можетъ грозить и Германіи. И отдѣльный человѣкъ, и весь народъ должны неустанно работать, чтобы приближаться къ идеальнымъ цѣлямъ, чтобы не заоченѣть въ высокомѣрной исключительности и тѣмъ не подготовить себѣ гибели. Для того, чтобы эта работа совершалась разумно и бодро, необходимо сильно развитое самосознаніе и увѣренность въ томъ, что человѣческая природа совершенствуется, что на нее благотворно дѣйствуютъ воспитаніе и улучшеніе общественнаго строя. Когда говорятъ о необходимости тѣхъ или иныхъ *формъ общезжитія*, имѣютъ въ виду именно глубокое педагогическое вліяніе *идеи*, которая положена въ основу этихъ формъ. Та форма, на примѣръ, зависимости человѣка отъ человѣка, которая существовала у насъ подъ именемъ крѣпостнаго права, основывалась на несправедливости; паденіе крѣпостнаго права вызвано было противоположною идеею, явилось торжествомъ справедливости, создавшей новую форму общественныхъ отношеній. По мѣрѣ увеличенія знанія и неразрывно съ нимъ связаннаго сознанія растутъ наши требованія отъ личной и общественной жизни, поднимаются наши идеи о *лучшемъ* въ этомъ отношеніи. Сознаніе, говоритъ Фулье, превращаетъ механизмъ въ цѣлесообразность. Сознаніе же, просвѣтленное наукою, указываетъ намъ на невозможность мгновенныхъ переворотовъ, на нравственную обязанность каждаго, признающаго опредѣленные идеалы высокими и справедливыми, не выступать для ихъ достиженія налегкѣ, не унывать отъ многочисленныхъ препятствій и оставаться непоколебимо вѣрнымъ этимъ идеаламъ въ историческіе годы, которые иной разъ разрушаютъ дѣйствительно плодотворную творческую работу цѣлаго поколѣнія. Но такія бѣдствія становятся все болѣе и болѣе рѣдкими. Наука и общественно-нравственное воспитаніе воздвигаютъ почти съ сказочною быстротою несокрушимыя плотины, о которыя безсильно разбиваются волны невѣжества и злобы. Такіе успѣхи под-

нимають нашъ духъ и ободряють на новую и неустанную работу. Нашъ умъ надѣленъ способностью уменьшать данныя свойства до каррикатуры или подымать ихъ до возвышеннаго. Если я видѣлъ добрый подвигъ, то могу представить себѣ длинный рядъ подобныхъ подвиговъ, въ восходящей прогрессіи. Если я знаю о дурномъ дѣлѣ, то подобный же рядъ я могу построить въ нисходящей прогрессіи. Знаніе даетъ намъ предвидѣніе, а предвидѣніе ведетъ къ тому, что роль случая и стихійнаго "вмѣшательства" все болѣе и болѣе парализуется сознательными усиліями людей. Въ правильной постановкѣ общественныхъ условій для свободнаго развитія знанія и сознанія и заключается наилучшее лѣкарство противъ томящаго многихъ злого духа апатіи и унынія.

Нѣтъ никакой ни надобности, ни возможности достигнуть въ обществѣ однообразія идеаловъ, устранить всѣ индивидуальныя исканія правды и красоты. Наоборотъ, у богато одареннаго народа личность будетъ выростать и разнообразиться въ мѣру его культурнаго развитія. Необходимо лишь одно, чтобы въ обществѣ были установлены нѣкоторыя общія нормы, безъ которыхъ невозможно здоровое, въ нравственномъ смыслѣ слова, развитіе каждаго человѣка, къ какому-бы философскому направленію или политической партіи онъ ни принадлежалъ. Если мой противникъ лишаетъ меня возможности исповѣдывать свое убѣжденіе, то могу-ли я относиться съ уваженіемъ и къ нему лично, и къ тому дѣлу, которое онъ защищаетъ? А для общества такія взаимныя отношенія людей, въ основу которыхъ кладутся лицемѣріе, страхъ или ненависть, неминуемо стануть источникомъ глубокаго нравственнаго паденія.

На каждомъ изъ насъ лежитъ обязанность посылно вліять на окружающую среду, видоизмѣнять ее въ направленіи справедливости и доброжелательства. Чѣмъ сильнѣе и даровитѣе человѣкъ, тѣмъ болѣе благотворныхъ измѣненій можетъ онъ произвести. Что касается генія, то слѣдъ, имъ оставляемый въ исторіи, великъ и многообразенъ, потому

что гений является воплощеніемъ идеала. Извѣстный французскій критикъ Эннекенъ говоритъ, что гений привлекаетъ и отталкиваетъ элементы своего общества, ему удивляются или ненавидятъ, вокругъ него начинается новая группировка людей. Не впадая въ крайность Эннекена или Карлейля, нельзя однако не видѣть, что совокупность многихъ и многихъ людей среднихъ дарованій не дала бы намъ тѣхъ результатовъ, какихъ достигаетъ гениальное идейное или художественное творчество. Такъ сотни даровитыхъ музыкантовъ не могутъ замѣнить одного Бетховена. Такъ сотни поэтовъ забудутся, а созданія Пушкина и Лермонтова будутъ сіять нетлѣнною красотою.

Кому много дано, съ того много и взыщется. Но на каждомъ изъ насъ лежитъ обязанность, въ мѣру силъ и способностей, внести въ общественную жизнь свою долю труда и сознанія. Ребенокъ современной европейской семьи является участникомъ въ богатомъ культурномъ наслѣдствѣ. Онъ легко и даромъ пріобрѣтаетъ многое, стоившее тяжелыхъ лишеній и опасной борьбы въ длинномъ ряду поколѣній. Взрослый человѣкъ продолжаетъ пользоваться пріобрѣтеніями научной мысли и общественно-нравственныхъ усилій просвѣщенныхъ народовъ. Сознаніе своей солидарности съ обществомъ, въ связи съ растущимъ въ исторіи чувствомъ справедливости, подсказываетъ человѣку необходимость вознаградить это общество и потрудиться для его дальнѣйшаго развитія, чтобы росъ непрерывно тотъ умственный и нравственный капиталъ, которымъ будутъ пользоваться грядущія поколѣнія. Но для того, чтобы эта высокая цѣль достигалась возможно лучше, для того, чтобы средства выбирались наиболѣе разумныя,—слѣдуетъ прежде всего поработать надъ собственнымъ міровоззрѣніемъ, ясно и отчетливо представить себѣ желательные идеалы человѣка и общества.

Когда намъ случается въ недоумѣніи остановиться передъ какимъ-либо вопросомъ личной или общественной жизни, это происходитъ нерѣдко именно отъ того, что мы не до-

статочны вооружены теоретически. Философскіе вопросы представляются многимъ далекими и даже чуждыми требованіямъ практической жизни, а между тѣмъ эта жизнь,—по скольку она есть человѣчески-достойная жизнь,—все болѣе и болѣе направляется философскою мыслью. Вольтеръ вѣрно сказалъ съ неподражаемымъ остроуміемъ: „Le superflu... —chose très nécessaire“. Дѣйствительно, надо знать систему созвѣздій, время восхода и заката свѣтилъ, надо знать карту и умѣть пользоваться инструментами, чтобы твердою рукою и по прямому пути плыть по океану. Старыя привычки, унаслѣдованные взгляды и смутныя догадки представляютъ хаосъ, затрудняютъ намъ рѣшеніе во многихъ важныхъ житейскихъ дѣлахъ. Недостатокъ сознательнаго, стройнаго міропониманія мститъ за себя частою нравственною тревогою, неувѣренностью и нерѣшительностью въ нашихъ поступкахъ. Случайная ассоціація идей связываетъ въ нашемъ умѣ и въ нашихъ чувствахъ разнородныя вещи, и при какомъ-либо серіозномъ столкновеніи случайность такой связи обнаруживается, и у насъ нѣтъ помощи, нѣтъ разъясненія для даннаго случая, нѣтъ той аriadниной нити, благодаря которой мы можемъ найти выходъ изъ лабиринта противорѣчивыхъ желаній и сужденій. Поэтому величайшая практическая потребность нашего времени, самая настоятельная жизненная нужда состоитъ въ томъ, чтобы нашей критической мысли былъ предоставленъ достаточный просторъ. Необходимо добросовѣстно потрудиться для того, чтобы естественное человѣку исканіе правды и наше стремленіе къ добру и красотѣ выразились въ ясной и полной системѣ міровоззрѣнія. Наука при этомъ предохранитъ насъ отъ фантастическихъ бредней и отъ кривыхъ дорогъ. По справедливому замѣчанію профессора Струве, удовлетвореніе, вызванное идеаломъ, основывается непосредственно на *ожидаемой реальности* его. „Безъ этого реального начала идеаль становится *утопією*, т.-е. явленіемъ произвольной фантазіи, лишеннымъ всякаго значенія для серіознаго ума“ *).

*) Струве: Введеніе въ философію, 153.

личное и общественное самосознаніе, наше знакомство съ исторіей и современнымъ состояніемъ русскаго народа, сдѣлало большіе успѣхи въ послѣдніе годы, и теперь настала пора дѣятельно приступить къ живому творчеству нравственныхъ идеаловъ, которые должны наполнить нашу личную жизнь и благотворно преобразовать жизнь общественную.

День торжественнаго засѣданія Психологическаго Общества совпалъ на этотъ разъ съ днемъ безвременной кончины того замѣчательнаго человѣка, который особенно горячо вѣрилъ въ могучія силы и въ славное будущее русскаго народа. Иванъ Сергѣевичъ Аксаковъ всю жизнь былъ гражданиномъ-идеалистомъ, и его словами я закончу свою рѣчь:

Благо всѣмъ, ведущимъ къ свѣту,
Братьямъ, съ братьевъ снявшимъ гнетъ,
Людямъ миръ, благословенье;
Долгихъ мукъ исчезнетъ слѣдъ.
Дню вчерашнему—забвенье,
Дню грядущему—привѣтъ!

В. Гольцевъ.

Письма о книгѣ гр. Л. Н. Толстого „О жизни“.

Письмо десятое. Отъ автора къ г. NN.

Обращаясь къ указаннымъ гр. Толстымъ отдѣльнымъ истинамъ и заблужденіямъ, я имѣю въ виду путемъ разбора ихъ сдѣлать какія-либо заключенія съ одной стороны о *способѣ*, посредствомъ котораго авторъ нашель указываемыя имъ истины, а съ другой—о *причинахъ*, вслѣдствіе которыхъ, по его мнѣнію, произошли противоположныя имъ заблужденія. Я надѣюсь, что такія заключенія помогутъ мнѣ болѣе или менѣе вѣрно *формулировать* теорію познанія той философской системы, къ которой принадлежитъ сочиненіе „О жизни“.

Прежде всего остановлю ваше вниманіе на одной истинѣ, рѣшительно высказанной гр. Толстымъ въ главѣ X-ой и подтверждаемой въ нѣкоторыхъ другихъ мѣстахъ, а именно, что „весь міръ подчиняется закону разума; въ небесныхъ тѣлахъ, въ животныхъ, въ растеніяхъ, во всемъ мірѣ это подчиненіе разуму совершается, по автору, безъ нашего участія, а въ самихъ себѣ мы знаемъ этотъ законъ разума таковымъ, что мы сами должны его исполнять“.

Прежде всего является вопросъ, откуда авторъ знаетъ,

что весь міръ „подчиняется закону разума?“ По *принципу познаваемости*, о которомъ была рѣчь въ предыдущемъ письмѣ, мы можемъ знать съ полною достовѣрностью только о самихъ себѣ. „Всего менѣе мы можемъ знать что-либо о внѣшнемъ матеріальномъ мірѣ, подчиняющемся законамъ пространства и времени“. Повидимому, самое прямое слѣдствіе изъ этого положенія должно бы состоять въ томъ, что мы не знаемъ, какимъ законамъ подчиняется внѣшній міръ; а если мы какъ-нибудь и можемъ предполагать какіе-либо законы, то почему же мы узнаемъ, что они суть законы разума?

Если взять въ соображеніе, что разумъ съ его законами является намъ въ нашемъ „разумномъ сознаниі“, то должно думать, что всѣ другія существа, кромѣ людей, ничего не могутъ знать о законахъ разума по той простой причинѣ, что у нихъ нѣтъ этого разумнаго сознанія, а слѣдовательно, они и не могутъ подчиняться имъ. Книжники называютъ законы, господствующіе въ пространствѣ и времени, которымъ, по гр. Толстому, подчиняется матеріальный міръ, *механическими**) въ томъ смыслѣ, что они зависятъ отъ дѣйствія *слѣпыхъ*, составляющихъ прямую противоположность разуму, силъ тяготѣнія; удара, толчка и проч., а потому, утверждаютъ книжники, разумъ вовсе не участвовалъ въ происхожденіи этихъ законовъ. Но не останавливаясь долго на этомъ возрѣніи книжниковъ, я укажу на другое, по-моему, важное затрудненіе въ предположеніи подчиненія „всего міра законамъ разума“. Это затрудненіе можно выразить въ слѣдующемъ вопросѣ: какъ возможно, что, несмотря на непосредственное знаніе въ своемъ сознаніи законовъ разума, мы не подчиняемся имъ и оспариваемъ ихъ, и напротивъ подчиняемся тѣмъ же самымъ законамъ, которымъ подчиняется неразумное животное и даже мертвое вещество, потому что слѣдовать *закону инерціи* и двигаться по проложеннымъ путямъ,

*) Покорнѣйше прошу читателей кстати исправить вкрадшуюся въ мою статью въ № 6 журнала, на стр. 94-й, опечатку. Напечатано: «въ механическомъ общеніи», а нужно: «въ метафизическомъ общеніи». А. К.

въ направленіи наименьшаго сопротивленія, есть по преимуществу дѣло вещества. Вы, конечно, помните слова гр. Толстого о томъ, что всѣ люди въ своей жизни, несмотря на разумъ и даже на страданія, подчиняются, подобно веществу, инерціи и привычкѣ. Конечно, на мой вопросъ можно отвѣтить, что мы не повинемся законамъ разума, потому что находимся подъ вреднымъ вліяніемъ ложныхъ ученій фарисеевъ и книжниковъ. Но этимъ отводомъ затрудненіе не только не устраняется, но еще, пожалуй, разрастается. Опять спрашивается: какимъ образомъ я, прямо слышачій въ своемъ сознаніи голосъ разума, вдругъ буду повиноваться не ему, а чужому голосу и сознанію. По естественному и дѣйствительному порядку вещей, даже ложь и нелѣпость, но какъ-либо данная въ непосредственномъ сознаніи человѣка, будетъ противостоять многочисленнымъ голосамъ и увѣреніямъ другихъ людей, что и подтверждается, наприм., случаями помѣшательства, основаннаго на зрительныхъ и слуховыхъ галлюцинаціяхъ. Я не могу себѣ представить такого случая, чтобы кто-нибудь, непосредственно созная, что ему больно, когда, наприм., у него болитъ зубъ, могъ повѣрить постороннимъ угонвариваніямъ, что ему не больно, а напротивъ пріятно. Но если даже я и допустилъ бы чудесное вліяніе на всѣхъ людей книжниковъ и фарисеевъ, то остается не малое затрудненіе въ томъ, какимъ образомъ эти самые книжники и особенно фарисеи, близко знакомые съ ученіемъ мудрецовъ, также слышачіе въ своемъ сознаніи непосредственный голосъ разума о благѣ и о средствахъ его достиженія, какимъ образомъ они не только „заглушаютъ и оспариваютъ“ этотъ голосъ по отношенію къ себѣ, но соблазняютъ не повиноваться ему и другихъ? Къ сожалѣнію, я не вижу въ книгѣ „О жизни“ никакихъ данныхъ къ удовлетворительному разрѣшенію поставленныхъ мною вопросовъ, а потому прихожу къ заключенію, что указанная авторомъ истина „о подчиненіи всего міра закону разума“ есть продуктъ произвола, а не знанія, имѣющаго достаточныя основанія.

Теперь я приглашу васъ обратиться вмѣстѣ со мною къ разбору указанныхъ гр. Толстымъ истинъ, касающихся жизни, и противоположныхъ имъ заблужденій.

Остановимся прежде всего на поддерживаемомъ во всей книгѣ „О жизни“ различеніи *истинной* и *ложной* жизни. Здѣсь я предварительно долженъ сдѣлать замѣчаніе, что ни одно слово не употребляется такъ многосмысленно, какъ слово „жизнь“, и что ни съ однимъ терминомъ не соединено столько неточныхъ, фигуральныхъ значеній, сколько съ этимъ словомъ. Поэтому естественно желать и ожидать отъ всякаго философскаго сочиненія о жизни употребленія этого слова въ опредѣленномъ и однообразномъ значеніи. Но у гр. Толстого самое первое положеніе его о дѣленіи жизни на истинную и ложную уже вводитъ насъ въ *область метафоръ и иносказаній*. Дѣло въ томъ, что термины „истинный“ и „ложный“ точно и прямо могутъ быть прилжкими только къ продуктамъ познавательной дѣятельности. Только мысли, сужденія, умозаключенія и, далѣе, системы сужденій и умозаключеній, или ученія, могутъ быть *истинными* или *ложными*. Продукты же другихъ дѣятельностей человѣка, наприм., хотѣнія, чувствованія, движенія, не допускаютъ этихъ предикатовъ; они могутъ быть пріятными или непріятными, хорошими и дурными, цѣлесообразными (разумными) или бессмысленными, красивыми или безобразными и т. д., но не истинными или ложными. Что же касается до жизни, то она есть такой процессъ, въ которомъ участвуютъ *всѣ* дѣятельности человѣка; она состоитъ изъ продуктовъ *всѣхъ* ихъ, а потому и характеризовать ее по продуктамъ какой-либо одной дѣятельности будетъ *односторонне* и *ошибочно*.

Конечно, мы всѣ употребляемъ въ литературномъ и разговорномъ языкѣ выраженія: истинная, ложная жизнь,—но употребляемъ, чаще всего не сознавая, что это фигуральные выраженія, переносящія на цѣлое (т.-е. всѣ дѣятельности, составляющія жизнь) то, что приличествуетъ только части (т.-е. одной познавательной), и что этими выраженіями мы собственно характеризуемъ не жизнь, а людей,

которые, по нашему мнѣнію, живутъ соотвѣтственно или несоотвѣтственно своему понятію о смыслѣ и значеніи жизни. Но если подобнаго рода фигуральныя выраженія и могутъ быть допущены въ обычномъ языкѣ, то едва-ли можно съ ними помириться въ философскомъ трактатѣ, заявляющемъ притязаніе открыть единственно истинное и вѣрное понятіе о жизни. Но этого еще мало. Гр. Толстой не соблюдаетъ однообразнаго употребленія слова „жизнь“ даже въ сейчасъ указанномъ метафорическомъ смыслѣ, а употребляетъ его еще въ особомъ смыслѣ, гдѣ истинная жизнь означаетъ *дѣйствительную*, или реально-существующую жизнь, а ложная означаетъ реально-несуществующую, *мнимую* или *призрачную* жизнь. Пересмотрите, наприм., главы VII—XIV, и вы вполнѣ убѣдитесь, что живутъ, по гр. Толстому, только люди, слѣдующіе разумному сознанію и ученію мудрецовъ; тѣ же, которые не слушаютъ этого сознанія и слѣдуютъ ученію фарисеевъ, книжниковъ, или вообще „ученію міра сего“, не имѣютъ „никакой жизни и никакого знанія о ней“, т.-е. не живутъ (гл. VII), а имѣютъ только „одно существованіе“, подобно камнямъ, песку, глинѣ и проч. Значитъ, напрасно мы думаемъ, что на земномъ шарѣ живетъ около милліарда съ четвертью людей; настоящее число ихъ гораздо меньше,—можетъ-быть, въ десять, сто тысячъ разъ меньше. Въ нашемъ отечествѣ, пожалуй, живутъ только гр. Толстой и „иже съ нимъ“; и то, если, отстраняя всякую казуистику, повѣрить имъ на слово, что они слушаютъ только „голосъ разумнаго сознанія“ и исполняютъ „законъ любви“.

Въ вопросѣ о происхожденіи истинной жизни мы имѣемъ двоякія показанія автора: по однимъ какъ будто-бы жизнь *происходитъ*, по другимъ она будто-бы вовсе *не происходитъ*. Эти послѣднія показанія даны всего рѣшительнѣе въ гл. XIV-й, которая носитъ такое заглавіе: „Истинная жизнь человѣческая не есть то, что происходитъ въ пространствѣ и времени“. Прежде всего не могу не замѣтить, что заглавіе это представляетъ нѣчто загадочное и дву-

смысленное. Въ немъ, по-моему, при видимомъ утвержденіи безвременности и безпространственности человѣческой жизни, оставляется, говоря фигурально, лазейка, чрезъ которую можно незамѣтно перебираться въ пространство и время. Возьмемъ примѣръ: въ истинной жизни человѣкъ, по ученію гр. Толстого, отдаетъ безразлично всякому другому человѣку „свое имущество, свою работу, свое время, свои силы, свое тѣло и, наконецъ, свою жизнь“ (XXV). Но, спрашивается, какъ я могу отдать кому-нибудь свое время, когда я живу внѣ времени, какъ я могу пожертвовать моимъ тѣломъ, когда оно находится въ пространствѣ, а я живу внѣ пространства,—или какъ я могу жертвовать моимъ имуществомъ и трудомъ, если первое состоитъ изъ матеріальныхъ вещей, находящихся въ пространствѣ, а второй состоитъ изъ движеній въ пространствѣ и времени? Или, наконецъ, какъ я могу пожертвовать кому-либо жизнью, когда моя истинная жизнь не возникаетъ и не уничтожается, вообще не можетъ прекратиться или исчезнуть. Я съ своей стороны не вижу исхода изъ этихъ затрудненій и противорѣчій и прошу васъ, если можете, указать на него.

Далѣе, по-моему, не маловажное затрудненіе и въ томъ, что въ истинной жизни наша животная личность подчиняется разумному сознанію; но такъ какъ животная личность находится въ пространствѣ и времени и подлежитъ ихъ законамъ, то я и не могу понять, какъ разумное сознаніе, находящееся въ пространствѣ и времени, можетъ подчинять себѣ эту личность, находящуюся въ пространствѣ и времени и подчиняющуюся царствующимъ тамъ неразумнымъ, механическимъ законамъ.

Теперь взглянемъ на тѣ показанія гр. Толстого, по которымъ „истинная жизнь“ происходитъ, зарождается, возрастаетъ, т. е. какъ-бы совершается во времени. Вы, конечно, помните, какими яркими и мрачными красками описано у гр. Толстого (VII—XIV) необходимое *условіе* истинной жизни, состоящее въ „обманѣ сознанія“, „разрывѣ, противорѣчій и остановкѣ“, которые, хотя и мнимые, но

все-таки служить источникомъ страха и тяжкихъ страданій. Отчего же этотъ разрывъ, остановка и страхъ?—спрашиваете вы. Отчего человѣкъ не остается и сегодня въ томъ же состояніи животной невинности, въ какомъ былъ и вчера, ничего не зная о жизни и не имѣя ея, а вмѣстѣ съ тѣмъ и не подлежа, по незнанію, никакой отвѣтственности за эту жизнь? На это гр. Толстой не даетъ надлежащаго отвѣта, а отдѣляется красивыми, но ничего необъясняющими уподобленіями и метафорами. Человѣкъ, видите-ли, все двигался въ плоскости, и *вдругъ поднялся* въ высоту (или по другимъ уподобленіямъ: „разумное сознаніе его пробудилось, проснулось“). Какъ увидаль онъ, что дѣлается на плоскости, то ужаснулся, потому что не понялъ, что происходящее тамъ, внизу, вовсе не есть жизнь, предназначенная ему „закономъ разума“, и что напротивъ его назначеніе только въ томъ и состоитъ, чтобы подниматься все выше и выше. Опять вы, можетъ-быть, спросите, да отчего же это пробудившійся человѣкъ не понялъ, что онъ уже на высотѣ, а слѣдовательно, не находясь болѣе въ ужасной плоскости, не обязанъ продолжать то, что тамъ, „по ученію міра сего“, называется жизнью, между тѣмъ какъ оно только „одно существованіе“? И опять-таки на этотъ вопросъ вы получите не объясненіе, а продолженіе той же метафоры и уподобленія. Не зная, что онъ поднялся на высоту, человѣкъ снова спускается внизъ и „ложится какъ можно ниже, чтобы не видѣть“ представившихся ему съ высоты ужасовъ. „Но сила разумнаго сознанія опять поднимаетъ его; опять онъ видитъ, опять ужасается и, чтобы не видѣть, опять припадаетъ къ землѣ“ (XIV). Эта процедура „поднятія въ высоту“ и „припаданія къ землѣ“ многократно повторяется до тѣхъ поръ, „пока человѣкъ не *повъртитъ* въ крылья своего разума и не полетитъ туда, куда они влекутъ его“.

Я рѣшительно не могу понять, какъ всѣ эти картины, въ которыхъ смѣняются „разрывъ, противорѣчіе, остановка“ и перипетіи „поднятія и припаданія“, могутъ быть мыслимы съ точки зрѣнія безвременности и вѣчности, состав-

ляющихъ принадлежность разумнаго сознанія и истинной жизни.

Остановлюсь теперь еще на опредѣленіи жизни. Опредѣленіе это, по мнѣнію гр. Толстого, есть не что иное, какъ сокращеніе и обобщеніе опредѣлений, данныхъ мудрецами, а кромѣ того оно есть выраженіе того „истиннаго понятія о жизни“, которое, по его ученію, принадлежитъ всѣмъ людямъ. Это опредѣленіе гласитъ, что „жизнь есть стремленіе къ благу, стремленіе избѣгать страданій и достигать радостей и наслажденій, которыхъ желаетъ каждый“. „Желать и достигать блага,—говоритъ авторъ,— все равно, что жить“.

Едва-ли что-либо можетъ лучше свидѣтельствовать объ *односторонности* и *произволѣ* положеній, поддерживаемыхъ въ книгѣ „О жизни“, какъ это опредѣленіе! Совершенно вѣрно говоря о томъ, что въ основу нашего понятія жизни должны лечь непосредственныя показанія нашего сознанія, гр. Толстой на дѣлѣ *противорѣчитъ* этимъ своимъ словамъ и вноситъ въ это понятіе далеко не всѣ дѣйствительныя данныя сознанія, а только тѣ, которыя соотвѣтствуютъ предвзятой идеѣ, составляющей предметъ его проповѣди. Опредѣляя жизнь, какъ стремленіе къ благу, гр. Толстой беретъ въ это опредѣленіе только *одну* изъ составныхъ частей нашего сознанія, а именно *область воли*, и пропускаетъ безъ вниманія нѣсколько группъ, составляющихъ его содержаніе. Первую изъ этихъ пропущенныхъ группъ составляютъ продукты нашей *познавательной дѣятельности*, какъ наприм., созерцанія, представленія, понятія, сужденія, умозаключенія, теории и проч.—вообще *знанія*. Всѣ эти знанія, вырабатываемыя нашею познавательною дѣятельностью, особенно же тѣмъ видомъ ея, который называется *мысленіемъ*, имѣютъ свой особенный специфическій характеръ, которымъ они ясно отличаются въ нашемъ непосредственномъ сознаніи какъ отъ чувствъ, такъ и отъ желаній. Вторая группа данныхъ сознанія, пропущенная гр. Толстымъ, состоитъ изъ нашихъ *реальныхъ чувствъ удовольствія и недоволь-*

ства. Эта группа, хотя и состоитъ въ тѣсной связи съ стремленіями и желаніями, но все-таки ясно отъ нихъ отличается. Желанія всегда имѣютъ своимъ предметомъ еще не наступившія, будущія состоянія; чувства же суть наличныя состоянія, которыя вмѣстѣ съ соединеннымъ съ ними представленіемъ и служатъ основаніемъ для желаній, составляя ихъ содержаніе въ видѣ воспоминаній. Это отношеніе и выражено въ старомъ, но совершенно вѣрномъ положеніи: *ignoti nulla cupido**). Третья изъ пропущенныхъ группъ сознанія состоитъ изъ актовъ нашей *двигательной дѣятельности*, выражающейся въ безконечно-разнообразныхъ чувственныхъ ощущеніяхъ, внѣшнихъ и внутреннихъ. Если знанія (представленія, мысли) и чувства (наслажденія, страданія) относятся къ желаніямъ или стремленіямъ, какъ основаніе, то движенія относятся къ нимъ, какъ слѣдствія. Наконецъ, есть и еще одинъ пунктъ сознанія, пропущенный гр. Толстымъ, именно *сознаніе о нашемъ „я“*, о нашей субстанціи, существующей въ единственномъ экземплярѣ въ мірѣ и въ этомъ отношеніи противопоставляющейся цѣлому міру, который есть „не я“. Но въ другомъ отношеніи это наше „я“, чрезъ посредство высочайшей субстанціи, входитъ въ неразрывную связь со всѣми существами и въ этой связи принадлежитъ, какъ элементъ, къ тому гармоническому цѣлому, которое называется *міромъ*, и въ которомъ все координировано, все сопринadleжно, все указываетъ и разсчитано другъ на друга. Такъ какъ наши стремленія или желанія суть выраженія одной изъ *функций* этого нашего существа подобно тому, какъ наши знанія, наши чувствованія и движенія суть выраженія другихъ его функций, то, конечно, желанія или стремленія являются въ нашемъ сознаніи координированными и ассоціированными съ знаніями, чувствами и движеніями, хотя тѣмъ не менѣе всѣ эти элементы сознанія существенно отличаются другъ отъ друга.

Итакъ, заключаю я на основаніи непосредственныхъ по-

*) Никто не желаетъ неизвѣстнаго.

казаній сознанія, человѣкъ *живетъ и тогда*, когда „стремится къ благу, хочетъ радостей и наслажденій и достигаетъ ихъ“. Но *живетъ* онъ *и тогда*, когда приобрѣтаетъ всевозможныя знанія, какъ съ сознаниемъ желанія приобрѣсти ихъ ради своего блага, такъ и безъ такого сознанія. Или, иначе говоря, приобрѣтаемыя знанія могутъ быть связаны у человѣка съ какимъ-либо сознаваемымъ интересомъ, но могутъ и не быть связанными, т.-е., по своему содержанію, быть индифферентными для его желаній. Такое знаніе, не имѣющее или никакого отношенія къ волѣ человѣка, или же самое неважное, составляетъ содержаніе цѣлыхъ наукъ, каковы, наприм., математика, механика, физика, химія и т. под. Далѣе, *живетъ* человѣкъ не только тогда, когда, въ силу своего предшествовавшаго стремленія и желанія, достигаетъ наслажденія, но *и тогда*, когда это наслажденіе приходитъ безъ всякаго его участія въ томъ. Но *живетъ* человѣкъ даже *и тогда*, когда, несмотря на всѣ свои стремленія и желанія, онъ достигаетъ не радостей и наслажденій, а страданій, или въ силу препятствій отъ воли другихъ существъ, или же вслѣдствіе своихъ собственныхъ ошибокъ и заблужденій. Наконецъ, *живетъ* человѣкъ *и тогда*, когда совершаетъ безконечно-разнообразныя движенія, въ которыхъ и посредствомъ которыхъ ощущаетъ свѣтъ, цвѣта, звуки, запахи, вкусы, тепло, холодъ, тяжесть, давленіе, гладкость, шероховатость и проч., и проч., утоляетъ голодъ, жажду, напрягается, работаетъ, утомляется, отдыхаетъ и проч., вообще посредствомъ своихъ разнообразныхъ двигательныхъ дѣйствій *вступаетъ* въ общеніе и взаимодѣйствіе съ другими существами разныхъ степеней совершенства, начиная съ самыхъ ничтожныхъ (наприм., клѣточекъ, молекулъ, атомовъ) и кончая высочайшимъ существомъ...

Перехожу къ выраженію результата, который мы получили изъ разбора отдѣльныхъ указанныхъ гр. Толстымъ истинъ.

Разборъ этотъ даетъ намъ полное право сдѣлать *общее заключеніе*, что путь, который привелъ гр. Толстого къ этимъ

истинамъ, нельзя считать благонадежнымъ. Оказывается, что одни изъ его положеній, какъ наприм., о „подчиненіи всего міра законамъ разума“, стоятъ въ полномъ противорѣчій съ его же собственными теоріями. Другія, какъ напримѣръ, положеніе „объ истинной и ложной жизни“, для согласія съ ними требуютъ отъ насъ признанія другихъ положеній, противорѣчащихъ вѣковому человѣческому опыту. Таково положеніе, что люди, слѣдующіе „ученію міра сего“ и не слѣдующіе ученію мудрецовъ, *не живутъ*, а только *существуютъ*. Третьи, какъ наприм., положеніе, выражающее опредѣленіе жизни, заставляютъ насъ обращать вниманіе только на нѣкоторые факты непосредственнаго сознанія, а остальные, столь же несомнѣнные, игнорировать, какъ несуществующіе. Но, отлагая общую *характеристику теоріи познанія* гр. Толстого до окончанія изслѣдованія всей его системы, я обращусь теперь къ весьма важному для ея пониманія вопросу о *познающемъ существѣ*, или о томъ предметѣ, который мы выражаемъ словомъ „я“. Но о рѣшеніи этого вопроса я сообщу вамъ уже въ слѣдующемъ письмѣ.

Одиннадцатое письмо. Отъ г. NN къ автору.

... Въ вашихъ двухъ послѣднихъ письмахъ вы такъ сильно нападаете на книгу гр. Толстого, что я затрудняюсь, съ чего и какъ мнѣ начать защиту ея, и затрудняюсь тѣмъ болѣе, что, признаться сказать, и не охотникъ я до философскихъ разсужденій о *принципѣ познаваемости*, о *сущности сознанія*, о *предметѣ философіи* и т. под. Мнѣ кажется, что вы въ вашемъ разборѣ книги „О жизни“ все ходите *кругомъ да около*, а не касаетесь самаго главнаго вопроса, а именно: *можно-ли назвать человѣческой жизнью* то, когда люди терзаютъ другъ друга, какъ дикіе звѣри. Да или нѣтъ? Гр. Толстой говорить, что *нѣтъ*, а по-вашему какъ? Если *да*, то докажите; можетъ, и я пойду съ вами. Но, приглашая васъ къ разбору этики гр. Толстого, я все-таки попытаюсь отразить по пунктамъ сдѣланныя вами на него, по моему, незаконныя нападенія.

1. Мнѣ непонятно, почему вы затрудняетесь признать въ чело­вѣкѣ соединеніе двухъ началъ, *животнаго* и *спеціально чело­вѣческаго*. Вѣдь, есть же у насъ свойства общія съ жи­вотными; а есть и такія, которыхъ у животныхъ нѣтъ, какъ на­прим., отличающій насъ отъ животныхъ разумъ. Затѣмъ, неужели вы станете спорить и противъ того, что мы видимъ и познаемъ себя съ двухъ сторонъ: *внѣшнимъ* образомъ, какъ тѣло, находящееся въ пространствѣ, подобное тѣламъ дру­гихъ людей и животныхъ, и *внутреннимъ* образомъ, какъ нѣ­что, не находящееся въ пространствѣ и являющееся не­посредственно въ сознаниі нашихъ мыслей, чувствъ и же­ланий. Но такъ какъ это познаваемое нами въ сознаниі наше „я“ имѣетъ, какъ свою принадлежность, разумъ, ко­торого нѣтъ у животныхъ, то мы имѣемъ полное право от­личить его отъ другого нашего „я“, которое состоитъ изъ нашего тѣла. Это тѣлесное наше „я“, въ отличіе отъ перваго, безтѣлеснаго, мы можемъ назвать нашимъ животнымъ „я“. Отсюда я заключаю, что гр. Толстой совершенно правъ, различая въ насъ разумное сознание, которое *не индивиду­ально*, и животную *индивидуальность*, которая, подобно дру­гимъ индивидуальностямъ, т.-е. животнымъ и тѣламъ дру­гихъ людей, имѣетъ мѣсто въ пространствѣ и возникаетъ во времени, а потому и умираетъ тоже во времени. Но, вслѣдствіе заблужденія, мы принимаемъ эту животную ин­дивидуальность или тѣло, живущее въ пространствѣ и во времени, за себя, между тѣмъ какъ *мы-то и есмь* этотъ не­посредственно сознаваемый въ себѣ разумъ, не находящійся въ пространствѣ и времени.

2. Принимая во вниманіе, что вы сами постоянно утверж­даете, что душа съ ея мыслями, чувствами и желаніями не находится въ пространствѣ, я думалъ, что вы будете со­чувствовать положенію гр. Толстого о безпространствен­ности и безвременности нашей истинной жизни; а между тѣмъ, вмѣсто сочувствія, вы упрекаете его въ какой-то „односторонности и половинчатости“. Поэтому прошу васъ объяснить мнѣ разницу между его „одностороннимъ“ и ва-

шимъ собственнымъ взглядомъ на пространство и время. Не понимаю я также, въ чемъ заключается „загадочность и двусмысленность“ заглавія XIV-й главы, и какими „лазейками“ гр. Толстой изъ безпространственной и безвременной области истинной жизни „перебирается“ въ пространство и время.

3. Когда вы говорите объ отношеніи гр. Толстого къ наукамъ, то у васъ выходитъ, что онъ будто-бы отрицаетъ естественныя науки. Но, вѣдь, это явная несправедливость! Въ главѣ IV-ой, вамъ, конечно, извѣстной, гр. Толстой относится къ естественнымъ наукамъ съ полнымъ признаніемъ. Онъ только, какъ и вы сами, называетъ ихъ „условными“ и отрицаетъ „ложное мудрованіе“ поклонниковъ „научнаго воляюка“, которые думаютъ, что жизнь можно понять на основаніи изученія тѣла и совершающихся въ немъ перемѣнъ. Поэтому мнѣ было удивительно читать въ вашемъ предпоследнемъ письмѣ утвержденіе, что при посредствѣ біологіи и фізіологіи можно „повѣрять данныя непосредственнаго сознанія“, что для меня крайне сомнительно. Что же касается до вашихъ философскихъ наукъ, о которыхъ дѣйствительно гр. Толстой не упоминаетъ въ своей книгѣ, то что же это въ самомъ дѣлѣ за науки, гдѣ каждый представитель науки имѣетъ совершенно особую теорію, особые выводы и особое міросозерцаніе? Точно также у cadaго особые критеріи истины, добра и зла; у cadaго своя система нравственности и свои заповѣди. Наконецъ, что представляетъ ваша психологія? Одни признають индивидуальную душу, другіе—всеобщую или міровую душу; третьи—подъ душой разумѣютъ одно мышленіе; четвертые думаютъ, что душа есть какой-то странный рефлексъ отъ игры электричества, магнетизма, теплоты и другихъ силъ природы; пятые вовсе не хотятъ знать никакой души и пишутъ пользующіяся европейской извѣстностью *психологіи* и *психофізіологіи*, гдѣ описываются душевныя состоянія, душевныя движенія и даже душевныя волненія, но не принадлежація никакой души, потому что, какъ

думаютъ авторы, слово „душа“, по его ненаучности и мифологичности, должно быть изгнано изъ „научнаго воляюка“. Такъ и пребываютъ, по этой психологiи, неимѣющія хозяина душевныя явленія въ четвертомъ измѣренiи мозга, ибо три измѣренія этого тѣла заняты клѣточками, нитями, сосудами и проч. Но Богъ съ ней, съ этой *психофизиологiей* или *физиопсихологiей!* Горько для меня то, что вы ставите эти психологiи и другія философскія науки выше ученія мудрецовъ, за которыми *идутъ* и которыми *живутъ* десятки и сотни милліоновъ людей, населяющихъ земной шаръ и единогласно исповѣдующихъ главныя истины жизни: любовь къ другимъ людямъ и отреченіе отъ своей животной индивидуальности.

4. Что касается до положенія гр. Толстого, что весь внѣшній міръ подчиняется законамъ разума, то, по-моему, оно имѣетъ слѣдующее основаніе. Вѣдь, законы внѣшняго міра, изучаемые механикой, астрономіей, физикой, химіей и проч., открыты и познаны человѣческимъ разумомъ, а такъ какъ этотъ разумъ не могъ бы познать законовъ неразумныхъ или бессмысленныхъ, то отсюда ясно, что законы, которымъ подчиняется внѣшній міръ, суть законы разума. Что же касается до другого пункта, который затрудняетъ васъ,—почему внѣшній міръ подчиняется законамъ разума, а люди не подчиняются, то это, по-моему, достаточно объясняется указаніемъ на вліяніе фарисеевъ и книжниковъ. Люди, привыкшіе жить на основаніи ихъ авторитета, по рутинѣ, повинуются имъ и тогда, когда они ради эгоистическихъ цѣлей истину подмѣняютъ заблужденіемъ и тѣмъ поощряютъ слушающихъ ихъ людей употреблять разумъ не на открытіе истины, а на службу страстямъ и похотямъ.

5. Наконецъ, я не понимаю, почему вамъ не нравится опредѣленіе жизни гр. Толстого. Я спорить не стану, что проявленія жизни разнообразны, но въ опредѣленіе ея, по-моему, должны быть взяты самыя главныя и существенныя изъ этихъ проявленій; а что же можетъ быть важнѣе и су-

щественнѣе, какъ не *цѣль* того цѣлаго, которое называется жизнію, т.-е. наслажденіе, счастье. Хотѣлось бы мнѣ знать, что же вы разумѣете подъ жизнію и въ чемъ по-вашему состоитъ цѣль ея?

Письмо двѣнадцатое. Отъ автора къ г. NN.

...Ваше требованіе перейти къ этическому ученію гр. Толстого я исполню уже въ слѣдующемъ письмѣ, а въ этомъ отвѣчу на ваши возраженія и, какъ я уже писалъ вамъ, займусь ученіемъ гр. Толстого о нашемъ „я“. Но прежде отвѣта на всѣ пункты вашего письма я долженъ сдѣлать одно замѣчаніе. Защищая гр. Толстого, вы *комментируете* и *толкуете* отъ себя его ученіе. Но спрашивается, признали бы гр. Толстой ваши комментаріи или нѣтъ? Едва-ли вы позволите себѣ отвѣчать съ полною увѣренностью, что онъ призналъ бы ихъ. А почему не позволите? Да просто потому, что, благодаря фигуральности и неточности языка гр. Толстого, никогда нѣтъ возможности *поручиться за вѣрность пониманія* его мысли. Но такъ какъ моя критическая работа предпринята ради убѣжденія васъ въ неудовлетворительности философіи гр. Толстого, то я и не стану заниматься вопросомъ о *соответствіи* вашихъ толкованій положеніямъ книги „О жизни“, хотя оно, по-моему, весьма вѣроятно. Итакъ, перехожу къ объясненіямъ на ваши возраженія:

1) Не могу признать я въ человѣкѣ двухъ *началъ*, животнаго и человѣческаго, по той простой причинѣ, что такихъ началъ *вовсе не существуетъ* въ дѣйствительности. Животное и человѣкъ не суть что-либо реальное; это только слова, которыми мы обозначаемъ наши абстрактныя понятія. Изъ того, что всякое реальное существо можетъ подходить подъ множество такихъ абстрактныхъ понятій, нисколько не слѣдуетъ, что оно состоитъ изъ столькихъ-же реальныхъ элементовъ, подъ сколько понятій подходить. Положимъ, наприм., что я или вы подходимъ подъ понятія: существа, органическаго существа, животнаго, позвоночнаго животнаго,

примата, антропопитека, человѣка, человѣка кавказской расы, индо-европейца и т. д. Неужели изъ этого слѣдуетъ, что я или вы состоимъ изъ множества особыхъ реальныхъ началъ, соотвѣтствующихъ этимъ понятіямъ? Точно также я не вижу никакой пользы для мысли о *составѣ* человѣка изъ двухъ началъ и въ вашихъ соображеніяхъ о внѣшнемъ и внутреннемъ способѣ познанія себя человѣкомъ. Если тѣло человѣка находится въ пространствѣ, а его сознаніе не находится, то, вѣдь, и у животнаго только тѣло его находится въ пространствѣ, а содержаніе его сознанія, т.-е. ощущенія, чувства, желанія и представленія животнаго, точно такъ же, какъ и у человѣка, не имѣютъ мѣста въ пространствѣ. Значитъ, и тѣло животнаго точно такъ же не есть животное, какъ и тѣло человѣка не есть человѣкъ; и для животнаго такъ же, какъ и для человѣка, существенную важность имѣютъ сознаваемые имъ его представленія, его чувства, его желанія. Конечно, животное хотя и *сознаетъ* представленія, чувства и желанія, но *не имѣетъ* знанія о нихъ, какъ человѣкъ, который мыслить и кромѣ сознанія имѣетъ еще и знаніе, что нужно различать. Но за то животное и не ошибается подобно человѣку, который въ заблужденіи понимаетъ свое непосредственно сознаваемое имъ „я“, какъ тѣло. Съ другой стороны, животное не дѣлаетъ и ошибки гр. Толстого, состоящей въ признаніи себя состоящимъ изъ *двухъ началъ и изъ двухъ „я“*. Но если бы животное мыслило и имѣло знанія, то, можетъ-быть, и оно ошибочно понимало бы свое „я“ въ двухъ экземплярахъ: одно „я“, данное въ его непосредственномъ сознаніи, т.-е. „я“—представляющее, чувствующее и хотящее, и другое „я“, которое оно видѣло бы въ своемъ тѣлѣ, занимающемъ мѣсто въ пространствѣ.

2. Когда мнѣ случалось въ разговорѣ съ вами или съ кѣмъ-либо другимъ говорить о безпространственности нашихъ психическихъ состояній и противопоставлять ее пространственности тѣлѣ, данныхъ въ чувственномъ опытѣ, то это былъ только *діалектический* или *педагогическій* приѣмъ, въ

которомъ я желалъ сперва установить истину болѣе понятную для того, чтобъ отъ нея перейти къ менѣ понятной. Но остановиться на безпространственности только однихъ психическихъ явленій нельзя, потому что мы тогда впадаемъ въ ничѣмъ *непримиримый дуализмъ*, который, какъ то доказываетъ вся исторія философіи, несмотря на всѣ усилія и даже вольную и невольную софистику философскихъ системъ, пытавшихся безпространственную душу привести въ связь съ пространственною матеріею, неизбѣжно приводитъ или къ *материализму*, при которомъ психическія состоянія являются какимъ-то непостижимымъ *рефлексомъ* движеній тѣла и мозга, или же къ такому философскому воззрѣнію, которое отрицаетъ самостоятельное существованіе вещества и пространства и признаетъ существованіе только духовнаго міра. По-моему, въ дуализмѣ *повиненъ* и гр. Толстой, котораго „односторонность и половинчатость“ я именно и вижу въ признаніи безвременнаго и безпространственнаго сознанія, рядомъ съ пространственностью матеріальныхъ тѣлъ.

По-моему, не находятся въ пространствѣ и наше тѣло, и тѣла животныхъ, и само вещество, а потому я, конечно, не могу признать въ человѣкѣ соединенія какой-то „животной“, т.-е. пространственной „индивидуальности“ съ непространственнымъ и безвременнымъ „разумнымъ сознаніемъ“. Далѣе, въ силу того же основанія, я не могу дѣлить жизнь на „истинную и ложную“ въ смыслѣ гр. Толстого, т.-е. такъ, что первая не подлежитъ законамъ пространства и времени, а вторая будто-бы имъ подлежитъ. По моему, жизнь, какъ и всякая дѣйствительность, *одна*, и такъ называемая пространственная и временная жизнь есть *такая же истинная жизнь*, какъ и безпространственная и безвременная. Вѣдь, пространство и время не суть реальности; они—*идеальныя иллюзіи* и, какъ таковыя, они суть только слѣдствіе и выраженіе ограниченности нашей субстанціи. Если мы даже ясно поймемъ и сознаемъ иллюзорный характеръ пространства и времени, то тѣмъ самымъ мы вовсе еще не

освободимся отъ своей ограниченности и несовершенства и не перейдемъ въ какую-то *трансцендентную* жизнь, а слѣдуемъ только *вромадный шагъ* въ нашемъ умственномъ развитіи. Этотъ шагъ будетъ чрезвычайно похожъ на наше освобожденіе отъ геоцентрической иллюзіи въ астрономіи и, по высшему его значенію, конечно, отразится еще важнѣйшими, чѣмъ тотъ, послѣдствіями и прогрессомъ во всѣхъ сферахъ нашей индивидуальной и общественной жизни.

Въ томъ же дуализмѣ гр. Толстого коренится „загадочность и двусмысленность“ заглавія XIV-й главы. Если „истинная жизнь не то, что происходитъ въ пространствѣ и времени“, то спрашивается, что же она такое и въ чемъ состоитъ? Очевидно, что, съ точки зрѣнія гр. Толстого, въ этой внѣпространственной и внѣвременной жизни нѣтъ мѣста для безчисленныхъ потребностей тѣла (пища, одежда, жилище и проч. и проч.); далѣе, нѣтъ также мѣста для безконечно-разнообразныхъ человѣческихъ инстинктовъ, чувствъ и страстей (самосохраненія, продолженія рода, половой и родственной любви, дружбы, гнѣва, ненависти, тщеславія, гордости, корыстолюбія и проч. и пр.), нѣтъ, наконецъ, мѣста государству со всѣми его учрежденіями, просвѣщенію, цивилизаціи и т. д. Однимъ словомъ, жизнь внѣ пространства и времени есть жизнь безплотныхъ духовъ, не имѣющихъ ничего общаго съ нами грѣшными ни въ радостяхъ и страданіяхъ, ни въ правахъ и обязанностяхъ. Но сознаться въ этомъ *прямо и на чистоту* для гр. Толстого было бы неудобно, ибо тогда теряетъ смыслъ его проповѣдь любви со всѣми ея послѣдствіями: непротивленіемъ злу, отрицаніемъ государства, суда, полиціи, общественныхъ отношеній, цивилизаціи, культуры и т. д., и т. д. Въ этомъ затрудненіи нашъ проповѣдникъ, конечно, *безъ сознательнаго умысла* избираетъ весьма замысловатую позицію. Онъ проповѣдуетъ человѣку такую систему нравственныхъ обязанностей, что выполненіе ихъ имѣетъ смыслъ и значеніе *только при условіяхъ* времени и пространства; но если бы назидаемый имъ человѣкъ возразилъ, что жизнь въ ус-

ловіяхъ пространства и времени не можетъ состоять только изъ однѣхъ *обязанностей* (ибо тогда она мгновенно переходитъ въ смерть); что есть же какой-либо *коррелятъ* ихъ, т.-е. *права*, что за лишенія, жертвы и страданія человѣкъ долженъ же имѣть *компенсацию* въ радостяхъ и наслажденіяхъ, свойственныхъ условіямъ пространства и времени, то на этотъ случай у гр. Толстого заготовлена для назидаемаго совѣтъ иная рѣчь. „Нѣтъ, нѣтъ!—сказалъ бы онъ ему:—твои радости и наслажденія въ безвременной и безпространственной, т.-е. истинной жизни. Въ пространствѣ же и времени могутъ наслаждаться только животныя личности. Но ты, вѣдь, „разумное сознание“, твоё наслажденіе въ одномъ „благоволеніи и жертвѣ жизнию въ пространствѣ и времени“. Очевидно, что такая спутывающая всѣ наши понятія проповѣдь можетъ быть *поддерживаема* только посредствомъ тѣхъ наполненныхъ картинами и иносказаніями положеній, на которыя я уже указывалъ, какъ наприм., „что мы совершаемъ движеніе въ высоту вмѣстѣ съ движеніемъ въ плоскости“ (зачѣмъ такъ, а не только въ высоту?), что „истинная жизнь внѣ пространства и времени подчиняетъ себѣ животную личность, подлежащую условіямъ пространства и времени“ (зачѣмъ-бы заниматься этимъ подчиненіемъ, когда нужно подниматься выше?), или что „внѣпространственная и внѣвременная жизнь должна обнаруживаться во времени и пространствѣ, но не опредѣляться условіями времени и пространства“ (т.-е. *быть* въ условіяхъ времени и пространства и *не быть* въ условіяхъ времени и пространства). Вотъ эти-то и имѣ подобныя, едва-ли согласимыя съ логикой, положенія я и назвалъ „лазейками“, чрезъ которыя можно *ad libitum* *уходитъ* въ пространство и время и *выходитъ* изъ нихъ.

3. Совершенно справедливо, что гр. Толстой не отрицаетъ естественныхъ наукъ и такъ же, какъ и я, называетъ ихъ *условными*; но, однако, эту условность мы понимаемъ различно. По-моему, какъ я уже писалъ вамъ, условность естественныхъ наукъ состоитъ въ томъ, что онѣ въ своихъ

изслѣдованіяхъ отправляются отъ предположенія, что пространство, время и движущаяся матерія суть *реальности*, и не задаются вопросомъ объ ихъ природѣ и происхожденіи. Но у гр. Толстого понятіе условности заключаетъ въ себѣ, по-моему, *недоразумѣніе*, съ которымъ я не могу согласиться. Біологія, по его мнѣнію, имѣетъ право „говорить о формахъ жизни, но не задаваясь вопросомъ о ея сущности. Жизнь должна приниматься истинной біологіей за аксіому изъ другой области знанія“ (см. гл. IV, стр. 24). Въ этихъ словахъ и заключается недоразумѣніе, о которомъ я говорю и которое можно выразить въ слѣдующихъ вопросахъ. Какъ можетъ кто-либо говорить о „формахъ жизни“, не зная, что такое жизнь? Вѣдь, въ такомъ случаѣ въ ученіе „о формахъ жизни“ біологъ можетъ внести многое такое, что къ жизни не относится и не имѣетъ съ нею ничего общаго. Конечно, по ученію гр. Толстого, біологъ долженъ взять понятіе о жизни „изъ другой области знанія“. Но тогда опять спрашивается: какъ біологъ возьметъ это понятіе? На вѣру?! Или же онъ долженъ вопросъ о сущности жизни изслѣдовать самъ? Въ этотъ послѣднемъ случаѣ устраняется надобность брать понятіе жизни изъ другой области на вѣру. Въ первомъ же случаѣ не будетъ-ли странно, что біологъ возьметъ на вѣру понятіе, составляющее *фундаментъ* для всего изслѣдованія „о формахъ жизни“? Далѣе, что это за область, изъ которой біологъ долженъ взять понятіе о жизни на вѣру? По убѣжденію гр. Толстого, это—ученіе мудрецовъ: Конфуція, Лаодзы, Будды, браминовъ и проч. Но въ такомъ случаѣ является опять новый вопросъ. Такъ какъ ученіе этихъ мудрецовъ подлежитъ различнымъ толкованіямъ, то спрашивается: какому же изъ этихъ толкованій слѣдовать? Не рѣшивши этого вопроса, вѣдь, можно попасть на какихъ-нибудь фарисеевъ, которые „подмѣняютъ ученіе мудрецовъ своимъ“. Не трудно угадать, что въ концѣ концовъ единственнымъ вѣрнымъ и благонадежнымъ толкователемъ мудрецовъ окажется не кто иной, какъ гр. Толстой. Но, впрочемъ, не доходя до этого пункта, мы можемъ остановиться

на весьма вѣроятномъ предположеніи, что ученые люди, понимающіе, что такое наука, не пойдутъ къ мудрецамъ и ихъ толкователямъ за разрѣшеніемъ вопроса, что такое жизнь. Это *тѣмъ болѣе* вѣроятно, что тотъ источникъ, изъ котораго дѣйствительно черпали свои познанія о жизни мудрецы, открыть всякому человѣку, а также и ученому біологу въ его собственномъ непосредственномъ сознаніи. Поэтому данныя этого сознанія прямо или косвенно, съ вѣдома или безъ вѣдома біолога, въ большей или меньшей степени, но *непрѣменно входятъ* и въ біологическое ученіе о жизни, входятъ даже *несмотрѣ на старанія* ученаго біолога стоять какъ можно строже на такъ называемой объективной точкѣ зрѣнія и изслѣдовать явленія жизни съ внѣшней, т.-е. матеріальной или тѣлесной ихъ стороны. Конечно, при этомъ ни одинъ серіозный біологъ не сочтетъ, что психическія явленія жизни, съ его точки зрѣнія тѣсно связанныя съ матеріальными, стоятъ въ *причинной зависимости* отъ этихъ послѣднихъ, и развѣ только остановится на ихъ *параллелизмъ и соответствіи*. Только поклонники „научнаго воляпюка“ утверждаютъ эту причинную зависимость, и я вполнѣ сочувствую всему сказанному гр. Толстымъ по ихъ адресу. Что же касается до меня, то я думаю, что *послѣднюю инстанцію* въ выработкѣ понятія о жизни составляетъ философія, которая, соединяя выводы біологіи, изслѣдующей жизнь съ внѣшней стороны, съ выводами психологіи, изслѣдующей жизнь со стороны непосредственнаго сознанія, должна дать такое понятіе о жизни, которое могло бы войти въ строгологическую связь со всѣми другими *основными философскими понятіями* и въ этой связи быть однимъ изъ краугольных камней единаго и цѣльнаго, удовлетворяющаго разумъ, философскаго міросозерцанія. Въ силу всего сказаннаго теперь и въ предыдущихъ моихъ письмахъ, я и придаю *гораздо большее*, чѣмъ гр. Толстой, значеніе біологіи и считаю совершенно законною мысль о повѣркѣ посредствомъ ея законовъ явленій, данныхъ въ непосредственномъ сознаніи.

Что же касается до вашего ироническаго отношенія къ

разногласію въ философіи и философскихъ наукахъ, то, во-первыхъ, оно вами ужъ черезчуръ *преувеличено*, а во-вторыхъ, я уже не разъ высказывался о причинахъ и значеніи этого разногласія и о возможности его устраненія въ моихъ сочиненіяхъ (наприм., въ „Очеркахъ“ и „Своемъ Словѣ“), къ которымъ васъ и отсылаю. Во всякомъ случаѣ единственно возможный и находящійся въ нашемъ распоряженіи *путь* къ удовлетворительному разрѣшенію всяческихъ философскихъ вопросовъ и, между прочимъ, вопроса о жизни лежитъ только черезъ эти науки. Каждому желающему имѣть такое рѣшеніе предстоитъ, вооружившись терпѣніемъ, вниманіемъ, настойчивостью въ трудѣ, добросовѣстно изучить, что предлагается въ этомъ отношеніи различными направленіями философіи и, подвергнувши предлагаемыя рѣшенія основательной критикѣ, выбрать то или другое изъ нихъ для руководства въ своей индивидуальной и общественной жизни; обращаться же къ ученіямъ „мудрецовъ“ нѣтъ надобности по той простой причинѣ, что все, что есть у нихъ состоятельнаго и истиннаго, уже заключается въ высшей степени и въ болѣе развитой формѣ въ философскихъ системахъ того или другого направленія.

Затѣмъ мнѣ остается еще указать на ваше заблужденіе, по которому вы думаете, будто ученіямъ мудрецовъ слѣдуютъ милліоны. Милліоны, приналежащія къ религіи Конфуція, Будды, браминовъ и проч., въ своихъ понятіяхъ имѣютъ столь мало общаго съ ученіемъ Конфуція, Будды и браминовъ, что оно ограничивается почти только именемъ. Въ сущности эти милліоны остаются все еще при старомъ своемъ фетишизмѣ, натурализмѣ и идолопоклонствѣ, противъ котораго возставали и мудрецы, что вамъ хорошо извѣстно, и что подтверждаетъ и самъ гр. Толстой, который говоритъ, что милліоны, принадлежащія къ той или другой религіи, вмѣсто ученія мудрецовъ слѣдуютъ ученію фарисеевъ, подмѣнившихъ это ученіе формалистикой и обрядами.

4. Въ вашемъ толкованіи положенія гр. Толстого о подчиненіи внѣшняго міра законамъ разума я вижу просто-на-

просто софистическую *игру словами*. Изъ того, что нашъ разумъ познаетъ законы вещественной природы, вовсе еще не слѣдуетъ, что законы эти разумны въ томъ смыслѣ, что или установлены разумомъ, или что они ведутъ къ разумной цѣли. Цѣлыя философскія системы отрицаютъ какую-либо разумность у законовъ природы, но въ то же время признаютъ ихъ познаваемыми разумомъ человѣческимъ. Въ этомъ случаѣ вы слѣдуете за вашимъ учителемъ, который тоже постоянно *играетъ* двумя значеніями слова „законъ“, — значеніемъ естественно-научнымъ, въ которомъ слово „законъ“ значитъ, что какой-либо фактъ постоянно происходитъ одинаковымъ образомъ, и значеніемъ теологическимъ или юридическимъ, по которому законъ есть установленный высшею силой или властью образъ дѣйствій, которому *должны* подчиняться низшія силы или существа. Точно также меня нисколько не убѣждаетъ ваша защита ученія гр. Толстого о гибельномъ вліяніи на людей книжниковъ и фарисеевъ. Не говоря уже о трудности согласить съ проповѣдью любви ко всѣмъ людямъ *огульное обвиненіе* цѣлыхъ группъ людей въ подлогъ, ради служенія своимъ страстямъ и похотямъ, ученіе это *вполнѣ противорѣчитъ* и логикѣ, и исторіи. Неужели вы не знаете той обычной исторіи, которая происходила съ ученіемъ мудрецовъ, т.-е. что какъ только высказывалось или слагалось преданіе объ ученіи какого-либо мудреца, то уже среди ближайшихъ его послѣдователей являлось разногласіе и въ толкованіи этого ученія, и въ дальнѣйшемъ его развитіи. Разногласіе съ каждымъ днемъ увеличивалось, образуя все новыя и новыя партіи и секты, изъ которыхъ каждая считала себя единственно вѣрною истолковательницею ученія мудреца. Секты вступали въ борьбу между собою, а также и въ компромиссъ, сливались и развѣтвлялись до тѣхъ поръ, пока какая-нибудь изъ нихъ, воспользовавшись благоприятными условіями, не склоняла на свою сторону государственную власть и съ ея помощью не вытѣсняла соперничающія секты и такимъ образомъ становилась господствующею истолковательницею ученія мудрецовъ. Никакого умышен-

наго подмѣна и подлога (за неважными исключеніями) подъ ученія мудрецовъ въ сущности не бывало, а истолковывались они различнымъ образомъ какъ въ силу различія въ настроеніи, пониманіи и интересахъ людей, такъ и вслѣдствіе неопредѣленности самыхъ ученій. Извѣстно, наконецъ, вамъ и то, что въ этой борьбѣ сектъ массы и милліоны были пассивными орудіями въ рукахъ немногихъ руководителей сектъ и въ концѣ концовъ также пассивно переходили подъ руководство получившей господство секты.

5. Не могу я согласиться съ вами, что существенный и важнѣйшій признакъ понятія о жизни состоитъ въ ея цѣли. Жизнь прежде всего *процессъ*, а потому въ опредѣленіи ея должно быть указано, *кто или что* проходитъ чрезъ этотъ процессъ, а также всѣ главныя *функции* того существа или предмета, которыми онъ участвуетъ въ этомъ процессѣ, и наконецъ *сущность* и главные *фазисы* этого процесса. Но, вмѣсто выполненія этихъ требованій, гр. Толстой, по-моему, въ своемъ опредѣленіи смѣшиваетъ жизнь человѣческаго существа или субстанціи съ ея существованіемъ вообще. Это существованіе можетъ быть мыслимо безъ тѣхъ или другихъ признаковъ, которые существуютъ въ процессѣ, называемомъ нами жизнью. Такъ, наприм., я допускаю возможность существованія человѣческой субстанціи и *безъ связи* съ тѣмъ, что мы называемъ тѣломъ. Тѣло, по-моему, вовсе не есть мертвое и бессмысленное вещество, имѣющее положеніе и протяженіе въ пространствѣ: оно есть явленіе или значокъ агрегата многочисленныхъ низшихъ субстанцій, съ которыми наша субстанція состоитъ въ особой тѣсной связи и взаимодействіи. Въ этой связи и протекаетъ *одинъ изъ моментовъ* существованія нашей субстанціи, называемый жизнью. Специальные законы этого нашего общаго съ тѣломъ существованія и изслѣдуются главнымъ образомъ науками біологическими: таковы законы рожденія, питанія, роста, здоровья, болѣзни, смерти и проч. Смерть, по-моему, есть только прекращеніе этой тѣсной связи, но вовсе не прекращеніе существованія нашей субстанціи, которое

можетъ продолжаться съ новымъ такимъ же тѣломъ, или же съ инымъ, т.-е. состоящимъ изъ иныхъ субстанцій, наконецъ вовсе безъ тѣла, т.-е. *безъ спеціальной тѣсной связи* съ какими-либо субстанціями. Слѣдовательно, одинъ изъ важнѣйшихъ признаковъ понятія человѣческой жизни состоитъ именно въ этой спеціальной тѣсной связи съ особой группой субстанцій, которая является въ образѣ нашего тѣла съ его функціями. Значитъ, то, что мы называемъ жизнью, оказывается не болѣе, какъ *отрывкомъ изъ существованія* нашей субстанціи. Отсюда въ свою очередь слѣдуетъ, что если и предположить, что *конечная цѣль* нашего бытія въ его цѣломъ есть наслажденіе или счастье, то, можетъ быть, цѣль этого отрывка, который мы называемъ жизнью, вовсе *не есть* наслажденіе и счастье, а только достиженіе нѣкоторой ступени на этомъ длинномъ пути къ конечной цѣли. Я имѣнно такъ и думаю, что цѣль человѣческой жизни вовсе не есть счастье и наслажденіе, а нѣкоторое, и притомъ всестороннее (т.-е. во всѣхъ функціяхъ) *усовершенствованіе* нашего существа посредствомъ нашей дѣятельности, соединенной, во-первыхъ, *болѣе тѣснымъ* образомъ съ дѣятельностью тѣхъ субстанцій, которыя составляютъ наше тѣло, а во-вторыхъ, *менѣе тѣснымъ* образомъ со всѣми субстанціями, составляющими міръ. Я думаю, что наиболѣе полное счастье или блаженство можетъ быть нашимъ удѣломъ только тогда, когда мы вполне усовершенствуемся во всѣхъ функціяхъ нашего существа: мышленіи, чувствованіи, волѣ и движеніи или дѣятельности въ тѣсномъ смыслѣ. Вотъ пока все, чѣмъ я могу отвѣтить на вашъ вопросъ о томъ, что я разумѣю подъ жизнью.

Теперь я обращусь уже къ поставленному мною вопросу: что такое „я“ по ученію гр. Толстого? Заняться этимъ вопросомъ прежде разбора его этики я считаю необходимымъ, потому что этика всегда зависитъ отъ метафизики, т.-е. отъ рѣшенія вопроса: что такое существа, которыя должны дѣйствовать нравственно? Но такъ какъ подъ этими существами обыкновенно разумѣются люди, то спрашивается, что та-

кое человѣкъ по его природѣ? Можетъ-ли онъ *дѣйствовать вообще*? Можетъ-ли онъ *дѣйствовать* отъ себя или *свободно* и, наконецъ, можетъ-ли и долженъ-ли онъ руководиться въ своихъ дѣйствіяхъ какими-либо опредѣленными *принципами и цѣлями*? Эти вопросы о природѣ человѣка и ведутъ насъ къ *метафизикѣ* философской системы гр. Толстого.

Но, можетъ-быть, вы скажете, что это совершенно бесполезные вопросы, потому что каждому человѣку извѣстно, что такое онъ самъ. На это я отвѣчу, что это только такъ кажется, но что на дѣлѣ о томъ, что такое человѣкъ и какая его природа, существуетъ въ мнѣніяхъ человѣческихъ *большое разногласіе*. А кромѣ того вы сейчасъ увидите, что даже одинъ человѣкъ, на примѣръ, гр. Толстой, можетъ высказываться объ этомъ предметѣ такъ неопредѣленно и сбивчиво, что мы принуждены какъ-бы *угадывать*, какое же изъ разнородныхъ показаній автора книги „О жизни“ есть его дѣйствительное воззрѣніе на то, что называется словомъ „я“.

Прежде всего для меня чрезвычайно трудно разобраться въ отношеніяхъ „животной личности и разума или разумнаго сознанія“. Возьмемъ, на прим., не болѣе, какъ шесть строкъ изъ гл. VI-й. Тамъ (стр. 43) читаемъ: „Одно изъ его (человѣка) „я“, или его индивидуальность (животная личность) велитъ ему жить. А другое „я“, его разумъ, говоритъ: „жить невозможно“. Человѣкъ чувствуетъ, что онъ раздвоился; и это раздвоеніе мучительно раздираетъ его душу“.

Здѣсь мы имѣемъ *три* предмета: 1) я, какъ животная личность, 2) я, какъ разумъ, и 3) я, какъ человѣкъ, чувствующій раздвоеніе своей души, потому что, вѣдь, каждый человѣкъ или его душа есть тоже „я“. Спрашивается, что эти три предмета—одно и то же существо (субстанція), или разные? Мнѣ-бы очень хотѣлось думать, что здѣсь мы имѣемъ дѣло только съ *поэтическими олицетвореніями*, или *реторическими фигурами*, и что *реальный предметъ*, по гр. Толстому, есть только человѣческой индивидуумъ или его душа, но что его животное „я“ есть не болѣе, какъ названіе его функций, об-

щихъ у человѣка съ животными; точно такъ же какъ его разумное „я“ есть выраженіе для такихъ функцій, которыхъ нѣтъ у неразумныхъ животныхъ, и которыми человѣкъ отъ нихъ отличается. Хотѣлось бы мнѣ такъ думать потому, что я, признавая *единство человѣческой субстанціи* и единство сознанія, никакихъ раздвоеній и разрывовъ существа или сознанія человѣка въ *прямомъ* и *точномъ* смыслѣ слова не допускаю. Ни въ одномъ *реальномъ* актѣ сознанія, по-моему, не бываетъ раздвоеній и противорѣчій, но могутъ быть два отдѣльные реальные акта сознанія, изъ которыхъ въ одномъ утверждается, а въ другомъ отрицается одна и та же мысль; или же въ одномъ актѣ сознается желаніе какого-либо состоянія, а въ другомъ актѣ сознается нежеланіе этого же самаго состоянія. Затѣмъ уже въ третьемъ актѣ человѣкъ можетъ сознать, что онъ въ двухъ предшествующихъ актахъ мышленія противорѣчилъ себѣ или въ двухъ актахъ воли раздваивался, т.-е. стремился въ противоположномъ направленіи.

Но, какъ бы ни было, и многочисленныя прямыя выраженія гр. Толстого въ книгѣ „О жизни“, и многіе пункты его ученія не даютъ мнѣ никакой возможности остановиться на желательномъ для меня предположеніи, а напротивъ ведутъ къ неизбѣжному заключенію, что человѣкъ не понимается имъ, какъ единое, тождественное и недѣлимое существо или субстанція, различныя дѣйствія и состоянія которой не суть что-либо особое отъ нея, а суть только проявленія ея субстанціальной природы. Когда мы встрѣчаемъ, наприм., такія выраженія, какъ „животная личность есть орудіе, которымъ человѣкъ работаетъ“, или „животная личность, въ которой засталъ себя человѣкъ“ (XVI), или „человѣкъ раздуваетъ похоти своей животной личности“, или „человѣкъ приноситъ въ жертву свою личность“, то такія выраженія, говорю я, необходимо ведутъ къ заключенію, что человѣкъ и его животная личность не одно и то же существо, или что человѣкъ не относится къ своей животной личности, какъ субстанція къ своимъ акциденціямъ, а

какъ господинъ къ рабу, или владѣлецъ къ принадлежавшей ему вещи. Но точно также другія выраженія, какъ, наприм., „разумное сознание невидимо вѣчно хранится въ человѣкѣ“ (на подобіе предмета, спрятаннаго въ какомъ-либо хранилищѣ), или „разумное сознание проснулось въ человѣкѣ, но еще не подчинило себѣ животной личности“, или „человѣкъ употребилъ весь свой разумъ на раздутіе похотей“,—такія выраженія, говорю я опять, показываютъ, что и разумъ или разумное сознание не одно и то же существо, что и человѣкъ, или что этотъ разумъ не есть акциденція своей субстанціи. Это же заключеніе подтверждается и общимъ духомъ различныхъ ученій гр. Толстого. Такъ, наприм., въ ученіи о пожертвованіи собою другимъ людямъ во имя любви нельзя допустить, чтобы субстанція могла совершить жертву собою или своею дѣятельностью, ибо это равнялось бы для нея уничтоженію, что немислимо. Субстанція мыслящая не можетъ стать немыслящею, чувствующая—стать нечувствующею и т. д. Значить, въ этомъ ученіи гр. Толстого разумѣется пожертвованіе какою-то внѣшнею принадлежностью человѣка, пожертвованіе чѣмъ-то такимъ, что хотя и дорого ему, какъ, наприм., его собственность, жена, дѣти, друзья и т. п., но все-таки не составляетъ его основной или субстанціальной природы, и съ чѣмъ онъ связанъ только условно, внѣшнимъ или, пожалуй, какъ говорятъ, *случайнымъ* образомъ, и что имѣетъ свою особую субстанціальную природу и свое особое существованіе. Такъ и „животная личность“ гр. Толстого, которую человѣкъ приноситъ въ жертву изъ любви, не можетъ быть имъ самимъ, и „разумъ“, который онъ заставляетъ служить своимъ похотямъ, тоже не можетъ быть имъ самимъ: онъ есть нѣчто иное, само по себѣ существующее и только внѣшнимъ образомъ соединяющееся съ человѣкомъ и въ немъ ведущее борьбу съ „животною личностью“. Конечно, вы встрѣтите множество мѣстъ, въ которыхъ гр. Толстой слова: *я, мы, мой, свой, нашъ* и проч.—прилагаетъ безразлично, *ad libitum*, и къ веществу, и къ животной личности, и къ разумному созна-

нію, и къ человѣку, но это есть не болѣе, какъ свойство его специально проповѣдническаго приема—*не стѣсняться требованіями логической терминологіи.*

Изъ всѣхъ этихъ соображеній я заключаю, что положеніе XIII-ой главы, по которому человѣкъ заключаетъ „въ себѣ три предмета познанія и знаетъ себя: 1) какъ разумное сознаніе, подчиняющее животное, 2) какъ животное, подчиненное разумному сознанію, и 3) какъ вещество, подчиненное животному“,—должно понимать въ томъ смыслѣ, что эти предметы не составляютъ существа или субстанціи человѣка, а суть нѣчто существующее само по себѣ и только соединяющееся въ человѣкѣ или съ человѣкомъ внѣшнимъ образомъ и дѣйствующее въ немъ по своей особой природѣ, по своимъ законамъ, для своихъ особыхъ цѣлей.

Но, однако, въ книгѣ „О жизни“ есть нѣсколько главъ, въ которыхъ гр. Толстой *спеціально и прямо занимается опредѣленіемъ* того, что нужно разумѣть подъ нашимъ „я“. Прежде всего я долженъ вамъ сказать, что главы эти написаны такъ *прекрасно и сильно*, что при чтеніи ихъ мѣстами просто духъ захватываетъ отъ возбужденія чувствъ; но, къ сожалѣнію, долженъ я прибавить, что, несмотря на глубину и истину тѣхъ или другихъ *отдѣльныхъ* положеній, все-таки въ цѣломъ содержаніе этихъ главъ не даетъ твердой почвы для удовлетворительнаго рѣшенія поставленнаго мною вопроса и, въ концѣ концовъ, возбуждаетъ чувства разочарованія и сомнѣнія.

Вы помните, что въ этихъ главахъ гр. Толстой, отстаивая свой, по-моему, ошибочный тезисъ: „смерти нѣтъ“, доказываетъ, что наше „я“ не есть *ни* вещественное наше *тѣло*, *ни* непосредственное, непространственное наше *сознаніе*. Почему такъ? Потому что, думаетъ онъ, вещественное тѣло наше не есть нѣчто тождественное, а непрерывно *течетъ* и постоянно *измѣняется* въ своихъ состояніяхъ. Если же оно и признается нами однимъ и тѣмъ же, то только на основаніи постоянно пребывающаго и соединеннаго съ нимъ нашего невещественнаго сознанія. Что же касается до этого

послѣдняго, то и оно, несмотря на свою непространственность, измѣняется, прерывается *во времени*, а потому и не есть наше „я“. „Коренное и основное наше „я“ не подлежит не только пространству, но и времени. Оно есть то, что называется *характеромъ*, который есть нѣчто постоянное, не возникающее съ рожденіемъ человѣка, не исчезающее съ его смертью и не измѣняющееся во всѣхъ перемѣнахъ какъ тѣла, такъ и сознанія; оно есть *основа* всѣхъ явленій нашей жизни“. Но что же такое этотъ нашъ характеръ? Характеръ есть опредѣленное *наше отношеніе къ міру*, по которому мы любимъ одно и не любимъ другого. „Можетъ уничтожиться, говорить гр. Толстой, мое тѣло, связанное въ одно моимъ временнымъ сознаніемъ, можетъ уничтожиться и самое мое временное сознаніе, но не можетъ уничтожиться то мое особенное отношеніе къ міру, составляющее мое особенное „я“, которое и создало для меня все, что есть. Оно не можетъ уничтожиться, потому что только оно и существуетъ. Еслибъ его не было, я бы не зналъ ряда своихъ послѣдовательныхъ сознаній, не зналъ бы своего тѣла, не зналъ бы своей и никакой другой жизни. И потому уничтоженіе тѣла и сознанія не можетъ служить признакомъ уничтоженія моего особеннаго отношенія къ міру, которое началось и возникло не въ этой жизни“ (XXVIII, 218).

Итакъ, критеріемъ, на основаніи котораго гр. Толстой рѣшаетъ, что можетъ и что не можетъ быть нашимъ „я“, служатъ для него—*пробываемость, неизмѣняемость* или *постоянное тождество* самому себѣ,—однимъ словомъ, предикаты, прилагаемые къ субстанціи. Ни тѣло человѣческое, ни сознаніе или то, что люди обыкновенно называютъ своею *душою*, не есть истинное наше „я“. „Я“, по гр. Толстому, есть *отношеніе*... Но словечко отношеніе есть пустой звукъ, пока не указано, *что и какъ* находится въ отношеніи, т. е. пока не дано, по крайней мѣрѣ, *двухъ предметовъ*, находящихся въ какомъ-либо отношеніи. Теперь спрашивается: кто, или что и къ кому, или къ чему находится въ томъ отношеніи, ко-

торое гр. Толстой называетъ нашимъ „я“? Одинъ изъ соотносящихся предметовъ называется міромъ, а другой?!.. Вотъ тутъ-то не только запятая, но и совсѣмъ ужъ точка! Другой предметъ есть „я“, т.-е. то самое, что ищется. Мое „особенное и коренное“ я есть мое отношеніе къ міру; твое—твое отношеніе къ міру, его—его отношеніе къ міру; всякое я есть отношеніе этого всякаго я къ міру. Въ логикѣ такого рода опредѣленія считаются ошибочными и называются *тавтологіями*, или *idem per idem*. Въ вопросѣ: что такое „я“, это „я“ есть *искомое, неизвѣстное*; а въ отвѣтъ—„я“ есть отношеніе „я“ къ міру, оно полагается *извѣстнымъ*.

Всякое разсужденіе можно считать *несостоявшимся* и затѣмъ прекратить дальнѣйшее его разсмотрѣніе, какъ скоро въ основѣ его скрывается крупная, въ родѣ сейчасъ указанной, *логическая ошибка*, а потому я и имѣлъ бы право спокойно оставить безъ дальнѣйшаго разсмотрѣнія рѣшеніе гр. Толстымъ вопроса о нашемъ „я“. Но, имѣя въ виду свои послѣдующія изслѣдованія и выводы изъ нихъ, я продолжу разборъ ученія гр. Толстого объ „я“.

Итакъ, допустимъ на время, что будто-бы то, что называется нашимъ „я“, есть характеръ человѣка. Спрашивается, вѣрно-ли, что характеръ состоитъ только въ томъ, что человѣкъ одно любитъ, а другое не любитъ? Я считаю, что это не вѣрно, и полагаю, что со мною будетъ согласенъ общій житейскій опытъ всѣхъ людей. Если бы всѣ дѣятельности человѣка состояли только въ одной любви, то, конечно, тогда и его характеръ, т.-е. *общая и постоянная форма* этой дѣятельности вообще, выражалась бы „въ любви къ одному и нелюбви къ другому“. Но, вѣдь, къ дѣятельностямъ человѣческимъ, кромѣ *волевой* или *желательной*, принадлежатъ еще *познаніе, чувствованіе и движеніе*. Поэтому характеръ человѣка состоитъ не только изъ общей и постоянной формы его *желательной* и *волевой* дѣятельности (по гр. Толстому—въ любви), но также изъ общей и постоянной формы его *познавательной* (у одного, наприм., преобладаетъ дедукція, у другого индукція въ познаваніи), *чувствительной*

(одинъ, наприм., приходитъ въ гнѣвъ подь вліяніемъ самыхъ пустыхъ мотивовъ, другой переноситъ безъ гнѣва самыя тяжелыя обиды, наприм. Эпиктетъ, и т. п.) и, наконецъ, *двигательной* (одинъ предпочитаетъ творчество въ сферѣ того или другого искусства, другой—творчество въ такъ называемой практической или технической сферѣ; одинъ способенъ къ практической дѣятельности, имѣющей своимъ объектомъ живой міръ, наприм. къ земледѣлію, скотоводству и проч., другой предпочитаетъ практическую дѣятельность въ отношеніяхъ съ неодушевленными предметами, третій—въ отношеніяхъ съ людьми, или промышленную, торговую, общественную, государственную дѣятельность и т. п.).

Укажу еще и на другой пунктъ въ разбираемомъ ученіи объ „я“, возбуждающій во мнѣ нѣкоторое недоумѣніе. Мнѣ думается, что графъ Толстой входитъ въ противорѣчіе съ установленнымъ имъ критеріемъ въ опредѣленіи „я“, состоящимъ въ постоянствѣ и неизмѣнности. Оказывается, что „я“ или отношеніе къ міру все-таки не есть нѣчто постоянное, но измѣняется и подлежитъ непрестанному движенію. Наше „я“, по гр. Толстому, переходитъ отъ одной степени любви къ другой степени; входя въ плотскую жизнь *однимъ*, оно выходитъ изъ нея *другимъ, возросшимъ, расширившимся*, ибо, „съ подчиненіемъ закону разума, сила и область любви, составляющей сущность челоуѣка и дающей все большее благо, возрастаетъ“ (XXX, 229). Гр. Толстой даже идетъ въ этомъ отношеніи такъ далеко, что считаетъ, что у нѣкоторыхъ людей старое отношеніе къ міру, или степень любви, замѣняется *новымъ отношеніемъ*, или *новымъ существомъ* (значитъ, и новымъ „я“) уже въ этой нашей настоящей плотской жизни, которую люди, слѣдующіе „ученію міра сего“, считаютъ за истинную жизнь (XXX).

Такимъ образомъ челоуѣкъ у гр. Толстого есть понятіе *собирательное*. Это не болѣе, какъ *имя* для группы нѣсколькихъ особыхъ реальныхъ предметовъ, принимаемой нами въ какомъ-либо отношеніи за цѣлое. Такіе коллективные пред-

меты суть только *entia rationis* (существа въ умѣ), какъ, наприм., лѣсъ, рѣка, полкъ, толпа и т. под.

Собирательное существо, называемое челоуѣкомъ, состоятъ, по гр. Толстому, изъ различныхъ реальныхъ, или предполагаемыхъ таковыми, существъ. Во-первыхъ, изъ *вещества*, которое представляетъ въ метафизикѣ гр. Толстого единственный элементъ, реальность и субстанціальность котораго не подлежатъ ни малѣйшему сомнѣнію. Вещество не возникаетъ, не уничтожается, вѣчно пребываетъ тождественнымъ самому себѣ и постоянно находится въ одной и той же дѣятельности, т.-е. движеніи, соединяясь въ различные агрегаты, называемые тѣлами. Въ формѣ животнаго тѣла оно служитъ *фундаментомъ*, на которомъ слагается *второе* изъ существъ, составляющихъ челоуѣка и носящее у гр. Толстого имя *животной личности*. Это существо, по его функциямъ и проявленіямъ, какъ разъ соотвѣтствуетъ тому, что всѣ люди называютъ челоуѣкомъ, и имѣетъ у гр. Толстого сомнительную субстанціальность. Такъ, хотя оно продолжается безгранично долго, сохраняясь въ *породѣ* и постоянно возобновляясь въ видѣ все новыхъ и новыхъ ея экземпляровъ, но, однако, можетъ исчезнуть, наприм., въ какой-либо катастрофѣ земнаго шара. Съ другой стороны, оно и возникло во времени. Во всякомъ случаѣ, *все индивидуальное*, что присуще отдѣльнымъ экземплярамъ челоуѣческой породы, *исчезаетъ и гибнетъ* вмѣстѣ съ плотскою смертію индивидуальнаго животнаго тѣла. Значитъ, та составная часть челоуѣка, которую гр. Толстой называетъ животною личностію, представляетъ нѣчто *общее*, или *субстанцію родовую*, а не индивидуальную. Этой животной личности и принадлежитъ то сознание или рядъ сознаний, который существуетъ во времени и подлежитъ его законамъ. Его и слѣдуетъ разумѣть въ тѣхъ мѣстахъ книги „О жизни“, гдѣ употребляется терминъ „сознание“ просто, безъ прибавки прилагательнаго „разумный“. На почвѣ и на фундаментѣ животной личности возникаетъ *третье* существо, входящее въ составъ челоуѣка: это—*разумъ* или *разумное сознание*. Этотъ элементъ

обнаруживаетъ субстанціальный характеръ въ гораздо большей степени, чѣмъ животная личность. Онъ такъ же, какъ и вещество, не возникаетъ и не уничтожается, а существуетъ вѣчно. Однако, вѣчность разума различается отъ вѣчности вещества, какъ мнѣ кажется, тѣмъ, что разумъ не подлежитъ времени и пространству, а вещество, несмотря на свою вѣчность, подлежитъ. Конечно, въ такомъ случаѣ неизбежно является смѣшеніе двухъ понятій вѣчности, изъ которыхъ одно—ходячее, понимающее вѣчность, какъ безконечное время, по-моему, ложно; а другое, понимающее вѣчность, какъ безвременность, т.е. бытіе, къ которому со всѣмъ неприложима идея времени, по-моему, истинно. Разумъ, по гр. Толстому, тоже не есть особая индивидуальная субстанція; это есть *всеобщая субстанція* или *сила*, не имѣющая отдѣльнаго или трансцендентнаго бытія. Подобно тому, какъ идеи Платона *воплощаются* въ матеріи индивидуальныхъ вещей и тѣмъ даютъ бытіе этой матеріи, такъ и разумъ *воплощается* въ животной личности и, покоряя ее закону любви, даетъ ей истинную жизнь. Разумъ же, принадлежащій животной личности (собственно настоящій человѣческій разумъ), есть „ложный разумъ и только раздуваетъ ее похоти“. Такимъ образомъ изъ трехъ понятій разума, на которыя я вамъ указывалъ раньше, разумному сознанию соответствуетъ всего болѣе *второе* изъ этихъ понятій, т.е. разумъ въ смыслѣ *обще-міровой безличной* силы, имманентно присущей существамъ, составляющимъ міръ, и ведущей эти существа къ благу, къ счастью, къ наслажденію.

Какимъ образомъ эта изложенная мною сейчасъ метафизика гр. Толстого прилагается и отражается въ его этикѣ, о томъ я сообщу вамъ уже въ слѣдующемъ письмѣ.

А. Козловъ.

(Продолженіе слѣдуетъ.)

Религіозна метафизика мусульманскаго Востока.

(ОЧЕРКЪ.)

Исламу, какъ и другимъ міровымъ религіямъ, пришлось пройти въ своемъ развитіи много ступеней. Горячая и страстная проповѣдь единобожія арабскаго религіознаго реформатора Мухаммеда была проста и увлекательна. Его поклоненіе единому Творцу вселенной было и искреннее и глубокое: первые, по времени ихъ появленія, суры (главы) Курана (или Корана), полныя силы, оригинальной поэзіи и своеобразнаго энтузіазма,—лучшее тому доказательство. При всемъ томъ, однако, почти полное отсутствіе образованія въ Мухаммедѣ, всю жизнь остававшемся полуграмотнымъ, съ одной стороны, и политическіе и другіе разсчеты, по которымъ, какъ извѣстно, составлялись многія главы священной книги ислама, съ другой,—сдѣлали Куранъ во многихъ отношеніяхъ сухимъ, не отвѣчающимъ на разныя недоразумѣнія, возникавшія по мѣрѣ развитія мухаммеданской догмы. Со временемъ старовѣры ислама, сунниты *), въ своемъ слѣпомъ усердіи къ вѣрѣ довели обрядовую сторону культа до ужасающихъ размѣровъ, чѣмъ возбудили протестъ мыслящей части мусульманскаго общества, не удовлетворяв-

*) Т.-е. признающіе Сунну, преданія о жизни Мухаммеда. Ихъ противники, шіиты, отрицають Сунну. Подробнѣе о шіитахъ будетъ говорено ниже.

шейся рутинной Курана. Разладъ религіозной мысли въ исламѣ вскорѣ обнаружился *): одни держались буквы, другіе жаждали духа, одни ставили религію внѣ разума, слѣпо ей вѣря и не дерзая освѣщать ее разумомъ, другіе стремились согласить основы религіи съ требованіями разсудка. Отсюда—начало религіозно-философскихъ системъ, во множествѣ образовавшихся въ исламѣ, отсюда—возникновеніе многочисленныхъ сектъ.

Умственному броженію въ исламѣ и возрожденію въ немъ сектантства весьма способствовало завоеваніе арабами Персіи, внесшей въ мусульманскій міръ философскія идеи Заратустры, Будды и греческихъ мыслителей и давшей исламу тотъ толчекъ, которому онъ обязанъ своимъ послѣдующимъ развитіемъ и силою **).

Древняя религія персовъ, возродившаяся на почвѣ брамизма, имѣла своимъ основателемъ Заратустру Спитаму ***) и получила окончательное развитіе при жрецахъ, заступившихъ его мѣсто. Въ эпоху покоренія Персіи арабами ея религія уже отживала свой вѣкъ, потерявъ первоначальную силу и чистоту. Еще со времени покоренія Ирана Александромъ Македонскимъ древняя религія этой страны перестала быть религіей государства и затѣмъ уже никогда не подымалась до первоначальной высоты. Правда, позднѣе она получила нѣкоторую поддержку при Сассанидахъ (въ III в. нашей эры), стремившихся упрочить за собою корону сближеніемъ со жрецами и обѣщаніемъ народу возстановить парсизмъ, но попытки царей этой династіи были неудачны, и парсизмъ никогда уже не приобрѣталъ прежняго значенія.

*) Исламъ сохранялся въ своей первоначальной чистотѣ всего лишь въ продолженіе 24 л., т.-е. при первыхъ трехъ халифахъ (632—656 г.).

***) Essai sur l'histoire de l'Islamisme par R. Dozy, Par. 1879, стр. 189 и слѣдующ.

***) Масуди, знаменитый арабскій историкъ и путешественникъ (950 г.), опредѣляетъ время жизни Заратустры за 280 л. до Алекс. Македонск., т.-е. приблизительно около 516 г. до Р. X. См. Martin Hang, Essays on the sacred languages, writings and religion of the Parsees, Bombay, 1862, стр. 12.

Неотразимыя внѣшнія вліянія уже давали себя чувствовать, и новыя идеи—между прочимъ, идеи греческой философіи и христіанства—уже успѣли проникнуть въ предѣлы Персіи. Хозревъ Нушорванъ, передовой человекъ и либераль своего времени, принялъ къ своему двору греческихъ мудрецовъ, преслѣдуемыхъ Юстиніаномъ, и приказалъ перевести творенія Платона и Аристотеля. Буддійскіе миссіонеры издавна, — можетъ-быть, даже въ эпоху владычества грековъ въ Индіи *), — проповѣдывали въ провинціяхъ Персіи. Они утверждали, что Будда былъ посланникомъ божіимъ, посредникомъ между творцомъ и твореніями, и что надо заботиться о загробной жизни. Такимъ образомъ составились секты, которыя, требуя социальныхъ реформъ, примѣшивали къ парсизму новыя догматы, какъ наприм., догматъ переселенія душъ, столь-же свойственный брамизму, какъ и буддизму, воплощенія божества въ особѣ правителя и др. Большія секты подраздѣлялись на мелкія. Тщетно жрецы и правительство боролись съ напоромъ новыхъ идей: они только возбудили противъ себя народную ненависть,—обстоятельство, весьма облегчившее арабамъ завоеваніе Персіи.

Обращеніе персовъ въ исламъ было весьма для него выгодно. Въ противоположность арабамъ, склоннымъ къ застою, персы, по натурѣ своей, были полны религіознаго пыла и одушевленія. „Большинство изучившихъ наизусть священныя преданія ислама и тѣмъ сохранившихъ ихъ для потомства составляли персы“, говоритъ арабскій историкъ Ибнъ-Халдунъ. По словамъ того же историка **), мусульманскіе экзегеты и комментаторы Курана были, по большей части, тоже изъ персовъ.

Только благодаря персамъ, исламъ сталъ міровой силою. Принявъ исламъ, они не нашли въ немъ твердо установившейся догмы. Вопросы о богопознаніи, о предопредѣленіи и

*) Chwolsohn, Die Ssabier und der Ssabismus.

***) Prologomènes d'Ibn-Khaldoun, tr. de Slane. Ибнъ-Халдунъ писалъ въ XIV в., родился въ Тунисѣ въ 1332 г., умеръ въ Египтѣ въ 1406 г.

о свободѣ воли оставались открытыми и давали поводъ къ разнорѣчивымъ толкованіямъ. Куранъ представляетъ Бога надѣленнымъ всѣми человѣческими качествами. Мусульмане, правда, не понимали этихъ мѣстъ буквально, но и не давали себѣ труда долго останавливаться надъ такими вопросами. Сложный вопросъ о предопредѣленіи также не тревожилъ ихъ, — они мало надъ нимъ думали, да врядь-ли и самъ пророкъ имѣлъ о немъ ясное представленіе. По Курану судьба каждаго правовѣрнаго не только *заранѣе опредѣлена*, но и записана; однако Куранъ учитъ также, что ангелы вписываютъ дѣянія людей *послѣ того, какъ они совершены*. Какъ согласить первое положеніе со вторымъ? Эта неполнота и неясность мусульманской догматики, съ одной стороны, и смѣлые запросы мысли не удовлетворявшихся рутинной суннизма персовъ съ другой, — вотъ та почва, на которой зародились секты, быстро смѣняя одна другую и быстро угасая, не рѣдко въ потокахъ крови.

Въ противоположность сектантамъ сунниты, эти строгіе поклонники чистоты вѣры, преподанной пророкомъ, коснѣли въ безграничномъ обожаніи личности „посланника божія“ (ресуль-иллахи), переходящемъ въ его обоготвореніе. Слѣпое подчиненіе буквѣ Курана было у нихъ доведено до крайнихъ предѣловъ. Масса новыхъ, болѣе или менѣе нестроумныхъ, легендъ присоединилась къ Суннѣ (преданію). Онѣ искажали личность пророка и вкладывали въ его уста такія слова и рѣчи, отъ которыхъ при жизни онъ, конечно, немедленно бы отрекся. Ему приписывали доміровое рожденіе; вопреки Курану, гдѣ Мухаммедъ называетъ себя „простымъ жалкимъ грѣшникомъ“. Чудеса его, какъ наприм., поднятіе на седьмое небо, приняли характеръ фактовъ, не подлежащихъ сомнѣнію. Пришествіе Мухаммеда при концѣ міра, — мысль, вполне противорѣчащая Курану, — возымѣла силу догмата. Начиная съ V в. гиджры славословіе Мухаммеда становится существенной частью мусульманской молитвы. Почитаніе святыхъ, въ принципѣ противоположное исламу, стало принимать все большіе и большіе размѣры.

Не удивительно, что при такомъ жалкомъ состояніи суннизма сектанство, какъ оппозиція свѣта мраку, какъ протестъ духа буквѣ, должно было явиться и явилось.

Первый отпоръ мертвящему суннизму явился изъ Басры. Тамъ уже въ I в. гиджры возникла и развилась богословская школа, пріобрѣвшая вскорѣ громкую извѣстность. Во главѣ ея стоялъ Хасанъ Басорскій, справедливо считающійся основателемъ мусульманскаго аскетизма. Взглядъ его на религію былъ мрачный, безотрадный. Въ Аллахѣ видѣлъ онъ грозное карающее божество, на жизнь смотрѣлъ какъ на трудный путь, пройти который есть подвигъ. Имъ усердно проповѣдывалось умерщвленіе плоти, какъ средство возвышаться духомъ до проникновенія въ отвлеченности религіозной метафизики.

Басорская школа критически отнеслась къ Курану и Суннѣ, свободно обсуждала основныя доктрины ислама и, не стѣсняясь, указывала на встрѣчающіяся въ Куранѣ противорѣчія пророка и съ самимъ собою, и со здравымъ смысломъ. ✕

Ученикъ Хасана, Абу-Хузайфа-Василь-Ибнъ-Атâ († 748 или 749 г.), основатель знаменитой впослѣдствіи секты мутазилитовъ, пошелъ несравненно далѣе своего учителя *). Онъ отрицаетъ атрибуты Бога, исходя изъ того положенія, что съ признаніемъ идеи и ея атрибутовъ вѣчными тѣмъ самымъ признаются два вѣчныхъ начала, два бога. Это философское положеніе мы видимъ у него еще только въ зародышѣ. Впослѣдствіи оно было развито его учениками подъ вліяніемъ греческой философіи. Онъ отстаивалъ, далѣе, свободу воли, признавая догматъ предопредѣленія лишь на столько, на сколько онъ касается частныхъ случаевъ жизни, но не внутренняго міра людей. Василь признавалъ существованіе чего-то въ родѣ католическаго чистилища для тяжко согрѣшившихъ правовѣрныхъ, вопреки мнѣнію хариджитовъ, утверждавшихъ, что тяжкій грѣхъ ставить

*) Dozy, op. cit., стр. 202.

мусульманина на степень кяфира, т.-е. невѣрнаго, и морджитовъ, полагавшихъ, наоборотъ, что тяжкіе проступки не отнимаютъ у мусульманъ права считаться правовѣрными, если вѣра согрѣшившаго крѣпка, такъ какъ *одна вѣра можетъ спасти*. Во взглядѣ на грѣхъ и его послѣдствія Василь мало-по-малу совершенно разошелся съ Хасаномъ, вслѣдствіе чего онъ и ученики его и получили названіе мутазилитовъ, т.-е. отщепенцевъ, диссидентовъ. Изъ учениковъ Василь укажемъ на Абу-л-Гузайля († между 840—849 г.), который усердно развивалъ идеи Хасана, примѣняя къ своимъ воззрѣніямъ метафизическія тонкости греческихъ философовъ. Такъ Богъ, по его ученію, всепремудръ — премудростью, субстанцію коей въ себѣ заключаетъ, всемогущъ — могуществомъ и т. д. Онъ допускаетъ свободу воли, но только въ границахъ ея немедленнаго примѣненія къ жизни, вѣритъ въ загробное существованіе, въ рай и адъ и старается согласить исламъ съ идеями Платона и Аристотеля. Слѣдующая мысль его достойна особаго вниманія: онъ утверждаетъ, что человѣкъ долженъ дѣлать добро *для добра* и домогаться истины *для истины*, помимо какихъ бы то ни было религиозныхъ обязанностей, безъ всякаго разчета на вознагражденіе свыше.

× Оригинально ученіе Наззама (около 835 г.) о взаимныхъ отношеніяхъ человѣка и матеріи. Человѣкъ имѣетъ свою силу, а матерія свою. Земля притягиваетъ камень къ себѣ: это ея сила, данная ей Создателемъ, ей присущая и съ нею нераздѣльная*).—Ученіе о свободѣ воли имѣло въ Бисрѣ-ибнѣ-ал-Мутамирѣ особенно горячаго защитника. Человѣкъ, по его мнѣнію, воленъ принять или отвергнуть откровеніе. Обязанности Бога къ человѣку въ этомъ отношеніи ограничиваются тѣмъ, что онъ предлагаетъ людямъ откровеніе и—только.

Со временемъ у мутазилитовъ замѣчается стремленіе освободиться отъ основъ религіи. Такъ Муаммаръ-ибнъ-Аб-

*) Steiner, Die Mutaziliten, стр. 68.

бать совершенно обезличиваетъ Бога, отрицая въ немъ существованіе какихъ бы то ни было атрибутовъ, утверждая, что Богъ не имѣетъ даже сознанія, ибо, если бы онъ обладалъ имъ, то былъ бы объектомъ своего собственнаго сознанія, что, по мнѣнію Муаммара, невозможно допустить *).— По теоріи Тумамы († около 213 г. гиджры), въ способности творить заключается сущность божественной субстанции. Твореніе является такимъ образомъ не актомъ божественной воли, а необходимымъ проявленіемъ божественной сущности.

(Амръ-ибнъ-Бахръ-ал-Джахизъ **) († около 849 или 850 г.) отличался крайне натуралистическимъ направленіемъ. По его мнѣнію, міромъ управляетъ законъ необходимости. Свободы воли *нѣтъ и быть не можетъ*: дѣйствія людей зиждятся на законахъ необходимости. Дѣлая что-либо, чело́вѣкъ дѣлаетъ это не потому, что онъ такъ *хочетъ*, а потому, что онъ такъ *долженъ* сдѣлать, вслѣдствіе цѣлаго ряда предшествовавшихъ причинъ. Помимо субстанции, которая вѣчна, въ мірѣ нѣтъ ничего реального. Различныя проявленія ея образуютъ переменное, измѣняемое и сложное.) X

X Ученіе мутазилитовъ о будущей жизни совершенно не согласовалось съ ученіемъ о томъ же суннитовъ. Они объясняли аллегорически всѣ мѣста Курана, касающіяся жизни за гробомъ, даже самое предстояніе предъ божествомъ они понимали въ смыслѣ созерцанія вѣчнаго разума, изъ котораго истекають идеи-типы существующихъ предметовъ. Позднѣйшіе мутазилиты все болѣе и болѣе удалялись отъ принциповъ правовѣрія. Въ греческой философіи, у перипатетиковъ, искали они разрѣшенія своимъ сомнѣніямъ. Секта подраздѣлилась на толки, но въ главнѣйшихъ положеніяхъ всѣ мутазилиты сходились другъ съ другомъ. Всѣ они отрицали атрибуты божіи, отстаивали свободу воли, утверждали, что нужныя для спасенія истины принадлежать

*) Ibid., стр. 59.

**) Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, стр. 126, прим. 17-

области разума, помимо откровения, и смѣло критиковали дѣйствія Мухаммеда, находя у него много слабыхъ сторонъ, изъ которыхъ самой главной, несомнѣнно, было сластолюбіе. Секта мутазилитовъ, какъ поборниковъ стремленія одухотворить мыслью обрядность ислама и освѣтить пытливымъ разумомъ темную метафизику Курана, заслуживаетъ полнаго уваженія. Крайности, въ которыя впадали сектанты, были неизбѣжны для религіозныхъ новаторовъ.

Наиболѣе выдающимися борцами за правотѣріе, ортодоксальный суннизмъ, были Ал-Газали и Ашари.

Сначала Газали *) (род. около 1058 г. въ г. Тусѣ, въ Хорасанѣ, ум. въ III г.) былъ страстнымъ поклонникомъ свободы мысли, но впослѣдствіи, видя, какъ эта свобода подвергается опасности ту самую религію, во имя которой ратуетъ, перешелъ на сторону суннизма, не ставши однако его рутиннымъ защитникомъ. Всегда относится онъ съ мягкостью и терпимостью къ мнѣніямъ противниковъ. Подъ конецъ жизни онъ впалъ въ мистицизмъ суфиевъ. Ихъ міровоззрѣніемъ проникнуты его идеи объ истинахъ, которыя не могутъ быть постигнуты нашимъ пониманіемъ: мы принимаемъ эти истины, не будучи въ силахъ признать ихъ логически. Нѣтъ ничего страннаго въ предположеніи, говоритъ Газали, что, помимо области разума, существуетъ другая область, — область божественнаго проявленія; мы не знаемъ ея законовъ, однако вынуждены признать возможность ея существованія.—Другой выдающійся защитникъ суннизма, сначала ревностный мутазилитъ, Ал-Ашари, былъ основателемъ цѣлой философской школы и пользовался такимъ уваженіемъ въ суннизмѣ, что идеи его стали считаться непогрѣшимыми, а несогласныхъ съ его воззрѣніями принимали за невѣрныхъ **).

*) Обзоръ главнѣйшихъ положеній теоріи Газали см. у Кремера, ук. соч., стр. 44—46.

***) A. Mehren, Exposé de réforme de l'islamisme commencée par El-Achari, 1879.

Мутазилиты подверглись сильнымъ гоненіямъ при халифѣ Кадирѣ (въ 1017—1018 гг.). Но бывали времена; когда они пользовались сочувствіемъ правительства, какъ наприм., при Ал-Мамунѣ (813—833 гг.) и Ватыкѣ (842—847 гг.). Съ XI в. мутазилиты не имѣли уже ни одного ученаго съ именемъ, и съ этого времени ихъ сила и вліяніе стали падать. Они однако не исчезли окончательно, и, вѣроятно, горсть ихъ существуетъ и донынѣ*) въ нѣкоторыхъ полосахъ Аравіи. Современныя секты ибадитовъ и зейдитовъ въ Алжирѣ, Триполи и Іеменѣ сохранили много догматовъ мутазилитства.

Секты, о которыхъ мы говорили до сихъ поръ, были строго религіозно-философскаго свойства. Нѣсколько въ иномъ свѣтѣ являются секты, о которыхъ мы намѣрены говорить теперь. Исходя изъ началъ, общихъ мутазилитамъ, онѣ и своимъ характеромъ, и своей дѣятельностью рѣзко отличаются отъ этихъ мирныхъ философовъ, съ жаромъ отдававшихъ разработкѣ философско-психологическихъ вопросовъ. Къ своимъ религіознымъ идеямъ онѣ примѣшивали политическія тенденціи и стали силой, съ которой приходилось считаться не только церкви, но и государству. Это были шіиты и секты, возродившіяся на почвѣ шиизма.

Шіиты (т.-е. протестанты) состояли главнымъ образомъ изъ персовъ, и въ безконечныхъ раздорахъ шіитовъ-персовъ съ суннитами-турками ярче, чѣмъ гдѣ-либо, обрисовывается разница между свобододлюбивыми арабами и персами, привыкшими къ рабству. Для персовъ выборное начало при избраніи халифа было совершенно непонятнымъ. Привыкнувъ къ строго опредѣленной наслѣдственности власти, они не признавали иныхъ правъ на власть. Мухаммедъ не оставилъ послѣ себя сына; ближайшимъ его родственникомъ былъ его зять, Али,—значить, Али и его потомки, по мнѣнію шіитовъ, должны наслѣдовать власть по смерти пророка. Исходя изъ этого положенія, шіиты, конечно, не признавали за-

*) Dozy, op. cit., стр. 256.

конными халифами Абу-Бекра, Омара и Османа. При этомъ, привыкнувъ смотрѣть на своихъ царей, какъ на божество въ человѣческомъ образѣ, они всецѣло перенесли этотъ взглядъ на Али и его потомство. Безусловное подчиненіе имаму, вождю изъ семейства Али,—вотъ основной, краеугольный, догматъ шиизма. Весь династическій вопросъ у персовъ держался на божественномъ правѣ,—принципѣ, общимъ всѣмъ арійскимъ племенамъ въ первичномъ періодѣ ихъ развитія. Изъ почитанія памяти Али созданъ строго опредѣленный культъ, обратившійся со временемъ въ религію. Вторымъ по важности догматомъ шиизма является ученіе объ имамѣ-махдї, весьма развитое у шиитовъ и игравшее и доннѣ играющее большую роль не только въ шиизмѣ, но и во всемъ мусульманскомъ мірѣ.

Въ составъ ислама вошли элементы іудейства, христіанства и религіи Заратустры. Всѣмъ этимъ религіямъ было сродно вѣрованіе въ сверхъестественное существо, долженствующее явиться при концѣ міра и водворить во вселенной порядокъ и справедливость, которыхъ на землѣ нѣтъ, и приготовить людей къ иному, небесному царству. Эта идея, носящая названіе мессіанской, зародившись впервые у евреевъ и перейдя затѣмъ всецѣло въ христіанство, получила окончательное развитіе подъ вліяніемъ персидской міеологіи. Отсюда то поразительное сходство въ ученіи о мессіи у христіанъ, евреевъ и персовъ. Во всѣхъ трехъ религіяхъ появленію мессіи должны предшествовать торжество зла на землѣ, олицетворяемаго у евреевъ въ „Гогъ и Магогъ“, у христіанъ—въ образѣ апокалипсическаго звѣря и антихриста, у персовъ—въ лицѣ змія Зогака, являющагося воплощеніемъ Аримана, духа тьмы**). Такъ же во всѣхъ трехъ религіяхъ спаситель міра долженъ явиться изъ самаго знаменитаго рода: у христіанъ и евреевъ — изъ рода царя-пророка Давида, у пер-

*) Le Mahdi, depuis les origines de l'Islam jusqu'à nos jours par James Darmesteter, Paris 1885, стр. 10.

**) Ormazd et Ahriman par J. Darmesteter, Par. 1877, §§ 91—95 и 107—110.

совъ это будетъ Саошіанъ, сынъ великаго Заратустры. Такимъ образомъ у мухаммеданъ явилось ученіе о мессіи, заимствованное у христіанъ, но видоизмѣненное ими по своему. Подобно христіанамъ, мусульмане вѣрятъ, что Иисусъ долженъ при концѣ міра стереть съ лица земли антихриста, носящаго у мусульманъ имя Деджала, но роль Иисуса при этомъ будетъ второстепенная. Исламъ признаетъ миссію Христа, но отвергаетъ его божественность. По мнѣнію мусульманъ, отъ сотворенія міра до Мухаммеда являлось на землю пять пророковъ: Адамъ, Ной (Нухъ), Авраамъ (Ибрагимъ), Моисей (Муса) и Иисусъ (Иса); изъ нихъ каждый былъ выше своего предшественника. Иисусъ выше всѣхъ пророковъ ветхаго завѣта, но ниже пророковъ новаго, даннаго людямъ Мухаммедомъ. При концѣ міра онъ не будетъ играть главной роли, онъ явится лишь помощникомъ существа болѣе могущественнаго. Это существо — *махди*. Слово „махди“ совсѣмъ не значитъ, какъ неправильно объясняютъ нѣкоторые, направляющій, — напротивъ, слово *махди*, будучи страдат. причастіемъ арабскаго гл. *хадайя*, направлять, слово въ слово означаетъ *направляемый*. Основная идея ислама — это полная невозможность для человѣка самому направлять свои дѣйствія, самому находить истину, становиться на прямой путь, ведущій къ спасенію. По счастью для человѣчества Богъ посылаетъ ему отъ времени до времени людей, которыхъ онъ одаряетъ знаніемъ, которые могутъ научать людей, что имъ нужно и чего не нужно дѣлать: это пророки. Пророкъ самъ по себѣ ничуть не выше прочихъ людей. Онъ становится лучше ихъ только потому, что Богъ, такъ сказать, диктуетъ ему свою волю для передачи ея людямъ, дѣлаетъ его носителемъ своихъ словъ. Онъ направляетъ людей потому, что онъ самъ направляемъ Богомъ, потому что онъ, другими словами, — *махди*. Такимъ образомъ эпитетъ махди приложимъ къ каждому пророку, даже къ каждому живому существу. Но употребляемое какъ имя собственное, махди означаетъ *направленную* Богомъ предпочтительно предъ прочими людьми. Шиты твердо вѣ-

рять, что этотъ махди долженъ происходить изъ рода обоготворяемаго ими Али *). Вотъ почему ученіе о махди, признаваемое всѣмъ мусульманскимъ міромъ, приобрѣло въ шиизмѣ такое выдающееся значеніе.

И такъ, Исусъ, который по исламу явится на землю, чтобы задушить антихриста, совершить избіеніе евреевъ и обратить въ мусульманство христіанъ и язычниковъ (sic), будетъ играть второстепенную роль, будетъ какъ-бы помощникомъ махди. Онъ будетъ присутствовать на послѣднемъ въ семь мірѣ богослуженіи, которое совершитъ махди, смиренно повторяя за нимъ слова молитвы. Затѣмъ зазвучатъ трубы страшнаго суда, и настанетъ послѣдній судъ живыхъ и мертвыхъ.

Таково въ общихъ чертахъ любопытное ученіе о махди, — основной догматъ шиизма, сближающій его съ христіанствомъ.

Третьимъ догматомъ шиизма должно признать ученіе о скрытомъ имамѣ, установившееся въ шиизмѣ со времени смерти Мухаммеда, сына Хусейна, второго сына Али. Шииты единогласно признали въ немъ махди, а когда онъ умеръ, то рѣшили, что онъ не умиралъ, но временно скрылся, и наступитъ время, когда онъ вернется. Это горячее вѣрованіе шиитовъ-персовъ въ то, что ихъ имамы (духовно-свѣтскіе вожди изъ рода Али) не умирали, а лишь на время уходили со сцены дѣйствія, чтобы потомъ снова возвратиться въ міръ, всѣцѣло зиждется на свойственномъ какъ персидской, такъ и вообще арійской миеологіи миеѣ, о героѣ, котораго считаютъ умершимъ, но который лишь заснулъ или просто скрылся отъ людей и ожидаетъ часа, чтобы снова появиться **).

Судьба всѣхъ двѣнадцати шиитскихъ имамовъ была очень печальна: почти всѣ они были отравлены или коварно убиты по приказанію халифовъ. Двѣнадцатый имамъ, малолѣтній

*) Prolégom. d'Ibn-Khaldoun, II, 178.

***) Darmesteter, Ormazd et Ahriman. Par. 1877, § 175—179.

Мухаммедъ, исчезъ, какъ и его предки, но шиты не захотѣли признать его кончины и, вѣрныя своему мнѣю, объявили его исчезновеніе временнымъ удаленіемъ изъ міра. Его появленіе будетъ предвѣщать окончаніе міра, ибо онъ-то и есть тотъ страстно желаемый и ожидаемый махди-мессія, вѣра въ котораго такъ живуча у шитовъ: они и до сихъ поръ тщетно ожидаютъ появленія своего двѣнадцатаго имама.

Переходя къ шитскимъ сектамъ, начнемъ съ хариджитовъ, т.-е. отщепенцевъ, отступниковъ. Они составляли секту религиозно-демократическаго характера, которая состояла изъ усердныхъ богомольцевъ и постниковъ, не питавшихъ никакихъ честолюбивыхъ замысловъ и желавшихъ лишь произвести реформу въ исламъ и сдѣлать его такимъ, какимъ онъ былъ въ свою лучшую пору, при Абу-Бекрѣ и Омарѣ. Состоя почти исключительно изъ мелкаго рабочаго люда*), хариджиты не хотѣли признать за курайшитами (племя, изъ котораго происходилъ Мухаммедъ) исключительнаго права на власть. Они проповѣдывали республиканскія тенденціи, горячо отстаивая выборное начало. На нравственныя обязанности хариджиты смотрѣли съ неумолимою строгостью. Тяжкій грѣхъ приравнивали они къ отступничеству отъ вѣры и на человѣка, тяжело согрѣшившаго, смотрѣли какъ на погибшаго безвозвратно. Хотя сначала сектанты держали себя спокойно, не излагали открыто своего ученія и не проповѣдывали антиправительственныхъ теорій, тѣмъ не менѣе омейяды (потомки Моавіи) и аристократія Ирака, гдѣ хариджиты преобладали, считали ихъ весьма опасными противниками существующаго порядка вещей. При Мерванѣ I начались на хариджитовъ упорныя гоненія. Они геройски сносили мученія и неустрашимо шли на казнь, глубоко вѣря въ идею *непротивленія злу*, какъ лучшее средство побѣдить зло, долженствующее исчезнуть предъ непротивленіемъ, предъ всепобѣждающей и всепримиряющей великой духовной силой, въ немъ сокрытой. Но мало-по-малу терпѣ-

*) Dugat, Hist. des philos. et théolog. musulm., Par. 1878, стр. 39.

ніе сектантовъ истошилось, да на востокъ и не понимаютъ борьбы безъ крови: духовная борьба тамъ непонятна. Постепенно секта приняла другую физиономію и получила со-всѣмъ иную окраску. Послѣ упорной борьбы секта была обезсилена и перешла въ Африку, гдѣ стала распространять свое ученіе берберамъ, принявшимъ его съ жадностью.

Шиты, сходясь въ основныхъ положеніяхъ; расходились въ вопросахъ второстепенныхъ, и главнымъ пунктомъ ихъ разногласія былъ вопросъ о личности седьмого имама. Шестой имамъ шитовъ Джафаръ (по прозванію садкъ, справедливый) назначилъ своимъ преемникомъ младшаго сына, Мусу (Моисея), вмѣсто старшаго, Измаила, на котораго сильно разгнѣвался за то, что тотъ позволилъ себѣ напиться допьяна. Одна часть шитовъ приняла это рѣшеніе, другая возстала противъ него. Протестующіе получили названіе измаилитовъ, какъ сторонники Измаила.

Философская доктрина измаилитовъ *), къ сожалѣнію, намъ мало извѣстна; мы хорошо узнаемъ секту лишь съ появленія въ ея средѣ главнѣйшаго ея двигателя, окончательно ея видоизмѣниваго, — Абд-аллы-ибнъ-Маймуна. Однако же изъ того, что до насъ дошло объ ученіи этой секты, мы можемъ заключить объ ея трудно понимаемой отвлеченности, не лишенной вмѣстѣ съ тѣмъ нѣкоторой своеобразности. Въ ученomъ мусульманскомъ сочиненіи несомнѣннаго достоинства, „Китабу-т-тарифатъ“ **), мы находимъ слѣдующую краткую характеристику измаилитскаго толка: „Секта измаилитовъ утверждаетъ, что Богъ не находится ни въ состояніи бытія, ни въ состояніи небытія (neither existent nor not existent), что онъ не есть ни премудрый, ни лишенный премудрости, ни могущественный, ни лишен-

*) Начало секты—765 г. по Р. X.; развитіе ея относится къ 864 г. по Р. X. (Dugat, op. cit., стр. 121). Объ измаилитахъ въ Иракѣ, или *батыняхъ*, см. *Réligion des Druzes par S. de Sacy*, t. I, p. LXV.

**) Th. Hughes, *A Dictionary of Islam*, London, 1885, стр. 221. О философской системѣ измаилитовъ, мало изслѣдованной, см. также у Goeje: *Mémoires sur les Carmathes*, p. 74; Guyard: *Un grand maître des Assassins*, и Dugat, ук. соч., стр. XXXI—XXXII.

ный могущества, ибо, по учению секты, ни единого атрибута нельзя присоединить къ Богу, такъ какъ онъ самъ есть творецъ всего сушаго, всѣхъ вещей и всѣхъ атрибутовъ. Измаилитамъ придалъ силу Абд-алла-ибнъ-Маймунъ, родомъ персь. Отецъ Абд-аллы, окулистъ по специальности и философъ въ душѣ, всю жизнь съ увлеченіемъ занимался алхиміей. Подъ его руководствомъ Абд-алла приобрѣлъ философское развитіе и знаніе тайныхъ наукъ. Природныя наклонности не сдѣлали однако изъ него серьезнаго мыслителя. Онъ былъ гордъ и честолюбивъ, и завѣтной мечтой его было разрушить господство ненавистныхъ ему арабовъ-побѣдителей и самому достигнуть власти и могущества. Для этого ему нужно было имѣть партію, имѣть вѣрныхъ союзниковъ, и вотъ онъ становится основателемъ обширнаго тайнаго общества, въ которомъ развивалось мистическое ученіе о сокрытомъ имамѣ. „Міръ, училъ Абд-алла, никогда не былъ лишень имама. Міръ имѣлъ его во всѣ времена. Не всегда только имамъ былъ видимъ людьми. Онъ то появлялся имъ, живя среди нихъ, то скрывался. Исчезновеніе и появленіе имама въ мірѣ можно уподобить появленію и исчезновенію свѣта и тьмы въ природѣ, дню и ночи. Когда имамъ появляется людямъ, его ученіе остается сокрытымъ, когда же исчезаетъ отъ людей, оно раскрывается міру чрезъ его апостоловъ. Во времена Авраама имамомъ былъ Мельхиседекъ. До появленія ислама имамы были сокрыты; со времени Али имамы, въ лицѣ его, Али, явились міру. До Измаила они были видимы людямъ, но затѣмъ исчезли, пока не наступитъ время, когда имъ снова надлежитъ явиться міру“ *).

Это мистическое ученіе не ново по существу, ибо мнѣ о героѣ или полубогѣ, скрывшемся на время изъ міра, былъ свойственъ всему арійскому племени и, какъ указано выше, твердо держался въ шиизмѣ. Однако это ученіе оживило и подняло упавшій духъ измаилитовъ. Абд-аллѣ до этого было, впрочемъ, мало дѣла, такъ какъ онъ преслѣдовалъ

*) О дѣятельности Абд-аллы-ибнъ-Маймуна см. Guyard, Un grand maître des Assassins.

національныя и узко-эгоистическія цѣли и смотрѣль на своихъ прозелитовъ, какъ на орудіе для ихъ достиженія? Будучи поклонникомъ Заратустры, онъ не былъ чуждъ греческой философіи и водилъ дружбу съ манихеями. Вотъ почему его ученіе носить въ себѣ такъ много слѣдовъ различныхъ направленій. Оно развивало и мистическія теоріи и рационалистическія начала, оно трактовало о пророкахъ, какъ о воплощеніяхъ божества, и въ то же время внушало о ничтожности пророковъ въ сравненіи съ философами, смѣясь надъ религіей и называя ее способомъ умныхъ людей держать толпу въ повиновеніи. Съ удивительной ловкостью Абд-алла находилъ себѣ повсюду прозелитовъ, съ каждымъ говоря различно, смотря по образу мыслей и религіознымъ убѣжденіямъ собесѣдника. Посвященный въ общество долженъ былъ пройти послѣдовательно девять степеней совершенства, при чемъ послѣднія, высшія степени сулили ему право узнать какія-то величайшія міровыя тайны, никому доселѣ неизвѣстныя. Во время прохожденія этихъ степеней, прозелита старались мало-по-малу и незамѣтно для него самого ввести въ кругъ идей рационалистическаго порядка и освободить отъ всѣхъ усвоенныхъ имъ съ дѣтства религіозныхъ и нравственныхъ принциповъ, доказывая бесполезность соблюденія обрядовъ вѣры и развивая взглядъ на основателей религій, какъ на людей, хотя и большого ума, но во всемъ уступавшихъ истиннымъ мудрецамъ, каковы Платонъ и Аристотель. Этимъ путемъ члены тайнаго союза постепенно приготавливались къ пониманію чисто-мірской и эгоистической цѣли созданнаго Абд-аллой братства. Однако это раскрывалось вполнѣ только избранникамъ, дошедшимъ до послѣднихъ степеней. Такихъ избранниковъ было сравнительно немного. При Ахмедѣ, сынѣ Абд-аллы, въ Иракѣ появились карматы (по имени вождя секты, Хамданъ-Кармата), — развѣтвленіе секты измаилитовъ. Они окончательно видоизмѣнили нравственную фізіономію измаилизма и сдѣлали изъ него правильно организованную шайку разбойниковъ, *)

*) Такъ въ 930 году карматы разграбили святыню мусульманъ, Мекку.

грабежами и убійствами наводившихъ ужасъ на самихъ халифовъ. Карматы, какъ и всѣ шиитскія секты, были, конечно, одушевлены вѣрою въ пришествіе махди. Эту вѣру поддерживали ихъ проповѣдники, даи, миссіонеры измаилизма. Подобный даи, Абу-абд-алла, готовилъ берберовъ Кетамы къ скорому пришествію мусульманскаго мессіи, который, наконецъ, и появился. Это былъ глава секты, Абу-Саидъ, основатель династіи Фатимидовъ.

При шестомъ халифѣ этой династіи, Хакимѣ, измаилизмъ принялъ чрезвычайно своеобразное направленіе: онъ нашель себѣ бога на землѣ и создалъ вокругъ него цѣлую церковь, существующую и до сихъ поръ. Личность Хакима (996 — 1021 г. по Р. Х.), ставшаго причиною возникновенія секты друзовъ, существующихъ и понынѣ на Либанѣ, въ высшей степени оригинальна и мало выяснена исторически. У юного повелителя Сиріи и Египта (онъ вступилъ на престоль одиннадцати лѣтъ) была весьма странная натура. Онъ былъ очень измѣнчивъ и до крайности непослѣдователенъ въ своихъ мнѣніяхъ и поступкахъ. Нѣкоторые ученые смотрять на него, какъ на душевно-больного *); мусульманскія хроники выставляютъ его какимъ-то юродивымъ, обращая въ смѣшную сторону всѣ его поступки. Въ послѣдніе 3 года его правленія онъ подпалъ подъ вліяніе ультра-шиитовъ (сторонниковъ идеи божественности Али, принципа чуждаго шиитамъ умѣреннымъ, признававшимъ лишь исключительное право Али и его потомства на иманатъ) и изъ узкаго фанатика превратился въ религіознаго либерала. Въ это именно время появился въ Египтѣ измаилитскій даи Дарәзи, проповѣдывавшій идею о воплощеніи божества въ личности Хакима. Хакимъ безпрекословно воспринялъ теорію Дарәзи. Онъ сразу и охотно увѣровалъ, что онъ, Хакимъ, богъ.

Опираясь на друзовъ (послѣдователей Дарәзи), Хакимъ открыто провозгласилъ себя воплощеніемъ божества и, чтобы оправдать божественное всевѣдѣніе, на которое сталь претендовать, завелъ особую тайную полицію, доносившую

*) Какъ наприм., Darmesteter, op. cit., стр. 57.

ему обо всемъ, что случалось интереснаго въ жизни его подданныхъ. Это давало возможность укорениться въ народъ мысли, что нѣтъ ничего тайнаго, чтобы не было извѣстно божественному халифу. Ему воздавали божескія почести, и вокругъ него образовался цѣлый религіозный культъ со своимъ правильно организованнымъ ритуаломъ,—цѣлая, если можно такъ выразиться, церковь, имѣвшая своей главой бога Хакима. Въ 1021 году Хакимъ внезапно исчезъ, будучи, вѣроятно, убитъ гдѣ-нибудь въ глухой части города. Приверженцы его не признали его смерти и рѣшили, что онъ скрылся на время, вслѣдствіе людскихъ грѣховъ, но что онъ снова вочеловѣчится въ день воскресенія мертвыхъ, чтобы произвести свой судъ съ мечомъ въ рукѣ.

Культъ Хакима не сохранился въ Египтѣ; онъ не пережилъ тамъ своего бога *), но въ горахъ Сиріи онъ существуетъ и понынѣ въ сектѣ друзовъ, ожидающихъ и по сейчасъ пришествіе на землю бога Хакима.

Секта друзовъ очень оригинальна: будучи чисто мусульманскаго происхожденія, она, въ сущности, не мусульманская, такъ какъ мусульмане не считаютъ друзовъ своими единовѣрцами, а друзья не признаютъ ислама и относятся къ нему крайне враждебно. Тѣмъ не менѣе, ихъ доктрина носитъ слѣды мусульманскаго происхожденія и имѣетъ въ себѣ не мало общихъ чертъ съ ученіемъ мусульманскихъ сектъ. Идея о единствѣ божіемъ понимается ими сходно съ мутазилитами: они не приписываютъ Богу никакого качества, которое было бы отлично отъ его субстанціи. Десять разъ, учатъ они, появлялось божество въ человѣческомъ образѣ, но божественныя воплощенія у нихъ не тѣ, что у измаилитовъ. Десятое воплощеніе было въ Хакимѣ; дальнѣйшихъ воплощеній не будетъ, пока Хакимъ снова не придетъ на землю. Куранъ и преданіе толкуютъ друзья иносказательно. Предписанія ислама они отвергаютъ и соблюдаютъ свои особья, коихъ семь: говорить правду, заботиться объ об-

*) Darmesteter, op. cit., стр. 59.

щественной безопасности, отказаться отъ прежнихъ вѣрваній, отрѣшиться отъ дьявола (соблазновъ) и живущихъ въ заблужденіи, признавать одного Бога, быть довольнымъ дѣлами божіими и подчиняться Богу и въ счастіи, и въ несчастіи. Друзы соблюдаютъ чистоту нравовъ и глубоко чтутъ супружескую вѣрность.

На востокъ измаилизмъ принялъ направленіе весьма своеобразное по уродливости формъ и грубости содержанія. Этимъ отличалась знаменитая секта асасиновъ. Ея основателемъ былъ Хасанъ-Саба, персіянинъ изъ г. Рея. Въ общемъ она имѣла ту же организацію и ученіе, что и у измаилитовъ. Прозелиты-же вербовались весьма своеобразно: имъ давали гашишъ *), навѣвавшій сладострастныя видѣнія, которыя принимали они за реальность, убѣжденные, что были нѣкоторое время въ раю. Чтобы попасть въ этотъ рай, они искали смерти и безтрепетно шли на нее. Вотъ причина полного, ужасающаго отсутствія страха смерти у асасиновъ и успѣха и непобѣдимости секты, существовавшей въ продолженіи двухъ вѣковъ и потерявшей силу и могущество лишь со времени взятія ея неприступной твердыни, крѣпости Аламута, полчищами Улягу-Хана.

С. Уманецъ.

(Окончаніе слѣдуетъ.)

*) Отсюда и названіе секты, — гашишины, видоизмѣненное въ неправильномъ произношеніи французовъ-крестоносцевъ въ асасины.

Нравственность душевно-больных *)).

Н. Н. Ланге, производя надъ собою опыты съ гашишемъ, подмѣтилъ весьма важный фактъ, что „съ окончательнымъ ослабленіемъ воли и активной мысли ослабѣли нравственныя чувства“ **). То же самое я замѣтилъ, экспериментируя надъ собою съ закисью азота. Однажды передъ опытомъ я сожалѣлъ о сдѣланной мною ошибкѣ, зависѣвшей отъ того, что я полѣнился хорошо ознакомиться съ дѣломъ. Подъ вліяніемъ закиси азота это угрызение совѣсти совершенно исчезло и замѣнилось соображеніями, что ошибка для меня лично вредныхъ результатовъ имѣть не будетъ, что о такихъ пустякахъ не стоитъ беспокоиться и т. п. Продолжительное употребленіе морфія, не вліяя въ большинствѣ случаевъ на чисто умственную дѣятельность, прежде всего дѣйствуетъ притупляющимъ образомъ на нравственныя чувствованія, и весьма долго единственное вліяніе морфія на психическую дѣятельность ограничивается прогрессирующимъ пониженіемъ нравственности морфиниста, т. е. отравленіе нервной системы влечетъ за собою упадокъ нрав-

*) Рѣчь, произнесенная въ торжественномъ собраніи IV сѣзда русскихъ врачей, происходившемъ въ Москвѣ 10-го января текущаго года. Печатается въ дополненномъ видѣ.

***) О дѣйствіи гашиша. „Вопросы Философіи“ 1889 г., кн. I, стр. 149.

ственности. Это фактъ хорошо извѣстный, и потому нѣтъ надобности на немъ останавливаться. Еще болѣе изучено разрушительное дѣйствіе на этическую сторону челоуѣка спиртныхъ напитковъ. Всѣми признается, что злоупотребленіе спиртными напитками прежде всего дѣлаетъ пьяницу безнравственнымъ, и лишь послѣ болѣе или менѣе продолжительнаго періода, когда весьма значительная деградація нравственности составляетъ единственный симптомъ отравленія нервной системы, наступаютъ разстройства умственной дѣятельности.

И такъ, искусственное разрушеніе, ослабленіе нервной системы раньше всего вызываетъ пониженіе нравственности и только при дальнѣйшемъ разрушеніи нервной системы наступаетъ и ослабленіе умственной дѣятельности. Слѣдовательно, нравственное совершенство требуетъ еще болѣе здороваго состоянія нервной системы, чѣмъ умственная дѣятельность, и зависимость между нравственностью и патологическимъ состояніемъ нервной системы можно разъяснить при помощи наблюденій надъ душевно-больными, т.-е. изучая разрушеніе нервной системы, производимое самою природою. Нѣкоторые душевно-больные отлично рассуждаютъ обо всемъ, а многіе въ умственномъ отношеніи выше средняго уровня, но всякаго внимательнаго наблюдателя поражаетъ, что у всѣхъ ихъ нѣтъ нравственныхъ идеаловъ, почти у всѣхъ нѣтъ способности жертвовать удовольствіями минуты въ видахъ выгоды въ будущемъ, и у многихъ—полное безучастіе ко всѣмъ, кромѣ себя.

I.

Полное безучастіе къ страданіямъ и радостямъ ближнихъ больше всего бросается въ глаза. Это явленіе наиболѣе простое въ психологическомъ отношеніи, и потому лучше всего начать съ разбора этого факта.

Весьма легко судить о степени болѣзненнаго состоянія всякаго душевно-больнаго по тому, на сколько онъ сочувствуетъ ближнимъ. Многіе больные положительно не обра-

щаютъ никакого вниманія на предсмертныя мученія своего сосѣда по кровати; между тѣмъ, если имъ не додана папироса, то они употребятъ всѣ старанія—и самыя благоразумныя—вернуть потерянное. Если пациентъ начинаетъ обращать вниманіе на положеніе ближнихъ, обнаруживать сочувствіе, а тѣмъ болѣе дѣлать что-либо для другихъ подвліяніемъ этихъ мотивовъ, то это, въ моихъ глазахъ, самый вѣрный признакъ улучшенія его состоянія. Самый безсердечный эгоизмъ, самое полное равнодушіе ко всему, кромѣ собственныхъ ближайшихъ интересовъ, можно наблюдать только у душевно-больныхъ. Всѣ ихъ душевныя силы поглощены заботою о себѣ, у нихъ ничего не остается на радость и пользу ближнихъ. Это отсутствіе или потуханіе сочувствія распространяется и на ближайшихъ родныхъ и вообще на лицъ, которыхъ больной раньше горячо любилъ. Нѣкоторые больные сознаютъ эту перемѣну въ себѣ и жалуются на то, что для нихъ стали совершенно безразличны радости и страданія любимыхъ ими лицъ. Тѣ, которые могутъ еще руководствоваться правилами, выработанными раньше, говорятъ,—что, если они и дѣлаютъ что-либо для другихъ, то безъ всякаго чувствованія, что прежнихъ мотивовъ у нихъ уже нѣтъ, и что это имъ крайне тяжело.

Степень ослабленія альтруистическихъ чувствованій не соотвѣтствуетъ степени ослабленія умственныхъ силъ вообще. Врачи кромѣ того могутъ засвидѣтельствовать, что большинство страдающихъ хроническими болѣзнями, когда наступаетъ истощеніе нервной системы, становятся эгоистами при полномъ обладаніи своими умственными силами.

Такимъ образомъ, наблюдая разрушеніе психическихъ силъ, мы приходимъ къ заключенію, что сочувствіе ослабѣваетъ раньше и независимо отъ ослабленія умственныхъ силъ. Отсюда, повидимому, можно бы сдѣлать тотъ выводъ, что самое высокое умственное развитіе, сохраненіе всѣхъ умственныхъ силъ, не имѣетъ никакого вліянія на объемъ сочувствія. Рядомъ съ этимъ отрицательнымъ заключеніемъ мы должны поставить другое, положительное: разрушеніе,

даже самое незначительное болѣзненное состояніе нервной системы влечетъ за собою потуханіе сочувствія, или, говоря иначе, это чувствованіе возможно только при идеально-здоровой нервной системѣ. Само собою разумѣется, что здѣсь рѣчь идетъ о нервной системѣ, на сколько она служитъ субстратомъ психической дѣятельности, такъ какъ извѣстны страданія нѣкоторыхъ отдѣловъ нервной системы, не имѣющія вліянія на психическую дѣятельность вообще и не влекущія за собою ослабленія сочувствія.

Переходя отъ фактовъ къ толкованію ихъ, нужно прежде всего оговориться, что нѣтъ болѣе спорной области, какъ ученіе о происхожденіи и нормахъ этики. При изученіи громадной литературы по этикѣ необходимо придти къ заключенію, что совершенно не разработаны самыя основы этой науки, что нѣтъ ни одного положенія ея, принимаемаго всѣми, что каждый авторъ создаетъ свое собственное ученіе. Это разнообразіе и противорѣчіе во взглядахъ объясняется чисто-теоретическимъ характеромъ этой науки, отсутствіемъ точныхъ наблюденій, которыя могли бы лечь въ основу выводовъ. Попытка изученія нравственной стороны человѣчества путемъ наблюденія нравственности дикихъ, нецивилизованныхъ народовъ уже потому не могла увѣнчаться успѣхомъ, что мы не имѣемъ, да пока и не можемъ имѣть, не только точныхъ, но просто достовѣрныхъ описаній состоянія дикарей. Напр., П. Жане *) собралъ цѣлый рядъ наблюденій, которыя сдѣланы весьма почтенными авторами и совершенно опровергаютъ общепринятыя взгляды на безнравственность дикарей. Реэ, напротивъ, приводитъ много свидѣтельствъ полной безнравственности дикихъ и на основаніи этихъ данныхъ дѣлаетъ самыя широкіе выводы первостепенной важности**). Этотъ большой пробѣлъ науки нравственности, думаю я, надо восполнить изученіемъ распада психической жизни, т. е. состоянія нравственности у душевно-больныхъ. Такой способъ изученія имѣетъ то пре-

*) *P. Janet, La Morale, Par. 1874, стр. 391—447.*

***) *Réé, Die Entstehung des Gewissens, Berl. 1885.*

имущество, что, вмѣсто трудно провѣряемыхъ описаній путешественниковъ, основой выводовъ будутъ служить точныя, научныя, доступныя провѣркѣ и поправкѣ наблюденія. Настоящій этюдъ и представляетъ первую попытку въ этомъ направленіи. Не задаваясь цѣлью создать какія-либо новыя теоріи, я ограничусь пока тѣмъ, что укажу, какія изъ гипотезъ и теорій въ ученіи о нравственности подтверждаются наиболѣе доказанными фактами изъ области психіатріи.

II.

Ученіемъ о нравственности занимались великіе умы, которыми высказано такъ много предположеній, что остается только выбрать между самыми противорѣчащими взглядами то, что наиболѣе подтверждается фактами.

Между различными объясненіями происхожденія и значенія сочувствія наиболѣе вѣрно ученіе Гюйо *). Жить значитъ дѣйствовать. Человѣкъ невольно, по свойству своей природы, ищетъ дѣятельности для всѣхъ своихъ силъ, для всѣхъ своихъ способностей. Чѣмъ болѣе въ немъ жизни, слѣдовательно, чѣмъ здоровѣе его нервная система, тѣмъ болѣе обширна и интенсивна его дѣятельность вообще. Когда силъ больше, чѣмъ нужно для сохраненія и поддержанія собственной жизни, когда ихъ больше, чѣмъ нужно для индивидуальной жизни, человѣкъ, стремясь дать исходъ своимъ силамъ, т. е. дѣйствовать, функционировать всѣми своими способностями, начинаетъ жить родою жизнію, т. е. жизнію человечества. *Quand on vit beaucoup, on ne vit pas pour soi seul*, говоритъ вполнѣ вѣрно Гюйо. Человѣкъ, любящій умственную дѣятельность, не можетъ думать только для себя, онъ стремится сообщить свои мысли другимъ. Сильное чувствованіе—какъ радость, такъ и горе—стремится передаться ближнимъ, увлечь ихъ въ томъ же направленіи. У человѣка нормальнаго, т. е. съ здоровой нервной системой, по удачному выраженію Гюйо, больше

*) *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, стр. 7—26.

слезъ, чѣмъ нужно для оплакиванія собственнаго горя, больше веселости, чѣмъ нужно для собственнаго счастья.]
Нормальный, т. е. здоровый человѣкъ необходимо также долженъ работать,—иначе воля его будетъ бездѣтельна, а работать невозможно иначе, какъ съ другими и не для одного себя. И такъ, избытокъ психическихъ силъ ведетъ къ тому, что люди думаютъ не только о себѣ и для себя, но и о ближнихъ и для ближнихъ, чувствуютъ не только собственные радости и страданія, но и живутъ чувствами своихъ родныхъ, соотечественниковъ и, наконецъ, всего человѣчества, работаютъ не только для себя, но и для родныхъ, соплеменниковъ и всего человѣчества. Наконецъ, у натуръ, богато одаренныхъ, высшаго чувствованія—любви—такъ много, что онѣ могутъ любить ближнихъ, какъ самихъ себя. Человѣкъ одинъ между животными *) обладаетъ сочувствіемъ къ страданіямъ людей и животныхъ, притомъ на столько интенсивнымъ, что иногда жертвуетъ своими эгоистическими интересами для прекращенія страданій ближнихъ. Относительная величина, а потому и количество работы нервной системы человѣка сравнительно съ животными объясняютъ намъ возможность сочувствія въ душѣ человѣка. Гюйо въ подтвержденіе своихъ взглядовъ указываетъ на эгоизмъ евнуховъ, стариковъ и дѣтей, т. е. лицъ, психическія силы которыхъ недостаточны для того, чтобы жить жизнью другихъ. Къ сожалѣнію, этотъ гениальный мыслитель не зналъ психіатріи, которая даетъ самыя убѣдительныя доказательства справедливости его теоріи. Изученіе душевно-больныхъ приводитъ къ заключенію, что наиболѣе тонкій и точный показатель ослабленія психическихъ силъ—это ослабленіе любви къ ближнимъ. Едва-ли нужно доказывать, что любовь къ ближнимъ есть основа всей добродѣтели.

Мы знаемъ, что есть не мало несчастныхъ, которые спо-

*) Повидимому, собака тоже способна къ сочувствію. Я наблюдалъ собаку, которая каждый разъ жалобно визжала, когда кучеръ ударялъ кнутомъ лошадь. Собаку эту никто и никогда не билъ.

способны къ умственному развитію, но несовершенство мозга, недостаточность психической организаціи которыхъ выражается только въ томъ, что они не способны сочувствовать страданіямъ другихъ. Вся дѣятельность этихъ нравственно-слабоумныхъ или, какъ ихъ еще называютъ, страдающихъ нравственнымъ помѣшательствомъ (Moral Insanity) направлена къ достиженію собственныхъ, грубо-эгоистичныхъ наслажденій, при чемъ они, конечно, не останавливаются ни передъ чѣмъ, кромѣ страха за собственные интересы. Жизнь этихъ несчастныхъ, обдѣленныхъ природою, — самое жалкое существованіе, даже при самыхъ счастливыхъ внѣшнихъ условіяхъ. Такіе нравственные уроды дѣйствительно одарены несовершенною нервною системою, а потому и настолько бѣдны психическими силами, что этихъ послѣднихъ хватаетъ только на чисто-индивидуальную жизнь. Почти безъ исключенія это потомки душевно или нервно-больныхъ, пьяницъ и т. д.

Вслѣдствіе недоразвитія или ослабленія и утраты альтруистическихъ чувствованій душевно-больные не способны къ социальной жизни: это ихъ глубокое отличіе отъ здоровыхъ. Преступные люди тоже не способны къ общественной жизни, но душевно-больные въ этомъ отношеніи стоятъ неизмѣримо ниже даже преступниковъ. Самое возмутительное, жестокое и несправедливое обращеніе съ ними прислуги (теперь, къ счастью, это бываетъ очень рѣдко) никогда не вызывало между ними общаго, дружнаго протеста, а лишь месть со стороны нѣкоторыхъ за личныя обиды. Устроить что-либо сообща, даже самое легкое дѣло, напр., вечеринку, любительскій спектакль, безъ руководства здоровыхъ душевно-больные не могутъ, вовсе не отъ того, что имъ не хватаетъ умѣнья, знаній, сообразительности, а только потому, что они всегда живутъ лишь личною жизнію.

Эта неспособность жить жизнію человѣчества особенно рѣзко бросается въ глаза въ тѣхъ случаяхъ, когда больной весь поглощенъ умственною работою, когда всѣ его силы отданы умственному творчеству. Тогда какъ здоровый ав-

торъ находить величайшее наслажденіе въ томъ, чтобы со-общить свои идеи другимъ, душевно-больной во всемъ сво-емъ трудѣ ничѣмъ не интересуется, кромѣ своего я. Едва-ли нужно прибавлять, что нѣтъ болѣе самолюбивыхъ авторовъ, какъ душевно-больные. Повидимому, этому противорѣчить только то, что душевно-больные вообще крайне снисходи-тельны къ мнѣніямъ другихъ. Проф. Фрезе *) даже видитъ въ этомъ превосходство душевно-больныхъ надъ здоровыми, что, конечно, совершенно не вѣрно. Терпимость, снисходи-тельность душевно-больныхъ къ чужимъ мнѣніямъ зависитъ съ одной стороны отъ безучастія всякаго больного ко всѣмъ остальнымъ, а съ другой—отъ презрѣнія къ нимъ. Почти всѣ душевно-больные считаютъ своихъ сотоварищей сумас-шедшими, дураками, притворщиками и т. п.

И такъ, сочувствіе ближнимъ, вытекающая отсюда любовь къ людямъ и всѣ добродѣтели, въ основѣ которыхъ лежитъ эта любовь, свойственны людямъ въ той степени, въ какой у нихъ психическихъ силъ болѣе, чѣмъ нужно для удовле-творенія чисто-эгоистическихъ потребностей. При упадкѣ психическихъ силъ, который зависитъ отъ страданія нерв-ной системы, раньше всего угасаетъ сочувствіе. Чѣмъ вы-ше, чѣмъ совершеннѣе психическая организація, тѣмъ бо-лѣе человѣкъ способенъ любить человѣчество.

Какъ извѣстно, многое въ нравственности основывается не на любви къ ближнимъ, а на другихъ началахъ. Это давало основаніе нѣкоторымъ мыслителямъ, наприм. Гельвецію **), утверждать, что человѣкъ совершенно не можетъ любить ближнихъ, что вся нравственность вытекаетъ изъ стремле-нія къ пользѣ. Не вдаваясь въ разборъ утилитаризма, можно согласиться, что многое въ области нравственности обу-словлено стремленіемъ къ пользѣ. Многие душевно-больные,

*) Очеркъ судебной психологіи, 1878 г., стр. 144.

**) Это ученіе изложено въ его сочиненіяхъ: De l'esprit, Par. 1759, и De l'homme, Lond. 1772.

какъ было указано, не могутъ жертвовать удовольствіями настоящаго для удовольствій въ будущемъ, какъ бы интенсивны и продолжительны ни были эти послѣднія. Слѣдовательно, такіе больные не могутъ быть нравственными даже въ смыслѣ утилитаристовъ.

Нѣкоторые ясно понимаютъ, какъ нужно поступать, чтобы достигнуть своихъ цѣлей, наприм., чтобы выйти изъ заведенія для душевно-больныхъ. Воздержность, вѣрность своему слову, кроткое обращеніе съ окружающими — все это, конечно, обусловлено главнымъ образомъ расчетомъ. Однако многіе душевно-больные, вполнѣ понимая, какъ нужно поступать, положительно не могутъ руководствоваться правилами, ими же одобряемыми. Главная тому причина — это относительное усиленіе низшихъ чувствованій и облегченное возникновеніе аффектовъ. Низшія чувствованія всегда болѣе импульсивны, чѣмъ высшія. Страхъ, злоба даже у хорошо владѣющаго собою легко переходить въ аффектъ; любовь къ истинѣ, самоуваженіе лишь въ исключительныхъ случаяхъ влекутъ къ аффектамъ. Кромѣ того сильная психическая организація, а слѣдовательно, и сильная воля выражается именно въ томъ, что воля овладѣваетъ теченіемъ психическихъ процессовъ, а потому прекращаетъ или, по меньшей мѣрѣ, уменьшаетъ аффекты. Аффектъ — это нарушеніе хода психическихъ процессовъ, направляемаго волею. Очевидно, чѣмъ сильнѣе воля, тѣмъ чаще она будетъ управлять ходомъ психическихъ процессовъ. Не менѣе ясно, что при ослабленіи психическихъ силъ, которое вызвано отравленіемъ или душевною болѣзнію, воля не можетъ уже управлять теченіемъ психическихъ процессовъ, а потому заболѣвшій становится игрушкой аффектовъ.

Между вырождающимися субъектами можно встрѣтить не мало несчастныхъ, одаренныхъ и умственными силами, и даже высшими чувствованіями, не чуждыхъ желанія быть полезными ближнимъ. Однако имъ никогда не удастся устроить свою жизнь такъ, чтобы не быть въ тягость обществу. Изъ школы они уходятъ, не окончивши курса, въ избран-

ной профессіи никогда не достигаютъ совершенства, часто переходя отъ одной профессіи къ другой. Семейная жизнь ихъ оканчивается весьма печально. Ихъ увлеченія, неустойчивость, непостоянство — все это только нарушаетъ спокойствіе ихъ согражданъ. Если такіе люди не лишены талантовъ, наприм., краснорѣчія, то они нѣкоторое время имѣютъ вліяніе на окружающихъ, но, надѣлавъ болѣе или менѣе зла, они кончаютъ свою карьеру окруженные презрѣніемъ и негодованіемъ. Стоить только припомнить карьеру Гордона и его участіе въ разрушеніи Лондона.

Конечно, эти психопаты не способны любить человѣчество. Чтò бы ни утверждали утилитаристы, психіатръ, обращавшій вниманіе на нравственную сторону душевно-больныхъ, не можетъ согласиться, чтобы безъ любви къ людямъ можно было быть хорошимъ, настоящимъ человѣкомъ. Но мы знаемъ, что есть не мало дѣльныхъ людей, эгоизмъ которыхъ не мѣшаетъ имъ быть полезными членами общества. Такіе люди, разумно понимая свою пользу, устраиваютъ прекрасно собственную жизнь и бываютъ полезны другимъ, на сколько это необходимо для достиженія ихъ собственного счастья. Душевно-больные не могутъ быть добродѣтельны даже въ этомъ смыслѣ, потому что ослабленная воля ведетъ къ повышеннымъ аффектамъ. Если даже мотивы настоящаго и не достигаютъ той силы, чтобы вызвать аффектъ, все-таки они бываютъ черезчуръ сильны, чтобы побѣдить соображенія о собственной пользѣ, представленія о ближайшихъ удовольствіяхъ. Разсуждая совершенно правильно о цѣляхъ и средствахъ для ихъ достиженія, многіе больные, даже не находясь во власти аффектовъ, почти всегда поступаютъ именно такъ, какъ не слѣдуетъ поступать для достиженія намѣченныхъ цѣлей. Однимъ словомъ, мотивы пользы, играющіе столь важную роль въ жизни здоровыхъ людей, лишь рѣдко обусловливаютъ дѣятельность душевно-больныхъ.

Чувствованія, вызываемыя состояніемъ нашего тѣла, воспріятіями органовъ чувствъ, всегда сильнѣе воспроизведен-

ныхъ чувствованій; элементарныя, простыя чувствованія сильнѣе высшихъ, идеальныхъ *). Если бы человекъ руководствовался лишь относительною силою чувствованій, наполняющихъ его душу въ данный моментъ, мотивомъ его дѣйствиі всегда были бы низшія чувствованія. Однако даже самыя невоспитанныя, грубыя люди въ большинствѣ случаевъ руководствуются не сильнѣйшими относительно чувствованіями, а болѣе слабыми. Это происходитъ отъ того, что воля, направленная внутрь, т.-е. на ходъ психическихъ процессовъ, другими словами — вниманіе, вызываетъ на поверхность сознанія цѣлый рядъ представленій и сопряженныхъ съ ними чувствованій, которыя въ своей совокупности часто оказываются сильнѣе перваго элементарнаго чувствованія. Вниманіе вызываетъ воспоминанія о томъ, что поступки, обусловленные даннымъ низшимъ мотивомъ, вели за собою страданія, оно вызываетъ представленія объ угрожающемъ наказаніи, о вредныхъ послѣдствіяхъ для здоровья, спокойствія и т. д. Опытъ прошлаго, привычка, привитая воспитаніемъ, цѣль котораго, по счастливому выраженію Джемса Милля — „сдѣлать человека, на сколько это возможно, способнымъ создать какъ собственное счастье, такъ и счастье ближнихъ“, все это обусловливаетъ для человека возможность очень часто руководствоваться не низшими чувствованіями, сильнѣйшими въ данный моментъ, а мотивами пользы. Въ той степени, въ какой воспитаніе выработало эту способность, субъектъ при заболѣваніи душевною болѣзнію еще можетъ руководствоваться мотивами пользы. Сдержанные, благовоспитанные, порядочные въ общепринятомъ значеніи этого слова субъекты не рѣдко еще долго сохраняютъ эти выработанныя воспитаніемъ и жизнію качества. Напротивъ, тѣ больные, которые и до болѣзни не были способны руководствоваться мотивами пользы, при

*) Лейбницъ сказалъ совершенно вѣрно: „наличное ощущеніе небольшого ожога дѣйствуетъ на насъ гораздо сильнѣе, чѣмъ приманки величайшихъ удовольствій, представляемыхъ въ отдаленномъ будущемъ“ (Nouveaux Essais, кн. II).

заболѣваніи душевной болѣзнію совершенно не могутъ противостоятъ случайнымъ мотивамъ непосредственнаго наслажденія.

Самый рѣзкій примѣръ того, къ чему ведетъ неспособность руководствоваться мотивами пользы, т.-е. продолжительнаго наслажденія, но только въ болѣе или менѣе отдаленномъ будущемъ, представляютъ страдающіе врожденнымъ нравственнымъ слабоуміемъ. Эти больные, даже если они способны правильно рассуждать о своемъ положеніи, поступаютъ такъ, какъ могъ бы имъ посовѣтовать только ихъ злѣйшій врагъ. Они дѣлаютъ все для того, чтобы ихъ нельзя было освободить изъ заведенія, выйти изъ котораго они страстно желаютъ. Мало того,—значительную часть жизни они проводятъ въ буйномъ, т.-е. худшемъ отдѣленіи и даже въ изоляціонныхъ комнатахъ, которыя во многихъ заведеніяхъ не лучше обыкновеннаго карцера. Даже трудно себѣ представить, какъ человѣкъ, понимающій, что ему вредно и что полезно, можетъ устроить свою жизнь самымъ печальнымъ для себя образомъ. Правда, эти больные не понимаютъ интересовъ своихъ ближнихъ, но они отлично сознаютъ, что заключеніе въ изоляціонной комнатѣ есть самое непріятное, что можетъ быть въ ихъ жизни, отлично знаютъ, какъ нужно вести себя, чтобы находиться въ отдѣленіяхъ для покойныхъ больныхъ, пользоваться относительной свободой и вообще тѣми удобствами, которыя заведенія могутъ дать покойнымъ, безвреднымъ паціентамъ. Почему же они не могутъ достигнуть желаемой цѣли, почему не могутъ руководиться мотивами пользы? Наблюдая этихъ больныхъ, мы постоянно видимъ, что самые ничтожные мотивы удовольствія овладѣваютъ всѣмъ ихъ сознаніемъ. При отказѣ въ просьбѣ, обращенной къ врачу или надзирателю, больной сердится и бранится, хотя и знаетъ, что это не будетъ имѣть полезныхъ послѣдствій; при противодѣйствіи со стороны служителя, больной не можетъ не подражаться; когда ему скучно, онъ не можетъ отказать себѣ въ удовольствіи дразнить, ссорить другихъ больныхъ. Ничтожное удо-

вольствіе, доставляемое этимъ развлеченіемъ, для больного болѣе сильный мотивъ, чѣмъ всѣ продолжительныя удовольствія, которыя онъ испытывалъ раньше, когда былъ въ отдѣленіи для покойныхъ, и тѣхъ, которыя онъ могъ бы испытывать по выпискѣ изъ заведенія.

Для моралистовъ всегда представлялось неразрѣшимой загадкой, какъ люди могутъ предпочитать вредное полезному, хорошее дурному, почему такъ часто люди, даже когда счастье легко достижимо, поступаютъ во вредъ самимъ себѣ. Самое простое разрѣшеніе этого противорѣчія то, что неспособность руководиться мотивами пользы зависитъ отъ невѣжества и малаго умственного развитія. Весьма категорически высказалъ этотъ взглядъ Сократъ *), утверждавшій, что нравственность основана на знаніи и благоразуміи. Однако неосновательность такого толкованія была очевидна для большинства моралистовъ. Кромѣ того опытъ надъ душевно-больными, создаваемый самой природой, учитъ насъ, что не состояніе умственныхъ силъ опредѣляетъ способность руководствоваться мотивами пользы. Вниманіе не достаточно сильно для того, чтобы въ сознаніи съ должною ясностью удерживались представленія о будущемъ, о послѣдствіяхъ настоящаго поступка. Если же вниманіе и оставливаетъ въ сознаніи всѣ эти представленія и сопряженные съ ними чувствованія, то достаточно непосредственнаго воспріятія и связаннаго съ ними чувствованія, чтобы теченіе представленій совершенно измѣнилось: бывшія въ сознаніи представленія вытѣсняются новымъ случайнымъ воспріятіемъ, больной живетъ опять только настоящимъ и поступаетъ по мотивамъ наличнаго удовольствія. Вслѣдствіе слабости вниманія больной не можетъ долго думать объ отдаленной цѣли, не можетъ подавить въ себѣ представленій, вызываемыхъ дѣйствительностью. Что ослабленіе вниманія есть одно изъ первыхъ и главныхъ проявленій патологическаго состоянія нервной системы, доказывается многими фа-

*) Аристотель, Никомахова этика, VI, 13.

ктами. Мною это явленіе доказано экспериментально *). Значеніе вниманія въ сферѣ нравственности особенно послѣдовательно было развито Мэнъ-де-Бираномъ, который совершенно вѣрно опредѣлилъ вниманіе, какъ нравственную способность. Изъ современныхъ моралистовъ Маріонъ высказалъ взглядъ на значеніе вниманія, вполне подтверждаемый психіатріей. Онъ говоритъ: „порокъ не есть въ сущности незнаніе, а разсѣянность“ **).

Такимъ образомъ не упадокъ умственныхъ способностей, а ослабленіе воли—вотъ причина, почему душевная болѣзнь раньше всего дѣлаетъ человѣка неспособнымъ руководствоваться мотивами пользы. Понятно, что при дальнѣйшемъ ходѣ больной утрачиваетъ способность здраво рассуждать о собственной пользѣ. Ослабленіе воли необходимо должно вести къ безразсуднымъ поступкамъ даже при сохраненіи умственныхъ силъ. Только ослабленіемъ воли можно объяснить безразсудные поступки при такъ называемомъ резонирующемъ помѣшательствѣ. Крафтъ-Эбингъ *) вполне правильно относитъ резонирующее помѣшательство къ разстройствамъ воли, а не умственной дѣятельности. Иначе и нельзя объяснить этого страннаго явленія: больной прекрасно рассуждаетъ, а поступаетъ безразсудно. Очевидно, онъ руководствуется впечатлѣніями минуты, а затѣмъ свои умственные способности употребляетъ на объясненіе и оправданіе своихъ поступковъ.

Итакъ, при заболѣваніи нервной системы ослабѣваетъ и наконецъ совершенно утрачивается чувство симпатіи, а слѣ-

*) Измѣреніе времени элементарныхъ психическихъ процессовъ у душевно-больныхъ, „Вѣстникъ психіатріи“ 1885 г. (Результаты этого изслѣдованія были подтверждены д-ромъ Валицкой въ работѣ: Contribution à l'étude des mensurations psychométriques chez les aliénés, а также „Къ вопросу о психофизическихъ измѣреніяхъ у душевно-больныхъ“, „Вѣстн. психіатріи“ 1888 г.). Объемъ сознанія у здоровыхъ и душевно-больныхъ, „Архивъ психіатріи“ 1887 г. Ширина воспріятія у душевно-больныхъ, „Архивъ психіатріи“ 1890, т. 16, стр. 23—38.

***) Oeuvres inédites, т. I, стр. 120.

****) Учебникъ психіатріи. Спб. 1890 г., стр. 120.

довательно, и всё альтруистическія чувствованія. Вмѣстѣ съ этимъ ослабѣваетъ и воля, а потому больной не можетъ преслѣдовать отдаленныхъ цѣлей, не можетъ руководствоваться мотивами пользы. Слѣдствіемъ ослабленія этихъ психическихъ процессовъ является разрушеніе нравственной личности, неспособность къ самостоятельной жизни въ обществѣ. Для насъ особенно важно установить, что ослабленіе нравственности есть первый и иногда единственный симптомъ болѣзненного состоянія нервной системы. Психологическій анализъ душевной болѣзни выясняетъ намъ главные элементы, главные основы нравственной стороны человѣка: объясняя причины нравственного паденія душевно-больныхъ, мы находимъ, какіе психическіе процессы подверглись болѣзненному измѣненію, а слѣдовательно, выясняемъ психологическія основы нравственности и, что особенно важно, находимъ ближайшую, непосредственную связь между дѣятельностью организма вообще и нервной системы въ частности, и нравственную сферу человѣка.

III.

Главный вопросъ въ этикѣ, до настоящаго времени составляющій предметъ горячаго спора, заключается въ томъ: исчерпывается-ли вся нравственная дѣятельность мотивами симпатіи и пользы, или есть еще другіе двигатели нравственной дѣятельности, другія основы нравственности? Вотъ вопросъ, который до настоящаго времени раздѣляетъ нравственныхъ философовъ на два лагеря. Посмотримъ, къ какимъ выводамъ приводитъ насъ изученіе душевно-больныхъ, какое изъ двухъ ученій о нравственности подтверждается наблюденіемъ надъ душевными болѣзнями.

Сравнивая между собою меланхолика, психическая дѣятельность котораго только угнетена, связана, и прогрессивнаго паралитика, разрушеніе психическихъ силъ котораго только - что началось, мы находимъ между ними ту существенную разницу, что первый доступенъ угрызениямъ совѣсти, даже преувеличеннымъ, вслѣдствіе болѣзненного по-

вышенія чувствительности, а второй уже не способенъ къ этому психическому движенію. Меланхоликъ можетъ страдать вслѣдствіе дѣйствительнаго или только мнимаго нарушенія тѣхъ правилъ нравственности, которыми онъ руководился всю жизнь. Но за то особенностью большинства, вѣрнѣе говоря — всѣхъ душевно-больныхъ, является неспособность выработать себѣ правила нравственности, прогрессировать въ нравственномъ отношеніи, стремиться къ нравственному совершенствованію. Слѣдовательно, сперва прекращается внутренняя работа, составляющая суть жизни всѣхъ людей, создающая правила нравственнаго поведенія, а затѣмъ при дальнѣйшемъ ходѣ болѣзни, когда-то выработанныя правила нравственности теряютъ свой повелительный характеръ, свое прежнее значеніе.

Чтобы правильно оцѣнить значеніе повелительнаго, безусловнаго характера нравственнаго закона для здороваго человѣка, необходимо изучать психическое состояніе тѣхъ больныхъ, въ душѣ которыхъ нѣтъ категорическаго императива, нѣтъ отличія между правилами нравственности и всѣми остальными. Нравственно-слабоумный не обладаетъ сочувствіемъ къ ближнимъ; онъ никого не любитъ, кромѣ себя, онъ не можетъ руководствоваться мотивами пользы въ томъ же объемѣ, какъ здоровый, но этимъ еще не исчерпывается его отличіе отъ здороваго человѣка. Громадное большинство часто жертвуетъ своими интересами, подчиняясь правиламъ нравственности, потому что правила эти сознаются, — правда, иногда весьма смутно, — какъ обязательныя. Человѣкъ признаетъ эти правила для себя священными; онъ сознаетъ, что долженъ во что бы ни стало исполнять эти правила. Въ моменты наибольшаго душевнаго волненія, при спутанности сознанія, здоровый человѣкъ не забываетъ этихъ святыхъ для него законовъ, которые завладѣваютъ его волею и, слѣдовательно, оказываются сильнѣйшимъ мотивомъ. В. В. Верещагинъ, большая наблюдательность и полная правдивость котораго не подлежатъ никакому сомнѣнію, вотъ какъ описываетъ свое внутреннее состояніе въ наиболѣе опасный

моментъ во время вылазки, при осадѣ Самарканда возмущившимися туземцами: «моя первая мысль была—не идти (дрогнувшіе наши солдаты)—надо пойти впередъ; вторая — вотъ хорошій случай показать, какъ надобно пойти впередъ». Если второй мотивъ и былъ честолюбіе, то первый, конечно, было сознаніе долга. Если же мы не подчиняемся нравственнымъ правиламъ, поступаемъ вопреки имъ, то испытываемъ болѣе или менѣе сильное неудовольствіе и даже страданіе, хотя-бы наши интересы не пострадали отъ нарушенія этихъ законовъ. Мы сознаемъ, что поступили дурно, и это сознаніе сопровождается непріятнымъ чувствованіемъ.

Нравственно-слабоумный не можетъ усвоить себѣ правилъ нравственности, сколько бы его ни учили имъ. Большинство этихъ больныхъ прекрасно запоминаютъ, что хорошо и что дурно; они могутъ выучить самый подробный нравственный катехизисъ, но для нихъ все въ этомъ катехизисѣ навсегда остается мертвою буквой. Самый лучший педагогъ, самый лучший проповѣдникъ не выяснитъ имъ, что ложь позорна, что прекрасно любить истину, отечество и т. п.; для нихъ навсегда остается непонятнымъ, почему другіе любятъ добро и ненавидятъ зло; для нихъ не существуетъ ни зла, ни добра, а есть только непріятное и пріятное въ узко-эгоистическомъ смыслѣ; зло имъ извѣстно лишь въ той степени, въ какой за него наказываютъ. Допуская даже, что многіе здоровые только заучиваютъ отъ другихъ, что хорошо и что дурно, мы находимъ, что нравственно-слабоумные существенно отличаются и отъ такихъ людей тѣмъ, что не могутъ даже понять внутренняго смысла этихъ правилъ.

Конечно, прежде всего является предположеніе, что причиною такой психической аномаліи слѣдуетъ считать недоразвитіе сочувствія къ ближнимъ, но легко убѣдиться, что такое предположеніе совершенно неосновательно. Я ограничусь тѣми доказательствами, которыя даетъ намъ изученіе патологическихъ состояній нашей души *).

*) Въ психологическомъ отношеніи хорошо выяснилъ происхожденіе нравственныхъ сужденій Brentano: *Vom Ursprung sittlicher Erkenntniss*, Lpz. 1889.

одинъ психіатръ не будетъ отрицать, что есть душевно-больные, способные сочувствовать радостямъ и страданіямъ ближнихъ, способные жертвовать своими интересами для любимыхъ ими лицъ, но не способные руководствоваться мотивами долга. Самое главное, однако-же, то, что такіе душевно-больные не страдаютъ, если дѣлаютъ зло, не испытываютъ наслажденія, если случайно дѣлаютъ добро. Значитъ, внутреннее принужденіе, связанное въ душѣ чловѣка съ правилами нравственности, у нихъ отсутствуетъ. Добро и зло въ душѣ ихъ не имѣютъ того значенія, какъ у здоровыхъ людей, даже тогда, когда они еще не утратили сочувствія. Особенно характерна, какъ я вполнѣ въ томъ убѣдился, капризная любовь къ ближнимъ у истеричныхъ. Многія истерички очень глубоко сочувствуютъ нѣкоторымъ ближнимъ, любятъ ихъ, жертвуютъ своими выгодами для другихъ, но любовь ихъ лишена всякаго нравственнаго значенія, не имѣетъ ничего общаго съ нравственностью. Это — причуды, капризы. Для нихъ самихъ не понятны добро и зло. П. Гарнье *) сообщаетъ интересный случай платонической любви 34-хъ-лѣтней дѣвушки послѣдовательно къ двумъ братьямъ, молодымъ людямъ. Несчастливая психопатка любила ихъ страстно, жертвовала всѣмъ своимъ состояніемъ для удовольствія своихъ возлюбленныхъ и, наконецъ, стала красть, чтобы доставить средства своему возлюбленному и его любовницѣ. Конечно, никто не станетъ прилагать понятій добра и зла къ чувствованіямъ и поступкамъ этой больной.

Распространенные взгляды на сущность нравственности такъ не ясны и не точны, что необходимо болѣе подробно выяснить самостоятельность понятій добра и зла. Обыкновенно, подъ влияніемъ ученій позитивистовъ и эволюціонистовъ, принимаютъ, что поступки, основанные на любви къ людямъ, нравственны, что мотивированные эгоистически — безнравственны. Первые составляютъ добро, вторые зло. Однако

Отчетъ объ этомъ трудѣ см. во 2-й кн. „Вопросовъ Философій и Психологій“ за 1890 г., стр. 92—94.

*) La folie à Paris, стр. 391—402.

никто не рѣшится утверждать, что поступки и чувствованія сами по себѣ могутъ быть добры или злы. Все зависитъ отъ нашего отношенія къ нимъ. Въ природѣ нѣтъ ни свѣта, ни тьмы, ни сладкаго, ни горькаго, ни прошедшаго, ни будущаго,—наше сознаніе создаетъ для себя эти феномены. Тѣмъ болѣе поступки, мотивированные альтруистическими или какими-либо другими чувствованіями, сами по себѣ не могутъ быть ни добры, ни злы. И такъ, отнесеніе извѣстныхъ поступковъ въ особую группу и дѣленіе ихъ на двѣ категоріи—хорошіе и дурные—составляетъ особое самостоятельное явленіе въ душѣ человѣка, и есть люди, въ душѣ которыхъ не бываетъ этого явленія, для которыхъ нѣтъ ни добра, ни зла, нѣтъ сознанія долга дѣлать добро и избѣгать зла. Больные, лишенные этой способности составляютъ самое лучшее подтвержденіе самостоятельности этого психическаго явленія. На основаніи опыта, дѣлаемая самою природою, мы можемъ утверждать, что ни альтруистическія чувствованія сами по себѣ, ни дѣятельность во имя пользы еще не составляетъ нравственности, что больные, способные руководиться альтруистическими чувствованіями и мотивами пользы, могутъ сильно отличаться отъ нормальныхъ людей и считаться невмѣняемыми. Душевно-больные отличаются отъ здоровыхъ тѣмъ, что въ ихъ душѣ нѣтъ самаго высшаго ея украшенія—нравственнаго закона. Чѣмъ человѣкъ больше думаетъ, чѣмъ больше приближается къ совершенству, тѣмъ болѣе онъ благоговѣетъ передъ величіемъ этого высшаго проявленія человѣка. Вотъ почему всякій мыслящій человѣкъ повторить вслѣдъ за Кантомъ: „двѣ вещи все больше и больше наполняютъ мою душу изумленіемъ и благоговѣніемъ, чѣмъ чаще и продолжительнѣе останавливается на нихъ моя мысль,—звѣздное небо надо мною и нравственный законъ во мнѣ“.

Вопросъ, ослабленіе и разрушеніе какихъ способностей, и какъ приводитъ къ тому, что больной не пони-

*) Кантъ, Критика практическаго разума, заключеніе.

маеть добра и зла, не сознаеть своей обязанности подчиняться правиламъ нравственности,—этотъ вопросъ представляетъ громадныя затрудненія, главнымъ образомъ потому, что всѣ мы восприняли болѣе или менѣе глубоко современныя ученія о нравственной природѣ человѣка. Отрѣшиться отъ этихъ учений мы часто бываемъ не въ силахъ. Взглядъ, что человѣка можно считать нравственнымъ въ той степени, въ какой у него развиты альтруистическія чувствованія, что съ развитіемъ человѣчества все болѣе развиваются эти послѣднія, что человѣкъ наследственно, путемъ воспитанія и общежитія привыкъ считать для себя обязательнымъ, нравственнымъ, добрымъ то, что полезно человѣчеству,—такой взглядъ сдѣлался всеобщимъ достояніемъ, и мы не видимъ и не понимаемъ того, что опровергаетъ это ученіе, унижающее человѣческое достоинство. Изучая душевно-больныхъ и лицъ, стоящихъ на границѣ помѣшательства, я всегда удивлялся ихъ индифферентизму къ добру и злу. Изучая бредъ больныхъ, ихъ галлюцинаціи, я также долженъ былъ отмѣтить, что больные нисколько не интересуются нравственнымъ; я не помню ни одного больного, бредъ величія котораго заключалъ бы въ себѣ что-либо доброе. Дѣйствительность даже для больныхъ съ самою пылкою фантазіей не подлежитъ исправленію съ точки зрѣнія идеала; она никогда не тяготитъ ихъ, никогда они не находятъ свою жизнь, какъ жизнь человѣка вообще, неполною, несоотвѣтствующею болѣе или менѣе ясно сознаваемому идеалу. Нельзя не обратить вниманія, что при меланхоліи, психозѣ правильно развитого мозга, однимъ изъ главныхъ проявленій болѣзни оказывается бредъ самообвиненія; при первичномъ сумасшествіи, болѣзни неправильно развитого мозга,—бредъ преслѣдованія сочетается съ бредомъ величія. Нѣкоторые меланхолики страдаютъ бредомъ самообвиненія въ безнравственныхъ поступкахъ, но и тутъ проявляется, на сколько больной ниже въ нравственномъ отношеніи здороваго: меланхоликъ страдаетъ главнымъ образомъ потому, что увѣренъ въ грядущемъ наказаніи.

Всякій нормальный человекъ невольно подъ влияніемъ внутренней, непреодолимой потребности стремится понять сущность окружающаго его міра и главнымъ образомъ смыслъ своего существованія. Человекъ никогда не можетъ удовлетвориться одною дѣйствительностью, на сколько она дается нашему сознанию, какъ рядъ представленій. Рядомъ съ отпечатками внѣшняго міра, въ душѣ человека образуется свой внутренній міръ, которому ничто не соотвѣтствуетъ во внѣшнемъ мірѣ, гдѣ нѣтъ ни идей, ни причинъ, ни цѣлей. Поэтому въ душѣ человека идетъ работа въ двухъ направленіяхъ—онъ стремится имѣть возможно точные и полные отпечатки внѣшняго міра, т.-е. представленія, и вмѣстѣ съ тѣмъ вырабатываетъ общія понятія о предметахъ и явленіяхъ, воспринятыхъ въ формѣ представленій. Мало того,—нашъ разумъ, отвлекая только нѣкоторые признаки многихъ предметовъ и явленій, создаетъ идеи, воплощающія не то, что есть въ дѣйствительности, а только возможное и желательное. Человекъ такимъ образомъ дополняетъ и, такъ сказать, исправляетъ дѣйствительность, измѣряетъ и оцѣниваетъ ее по отношенію къ идеаламъ.

Для нашей воли вообще нѣтъ мотивовъ болѣе повелительныхъ, чѣмъ идеалы. Только идеалы могутъ двигать цѣлыми массами. Нѣтъ той силы на землѣ, которая можетъ преградить путь къ достиженію дорогихъ людямъ идей. Если человекъ исправилъ, дополнилъ дѣйствительность, создалъ себѣ идеалы и полюбилъ ихъ, то достиженіе этихъ идеаловъ для него дѣлается обязательнымъ. Содержаніе идеаловъ мѣняется, потому что они суть послѣдніе выводы изъ познанія всего окружающаго, полученные путемъ высшихъ логическихъ операций. Эта чудная способность человека—не удовлетворяется дѣйствительностью, дополнять ее продуктами собственнаго творчества и дѣлать все для осуществленія своихъ идеаловъ—даетъ намъ право думать, что наши мысли суть одно изъ звеньевъ вселенной, что онѣ не менѣе реальны и вѣчны, чѣмъ матерія.

Никто не можетъ доказать научнымъ путемъ, что чело-

вѣкъ обязанъ любить ближнихъ, что счастье и совершенство человѣчества должны быть нашимъ высшимъ идеаломъ. Мы считаемъ однако счастье и совершенство человѣчества высшимъ идеаломъ, опредѣляемъ достоинство нашихъ поступковъ, потому что понимаемъ назначеніе и цѣль нашей жизни, какъ служеніе человѣчеству. Утилитаристы не могутъ доказать, что нравственно, прекрасно—жить на пользу человѣчества, не могутъ даже выяснитъ, въ чемъ состоитъ высшее настоящее счастье человѣка. Всякій нормальный человѣкъ вполнѣ согласенъ съ Д. С. Миллемъ, что „лучше быть недовольнымъ человѣкомъ, чѣмъ счастливой свиньей, лучше быть недовольнымъ Сократомъ, чѣмъ счастливымъ дуракомъ“; но ни Милль, ни кто другой не можетъ доказать справедливость этого заключенія иначе, какъ метафизически. Только наши недоказуемыя метафизическія идеи о нашемъ назначеніи и цѣли нашего существованія объясняютъ, почему для насъ лучше страдать, почему насъ не можетъ сдѣлать счастливымъ удовлетвореніе всѣхъ животныхъ потребностей. Тѣмъ менѣе можно доказать, что человѣкъ долженъ жертвовать собою для пользы ближнихъ, для торжества дорогихъ ему идей, во имя идеаловъ.

Признавая невозможнымъ доказать эмпирически необходимость самопожертвованія, мы вмѣстѣ съ Фулье должны сказать, что „самое высокое дѣйствіе—это именно размышленіе надъ великимъ неизвѣстнымъ: актъ самопожертвованія есть метафизическая гипотеза“ *). Только высшій, безусловный идеалъ, освѣщающій намъ наше назначеніе и цѣль нашего существованія, дѣлаетъ для насъ прекрасною, доброю любовь къ ближнимъ,—объясняетъ намъ, въ чемъ состоитъ полезное для человѣчества, и почему мы должны даже жертвовать собою для счастья человѣчества. Только то, что относится къ выполненію нашего высшаго назначенія, къ до-

*) *A. Fouillée, L'avenir de la métaphysique, Par. 1889, стр. 188.* Отчетъ объ этомъ трудѣ см. въ 3-й кн. „Вопросовъ Философіи и Психологіи“ 1890 г., стр. 88—91.

стиженію высшей цѣли нашего существованія, входитъ въ сферу нравственности.

Что это дѣйствительно вѣрно, показываетъ изученіе тѣхъ душевно-больныхъ, которые не понимаютъ добра и зла, которые не имѣютъ идеаловъ, для руководства при опредѣленіи добра и зла, не имѣютъ нравственныхъ правилъ. Они преслѣдуютъ только условныя цѣли, ихъ слабый отъ рожденія или ослабѣвшій отъ болѣзни умъ не подымается до высшаго пониманія міра, до метафизическаго пониманія смысла жизни. Въ ихъ душѣ нѣтъ безусловнаго идеала, этого указателя добра и зла, потому что они не идутъ дальше воспріятія дѣйствительности.

При изслѣдованіи вырождающихся, *неуравновѣшенныхъ въ психическомъ отношеніи* лицъ, на которыхъ перенесенная душевная болѣзнь оставила нѣкоторые слѣды (выздоровленіе съ дефектомъ), я всегда убѣждался, что они не могутъ—да и не стремятся—понять общаго, высшаго смысла жизни. Они довольствуются въ лучшемъ случаѣ лишь точнымъ воспроизведеніемъ дѣйствительности; общія же идеи о причинѣ, началѣ, концѣ и цѣли сущаго ихъ не интересуютъ и имъ не доступны. Особенно интересно изученіе такихъ несовершенныхъ лицъ, если они получили высшее образованіе. Не могу забыть одного врача, болѣзнь котораго долго протекала, какъ нравственное сумасшествіе. Много часовъ провелъ я съ нимъ, стараясь выяснить ему, что кромѣ пріятнаго и непріятнаго, вѣрнаго и ложнаго, есть еще доброе и злое, но всѣ мои попытки не увѣнчались ни малѣйшимъ успѣхомъ. Его доводы были весьма послѣдовательны и, нужно согласиться, вполне разумны. Онъ настаивалъ, что нѣтъ ничего, что убѣждало бы его дѣлать что-либо кромѣ того, что ему пріятно. У него не было никакихъ идеаловъ, кромѣ идеала личнаго счастья,—впрочемъ, и тотъ былъ спутанъ. Умъ, на столько несовершенный, что не можетъ возвыситься надъ міромъ явленій и обнять общею идеею все существующее, не въ силахъ понять, что такое долгъ. Вотъ почему нравственно-слабоумные не могутъ понимать добра и зла, вслѣдствіе

чего имъ никогда нельзя выяснитъ, что такое долгъ. Чтобы показать, до какой степени можетъ доходить неуваженіе къ человѣку у вырождающихся лицъ съ несовершеннымъ мозгомъ, сошлюсь на опубликованную мною исторію болѣзни больного, совершившаго нѣсколько поджоговъ. Несмотря на то, что онъ учился въ высшемъ заведеніи и могъ въ обычныхъ условіяхъ жизни поступать, какъ вообще порядочные люди, онъ совершенно не понималъ, какое ужасное преступленіе лежитъ на его совѣсти: на пожарѣ лишился жизни его товарищъ. Не могу забыть одного алкоголика, человѣка въ общепринятомъ смыслѣ хорошаго, убившаго въ алкогольномъ трансѣ свою жену. Всѣ мои усилія объяснить ему значеніе его преступленія не привели ни къ чему. Онъ настойчиво утверждалъ, что его жена сама виновата, что дурнымъ своимъ характеромъ она побудила его на преступленіе, что въ сущности нужно жалѣть объ немъ, такъ какъ за это дѣяніе онъ сидѣлъ въ тюрьмѣ, въ больницѣ, лишился мѣста и т. д. Эти больные никакъ не могли понять, что человѣкъ не средство, а цѣль, что они сдѣлали величайшее преступленіе. Такихъ примѣровъ можно привести много. Поразительная неспособность понять добро и зло, отсутствіе нравственного закона въ душѣ этихъ больныхъ глубоко изумляетъ наблюдателя: то, что для всякаго нормальнаго человѣка такъ ясно, такъ убѣдительно,—для нравственно-слабумныхъ положительно не доступно. .

IV.

И такъ, патологическое состояніе прежде всего ведетъ къ ослабленію нравственности. Не устанавливая пока порядка, въ какомъ идетъ разрушеніе элементовъ нравственной сферы, мы однако можемъ сказать, что недоразвитіе или разрушеніе идеаловъ и сопряженныхъ съ нимъ чувствованій есть самое первое проявленіе несовершенства нервной системы. Затѣмъ болѣзнь нервной системы ведетъ къ ослабленію и, далѣе, къ полной утратѣ симпатіи къ ближнимъ. Наконецъ, болѣзнь нервной системы ведетъ къ ослабленію

воли, почему больной не может руководствоваться мотивами собственной пользы, даже если онъ вполне разумно понимает свои интересы. Такъ какъ недоразвитіе нравственной сферы нерѣдко наблюдается при сравнительно удовлетворительномъ развитіи умственныхъ способностей, душевная болѣзнь прежде всего разрушаетъ нравственность больного и лишь затѣмъ его умственныя способности, то мы въ правѣ утверждать, что нравственность есть самое сложное, высшее проявленіе нашей души, а слѣдовательно, и нервной системы, что нравственное совершенство еще болѣе, чѣмъ умственное, возможно только при вполне здоровой нервной системѣ.

Этотъ основной выводъ, полученный путемъ изученія послѣдствій отравленія нервной системы, подтверждается наблюденіями надъ сновидѣніями, изученіемъ врожденныхъ преступниковъ и, наконецъ, данными всемірной исторіи.

Давно замѣчено, что въ сновидѣніяхъ человекъ не испытываетъ угрызеній совѣсти, такъ какъ онъ не понимаетъ безнравственности имъ совершаемаго. Карпенгеръ *) сообщаетъ, что одинъ его знакомый, человекъ глубоко-религіозный, видѣлъ во снѣ, будто онъ совершилъ преступленіе, при чемъ боялся быть повѣшеннымъ; сознанія же, что онъ совершилъ безнравственный поступокъ и угрызенія совѣсти совсѣмъ не было. Каждый изъ насъ подтвердить, что въ сновидѣніяхъ онъ почти никогда не дѣлаетъ добрыхъ дѣлъ, никогда не борется съ эгоистическими побужденіями, всегда живетъ узко-эгоистическою жизнію.

Несовершенство нервной системы врожденныхъ преступниковъ едва-ли подлежитъ сомнѣнію. Если еще не вполне выяснено, въ чемъ состоитъ это несовершенство, то все-таки фактовъ весьма достаточно, чтобы утверждать, что нервная система многихъ врожденныхъ преступниковъ менѣе совершенна, чѣмъ у здоровыхъ людей. Дальнѣйшія изслѣдованія выяснятъ, въ чемъ состоитъ это несовершенство,—есть-ли

*) The Cyclopaedia of Anatomy and Physiology, т. IV, стр. 2.

это атавизмъ, или болѣзнь, или, наконецъ, особая форма несовершенства. Даже такой строгій критикъ итальянской школы криминалистовъ, какъ Тардъ *), признаетъ доказательность изслѣдованія Марро, который нашелъ, что у 53% убійцъ родители были старше 40 лѣтъ; процентъ честныхъ людей въ два раза меньше; родители преступниковъ умираютъ отъ мозговыхъ болѣзней въ два раза чаще, чѣмъ родители честныхъ людей. Слѣдовательно, потомки ослабѣвшихъ или больныхъ организмовъ менѣе, чѣмъ потомки здоровыхъ, способны быть нравственными. Впрочемъ, ученіе криминальной антропологии на столько общеизвѣстно, что едва-ли есть надобность приводить доказательства непосредственной ближайшей зависимости между степенью совершенства нервной системы и степенью нравственности, представляемая этою областью знаній. Вся задача этого ученія, вся оригинальность его и состоитъ именно въ томъ, что оно ищетъ установить и выяснитъ связь между строеніемъ и функциями нервной системы и нравственною стороною чело-вѣка. Эта школа вполне вѣрно поняла, что преступленіе должно быть предметомъ физиологическаго, а не социологическаго изученія, и Мануврьё **) совершенно ошибочно утверждаетъ противное.

Наконецъ, исторія всѣхъ народовъ подтверждаетъ заключеніе, что нравственность пропорціональна здоровью нервной системы. Нравственность христіанскаго ученія была мало доступна изнѣженному греко-римскому міру: первые, воспринявшіе это небесное слово, были крѣпкіе, здоровые рыбаки. Молодые, здоровыя, полныя силъ германскія и славянскія племена раньше другихъ народовъ и полнѣе ихъ приняли евангельскую нравственность. Мы и теперь видимъ, что здоровыя, способныя къ жизни племена, наприм. негры, скоро усваиваютъ евангельскія истины. Способность воспринять и осуществить-это ученіе есть вѣрный залогъ жизнеспособ-

*) Philosophie pénale, стр. 177.

**) Вто рой международный конгрессъ по криминальной антропологии. „Вопросы Философіи и Психологіи“ 1890 г., книга 2, стр. 23—25.

ности народа. Вырожденіе и вымираніе народа прежде всего выражается упадкомъ его въ нравственномъ отношеніи, какъ это доказывается исторіей многихъ государствъ.

Вырожденіе и вымираніе отдѣльныхъ семей также начинается упадкомъ въ нравственномъ отношеніи. Морель, на основаніи многихъ наблюденій, считаетъ типическимъ слѣдующій порядокъ вымиранія семей: въ первомъ поколѣніи извращеніе нравственности, алкогольныя излишества, во второмъ—пьянство, маниакальные приступы, прогрессивный параличъ, въ третьемъ — ипохондрія и меланхолія, въ четвертомъ — слабоуміе, идиотизмъ, вымираніе семьи. Не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію, что потомки преступниковъ и пьяницъ, чаще чѣмъ потомки честныхъ и трезвыхъ людей, страдаютъ душевными болѣзнями.

Здравый смыслъ народовъ всегда понималъ ближайшую непосредственную связь между здоровьемъ и нравственностію, выдѣлялъ этику и медицину и ставилъ ихъ подъ охрану религіи, поручалъ однимъ и тѣмъ же лицамъ заботу какъ о своемъ здоровьѣ, такъ и о своей нравственности. Основатель самой практической религіи, Магометъ, какъ извѣстно, правила гигиены—омовенія, неупотребленіе спиртныхъ напитковъ, свинины—возвелъ въ законы религіи, что показываетъ, какое важное значеніе онъ придавалъ физическому здоровью.

В. Чижъ.

КРИТИКА И БИБЛІОГРАФІЯ.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФІЯ.

I. Общія характеристики.

1. Введеніе въ исторію новой философіи *).

I.

Задачи философіи и исторіи философіи. Значеніе философіи древней и средневѣковой.

Исторія съ извѣстной точки зрѣнія—наука психологическая и потому субъективная. Она изучаетъ духовную жизнь человѣческихъ обществъ и отдѣльныхъ личностей,—правда, не законы, но все-же факты и документы этой жизни, человѣческіе поступки и дѣла, какъ выраженія процесса духовнаго развитія и постепеннаго совершенствованія человѣческаго рода. А такъ какъ внутренняя психическая жизнь другихъ личностей не доступна нашему знанію непосредственно,—такъ какъ, видя внѣшнее ея проявленіе, мы должны сами догадываться о мотивахъ поступковъ,

*) Эта статья взята нами изъ десяти публичныхъ лекцій по исторіи философіи XVII и XVIII вв., читанныхъ въ Московскомъ Политехническомъ Музеѣ зимою 1890—1891 года. Печатаемъ первыя двѣ лекціи съ нѣкоторыми сокращеніями, такъ какъ иначе онѣ заняли бы слишкомъ много мѣста въ журналѣ. Думаемъ, что и въ этомъ видѣ онѣ могутъ представить нѣкоторый интересъ для лицъ, желающихъ приступить къ самостоятельному изученію исторіи философіи и философіи.

о цѣляхъ и стремленіяхъ личностей, творящихъ исторію человѣчества, движущихъ впередъ или тормозящихъ его развитіе,—догадки же эти опираются на аналогіи нашихъ собственныхъ мотивовъ, стремленій и цѣлей,—то исторія не можетъ не быть въ *известной мѣрѣ* наукою субъективною. Историкъ, далѣе, выдвигаетъ на передній планъ рядъ личностей, которыя кажутся ему выразителями внутренняго смысла эпохи, онъ признаетъ известныя событія особенно важными и рѣшающими въ ряду другихъ, наприм., одинъ—крестовые походы, другой—нѣмецкую реформацію или французскую революцію. Конечно, онъ руководится при этомъ не только внѣшними объективными признаками взаимнаго отношенія личностей и событій, ибо эти признаки часто сбивчивы и противорѣчивы, и не все то, что производитъ шумъ и трескъ, велико и важно: главною руководящею нитью въ оцѣнкѣ значенія отдѣльныхъ личностей и событій въ ходѣ мірового развитія являются для историка его собственныя убѣжденія о томъ, что всего важнѣе для человѣка и человѣчества, куда направляется ихъ развитіе, какія цѣли и идеалы должны руководить лучшими людьми, если они хотятъ вести народъ по пути прогресса. И съ этой стороны, слѣдовательно, исторія также наука субъективная, тѣсно связанная съ душевнымъ строемъ самого историка. Если бы историкъ захотѣлъ устранить изъ своего повѣствованія всякое истолкованіе причинъ и внутренняго смысла людей и явленій, въ связи съ свойственнымъ ему самому пониманіемъ душевной жизни человѣка и въ зависимости отъ его личныхъ идеаловъ добра, истины, красоты, прогресса, то онъ бы далъ намъ не исторію той или другой эпохи, того или другого народа, а сухой и скучный перечень внѣшнихъ фактовъ, непонятную и ни для кого незанимательную смѣну людей и происшествій. И наоборотъ: чѣмъ болѣе историкъ вноситъ въ анализъ людей и событій внутренняго свѣта, субъективной правды своихъ собственныхъ убѣжденій, страстной преданности своимъ личнымъ идеаламъ, тѣмъ онъ выше какъ историкъ, тѣмъ онъ глубже проникнетъ самъ и введетъ насъ въ интимную лабораторію того творческаго процесса, посредствомъ котораго человечество въ настоящемъ непрерывно поглощаетъ въ себя свое прошедшее и созидаетъ будущее. Конечно, все это не только не исключаетъ, но *прямо предполагаетъ* точное знаніе фактовъ, въ ихъ внѣшнихъ чертахъ, въ ихъ внѣшней связи и послѣдова-

тельности. Можно утверждать лишь то, что *при прочих равныхъ условіяхъ* историкъ съ твердыми и ясными личными идеалами и убѣжденіями несравненно выше историка безличнаго и безстрастнаго.

Но этого мало: историкъ долженъ быть отчасти и художникомъ, и только, если онъ художникъ, если онъ обладаетъ нѣкоторою силою самосознанія и творчества,—онъ найдетъ въ себѣ самомъ психологическія нити для правдиваго и глубокаго пониманія другихъ личностей и событій исторіи. Каждый человѣкъ непрестанно носить въ себѣ всѣ законы духа, содержитъ въ себѣ въ той или другой степени развитія всѣ доступныя человѣку побужденія воли, всѣ чувства и страсти человѣческія, задатки всѣхъ идей и открытій. Найти въ себѣ все это общечеловѣческое, распределить его въ должной перспективѣ и воплотить силою творчества въ галерею душевныхъ типовъ, въ музей живыхъ человѣческихъ образовъ и дѣяній—такова задача художника. Отыскать воплощенія этихъ разнообразныхъ душевныхъ типовъ, по дѣламъ и поступкамъ людей, въ прошлой жизни человѣчества, связать живые творческіе образы фантазіи съ извѣстными именами, событіями и хронологическими данными, исправивъ и провѣривъ ихъ показаніями дѣйствительности,—такова задача историка. Эта послѣдняя задача, очевидно, не выполнима безъ первой. Но это не должно заставить насъ считать исторію дѣломъ фантазіи и личнаго произвола. Истинный художникъ, находя въ себѣ общечеловѣческое и воплощая его въ типы, возвышается изъ сферы чисто-личнаго, ему индивидуально-свойственнаго въ сферу *всеобщаго*,—того, что составляетъ природу всякой духовной личности; въ самомъ субъективномъ онъ открываетъ *объективное*, устойчивое, — познаетъ *объективную правду жизни, общіе законы духовнаго взаимодействія личностей*. Оттого и выходитъ, по удачному выраженію Достоевскаго (въ романѣ «Идіотъ»), «что типы художника, чрезвычайно рѣдко встрѣчающіеся въ дѣйствительности цѣликомъ, тѣмъ не менѣ почти дѣйствительнѣе самой дѣйствительности» (ч. IV, I). «Въ самой дѣятельности типичность лицъ,—говоритъ Достоевскій,—какъ-бы разбавляется водой,—всѣ типы художника снуютъ и бѣгаютъ предъ нами ежедневно, но какъ-бы въ нѣсколько разжиженномъ состояніи». И вотъ задача правдиваго историка состоитъ въ томъ, чтобы, создавъ творчески-объективные типы людей извѣстной эпохи, народа, об-

щества, съумѣть найти ту пропорцію разжиженія, которая необходима для правдиваго воспроизведенія портретовъ *дѣйствительно* жившихъ людей и *реальной* картины жизни человѣческаго общества въ ту или другую эпоху. Критеріемъ для такой работы является опытъ, *изученіе и сопоставленіе фактовъ*: какъ живописецъ-портретистъ, историкъ постоянно долженъ отрываться отъ полотна, на которомъ пишетъ, и вглядываться въ дѣйствительныя событія, въ переданные ему преданіемъ образы людей—эти разжиженные воплощенія типовъ. И этимъ историкъ отличается отъ поэта.

Все это я считалъ нужнымъ сказать, чтобы выяснитъ далѣе задачу историка философіи.

Исторія философіи есть нѣкоторая область исторіи мыслей, чувствъ и стремленій людей, исторіи душевной жизни. Въ истолкованіи *этой* исторіи убѣжденія и личные идеалы историка еще важнѣе, чѣмъ въ исторіи политической и общественной, въ исторіи поступковъ и дѣлъ людскихъ. Каждый новый шагъ на пути мысли, эстетической оцѣнки и развитія нравственныхъ стремленій въ исторіи философіи является для историка прогрессомъ или регрессомъ, важнымъ событіемъ или ничтожнымъ происшествіемъ, смотря по тому, какихъ онъ самъ держится убѣжденій относительно задачъ мысли, чувства и воли человѣческой. Интимныя убѣжденія историка философіи суть, конечно, его собственныя философскія убѣжденія. Историкъ философіи не можетъ не быть философомъ. Иначе онъ ничего не пойметъ въ философскихъ подвигахъ и погрѣшностяхъ своихъ предшественниковъ. И чѣмъ шире его собственный кругозоръ, чѣмъ правильнѣе и глубже его пониманіе задачъ философіи, тѣмъ онъ будетъ ближе къ истинѣ въ группировкѣ философскихъ системъ прошлаго, въ истолкованіи ихъ значенія и взаимной связи. Не сами-ли философы, становясь критиками-историками, создаютъ прочную славу другихъ философовъ?

Поэтому обойти при начертаніи исторіи философіи опредѣленіе задачъ и смысла *философіи* невозможно, и съ этого опредѣленія я долженъ начать свой небольшой популярный курсъ исторіи новой философіи.

Человѣкъ живетъ духомъ, и въ этомъ отличительная черта и особый смыслъ его «человѣческаго» существованія, когда онъ выбился изъ условій чисто-матеріальнаго прозябанія. И если онъ разъ уже началъ жить духомъ, то возвратъ къ прозябанію не

проходить для него безнаказанно. Лишь только духовные интересы въ немъ изсякають, лишь только духовныя силы перестаютъ въ немъ первенствовать и направлять его животное существованіе, тотчасъ жизнь его начинаетъ разстраиваться, въ немъ пробуждаются низменные инстинкты, животныя страсти, безграничный, ненасытный эгоизмъ или безысходная апатія, ненависть къ жизни. Естественнымъ послѣдствіемъ такого разстройства въ работѣ жизни являются болѣзни,—весьма часто болѣзни психическія, иногда стремленіе къ самоубійству.

Духовными интересами живетъ и долженъ жить человѣкъ; но духовные интересы его различны. Мысль влечетъ его къ идеалу истины, полноты и совершенства знанія; чувство влечетъ его къ красотѣ, т.-е. къ полнотѣ духовнаго наслажденія гармоніей въ мірѣ и въ немъ самомъ; воля ставитъ предъ нимъ идеалъ добра, т.-е. полноты проявленія его дѣятельныхъ силъ. Всѣ эти различные духовные интересы создали особыя области духовной жизни человѣка—науку, искусство, религію. Но въ своемъ исключительномъ и одностороннемъ развитіи всѣ эти интересы и области духовной жизни человѣка естественно перекрещиваются, сталкиваются другъ съ другомъ, вступаютъ въ борьбу. Умъ своимъ холоднымъ анализомъ склоненъ убивать живую конкретность и красоту явленій жизни, цѣльность и энергію стремленій къ добру: онъ слишкомъ часто иссушаетъ сердце и парализуетъ активную энергію человѣка; чувство, предоставленное исключительно самому себѣ, подкупаетъ мысль, уменьшаетъ силу рефлексіи и нерѣдко расслабляетъ волю. Не сдерживаемое умомъ и волею, чувство выходитъ изъ береговъ и наводняетъ бурнымъ потокомъ всѣ области духовнаго существованія человѣка, вступаетъ въ борьбу съ логикой ума, дѣлаетъ волю орудіемъ прихоти и вкуса. Въ свою очередь и воля, при исключительномъ напряженіи, хотя бы въ сторону самообузданія и самоограниченія, дѣлаетъ изъ человѣка безучастнаго и холоднаго зрителя красоты и гармоніи, слѣпого фанатика долга и врага всякаго умственнаго прогресса. Высокъ идеалъ добра, но если всѣ силы души только на него направлены, то красота представляется соблазномъ, а работа мысли—излишнею роскошью и помѣхой для надлежащей нравственной кристаллизаціи. Но развѣ задача духовнаго человѣка—кристаллизоваться и застыть въ созерцаніи своей добродѣтели? Высшій идеалъ человѣка заключается, конечно, въ полнотѣ и гармоніи его

духовнаго существованія, въ полномъ взаимномъ проникновеніи въ его жизни идеаловъ истины, красоты и добра, энергій мысли, чувства и воли. Высшій идеаль чловѣка--геніальность, соединенная съ высокимъ нравственнымъ подъемомъ духа, а не холодная и бесплодная личная святость. Иначе зачѣмъ-бы дана была ему сила тонко мыслить и глубоко чувствовать? Святые часто уходятъ изъ міра, ибо они отрицають міръ. Святые, если они *только* святые, — эгоисты, ибо зачѣмъ имъ помогать другимъ людямъ жить въ мірѣ и во грѣхахъ? А если святой умираетъ за ближнихъ своихъ, то онъ уже не только святой, онъ этимъ самымъ признаетъ міръ, утверждаетъ его будущую красоту и свободу. Его жертва есть жертва свободѣ мысли и красотѣ жизни.

Та способность душевная, которая стремится въ чловѣкѣ примирить идеалы красоты, истины и добра, есть способность самосознанія, и благодаря этой способности чловѣкъ можетъ и долженъ управлять свою внутреннюю жизнь, умѣрять крайности непримиримой логики ума, увлеченій чувства и прямолинейности воли. Эта способность иначе называется разумомъ. Она породила особую область духовной жизни чловѣка, направленную къ внутреннему умиротворенію и синтезу, и эта область—*философія*. Философія значитъ буквально—любовь или стремленіе къ мудрости. Мудрость не есть ни воспріимчивость къ истинѣ, ни чуткость къ красотѣ, ни влеченіе къ добру, *взятыя отдѣльно*, а высшій образъ ихъ гармоніи, идеаль примиренія ума, воли и чувства, достиженія ими полного равновѣсія. Наука, искусство и религія много враждовали между собою и часто подкапывались другъ подъ друга. Объ этомъ свидѣлствуютъ объективные факты исторіи. Философія въ лучшихъ своихъ представителяхъ всегда старалась примирить ихъ между собой, ограничить и точно очертить область каждой. Къ этому стремились величайшіе геніи-философы—Платонъ, Аристотель, Лейбницъ, Кантъ.

Но опираясь на науку,—сама наука—философія часто забывала свое широкое призваніе и превращалась въ гербарій сухихъ отвлеченностей. Черпая вдохновеніе въ художественномъ созерцаніи жизни, она—въ другія эпохи—отдавалась неукротимымъ порывамъ фантазіи и мечтамъ художественно возсоздать міръ на почвѣ чувства гармоніи; стремясь овладѣть волей, она иногда мечтала одною силой абстракціи построить идеи добра и долга и стать на мѣсто упраздненной ею религіи. Иногда бывало и на-

оборотъ: она всецѣло подчинялась религіи, наукѣ или художественнымъ идеаламъ времени и робко шла на буксирѣ ихъ, отрекаясь отъ своей собственной индивидуальности. Все это увлеченія, признаки слабости и малодушія въ самихъ представителяхъ философіи. Философія не можетъ быть *только наукой*, одной изъ наукъ, научной философіей,—ибо тогда къ чему и самое понятіе философіи—стремленія къ мудрости, а не только къ истинѣ? Философія не можетъ быть *только искусствомъ*, субъективнымъ творчествомъ, синтезомъ чувствъ, ибо кто осуществитъ этотъ синтезъ, если не разумъ человѣка? Она не можетъ, наконецъ, замѣнить и религіи, стать новой религіей человѣчества, ибо не можетъ основаться на одной вѣрѣ, на субъективныхъ идеалахъ воли, а должна оправдать ихъ разсудкомъ. Платонъ считалъ философію высшей наукой, истинной наукой о бытіи,—величайшимъ искусствомъ (*μεγίστη μυσική*) или синтезомъ всѣхъ стремленій человѣческаго духа къ гармоніи и творчеству, и въ то же время воплощеніемъ всѣхъ лучшихъ, нравственныхъ порывовъ воли. Этого взгляда Платона придерживаемся и мы.

И этими взглядами на значеніе философіи освѣщается для насъ весь ходъ ея исторіи. Философія, какъ наука, стремится дать синтезъ всѣхъ знаній въ одно цѣльное ученіе о мірѣ и человѣкѣ. Какъ искусство, она стремится уловить и выразить самый интимный смыслъ міровой жизни, міровой гармоніи и красоты. Какъ критика религіознаго сознанія, она мечтаетъ найти самыя общія и точныя формулы духовнаго бытія міра и дѣятельности нравственныхъ существъ. Первую задачу выполняютъ теорія знанія и психологія, вторую метафизика и эстетика, третью этика и политика. Поэтому цѣльное философское ученіе или система обнимаетъ собою теорію знанія, со включеніемъ логики, и психологію; метафизику и эстетику; этику и политику. Теперь мы знаемъ, чего ожидать, чего требовать отъ философскихъ учений прошлаго, чѣмъ руководиться въ оцѣнкѣ ихъ значенія и взаимныхъ отношеній. Вопросъ сводится къ тому, на сколько отдѣльные философы и философскія школы удовлетворительно выполняли всю совокупность задачъ философіи.

Одинъ изъ первыхъ историковъ философіи, писатель XVIII в., Брукеръ высказалъ мысль, что исторія философіи есть «рядъ безконечныхъ примѣровъ заблужденій», такъ какъ истина можетъ быть только одна, а заблужденія людей разнообразны.

Въ свою очередь, ранѣе его, гениальный Лейбницъ полагалъ, что большинство философовъ въ утверженіяхъ своихъ правы, и не правы только въ отричаніяхъ.

Мы думаемъ, что вѣрно судили и Лейбницъ, и Брукеръ. Человѣческій гений съ разныхъ сторонъ проникалъ въ храмъ истины, добра и красоты, и противоположныя убѣжденія часто являются одинаково правильными при надлежащемъ ихъ ограниченіи другъ другомъ. Но по малодушію и слабости, свойственнымъ индивидуальной природѣ человѣка, всякій философъ, самый гениальный, все-таки много заблуждался въ истолкованіи частныхъ явленій, и нѣтъ въ исторіи философа, который бы не впадалъ въ крупныя ошибки.

Отсюда для историка философіи задача—отдѣлить истину отъ лжи, пшеницу отъ плевелъ,—просѣять каждое ученіе сквозь рѣшето строгой критики и овладѣть его лучшими, вѣчно-жизненными элементами.

Но задача историка философіи—понять не только смыслъ отдѣльныхъ ученій, но и общій смыслъ эпохи въ развитіи философіи. Историкъ философіи, не умѣющій схватить духа эпохи,—плохой философъ. Приступая къ анализу явленій новой философіи, философіи XVII и XVIII вв., мы должны прежде всего спросить себя: какіе результаты дала, какой смыслъ имѣла философія предшествующихъ столѣтій. Мы сдѣлаемъ это кратко, догматически, на основаніи нашего личнаго изученія исторіи философіи древней и средне-вѣковой.

Систематическое развитіе философіи начинается въ VI в. до Р. X.—Самый терминъ философіи возникъ, повидимому, въ это же время, и изобрѣтеніе его приписывается Пифагору. Къ VI-же вѣку относится, повидимому, и появленіе важнѣйшихъ философскихъ движеній мысли на Востокѣ — въ Китаѣ конфуціанства, въ Индіи—буддизма.

Греческая философія, связанная многочисленными нитями съ новой европейскою философіей, представляющей продолженіе ея развитія и дальнѣйшую разработку поставленныхъ ею проблемъ, возникла сначала на окраинахъ греческаго міра въ Малой Азіи (іоническая школа) и въ греческихъ колоніяхъ Италіи (пифагорейская и элейская философія), и философскія движенія съ окраинъ лишь постепенно стягивались къ центру, къ Аѳинамъ. Эмпедокль въ V в. жилъ и училъ въ Агригентѣ въ Сициліи.

Демокритъ основатель древняго матеріализма, родился въ Абдерѣ, во Фракіи, но во время своихъ путешествій по преданію былъ и въ Аѣинахъ. Въ Аѣинахъ въ V в., во времена Перикла, жилъ Анаксагоръ, и здѣсь-же въ концѣ того же вѣка училъ философіи Сократъ. Въ Аѣинахъ затѣмъ, въ VI в. до Р. Х., жили и учили великій ученикъ Сократа Платонъ и его не менѣе великій ученикъ Аристотель. Этимъ и кончается періодъ расцвѣта греческой философіи. Послѣ этого философское движеніе получаетъ снова центробѣжное теченіе: стоическая, эпикурейская и скептическая философіи, возникшія въ Греціи въ концѣ IV в., достигаютъ наибольшаго развитія въ слѣдующіе вѣка въ Италиі, въ Римѣ; мистическія теченія въ философіи, а именно іудейско-александрійская школа въ I в. нашей эры, новопиѣагореизмъ и новоплатонизмъ, появляются и съ особенной силою развиваются въ Александріи.

Древняя греческая философія сначала вполнѣ сливалась съ научной, художественной и религіозной работой человѣческаго сознанія, ибо досократовскіе философы были въ то же время или учеными математиками, астрономами и физиками, какъ Эалесъ, Анаксимандръ и Пиѣагоръ, или поэтами, какъ Ксенофанъ, Парменидъ и Эмпедокль, или религіозными проповѣдниками, какъ тѣ же Пиѣагоръ, Ксенофанъ и Эмпедокль. Какъ нѣчто самостоятельное и отдѣльное отъ спеціальной науки, отъ религіи и искусства, философія складывается лишь подъ вліяніемъ ученія Сократа о методахъ познанія—въ великихъ системахъ Платона и Аристотеля. Только въ этихъ двухъ системахъ древности философія впервые выполняетъ все свое назначеніе, пытается обнять въ одномъ синтезѣ всѣ указанная нами области задачъ, поставить и разрѣшить основныя проблемы знанія, бытія, жизни, міровой гармоніи и человѣческаго поведенія. Но въ то же время несомнѣнно, что системы Платона и Аристотеля составляютъ синтезъ и конечный итогъ всѣхъ философскихъ доктринъ и стремленій двухъ предшествующихъ вѣковъ, и что въ нихъ были заложены главныя философскія направленія не только древности, но и новаго времени.

Греческіе философы руководились въ построеніяхъ своихъ часто непосредственнымъ чувствомъ, инстинктомъ. Инстинктомъ Анаксимандръ, Гераклитъ и Эмпедокль предварили открытія Дарвина. Такимъ же непосредственнымъ чутьемъ Анаксагоръ

открылъ разумъ, Демокритъ — атомы. Чувствомъ постигъ Пифагоръ идею гармоніи міра, чувствомъ же открыли Эмпедокль и Платонъ великое значеніе любви въ міровомъ процессѣ, творческую силу Эроса. Преобладающею темой древней философіи является идея гармоніи—гармоніи противоположныхъ элементовъ, силъ, идей. Не простая случайность и ученіе Аристотеля о добродѣтели, какъ серединѣ или гармоніи крайнихъ и одностороннихъ противоположностей въ чувствахъ и поведеніи. Высшая истина мыслилась греками, какъ постиженіе красоты и гармоніи міра,—идеаль высшаго добра совпадалъ съ идеаломъ воплощенія міровой гармоніи въ жизни. Пифагорейская философія и философія Платона, всецѣло проникнутыя идеалами красоты и гармоніи,—самыя типическія и цѣльныя системы греческой философіи. Не даромъ послѣдній періодъ ея былъ возвращеніемъ къ пифагореизму и платонизму. Но и единое элейцевъ, и умъ Анаксагора, и даже отчасти логическій формализмъ Аристотеля—воплощенія все того же *эстетическаго* стремленія къ постиженію гармоніи и красоты формъ въ мірѣ и въ духѣ человѣческомъ. Не даромъ и вся метафизика Аристотеля основана на ученіи о воплощеніи формы въ матеріи. Интересы истины и добра безпрестанно приносятся въ жертву интересамъ красоты. Этика грековъ—этика счастья, наслажденія. Логика грековъ — эстетика мысли; ихъ метафизика — эстетика бытія, онтологія красоты и гармоніи. И это не удивительно: чувство—основа жизни человѣка-юноши и юнаго, едва пробудившагося къ самосознанію человечества. И только непосредственная энергія чувства могла породить такія грандіозныя,—помимо всякаго точнаго знанія, все охватывающія, всѣ вопросы рѣшающія,—философскія системы, какъ системы Платона и Аристотеля. И не даромъ послѣдній періодъ древней философіи, періодъ стоицизма, эпикуреизма, мистицизма, есть періодъ философіи чувства по преимуществу. Въ этотъ періодъ вопросъ: какъ жить, окончательно разрѣшился въ вопросъ: какъ быть счастливымъ, лучше наслаждаться и меньше страдать;—вопросъ: какъ познать міръ, разрѣшился въ вопросъ, какъ силою непосредственнаго чувства, независимо отъ ума, въ состояніи экстаза, проникнуть въ самыя нѣдра мірового бытія, постичь непостижимое для ума бытіе божественное. Объ этомъ мечталъ уже Платонъ, этимъ идеаломъ руководится и вся философія новоплатоновской школы, вѣрно истолковавшая основную тенденцію философіи Платона,

стремленіе уловить истину и добро въ эротическомъ и мистическомъ созерцаніи красоты и гармоніи міра.

Распространеніе въ мірѣ мистической христіанской философіи есть послѣдній результатъ господства чувства надъ умомъ и волей, и тѣмъ не менѣе христіанская философія есть уже философія воли. Древній міръ воспринялъ христіанство и покорился ему ради интересовъ чувства, ради удовлетворенія своей неудовлетворенной мечты о земномъ счастьи. Но само христіанское ученіе было отрицаніемъ этой мечты о земномъ счастьи; оно заключало въ себѣ отрицаніе принципа красоты и гармоніи, какъ основного нравственнаго начала жизни, и указаніе на новый идеаль долга, самоотреченія, самоискупленія—идеаль воли, а не чувства. На Востокѣ и прежде первенствовали интересы воли, интересы этические. Конфуціанство, буддизмъ, философія библейская—рядъ попытокъ разрѣшить практическія проблемы жизни, найти выходъ изъ ея противорѣчій и дать волѣ твердое руководство въ поведеніи. Тѣмъ же духомъ проникнуто ученіе Христа. Конечно, прежде всего это ученіе религіозное, и прилагать къ оцѣнкѣ его философскіе мѣрки не удобно. Можно сказать одно: никогда еще *воля* человѣческой не ставились такіе высокіе и отчетливые идеалы, какъ въ этомъ глубокомъ религіозномъ ученіи. И не удивительно, что оно восторжествовало, что оно покорило себѣ древній міръ. Мысль въ тщетныхъ поискахъ за полнотою истины утомилась и разочаровалась въ своемъ могуществѣ; чувство, исчерпавъ всевозможные виды и создавъ образцы всѣхъ доступныхъ его непосредственному пониманію формъ красоты, пресытилось и измельчало. Душѣ человѣческой нечѣмъ было жить, а надо было жить и дѣйствовать. Идеалы воли у древнихъ культурныхъ народовъ были смутно поставлены, и новое религіозное ученіе, поставившее ихъ ясно и твердо, стало быстро распространяться и постепенно сдѣлалось господствующимъ. Трудно говорить о столь важныхъ явленіяхъ въ немногихъ словахъ. Но мы предупредили, что излагаемъ пока только свои личныя убѣжденія, общія теоретическія начала будущаго анализа.

Средніе вѣка являются въ исторіи духа человѣческаго грандіозной попыткой поставить въ основу жизни нравственные идеалы воли, религіозное ученіе о ея паденіи и искупленіи. Господство церкви, церковныхъ интересовъ, богословскихъ вопросовъ и задачъ сводилось къ общей тенденціи человѣческаго духа подчи-

нить теоретическіе интересы мысли и поэтическіе запросы чувства практическимъ интересамъ воли. Средневѣковое искусство бѣдно и однообразно, его высшіе подвиги связаны съ попытками его послужить цѣлямъ религіи, средневѣковая наука еще ничтожна, — ея единственная задача дать теоретическую опору религіознымъ вѣрованіямъ.

Научныя и художественныя традиціи древности почти до XIII в. безъ успѣха боролись съ совершившеюся кристаллизаціей мысли и чувства. Философіи при такихъ условіяхъ почти нечего было дѣлать, она была служанкой богословія, ее терпѣли, какъ гимнастику ума для изошренія способности къ спору на богословскія темы, и какъ только она дерзала критически коснуться какого-либо догмата, наприм., въ XI в. въ ученіи Росцеллина о Св. Троицѣ, то ея дерзновеніе тотчасъ предавалось проклятію. Правда, нельзя сказать, чтобы въ средніе вѣка философское самосознаніе человѣчества не сдѣлало никакого шага впередъ. Въ лицѣ Августина важный шагъ впередъ сдѣлала психологія человѣка и особенно ученіе о волѣ. Вопросъ о свободѣ воли впервые ясно поставленъ былъ средневѣковыми мыслителями. Другой важный психологическій вопросъ о природѣ понятій человѣческаго ума обсуждался три вѣка въ знаменитомъ спорѣ номиналистовъ и реалистовъ. Сдѣланы были нѣкоторые частные успѣхи и въ логическомъ анализѣ отправленій мысли и въ метафизическомъ анализѣ опредѣленій бытія.

Но только съ XIV—XV вѣка начинается болѣе свободная работа художественнаго творчества, научнаго изслѣдованія, философскаго мышленія.

Новый расцвѣтъ искусства въ Италіи и возвращеніе въ этой области къ лучшимъ идеаламъ древности совпалъ и съ новыми попытками обновленія наукъ путемъ непосредственнаго изученія природы. Философія была провозглашена самостоятельною и законною областью жизни духа, и въ XIV в. явилось ученіе о двойственности истины, о различіи истинъ вѣры и знанія. Хотя оно и было осуждено Латеранскимъ соборомъ въ 1512 г., оно все-же сдѣлало свое дѣло, освободило мысль изъподъ гнета религіозной догматики, непрестанно ставившей ей преграды, — вызвало критику церковныхъ ученій, подготовило реформацію. Въ XV и XVI вв. начинается настоящее возрожденіе философіи, готовятся тѣ новыя, грандіозныя философскія системы, которыми такъ богаты XVII и XVIII вв.

Чтобы понять процессъ возникновенія, новыя задачи и общій смыслъ философіи этихъ двухъ столѣтій, подлежащихъ нашему специальному анализу, мы должны нѣсколько подробнѣе остановиться на философскихъ движеніяхъ эпохи возрожденія, а чтобы конкретнѣе и яснѣе изобразить содержаніе мысли въ эту эпоху, я изложу вамъ кратко судьбу и ученіе самага крупнаго мыслителя этой эпохи, Джіордано Бруно. Притомъ Дж. Бруно не только крупный мыслитель, заложившій въ широко задуманномъ ученіи своемъ главнѣйшія основанія всѣхъ крупныхъ философскихъ системъ XVII в.—системъ Декарта, Спинозы, Лейбница,—онъ любопытенъ и какъ личность, купившая цѣною мученической смерти на кострѣ свободу европейской мысли въ области философскаго. истолкованія природы и жизни. Реформація въ это время уже осуществила свою главную задачу. Протестантизмъ во многихъ странахъ и городахъ, особенно въ Германіи, торжествовалъ побѣду. Но протестанты сами были еще не вполне терпимы къ философіи. Дж. Бруно лично не мало терпѣлъ отъ кальвинистовъ и нигдѣ—ни въ Швейцаріи, ни во Франціи, ни въ Англіи, ни въ Германіи—не находилъ свободной арены для своей философской проповѣди. Вмѣстѣ съ тѣмъ католицизмъ еще былъ силенъ и въ Италіи властвовалъ безконтрольно. Ему нужно было отомстить за свое пораженіе, показать примѣръ своей строгости и своей, хотя уже и пошатнувшейся, но все еще великой силы, и Дж. Бруно былъ самой крупной жертвой его жажды мщенія.

Костеръ, на которомъ въ 1600 г. сгорѣлъ Дж. Бруно,—лучшій образчикъ того, куда можетъ привести безконтрольное владычество идеаловъ воли надъ идеалами мысли и чувства, въ какія вопіющія противорѣчія запутывается духъ человѣческой, когда ищетъ осуществленія идеала добра, независимо отъ служенія идеаламъ истины и красоты. Воля, не просвѣщенная умомъ и не смягченная чувствомъ, грубѣетъ, жизненное значеніе ея идеала глхнетъ, сила ея становится насиліемъ, именемъ добра она творитъ зло...

Новая философія выдвигаетъ на первый планъ интересы мысли, интересы истины и подготавливаетъ тѣ великія, изумительныя побѣды человѣческаго ума надъ окружающею природою, которыя совершаются на нашихъ глазахъ въ нынѣшнемъ XIX столѣтіи. Можетъ быть, и мысль, въ своихъ горделивыхъ притязаніяхъ на

исключительное господство въ жизни, зашла слишкомъ далеко, и, можетъ быть, философіи ХХ-го и слѣдующихъ столѣтій предстоитъ найти формулу новаго, высшаго синтеза идеаловъ ума, воли и чувства. Несомнѣнно пока одно, что новая философія оказала человѣчеству великую услугу, отвоевавъ свободу мысли и выяснивъ самые устои ея, методы научнаго познанія внѣшней дѣйствительности, природы. Побѣда надъ природой осуществилась и становится все болѣе и болѣе полною. Мы должны будемъ прослѣдить, какими великими трудами мысли и философскаго творчества она была постепенно подготовлена, откуда явились и какъ изощрялись методы современной науки.

II.

Характеръ новой философіи. Значеніе эпохи возрожденія. Дж. Бруно.

Новая философія есть по преимуществу философія знанія, философія мысли, рядъ ученій о томъ, какими путями и методами достигнуть истины. Въ нѣкоторыхъ философскихъ ученіяхъ XVII и XVIII вв. этотъ вопросъ—почти единственный, которымъ интересуется большую часть жизни философъ, и на извѣстномъ рѣшеніи котораго основана вся его слава: таковы ученія Франциска Бэкона и Джона Локка въ XVII столѣтіи, Юма и Кондильяка въ XVIII вѣкѣ. У другихъ философовъ рѣшеніе проблемы знанія составляетъ все-таки главную задачу, надъ которой они всего болѣе трудились, и въ постановкѣ которой главнѣйшія черты ихъ оригинальности. Это можно сказать про философскія ученія Декарта, Гоббеса, Мальбранша и Спинозы въ XVII в., Беркли и Рида въ XVIII в. Третьи, подобно Лейбницу, пришли къ оригинальной теоріи знанія, какъ къ послѣднему внутреннему оправданію и конечному итогу всей своей философской дѣятельности. Даже заглавія большей части самыхъ знаменитыхъ философскихъ сочиненій XVII и XVIII вв., какъ мы увидимъ ниже, выражаютъ этотъ преимущественный интересъ къ теоріи знанія. Величайшая въ исторіи новой философіи слава Иммануила Канта тоже опирается, главнымъ образомъ, на его оригинальное ученіе о знаніи, о границахъ и условіяхъ пониманія вещей.

Опредѣленіе и возвеличеніе разума человѣческаго, хотя въ разной степени и въ разномъ значеніи,—вотъ главная руководящая идея новой философіи, и абстрактная логическая система Гегеля

въ 1-й половинѣ нынѣшняго вѣка является апогеемъ и самымъ блестящимъ подтвержденіемъ этой основной и глубочайшей тенденціи новой философіи. Едва-ли нужно напоминать, что и слава Ог. Конта и Джона Стюарта Милля, въ современную намъ эпоху, есть главнымъ образомъ слава оригинальныхъ теоретиковъ знанія.

Этический интересъ въ новой философіи вплоть до Шопенгауера сравнительно слабъ. Если Спиноза назвалъ свое главное сочиненіе этикой, то центръ тяжести этого великаго произведенія все-таки не столько въ разрѣшеніи этической проблемы, сколько въ ученіи о ясныхъ и темныхъ, адекватныхъ и неадекватныхъ идеяхъ, и въ ученіи о субстанціи, а еще болѣе въ попыткѣ введенія въ отвлеченный философскій анализъ геометрическаго метода разсужденія. Если, далѣе, въ XVII и еще болѣе въ XVIII вв. появлялись цѣлыя школы философовъ-моралистовъ, въ особенности въ Англіи, то вѣдь извѣстно, какими маленькими кажутся имена всѣхъ этихъ Гетчесоновъ, Кларковъ, Волластоновъ, Фергюсоновъ и даже родоначальника движенія Шефтсбэри и послѣдняго талантливаго выразителя его Адама Смита (разсматриваемаго исключительно какъ моралиста) сравнительно съ именами выдающихся теоретиковъ знанія—Бэкона, Декарта, Локка, Юма и др. Правда, и Локкъ въ трактатѣ «О воспитаніи», и Юмъ въ диссертациі «О страстяхъ» и во 2-й части трактата «О человѣческой природѣ» являются моралистами, но слава ихъ, какъ моралистовъ, совершенно меркнетъ предъ заслугами ихъ въ ученіи о знаніи. Самъ Кантъ своею «Критикой практическаго разума» не породилъ и десятой доли того возбужденія умовъ, какое вызвала «Критика чистаго разума». Во 2-й критикѣ есть тоже черты геніальнаго замысла, но исполненіе слабо, результаты сомнительны. Еще менѣе вліянія имѣла его эстетическая теорія, изложенная въ «Критикѣ силы сужденія». Только въ шопенгауеровской философіи, сильно проникнутой тенденціею этической, хотя и отрицающей практическія задачи этики и видящей свой главный смыслъ въ новой теоріи знанія, начинается поворотъ къ интересамъ и проблемамъ нравственнымъ, которыя на столько энергически заявляютъ себя въ наше время, что во многихъ европейскихъ странахъ дѣлаются даже попытки пересмотра старыхъ и построенія новыхъ положительныхъ религиозныхъ ученій. Конечно, такія попытки были всегда, но то были частности въ общей

картинѣ духовной жизни. Теперь—это общая потребность времени и всѣхъ современныхъ народовъ.

Поэтому не безъ основанія вся философія новыхъ европейскихъ народовъ Запада называется *раціоналистическою*, и этотъ раціональный духъ новой философіи особенно сказывается въ *психологii* мыслителей XVII и XVIII вв., у которыхъ «разумъ», «идеи»— все, т.-е. и общее названіе для всѣхъ душевныхъ состояній, и лучшая, благороднѣйшая часть человѣческаго духа, и критерій самого добра и красоты. Психологія и философія воли вплоть до Шопенгауера—въ загонѣ. Психологія и философія чувства разрабатываются спорадически со второй половины XVIII в., когда, благодаря авторитету Канта, ученіе о чувствѣ становится впервые неотмѣнной принадлежностью системъ психологii, хотя самъ Кантъ сдѣлалъ еще очень мало для разработки этого отдѣла психологii. (См. Психол. чувствованій. Н. Я. Грота. Спб., 1880 г. Отд. II).

Умозрѣнія метафизическія, т.-е. ученіе о міровыхъ субстанціяхъ, ихъ свойствахъ и отношеніяхъ, о пространствѣ, времени и причинности, играютъ большую роль въ новой философіи, но, какъ мы постараемся показать въ свое время, главный смыслъ этихъ ученій опять-таки въ опредѣленіи основъ знанія, въ раскрытіи теоретическихъ отношеній между субъектомъ и объектомъ, а не въ опредѣленіи нравственного смысла и идеальныхъ цѣлей мірового процесса, не въ раскрытіи гармоніи и красоты мірового устройства, какъ у древнихъ. Поэтому тенденція большей части метафизическихъ системъ новой философіи, особенно въ XVII в., *механическая*, а не *телеологическая* (телеологія— ученіе о цѣляхъ, цѣлесообразности). Конечно, въ самыхъ крупныхъ и широкихъ по замыслу системахъ Спинозы, Лейбница, Канта можно найти отвѣты на всѣ запросы человѣческаго духа, какъ у Платона и Аристотеля въ древности, но не надо упускать изъ виду пропорціи элементовъ въ этихъ системахъ, надо искать въ каждой изъ нихъ ея истиннаго центра тяжести и господствующаго въ ней идеала. Въ этомъ смыслѣ идеалъ всей новой философіи—торжество истины, знанія, — побѣда разума, и отсюда явленіе, почти неизвѣстное въ древности и во всякомъ случаѣ лишь спорадически мелькавшее въ философіи Греціи, но за то безпрестанно повторявшееся въ исторіи новой философіи: сатанинская гордость человѣческой мысли, самодо-

вольство отрицанія, убѣжденіе въ непогрѣшимости разума. Когда Кантъ низвергъ теоретическій разумъ съ пьедестала непогрѣшимости, то и этотъ шагъ впередъ былъ понятъ и оцѣненъ, главнымъ образомъ, какъ *новый подвигъ того же разума*. Почти никто не повѣрилъ искренно въ поражение разума, ибо Кантъ самъ возвратилъ практическому разуму (т.-е. всетаки *разуму*) все то, что отнялъ у разума теоретическаго. Естественно было, что «эпигоны Канта» поспѣшили снова повѣрить въ его абсолютное могущество.

Мм. Гг., по моему убѣжденію, въ развитіи идеаловъ борются какъ-бы нѣкоторыя стихіи, стихіи духовныя, — какъ есть стихіи вещественныя; борьба эта—гигантская, вѣковая. Отдѣльная личность не можетъ передѣлать духъ времени и сама въ той или другой степени ему подчиняется. Пусть это только слабый поэтическій образъ. Но можно сказать вообще, что въ духовной жизни древности господствовала стихія чувства, въ средніе вѣка стремилась овладѣть духомъ человѣческимъ стихійная сила воли, съ ея особыми, *чисто практическими* задачами,—въ жизни народовъ новаго времени, а потому и въ новой философіи первенствуетъ стихійная сила мысли, сила разума, какъ орудія «разумѣнія, пониманія».

Такой характеръ новой философіи опредѣляется самыми условіями ея возникновенія. Она явилась реакціей противъ гнета, который оказывала на мысль человѣческую, въ теченіе многихъ вѣковъ, односторонне-понятая религіозность. Нельзя ничего имѣть противъ практическаго идеала *теократіи*, т.-е. идеала господства Бога или божественной правды на землѣ, противъ идеала *всемірной церкви*, какъ высшаго духовнаго союза людей, во имя лучшихъ нравственныхъ стремленій духовной личности. Но теократія должна быть *свободная*, основанная на убѣжденіи и симпатіи, а не на долгѣ и взаимномъ угнетеніи. Для человѣческаго духа нѣтъ ничего унижительноѣ, какъ стремленіе кристаллизовать его лучшія вѣрованія и благороднѣйшія стремленія въ мертвыя теоретическія формулы и въ обязательныя для жизни правила. Это—тенденція самая нигилистическая, ибо она можетъ найти себѣ оправданіе только въ отрицаніи свободы воли человѣка, нравственнаго достоинства человѣческой личности и разумнаго міропорядка. Если міръ разуменъ, то и личность разумна, свободна, бессмертна. Связывать ее извнѣ цѣпями интеллектуальнаго нравственнаго рабства значитъ смѣяться не только надъ нею, но и надъ Бо-

гомъ въ ней и въ мірѣ, надъ тѣмъ, что́ есть лучшаго и самаго святаго. А между тѣмъ все это дѣлалось въ Европѣ многіе вѣка во имя самого же Бога, подъ знаменемъ высшей правды.

Реакція должна была быть сильная, крайняя. Когда личность человѣческая разбила оковы и сознала свою свободу и разумность, то обоготвореніе этой свободы и разума личности, достигшее своего апогея во французской революціи конца XVIII вѣка, должно было ранѣе или позднѣе совершиться: первые же ясные шаги на пути освобожденія личности и самоутвержденія разума сдѣлала реформація. Реформація, совершившаяся въ первой половинѣ XVI в., была, однако, подготовлена, какъ извѣстно, гуманизмомъ, возрожденіемъ искусствъ и наукъ.

Эпоха возрожденія—крайне сложная въ психологическомъ отношеніи эпоха. Разобраться во всѣхъ факторахъ и моментахъ умственного движенія этой эпохи въ краткомъ очеркѣ невозможно. Достаточно отмѣтить три главные потока, подготовившіе полное преобразование философіи и самой жизни европейскаго общества. 1) Одинъ культурно - художественный или эстетическій, это первый и основной; въ XIII в. начинается въ Италіи возрожденіе искусствъ на почвѣ изученія художественныхъ произведеній классическаго міра, достигшее своего апогея въ XV и XVI вв. 2) Другой потокъ — научный или интеллектуальный; съ XIII-же вѣка, при полномъ еще господствѣ схоластики, англійскій монахъ Рожеръ Бэконъ. впервые призываетъ къ непосредственному наблюденію природы; въ XV и XVI вв. дѣлаются замѣчательныя открытія и изобрѣтенія, измѣняется взглядъ на характеръ и природу нашей земли и всѣхъ физическихъ явленій міра, усваиваются новые методы разработки наукъ; въ XVI вѣкѣ Коперникъ открываетъ движеніе земли вокругъ солнца, и всѣ возрѣнія на вселенную преобразуются. 3) Третій потокъ—религіозный или этический: онъ также начинается съ XIII в., съ зарожденія нѣмецкой мистики, въ исторіи которой такую выдающуюся роль игралъ Мейстеръ Эккардтъ. Созрѣваетъ вполнѣ это движеніе тоже въ XV в., въ которомъ первую жертвою его былъ Іоаннъ Гусъ, и полного расцвѣта достигаетъ оно въ XVI в., въ нѣмецкой реформаціи. Я не историкъ культуры, да и не имѣю времени разсматривать эти движенія подробнѣе. Мнѣ важно было отмѣтить и здѣсь, что первое пробужденіе человѣческаго духа къ новой жизни было всестороннее: эстетическое, интеллек-

туальное, этическое, и что философія эпохи возрожденія возникаетъ какъ естественная потребность синтеза обновленныхъ идеаловъ красоты, истины и добра. Она черпаетъ свои элементы и вдохновеніе, во-первыхъ, изъ возродившагося въ Италіи въ XV в., параллельно художественному движенію, изученія классическихъ философовъ, въ особенности Платона и Аристотеля, — преимущественно во Флоренціи и Падуѣ; во-вторыхъ, изъ новыхъ ученій и открытій о природѣ и ея явленіяхъ, и въ-третьихъ — изъ обновленныхъ нравственно-религіозныхъ идей и идеаловъ времени. Такъ какъ въ XV и XVI вв. центромъ духовной жизни была Италія, то естественно, что въ ней совершается и возрожденіе философіи. Мы не будемъ подробно перечислять здѣсь многочисленныхъ и блестящихъ переводчиковъ-комментаторовъ и популяризаторовъ Платона и Аристотеля, вошедшихъ между собою въ серьезныя пререканія изъ-за вопроса объ относительной высотѣ ученій этихъ двухъ геніевъ древности. Не будемъ мы перечислять и удивительныхъ по начитанности и остроумію, съ одной стороны, и по фантастическимъ представленіямъ о природѣ, съ другой, натуръ-философовъ этой эпохи. Не станемъ подробно разбирать и ученій нѣмецкихъ мистиковъ, начиная съ Экардта и кончая Яковомъ Бемомъ († 1624), сапожникомъ-теософомъ изъ Гёрлица. Подробное изложеніе всѣхъ этихъ первыхъ формъ и проблесковъ пробуждающагося философскаго сознанія и самосознанія вы найдете въ только-что вышедшемъ, въ русскомъ переводѣ г. Колубовскаго, извѣстномъ сочиненіи Ибервега: «Исторія новой философіи въ сжатомъ очеркѣ» (Спб. 1890).

Дѣйствительно самостоятельными среди итальянскихъ философовъ эпохи возрожденія, но и то въ разной степени, являются только Бернардинъ Телесій (1508—1588 г.), Францискъ Патрицій (1529—1597), Джордано Бруно (1548—1600) и Тома Кампанелла (1568—1639). Но о первыхъ двухъ, какъ и о послѣднемъ, мы скажемъ немного. Телесій интересенъ тѣмъ, что въ сочиненіи «О природѣ вещей согласно собственнымъ принципамъ» предварилъ нѣкоторыя ученія Франциска Бэкона, преобразователя методовъ науки о природѣ, и первый пытался создать теорію опыта, какъ главнаго орудія изученія природы, причемъ указалъ и на слабыя стороны умозаключенія, какъ средства для приобрѣтенія истины. Францискъ Патрицій въ сочиненіи «Новая философія вещей» — пытался связать элементы ученій Платона и Ари-

стотеля съ собственными философскими обобщеніями. Всего важнѣе его идея «живой вселенной», какъ проявленія божественнаго разума, а не демоническихъ и злыхъ силъ, какъ это думали схоластики и даже отчасти еще врачи эпохи возрожденія, видѣвшіе задачу медицины въ изгнаніи злыхъ духовъ изъ организма. Патрицій замѣчательнъ еще тѣмъ, что въ неясныхъ намекахъ высказалъ ученіе о тяготѣннн, какъ законѣ обращенія небесныхъ тѣлъ, и первый изъ философовъ придерживался геліоцентрическаго ученія о мнрѣ Коперника.

Однако выше всѣхъ итальянскихъ и вообще европейскихъ философовъ этого времени стоитъ знаменитый Джордано Бруно— «живое воплощеніе ненасытной пытливости, безпокойнаго духа анализа и нравственнаго протеста всей эпохи». За то онъ и заплатился жизнью, что въ немъ выразилось всего ярче и гениальнѣе броженіе умовъ XVI в., стремленіе личности къ свободѣ мысли, слова и жизни, вопреки гнету церкви. Но это былъ все-таки странный человѣкъ—несомнѣнно гений, но духъ капризный, фантастическій, нетерпѣливый,—личность во многихъ отношеніяхъ темная, загадочная.

Въ исторіи философіи біографія мыслителя имѣетъ особенное значеніе—большее, чѣмъ біографія дѣятеля науки или искусства, ибо въ исторіи философіи личность, въ ея цѣломъ, опредѣляетъ не только теоретическое содержаніе міровоззрѣнія, но и его жизненную силу, степень вліянія и распространенія, его роль въ послѣдующей исторіи мысли. Зависитъ это отъ того, что философъ большею частью живой проповѣдникъ своихъ убѣжденій, и обаяніе его личности—важный факторъ въ ихъ распространеніи. Уединенные философы-отшельники, въ родѣ Спинозы и Шопенгауера, хотя рано или поздно и достигаютъ признанія, но ихъ роль въ исторіи развитія философскимъ воззрѣній ихъ эпохи совсѣмъ иная, чѣмъ роль философовъ, живущихъ въ обществѣ и энергично пропагандирующихъ свои взгляды среди современниковъ, особенно если они къ тому же краснорѣчивы, и въ томъ или другомъ отношеніи симпатичны, какъ были, напр., Сократъ и Платонъ въ древности, Локкъ и Лейбницъ въ XVII в., Дж. Бруно въ эпоху возрожденія. Дж. Бруно былъ человѣкомъ неугомоннымъ, всю жизнь до заключенія въ тюрьмѣ провелъ въ странствованіяхъ и приключеніяхъ всякаго рода, жилъ и дѣйствовалъ въ разныхъ городахъ Италіи, Швейцаріи, Франціи, Англіи

и Германіи, былъ преподавателемъ чуть не десятка университетовъ въ этихъ странахъ, вездѣ издавалъ свои сочиненія, устраивалъ диспуты, читалъ публичныя лекціи и говорилъ рѣчи,—дружился, спорилъ и ссорился съ учеными современниками, подвергался преслѣдованіямъ и изгнаніямъ и перемѣщался все дальше, сначала на сѣверъ до Лондона включительно, потомъ на югъ, къ дорогой Италіи, пока не попалъ въ Венеци въ ловушку и въ руки инквизиціи. Біографія его на русскомъ языкѣ прекрасно изложена въ октябрьской книгѣ «Русскаго обозрѣнія» петербургскимъ философомъ Радловымъ по послѣднимъ источникамъ *).

Ученіе Дж. Бруно содержитъ въ себѣ сѣмена всѣхъ великихъ системъ XVII и XVIII вв. **). Брунгоферъ указываетъ на вліяніе его на Бэкона, Декарта, Спинозу, Лейбница, Канта, Шеллинга ***). Значеніе его ученія для системы Спинозы раскрыто Зигвартомъ и Авенаріусомъ, для Лейбница—Дюрингомъ и др., для Декарта—Бартольмесомъ. Міросозерцаніе его поражаетъ необыкновенною широтой замысла и глубиною основаній. Брунгоферъ краснорѣчиво доказываетъ, что въ этой философіи примиряются пессимизмъ и оптимизмъ, реализмъ и идеализмъ, — вообще всѣ полюсы новой философіи. Его жизнь имѣетъ тѣсную связь съ міровоззрѣніемъ, и наоборотъ. Ученіе его не имѣетъ глубокаго этического склада—это соединеніе эстетическаго міросозерцанія грековъ и слагавшейся рационалистической тенденціи новой философіи. Идеаль челоуѣка—совершенство духа, въ смыслѣ эстетическаго подъема къ идеалу красоты и гармоніи и интеллектуальнаго развитія до самыхъ абстрактныхъ формулъ міропониманія. Этический идеаль у Бруно слабо развитъ (въ сонетахъ *Degli eroici furori*):

*) Ранѣе былъ помѣщенъ прекрасный біографическій очеркъ о немъ А. Н. Веселовскимъ въ 1871 году въ „Вѣстникѣ Европы“, и имъ же въ 1885 г. читана рѣчь о Бруно въ соединенномъ засѣданіи Общества Россійской словесности и Московскаго Психологическаго Общества. Ученіе его было изложено въ томъ же 1885 г. проф. Троицкимъ въ тѣхъ же чтеніяхъ Общества и мною въ книжкѣ „Дж. Бруно и пантеизмъ“ (Одесса 1885). На нѣмецкомъ языкѣ лучшая монографія о Дж. Бруно Brunnhofer'a: G. Bruno's Weltanschauung und Verhängniss. Lpz. 1882.

***) Важнѣйшія философскія сочиненія Дж. Бруно: *De umbris idearum, Della causa, principio et uno, Del'infinito universo e mondi, De monade, numero et figura, De triplici minimo et mensura.*

***) См. упом. на предыд. стр. (прим.) сочин. Брунгофера, предисл.

онъ отрицаетъ реальность зла, порокъ — только отсутствіе добродѣтели, заблужденіе, всѣ качества и влеченія человѣка законы и естественны, источникъ нравственнаго зла заключается въ перевѣсѣ однихъ стремленій надъ другими. Въ этомъ ученіи Бруно напоминаетъ Аристотеля; самъ онъ не чуждъ увлеченія благами жизни и чувственными порывами, особенно въ молодости. Но нравственное развитіе, по его мнѣнію, завершается переходомъ отъ чувственной любви къ духовной, идеальной — любви къ Богу. Тутъ и Платонъ, и зачатки Спинозы. Идеаль его въ жизни — проникнуться созерцаніемъ безконечнаго. Слава Бруно не въ его этикѣ, а въ его теоріи познанія и метафизикѣ. Первая, правда, намѣчена только въ общихъ чертахъ, но все-же открываетъ просторъ для широкаго ученія о мірѣ. Напрасно нѣкоторые историки видятъ центръ тяжести его ученія о знаніи въ попыткахъ усовершенствованія мнемоники и искусства комбинаціи понятій Р. Луллія. Догадка нѣмецкаго историка философіи Виндельбанда, что безчисленныя маленькія работы Бруно по логикѣ, въ духѣ «Искусства» Луллія, — только средство поддержанія репутаціи ученаго, способъ рекомендаціи себя въ мірѣ ученыхъ педагоговъ, — остроумна и справедлива. Не даромъ онъ подносилъ и посвящалъ эти трактаты сильнымъ міра. Искусство Луллія — наиболѣе невинная и въ то время модная форма умственной гимнастики и лучшей способъ заявленія своей принадлежности къ ученому духу. Доказательство, что эти упражненія были для Бруно не существенны, можно видѣть въ томъ, что они не связаны нисколько съ его оригинальнымъ философскимъ ученіемъ.

Истинная его теорія знанія характеризуется признаніемъ недостаточности опыта для настоящаго знанія. Противорѣчіе въ показаніяхъ чувствъ доказывается открытіемъ Коперника. Безконечность вселенной непознаваема для чувствъ, чувственное воспріятіе открываетъ только сходства и отношенія конечныхъ предметовъ. Этимъ Бруно открываетъ просторъ для философскаго творчества и метафизическаго анализа. Задача его философіи, какъ заявляетъ онъ самъ въ одномъ изъ сочиненій, изданныхъ въ Англіи, самая широкая, синтетическая — связать и примирить философскія доктрины древности, — Гераклита и Парменида, Пифагора и Демокрита, Платона съ Аристотелемъ, Эпикура и Зенона съ новоплатоновскою теософіей и схоластическою мудростью, съ вновь пріобрѣтенными знаніями о природѣ и съ Копернико-

вою системою мірозданія; — выработать міровоззрѣніе, далеко смотрящее впередъ и охватывающее все, что было позади его. И эта задача, въ общемъ, удалась Джордано Бруно—онъ предвосхитилъ самыя оригинальныя идеи у философовъ XVII стол. За то, по выраженію проф. иннсбрукскаго университета Бараха (1877), «явленія, подобныя философіи Бруно, не подлежатъ обыкновенному оптическому закону: они не уменьшаются въ объемѣ и значеніи, по мѣрѣ удаленія отъ нихъ, а напротивъ, все растутъ и пріобрѣтаютъ все болѣе болѣе интересъ, чѣмъ бы-стрѣе мы движемся впередъ». Брунофери думаетъ даже, что философская доктрина Бруно можетъ стать исходною точкою и руководящею нитью для философскаго мышленія нашей эпохи, что конечно можно допустить лишь съ большими ограниченіями въ виду указанной слабости этического элемента въ философіи Бруно.

Признавъ въ сочиненіи «De umbris idearum», вмѣстѣ съ Платономъ, что чувственное познаніе даетъ только «тѣни» истиннаго бытія, Джордано Бруно въ связи съ ученіемъ Коперника и въ отличіе отъ древнихъ впервые раскрываетъ идею безконечности вселенной въ пространствѣ и безчисленности ея міровъ, откуда восходитъ къ идеѣ безконечнаго творчества Бога. Это совсѣмъ ново, и развитіе этого ученія въ подробностяхъ, по справедливому указанію Виндельбанда, даетъ натурфилософію весьма близкую къ современному ученію о вселенной въ естественныхъ наукахъ. Во вселенной нѣтъ центра—вездѣ центръ. Вселенная неподвижна (въ ея нѣтъ пространства), но въ ней происходитъ постоянное движеніе, перемѣщеніе частицъ. Отношенія небесныхъ тѣлъ управляются притяженіемъ родственнаго; это обусловливается ихъ движеніями и разстояніями (при одинаковомъ разстояніи кометы отъ двухъ небесныхъ тѣлъ она должна бы пребывать въ покоѣ).

Но какъ объяснить, при безконечности цѣлаго, индивидуальную конечность элементовъ? Тутъ Бруно пользуется идеями ученаго епископа XV в. Николая Кузанскаго и отчасти ученіемъ Платона, допуская примиреніе противоположностей въ идеѣ художественной гармоніи. Субстанція отлична отъ своихъ проявленій. Безконечный Богъ, все проникающій, есть дѣйствующая причина, творческое начало. Отсюда совершенство и тождество вселенной какъ цѣлаго. Но явленія испытываютъ постоянныя измѣненія. Вся природа дышетъ божественною жизнію. Этотъ тезисъ былъ развитъ

въ пантеизмъ Спинозы. Матерія есть только безконечная возможность бытія—источникъ ея въ Богѣ; матерія есть безконечная возможность творческихъ актовъ Бога. Богъ есть несовершенная еще природа—разомъ внѣ времени данная, какъ полное совершенство. Жизнь есть вѣчное измѣненіе, перемѣщеніе, несовершенство и ограниченность частныхъ проявленій. Отсюда страданія и зло. Смерти нѣтъ, это—призракъ,—есть только перемѣна формъ жизни, бытія. Отсюда ученіе о переселеніи душъ, напоминающее Пивагора. Процессъ этихъ превращеній—механическій извнѣ и свободный изнутри: высшая необходимость и полная свобода въ немъ примиряются. Жизнь есть вѣчная борьба, раздвоеніе и въ то же время примиреніе, гармонія, единство (Гераклитъ и элеаты). Такъ какъ вся природа—воплощенный Богъ, то Богъ—во всемъ, все обнимаетъ и во всемъ проявляется. Въ сочиненіи «De triplici minimo» Бруно проводитъ идею тождества и примиренія величайшаго и наименьшаго (Платонъ, Демокритъ, Николай Кузанскій). Три наименьшія единицы могутъ быть признаны человѣческимъ умомъ: математическій минимумъ—точка, физическій—атомъ, метафизическій—монада. Всякій индивидъ есть монада, и Богъ есть монада, вселенная—духъ. Вслѣдствіе этого Богъ есть все-таки *личность*. Пантеизмъ примиренъ съ теизмомъ, ученіемъ о личномъ Богѣ,—монизмъ съ дуализмомъ, натурализмъ и матеріализмъ съ спиритуализмомъ. Двойное движеніе небесныхъ тѣлъ является выраженіемъ универсальной и индивидуальной тенденціи. Вообще въ своихъ философскихъ ученіяхъ Бруно беретъ доказательства и подтвержденія изъ дѣйствительнаго опыта, изъ ученій науки, особенно астрономіи и математики.

Общее заключеніе о его философіи слѣдующее: она проявляетъ необычайную широту творчества, но содержитъ въ себѣ и много необоснованнаго, много художественнаго произвола, а съ другой стороны педантической расплывчатости, субъективной страстности и дѣтскаго невѣжества (Виндельбандъ). Бруно отличается, однако, удивительнымъ даромъ комбинаціи и способностью къ глубокому замыслу. Онъ какъ-бы начерталъ программу всей будущей метафизики и научнаго развитія. Онъ предвосхитилъ и нѣкоторыя идеи Дарвина въ ученіи объ инстинктѣ, какъ способности, приобретенной животными видами на низшей ступени борьбы за существованіе (Брунгоферъ). Его система, по отношенію къ прочимъ системамъ новой философіи, есть какъ-бы та органическая.

ячейка, изъ которой развивается затѣмъ организмъ со всѣми его дифференцированными членами и элементами. Но въ цѣломъ организмъ долженъ быть полной интеграціей дифференцированнаго, и потому идеаль философіи есть все-таки новый синтезъ дифференцировавшихся въ послѣдніе три вѣка системъ и направленій. Такой синтезъ, можетъ-быть, приблизить насъ вновь во многихъ областяхъ къ грандіозному примирительному міросозерцанію Бруно, хотя-бы онъ и былъ вдохновленъ новой, болѣе широкой, чѣмъ у Бруно, *этической* идеей. Но отчего, если такъ высока и значительна была система Бруно, на нее почти не ссылаются новые философы, и въ исторіи философіи долго не понимали ея значенія? Тутъ причина психологическая: смерть Бруно была позорна, и клевета на его имя, усердно распространяемая католическими писателями, дѣлала ссылки на его ученіе и опасными, и бесполезными съ точки зрѣнія славы.

Послѣ Джордано Бруно итальянская философія падаетъ. Ома Кампанелла уже слабая копія Джордано Бруно. Онъ тоже подвергался преслѣдованіямъ и 27 л. протомился въ тюрьмѣ, освобожденъ былъ только въ 1626 г. папой Урбаномъ IV и послѣднія 13 л. прожилъ на свободѣ. По удачному выраженію Виндельбанда, Кампанелла въ отношеніи къ Бруно какъ-бы переходъ отъ поэзіи къ прозѣ; въ писаніяхъ своихъ онъ серіозенъ, спокоенъ и ясенъ, но силы творчества ему недостаетъ. Какъ философъ, онъ особенно важенъ своей теоріей знанія — тѣмъ, что отчасти предвосхитилъ новѣйшій идеализмъ и феноменализмъ, признавъ, что человѣкъ знаетъ вещи только въ формѣ своихъ субъективныхъ душевныхъ впечатлѣній и состояній. Но этотъ субъективизмъ приводитъ его, какъ въ послѣдствіи Локка, къ нѣкоторому сенсуализму (*sentire est scire*) и даже, какъ Юма, къ скептицизму, ибо и онъ тоже отрицаетъ возможность познанія сущности вещей. Ученіе о мірѣ Кампанелла строитъ на элементахъ внутренняго опыта и самосознанія. Главныя основы существованія міра («прималитеты» бытія) — сила, знаніе и воля, находящія высшее примиреніе въ Богѣ. Развитие міра есть рядъ эманаций божественной силы (вліяніе неоплатонизма). Любопытно еще его ученіе объ обществѣ и утопическія мечты о его преобразованіи (*Civitas solis*). Въ жизни общества играетъ роль то же самое двойное движеніе, какое происходитъ съ небесными тѣлами: это — эгоизмъ и общественныя стремленія.

Н. Гротъ.

2. Идеаль новѣйшей этики.

(*W. Wundt: Ethik. Eine Untersuchung der Thatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens. Stuttgart 1886.*)

«Пробный камень каждой этики есть идеаль, который она предлагаетъ, какъ высшую цѣль человѣческой дѣятельности» *). Становясь на эту, несомнѣнно правильную, точку зрѣнія, попробуемъ оцѣнить нравственное ученіе Вундта, которое, по выраженію одного нѣмецкаго писателя, «столь же гениально», какъ ученіе Канта, и представляетъ собой «вершину» всѣхъ новѣйшихъ изслѣдованій въ области этики **).

Что такое «нравственный идеаль»? На нашъ взглядъ, каждый идеаль есть выраженіе чистой абстрактной *идеи* прекраснаго въ какой-либо области, и нравственный идеаль долженъ, конечно, являть собой опредѣленное и цѣльное выраженіе нравственно-прекраснаго, стремленіе къ которому могло бы считаться «императивомъ» нашего духа и заполнить собой безконечную нравственную жизнь. Что же въ глазахъ Вундта нравственно-прекрасно? Совпадаетъ-ли его идеаль съ «дальнѣйшей и болѣе общей цѣлью», средствомъ осуществленія коей служить «счастіе отдѣльныхъ лицъ» ***), или съ «объективными духовными цѣнностями», или съ «добромъ», или, наконецъ, съ «идеей разума» — «абсолютной» общей волей ****)? Узнать это тѣмъ болѣе интересно, что въ умѣ автора выработалось, повидимому, совершенно правильное воззрѣніе на нравственный идеаль и тѣ основныя условія, которымъ должна удовлетворять научная попытка его построенія. Онъ говоритъ: «нравственный идеаль, если ему слѣдуетъ оказывать свое дѣйствіе, долженъ быть *личнымъ* и *обставленнымъ вѣсьми свидѣтельствами дѣйствительности* (sic); это слѣдуетъ изъ *существа* нравственныхъ представлений, которыя своимъ центральнымъ пунктомъ имѣютъ дѣйствующую личность человѣка» *****). Посмотримъ же, на сколько предлагаемый авторомъ идеаль способенъ къ про-

*) *H. Sommer, Replik auf die Entgegnung des Herrn Prof. Wundt, Preuss. Jahrbücher 1887, I, 486.*

**) *H. Münsterberg, Der Ursprung der Sittlichkeit, Freib. 1889, стр. 119.*

***) *Ethik, 430; рус. пер., отд. III, 72. Переводъ цитатъ сдѣланъ вновь.*

****) Тамъ же, 413, 433 и 449; порусски отд. III, 74, 76 и 97.

*****) Тамъ же, 69; отд. I, 92.

грессивному вліянію на ходъ жизни, дѣйствительно-ли онъ носить личный характеръ и обставленъ всѣми свидѣтельствами дѣйствительности.

«Для этического идеала, такъ какъ онъ кроется въ безконечномъ, остаются возможными только два косвенныя опредѣленія. Первое, положительное, состоитъ въ томъ, что развитіе всѣхъ духовныхъ силъ человѣка, ихъ индивидуальныхъ, соціальныхъ и человѣчныхъ проявленій, въ томъ направленіи, въ какомъ оно фактически совершилось съ самаго начала нравственнаго бытія,— должно продолжаться за предѣлы всякой достигнутой уже цѣли, въ безграничность. Второе, отрицательное, опредѣленіе заключается въ томъ, что слѣдуетъ все болѣе и болѣе уменьшать число препятствій, противостоящихъ этому развитію» *). Итакъ, наше знакомство съ нравственнымъ идеаломъ автора предваряется тѣмъ отрицательнымъ утвержденіемъ, что этическій идеалъ не можетъ получить въ наукѣ прямого и точнаго опредѣленія, и это справедливо не только для современнаго ея неразвитаго, эмбриональнаго состоянія, а останется, повидимому, вѣчной характерной чертой, обусловливаемой тѣмъ фактомъ, что названный идеалъ «кроется въ безконечномъ», что, другими словами, идейный нравственный прогрессъ, подобно прогрессу практическому, безграниченъ. По возрѣнію автора, въ нравственномъ развитіи «существуютъ такіе поворотные пункты, когда все то, что считалось до сихъ поръ справедливымъ и нравственнымъ, дѣлается несправедливымъ и безнравственнымъ» **). Очевидно, стало-быть, уже и теперь, что авторъ, не измѣняя завѣтнымъ традиціямъ кантовской школы, намѣренъ остаться, въ своемъ послѣдующемъ обоснованіи нравственнаго идеала, строго формальнымъ мыслителемъ. «Идеалъ,—говоритъ далѣе авторъ,—никогда нельзя разсматривать, какъ нѣчто данное, а всегда лишь, какъ нѣчто заданное». «Самый идеалъ,—прибавляетъ онъ затѣмъ,—мы все-таки можемъ считать чѣмъ-то неизмѣннымъ» ***). Такимъ образомъ нравственный идеалъ, по взгляду автора, не есть субъективное построеніе духа, которое опережаетъ жизнь, предопредѣляя до извѣстной степени ея теченіе, какъ одинъ изъ факторовъ человѣческаго прогресса, и не можетъ вполнѣ осуществиться именно потому, что онъ—абстракт-

*) Тамъ же, 434; отд. III, 78.

**) Тамъ же, 421с.; поруски II, 63.

***) Тамъ же, 483; поруски III, 141.

ція изъ чувственныхъ данныхъ,—нѣтъ: по мысли автора, находящей и здѣсь довольно рельефное выраженіе, идеаль имѣетъ нѣкоторое объективное существованіе, независимо отъ человѣческаго духа, не получая цѣльнаго воплощенія не только по своей внутренней субъективной, идейной природѣ, а и въ силу того, что онъ, какъ ясно увидимъ ниже, есть нѣкоторая абсолютная сущность, локализуемая въ трансцендентной сферѣ и открывающаяся человѣку всегда лишь въ формѣ «относительныхъ» представленій.

Но допустимъ пока, что прямое опредѣленіе этического идеала, по существу, дѣйствительно невозможно; обратимся къ косвенному: не выяснить-ли оно намъ чего-нибудь. Приступая къ анализу этого косвеннаго опредѣленія, мы сейчасъ же замѣчаемъ, что въ «идеаль» авторъ возводитъ самый фактъ безграничнаго развитія человѣческаго духа и создаваемой имъ культуры, *безотносительно къ цѣлямъ*, регулирующимъ и осмысливающимъ это развитіе. Спору нѣтъ: духовное развитіе само по себѣ есть явленіе въ высшей степени желательное для всякаго мыслящаго человѣка, стремящагося жить человѣческою жизнью; но есть-ли оно въ то же время специфически-«нравственное» явленіе и содержитъ-ли оно въ себѣ «идеально»-нравственныя требованія? Если идеаломъ необходимо считать самое «развитіе» культуры и если, сообразно съ этимъ, каждаго индивидуума слѣдуетъ цѣнить нравственно лишь по степени того, что сдѣлано имъ «для совокупнаго развитія человѣчества на вѣчныя времена» *), то окажется, что между идеалами Каткова и Герцена, напр., и между ними самими, какъ нравственными личностями, не было никакого различія, такъ какъ, съ одной стороны, оба они теоретически требовали развитія культуры, а съ другой—оба съ равной интенсивностью и, быть можетъ, съ равной продуктивностью, каждый по-своему, служили дѣлу этого развитія. Между тѣмъ различіе несомнѣнно существовало, и оно обуславливалось именно различіемъ тѣхъ *идеаловъ*, которые каждымъ выставлялись, какъ *результаторы*, направляющіе все развитіе, какъ его *кульминаціонныя, предѣльныя* точки. И мнѣ думается, что считать развитіе идеаломъ, въ то время какъ само оно должно быть опредѣляемо идеаломъ, это значитъ неизвѣстное опредѣлять неизвѣстнымъ-же,

*) Тамъ же, 432; порусски III, 75.

критерій опредѣлять явленіемъ, —это значитъ, наконецъ, развитіе или идеалъ опредѣлять самимъ собой.

Итакъ, это—будто-бы «идеальное» требованіе, чтобы развитіе духовныхъ силъ человѣка продолжалось въ томъ же (?) направленіи, въ какомъ оно *фактически* двигалось съ самаго начала нравственной, т.-е. соціальной жизни! Не взирая на разнообразіе цѣлей, къ которымъ было направлено прошедшее духовное развитіе человѣка, оно всегда было нравственно, и оно впредь останется нравственнымъ при томъ же самомъ разнообразіи. Эту формулу всего удобнѣе было принять автору,— такъ разительна она проста, гибка и растяжима, такъ легко даетъ возможность избѣгать точнаго указанія *конечныхъ* цѣлей, стремленіе къ которымъ могло бы вѣчно признаваться нравственнымъ. Подобная конечная цѣль—самъ «этический идеалъ», а что онъ нормируетъ, что узаконяетъ и повелѣваетъ—ну, объ этомъ судить этика не въ силахъ; она дала вамъ косвенное опредѣленіе идеала, и довольствуйтесь имъ,—прямое выходитъ изъ границъ ея компетенціи... Прекрасно; но какое же это опредѣленіе «идеала», хотя-бы и косвенное, когда въ немъ руководящимъ требованіемъ выставляется то, что, помимо всякаго индивидуальнаго желанія, *само собою* наступитъ рано или поздно въ жизни? Очевидно, что духовное развитіе человѣчества и впредь будетъ реализовываться въ связи съ тѣми историческими теченіями, которыя усматривались въ его жизни до сихъ поръ.—Мало того, идеально-нравственное отождествляется въ опредѣленіи автора съ духовнымъ: идеально нравственное развитіе, не имѣющее конца, цѣликомъ совпадаетъ, повидимому, съ безграничнымъ развитіемъ духа, индивидуальнаго и «общаго», *какъ бы оно при томъ ни совершалось*, хотя-бы во всѣхъ тѣхъ направленіяхъ и всѣми тѣми средствами, какія существовали и находили примѣненіе въ прошедшей исторіи человѣчества. Счастіе индивидуума выступаетъ при этомъ какъ-то съ боку развитія, оно—и во всей своей полнотѣ—отнюдь не есть единственная конечная цѣль послѣдняго, а лишь «побочное слѣдствіе».

Если все это вѣрно, въ чемъ же слѣдуетъ тогда видѣть специфичность нравственнаго, которой только и можетъ быть оправдано выдѣленіе частной сферы нравственной изъ общей духовной, и благодаря которой только возможно созданіе специальной нравственной науки, изслѣдующей особый классъ явленій и поль-

зующейся особою терминологіей? Что выразить терминъ «нравственный», если все имъ означаемое и соозначаемое не выходитъ изъ предѣловъ духовной области? Спросимъ автора его собственными словами: «что же въ такомъ случаѣ останется у насъ въ качествѣ специфическаго содержанія нравственнаго, кромѣ извѣстныхъ психологическихъ элементовъ»? Между прочимъ, авторъ самъ упрекаетъ Спенсера за то, что имъ «не указывается специфическаго значенія нравственнаго», и Стефена, у котораго «специфическая природа нравственнаго остается также неясною» *). Но Стефенъ, наприм., могъ бы сказать: «у меня эта специфичность исчезаетъ вслѣдствіе того, что я добро отождествляю съ нормальнымъ, а у васъ она исчезаетъ вслѣдствіе того, что ваше добро, всегда являясь въ формѣ «объективнаго духовнаго продукта», совпадаетъ съ духовнымъ, съ развитіемъ воли, съ неустаннымъ стремленіемъ,—результатъ не болѣе завидный!»

Далѣе, если авторъ правъ, къ чему намъ этика? Если безграничное развитіе духа само собой, лишь въ силу эволюціоннаго принципа гетерогоніи **), должно привести человѣка къ высшему нравственному совершенству и къ высшему благу, какъ къ естественному, хотя и побочному, слѣдствію всего движенія, — если стоитъ только предоставить духу свободное развитіе въ томъ направленіи, какое онъ усвоилъ себѣ тысячелѣтія тому назадъ, чтобы были достигнуты всевозможныя *нравственныя* цѣли, — то о чемъ же намъ послѣ этого беспокоиться и о чемъ рассуждать? Къ чему создавать самостоятельную науку этику, и какъ ее создать, на какихъ началахъ: что слѣдуетъ положить въ центръ ея, во главу угла, откуда взять специфическій элементъ, который позволялъ бы отличать въ разнообразныхъ проявленіяхъ духа *нравственную* сторону отъ иныхъ, который давалъ бы возможность установить *спеціально нравственную* точку зрѣнія на явленія социальнй человеческой жизни? Какой смыслъ—какое практическое и теоретическое значеніе — можетъ имѣть этика, если, строго говоря, не существуетъ какихъ-нибудь особыхъ нравственныхъ вопросовъ и явленій, и если, съ другой стороны, краеугольный, важнѣйшій нравственный вопросъ, идеаль, никогда не можетъ быть полно и опредѣленно рѣшенъ — такъ, чтобы каждый субъектъ

*) Тамъ же, 229, 343 и 247; порус. I, 280; II, 416 и 421.

**) См., наприм. 231, 432, 442; рус. пер. отд. II, 282; III, 75 и 88.

быль въ состоянїи, руководясь этимъ рѣшеніемъ, безошибочно направлять свое нравственное развитіе? Не проще-ли, при такихъ условїяхъ, сдѣлать этику—если настаивать на ея построенїи—отдѣломъ индивидуальной психологіи или психологіи народовъ, на которую теперь авторъ взираетъ, какъ на «настоящее преддверіе этики»?

Примирился же съ фактомъ, что авторъ не въ силахъ раскрыть намъ тѣ конечныя нравственныя цѣли, стремленіе къ которымъ должно лечь въ основу дальнѣйшаго духовнаго развитія и всякаго преуспѣянїя человѣка, и которыя однѣ только могутъ и должны образовать содержаніе этического идеала. Это входило бы въ прямое опредѣленіе послѣдняго, котораго наука дать, будто-бы, не способна. Предоставимъ же человѣческому духу плыть по исторически образовавшемуся теченію, «безъ руля и безъ вѣтриль». Оставимъ этической идеаль лишь формальнымъ требованіемъ, «изумительнымъ процессомъ развитія», попросту—пустымъ звукомъ, лишеннымъ реальнаго нравственнаго содержанія! Однако, читатель, намъ предстоитъ нешуточная задача: поставить своей «конечною» цѣлью «идеаль», о сущности котораго мы не имѣемъ ни малѣйшаго, мало-мальски точнаго представленія, — вдохновить себя на всякаго рода борьбу, лишенія, невзгоды «идеаломъ», о которомъ доподлинно извѣстно только то, что это слово, въ русскомъ языкѣ имѣющее шесть буквъ, а въ нѣмецкомъ — пять! Мы должны проникнуться убѣжденіемъ, что «духъ (?) исторїи, конечно (?), всегда сохраняетъ *правильное* (?) направленіе» *), но какъ это сдѣлать, какъ усвоить подобное убѣжденіе, если намъ не совсѣмъ ясно даже его словесное выраженіе? Какой «духъ» подразумѣваетъ здѣсь авторъ, и почему мы можемъ быть увѣрены, что въ своемъ развитїи онъ всегда сохраняетъ «правильное» направленіе? А главное—какое направленіе мы должны считать правильнымъ и какое неправильнымъ? Не лежитъ-ли санкція этой правильности въ томъ самомъ этическомъ идеалѣ, прямое опредѣленіе котораго намъ недоступно? Не этотъ-ли идеаль долженъ служить свѣточемъ, указывающимъ «правильное» направленіе развитія человѣческаго духа?

Посмотримъ теперь, не откроется-ли намъ внутреннее содержаніе этического идеала въ предлагаемыхъ авторомъ нормахъ

*) Тамъ же, 449; порус. III, 97.

нравственной дѣятельности, которая, подобно цѣлямъ, онъ дѣлитъ на три группы: индивидуальныя, социальныя и гуманитарныя. Вѣроятность такого результата поддерживается словами самого автора: «норма представляетъ собой *предписаніе* для воли, среди разнаго рода возможныхъ поступковъ она отмѣчаетъ тѣ, которые *слѣдуетъ* предпочесть». За этими словами идутъ не менѣ выразительныя: «среди нихъ (нормативныхъ наукъ) этика содержитъ въ себѣ понятіе нормы въ его самомъ первоначальномъ видѣ, какъ *чистое* правило для воли, которое бытію противопоставляетъ *долженствованіе*» *). Во всякомъ случаѣ нормы автора рисуютъ намъ тотъ образъ высоконравственной личности, который сложился въ его представленіи подъ вліяніемъ научныхъ изысканій въ области этики. Познакомимся же съ этимъ личнымъ нравственнымъ идеаломъ, о которомъ авторъ красиво выражается: «но надъ благородными характерами, въ свою очередь, какъ солнце надъ блуждающими звѣздами, сіяетъ идеальный характеръ, нравственный геній, котораго духъ исторіи порождаетъ бесконечно рѣже, нежели другіе виды геніальнаго дарованія» **). При этомъ мы въ правѣ, минуя индивидуальныя и социальныя нормы, обратиться непосредственно къ гуманитарнымъ, такъ какъ онѣ являются высшими въ порядкѣ нравственнаго развитія, и самъ авторъ считаетъ ихъ наиболѣ цѣнными и содержательными: открыто признавая формализмъ индивидуальныхъ нормъ, о гуманитарныхъ онъ высказываетъ, между прочимъ, что «онѣ представляютъ такія нормы, въ которыя въ концѣ концовъ переходятъ всѣ другія» ***).

Первая изъ названныхъ нормъ повелѣваетъ: «чувствуй себя *орудіемъ* въ дѣлѣ служенія *нравственному идеалу*», а другая: «ты долженъ отдаться той цѣли, которую ты призналъ своей идеальной задачей» ****). Первая узаконяетъ субъективную добродѣтель смиренія, а вторая—объективную добродѣтель самопожертвованія. И такъ, вотъ передъ нами высшія нравственныя предписанія, даваемая Вундтомъ, высшія «идеальныя» требованія, предъ коими должны померкнуть, какъ звѣзды передъ солнцемъ, всѣ индивидуальныя и социальныя нормы. Лицу, проникнувшемуся этими тре-

*) Тамъ же, 462; порус. III, 116.

***) Тамъ же, 422; порус. III, 63.

****) Тамъ же, 483; порус. III, 141.

*****) Тамъ же, 482с.; порус. III, 140.

бованіями и поставившему ихъ предъ собой въ качествѣ руководительныхъ началъ, ярко освѣщающихъ подлежащій ему путь нравственнаго развитія, выпадаетъ завидная доля постепеннаго приближенія къ идеалу, высшему изъ всѣхъ доселѣ намъ извѣстныхъ, освященному послѣднимъ словомъ западно-европейской науки. Будемъ же чувствовать себя «орудіями» въ дѣлѣ служенія нравственному идеалу! Но, однако, у насъ возникаетъ возраженіе прежде всего противъ формулировки этой нормы: можетъ-ли человѣческая воля достигнуть когда-либо такой гибкости, чтобы, независимо отъ внѣшнихъ вліяній, *вызвать* въ субъектѣ то или другое чувство? А если нѣтъ никакихъ внѣшнихъ импульсовъ для возбужденія столь своеобразнаго чувствованія, то должны же существовать какія-либо внутреннія пружины? Гдѣ же онѣ? Что, въ самомъ дѣлѣ, можетъ вызвать въ насъ чувство такого страннаго смиренія? Намъ непонятно, почему мы должны считать себя простыми орудіями въ дѣлѣ нравственнаго прогресса. Для насъ это, во-первыхъ, слишкомъ унижительно: человѣческое достоинство наше никогда не допуститъ, чтобы мы, «вѣнцы творенія», «цари природы», существа въ высшей степени разумныя, сознательно низошли до роли простыхъ орудій, сознательно уподобились какому-нибудь лому, топору и пр. Вовторыхъ, если мы пожелаемъ усвоить такое воззрѣніе на себя и проникнуться соотвѣтствующимъ чувствомъ, то предварительно должны же мы знать, въ чьихъ рукахъ являемся орудіями. Весь знакомый намъ опытъ говоритъ, что каждый предметъ бываетъ «орудіемъ» лишь въ чьихъ-нибудь рукахъ, для чьей-нибудь воли; къ произвольной дѣятельности онъ естественно не способенъ, будучи самъ по себѣ лишь мертвымъ капиталомъ. И вотъ по этой-то единственно-реальной аналогіи мы должны теперь разсудить: кто же и во имя какихъ цѣлей долженъ распоряжаться нами, какъ орудіями. Но если эта аналогія не имѣетъ здѣсь примѣненія, и кто-либо скажетъ, что, по взгляду автора, мы должны чувствовать себя орудіями своихъ собственныхъ цѣлей, т.-е. что мы сами должны работать для ихъ достиженія, то, вѣдь, подобнымъ предписаніемъ не давалось бы ужъ вовсе ничего: всякому ясно, что прежде всего онъ самъ можетъ достигать своихъ цѣлей. Нѣтъ, авторъ разумѣетъ здѣсь, очевидно, нѣчто иное. И, дѣйствительно, ниже онъ весьма опредѣленно намекаетъ на таинственный смыслъ заданной имъ загадки: «въ томъ и заключается огромное достоинство *вдох-*

новенія, что оно устраняетъ рамки индивидуальнаго бытія, побуждая человѣка на такіе (?) поступки, въ отношеніи къ которымъ онъ *всецѣло* чувствуетъ себя *лишь орудіемъ безконечной силы*, во власть которой онъ отдаетъ собственную волю» *). Вотъ, видите ли что: мы должны чувствовать себя орудіями нѣкоторой «безконечной силы», предъ величіемъ которой обязаны безусловно отрѣшиться отъ собственной воли! Прекрасно; но это откровеніе мало подвинуло насъ впередъ, ибо въ немъ заключается новая загадка: во власть *какой же* безконечной силы мы должны отдать себя со всѣми лучшими своими помыслами и стремленіями? Компетентна-ли еще наука въ познаніи этой мистической силы? И научно-ли самое введеніе ея въ сферу этики?

Для выясненія существа «безконечной силы» автора намъ остается путь болѣе или менѣе сомнительныхъ догадокъ и предположеній, такъ какъ самъ онъ ничего не говоритъ о ея внутренней природѣ. Въ форму этой силы мы можемъ вложить прежде всего нѣкоторую также загадочную субстанцію—«абсолютную» общую волю, и это съ тѣмъ бѣльшимъ правомъ, что непосредственно предъ сдѣланной выдержкой авторъ упоминаетъ о «внезапномъ озареніи общей воли сознаниемъ». Но съ меньшимъ правомъ мы можемъ подъ безконечною силой автора разумѣть и Бога, какъ нѣкоторую по-истинѣ Безконечную и Всемогущую Субстанцію, и такое пониманіе вполне согласуется съ явной религіозной окраской «Этики». Останавливаясь на этихъ единственно вѣроятныхъ предположеніяхъ, мы замѣчаемъ, что при ихъ допущеніи въ область этики въ слишкомъ преувеличенномъ размѣрѣ вторгается метафизически-религіозный элементъ, и сфера научной этики, строго говоря, покрывается метафизически-религіозной или сверхчувственной этикой **). Въ частности, второе представленіе беско-

*) Тамъ же, 483; порус. III, 141.

**) Вообще говоря, въ умѣ автора не существуетъ, повидимому, точнаго разграниченія между сферой нравственнаго и религіознаго, и, подобно тому, какъ первое теряетъ въ его опредѣленіи свою специфичность, такъ лишено ея и опредѣленіе второго. Судите сами: „религіозны всѣ тѣ представленія и чувства, которыя относятся къ *идеальному бытію, вполне соответствующему желаніямъ и требованіямъ челоуѣческаго духа*“ (Eth., 41; порус. I, 57). Мнѣ кажется, что въ рамку этого опредѣленія прекрасно можетъ уложиться и опредѣленіе нравственнаго, взятаго на высшей точкѣ своего развитія; очевидно, что идеально нравственными представленіями и чувствами мы не менѣе въ правѣ называть такія, „которыя относятся къ идеальному бытію, вполне соответ-

нечной силы и нормальнаго отношенія къ ней мыслящаго существа способно привести къ восточному фатализму, столь враждебному истинному духу христіанскаго ученія, и къ сопряженной съ нимъ нравственной распущенности. Хотя настоящій христіанинъ всегда смиряется при сознаніи безконечнаго величія Божества, но это не мѣшаетъ ему чувствовать себя *свободнымъ* дѣятелемъ въ служеніи широко намѣченному христіанскому идеалу, который въ основѣ своей имѣетъ самосознательную личность, протестующую противъ *всякаго* гнета и насилія во имя вѣчныхъ принциповъ свободы, правды и любви. Въ христіанскомъ идеалѣ прекрасно совмѣщаются смиреніе предъ Божествомъ и *свободное* стремленіе къ воплощенію на землѣ названныхъ принциповъ во имя *свободной* любви къ Богу, какъ къ идеалу всего разумнаго, добраго и прекраснаго: самая любовь къ Богу узаконяется не болѣе, какъ въ силу тѣхъ же *объективныхъ* принциповъ, поскольку они признаются реализованными въ Его лицѣ.

«Отдай себя, какъ орудіе, во власть безконечной силы!» Не значить-ли это, другими словами: проникнись убѣжденіемъ, что все къ лучшему въ этомъ лучшемъ изъ міровъ, и, сложивъ руки, ничего не дѣлай, пока не озаритъ тебя «сознаніе общей воли» и стихійно не подвинетъ на всяческіе геройскіе, высоконравственные поступки? Отказавшись отъ своей воли, ввѣрь себя нѣкоторой безконечной силѣ—и она повлечетъ тебя правильнѣйшимъ и кратчайшимъ путемъ къ нѣкоторому мистическому нравственному идеалу, «лежащему въ безконечномъ», представляющему, повидимому, квинтъ-эссенцію нѣкоторой «абсолютной» общей воли и всецѣло открытому лишь ей, этой силѣ, ибо «безконечное» можетъ быть постигаемо только «безконечнымъ!» Къ чему борьба, къ чему тревоги, зачѣмъ «прямая» опредѣленія? Вѣрь,

ствующему желаніямъ и требованіямъ человѣческаго духа». Что „Этика“ Вундта, въ цѣломъ, и его пониманіе нравственнаго идеала, въ частности, носятъ ясно выраженный религіозно-метафизическій, внѣнаучный характеръ, это можно было бы подтвердить многими цитатами. Ненаучность „Этики“ сказывается и въ томъ, что авторъ нерѣдко знаніе замѣняетъ „вѣрой“, наприм.: „эта увѣренность (что человѣческія нравственныя цѣли никогда не исчезнутъ) *не есть знаніе, но вѣра*“ (тамъ же, 431; порус. отд. III, 73), а положительное знаніе идеала замѣняетъ, какъ мы видѣли, загадочнымъ поэтически-религіознымъ „вдохновеніемъ“ или „внезапнымъ озареніемъ общей воли сознаніемъ“, сблизая „трансцендентный“ идеаль этики съ трансцендентнымъ идеаломъ религіи (тамъ же, 528; порус. отд. IV, 195).

золотой вѣкъ наступить рано или поздно безъ всякихъ съ твоей стороны усилій и принесетъ съ собой, благодаря принципу гетерогоніи, массу прелестнѣйшихъ сюрпризовъ... Вѣдь, вотъ въ сущности какую квіэтистическую нравственность проповѣдуетъ намъ авторъ! И, если даже оставить въ сторонѣ объективно-научныя требованія, она, какъ видитъ читатель, не выдерживаетъ критики и съ той субъективно-религіозной точки зрѣнія, на которую становится авторъ; по крайней мѣрѣ, наиболѣе прогрессивная, христіанская религія, будучи правильно понимаема, должна безъ колебаній отвергнуть идеальную нравственность Вундта, и, я увѣренъ, послѣдняя придется по душѣ скорѣе какому-нибудь магометанину, нежели христіанину, призванному къ суровой борьбѣ съ жизнью ради торжества вѣчныхъ христіанскихъ принциповъ свободы, братства и равенства.

И такъ, мы должны чувствовать себя орудіями *какой-то* безконечной силы въ дѣлѣ служенія *какому-то* нравственному идеалу, никогда не разсматриваемому, какъ «нѣчто данное», а всегда «лишь какъ нѣчто заданное». Не правда-ли, прекрасно? Но, однако, читатель, вдумаясь глубже въ то, что намъ предлагаютъ. Вѣдь, если мы это сдѣлаемъ, то замѣтимъ поразительную вещь, услышимъ невѣроятную проповѣдь: намъ предлагаютъ, строго говоря, превратиться изъ существъ разумныхъ, одаренныхъ самосознаніемъ и волей, въ простыхъ пѣшекъ чьей-то закулисной шахматной игры! Высоко-ли это нравственно? Намъ рекомендуютъ отказаться отъ своихъ мыслей и цѣлей, отъ *самостоятельно вырабатываемыхъ* идеаловъ, отъ всего нашего разума и воли, насъ низводятъ на ступень простыхъ «орудій» и автоматовъ, и этотъ-то процессъ обезличенія называютъ стремленіемъ къ «идеалу»! Нѣтъ, какъ хотите, но, по-моему, гораздо лучше на-вѣки погрузиться въ нирвану, въ которую влекутъ насъ пессимисты, нежели прельститься процессомъ такого духовнаго вырожденія, такой рабской духовной смерти,—это будетъ въ тысячу, тысячу разъ нравственнѣе! Служи слѣпо, беззавѣтно тому нравственному идеалу, о которомъ, какъ о неразрѣшимой «безконечной задачѣ», ты не имѣешь ни малѣйшаго понятія, и въ созданіи котораго ты не принималъ ни малѣйшаго, сознательнаго, по крайней мѣрѣ, участія,—потому что, если бы ты самъ его создалъ, изъ глубины своего божественнаго, свободно-творческаго духа, ты его, во-первыхъ, зналъ бы, а во-вторыхъ, стремясь къ нему, ты былъ бы своимъ собственнымъ ору-

діемъ, т.-е., другими словами, ничѣмъ. Твой нравственный идеаль является, такимъ образомъ, какой-то напередъ данной, кѣмъ-то заранѣе выработанной, объективированной и локализованной въ сверхчувственной области сущностью, которой тебѣ не постичь никогда. Тебѣ его навязываютъ, очевидно, какъ чье-то чужое произведеніе, но при этомъ не въ силахъ сказать: чье же оно и что же въ немъ такое? Стремись къ тому, чего ты не знаешь, вдохновляйся тѣмъ, чего ты не разумѣешь, живи тѣмъ, чего ты уловить не можешь! Вотъ вамъ символъ нравственной вѣры автора, вотъ вамъ послѣднее слово западно-европейской «науки»...

Во что же превращается, послѣ всего сказаннаго, нравственный прогрессъ? Есть-ли это процессъ, въ коемъ дѣятельнѣйшее участіе принимаетъ разумная человѣческая личность, вырабатывающая извѣстныя идеальныя цѣли и произвольно стремящаяся къ ихъ осуществленію? Нѣтъ, теперь прогрессъ долженъ быть безразлично смѣшанъ со стихійной органической эволюціей,—никакой существенной разницы между ними не оказывается: и тамъ и здѣсь конечныя цѣли не извѣстны, и тамъ и здѣсь весь процессъ не направляется волей человѣка, и тамъ и здѣсь органическія существа являются орудіями посторонней силы. Пытаясь, какъ упорный врагъ эвдемонизма и утилитаризма, порвать въ своемъ построеніи этики идейную связь съ благомъ индивидуума, авторъ представилъ это благо побочнымъ слѣдствіемъ достиженія нравственныхъ цѣлей и пришелъ затѣмъ къ необходимости отождествить нравственное съ духовнымъ, нравственный прогрессъ—съ прогрессомъ въ сферѣ религіи, науки и искусства. Вотъ почему естественно утратилась специфичность нравственнаго, а «этическій идеаль» выродился въ пустоцвѣтъ, голую форму безъ содержанія, въ формальное требованіе неопредѣленнаго, безыдейнаго, позволю себѣ сказать даже—безсмысленнаго духовнаго развитія.

Подробно ознакомься съ тѣмъ, что мы должны, по взгляду автора, чувствовать, — съ чувствомъ нашей «безконечной задачи», какъ онъ выражается,—разсмотримъ теперь, что намъ слѣдуетъ дѣлать. «Ты долженъ *отдаваться* той цѣли, которую ты призналъ своей *идеальной* задачей»; нравственный субъектъ долженъ *совершенно* ступешаться «предъ той идеальной задачей, которую онъ ставитъ себѣ». Хорошо; но откуда же

вытекает эта возвышенная обязанность? Почему я непремѣнно долженъ жертвовать собой для нѣкоторой цѣли? А главное: для *какой же именно* цѣли долженъ я жертвовать собой? Вѣдь, вотъ роковой, неотвратимый и мучительный вопросъ, отвѣта на который не могутъ вынудить у Вундта никакія, повидимому, силы! Онъ говоритъ: «которую я призналъ своей идеальной задачей», но вовсе не говоритъ: какую же я *долженъ* признавать своей идеальной задачей, требующей отъ меня жертвъ? Онъ говоритъ при этомъ: «самый идеалъ мы можемъ все-таки считать чѣмъ-то неизмѣннымъ», но вовсе не говоритъ: *какой же идеалъ и почему* мы можемъ считать неизмѣннымъ *). Не этика ли именно должна санкціонировать, на строго научныхъ началахъ, извѣстную цѣль въ качествѣ неизмѣнной идеальной задачи нравственного субъекта? Не ея-ли это прямая и священнѣйшая обязанность? Не ей-ли, поэтому, должна принадлежать руководящая роль въ дѣлѣ нравственного прогресса? Если же не такъ, то къ чему, повторяю, можетъ служить знакомство съ наукой, которая по природѣ своей безсильна, яко-бы, къ прямымъ и точнымъ опредѣленіямъ своихъ центральныхъ, существеннѣйшихъ понятій? Къ чему намъ была бы ариѳметика, которая не знала бы, что такое число, или социологія, которая не знала бы, что такое общество? Этика, которая не знаетъ, что такое нравственный идеалъ! Этика, которая говоритъ «этическій» идеалъ — вотъ твоя «послѣдняя цѣль», а что въ немъ, догадывайся, братецъ, самъ,—я его постичь не могу, для меня онъ «всегда лишь нѣчто заданное»!

Помимо этого, вполне возможно, во-первыхъ, что та цѣль, стремленіе къ которой дѣйствительно составляетъ мою идеаль-

*) Авторъ прибавляетъ: „для того чтобы получить такимъ образомъ высшую направляющую идею“ (тамъ же, 483; порус. III, 141). Ясно, что авторъ и не скрываетъ своей тенденціозности: идеалъ существуетъ, и онъ объективно не терпитъ измѣненій, мы смѣло можемъ такъ думать, и знаете почему?—„для того, чтобы имѣть высшую направляющую идею“! Намъ необходима она, эта идея, какъ огню воздухъ,—ну, значитъ, она и есть, но только отнюдь не въ насъ, а гдѣ-то далеко-далеко, въ безконечной глубинѣ трансцендентной сферы... Насъ интересуетъ вопросъ „почему“, а авторъ отвѣчаетъ на вопросъ „для чего“; мы просимъ хлѣба, а намъ даютъ камень! И снова возникаетъ тотъ же неотвязчивый вопросъ: какимъ образомъ можетъ играть „высшую регулятивную“ роль идея, лишенная субъективно всякаго содержанія,—идея, которую мы не въ силахъ прямо и точно опредѣлить?

ную задачу, или вовсе не требуетъ отъ меня какихъ-либо жертвъ, или принуждаетъ къ нимъ въ *исключительныхъ* и *рѣзко определенныхъ* случаяхъ, а во-вторыхъ,—что, при строго-научномъ анализѣ, моя «идеальная» задача окажется рано или поздно «пустымъ призракомъ», мнимое воплощеніе котораго будетъ куплено дорогой цѣной человѣческаго счастья и даже жизни! Это тѣмъ болѣе вѣроятно, что, вѣдь, «существуютъ такіе поворотные пункты, когда то, что считалось до сихъ поръ справедливымъ и нравственнымъ, дѣлается несправедливымъ и безнравственнымъ». Что тогда? Не останется-ли эта даромъ загубленная жизнь тяжелымъ укоромъ на совѣсти моралиста, призывающаго насъ къ жертвамъ ради воплощенія туманныхъ, неопредѣленныхъ и неустойчивыхъ цѣлей? Вотъ почему я готовъ, пожалуй, «совершенно», безъ остатка стусеваться предъ нѣкоторой идеальной задачей; но если вы этого непременно хотите, то сначала дайте мнѣ ее, эту деспотическую задачу, и хорошенько выясните, что она заслуживаетъ и требуетъ моего самоуничтоженія, будучи дѣйствительно идеальной.

И такъ, мы имѣемъ «идеаль»—«идею разума, которой мы должны руководиться повсюду»; а что это за сфинксъ, рѣшительно не знаемъ, и смыслъ его останется для человѣка—по крайней мѣрѣ, зауряднаго, не представляющаго характера «съ болѣе высокой нравственной энергіей и взглядомъ»—вѣчною загадкой,—это для того самаго человѣка, который трудится надъ созданіемъ идеальной нравственности на началахъ своей совѣсти, разума и объективной социальной жизни,—для того самаго человѣка, котораго упорно не покидаетъ убѣжденіе въ возможности этики, какъ рациональной *нормативной* науки! Хотя авторъ въ эту идею разума влагаетъ «абсолютную» общую волю, но что мы поймемъ изъ ея сущности, если все, прямо сообщаемое намъ объ этой «высочайшей» волѣ, выливается въ слѣдующія красивыя, но, къ сожалѣнію, безсодержательныя слова: «послѣдняя въ отдѣльномъ сознаніи проявляется, какъ *императивъ нравственною идеала* (?!), въ государствѣ и обществѣ—какъ духъ исторіи (?), въ религиозномъ міровоззрѣніи—какъ божественная воля» *). Не угодно-ли: нравственный идеаль—это «идея разума, которой мы должны руководиться повсюду»; въ этой идеѣ заключается нѣ-

*) Тамъ же, 450; порус. отд. III, 98.

которая «абсолютная», «высшая» общая воля, которая въ отдѣльномъ сознаніи снова раскрывается, какъ императивъ «нравственнаго идеала»? Попробуйте же уловить этотъ интригующій вась идеаль, осмыслите движеніе этой «бѣлки въ колесѣ»? Распутайте, въ самомъ дѣлѣ, этотъ метафизическій клубокъ и поймите что-либо изъ этой своеобразной тавтологіи! Такъ вотъ онъ, вожделѣнный нравственный идеаль автора, «личный и обставленный всѣми свидѣтельствами дѣйствительности!» Полюбуйтесь же свѣжими плодами «научной» этики, которая, между прочимъ, вновь открываетъ старую, избитую, но мало вразумительную истину, что нравственный идеаль въ «религіи» отождествляется съ цѣлями «божественной воли!» Пусть скажетъ кто-нибудь: кому открыты эти цѣли? И компетентна-ли наука въ ихъ изслѣдованіи? Если утверждать, что идеальныя цѣли человѣка должны совпадать или, по крайней мѣрѣ, приближаться къ цѣлямъ Божества, и поэтому критеріемъ цѣнности первыхъ ставить вторыя, то подобное утвержденіе не научно уже въ силу того, что неизвѣстное не можетъ быть опредѣляемо неизвѣстнымъ. Этика—всецѣло для человѣка и отъ человѣка, живущаго въ обществѣ, и ея конечное назначеніе—установленіе объективной идеальной задачи независимо отъ какихъ-либо стороннихъ, хотя-бы возвышенно-религіозныхъ вліяній. Наука, сфера точнаго положительнаго знанія,—сама по себѣ,—религія, область вдохновенной вѣры и откровенія,—сама по себѣ. Выработавъ на указанныхъ выше началахъ идеальную цѣль, наука въ правѣ строить затѣмъ гипотезу, что такова же или подобна ей, хотя безконечно шире, идеальная цѣль Божества, что послѣдняя во всякомъ случаѣ не можетъ быть абсолютно иной. Гипотезы религіи должны быть провѣряемы и согласуемы съ точными выводами объективной науки, а не обратно. Между тѣмъ авторъ идетъ этимъ послѣднимъ, противоположнымъ путемъ: взявъ за исходную точку мистическія, никому положительно неизвѣстныя цѣли Божества, представляемаго въ формѣ «безконечной силы», онъ переходитъ затѣмъ по аналогіи къ идеальнымъ цѣлямъ человѣка. Такимъ образомъ, онъ знаніе хочеть построить на крайне сомнительной, ненаучной гипотезѣ, а не наоборотъ — эту гипотезу утвердить на предварительно добытомъ знаніи, съ тѣмъ чтобы сфера послѣдняго все болѣе и болѣе расширялась, чтобы, если это возможно, сама религія постепенно проникалась наукой и вѣра превращалась въ знаніе.

Говоря кратко, авторъ склоненъ идеальнѣе строить по представленію Бога, а не наоборотъ—не это послѣднее строить по идеалу перваго. И здѣсь, слѣдовательно, авторъ расходится съ указаніями прогрессивной христіанской религіи, которая въ лицѣ Спасителя антропоморфизуетъ Божество, давая наглядное представленіе послѣдняго въ образѣ идеальнѣе-прекраснаго человѣка. Такимъ образомъ, именно человѣкъ дѣлается въ христіанской (да и во всякой иной) религіи отправнымъ пунктомъ всего построения. И, конечно, этого требуетъ наше религіозно-нравственное сознаніе, выведенное на правильный путь развитія. Человѣкъ можетъ приближаться къ истинному познанію Бога не иначе, какъ опираясь на предварительное, болѣе или менѣе глубокое и точное самопознаніе.

Послѣ всего сказаннаго не удивительно, что задача прямого опредѣленія человѣческаго нравственнаго идеала оказалась автору непосильной, а косвенная формулировка этого идеала, данная имъ, явилась, какъ мы видѣли, бесплодной потугой мысли.

Свою «идею разума» авторъ характеризуетъ, между прочимъ, слѣдующими словами: «...врядъ-ли такое самопожертвованіе могло бы быть произведено съ точки зрѣнія отдѣльныхъ интересовъ, если бы здѣсь всюду за мотивами разсудка не стояла идея разума; ближайшія матеріальныя и интеллектуальныя цѣли общественнаго строя сами служатъ идеальной цѣли, имѣющей абсолютную цѣнность, въ сравненіи съ которой совершенно исчезаетъ цѣнность отдѣльнаго существованія» *). Вотъ вамъ: цѣль неизвѣстная, гадательная, непонятная, лежащая гдѣ-то въ безконечномъ—и вдругъ она абсолютно цѣнна, и вдругъ она низводитъ значеніе индивидуальной личности до нуля! Что же это за «цѣль» и чья она? «Цѣль безконечно далекая—не цѣль», справедливо выразился какъ-то одинъ изъ нашихъ писателей **). И какъ странно звучитъ: цѣль *моей* дѣятельности, которой *я* не знаю, которая навѣки спрятана отъ меня въ таинственной глубинѣ безконечнаго, будучи выработана *совѣстью не мною*. Почему такая «цѣль» достойна какого-либо уваженія и всеобщаго признанія? Не зная вовсе этой «идеальной» цѣли, я однако а priori рѣшусь утверждать, что она вполнѣ несостоятельна, если ей дѣйствительно

*) Тамъ же, 444; отд. III, 91.

**) Н. Страховъ, Борьба съ Западомъ въ наш. литер., кн. I, изд. II, стр. 150 (Герценъ).

присуща тенденція такого возмутительнаго отношенія къ отдѣльной личности. И я не хочу знать этого «идеала», если онъ такъ бессмысленно жестокъ! Я знаю, что каковъ бы идеаль ни былъ, но первое условіе его рациональности это — обоснованіе такихъ требованій отъ отдѣльныхъ лицъ и учреждений, осуществленіе коихъ привело бы къ максимальному благу *каждою*, къ возможно полному торжеству его индивидуальнаго духа во всѣхъ сферахъ бытія! Научная этика должна локализовать конечныя цѣли нравственной жизни не гдѣ-либо въ трансцендентной непознаваемой сферѣ, а гораздо ближе—въ предѣлахъ человѣческаго общества, съ возникновеніемъ и постепеннымъ развитіемъ котораго возникаютъ и постепенно развиваются всѣ явленія нравственности, доступной пониманію и изслѣдованію человѣка. И такъ какъ высшая конечная цѣль общежитія, всѣми признаваемая, есть достиженіе высшаго и равномерно распределеннаго блага входящихъ въ него индивидовъ, то научно понимаемый этический идеаль долженъ прежде всего и съ особой энергіей настаивать на осуществленіи максимальнаго разумно-человѣческаго блага каждой личности. Выработанный при этомъ основномъ условіи, вмѣщая въ себѣ болѣе или менѣе удачное рѣшеніе животрепещущей проблемы общечеловѣческаго счастья, этический идеаль дѣйствительно явится нѣкоторымъ «объективнымъ духовнымъ продуктомъ», способнымъ къ прогрессивному вліянію на ходъ жизни, несомнѣнно получить «личный» характеръ и будетъ «обставленъ всѣми свидѣтельствами дѣйствительности». Проникая въ эту жизнь, будучи усвоиваемъ отдѣльными умами, онъ явится новымъ и могучимъ духовнымъ цементомъ, предназначеннымъ къ укрѣпленію общественной связи, къ увеличенію солидарности и возвышенію духовной энергіи отдѣльныхъ лицъ въ общей работѣ надъ высшей задачей «человѣческаго» счастья. Установленный высшей объективной инстанціей—наукой, онъ будетъ дисциплинировать шаткую эмпирическую нравственность, неуклонно направляя ее къ воплощенію высшей цѣли человѣческой соціальной жизни. Разнообразныя частныя дѣятельности онъ объединитъ и сольетъ въ общемъ стремленіи къ этой великой конечной цѣли, равно понятной, равно симпатичной и равно неизбежной для каждого человѣка—цѣли его счастья. Въ самомъ дѣлѣ, что можетъ быть настоятельнѣе для ума и ближе къ сердцу каждого изъ насъ, если не реализація этого счастья? Къ чему мы живемъ, какъ не для

этого счастья? Изъ-за чего мы волнуемся, негодуемъ, страдаемъ, боремся, какъ не изъ-за этого же счастья? Въ чемъ мы видимъ смыслъ жизни, если не въ счастье, въ центрѣ котораго—любовь? Какое стремленіе осмысливаетъ и подчиняетъ себѣ всѣ прочія, если не это важнѣйшее стремленіе къ счастью? Красота, поэзія, добро, вся цѣнность жизни для насъ—въ возможно широкомъ осуществленіи этого непреоборимаго стремленія. Если есть люди, называемые пессимистами, то они отрицаютъ жизнь, не находя въ ней смысла и цѣнности, только потому, что, съ ихъ точки зрѣнія, въ жизни страданія перевѣшиваютъ наслажденія, скорби—радости, — что жизнь, на ихъ взглядъ, есть даже сплошное зло, не заключающее въ себѣ никакихъ элементовъ счастья. Какъ бы тамъ ни было, но ихъ послѣдній критерій оцѣнки жизни—счастье. Разъ признавъ возможность въ жизни этого счастья, пессимисты отказались бы отъ своего отрицанія, ибо оно потеряло бы подъ собой почву,—перешли бы, вѣроятно, къ дифирамбамъ жизни и стали бы отвращаться отъ нирваны съ такой же энергіей, съ какой теперь отвращаются теоретически, по крайней мѣрѣ—отъ жизни; самую нирвану пессимисты предпочитаютъ послѣдней, вѣдь, только потому, что съ ней они связываютъ полное отсутствіе страданій, но это отсутствіе уже есть отрицательное благо—первая ступень къ эвдемонизму. Вообще говоря, всякое отрицаніе жизни можетъ имѣть смыслъ и свою *raison d'être* лишь до тѣхъ поръ, пока жизнь разсматривается съ точки зрѣнія такъ или иначе понимаемаго счастья. Повторяю: нравственный идеалъ долженъ прежде всего санкціонировать наличность условій, субъективныхъ и объективныхъ, наиболѣе благопріятныхъ для всесторонняго развитія каждаго индивидуума, и разъ онъ претендуетъ на наше уваженіе и руководящую роль въ дѣлѣ нравственнаго прогресса, разъ ему приписывается извѣстная жизненная сила,—онъ весь долженъ быть проникнуть широко понимаемымъ эвдемоническимъ началомъ, тенденціей ко всеобщему высочайшему счастью *). Только такому идеалу принадлежитъ будущее, только такому идеалу открытъ доступъ въ сердца мыслящихъ людей, только такой идеалъ за-

*) Самъ авторъ говоритъ въ одномъ мѣстѣ: „человѣческой умъ принужденъ мыслить, какъ о необходимомъ дополненіи къ чувственной жизни, объ идеалѣ міра совершеннаго въ нравственномъ отношеніи и поэтому вполне блаженнаго“ (Eth., 83; порус. отд. I, 108).

служиваетъ стать путеводною звѣздой человѣческой жизни и только такой идеаль можетъ воспитывать и вдохновлять «идеальный характеръ», «нравственный геній». Разъ же этого нѣтъ, разъ идеаль имѣеть цѣлью стереть въ концѣ концовъ субъекта съ лица земли во имя требованій какихъ-то голыхъ, неуловимыхъ и ни къ чему реальному не относящихся трансцендентныхъ идей, то, помилуйте, какой же это «идеаль»? Это не идеаль, а возмутительная насмѣшка надъ человѣкомъ,—это не идеаль, а проявленіе торжества какой-то дико стихійной силы, прикрывающейся эгидой священной науки,—это не идеаль, а безобразный продуктъ метафизически-больного ума! Я отрицаю подобный идеаль и на минуту не могу допустить его господства въ сферѣ моего духа, будучи глубоко убѣжденъ, что, подобно мнѣ, его отринуть всѣ здравомыслящіе люди. И, разумѣется, я логически долженъ отрицать всю мораль, которая строится на такомъ жалкомъ, шаткомъ и антигуманномъ основаніи, которая вся исполнена фальшивой тенденціи—нравственное значеніе личности свести на нѣтъ, а фиктивнымъ требованіямъ общественныхъ «организмовъ» всѣхъ классовъ и порядковъ и параллельно всѣхъ «общихъ воль», отъ низшей эмпирической до высшей «абсолютной», приготовить самое полное торжество морали, которая «идеаль» нравственности видитъ прежде всего въ порабоженіи воли индивидуальной «волею общей»!

А. Бао.

II. Обзоръ журналовъ.

1. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, herausgegeben v. R. Avenarius *).

Гефдингъ. Объ узнаваніи, ассоціаціи и психической самодѣятельности (1890, тетрадь 2, стр. 167—205; тетрадь 3, стр. 293—316, окончаніе).

Третій вопросъ, занимающій Гефдинга, — самостоятельность ассоціаціи по сходству. Подъ *свободной ассоціаціей по сходству* онъ понимаетъ такую связь между самостоятельными представленіями (или между ощущеніемъ и представленіемъ), которая происходитъ только вслѣдствіе сходства или родства ихъ. Члены такой ассоціаціи являются въ сознаніи совершенно самостоятельно и раздѣльно. Этого нѣтъ въ несвободной ассоціаціи по сходству, къ которой относится и непосредственное узнаваніе. Могутъ быть разныя степени сходства, начиная полнымъ совпаденіемъ и продолжая однородностью и аналогіей. Всѣ эти случаи можно выразить формулой $a_1 + a_2$, гдѣ показатели обозначаютъ, что помимо сходства есть еще и элементы различія.

Существованіе несвободной ассоціаціи по сходству (полное совпаденіе) признается всѣми изслѣдователями. Вопросъ можетъ быть только относительно однородности и аналогіи.

*) См. „Вопросы Философіи и Психологіи“ кн. 3-я, стр. 65—70.

Однородность есть качественное сходство. Тутъ невозможно слитіе представленій, какъ при совпаденіи. Ассоціація по аналогіи бываетъ въ томъ случаѣ, когда не отдѣльная часть или свойство, а отношеніе между нѣсколькими частями или свойствами представляетъ сходство и тѣмъ вызываетъ связь представленій (напр. метафоры). Этотъ случай можно назвать сходствомъ отношений.

Возможны четыре случая сведенія ассоціаціи по сходству на ассоціацію по смежности:

а) Если явленіе A_1 состоитъ изъ элементовъ $m + n + p$, а другое явленіе A_2 изъ $x + y + p$, то A_1 , въ силу сходства, можетъ вызвать представленіе A_2 . На самомъ же дѣлѣ, говорятъ, тутъ дѣйствуетъ ассоціація по смежности: дойдя до p , сознание производитъ сосѣдній элементъ y , затѣмъ x , наконецъ A_2 ($m + n + p + x + y$). На это слѣдуетъ сказать, что при качественномъ сходствѣ и сходствѣ отношений далеко не во всѣхъ случаяхъ явленія можно разложить на ихъ составныя части, изъ которыхъ однѣ были бы тождественны, другія различны. Желтый цвѣтъ болѣе сходенъ съ оранжевымъ, чѣмъ съ краснымъ. Гдѣ же тутъ тождественный элементъ? Яблоко на столѣ заставляетъ меня думать о яблокѣ на гравюрѣ, изображающей Адама и Еву. Что послужило переходной ступеню? Простая форма яблока, независимо отъ его величины, цвѣта и т. п.? Въ такомъ случаѣ пришлось бы возобновить старую теорію отвлеченія. У дѣтей такія ассоціаціи по сходству играютъ большую роль, хотя было бы нелѣпостью говорить о дѣтской способности отвлеченія. Дѣйствительно, сходство по формѣ составляетъ переходъ отъ качественного сходства къ сходству отношений, такъ какъ форма основывается на отношеніи частей и выражаетъ это отношеніе. Но опять-таки о самостоятельномъ переходномъ звенѣ здѣсь не всегда можно говорить. Тутъ мы имѣемъ примѣръ, когда логическія разграниченія смѣшиваются съ дѣйствительными фактами сознанія. Наконецъ, допустимъ, что оба представленія *всегда* имѣютъ тождественные элементы (p) и различные ($m + n$ и $x + y$). Въ такомъ случаѣ все-таки не всякую ассоціацію можно свести на ассоціацію смежности. Если я въ группѣ $m + n + p$ дошелъ до p , то отсюда вовсе еще не слѣдуетъ, чтобы далѣе шло $y + x$. Для этого надо *узнать* p .

б) Можно себѣ представить, что посредствующимъ звеномъ является смутная форма перваго представленія, которая проходитъ

цѣлый рядъ оттѣнковъ и такимъ образомъ превращается во второе представленіе. Дѣйствительно, существуютъ такія предварительныя и неопредѣленныя представленія. Если дѣло идетъ объ отношеніи величинъ, то я могу имѣть представленіе о небольшомъ объемѣ и измѣнять его простымъ расширеніемъ, и наоборотъ. Тутъ можно различать сходныя и несходныя части. Но если дѣло идетъ о качественныхъ отношеніяхъ, то тутъ не можетъ быть рѣчи объ общихъ составныхъ частяхъ. Если качественныя измѣненія непрерывны, то въ такомъ случаѣ или нѣтъ никакой ассоціаціи, или же, если и есть, то во всякомъ случаѣ ассоціація по сходству. А если измѣненія происходятъ не непрерывно, то опять-таки средство—единственная причина качественныхъ измѣненій въ представленіяхъ.

с) Чаше всего сводятъ ассоціацію по сходству на смежность такъ, что посредствующимъ звеномъ между родственными представленіями считаютъ слово. Представленіе Наполеона вызываетъ представленіе Александра Македонскаго. Посредствующею связью служить будто-бы слово полководецъ. Не говоря уже о томъ, разумѣется-ли тутъ представленіе полководца вообще, или опредѣленнаго полководца, есть чрезвычайно много индивидуальныхъ различій относительно роли, какую играютъ въ жизни представленийъ представленія словъ. Есть представленія, для которыхъ нѣтъ надобности въ связи съ словами. Употребленіе одного и того же слова для родственныхъ явленій предполагаетъ ассоціацію сходства между соотвѣтствующими представленіями. Ассоціація словъ часто только содѣйствуетъ ассоціаціи по сходству. Вотъ почему невозможно *всѣ* ассоціаціи по сходству объяснять, какъ ассоціаціи по смежности.

д) Можно думать, что за ассоціаціей сходства скрывается болѣе сложный процессъ. Мы произвольно сравниваемъ явленія, которыя даны или одновременно или въ непосредственной преемственности,—другими словами, выступаютъ въ нашей способности представленийъ посредствомъ ассоціаціи по смежности. Эта гипотеза выставлена В. Брошаромъ (*La loi de la similarité, Rev. philos.* 1880), Дж. Уордомъ въ статьѣ Британской энциклопедіи «Психологія», въ Россіи—покойнымъ Владиславлевымъ. Но едва-ли есть основаніе предполагать принципиальную разницу между тою дѣятельностью сознанія, которая сказывается, какъ ассоціація представленийъ, и тою, которая выражается въ свободномъ сравненіи.

Какъ въ ассоціаціи по смежности, такъ и въ ассоціаціи по сходству выступаетъ та особенность высшихъ формъ жизни, что онѣ могутъ функціонировать независимо отъ времени и мѣста. Самопроизвольная дѣятельность идетъ въ томъ направленіи, въ которомъ бываетъ наименьшее сопротивление, и въ которомъ, слѣдовательно, разряженіе энергіи происходитъ легче всего. Это объясняетъ ассоціацію по смежности, но здѣсь же слѣдуетъ искать и объясненія ассоціаціи по сходству. Если извѣстная группа представленій охвачена сильнымъ интересомъ, а между тѣмъ сильное движеніе въ сознаніи ищетъ себѣ выхода, то, повидимому, являются два противоположныя теченія. Примиряющимъ процессомъ является въ такомъ случаѣ ассоціація по сходству: сознаніе здѣсь кружится около даннаго представленія, оставляя его, чтобы перейти къ представленіямъ качественно-сходнымъ или сходнымъ по отношеніямъ.

Въ процессѣ ассоціаціи слѣдуетъ видѣть объединяющую дѣятельность, которою характеризуется сознаніе. Изъ обособленнаго элемента сознаніе построяетъ по началамъ сходства и смежности большую группу, въ которой данный элементъ составляетъ отдѣльный членъ. Оттого ассоціація между частью и цѣлымъ становится основнымъ закономъ ассоціаціи представленій. Путь къ такому сведенію эмпирическихъ законовъ ассоціаціи на одинъ основной законъ проложилъ Гамильтонъ, хотя намеки на это есть у Канта и Фриза. Старая ассоціаціонная психологія поступала односторонне, рассматривая отдѣльныя ощущенія и представленія, какъ совершенно самостоятельныя вещи, которыя вступили во взаимную связь чисто внѣшнимъ образомъ. Единство сознанія понималось, какъ результатъ ассоціаціи, тогда какъ наоборотъ—оно предполагается всякою ассоціаціей.

Четвертый вопросъ, рассматриваемый Гефдингомъ,—вопросъ объ отношеніи ассоціаціи представленій къ сравниванію. Прежде всего можно различать свободное и произвольное сравниваніе: свободное, такъ какъ элементы выступаютъ въ сознаніи одновременно или преемственно,—произвольное, такъ какъ оно не предполагаетъ намѣренія, предшествующаго представленію. Предметъ привлекаетъ вниманіе и такимъ образомъ возбуждаетъ напряженіе силъ и воспроизведеніе, и, какъ дѣйствіе этого дѣятельнаго направленія вниманія, возникаетъ пониманіе сходства или различія. Степенью ниже—элементарное и связанное сравниваніе (при не-

посредственномъ узнаваніи). Изъ свободнаго, но произвольнаго сравниванія развивается свободное, но произвольное. Здѣсь полагається цѣль, къ которой подгоняются элементы сознанія: въ силу чувства или интереса одно представленіе становится ассоціаціоннымъ центромъ другихъ. При этомъ сравниваніи надо различать четыре момента: 1) исходнымъ пунктомъ является толчокъ, который сообщается въ извѣстномъ направленіи ассоціаціонному процессу посредствомъ энергической *концентраціи* около отдѣльнаго представленія; 2) самый *ассоціаціонный процессъ* протекаетъ произвольно; 3) *узнаваніе* и удержаніе тѣхъ представленій, которыя видимо согласуются съ представленіемъ цѣли; 4) *повѣрка* этого узнаванія произвольными попытками наложенія, которыя ведутъ къ непосредственному постиженію сходства или различія.

Если все это такъ, то нѣтъ никакого основанія предполагать мыслительную способность, совершенно отличную отъ способности ассоціаций. Вниманіе, этотъ волевой элементъ, дѣлающій изъ мышленія настоящее мышленіе, бываетъ при всякомъ ощущеніи и ассоціаціи представленій. Невѣрныя аналогіи и олицетворенія отвлеченій повели къ чисто механическому пониманію. Съ другой стороны, психологи спиритуалистическаго толка тоже неправильно считали ассоціацію низшей стороной душевной жизни.

Изъ предыдущаго легко видѣть, въ какомъ направленіи Геддингъ рѣшитъ вопросъ о психической самодѣятельности. Душевная жизнь, вопреки ассоціаціонной психологіи, отличается непрерывной самодѣятельностью. Другое дѣло, въ какой степени мы сознаемъ эту самодѣятельность. Никакъ нельзя согласиться съ Мэнъ-де-Бираномъ, что мы непосредственно сознаемъ эту самодѣятельность. Свой взглядъ Мэнъ-де-Биранъ основывалъ на существованіи усилія, двигательныхъ ощущеній. Однако понятіе психической самодѣятельности гораздо шире области двигательныхъ ощущеній. Чѣмъ тѣснѣе самодѣятельность связана съ психическими явленіями, тѣмъ яснѣе невозможность, чтобы она была предметомъ отдѣльнаго и непосредственнаго акта сознанія.

А. Дерингъ. Что такое мышленіе? (1890, тетрадь 2, стр. 121—166).

Этотъ обидный для всякаго мыслителя вопросъ мало затронуть даже тамъ, гдѣ, казалось бы, ему самое подходящее мѣсто: въ логикахъ Ибервега, Лоце, Зигварта, Вундта. Чтобы отвѣтить на

поставленный вопросъ, надо установить признаки, по которымъ мы можемъ отличать мышленіе отъ прочихъ способовъ связыванія представленій. Вотъ эти признаки: дѣятельность, хотя и безсознательная, въ угоду цѣли, цѣнной и необходимой для нашего бытія и благосостоянія (тимологическая необходимость), соотвѣтствіе средства цѣли (телеологическая необходимость), наконецъ, правильность связи (теоретическая необходимость). Такимъ образомъ мышленіе есть дѣятельность, преслѣдующая извѣстную цѣль, состоящая въ самодѣятельномъ связываніи представленій, вполне соотвѣтствующая цѣнной для насъ цѣли и являющаяся по содержанію правильнымъ способомъ связыванія. Есть восемь способовъ связыванія: всѣхъ представленій въ единство сознанія, по одинаковой интенсивности, по времени и пространству, по контрасту, по сходству, по причинности, на основаніи большей или меньшей цѣнности для чувства, наконецъ—связь телеологическая или практическая. Если приложить признаки мышленія ко всѣмъ этимъ способамъ связыванія, то окажется, что только въ послѣднихъ четырехъ способахъ можно видѣть мышленіе или ближайшія условія его. Всѣ эти четыре вида мышленія (сравнивающее, причинное, тимологическое и телеологическое или практическое) составляютъ цѣлую лѣстницу, такъ что каждая высшая ступень предполагаетъ низшую.

Эренфельсъ. Образныя качества (1890, тетр. 3, стр. 249—292).

Намеки на это совершенно неизслѣдованное явленіе находятся у *Маха* (*Beiträge zur Analyse der Empfindungen*, Jena 1886). Если данъ рядъ, положимъ, звуковыхъ ощущеній, то мы можемъ получить цѣльный звуковой образъ (мелодія). Это не простая сумма звуковыхъ явленій,—напротивъ, мы «ощущаемъ» этотъ образъ непосредственно, независимо отъ умственной переработки чувственного матеріала. Подъ образнымъ качествомъ надо понимать такое содержаніе представленій, которое связано въ сознаніи съ наличностью совокупности представленій, которыя, въ свою очередь, состоятъ изъ раздѣльныхъ элементовъ. Совокупность представленій можно назвать въ такомъ случаѣ основой образнаго качества. Образныя качества можно констатировать не только тамъ, гдѣ они совершенно безспорны (пространственные образы), но и во многихъ другихъ областяхъ душевной жизни. Всѣ эти качества можно раздѣлить на такія, при которыхъ основа цѣликомъ дана

въ представленіи воспріятія, и на такія, при которыхъ въ этомъ представленіи данъ только одинъ элементъ, а остальные являются припоминаемыми образами.

Перечисливъ разныя области психической жизни, гдѣ есть образныя качества, Эренфельсъ подчеркиваетъ ихъ великое значеніе для монистическихъ тенденцій. По его мнѣнію, только эти качества въ состояніи заполнить пропасть, существующую между областями разныхъ чувствъ, болѣе того—между различными категориями представляемаго. Въ самомъ дѣлѣ, нѣтъ ничего невозможнаго въ томъ, что мы постепенно достигнемъ одного первичнаго качества, изъ котораго при помощи разныхъ комбинацій съ соотвѣтствующими образными качествами происходятъ такія разнородныя содержанія, какъ, положимъ, цвѣтъ и звукъ.

А. Дерингъ. Что такое время? (1890, тетр. 4, стр. 381—416).

Авторъ пытается взяться за строго методическое рѣшеніе поставленнаго вопроса и предварительно указываетъ на тѣ неправильныя приемы, которыми до сихъ поръ пользовались при рѣшеніи его (Вундтъ, Либманъ, Лейбницъ, Гартманъ, Кантъ). Время не слѣдуетъ смѣшивать съ временными опредѣленіями. Подъ временемъ слѣдуетъ понимать то, что останется въ качествѣ составной части міроустройства, если мысленно удалить изъ него всѣ временныя опредѣленія. Однако при изслѣдованіи надо исходить изъ вопроса о временномъ и затѣмъ уже дѣлать заключеніе о свойствахъ и существованіи самого времени, какъ условія, при которомъ только и возможно существованіе временнаго. Но временное можно констатировать какъ въ процессахъ сознанія, такъ и въ явленіяхъ внѣшняго міра. Слѣдовательно, заключеніе о времени приходится дѣлать отъ обоихъ этихъ видовъ временнаго. Несмотря однако же на всю эту методичность, получается довольно скудный результатъ, а именно, что время по существу непостижимо, такъ что Дю-Буа Реймондъ забылъ помѣстить его въ число своихъ міровыхъ загадокъ. Изслѣдованіе выяснило только—чѣмъ время *не* можетъ быть, но совершенно безсильно сказать намъ, какое же представленіе надо соединять съ этимъ загадочнымъ словомъ. Какъ пространство, такъ и время могутъ быть и совершенно реальны по своей природѣ, какъ условія способовъ и формъ существованія, возможныхъ только благодаря имъ. Однако ни пространства, ни времени нельзя мысленно устранить, не уничтоживъ самого міра.

Р. Зейдель. Такъ называемый наивный реализмъ (1891, тетр. 1, стр. 1—32).

Подъ наивнымъ реализмомъ принято понимать стремленіе объективировать собственныя душевныя состоянія. Остроумный обзоръ разныхъ степеней этого мнимаго реализма показываетъ, что его на самомъ дѣлѣ нѣтъ и быть не можетъ. Наивный реалистъ или ничего не думаетъ,—въ такомъ случаѣ никакого реализма нѣтъ; или онъ полагаетъ, что объективное качество существуетъ въ самой вещи,—тогда реализмъ не отличается отъ другихъ точекъ зрѣнія; или, наконецъ, въ самомъ дѣлѣ у наивнаго реалиста есть смутная мысль, что вещь является причиной его психическихъ состояній, но въ такомъ случаѣ это уже совсѣмъ не наивный реализмъ. Даже тамъ, гдѣ, повидимому, самое подходящее мѣсто наивному реализму, именно въ области зрѣнія, и тамъ онъ оказывается, по крайней мѣрѣ, въ томъ видѣ, какъ его обыкновенно опредѣляютъ, чистѣйшимъ мѣомъ. Въ большинствѣ случаевъ существа, которымъ приписываютъ наивный реализмъ, все не имѣютъ ни сознательнаго, ни безсознательнаго, ни полусознательнаго взгляда на тѣ вопросы, которые ими рѣшаются будто-бы въ смыслѣ наивнаго реализма.

С. Ганзенъ. Вопросъ о внѣшнемъ мірѣ (1891, тетр. 1 стр. 33—58).

Исходнымъ пунктомъ нашего знанія могутъ быть только непосредственно данныя представленія и ощущенія. Вещи, какъ мы ихъ непосредственно воспринимаемъ,—не чтó иное, какъ явленія и представленія въ нашемъ сознаніи. Но какъ возникаютъ наши ощущенія и представленія, соотвѣтствуетъ-ли имъ что-нибудь, что было бы уже не представленіемъ,—объ этомъ мы непосредственно ничего не знаемъ. Для развитого сознанія чувственныя ощущенія носятъ на себѣ непосредственный и несомнѣнный объективный отпечатокъ и такимъ образомъ вынуждаютъ насъ признать данное въ нихъ содержаніе самостоятельной реальностью. Этотъ вопросъ можно рѣшить только косвеннымъ путемъ,—путемъ умозаключеній и гипотезъ. Объективный отпечатокъ въ соединеніи съ другими свойствами чувственныхъ ощущеній даетъ поводъ къ *реалистической гипотезѣ*. Даже нѣкоторые философы, какъ Спенсеръ и Риль, совершенно невѣрно считаютъ ее непосредственнымъ фактомъ. Эта гипотеза легче всего поддается провѣркѣ и является самымъ простымъ объясненіемъ фактовъ.

Но въ какой степени предметы, являющіеся достаточною причиною нашихъ ощущеній, похожи на эти послѣднія? Не надо забывать, что причина не должна быть совершенно сходна съ дѣйствіемъ, но все-же при помощи дѣйствія мы можемъ косвенно знать и причину. Такимъ образомъ намъ доступно познаніе вещи въ себѣ. Явленіе есть только одна сторона этой вещи, форма ея откровенія. Вещь въ себѣ есть «дѣйствительный міръ», въ которомъ мы живемъ, о которомъ постоянно говоримъ, хотя познаемъ ее черезъ посредство явленія, т.-е. путемъ нашихъ представленій.

Я. Колубовскій.

2. Mind, a quarterly review of psychology and philosophy. January 1891, № 61.

А. Bain. Физиологическое выраженіе въ психологіи.

Хотя соотносительность духа и тѣла признается почти всѣми, однако существуетъ не мало психологовъ, которые считаютъ, что изученіе органовъ тѣла и его процессовъ не имѣетъ никакого значенія для психологіи. Авторъ начинаетъ свои возраженія съ указанія на то, что вся психологическая терминологія переполнена физиологическими выраженіями; правда, многіе термины совершенно освободились отъ своей матеріальной окраски, но за то многіе другіе сохраняютъ на столько явственные слѣды своего происхожденія, что для полнаго пониманія обозначаемыхъ ими умственныхъ состояній мы нуждаемся въ добавочномъ смыслѣ, внушаемомъ физиологическою стороною процесса. Прежде всего очевидно, что подобныя добавленія весьма полезны при изученіи ощущеній, возникающихъ при посредствѣ органовъ нашихъ пяти специальныхъ чувствъ. Тѣ, которые отвергаютъ помощь физиологіи, обыкновенно указываютъ на ея бесполезность при изученіи познавательныхъ процессовъ; но если бы они обратили болѣе вниманія на ощущенія, чувствованія и волю, тогда имъ пришлось бы измѣнить свое мнѣніе. Затѣмъ авторъ переходитъ къ частнымъ примѣрамъ, подтверждающимъ его мысль; онъ указываетъ на отдѣльныхъ примѣрахъ, какъ полезна бываетъ иногда помощь физиологіи. Въ заключеніе авторъ отмѣчаетъ и возможность злоупотребленія физиологіей; онъ показываетъ, что при рѣшеніи болѣе сложныхъ психологическихъ вопросовъ помощь физиологіи бесполезна.

G. F. Stout. Апперцепція и движеніе вниманія.

Статья эта имѣетъ цѣлью только расчислить путь для будущей статьи автора о функціи языка, какъ орудія мысли. Нужно замѣтить, что подъ словомъ апперцепція авторъ понимаетъ не то, что понимаютъ подъ этимъ словомъ Вундтъ и его послѣдователи. Для автора апперцепція есть процессъ, посредствомъ котораго умственная система усваиваетъ или стремится усвоить новые элементы. Гдѣ это усвоеніе совершается безъ усилія, тамъ нѣтъ нужды въ помощи вниманія; но гдѣ этотъ процессъ усвоенія затрудненъ, тамъ движеніе вниманія, устремляясь на представленіе, которое должно быть апперцепировано, удерживаетъ его въ фокусѣ сознанія до тѣхъ поръ, пока апперцепирующая система не ассимилируетъ его. Что касается вопроса о томъ, произойдетъ-ли какой-нибудь процессъ апперцепціи, то это рѣшается соревнованіемъ и коопераціей различныхъ апперцептивныхъ системъ. Затѣмъ авторъ рассматриваетъ условія, опредѣляющія силу апперцептивныхъ системъ, борьбу этихъ системъ и условія, опредѣляющія теченіе мыслей.

L. T. Hobhouse. Основаніе индукціи.

Авторъ отыскиваетъ аксіому, на основаніи которой совершается индуктивное истолкованіе. Онъ приходитъ къ такой формулѣ: «Если было замѣчено, что фактъ A_1 находится въ извѣстномъ отношеніи къ другому факту B_1 , тогда: или всякое другое A_2 будетъ находиться въ такомъ же отношеніи къ B_2 ; или вмѣстѣ съ A_1 и B_1 былъ третій фактъ C , который постоянно находится въ такомъ отношеніи къ B , въ какомъ онъ находился въ данномъ случаѣ, или съ A_2 связанъ третій фактъ D , который при своемъ отношеніи къ A всегда такимъ образомъ связанъ съ фактомъ E , несходнымъ съ B , что это E займетъ относительно A_2 положеніе, подобное тому, которое въ наблюденномъ случаѣ B_1 занимаетъ относительно A_1 ». Подъ «фактомъ», по объясненію автора, нужно понимать все, что возбуждаетъ наше вниманіе, и что мы индивидуализируемъ, все равно, будетъ-ли принимаемое единство искусственнымъ или естественнымъ.

R. von Lendenfeld. Неумирающая зародышевая плазма и безсмертная душа.

Прежде думали, что смерть есть необходимый удѣлъ протоплазмы. Но теперь, послѣ трудовъ Вейсмана и другихъ ученыхъ, стало ясно, что плазма, какъ таковая, безсмертна. Въ самомъ дѣлѣ, когда одноклѣточное существо размножается

посредствомъ дѣленія, то, очевидно, клѣточка-мать не умираетъ: она только распадается на дочернія клѣточки. Но даже и тамъ, гдѣ передъ размноженіемъ происходитъ сначала соединеніе двухъ клѣточекъ, и тамъ эти клѣточки не умираютъ: двойной индивидъ, происшедшій вслѣдствіе слитія двухъ индивидовъ, содержитъ въ себѣ вещество обоихъ этихъ индивидовъ и посредствомъ дѣленія продолжаетъ свою жизнь въ потомствѣ. Но и самъ человѣкъ или, по крайней мѣрѣ, наиболѣе важная часть его безсмертна; однако, въ то время какъ клѣточки сами по себѣ безсмертны, организмъ, составленный изъ нихъ, смертенъ. Съ этой точки зрѣнія индивидъ теряетъ свое значеніе и является рабомъ воспроизводительныхъ клѣточекъ. Гербертъ Спенсеръ показалъ, что религія дикарей произошла вслѣдствіе обожанія предковъ. Теперь этому обожанію можно дать вполне естественное основаніе, и вѣра въ безсмертіе предковъ оправдывается тѣмъ фактомъ, что эти предки принадлежатъ къ тѣмъ же рядамъ воспроизводительныхъ клѣтокъ, какъ и ихъ потомки. «Конечно,—говоритъ авторъ,—наши варвары-предки, основавшіе культъ предковъ, не имѣли никакого понятія объ ономъ основаніи ихъ религіи, но подобное обстоятельство ни подъ какимъ видомъ не опровергаетъ того, что это, и это одно (?) было *causa efficiens* (!) происхожденія подобныхъ религій».

Въ томъ же № *Mind*'а помѣщена еще статья: J. H. Nyslop. Гельмгольцевская теорія воспріятія пространства.

П. Моніевскій.

Перечень статей въ послѣднихъ книгахъ иностранныхъ философскихъ журналахъ.

Revue philosophique. Январь. J. Soury. Физиологическая психологія первичныхъ животныхъ.—В. Perez. Характеръ и движенія.—G. Mouret. Сила и масса.—Февраль. Paul Janet. Реализмъ и идеализмъ.—G. Tarde. Искусство и логика.—G. Gourd. Нравственность и метафизика.

The Monist. Октябрь (т. I, № 1). G. J. Romanes. Волесь о физиологическомъ подборѣ.—A. Binet. Безсмертіе инфузоріи.—E. D. Core. О матеріальныхъ отношеніяхъ половъ въ человѣческомъ обществѣ.—E. Mach. Анализъ ощущеній, противъ метафизики.—P. Carus. Происхожденіе ума.—M. Dessoir. Волшебное зеркало.—W. M. Salter. Гефдингъ объ отношеніи духа къ тѣлу.—Январь (т. I, № 2). Ch. S. Peirce. Архитектура теорій.—S. Lombroso. Этюды по криминальной антропологіи.—H. Schuber. Квадратура круга.—P. Carus. Критерій истины.—Carus Segne. Пять душъ и ни одной мысли.

III. Обзоръ книгъ.

I. МЕТОДОЛОГІЯ.

И. С. Андреевскій. Генезисъ науки, ея принципы и методы. Ч. I. Москва 1890 г.—Несмотря на то, что въ г. Андреевскомъ соединяются нѣкоторыя благопріятныя условія успѣшности его труда, его работа представляетъ все-таки немаловажные недостатки, которые, по моему мнѣнію, имѣютъ свой источникъ отчасти въ нѣкоторыхъ предвзятыхъ мнѣніяхъ и увлеченіяхъ автора, отъ которыхъ онъ не успѣлъ освободиться, и которыя заводили его на ложную дорогу, отчасти-же и главнымъ образомъ въ чрезвычайной трудности поднятыхъ имъ вопросовъ, съ которою, по-моему, еще не справилась европейская философская наука въ ея цѣломъ: само собою разумѣется, что г. Андреевскій и подавно не могъ одолѣть ихъ.

Хотя трудъ г. Андреевскаго и заслуживаетъ обстоятельной рецензіи, однако я не могу ее теперь сдѣлать по той простой причинѣ, что онъ еще не конченъ. Поэтому откладывая подробный разборъ сочиненія г. Андреевскаго до окончанія его, теперь ограничусь только указаніемъ на положенія, къ которымъ пришелъ онъ въ своемъ изслѣдованіи, а потомъ намекну на основанія, по которымъ многія изъ этихъ положеній нельзя считать удовлетворительными. Вотъ эти положенія или тезисы, въ которыхъ г. Андреевскій выражаетъ результаты своего изслѣдованія:

1) Религіозный и поэтический синтезъ предшествуютъ философскому, какъ послѣдній предшествуетъ научному. 2) Философскій синтезъ относится къ религіозному и поэтическому какъ часть къ цѣлому: онъ стремится посредствомъ однихъ логическихъ опредѣленій выразить то, что всесторонне постигается въ религіи или поэзиі. 3) Философія проходитъ тѣ же стадіи развитія, что и религія, какъ доказываетъ намъ примѣръ Греціи, хотя развитіе религіи предупреждаетъ развитіе философіи. 4) Наука имѣетъ свои корни въ философіи, какъ философія, въ свою очередь, обуславливается религіознымъ сознаниемъ даннаго народа. 5) Религія, философія и наука представляютъ три формы сознанія каждаго народа, и существованіе одной изъ нихъ не исключаетъ существованія двухъ другихъ. 6) Между ними философія отличается наиболѣе абстрактнымъ характеромъ, религія и поэзія—отличаются болѣе образнымъ, пластическимъ характеромъ, наука полуабстрактна, полуконкретна. Послѣднія двѣ формы сознанія, поэтому, стремятся слиться одна съ другою и образовать замкнутое цѣлое или, выражаясь терминами Конта, позитивный періодъ стремится перейти вновь въ теологическій. 7) Философія не только предшествовала по времени наукѣ, но и положила начало наукѣ, а впослѣдствіи, когда наука отдѣлилась отъ философіи и приняла частный характеръ, ею руководили тѣ же философскіе принципы. 8) Безъ знанія философскихъ доктринъ не понятна исторія науки, происхожденіе разныхъ научныхъ теорій. 9) Индуктивно-аналитическая логика не можетъ объяснить происхожденія научныхъ теорій, приписывая возникновеніе ихъ въ умѣ мыслителя вліянію случая, генію или вдохновенію, что равносильно отказу отъ всякаго объясненія. 10) Современная западно-европейская наука представляетъ два направленія: романское и германское; первое развилось на основѣ романской дуалистической философіи и приняло характеръ механическаго міровоззрѣнія, второе—на основѣ германской плюралистической философіи (или множественнаго монизма) и приняло характеръ органическаго міровоззрѣнія. 11) Романская наука всецѣло проникнута картезианскими принципами, какъ германская—монадологическими: оба научныхъ направленія иногда сближаются между собою и выражаются одними и тѣми же терминами, но никогда не сливаются одно съ другимъ. 12) Необходимо найти высшій принципъ, который могъ-бы примирить оба указанныя направленія (стр. 198—199).

Г. Андреевскій, по моему, упустилъ изъ виду необходимость сдѣлать предварительный анализъ и опредѣленіе понятій: религія, поэзія, философія и наука. Безъ этого опредѣленія, по-моему, не можетъ, наприм., быть основательно поставленъ и разрѣшенъ вопросъ, могутъ-ли религія, философія и наука (тезисы 3-й и слѣд.), по своей сущности, происходить другъ *отъ* друга или другъ *изъ* друга, а если и происходятъ, то въ какомъ смыслѣ нужно понимать это происхожденіе. Замѣщаютъ-ли и упраздняютъ-ли собою, напр., философія и наука религію? Судя по 5-му тезису г. Андреевскаго, не замѣщаютъ. Но тогда спрашивается: ради чего-же существуютъ параллельно эти три «формы сознанія», въ какихъ потребностяхъ духа человѣческаго коренится *raison d'être* ихъ одновременности? Далѣе, если возможно одновременное существованіе этихъ *трехъ формъ* сознанія, то появляются-ли онѣ разомъ съ самаго начала человѣческаго существованія, хотя-бы, такъ сказать, въ самомъ эмбриональномъ состояніи; или-же это одновременное существованіе начинается только послѣ того, какъ философія и наука уже произошли изъ религіи. Въ такомъ случаѣ необходимо объяснить, какъ могли возникнуть въ духѣ человѣка совершенно особыя дѣятельности и формы сознанія (философская и научная), когда прежде ихъ не было.

Конечно, въ отвѣтъ на эти вопросы г. Андреевскій можетъ прямо сослаться на извѣстный историческій фактъ. Но ссылка на историческіе факты не только не помогаетъ намъ разрѣшить вопросъ о возможности и способѣ происхожденія философіи и науки отъ религіи, а напротивъ еще подтверждаетъ уже высказанныя мною относительно этого предмета недоумѣнія и сомнѣнія. Подобные факты скорѣе ведутъ къ заключенію, что религія, философія и наука не суть особыя, существенно отличающіяся другъ отъ друга «формы сознанія», но что онѣ суть одна и та-же форма, только носящая на различныхъ ступеняхъ своего развитія разныя имена, подобно тому какъ ребенокъ, юноша, мужъ и старикъ суть названія одного и того-же существа на различныхъ ступеняхъ развитія.

Есть и еще одинъ интересный вопросъ относительно все тѣхъ же «трехъ формъ сознанія». Всегда-ли непременно философія и наука происходятъ изъ религіи? Не можетъ ли быть и обратнаго происхожденія, т.-е. изъ науки—философіи, а изъ философіи—религіи? Нѣчто, похожее на это, мы видимъ и въ

древности, и въ наше время. Самъ г. Андреевскій отмѣчаетъ фактъ перехода у того-же Конта положительной науки въ положительную философію, а этой послѣдней—въ положительную религію. Или религія когитантовъ, о которой упоминаетъ онъ въ своей книгѣ? Не есть-ли и она продуктъ философіи? Точно также нѣкоторыя политико-экономическія (соціалистическія) доктрины превратились въ религіозныя секты, наприм., перфекціонистовъ и проч. Въ древнемъ мірѣ неоплатонизмъ превратился въ религіозную секту.

Недостаточно выяснено у автора и отношеніе между философіей и наукой. Главнымъ образомъ эта неясность обнаруживается у него въ вопросѣ: наука-ли философія или не наука? Прежде всего г. Андреевскій считаетъ невозможнымъ, чтобы «философія была синтезомъ частныхъ наукъ», или заключала въ себѣ ученіе о мірѣ въ его цѣломъ, тогда какъ другія науки изслѣдуютъ отдѣльныя стороны или части міра (стр. 48). Отсюда можно заключить, что для г. Андреевскаго философія не наука, или, по крайней мѣрѣ, она не наука съ тѣхъ поръ, какъ отъ нея «отдѣлилась наука и образовала особую форму сознанія». При этомъ я сдѣлаю замѣчаніе, что для него не легко было-бы отвѣтить на вопросъ: когда-же отдѣлилась наука отъ философіи, т.-е. когда началась «эта особая форма сознанія»? Причина этой трудности, по-моему, уже высказана самимъ авторомъ въ его положеніяхъ, что наукою всегда руководили философскіе принципы, что разныя научныя теоріи имѣютъ свой корень въ философіи, или что всѣ науки стоятъ отъ нея въ тѣсной зависимости. Вотъ эти-то положенія, защитѣ которыхъ г. Андреевскимъ я весьма сочувствую, по-моему, не согласимы съ воззрѣніемъ, что философія—не наука, и что она составляетъ особую отъ науки форму сознанія. Какъ возможно, спрощу я въ такомъ случаѣ, чтобы нѣчто (т.-е. философія), что не есть наука, могло вліять на науку и могло ея руководить въ самомъ *главномъ* и *существенномъ* ея содержаніи, т.-е. въ научныхъ теоріяхъ и основныхъ принципахъ. Я съ своей стороны думаю, что если философія не наука, то этой послѣдней надобно, какъ можно скорѣе, отдѣлаться отъ бесполезной и некомпетентной опеки. Если-же я раздѣляю мнѣніе г. Андреевскаго о могущественномъ вліяніи философіи не на науку вообще, а на *частныя* науки, то только потому, что считаю ее *наукою*, въ которой изслѣдуются всѣ основ-

ныя понятія и принципы всѣхъ другихъ наукъ, а также и связь между предметами, изучаемыми всѣми частными науками, связь, въ силу которой эти предметы составляютъ *единный* міръ. Эти принципы суть понятія: бытія, сознанія, знанія, субстанціи, акциденціи, пространства, времени, матеріи, движенія, причины, цѣли, развитія, закона и т. д. и т. д. Такъ какъ изслѣдованіемъ *происхожденія, значенія и сущности* этихъ понятій ни одна наука, кромѣ философіи, не занимается, то потому она и имѣетъ важное значеніе для всѣхъ частныхъ наукъ. Главное препятствіе къ тому, чтобы философія была синтезомъ наукъ составляетъ, по видимому, у г. Андреевскаго то обстоятельство, что философъ не можетъ *изучить и знать* всѣ науки! При этомъ онъ, кажется, понимаетъ выраженіе „знать науку“ въ томъ смыслѣ, чтобы философъ зналъ всѣ частности наукъ такъ-же, какъ знаетъ ихъ ученый специалистъ всякой науки; но такое пониманіе, по-моему, ошибочно. Съ его точки зрѣнія въ наше время невозможно знаніе *ни одной* науки: ни физики, ни химіи, ни біологіи и т. д., потому что каждая наука такъ развѣтвляется на отдѣльныя вѣтви и вѣточки, что никому нѣтъ возможности изучить всѣ ихъ спеціально. Поэтому вышло-бы, что какой-нибудь ученый не могъ бы быть біологомъ, потому что онъ какую-либо бактеріологію или бациллогію не знаетъ такъ, какъ Кохъ. Для философа, при построении имъ философской системы, по-моему, необходимымъ и твердымъ базисомъ служатъ три частныя науки: психологія, логика (общая и частная методологія) и исторія философіи въ самомъ широкомъ размѣрѣ. По отношенію же ко всѣмъ прочимъ наукамъ ему достаточно быть вообще хорошо и многосторонне образованнымъ человѣкомъ. Въ концѣ концовъ, если философія не есть наука, то пусть не забываетъ г. Андреевскій, что въ такомъ случаѣ на немъ будетъ лежать обязанность указать, что-же такое философія, или къ какому высшему родовому понятію она относится.

Я нахожу чрезвычайно преувеличеннымъ мнѣніе г. Андреевскаго о значеніи племени и народности въ области философіи и науки. Если они играютъ немаловажную роль въ религіи, культурѣ, нравахъ, обычаяхъ и проч. людей, то эта роль сводится на минимумъ въ философіи и наукѣ. Причина тому заключается въ самой сущности познавательной дѣятельности, требующей отъ дѣятеля, для лучшаго достиженія цѣли познанія, возможно боль-

шаго отрѣшенія отъ своей индивидуальности и отъ всѣхъ тѣхъ естественныхъ факторовъ (природы, племени, народности и т. п.), которые вліяютъ на ея образованіе. Поэтому противопоставлять въ такой степени, въ какой дѣлаетъ это г. Андреевскій, романскую и германскую философію и науку я считаю ошибкою, которая можетъ скорѣе затемнить, чѣмъ пролить свѣтъ въ вопросѣ о происхожденіи и развитіи европейской науки вообще и философіи въ частности. Философія и наука, по моему, энергичнѣе и раньше всѣхъ другихъ формъ жизни ведутъ людей къ общечеловѣческому единству, которое, по завѣту христіанской религіи, есть одна изъ цѣлей человѣческаго существованія. Когда читаешь тѣ мѣста книги г. Андреевскаго, гдѣ онъ развиваетъ свое мнѣніе о противоположности въ философской и научной дѣятельности романскаго и германскаго племень, то можно подумать, что сущее само по себѣ, или дѣйствительность и ея свойства будто бы не играютъ никакой роли въ познаніи ихъ людьми, и что не они направляютъ мышленіе стремящагося къ истинѣ человѣка, а его племенной и народный духъ и характеръ, сложившійся еще во времена сѣдой древности и до сихъ поръ неизмѣнно живущій во всѣхъ его носителяхъ. Исторія, философія и наука были-бы, по этому воззрѣнію, не исторіей человѣческаго мышленія, постоянно все глубже проникающаго и постигающаго дѣйствительное бытіе міра, а исторіей постепенно все съ большею силою и ясностію раскрывающагося передъ нами первоначальнаго характера племень и народовъ, участвующихъ въ философской и научной дѣятельности.

Въ заключеніе своихъ сейчасъ высказанныхъ замѣчаній скажу, что они нисколько не исключаютъ во мнѣ сочувствія какъ вообще къ серьезному труду г. Андреевскаго, такъ и ко многимъ отдѣльнымъ его воззрѣніямъ и положеніямъ. Въ силу этого сочувствія я и позволю себѣ высказать на прощанье маленькое предостереженіе почтенному автору—не слишкомъ увлекаться пріятною для каждаго русскаго мыслию, что можетъ-быть славянскому племени и преимущественно намъ, русскимъ, принадлежитъ завидная доля—выработать «національный» философско-научной синтезъ, въ которомъ сгладятся всѣ противорѣчія въ философско-научной дѣятельности германскаго и романскаго племень. Я позволю себѣ напомнить почтенному автору, что если эта задача и выпадетъ на нашу долю, то не иначе, какъ послѣ

всесторонняго и основательнѣйшаго изученія науки и философіи въ томъ видѣ, въ какомъ онѣ созданы романскими и германскими народами, отъ чего мы, по собственному сознанию автора, еще очень и очень далеки.

А. Козловъ.

2. ЛОГИКА И ПСИХОЛОГІЯ.

К. Кроман, ord. Professor der Philosophie in Kopenhagen, *Kurzgefasste Logik und Psychologie. Nach der zweiten Auflage des Originals unter Mitwirkung des Verfassers ins Deutsche übersetzt von F. Bendixen. Kopenhagen-Leipzig, 1890 (XII+389 стр.).*

Въ послѣднее время нѣмецкая философская литература начинаетъ обогащаться переводами датскихъ работъ. Изъ датскихъ писателей всего болѣе посчастливилось въ этомъ отношеніи профессору Гѣффдингу, труды котораго, и между ними особенно прекрасный учебникъ психологіи, приобрѣли въ Германіи полное право гражданства. Проф. Кроманъ также не безъизвѣстенъ въ нѣмецкой литературѣ: его книга *Unsere Naturekenntniss*, вышедшая въ нѣмецкомъ переводѣ въ 1883 г., встрѣтила здѣсь очень сочувственный приемъ. Такого-же приема нужно пожелать и новой книгѣ Кромана, о которой намъ теперь предстоитъ дать отчетъ русской публикѣ.

Профес. Кроманъ назначаетъ свою «Краткую логику и психологію» преимущественно для тѣхъ читателей, которые имѣютъ нужду познакомиться въ непродолжительный срокъ съ основными элементами обѣихъ дисциплинъ. Въ небольшомъ *введеніи* (1—12 стр.) авторъ разсуждаетъ объ общихъ принципахъ научнаго знанія. Наука есть систематическая совокупность всеобщихъ и общепризнанныхъ положеній. Смотря по тому, какимъ путемъ приобрѣтаются эти положенія, науки дѣлятся на двѣ группы—на формальныя или апіорныя и на реальныя или апостеріорныя. Фундаментомъ всѣхъ реальныхъ наукъ служитъ законъ причинности, разсматриваемый авторомъ, какъ «основной законъ дѣйствительности» и «коренное условіе всякаго реального знанія». Авторъ полемизируетъ съ эмпириками и апіористами въ вопросѣ о происхожденіи идеи причинности, и въ заключеніе своей критики приходитъ къ собственному, по-правдѣ, довольно неожиданному

данному и странному рѣшенію проблемы: по его мнѣнію законъ причинности есть необходимый постулатъ нашего инстинкта самосохраненія и возникающаго изъ этого инстинкта стремленія къ познанію (стр. 10). Этотъ своеобразный взглядъ, на которомъ авторъ и послѣ не разъ настаиваетъ, остается у него совершенно не обоснованнымъ. Введеніе заканчивается краткой классификаціей наукъ. Это введеніе, написанное необыкновенно ясно и послѣдовательно, принадлежитъ къ лучшимъ частямъ книги.

Послѣ введенія слѣдуетъ краткій очеркъ *логики* (13—103 стр.). Подобно большинству нѣмецкихъ логиковъ, авторъ рассматриваетъ логику какъ часть ученія о познаніи. Искусственность этого соединенія двухъ ничего существенно общаго между собой не имѣющихъ дисциплинъ особенно ясно выдаетъ себя у профес. Кромана, по классификаціи котораго логика есть формальная наука, а теорія познанія реальная (эмпирическая). Опредѣливъ логику какъ «ученіе о правильномъ, т.-е. (?) научномъ мышленіи», авторъ изслѣдуетъ основныя логическія формы (понятія и сужденія), основныя логическіе принципы (законы тождества, противорѣчія, исключеннаго третьяго и достаточнаго основанія) и логическія операціи (образованіе понятій и сужденій, умозаключеніе и доказательство). Въ числѣ особенностей автора нужно отмѣтить его точку зрѣнія на логическіе законы. Всѣ эти законы онъ сводитъ къ одному закону тождества. Такъ законъ противорѣчія (въ формулѣ: A не есть по A) есть, по его мнѣнію, только отрицательное выраженіе закона тождества (A есть A). Законъ исключеннаго третьяго (M , на сколько оно не есть A , есть по A) также есть лишь описательная форма закона тождества, потому что исключеніе третьей возможности выражаетъ только ту основанную на законѣ тождества истину, что два противорѣчивыя положенія, обнимающія всю совокупность извѣстныхъ понятій, обнимаютъ *всю* эту совокупность (стр. 44). Наконецъ и законъ достаточнаго основанія, который у автора не отдѣляется отъ закона причинности, есть лишь форма закона тождества, выражающая равенство дѣйствія причинъ или слѣдствія основанію (если къ A присоединяется условіе B , измѣняющее его въ C , то $C=A \vdash B$). Размѣры рецензіи не позволяютъ входить въ критическое изслѣдованіе этой любопытной, но очень рискованной точки зрѣнія. Для читателя-неспециалиста, желающаго оріентироваться въ вопросѣ, можно порекомендовать логику Зигварта (т. 1, 2-е изд.,

стр. 98сс., 182сс., 196сс., 245сс.). Интересны и нѣкоторыя другія мнѣнія автора. Такъ, наприм., онъ допускаетъ «непосредственныя» умозаключенія, состоящія изъ одной посылки, но за то изгоняетъ изъ логики неполную индукцію. Неполная индукція есть, по его мнѣнью, вовсе не форма логическаго умозаключенія, а только видъ простой догадки. Не имѣя никакой логической цѣнности, неполная индукція бесполезна и для естествознанія, которое по распространенному мнѣнью будто-бы всецѣло на ней основывается; потому что въ дѣйствительности естествоиспытатель никогда не обобщаетъ свои неполныя наблюденія, не удостовѣрившись напередъ какимъ-нибудь способомъ, что они имѣютъ всеобщее значеніе. На томъ-же основаніи авторъ вычеркиваетъ изъ логики неполную аналогію.

Психологія занимаетъ почти три четверти книги (104—389). По взгляду профес. Кромана психологія есть эмпирико-априорная наука, основанная на прямыхъ воспріятіяхъ и на логической переработкѣ ихъ результатовъ. Разумѣя подъ этими «прямыми воспріятіями», очевидно, самонаблюденіе, авторъ почему-то совсѣмъ не упоминаетъ о внѣшнемъ наблюденіи и экспериментѣ, важное значеніе которыхъ для психологіи не можетъ подлежать сомнѣнію. Авторъ дѣлитъ свое изложеніе психологіи на три неравныхъ по объему отдѣла. *Первый* изъ нихъ (108—127) посвященъ вопросу о природѣ психическихъ явленій. Непосредственно мы знаемъ только наши психическія состоянія и дѣятельности. Отсюда мы заключаемъ съ одной стороны о внѣшней причинѣ этихъ состояній, объективномъ мірѣ, съ другой—о внутреннемъ носителѣ, ихъ субъектѣ. Свойства этого субъекта извѣстны намъ въ достаточной мѣрѣ изъ опыта: на основаніи послѣдняго мы должны приписать ему единство, выражающееся въ единствѣ сознанія, и способность ощущать, чувствовать, волиять, стоять во взаимодействіи съ матеріальнымъ бытіемъ и проектировать внѣ себя свои состоянія. Но о природѣ его мы ничего не можемъ сказать. Авторъ отвергаетъ матеріализмъ, спиритуалистическій дуализмъ и неоспинозизмъ, или, какъ онъ его называетъ, дублицизмъ, уклоняясь отъ всякой положительной гипотезы. Съ послѣднимъ мнѣніемъ трудно согласиться: если свойства субъекта психическихъ состояній намъ извѣстны, то едва-ли можно утверждать, что его природа все-таки остается для насъ неизвѣстною.

Во *второмъ* отдѣлѣ (127—362) рассматриваются главныя фор-

мы душевной жизни. Слѣдуя въ существенномъ обычной классификаціи психическихъ явленій, авторъ по порядку изслѣдуетъ «жизнь представленій», «жизнь чувства» и «жизнь воли». Первая глава трактата о *представленіяхъ*, заключающая въ себѣ превосходный анализъ ощущеній, должна быть признана лучшею въ цѣлой книгѣ. Въ слѣдующей главѣ у автора нужно отмѣтить очень своеобразную и интересную теорію ассоціаціи. По его мнѣнію ассоціируются только тѣ представленія, которыя служатъ взаимно дополняющими другъ друга членами одного общаго цѣлаго; таковы, наприм., элементы пространственнаго образа, свойства вещи, имена для совокупности извѣстныхъ свойствъ вещи или класса вещей, письменные знаки для имени. На этомъ основаніи авторъ отвергаетъ ассоціацію по сходству и противоположности, и на мѣсто всѣхъ обычно принимаемыхъ формъ ставитъ одну общую ассоціацію дополненія. Онъ различаетъ два процесса дополненія: одинъ, когда ассоціація постепенно идетъ отъ отдѣльныхъ членовъ группы къ цѣлому, и другой, когда она начинается съ общей абстрактной рамки цѣлаго и послѣдовательно переходитъ къ наполняющимъ ее отдѣльнымъ элементамъ. Впрочемъ, нельзя сказать, чтобы автору удалось достаточно убѣдительно обосновать эту точку зрѣнія, да и едва ли вообще можно ее обосновать. Если ассоціируются только дополняющіе другъ друга элементы одного цѣлаго, то откуда же берется это цѣлое? Конечно, оно само есть прежде всего продуктъ ассоціаціи, и именно—ассоціаціи по сходству и смежности. Гораздо менѣе заслуживаетъ вниманія другая своеобразность автора,—его взглядъ на отношеніе мыслительныхъ процессовъ къ представляющей дѣятельности. Авторъ точно также не находитъ возможнымъ провести рѣзкую границу между мыслью и представленіемъ, какъ отдѣлить мышленіе отъ фантазіи. Если представленіе имѣетъ форму пассивно воспринятаго не анализированнаго образа, то мысль есть то же представленіе, только облеченное въ форму логическаго сужденія. «Отъ представленія: «прекрасный домъ» до мысли: «домъ прекрасенъ» только одинъ небольшой шагъ». Авторъ здѣсь впалъ въ очевидное недоразумѣніе. «Прекрасный домъ» вовсе не представленіе, потому что никакого «прекраснаго» «дома» мы никогда не представляемъ; это—обыкновенное сужденіе или мысль, другою формою которой будетъ выраженіе: «домъ прекрасенъ». Въ представленіи данъ всегда

именно не анализированный образъ, который получаетъ опредѣленную логическую и словесную форму только тогда, когда мы координируемъ его въ формѣ сужденія съ извѣстной совокупностью общихъ понятій (наприм., съ понятіемъ «домъ» и съ понятіемъ «прекрасный»). Но тогда различіе между представленіемъ и мыслью будетъ довольно большое: представленіе есть извѣстный видъ психическаго содержанія, въ которомъ болѣе или менѣе точно воспроизводится содержаніе воспріятія, а мысль есть логическая координація нѣсколькихъ психическихъ содержаній (представленій и понятій). Вообще нужно замѣтить, что понятіе представленія у автора смутно и лишено всякихъ опредѣленныхъ границъ. Этимъ недостаткомъ, который даетъ себя знать на пространствѣ всей книги, обусловлено и мнѣніе автора, будто - бы «подъ мышленіемъ въ строгомъ и научномъ смыслѣ разумѣется фантазированіе по опредѣленнымъ законамъ, по законамъ, которые дѣлаютъ результатъ правильнымъ или, лучше, точно такъ же соотвѣтствующимъ дѣйствительности, какъ соотвѣтствовала ей исходный пунктъ процесса» (стр. 20—21, 170 и др.). Не различая представленія отъ мыслей и понятій, авторъ естественно опускаетъ изъ виду, что мышленіе и фантазія различаются не только по своимъ законамъ, но и по своимъ объектамъ: если объектомъ мышленія служатъ представленія и понятія, то фантазія оперируетъ исключительно съ представленіями. Замѣчаніе автора, что неизвѣстно, у кого было болѣе геніальное мышленіе и болѣе геніальная фантазія,—у такого поэта, какъ Шекспиръ, или у такого мыслителя, какъ Ньютонъ (стр. 166, 377), можетъ быть, и справедливо, но отсюда еще нѣтъ основаній смѣшивать эти, безъ сомнѣнія, тѣсно связанные между собой психическіе акты.

Менѣе своеобразенъ авторъ въ слѣдующихъ главахъ этого отдѣла, посвященныхъ *чувствованіямъ и воли*. Авторъ дѣлитъ чувствованія на четыре класса: на индивидуальныя, логическія, эстетическія и этическія, изъ которыхъ каждый подраздѣляется на двѣ группы. на примитивныя или физическія, и на сложныя или идеальныя: Не говоря уже о неправильномъ отождествленіи сложныхъ чувствованій съ идеальными, а простыхъ съ физическими, послѣднее подраздѣленіе совершенно искусственно и не можетъ быть проведено. Въ самомъ дѣлѣ, какія же логическія или нравственныя чувствованія могутъ принадлежать къ разряду физическихъ? Впрочемъ, невозможность полнаго примѣненія этой классификаціи

сознаетъ далѣе и самъ авторъ. Кромѣ этихъ четырехъ главныхъ классовъ авторъ допускаетъ еще классъ смѣшанныхъ чувствованій, къ которому принадлежатъ религіозныя чувствованія. Авторъ приписываетъ чувству громадное значеніе для всѣхъ сторонъ душевной жизни.

Воля въ широкомъ смыслѣ слова есть, по опредѣленію автора, реакція субъекта на тѣ перемѣны въ его состояніяхъ, которыя находятъ свое выраженіе въ ощущеніяхъ, представленіяхъ и мысляхъ, а свою оцѣнку—въ сопровождающихъ послѣднія чувствованіяхъ. Воля въ собственномъ смыслѣ или сознательная воля возникаетъ однако только тогда, когда съ этою реакціей соединяется исполнѣе ясное рѣшеніе и своеобразная способность намѣренно ускорить или задержать реакцію. Если чувство стоитъ въ непосредственной зависимости отъ представленія, то воля находится въ такой же зависимости отъ чувства. Чувство, соединенное съ извѣстнымъ представленіемъ, даетъ мотивъ для волевого акта; оно же опредѣляетъ его цѣль и направленіе. Цѣль каждаго дѣйствія воли есть самоутвержденіе индивидуума, выражающееся въ наиболѣе полномъ и глубокомъ чувствѣ удовольствія. Даже высшія нравственныя дѣйствія не составляютъ исключенія изъ этого правила, потому что въ какія-бы формы ни облакался нравственный идеалъ, его психологическая основа всегда одна и та же,—соединенное съ представленіемъ его наибольшее чувство удовольствія. Различіе нравственно-добрыхъ и нравственно-злыхъ дѣйствій состоитъ только въ томъ, что въ первыхъ самоутвержденіе индивидуума находится въ согласіи съ интересами всѣхъ, а въ послѣднихъ оно имъ противорѣчитъ. Въ вопросѣ о свободѣ воли авторъ видимо склоняется на сторону индетерминизма, хотя и отказывается открыто примкнуть къ какому-нибудь опредѣленному рѣшенію этой научно-неразрѣшимой проблемы.

Наконецъ, *третій* отдѣлъ психологіи (362—389) посвященъ изслѣдованію конкретнаго взаимодѣйствія отдѣльныхъ элементовъ духовной жизни. Здѣсь авторъ говоритъ о темпераментахъ, индивидуальности, характерѣ, личности, о психологическихъ особенностяхъ расъ, національностей, сословій, профессій, поколѣній, возраста и пола. Феноменъ личности, теоретически вообще мало выясненный, не находитъ своего надлежащаго освѣщенія и у автора.

Нѣтъ сомнѣнія, что книга проф. Кромана выиграла бы, если

бы изъ нея удалить нѣкоторыя изъ отмѣченныхъ выше. своеобразностей, которыя авторъ скромно называетъ своими «еретическими воззрѣніями». Тѣмъ не менѣе и съ этими еретическими воззрѣніями она заслуживаетъ полнаго вниманія. Каковы бы ни были собственные выводы автора, онъ никогда не скользитъ по поверхности затрогиваемыхъ имъ проблемъ и изслѣдуетъ ихъ серьезно и глубоко. Къ спорнымъ взглядамъ и гипотезамъ онъ относится съ здоровымъ критицизмомъ, который позволяетъ ему держаться одинаково независимо какъ отъ старыхъ философскихъ традицій, такъ и отъ новой философской моды. Авторъ обладаетъ завиднымъ литературнымъ тактомъ, который вноситъ надлежащее равновѣсіе въ его изложеніе и сообщаетъ джентльменски-спокойный тонъ его полемики. Ко всему этому онъ пишетъ замѣчательно ясно и просто. Книгу прочтеть съ интересомъ и пользой не только начинающій, но и специалистъ.

П. Соколовъ.

О невозможности чисто физиологическаго объясненія душевной жизни человѣка. Апологетическое изслѣдованіе ректора кievской духовной семинаріи, архимандрита Бориса. Харьковъ, 1890.

Въ этомъ сочиненіи, представляющемъ продолженіе ряда изслѣдованій о «началѣ міра» и «природѣ Бесконечнаго», авторъ приступаетъ къ вопросу о «бытіи души, какъ самостоятельнаго начала душевной жизни». Изслѣдованіе этого вопроса необходимо потому, что, по мнѣнію автора, въ настоящее время «распространены взгляды на душевную жизнь человѣка, какъ на исключительный продуктъ физическаго его организма». «Какъ въ Западной Европѣ, такъ и у насъ между физиологами очень замѣтно стремленіе объяснять всѣ психическія явленія путемъ чисто физиологическаго анализа, свести ихъ на состоянія и измѣненія организма, особенно той части, которая извѣстна подъ именемъ нервной системы. Физиологи, задающіеся такими цѣлями, отказываютъ психологіи въ правѣ на существованіе въ качествѣ особой науки о духѣ подлѣ наукъ о природѣ, а считаютъ ее только частью физиологіи, называя ее физиологіей нервной системы».

Авторъ вкратцѣ излагаетъ исторію матеріалистической психологіи во Франціи (Дидро, Гольбахъ, Ламетри, Кабанисъ, Бруссэ, Гярнье, Лелю и др.), въ Германіи (Фейербахъ, Молешоттъ, Фохтъ, Бюхнеръ, Кцольбе и др.) и въ Россіи (Сѣченовъ, Соколовскій.)

Зеленскій, Ковалевскій). Противъ матеріалистическаго объясненія психическихъ явленій дѣлаются авторомъ слѣдующія возраженія. Психическіе феномены совершенно недоступны внѣшнему физическому наблюденію; психическое явленіе не можетъ быть воспринято ни однимъ изъ органовъ внѣшнихъ чувствъ; имѣя особую природу, психическія явленія подлежатъ и особому анализу, соотвѣтственно ихъ особой природѣ. Какъ наблюденіе этихъ явленій совершается внутреннимъ непосредственнымъ путемъ, такъ и анализъ ихъ долженъ быть внутренній, непосредственный. «Попытка понять душу, какъ нѣкоторый частный результатъ матеріи, должна окончиться рѣшительнымъ непониманіемъ психическихъ явленій, потому что матеріальныя движенія не могутъ дать въ результатѣ единства и всеобщности, этихъ постоянныхъ предикатовъ сознательной жизни души» (Ferrier). Приводятся мнѣнія физиологовъ, признающихъ невозможность при помощи одного только физиологическаго анализа открыть и объяснить психическія явленія (Людви́гъ, Дю-Буа Реймонъ, Фирордтъ, Фиккъ и др.). Безусловно присоединяясь къ выводамъ о невозможности матеріалистическаго объясненія психическихъ явленій, мы позволимъ себѣ не согласиться съ авторомъ въ томъ, что этотъ матеріалистическій взглядъ въ наше время «весьма распространенъ» въ области науки. Наоборотъ, этотъ взглядъ совершенно оставленъ, и даже у представителей такъ называемой «физиологической психологіи» мы замѣчаемъ полемическое отношеніе къ матеріализму. Напримѣръ, одинъ изъ нихъ, Вильгельмъ Вундтъ, въ своей «Физиологической Психологіи» (т. II, стр. 998сс.) выступаетъ съ несравненно большимъ запасомъ аргументовъ противъ матеріализма, чѣмъ это сдѣлалъ авторъ разбираемаго труда. То же самое нужно сказать относительно Гефдинга въ его «Psychologie» (въ главѣ Seele und Körper). «Стремленіе объяснять всѣ психическія явленія путемъ чисто внѣшняго физиологическаго анализа» можно замѣтить развѣ только среди тѣхъ физиологовъ, которые совершенно не знакомы съ научной, философски-обоснованной психологіей.

Е. Челпановъ.

Различныя направленія въ логикѣ и основныя задачи этой науки. Сочиненіе приватъ-доцента Импер. Харьковскаго университета П. Лейкфельдъ (*sic*). Харьковъ 1890.

Настоящая замѣтка филолога не коснется вовсе философскихъ

проблемъ, затронутыхъ означенной книгой. Всякая научная работа, въ которой *историко-критическій* элементъ играетъ крупную роль *), подлежатъ обсужденію не со стороны лишь ближайшаго предмета изслѣдованія, но и со стороны общихъ требованій, которымъ въ соотвѣтственной области должны удовлетворять всѣ серьезныя сочиненія, какъ бы ни были разнородны ихъ спеціальныя темы. Приемы обращенія съ источниками, подборъ и провѣрка матеріала, большая или меньшая тщательность его интерпретаціи, полнота и точность литературныхъ данныхъ, безошибочность сообщаемыхъ свѣдѣній, — словомъ сказать, уровень эрудиціи автора представляются немаловажными факторами при рѣшеніи вопроса о научной состоятельности произведенія. Отличительныя особенности диссертациі г. Лейкфельда мы и рассмотримъ съ этой точки зрѣнія.

Задачей своей онъ объявляетъ въ *Предисловіи* «защиту формальной логики, какъ ее разрабатываютъ еще со временъ *Аристотеля*». Сообразно съ тѣмъ, именно Аристотелю отводится главное мѣсто въ I-й главѣ. На немъ же останавливаются II-я (стр. 28сс.), IV-я (стр. 93сс.) и V-я (въ разныхъ мѣстахъ); наконецъ, въ VII-й повторяется, что логика «и теперь должна ставить себѣ такія основныя задачи, какія преслѣдуетъ Аристотель». Казалось, при подобномъ взглядѣ на дѣло, г. Л. былъ обязанъ: 1) ознакомиться съ наиболѣе авторитетнымъ изданіемъ Аристотеля; 2) цитую текстъ послѣдняго, не отступать безоговорочно отъ той редакціи, которой придерживается изданіе, на страницы коего дѣлаются ссылки; 3) перевода Аристотеля, стремиться къ возможно вѣрной передачѣ его словъ. Какъ же поступаетъ г. Л. въ указанныхъ отношеніяхъ?

Берлинскимъ академическимъ изданіемъ Аристотеля онъ нигдѣ не пользуется и даже не вѣдаетъ, что съ обозначеніемъ страницы (столбца и строки) цитуютъ въ настоящее время Аристотеля только по *этому* изданію. Когда г. Л. ссылается на *Κατηγορίαι*, *Περὶ ἔμφηνείας*, *Ἀναλυτικά*, *Τοπικά* и *Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων*, то приводитъ главы и страницы даже не Вайтца, что было бы понятно,

*) Изъ семи главъ на которыя г. Л. раздѣлилъ свой трактатъ, шесть первыхъ посвящены историческому разбору. Въ опубликованныхъ (Варшава, 1891) авторомъ „*Положеніяхъ*“ къ своему труду *первое* гласитъ: „Уяснить истинныя задачи науки логики возможно только путемъ *историко-критическаго* разсмотрѣнія различныхъ логическихъ направленій“.

а Иог. Буле; когда же имѣеть въ виду одно изъ другихъ твореній философа (встрѣчаются указанія на *Φυσικὴ ἀκρόασις*, *Τὰ μετὰ τὰ φυσικά* и *Ἡθικά Νικομάχεια*), то прописываетъ страницы Didotianae (не взирая на то, между прочимъ, что въ ней на поляхъ отмѣчена всюду пагинація Беккера). Какъ оказывается, авторъ началъ цитовать по Буле совершенно *случайно*, т.-е. не замѣтивъ, что его изданіе далеко не обнимаетъ всего Аристотеля: въ дальнѣйшемъ г. Л. и былъ принужденъ обратиться къ другому тексту. Но курьезно, что для т. н. "Ὀργάνον онъ тѣмъ не менѣе продолжаетъ прибѣгать къ Буле, причѣмъ въ довершеніе комизма пишетъ всякій разъ съ прозрачно щепетильною аккуратностью: *Aristotelis* «Opera omnia», гес. J. Th. Buhle. Vol. I—III. Vironi 1716—1717. Иными словами, г. Лейкфельдъ, а имѣлъ подъ руками дефектный экземпляръ и безъ того неполнаго Буле, т. е. изъ пяти вышедшихъ въ свѣтъ томовъ знаетъ лишь первые *три*, *b*) ошибается на *семьдесятъ пять* лѣтъ при опредѣленіи года того изданія, по которому изучалъ логическія сочиненія Аристотеля, когда писалъ свое изслѣдованіе. Буле родился въ 1763 г. «Аристотель» же его относится къ 1791—1800 гг. Видно также, что г. Л. не читалъ даже предисловія Буле къ каждому тому: они помѣчены всегда годомъ, и въ нихъ объясняется, какими принципами руководствовался издатель, какія рукописи сличены имъ, какъ онъ видоизмѣнилъ распредѣленіе текста по главамъ и т. д. Эти свѣдѣнія для работающаго съ научною цѣлью не безразличны, какъ скоро онъ отдастъ предпочтеніе изданію Буле, а потому едва-ли г. Лейкфельду надлежало игнорировать ихъ.

Легко можно бы указать много примѣровъ небрежнаго отношенія г. Лейкфельда къ тексту Буле. Однако всѣ эти недочеты можно причислить къ мелочамъ, если сравнить ихъ съ ошибками, допущенными г. Лейкфельдомъ въ самомъ переводѣ Аристотеля, стран. 14с. ¹⁾):

«Бываютъ разсужденія четырехъ родовъ: научныя, діалектическія, испытующія и эристическія. Научны тѣ разсужденія, въ которыхъ мы опираемся на присущія данной наукѣ начала, а не составляемъ силлогистическаго доказательства, исходя изъ мнѣній

¹⁾ Опускаемъ немногія греческія слова, поставленныя переводчикомъ въ скобки, такъ какъ спорное анализуемъ особо.

тѣхъ, кому на наши разсужденія приходится отвѣчать ²⁾)...³⁾ діалектическими можно назвать разсужденія, при которыхъ мы исходимъ изъ положеній вѣроятныхъ и, построая силлогизмы, указываемъ на неизбѣжныя при иномъ рѣшеніи вопроса противорѣчія ⁴⁾; разсужденія испытующія имѣютъ мѣсто, когда мы основываемся на мнѣніяхъ тѣхъ людей, которые на наши разсужденія отвѣчаютъ ⁵⁾, и на томъ, чтб долженъ знать всякій, кто дѣлаетъ видъ, будто обладаетъ знаніемъ ⁶⁾; наконецъ, эристическими слѣдуетъ назвать такія силлогистическія или quasi-силлогистическія разсужденія, которыя опираются на что-либо, что кажется вѣроятнымъ, но, на самомъ дѣлѣ, вовсе не вѣроятно».

Каждый согласится, что такой «переводъ» можетъ лишь представить въ смѣшномъ видѣ Аристотеля въ глазахъ тѣхъ, кто, не будучи въ состояніи контролировать г. Лейкфельда, повѣритъ ему на слово, что онъ дѣйствительно передалъ смыслъ подлинника. Тутъ все безсвязно, сбивчиво, нескладно, необдуманно. Не видать назначенія этой классификаціи разсужденій, не видать общаго принципа, лежащаго въ ея основѣ. Тутъ дикій наборъ словъ—и только.

Въ сущности же, разумѣется, Аристотель ничуть не повиненъ въ томъ, что ему приписываетъ г. Лейкфельдъ. Вотъ греческій оригиналъ:

Ἔστι δὴ τῶν ἐν τῷ διαλέγεσθαι λόγων τέτταρα γένη, διδασκαλικοὶ καὶ διαλεκτικοὶ καὶ πειραστικοὶ καὶ ἐριστικοί, διδασκαλικοὶ μὲν οἱ ἐκ τῶν οἰκείων ἀρχῶν ἐκάστου μαθημάτων καὶ οὐκ ἐκ τῶν

²⁾ Какъ можно въ своемъ разсужденіи *исходить* изъ мнѣній тѣхъ, кому на это разсужденіе *приходится отвѣчать*? И почему же „приходится“ вообще „отвѣчать“ на него?

³⁾ Авторъ оставляетъ непереведенными пять словъ греческаго текста, полагая, вѣроятно, что они совершенно излишни.

⁴⁾ Что же тутъ „діалектическаго“? И отчего такой методъ не наученъ? Разъ послыки „вѣроятны“, а „рѣшеніе“ оказывается единственно удовлетворительнымъ, т.-е. всякія *иныя* рѣшенія достойными *осужденія*, то въ чемъ тутъ ненаучность? Далѣе, удобно-ли, еще только „построя силлогизмы“, указывать на неизбѣжныя, при иномъ *рѣшеніи* вопроса, противорѣчія? И противорѣчія *чему* тутъ разумѣть?

⁵⁾ Опять—разсужденія, опирающіяся на мнѣнія отвѣчающихъ на эти разсужденія!

⁶⁾ Съ какой стати это здѣсь упоминается? Что за странная категорія „разсужденій“, въ которыхъ мы *основываемся* на необходимо извѣстномъ *мнѣніемъ ученыхъ*!

τοῦ ἀποκρινομένου δοξῶν συλλογιζόμενοι (δεῖ γὰρ πιστεῦειν τὸν μαθητάνοντα), διαλεκτικοὶ δ'οἱ ἐκ τῶν ἐνδόξων συλλογιστικοὶ ἀντιφάσεως, πειραστικοὶ δ'οἱ ἐκ τῶν δοκούντων τῷ ἀποκρινομένῳ καὶ ἀναγκαιῶν εἰδέναι τῷ προσποιουμένῳ ἔχειν τὴν ἐπιστήμην (ὄν τροπον δὲ, διώρισται ἐν ἑτέροις), ἐριστικοὶ δ'οἱ ἐκ τῶν φαινομένων ἐνδόξων μὴ ὄντων δὲ συλλογιστικοὶ ἢ φαινόμενοι συλλογιστικοί.

Раскрыть истинное содержаніе этого мѣста весьма не трудно. Извѣстно, какъ строго Платонъ и Аристотель отличаютъ *знаніе* отъ *мнѣній*. Этотъ послѣдній характеризуетъ обѣ соотвѣтственныя области словами *ἀποδεικτικόν* и *διαλεκτικόν*, какъ области *доказательствъ* и *соображеній*. То, что постепеннымъ восхожденіемъ отъ ближайшихъ причинъ къ болѣе отдаленнымъ можетъ быть возведено къ первоначальнымъ посылкамъ или принципамъ, т.-е. къ непосредственно очевиднымъ истинамъ, причисляется имъ къ знанію, ибо покоится на твердыхъ, неизблемыхъ основаніяхъ. *Знающій* единственно годенъ поэтому для *преподаванія*, т.-е. тамъ, гдѣ именно нуженъ *доказательственный* способъ изложенія, оттого и называемый у Аристотеля «дидакалическимъ», т.-е. «наставническимъ», «дидактическимъ». Тутъ сплошь ведетъ рѣчь *одна* сторона, притомъ не ставя сама вопросовъ (не вызывая, слѣдовательно, и отвѣтовъ), но и не будучи прерываема слушателемъ, «ибо учащемуся надлежитъ имѣть довѣріе» *): всѣ недоумѣнія, могущія возникнуть у него, будутъ въ свое время разъяснены, и онъ не рискуетъ быть обманутымъ.

Другой методъ разсужденія примѣнимъ въ тѣхъ случаяхъ, когда у насъ нѣтъ твердой принципіальной почвы подъ ногами, а, значитъ, и не составилось еще поддающихся доказательствамъ убѣжденій. Тогда приходится *искать* истины: мы начинаемъ сопоставлять *болѣе или менѣе распространенныя*, либо *принадлежащія авторитетнымъ личностямъ воззрѣнія***), удостоверѣемся, что эти

*) Это сказано въ тѣхъ словахъ, которыя опущены г. Лейкфельдомъ при переводѣ, хотя они-то и должны были навести его на мысль, что онъ невѣрно понялъ „*διδακτικὸς*“.

**) Г. Лейкфельдъ думаетъ, что τὰ ἐνδόξα — „положенія *вѣроятныя*“. Между тѣмъ самъ Аристотель объясняетъ, въ какомъ смыслѣ употребляетъ этотъ терминъ. См. *Тор.* I, г р. 100 b 21. Г. Лейкфельда сбилось „*probabilia*“ латинскихъ переводовъ, истолкованное имъ ошибочно въ значеніи французскаго „*probable*“.

мнѣнія находятся во взаимномъ *противорѣчii*, испытываемъ вслѣдствіе того сомнѣнія, такъ какъ колеблемся, чему же отдать предпочтеніе *), пока изъ подобной *ἀπορία* насъ не выводитъ критика чужихъ взглядовъ, т.-е. размышленіе: *раздумчивое* или *сообразующее изысканіе* (*λόγος διαλεκτικός*) выясняетъ элементы вопроса и подвигаетъ его путемъ различныхъ комбинацій къ разрѣшенію.

Этотъ второй типъ умствованія тоже *наученъ* и самъ Аристотель, и позднѣйшіе мыслители, и ученые нашего времени постоянно прибѣгаютъ къ нему. Что же касается третьей, *экспериментальной*, категоріи разсужденій, то она вѣдь преимущественно характеристична для Сократа и послѣдующаго періода: тутъ прямо ставятся въ устной бесѣдѣ извѣстные *вопросы*. Наконецъ, задача четвертаго разряда, *препирательственнаго* или состязательнаго, — во что бы то ни стало переспорить противника.

Отношенія г. Лейкфельда къ Аристотелю мы, впрочемъ, дальше разбирать не станемъ: и приведеннаго образчика вполне достаточно. Посмотримъ, не повезло-ли болѣе Цицерону, не старался ли авторъ передать *ею* взгляды правильнѣе.

На стран. 6-ой г. Л., по поводу такихъ опредѣленій логики, «гдѣ понятіе о наукѣ смѣшивается съ понятіемъ объ искусствѣ», говоритъ слѣдующее: «Уже у Цицерона мы встрѣчаемъ нѣчто подобное. Онъ *опредѣляетъ логику*, называя ее, правда, большею частью *διαλεκτική* и только иногда *λογική*, какъ «*ars bene disserendi et vera ac falsa dijudicandi*». *Гдѣ* это Цицеронъ опредѣляетъ логику такимъ образомъ, г. Л. не говоритъ. Если же обратиться къ самому Цицерону, то всякое довѣріе къ показаніямъ г. Лейкфельда окончательно утрачивается. Дѣйствительно, въ діалогѣ *de orat.* II, 38, 157 Антоній, возражая Катугу, замѣчаетъ: «*ex tribus istis clarissimis philosophis, quos Romam venisse **)* dixisti, *videsne Diogenem eum fuisse* (въ отличіе отъ обоихъ товарищей, слѣдовательно), *qui diceret artem se tradere bene disserendi et vera ac falsa dijudicandi, quam verbo Graeco διαλεκτικήν appellaret? In hac arte, si modo est haec ars, nullum est praecceptum quomodo verum inveniatur, sed tantum est, quomodo iudicetur*». И такъ, г. Л. приписалъ Цицерону то

*) *Тор.* VI, 6 p. 145 b 17.

***) Рѣчь идетъ о знаменитомъ посольствѣ 155 г., состоявшемъ изъ стоика Діогена, новоакадемика Карнеада и перипатетика Критолая.

опредѣленіе діалектики, которое у него *disertis verbis* признано спеціально стоическимъ, причѣмъ сообщающее взглядъ Діогена лицо Цицероновскаго произведенія даже сомнѣвается въ томъ, основательно-ли называть діалектику словомъ «ars». Но мало того: и здѣсь, и въ цѣломъ рядѣ другихъ мѣсть *ars* употреблено Цицерономъ въ смыслѣ вовсе не «искусства», а *теоріи*. У Цицерона даже встрѣчается противопоставленіе: «Res mihi videtur facultate («по выполнимости», «на практикѣ») praeclara, arte («въ теоріи») mediocris» *).

Упустивъ изъ виду данное значеніе слова *ars*, г. Лейкфельдъ ошибается и относительно дальнѣйшихъ писателей, у которыхъ встрѣчается съ тѣмъ же терминомъ. Онъ никогда не слышалъ, что *ars* перешло весьма рано въ значеніе «руководства», т. е. пособія, излагающаго извѣстную *теорію*. Онъ совершенно игнорируетъ техническое употребленіе слова *art* во французскомъ языкѣ **). Его и то не смущаетъ, что J. Simon, «представивъ общее опредѣленіе логики, раздѣляетъ ее на двѣ части: la science et l'art de la logique», причѣмъ онъ посвящаетъ второй отдѣлъ *методології*, т.-е. не искусству-же, а *теоріи!*

Но, быть-можетъ, г. Л., помимо указаннаго заблужденія, обзрѣваетъ съ научною солидностью различныхъ представителей своей науки? На этотъ вопросъ даетъ краснорѣчивый отвѣтъ то, что мы находимъ на страницахъ 6-й и 7-й. Мы тутъ читаемъ, наприм.: «Boethius род. въ 470 г. послѣ Р. Хр.» Взято это будто бы изъ Прантля, на дѣлѣ же у послѣдняго (I, стр. 679) сказано: «geb. um 470», а въ данномъ случаѣ «около» можетъ означать разницу времени лѣтъ въ десять. Далѣе, въ *русскомъ* конспектѣ сочиненія г. Лейкфельда идетъ вдругъ рѣчь о «Thomas v. Aquino», о «Petrus v. Auvergne» и т. д. Въ примѣч. 14-мъ авторъ обязательно поясняетъ намъ, что «von»—изъ, и за это драгоценное свѣдѣніе русскій читатель ему, конечно, чувствительно благодаренъ, но на стр. 13-й тотъ же читатель невольно снова недоумѣваетъ. почему, наприм., Викентія Бовезскаго называть въ русской книгѣ «Vincenz v. Beauvais».

Изъ промаховъ, касающихся новѣйшей литературы, особенно

*) *De orat.* II, 7, 30.

**) Еще недавно во Франціи опредѣляли, наприм., *грамматикѣ*, какъ «l'art de parler et d'écrire correctement», т. е. разумѣли *теорію*.

бросается въ глаза невѣрная передача одного изъ самыхъ громкихъ именъ нашего времени. Уже на 1-й страницѣ, въ 1-мъ примѣчаніи, мы читаемъ: «извѣстный французскій ученый *B. St. Hilaire* вполне согласился съ этимъ взглядомъ» и т. д. Г. Лейкфельдъ не знаетъ, что такъ сокращать безусловно нельзя, ибо *Barthélemy*, не есть крестное имя даннаго писателя (его зовутъ *Jules*), а составная часть его фамиліи.

Не видимъ основанія подробнѣе останавливаться на книгѣ г. Лейкфельда. Воздерживаемся и отъ общаго сужденія о ней: факты говорятъ сами за себя. Предоставляемъ читателю сдѣлать изъ нихъ надлежащій выводъ.

Г. Зенгеръ.

3. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФІИ.

Переписка Бенедикта де-Спинозы, съ приложеніемъ жизнеописанія Спинозы *I. Колеруса*. Перев. съ латинскаго *Л. Я. Гуревичъ*, подъ редакціей и съ примѣчаніями *А. Л. Волинскаго*. Съ портретомъ и факсимиле Спинозы. Спб. 1891.

Переписка Спинозы не даетъ особенно богатаго матеріала для изученія его *философскихъ воззрѣній*; въ ней врядъ-ли можно найти что-либо, чего не заключалось бы въ изданныхъ, конченныхъ или неконченныхъ, сочиненіяхъ Спинозы. При трудныхъ или темныхъ пунктахъ философіи Спинозы—мыслителя далеко не яснаго, при всей видимой строгости его доказательствъ—приходится скорѣе его сочиненіями объяснять его письма, чѣмъ наоборотъ; въ частности, русскій читатель переписки Спинозы былъ бы, вѣроятно, въ большомъ затрудненіи, если бы не имѣлъ подъ руками русскаго перевода его «Этики». Но за то переписка Спинозы представляетъ несомнѣнный *біографическій* интересъ: для обрисовки нравственной фигуры Спинозы мы лучшаго матеріала и не имѣемъ; строгая, сдержанная и вмѣстѣ съ тѣмъ замѣчательно простая и человѣчная личность Спинозы—одного изъ идеальнѣйшихъ типовъ въ исторіи человечества—въ цѣльномъ, живомъ и законченномъ образѣ, иногда въ самыхъ тонкихъ и неуловимыхъ своихъ чертахъ, открывается въ этой перепискѣ, такъ же какъ и кругъ его друзей и знакомыхъ,—его духовная обстановка. По перепискѣ этой можно составить себѣ

нѣкоторое представленіе и о характерѣ философской работы Спинозы; его Этика, одно изъ самыхъ совершенныхъ и закончен-ныхъ по формѣ произведеній въ исторіи философіи, повиди-мому вышедшее aus einem Guss, какъ говорятъ нѣмцы,—есть результатъ болѣе чѣмъ десятилѣтней кропотливой работы, глав-ная часть которой была употреблена именно на формальную отдѣлку системы, на приведеніе ея въ «геометрическую» форму, которая въ XVII вѣкѣ считалась идеаломъ научнаго изложенія. Все это съ достаточной ясностью вырисовывается изъ переписки Спинозы.

Для русской философской литературы переводъ переписки Спинозы является, конечно, цѣннымъ приобрѣтеніемъ, хотя до-ступнымъ далеко не для всей интересующейся философіей пуб-лики. Весьма изящное и образцовое въ типографскомъ отношеніи изданіе сдѣлаетъ «Переписку» украшеніемъ всякой философской библіотеки. Замѣчательная судьба выпала въ этомъ отношеніи на долю Спинозы: во всей философской литературѣ ничьи сочине-нія не издавались съ такой роскошью, какъ ванъ-Влотеновское изданіе Спинозы или русскіе переводы его Этики и Переписки, и никому изъ философовъ не пришлось, вѣроятно, такъ мало извѣдать роскоши, какъ Спинозѣ.

Переводъ Переписки сдѣланъ гладко и, очевидно, съ большой любовью къ дѣлу; о небольшихъ погрѣшностяхъ, которыя не-избѣжны въ такихъ случаяхъ, врядъ-ли стоитъ и говорить. Мы встрѣтили только одну сколько-нибудь серіозную ошибку: на стр. 154, въ письмѣ къ Ольденбургу, встрѣчается такая фраза: «все толкуемое христіанами въ спиритуалистическомъ смыслѣ, евреями истолковывается въ смыслѣ матеріалистическомъ». Здѣсь двойная погрѣшность—и противъ исторической перспективы, и противъ подлинника. Въ XVII вѣкѣ еще не сложилась противо-положность матеріализма и спиритуализма въ нашемъ современ-номъ смыслѣ; не существовало и этихъ терминовъ, по крайней мѣрѣ послѣдняго; въ подлинникѣ въ этомъ мѣстѣ стоитъ просто «spiritualiter» и «carnaliter», т.-е. въ *духовномъ* и въ *плотскомъ* смыслѣ, какъ это и передается обыкновенно въ русскомъ пере-водѣ апостольскихъ посланій. Разница въ данномъ случаѣ до-вольно значительная.

Что касается примѣчаній г. Волинскаго, то они, къ сожалѣ-нію, далеко не удовлетворяютъ научнымъ требованіямъ, и многія

изъ нихъ могли бы отсутствовать не только безъ ущерба для изданія, но и къ его украшенію. Примѣчанія эти можно раздѣлить на три главныя группы: одни сообщаютъ кое-какія историческія и біографическія данныя, касающіяся Спинозы и его корреспондентовъ, другія даютъ ссылки на различныя сочиненія Спинозы, третьи касаются существа нѣкоторыхъ пунктовъ философіи Спинозы. Мы считаемъ своимъ долгомъ показать нѣсколько примѣровъ изъ каждой группы.

1) Въ примѣчаніи 20-мъ сообщаются въ нѣсколькихъ строкахъ ничего не говорящія свѣдѣнія о Р. Бойлѣ: день, годъ и мѣсто его рожденія и смерти (годъ смерти показанъ невѣрно: Бойль скончался въ 1691, а не въ 1661 году); затѣмъ, съ предисловіемъ: «но вотъ всѣ главнѣйшія естественно-научныя работы этого замѣчательнаго человѣка»,—приводятся три сочиненія Бойля, относящіяся къ 60-мъ годамъ XVII-го вѣка. Почему г. Волинскій указываетъ именно эти три труда, неизвѣстно;—почему, напримѣръ, изъ весьма большого количества сочиненій Бойля отсутствуютъ нѣсколько не менѣ важныя *Chemista scepticus*, *De ipsa natura* или хотя бы его *Tentamina physiologica*,—съ которымъ г. Волинскій сдѣлалъ еще одинъ промахъ. А именно: на стр. 64-й, къ словамъ Ольденбурга: «въ настоящее время здѣсь печатаются нѣкоторые физиологическіе опыты, принадлежащіе перу одного знатнаго англичанина» (Р. Бойля), г. Волинскій дѣлаетъ слѣдующее примѣчаніе: «*физическіе?* Въ письмѣ VIII Ольденбургъ совершенно правильно называетъ трактатъ Бойля *физико-химическимъ*». Мы думаемъ, что Ольденбургъ въ обоихъ случаяхъ правъ. Прежде всего, слово «физиологія» не всегда имѣло тотъ смыслъ, какой оно теперь имѣетъ: не станетъ-же, вѣроятно, г. Волинскій снабжать вопросительными знаками хоть I-ю книгу *Метафизики* Аристотеля, гдѣ послѣдній называетъ физиологами древнѣйшихъ греческихъ философовъ,—или *Пролегомены* Канта, гдѣ приводится «физиологическая таблица основоположеній». Во-вторыхъ, одно дѣло *Tentamina physiologica* Бойля и другое—его *Tentamen physico-chemicum*.—По контрасту, къ такимъ безсодержательнымъ и сбивчивымъ свѣдѣніямъ г. Волинскій прибавилъ въ томъ же примѣч. 20-мъ слѣдующую громоздкую фразу: «Убѣжденный ратоборецъ эмпиризма, Бойль съ восторгомъ вчитывался въ священныя книги Завѣта и чутко прислушивался къ біенію своего благороднаго и нѣжнаго сердца». Въ сжатыхъ комментаріяхъ къ Спинозѣ г. Во-

лынскій могъ бы воздержаться отъ усвоенной имъ напыщенно-манерной риторики.

Примѣчаніе 114 трактуеть о Гюйгенсѣ. Здѣсь, между прочимъ, приведены на слишкомъ полстраницѣ мелкаго шрифта отрывки изъ писемъ Гюйгенса, въ которыхъ нѣтъ ни слова о Спинозѣ, какъ о мыслителѣ, а говорится только о стеклахъ, которыя полировалъ Спиноза, причемъ Спиноза на всѣ лады называется «евреемъ», «израильтяниномъ» и т. п.; отрывки эти приведены безъ всякаго основанія: если и можно что-нибудь изъ нихъ вынести, такъ развѣ лишь то, что Гюйгенсъ былъ антисемитомъ.

Примѣчаніе 157 посвящено Лейбницу. Послѣ ряда выдержекъ изъ Куно-Фишера и Фуше-де-Карейля, г. Волинскій пишетъ слѣдующую, по истинѣ невѣроятную, фразу: «Главнѣйшія сочиненія Лейбница: Theodicée, Scriptores rerum Brunsvicensium, Codex juris gentium diplomaticus и друг.» (болѣе никакихъ не названо). Неужели же г. Волинскій не могъ узнать изъ того же К. Фишера, что второе изъ названныхъ имъ «сочиненій» Лейбница вовсе не есть его сочиненіе, а изданный имъ сборникъ средневѣковыхъ хроникъ и историческихъ актовъ, касающихся Брауншвейгскаго дома, а третье «сочиненіе»—сборникъ актовъ юридическихъ? И неужели же нельзя отнести къ «главнѣйшимъ» сочиненіямъ Лейбница его Новые Опыты, Монадологію и многія другія, нисколько не менѣе важныя, чѣмъ Теодицея?

Таковы свѣдѣнія г. Волинскаго о трехъ величайшихъ современникахъ Спинозы: Бойлѣ, Гюйгенсѣ и Лейбницѣ.

На стр. 114, въ письмѣ Ольденбурга, встрѣчается такая фраза: Бойль «подвергаетъ весьма суровой критикѣ такъ называемые гипостатическіе принципы Стагиритовъ». Къ этому мѣсту г. Волинскій дѣлаеть для людей, незнающихъ греческаго языка, слѣдующее примѣчаніе: «Гипостатическій — греческое слово, отъ ὑπόστασις (ὑπό ἰστίμι). Гипостатическіе принципы—основные принципы». Думаемъ, что это примѣчаніе ровно ничего не объяснить читателю, особенно если послѣдній полюбопытствуетъ узнать, а кто же такіе «Стагириты»? Вѣдь не Аристотель же это во множественномъ числѣ? Этого г. Волинскій не только не потрудился разъяснить, но даже и не замѣтилъ, хотя, вѣроятно, редактировалъ это мѣсто. А дѣло въ томъ, что здѣсь вмѣсто «Стагириты» должно стоять «спагирики»; спагирической или герметической физикой называлось одно направленіе физики или, вѣрнѣе, химіи въ XVI

вѣкъ: оно стояло подъ вліяніемъ алхимическихъ теорій и составляло одну изъ переходныхъ ступеней между схоластико-аристотелевской физикой и новой корпускулярной физикой (и химіей) XVII вѣка; къ нему принадлежали, между прочимъ, Агриппа ф. Неттесгеймъ, Ванъ-Гельмонтъ; а Бойль въ вышеприведенномъ мѣстѣ подразумѣваетъ, вѣроятно, Іоахима Юнгія, одного изъ основателей химіи, какъ науки, развивавшаго, между прочимъ, ученіе о гипостатическихъ началахъ (переводить которыя *основными* началами было бы слишкомъ широко и неточно).

2) Слѣдующую группу образуютъ примѣчанія, состоящія изъ пояснительныхъ ссылокъ на другія сочиненія Спинозы. Изъ нихъ имѣютъ нѣкоторую цѣну ссылки на Этику, такъ какъ она существуетъ въ русскомъ переводѣ, а для читателей, незнакомыхъ съ латинскимъ языкомъ, ссылки на непереведенныя сочиненія Спинозы врядъ-ли что-нибудь объяснятъ. Къ тому же ссылки сдѣланы, кажется, безъ всякаго руководящаго начала; по крайней мѣрѣ къ полнотѣ ихъ и систематичности г. Волинскій, очевидно, не стремился; и, слѣдовательно, онѣ не могутъ быть и пособіемъ для спеціальнаго изученія Спинозы. Но сверхъ того мы должны сдѣлать объ этихъ цитатахъ два общія замѣчанія.

Во-первыхъ, г. Волинскій довольно часто ссылается, въ видѣ поясненія, на *Cogitata metaphysica* Спинозы, наравнѣ съ другими его сочиненіями, а въ примѣч. 69-мъ говоритъ, что *Cogitata metaphysica* есть «разборъ всей философіи Декарта». Г. Волинскому, очевидно, не извѣстна классическая работа Фрейденталя «*Spinoza und die Scholastik*», вышедшая еще въ 1887 году. Работа эта вполне выяснила составъ, содержаніе и значеніе *Cogitata metaphysica* и положила конецъ всякимъ спорамъ и догадкамъ въ этой области. Она неопровержимо доказала, что въ *Cog. metaph.* Спиноза излагалъ свои воззрѣнія нисколько не болѣе, чѣмъ въ *Principia philosophiae Cartesianaе*, т.-е. почти не касался ихъ, и что *Cog. metaphysica*—вовсе не разборъ философіи Декарта, а изложеніе наиболѣе обыкновенныхъ общераспространенныхъ ученій новой и старой схоластики, господствовавшей въ тогдашнихъ школахъ, по главнѣйшимъ пунктамъ метафизики, съ добавленіемъ философіи Декарта и съ ея точки зрѣнія. А, слѣдовательно, сослаться на *Cog. metaph.*, какъ на изложеніе подлинныхъ воззрѣній Спинозы, — нельзя, или слѣдуетъ это дѣлать съ крайней осторожностью.

Во-вторыхъ, указывая тѣ мѣста Этики, на которыя ссылается самъ Спиноза въ своихъ письмахъ, г. Вольтинскій повидимому предполагаетъ, что въ срединѣ 60-хъ годовъ XVII вѣка Этика Спинозы не только вполнѣ сложилась въ своемъ *содержаніи* (что въ общемъ вѣрно), но и имѣла уже ту *форму*, въ которой она дошла до насъ. Такой взглядъ на происхождение Этики сказывается, между прочимъ, въ слѣдующемъ. Въ письмѣ къ I. Брессеру 1665 года (стр. 275—276) Спиноза пишетъ: «Что касается третьей части нашей философіи, то я вскорѣ пошлю ее..... я рѣшилъ было не посылать ее, пока не кончу всего, но въ виду того, что она выходитъ длиннѣе, чѣмъ я рассчитывалъ, не хочу васъ долѣе задерживать и посылаю вамъ пока около 80 положеній». Къ приведенному мѣсту г. Вольтинскій замѣчаетъ: «По всей вѣроятности Спиноза говоритъ здѣсь о третьей части Принциповъ Декарта..... Во всякомъ случаѣ нельзя допустить, чтобы рѣчь шла здѣсь объ *Этикѣ* уже потому, что третья часть ея заключаетъ въ себѣ всего 59 положеній». Такой выводъ можетъ имѣть какой-нибудь смыслъ только при томъ предположеніи, что уже въ 1665 г., т.-е. за 10 лѣтъ до окончанія Этики, послѣдняя уже была приведена въ нынѣшнюю форму, а между тѣмъ это предположеніе не только ничѣмъ не оправдывается, но и опровергается всѣмъ, что намъ извѣстно изъ писемъ Спинозы о его сочиненіяхъ. Какъ извѣстно всѣмъ, кому приходилось заниматься философіей Спинозы, вопросъ о ходѣ литературнаго развитія Этики, и въ частности именно о смыслѣ вышеприведеннаго отрывка изъ письма въ Брессеру, выясненъ со всей возможной въ такихъ случаяхъ достовѣрностью въ трудахъ Тренделенбурга *), Зигварта **) и въ сравнительно новѣйшее время въ одной, весьма хорошей книгѣ, посвященной специально перепискѣ Спинозы и ея значенію въ исторіи хода развитія Спинозы ***). Изслѣдованія эти показали, что нынѣшнія 3 и 4 книги Этики, О происхожденіи и природѣ аффектовъ и О силѣ аффектовъ или человѣческомъ рабствѣ, составляли по первоначальному плану Спинозы не *два*, а одну книгу, въ составъ которой, быть можетъ, входила и послѣдняя книга

*) Historische Beiträge zur Philosophie.

**) Spinoza's neuentdeckter Traktat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit.

***) A. Baltzer. Spinozas Entwicklungsgang, besonders nach seinen Briefen geschildert, 1838.

Этики—О могуществѣ разума или о человѣческой свободѣ; лишь постепенная и болѣе подробная разработка ихъ заставила Спинозу разбить на три отдѣльныя книги то, что первоначально должно было составить *одну*, или въ крайнемъ случаѣ—*двѣ* книги. При такомъ положеніи дѣла нѣтъ ничего страннаго, что у Спинозы въ 3-й книгѣ Этики насчитывалось болѣе 80 положеній, и нѣтъ никакой нужды прибѣгать къ ни на чемъ не основаннымъ догадкамъ о будто-бы не дошедшемъ до насъ продолженіи 3-й книги Принциповъ Декарта. Для г. Волинскаго все это осталось почему-то неизвѣстнымъ.

3) Третью, къ счастью для г. Волинскаго, весьма небольшую группу составляютъ замѣчанія, касающіяся самой философіи Спинозы. Отмѣтимъ изъ нихъ одно,—хорошо характеризующее манеру отношенія г. Волинскаго къ своему дѣлу. Въ примѣч. 15-мъ г. Волинскій говоритъ: «По духу философіи Спинозы атрибуты и субстанція—одно и то же. Число атрибутовъ—только продуктъ нашего субъективнаго разума. Это въ особенности ясно изъ...», затѣмъ приводится мѣсто изъ Принциповъ философіи Декарта, гдѣ говорится, что разумъ, воля и сила Бога не отличаются, *nisi ratione*, отъ его сущности. Не говоря уже о томъ, что ссылка сдѣлана неудачно, такъ какъ выраженіе *ratione distingui* совсѣмъ не относится къ «нашему субъективному разуму», а обозначаетъ логическое отличіе въ противоположность реальной отдѣльности,—мы полагаемъ, что мнѣніе г. Волинскаго объ атрибутахъ, выраженное въ весьма догматической формѣ, довольно шатко. И опять-таки здѣсь дѣло идетъ о такомъ пунктѣ ученія Спинозы, которому отведено весьма много мѣста въ литературѣ о нашемъ философѣ. Ученіе объ атрибутахъ—одна изъ самыхъ темныхъ сторонъ въ философіи Спинозы; не мудрено, что оно вызвало большіе споры среди историковъ философіи; напомнимъ хотя-бы Эрдмана, Тренделенбурга и Куно Фишера. Если что-нибудь выяснилось несомнѣнно изъ этого спора, такъ именно то, что атрибуты субстанціи, въ ихъ множественности и опредѣленности, никакъ нельзя считать за произведеніе нашего субъективнаго разума, ибо это прямо противорѣчило бы и буквѣ и духу ученія Спинозы. — Точно также, когда г. Волинскій въ своемъ предисловіи замѣчаетъ, что онъ при редакціи и въ примѣчаніяхъ «слѣдовалъ не только буквѣ, но и разуму пантеистическаго ученія», то это, полагаемъ, ничего кромѣ сбивчивыхъ представленій породить

не можетъ, потому что терминъ и понятіе «пантеизма» одно изъ самыхъ многосмысленныхъ и неясныхъ въ исторіи философскихъ понятій. Напомнимъ хотя-бы споры о пантеизмѣ и «спинозизмѣ» въ нѣмецкой философіи начала нынѣшняго столѣтія *).

Вообще примѣчанія г. Волынскаго производятъ неблагоприятное впечатлѣніе. При выборѣ ихъ не было, повидимому, рѣшительно никакого руководящаго начала; весьма многія изъ нихъ совершенно безсодержательны; весьма часто г. Волинскій повторяетъ одни и тѣ же примѣчанія, словно для виду увеличивая число ихъ (напримѣръ, въ рядомахъ стоящихъ письмахъ 40 и 41-мъ примѣчанія 123, 124, 125 и 126 суть буквальные повторенія предыдущихъ примѣчаній 118, 119, 120 и 122, какъ будто читатель предполагается совершенно безпамятнымъ); при этомъ г. Волинскій или вовсе незнакомъ съ общеизвѣстной литературой о Спинозѣ, или безъ всякаго на то права игнорируетъ ее: трудно сказать — что хуже для комментатора. Внутренняя скудость примѣчаній еще рѣзче бросается въ глаза, благодаря широковѣщательному и самонадѣянному тону, которымъ пишетъ г. Волинскій. Поэтому, когда г. Волинскій выражаетъ надежду, будто «быть-можетъ съ помощью его указаній читатель найдетъ ту дорогу, съ которой система Спинозы раскрывается во всѣхъ своихъ направленіяхъ», то мы думаемъ, что это не болѣе, какъ ни на чемъ не основанная претензія.

В. Преображенскій.

Мысли о воспитаніи **Джона Локка**. Переводъ съ англійскаго Петра Вейнберга. Спб. 1890. XVI—246 стр. (Приложеніе къ журналу «Русская Школа»).

Нельзя сказать, чтобы «Мысли о воспитаніи» Локка имѣли только историческій интересъ. Правда, нѣкоторыя страницы нельзя уже читать безъ улыбки, наприм., гдѣ содержатся разсужденія, самимъ-ли родителямъ слѣдуетъ сѣчь своихъ дѣтей, или поручать это важное воспитательное дѣло благонадежному слугѣ. За то, сколько у того же Локка высказано такихъ взглядовъ, осуществленіе которыхъ и до сихъ поръ еще не вышло изъ области чаяній! Какъ медикъ и философъ, Локкъ чрезвычайно широко

*) См. также прекрасныя замѣчанія о понятіи пантеизма у Л. М. Лопатина, Положительныя задачи философій, ч. I, стр. 184—193.

смотреть на дѣло воспитанія и самъ подчеркиваетъ, что трудно найти воспитателя, удовлетворяющаго всѣмъ требованіямъ педагогики. Со времени Локка такое положеніе дѣла измѣнилось не особенно сильно, на педагогику обращаютъ мало вниманія, и вотъ причина, почему сочиненіе Локка и до сихъ поръ представляетъ живой интересъ. Слѣдуетъ упомянуть, что Локкъ, отрицательно относясь къ схоластической логикѣ и риторикѣ, желалъ бы видѣть въ числѣ образовательныхъ наукъ и философію.

Переводъ читается очень легко и сдѣланъ умѣлой рукой.

А. Шопенгауеръ, его жизнь и философская дѣятельность. Біографическій очеркъ Э. К. Ватсона. Съ портретомъ. Спб. 1891. 94 стр.

Неутомимый издатель г. Павленковъ началъ обширную серію біографій замѣчательныхъ людей. Въ эту серію не мало войдетъ и философовъ. Очеркъ г. Ватсона принадлежитъ сюда-же. Онъ составленъ по Гвиннеру, Линднеру и Фуше-де-Карейлю. Не даромъ Шопенгауеръ такъ ядовито отзывается о біографахъ: изъ собственной его біографіи читатель можетъ вынести самое удручающее впечатлѣніе. Въ частной жизни Шопенгауеръ совсѣмъ не былъ философомъ, а просто самымъ зауряднымъ и притомъ вздорнымъ нѣмцемъ, хотя и увѣровавшимъ въ какую-то свою необыкновенную миссію. Эта вѣра—фактъ, самъ по себѣ очень симпатичный,—усиливала невообразимое самоувереніе Шопенгауера и тѣмъ дѣлала его еще болѣе несноснымъ для окружающихъ его. Къ сожалѣнію, во всемъ этомъ читатель не найдетъ ниче́го поучительнаго.

Философскому ученію франкфуртскаго отшельника въ книгѣ отведено гораздо меньше мѣста, чѣмъ его біографіи. При этомъ авторъ не обратилъ должнаго вниманія на этику Шопенгауера, и читатель изъ двухъ страничекъ, на которыхъ она затронута, вынесетъ только то, что ему давно уже извѣстно, а именно, что Шопенгауеръ былъ пессимистомъ. Это тѣмъ болѣе странно, что, наприм., взглядамъ Шопенгауера на исторію удѣлено почти втрое больше мѣста, чѣмъ его этическимъ взглядамъ.

Н.

4. ПСИХОПАТОЛОГІЯ.

Sanity and Insanity. By Charles Mercier. M. B. (London. 1890, XIX. 395). Сдѣлать доступными всей образованной публикѣ современные научные взгляды на душевныя болѣзни — вотъ цѣль, которую ставитъ себѣ авторъ. Сознвая всѣ трудности такой задачи, онъ не останавливается передъ ними въ виду той пользы, которую можетъ принести такой трудъ для предупрежденія психическихъ заболѣваній.

Первыя двѣ главы посвящены краткому изложенію анатоміи и фізіологіи нервной системы, третья глава—ученію о духѣ. Вполнѣ отрицая ходячія мнѣнія о переходѣ нервныхъ процессовъ въ душевные и душевныхъ состояній въ нервныя,—мнѣнія, ошибочность которыхъ главнымъ образомъ объясняется смѣшеніемъ *post* и *propter*,—авторъ становится на сторону защитниковъ ученія о параллелизмѣ фізіологическихъ и душевныхъ процессовъ, о соупутствіи ихъ другъ другу и отрицаетъ возможность, при какомъ бы то ни было расширеніи нашего знанія въ будущемъ, представить молекулярныя движенія, какъ чувство, волю, мысль. Движенія матеріи и душевныя явленія раздѣлены бездонною пропастью. Связь объективныхъ и субъективныхъ явленій останется навсегда тайной. Вся сознательная жизнь сводится на сознаніе послѣдовательныхъ состояній нашего духа и на сознаніе сходства и различія между этими состояніями. Самыя состоянія нашего духа суть наши чувства, а отношенія между ними—наши мысли. Хотя и чувства, и мысли—необходимыя условія нашего сознанія, но эти элементы сознанія рѣдко бываютъ равны,—обыкновенно тотъ или другой элементъ выступаетъ съ большею силою. Чувство, которое предшествуетъ дѣйствию, называется волею. Сумма всѣхъ нашихъ мыслей и чувствъ, какъ ясныхъ, такъ и неясныхъ, въ каждый данный моментъ представляетъ собою наше самознаніе, нашу сознательную личность, наше я. Часть этой суммы соотвѣтствуетъ впечатлѣніямъ, полученнымъ нами изъ внѣшняго міра, и нашимъ воздѣйствіямъ на него, другая же часть нервнымъ процессамъ, получающимъ свое начало и распредѣляющимся внутри самаго нашего организма. Первая часть образуетъ наше сознаніе міра вообще, а послѣдняя—наше сознаніе самого себя, *coenaesthesia*. Эта внутренняя, такъ сказать, часть нашего сознанія имѣетъ для насъ огромное значеніе, такъ какъ съ нею

по большей части связаны наши удовольствія и страданія. Эту часть, мало измѣнчивую въ сравненіи съ непостоянствомъ и измѣнчивостью другой части, внѣшней, берущей свое начало внѣ организма, мы отождествляемъ съ самими собою, и мы говоримъ о перемѣнахъ во внѣшней части нашего сознанія какъ о случившихся «съ нами», тогда, какъ слѣдовало бы говорить—«въ насъ, въ нашемъ сознаніи». Точно также мы говоримъ: «этого мы хотѣли»—вмѣсто: «это хотѣніе возникло въ насъ, въ нашемъ сознаніи».

Изъ предыдущаго видно, что авторъ въ своихъ психологическихъ взглядахъ слѣдуетъ ученію эмпириковъ и эволюціонистовъ.

Въ своей логикѣ индукціи, въ главѣ XII («Объясненіе природы»), подъ рубрикою «ошибочныя и воображаемыя объясненія», А. Бэнъ говоритъ: «наибольшее заблужденіе состоитъ въ предположеніи, что необходимо стремленіе познать что-то еще, кромѣ соединенія и слѣдованія явленій. Каждое изолированное явленіе, въ сущности, есть тайна».

«Связь тѣла и духа долгое время считалась тайною по преимуществу. Преобладающее мнѣніе было, что этой связи никогда нельзя объяснить. Но научный методъ въ данномъ случаѣ ясенъ. Явленія матеріальныя и душевныя должно изучать соответственно ихъ собственной природѣ: первыя—съ помощію органовъ чувствъ, вторыя—съ помощію самосознанія. Затѣмъ слѣдуетъ уподоблять и обобщать оба класса явленій возможно дальше. Явленія матеріи мы обобщаемъ въ инерцію, тяготѣніе, молекулярныя силы и пр.; явленія духа мы обобщаемъ въ удовольствія, страданія, хотѣнія и мышленіе. Далѣе, мы стремимся выяснитъ наиболѣе общіе законы связи двухъ этихъ классовъ явленій въ человѣческой и животной организаци. Когда мы достигнемъ наиболѣе высокаго обобщенія, допускаемаго даннымъ случаемъ, тогда дадимъ возможное научное объясненіе отношенію духа и тѣла. Всякое дальнѣйшее объясненіе на столько же неосновательно, на сколько бесполезно и бессодержательно».

Въ главѣ четвертой, озаглавленной: «Что такое безуміе» (insanity), послѣ цѣлаго ряда указаній на неточность и недостаточность существующихъ опредѣленій безумія, на то, что не всякое душевное расстройство непремѣнно—безуміе, хотя всякое безуміе включаетъ и душевное расстройство, что можетъ проявляться расстройство и въ мысляхъ, и въ чувствахъ, въ ихъ низшихъ и

высшихъ проявленіяхъ, и все-таки не представлять собою безумія,—авторъ указываетъ, какъ главный признакъ безумія,—*разстройство въ поведеніи лица, разстройство его цѣлесообразной дѣятельности*, непрѣнно въ связи съ душевнымъ разстройствомъ. Цѣлесообразными же дѣйствіями и движеніями обуславливается такое поведеніе, *съ помощію котораго индивидуумъ приспосабливается къ окружающимъ его обстоятельствамъ*. Эти движенія должны относиться къ цѣлому организму и тѣмъ отличаться отъ движеній частей организма относительно другъ друга, хотя иногда и цѣлесообразныхъ, но не имѣющихъ никакого отношенія къ окружающимъ обстоятельствамъ, а потому относящихся къ области физиологіи и не касающихся психолога. Разъ поведеніе есть приспособленіе организма къ окружающему, то, слѣдовательно, и чувство, будучи мотивомъ поведенія, и мысль или умъ, внѣшнее выраженіе котораго и есть поведеніе, должны быть въ опредѣленномъ отношеніи къ тѣмъ обстоятельствамъ, въ которыхъ организмъ существуетъ, т.-е. къ окружающему,—должны приспособляться къ измѣненіямъ этого окружающаго, что обыкновенно и происходитъ, когда взаимодействіе между организмомъ и окружающею средой находится въ нормальныхъ условіяхъ. Но могутъ быть случаи, когда такого приспособленія не происходитъ, когда отношенія организма не приспособлены къ окружающему. Это можетъ происходить или отъ недостатковъ самого организма, или отъ недоступности, отъ неизвѣстности тѣхъ условій, въ которыхъ организмъ поставленъ, или отъ разстройства самого *процесса* приспособленія организма къ окружающему, причемъ и организмъ физически способенъ къ приспособленію, и окружающее ему доступно, а приспособленіе все-таки состояться не можетъ, такъ какъ процессъ приспособленія не только разстроено, но и не можетъ быть исправленъ. Вотъ эта послѣдняя потеря способности приспособленія и представляетъ собою *безуміе*, тогда какъ два первые случая представляютъ собою случаи ошибокъ, заблужденій, невѣрныхъ ощущеній, ошибочныхъ воспоминаній, неправильныхъ сужденій и пр. Чтобы получилось безуміе, необходимо разстройство самого процесса приспособленія организма къ окружающей средѣ при доступности для организма условій этой среды и при отсутствіи дефектовъ въ самомъ организмѣ, притомъ безъ возможности самоисправленія.)

Вышеизложенное опредѣленіе природы безумія иллюстрируется

многочисленными примѣрами, подробно выясняющими взгляды автора. Указывается на возможность расстройства процесса приспособленія лишь въ сферѣ наиболѣе сложныхъ, наиболѣе трудныхъ и измѣнчивыхъ отношеній къ окружающему, причемъ приспособленія болѣе простого порядка остаются нормальными. Такіе случаи болѣе всего вызываютъ удивленіе со стороны неспеціалистовъ, между тѣмъ, по мнѣнію автора, это объясняется такими расстройствами центровъ нервной системы высшихъ порядковъ, которыя не сопровождаются расстройствами центровъ низшихъ порядковъ. Такъ объясняется, что многіе безумные, будучи поставлены въ болѣе простыя условія жизни, наприм., находясь въ больницѣ, ведутъ себя совершенно нормально, такъ какъ не имѣютъ необходимости приспособляться къ окружающему, которое само въ данномъ случаѣ къ нимъ приспособлено. Но стоитъ только такому субъекту выдти изъ больницы или стать въ болѣе сложныя условія, какъ процессъ его приспособленія къ болѣе сложному окружающему оказывается совершенно расстроенымъ, а самъ субъектъ—безумнымъ.)

Главы V — X рассматриваютъ причины безумія. Два фактора, наслѣдственное предрасположеніе и потрясеніе (stress), входятъ какъ необходимыя причины каждаго рода безумія, и чѣмъ больше вліяніе одного фактора, тѣмъ меньше можетъ быть другой. Потрясенія дѣлятся на прямыя и косвенныя, внутренняго и внѣшняго происхожденія. Къ первымъ относятся разныя механическія и токсическія поврежденія головного мозга, дѣйствіе которыхъ можетъ быть такъ сильно, что ихъ не выдержитъ никакая нервная система, какъ бы устойчива она ни была. Къ косвеннымъ потрясеніямъ внутренняго происхожденія относятся различныя измѣненія, происходящія внутри самого организма и захватывающія или весь организмъ, какъ бываетъ во время періода возмужалости, климактеріи, вступленія въ бракъ, беременности, дѣторожденія, или лишь часть организма, какъ бываетъ при мѣстныхъ болѣзненныхъ измѣненіяхъ организма, могущихъ иногда сопровождаться безуміемъ. Мы считаемъ взгляды автора на тѣ опасности, которымъ подвергается организмъ въ критическіе періоды своего существованія, чрезвычайно важными и, благодаря живому и талантливому изложенію, весьма доступными пониманію большинства.

Опасность отъ внѣшнихъ потрясеній внѣшняго происхожденія значительно меньше, чѣмъ отъ прямыхъ и косвенныхъ внутреннихъ

потрясеній. Сила потрясенія пропорціональна внезапности и силѣ эмоцій, сопровождающихъ воздѣйствія на организмъ окружающей среды. Этотъ агрегатъ разныхъ обстоятельствъ, обстановки, среди которой приходится существовать человѣку, естественно, по мнѣнію автора, можетъ быть подраздѣленъ на нѣсколько группъ, о чемъ авторъ уже распространялся въ своемъ прежнемъ трудѣ, озаглавленномъ «The Nervous System and the Mind». Главныя группы, на которыя распадается вся окружающая среда человѣка: физическая обстановка, семейная обстановка, политическая и соціальная обстановка, религіозная обстановка. Подробное изложеніе примѣровъ, поясняющихъ эту классификацію, ведется авторомъ живо. Ясность достигается авторомъ часто съ помощью гипотезъ хотя и фантастическихъ, но помогающихъ собрать и организовать массу накопленныхъ фактовъ. Въ своемъ предисловіи авторъ заранѣе оговорился, что, по его мнѣнію, «всякая гипотеза, даже ошибочная, служить ступеню къ достиженію истины и лучше, чѣмъ неорганизованное собраніе фактовъ».

Остальныя главы (XI—XV) посвящены описанію и классификаціи различныхъ формъ безумія.

Входитъ въ оцѣнку предлагаемой авторомъ классификаціи—дѣло специалиста. Что же касается описанія видовъ безумія, то оно и здѣсь отличается тѣмъ же мастерствомъ изложенія, тою же живостью и, можно сказать, наглядностію, какъ и вся предшествующая часть книги. Авторъ постоянно указываетъ, какую выдающуюся роль при всѣхъ формахъ помѣшательства играетъ «я» больного субъекта. Нѣтъ ни одного проявленія безумія, гдѣ не было бы замѣшано это «я». Во всѣхъ маніяхъ, галлюцинаціяхъ и пр. всегда «я» на первомъ планѣ или, по крайней мѣрѣ, въ ближайшемъ отношеніи къ ихъ содержанію.

Въ общемъ книга Мерсьера отвѣчаетъ своей цѣли и заслуживаетъ одобренія, какъ довольно удачная попытка систематическаго изложенія сложныхъ психопатологическихъ явленій въ общедоступной формѣ, могущая служить къ устраненію многихъ распространенныхъ въ обществѣ нелѣпостей относительно наследственности, помѣшательства и пр. и къ замѣнѣ ихъ на сколько возможно научно-обоснованными понятіями.

Не лишнимъ считаемъ привести нѣкоторыя общія соображенія, на которыя наводитъ разобранное нами сочиненіе, чтобы хотя

отчасти выяснить, въ какихъ отношеніяхъ другъ къ другу могутъ стоять научная психологія и психопатологія, какимъ образомъ изученіе условій психической заболѣваемости можетъ способствовать къ сохраненію между субъектомъ и окружающею его средою той необходимой гармоніи, безъ которой невозможны нормальныя проявленія духа.

Человѣку приходится жить и дѣйствовать среди окружающею его дѣйствительности. Его поведеніе состоитъ въ приспособленіи себя къ этой дѣйствительности. При потерѣ способности приспособляться къ окружающему наступаетъ рядъ ненормальныхъ поступковъ, характеризующихъ безуміе. При поглощеніи самимъ собою человѣкъ естественно теряетъ пониманіе дѣйствительности и впадаетъ въ безуміе. Вотъ почему важны объективныя занятія и объективные интересы. При нихъ требованія дѣйствительности не ускользаютъ отъ вниманія человѣка и даютъ возможность сообразоваться съ этими требованіями въ своихъ поступкахъ. Слѣдуетъ постоянно заботиться и культивировать эти объективные интересы. При этомъ важно помнить, что проторенные пути тутъ необходимы, а потому слѣдуетъ поддерживать существующіе интересы и расширять ихъ, прокладывая новые пути. Не могутъ старые пути закрыться безъ боли, обыкновенно слѣдующей за неудовлетворенными потребностями, а разряженіе энергіи по старымъ путямъ составляетъ уже потребность. Множественность интересовъ важна тѣмъ, что легче найти выходъ и случай для разряженія энергіи, больше предоставляется случаевъ для объективныхъ интересовъ, а слѣдовательно и для дѣятельности. При оставленіи тѣхъ или другихъ занятій—возникаетъ гнетущее чувство пустоты, неудовлетворенности, такъ какъ нѣтъ больше повода идти энергіи проторенными путями,—при начатіи совершенно новыхъ занятій является гнетущее чувство трудности и та же неудовлетворенность, такъ какъ новые пути прокладываются не легко, не легко направить энергію по новымъ, не протореннымъ путямъ.

Никто не станетъ отрицать, что душевное разстройство, кончающееся безуміемъ, начинается очень часто съ ничтожныхъ проявленій, такъ что нечего и думать о такихъ физическихъ измѣненіяхъ организма, которыя указали бы на это заболѣваніе. Психологія, въ такихъ случаяхъ, обладающая знаніемъ явленій нормальнаго теченія душевной жизни, а равно и признаковъ откло-

ненія этого теченія, будетъ въ состояннн замѣтить его на столько рано, чтобы во время измѣнить условія, приспособиться къ которымъ для организма представляетъ непреодолимая трудности, спасти такимъ образомъ душевно-заболѣвающего отъ безумія. Кто не знаетъ, на сколько легче поддаются нѣкоторыя душевныя болѣзни излѣченію, будучи захвачены раньше, а здѣсь вѣдь указывается возможность при дальнѣйшемъ развитіи психологическаго знанія замѣчать эти отклоненія отъ нормы своевременно. Напримѣръ, стоитъ только прослѣдить, сколько трудности придется преодолѣвать организму во время періода возмужалости, чтобы понять, что можетъ сдѣлать дѣйствительно свѣдущій педагогъ-психологъ, и сколько такимъ образомъ предупредить человѣческихъ страданій. Научная психологія можетъ и должна преслѣдовать ту же цѣль, которую преслѣдуютъ всѣ остальные науки: «Savoir pour prévoir, afin de pourvoir».

Николай Абрикосовъ.

Сообщенія, сдѣланныя 21 октября 1890 года въ первомъ публичномъ засѣданнн Общества невропатологовъ и психіатровъ, состоящаго при Московскомъ университетѣ. М. 1891. 47 стр.

Новое ученое общество, какъ видно изъ рѣчи его предсѣдателя, *проф. А. Я. Кожевникова*, поставило себѣ задачей совмѣстными усиліями облегчить работу специалистовъ и содѣйствовать рѣшенію тѣхъ вопросовъ, которые не поддаются единоличнымъ изслѣдованіямъ. Изъ другихъ статей слѣдуетъ обратить вниманіе на сообщеніе *Л. С. Минора* «Чего достигли мы въ лѣченн нервныхъ болѣзней», восторженно привѣтствующаго помощь, которая въ послѣднее время съ такимъ блестящимъ успѣхомъ явилась со стороны хирургіи, и сообщеніе *Г. И. Россолимо* «О значенн гипнотизма въ терапн». Авторъ послѣдняго сообщенія чрезвычайно скептически относится къ неумѣреннымъ увлеченіямъ моднымъ способомъ лѣченія и полагаетъ, что къ гипнотизму слѣдуетъ прибѣгать только въ крайности.

Н.

IV. П о л е м и к а.

По поводу статей Н. Н. Ланге *). Вопросы, которые затронуты г. Ланге, занимаютъ въ настоящее время такое видное мѣсто въ психологіи, что обсужденіе ихъ на страницахъ философскаго журнала не лишено общаго интереса. Въ виду этого я и рѣшаюсь сдѣлать нѣсколько замѣчаній по поводу пониманія г. Ланге «апперцепціи» и «воли».

Извѣстно, что теорія апперцепціи Вундта оспаривалась и оспаривается представителями ассоціативной психологіи. Глава этой послѣдней, А. Бэнъ, въ полемикѣ съ Вундтомъ **) выразился относительно апперцепціи, что она есть нѣчто трансцендентное, а потому, съ точки зрѣнія опытной психологіи, не заслуживающее никакого вниманія. Извѣстно также, что Вундтъ, вообще очень объективный писатель, на этотъ разъ рѣзко упрекалъ Бэна въ томъ, что «этотъ знаменитый ученый обязанъ знакомству съ моею психологіей не ей самой, а сообщенію какого-либо читателя, который, повидимому, смѣшалъ чтеніе моеи книги съ воспоминаніями изъ какого-нибудь кэмбриджскаго богослова XVII стол.» ***). Далѣе, когда Мюнстербергъ, между прочимъ, выразился, что «функція апперцепціи не дана въ фізіологическихъ процессахъ

*) Элементы воли („Вопросы Философіи и Психологіи“, кн. 4). Отчетъ о «Beiträge» Мюнстерберга (тамъ же, кн. 6, стр. 24—33).

**) Mind, 1887, стр. 162—182.

***) Physiol. Psychologie, 3-е изд., II, 390.

лобной доли, что она есть *нематериальное воздѣйствіе сознанія на дѣятельность мозговыхъ клетокъ* *)), то Вундтъ въ отвѣтъ Мюнстербергу говоритъ: «по словамъ этого послѣдняго, вся моя психологія основана на метафизическихъ предположеніяхъ.... Здѣсь мы видимъ, какъ по образцу нѣкоторыхъ физиологовъ всѣ процессы внутренняго воспріятія до тѣхъ поръ обозначаются «трансцендентными» или «метафизическими», пока они явственно не признаны слѣдствіями какихъ-либо матеріальныхъ процессовъ. Кто въ примѣненіи матеріалистической метафизики къ фактамъ внутренняго опыта видитъ задачу «эмпирической» психологіи, относительно того, конечно, не нужно удивляться, если онъ, наоборотъ, эмпирическую психологію съ точки зрѣнія внутренняго опыта принимаетъ за чистую метафизику» **)

Какъ, въ виду такихъ ясныхъ указаній самого Вундта, г. Ланге могъ сказать, что по Вундту «апперцептивные процессы суть акты особой *независимой* силы духа, которые не только не обусловлены *физиологическими процессами* въ мозгу, но и не могутъ быть объясняемы изъ *содержанія* представленій, служащихъ объектомъ вниманія, анализа и логическаго сужденія»? По моему мнѣнію, это самое неточное пониманіе теоріи Вундта. Говоря, что апперцептивные процессы «суть акты особой независимой силы духа», г. Ланге понимаетъ, очевидно, помюнстерберговски и видитъ тутъ «нематериальное воздѣйствіе», что совершенно несогласно съ основной точкой зрѣнія психологіи Вундта, съ его психофизическимъ монизмомъ. Г. Ланге говоритъ, что Вундтъ не признаетъ *физиологической подкладки апперцепціи*. Чтобы убѣдиться въ томъ, что это утвержденіе не вѣрно, стоитъ вспомнить, что, не считая существующія теоріи мозговыхъ локализаций удовлетворительными и стараясь исправить ихъ на основаніи теоріи апперцепціи, Вундтъ предлагаетъ *физиологическую схему* ея ***). Для объясненія отношеній различныхъ психическихъ процессовъ къ апперцепціи онъ прибѣгаетъ къ этой схемѣ ****). Да и возможно-ли какое-либо толкованіе результатовъ психометрическихъ опытовъ, если не основываться на физиологическомъ субстратѣ апперцеп-

*) Beiträge zur experimentellen Psychologie, тетр. I, стр. 45.

***) W u n d t, Zur Lehre von den Gemüthsbewegungen, Philos. Studien, т. VI, тетр. 3, стр. 383. Эта тетрадь вышла ранѣе замѣтки г. Ланге.

****) Physiologische Psychologie, 3-е изд., I, 234, 236с.

*****) Тамъ же, I, 380, 387; II, 409 и passim.

ции? Г: Ланге утверждаетъ, что апперцептивные процессы не могутъ быть объясняемы изъ *содержанія* представленій. Мнѣ же кажется, что самая глубокая оригинальность психологіи Вундта въ томъ и состоитъ, что онъ послѣдовательнѣе всѣхъ современныхъ психологовъ, все психическое развитіе выводитъ изъ *психическаго содержанія*. Чтобы доказать это, я долженъ былъ бы изложить всю психологію Вундта, что, разумѣется, немислимо въ моей краткой замѣткѣ. Я приведу только одно мѣсто, гдѣ онъ, указывая на различіе между пассивной и активной апперцепціей, говорить: «Не нужно думать, что это суть процессы различнаго рода; въ томъ и другомъ случаѣ дѣло идетъ о внутренней волевой дѣятельности, въ томъ и другомъ случаѣ *представленія дѣйствуютъ въ качествѣ внутреннихъ возбудителей, благодаря которымъ и пробуждается эта дѣятельность*» *).

Но такъ какъ приведенное мѣсто изъ статьи г. Ланге выражаетъ не *теорію* Вундта, а *смыслъ* ея, т.-е. не то, что Вундтъ думаетъ дѣйствительно, а то, что онъ долженъ былъ бы думать, если бы былъ послѣдователенъ,—г. Ланге замѣчаетъ: „правда, Вундтъ видитъ особый мозговой центръ апперцепціи въ лобныхъ извилинахъ коры, но это противорѣчитъ *ейо* же опредѣленію апперцепціи, какъ *внутренней функціи воли*». Какъ жаль, что г. Ланге не указалъ, гдѣ Вундтъ это говоритъ. Еслибъ онъ это сдѣлалъ, то избавилъ бы меня отъ необходимости замѣтить, что такое сопоставленіе словъ для Вундта есть полная несообразность. Я рѣшительно утверждаю, что Вундтъ не могъ такъ выразиться, потому что для него воля и апперцепція одно и то же **). По Вундту есть *внутреннія* и *внѣшнія* волевая дѣятельности; вторыя обыкновенно принято называть волевыми дѣйствіями, но и въ томъ и въ другомъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ апперцепціей***). Я рѣшительно не постигаю, какъ Вундтъ могъ бы апперцепцію назвать «внутренней функціей воли». Вообще, вѣдь, это non-sens, а для Вундта—въ особенности. Отвѣчая Мюнстербергу, г. Ланге говорить, что его возраженія «вполнѣ дѣйствительны противъ того, кто, какъ Вундтъ, видитъ въ разсматриваемыхъ колебаніяхъ вниманія *колебанія силы апперцепціи*, но они вовсе не приложимы

*) Тамъ же, II, 244.

**) „Апперцепція совпадаетъ съ той *функціей сознанія*, которую мы по отношенію къ *внѣшнимъ дѣйствіямъ* называемъ волей“ (тамъ же, II, 240).

***) Тамъ же, II, 470 и др.

къ моей гипотезѣ, ибо я вмѣстѣ съ Мюнстербергомъ вижу причину колебаній въ *двигательныхъ аппаратахъ*. Что Вундтъ не допускалъ никакихъ таинственныхъ «колебаній апперцепціи», это можно видѣть изъ его «Физиол. псих.», II, 242с *).

Я не имѣю въ виду опровергать ни г. Ланге, ни Мюнстерберга,—моя цѣль въ томъ, чтобы показать, что Мюнстербергъ и г. Ланге, идущій вслѣдъ за нимъ, невѣрно толкуютъ теорію апперцепціи Вундта, а при такихъ условіяхъ всякое опроверженіе ея можетъ быть только *ignotatio elenchi*.

Обращаюсь къ замѣчаніямъ на статью «Элементы воли».

Г. Ланге говоритъ: «обыкновенно волю и волевыя явленія разсматриваютъ, какъ нѣкоторый совершенно своеобразный и дальнѣйшимъ образомъ неразложимый сознательный импульсъ къ дѣйствіямъ, по времени имъ предшествующій». Жаль, что авторъ *точно* не указалъ, кто изъ психологовъ это называетъ волей. Я думаю, что это просто обыденное понятіе воли, а отнюдь не научное. Во всякомъ случаѣ сознательный импульсъ можетъ быть только ингредиентомъ воли, а никакъ не волей въ цѣломъ.

«Волю, — говоритъ г. Ланге, — разсматриваютъ, какъ *сознательный* импульсъ къ дѣйствію... Въ теченіи слѣдующаго изслѣдованія я намѣренъ показать, что такого импульса въ *сознаніи* вовсе не существуетъ». Я въ этомъ усматриваю прямое противорѣчіе: какъ же г. Ланге стремится доказать *отсутствіе въ сознаніи сознательнаго импульса*? Очевидно, г. Ланге намѣренъ доказывать что-то совсѣмъ другое! «Итакъ, говоритъ г. Ланге далѣе (стр. 9), мы свели волю на иннервационный импульсъ предшествующій всякому сознательному движенію. *Воля* и этотъ *нервный импульсъ по существу одно и то же*. Теперь передъ нами, ставится 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?»

*) «На этотъ процессъ (Вундтъ указываетъ на *физиологическую* схему апперцепціи) нужно смотрѣть, какъ на *чувственную подкладку* всякаго напряженія и концентрации вниманія... Монотонное фиксированіе вниманія на одно представленіе возможно только посредствомъ мѣняющихся напряженій и ослабленій напряженія. Ибо *иннервации* тождественнаго свойства возможны только въ формѣ повторныхъ возбужденій» и т. д. Чѣмъ же теорія г. Ланге отличается отъ этой? И гдѣ Вундтъ *колебанія апперцепціи* сводилъ на *колебанія аттерцепціи*?

Воля, какъ то признають *есть* психологи, непременно *есть* актъ *сознанія*, и никто изъ психологовъ никогда нервный импульсъ не называлъ волей. Поэтому свести ее на *нервный импульсъ*, а затѣмъ доказывать, что она безсознательна, *есть* самое очевидное *petitio principii*.

Мнѣ кажется, что главная причина неясности и противорѣчій заключается въ томъ, что г. Ланге смѣшиваетъ два различныя понятія, именно иннервационный импульсъ, *предшествующій* волевому акту, и иннервационный импульсъ, *участвующій въ самомъ волевомъ актѣ* и даже въ каждомъ двигательномъ ощущеніи *).

Вотъ какъ я себѣ представляю этотъ вопросъ. Если пассивныя двигательныя ощущенія опредѣляются разнообразными ощущеніями, идущими отъ *периферіи*, то спрашивается, *есть-ли* у насъ въ сознаніи еще какія-либо ощущенія (кроме периферическихъ), когда мы совершаемъ *активныя волевыя движенія*. Нѣкоторые психологи защищаютъ мнѣніе, что для волевого акта долженъ существовать специальный *нервный токъ, идущій отъ мозга къ мускуламъ во время совершенія акта*. Ощущеніе этого нервнаго тока названо было Вундтомъ и другими—иннервационнымъ ощущеніемъ. Этой теоріи придерживаются Бэнъ, Гельмгольцъ и Махъ **). Но другіе психологи иного мнѣнія. Такъ Джэмсъ, авторъ извѣстнаго труда «О чувствѣ усилія» (*The feeling of effort*, Boston 1880), говоритъ, что разряженія въ двигательномъ нервѣ не чувствуются, и что всѣ наши идеи движенія, включая ощущеніе усилія, суть *периферическія* ощущенія. Онъ находитъ, что допущеніе иннервационнаго ощущенія (въ указан-

*) Можно сравнить, наприм., Мюллера и Шумана, которыми пользовался г. Ланге (*Pflüger's Arch.*, т. 45, стр. 88). «Посредствомъ самосознанія не воспринимаются иннервационныя ощущенія (т.-е. это тѣ нервныя токи, безсознательность которыхъ г. Ланге, подобно Мюллеру, Джэмсу и др., старается доказать), между тѣмъ какъ воспроизведенные образы движенія, предшествующіе движеніямъ, въ отдѣльныхъ случаяхъ ясно нами сознаются» (это то, что г. Ланге въ послѣдствіи называетъ *сознательнымъ элементомъ* воли, и что другіе психологи называютъ *волевымъ импульсомъ*). Также Мюнстербергъ, *Willenshandlung*, 1888, стр. 75 и далѣе. *Sigwart*, *Der Begriff des Willens*, стр. 131; въ его *Kleine Schriften*, Zweite Reihe. Freiburg. 1889.

***) Впрочемъ, существованіе этого центробѣжнаго тока принимается защитниками его, повидимому, вообще для всѣхъ двигательныхъ актовъ. Наприм. *Vain*, *Les Sens et l'Int.*, стр. 59; *Wundt*, *Phys. Psych.* I, 403. См. объ этомъ *James*, *Outlines of Psychology*, 1890, II, стр. 493сс.

номъ смыслѣ) совершенно излишне. Кинѣстетическія идеи (т.-е. комплексъ периферическихъ ощущеній) суть единственныя психическія antecedentes, опредѣляющіе переходъ различныхъ нервныхъ токовъ отъ мозга къ мускуламъ. Нѣтъ никакой интроспективной очевидности существованія иннервационныхъ ощущеній*). Онъ приводитъ между прочимъ эксперименты Блоха, которые указываютъ на отсутствіе иннервационнаго ощущенія**). Блохъ показалъ, что *точность пространственной оцѣнки въ общемъ не измѣняется, будемъ-ли мы производить движенія волевыя или произвольныя*. Это, по его мнѣнію, доказываетъ, что ощущеніе иннервации въ первомъ случаѣ ничего не прибавляетъ для опредѣленія положенія члена.

Мнѣ кажется, что изслѣдованіе г. Ланге должно быть помѣщено именно здѣсь. Онъ доказалъ другимъ путемъ то, что раньше предполагалъ Джэмсъ, напр., и экспериментально доказалъ Блохъ, именно, что иннервация, т.-е. *нервный токъ, идущій отъ мозга къ двигательнымъ аппаратамъ, не сознается*. Но этотъ нервный токъ совсѣмъ не слѣдуетъ, мнѣ кажется, смѣшивать съ *иннервационнымъ импульсомъ*, который нѣкоторыми психологами считается однимъ изъ ингредиентов воли.

Къ чему же сводится утвержденіе г. Ланге, что «сознательная сторона волевого процесса, т.-е. чувство усилія, есть лишь сумма образныхъ ощущеній, сопровождающихъ уже происходящее движеніе», или что «сознаваемая воля, если мы выдѣлимъ изъ нея элементъ познавательный, есть лишь *комплексъ периферическихъ ощущеній движенія?*» Если я правильно понимаю г. Ланге, это то же, что Джэмсъ называетъ «предваряющимъ образомъ движенія», anticipatory image of a movement***),—это то, что Мюнстербергъ называетъ *иннервационнымъ ощущеніемъ* (у Штриккера Initialgeföhle), которое есть не что иное, какъ воспроизведеніе въ памяти тѣхъ сложныхъ периферическихъ ощущеній движенія, которыя предшествуютъ движенію.

Отсюда, кажется, ясно различіе, существующее между иннервационнымъ чувствомъ, которое все равно, что *цетробъжный нервный токъ*, и иннервационнымъ чувствомъ, которое все равно, что *предваряющій образъ движенія*. Писатели, съ которыми г.

*) James, Outlines of Psychology, 1890, стр. 493—495, 499.

***) Тамъ же, стр. 514.

***) Тамъ же, стр. 501.

Ланге сходится въ пониманіи природы иннерваціоннаго импульса, наприм. Мюнстербергъ и Джэмсъ, совѣтъ *не отождествляютъ* его съ центробѣжнымъ токомъ *).

И такъ, г. Ланге намѣренъ былъ доказать, что *сознательный импульсъ* къ дѣйствию въ сознаниіи вовсе не существуетъ, а доказалъ только, что центробѣжный нервный токъ нами не ощущается, потому что *сознательный импульсъ* (по терминологіи другихъ психологовъ), какъ оказалось, есть именно то, что г. Ланге называетъ сознательной стороной воли.

Е. Челпановъ.

*) См. Мюнстербергъ, ук. соч., стр. 75—89.

ПРИЛОЖЕНИЕ I.

Материалы для истории философии в России*).

1855—1888.

(Продолжение).

IX. Н. Н. Страховъ.

Ник. Ник. *Страховъ*, сынъ бѣлгородскаго протоіерея, родился 16-го октября 1828 г. Окончивъ въ 1844 г. костромскую семинарію, онъ въ слѣдующемъ году поступилъ на физико-математическій факультетъ петербургскаго университета, но со второго курса, вслѣд ствіе стѣсненнаго матеріальнаго положенія, перешель въ Главный Педагогическій Институтъ. Окончивъ его въ 1851 г., Н. Н. отправился въ Одессу преподавателемъ физики и математики, черезъ годъ былъ переведенъ въ Петербургъ преподавателемъ естественной исторіи. Выйдя въ 1861 г. въ отставку, онъ принимаетъ участіе во „Времени“, „Эпохѣ“, „Отечеств. Зап.“ (донекрасовской редакціи), „Зарѣ“ и др. изданіяхъ. Въ 1873—1885 гг. служитъ въ Публичной библіотекѣ. Въ настоящее время—членъ Ученаго комитета при Министерствѣ народнаго просвѣщенія. См. „Нива“ 1888, № 26, статья *Д. М—ова*.

*). См. приложение I къ предыдущимъ тремъ книгамъ „Вопросовъ Философіи и Психологіи“.

Н. Н. Страховъ въ исторіи литературной критики занимаетъ одно изъ первыхъ мѣстъ. Его статьи и замѣтки, относящіяся къ этой области, оставлены въ сторонѣ (см.: Бѣдность нашей литературы. Критическій и историческій очеркъ, Спб. 1868, 73 стр.—Критическія статьи объ И. С. Тургеневѣ и Л. Н. Толстомъ, Спб. 1885, изд. 2-е, 1887, XVII+484 стр.—Замѣтки о Пушкинѣ и другихъ поэтахъ, Спб. 1888, XIX+247 стр.). Фельетоны разнаго содержанія собраны въ книгѣ: „Изъ исторіи литературнаго нигилизма 1861—1865. Письма Н. Косицы. Замѣтки лѣтописца и пр.“ Спб. 1890, XII+596. Объ этой книгѣ см. *В. Буренинъ*: Критическіе очерки, „Новое Время“ 1890, № 5294 (23-го ноября); также *Ю. Николаевъ*: „Великія традиціи“, „Моск. Вѣд.“ 1890, № 332. Кромѣ того въ теченіе 1857—1860 гг. Н. Н. Страховъ вель въ „Журналѣ Министерства Народнаго Просвѣщенія“ постоянный отдѣлъ „Новости естественныхъ наукъ“, гдѣ находится множество замѣтокъ по поводу выдающихся явленій въ естествознаніи. Статьи и отдѣльные труды, имѣющіе отношеніе къ философіи:

1. О костяхъ запястья млекопитающихъ. Разсужденіе, написанное для полученія степени магистра зоологіи. Спб. 1857, 60 стр. Также „Ж. М. Н. П.“ 1857, 9, стр. 274—332 (ч. 95-я).

Затронуты общіе вопросы о методѣ естественныхъ наукъ, о классификаціи и т. п.

2. О методѣ естественныхъ наукъ и значеніи ихъ въ общемъ образованіи. Спб. 1865. XII+185.

„Если дѣло идетъ о наукѣ, то забывать о методѣ значитъ упускать изъ виду самую сущность, самый корень дѣла“ (V). Метода всегда дѣло апріорическое. Она „дается частнымъ наукамъ общею наукою, предметъ которой составляетъ все апріорическое, т.-е. философію“ (VI). Апріорическаго гораздо больше, чѣмъ обыкновенно полагають: такъ называемые опытные выводы весьма явнымъ образомъ совпадаютъ съ требованіями мысли. — Въ этой книгѣ помѣщены съ незначительными измѣненіями слѣдующія четыре статьи:

3. О методѣ наукъ наблюдательныхъ. Стр. 3—71, а также „Ж. М. Н. П.“ 1858, 1, стр. 36—90 (ч. 97-я).

Естественныя науки упрекають въ бесплодности, сухости, безсвязности фактовъ. Этотъ упрекъ не справедливъ. У натуралистовъ есть метода, хотя и безсознательная. Главное въ каждомъ

наблюденіи есть все-таки мысль, а не самый фактъ. „Всякій отрывочный фактъ имѣеть значеніе только потому, что почитается членомъ въ системѣ безконечнаго множества *всѣхъ* фактовъ, что мы заранѣе предполагаемъ его необходимую связь съ остальными фактами“ (68). „Приемы ума согласны съ тѣмъ, что существуетъ въ природѣ“ (10). Выясняются два основныхъ приема ума—классификація и гомологія.

4. Органическія категоріи. Стр. 72—93. Также „Ж. М. Н. П.“ 1861, 3, стр. 49—63 (ч. 109-я).

По поводу статьи Эдмунсона „Идея организма“ („Библ. для Чт.“ 1860, 3, стр. 1—26). Эти категоріи взяты не изъ естественныхъ наукъ, а изъ философіи. „Гегелевская философія есть завершеніе того мышленія, которое стремится къ *органическому* пониманію вещей“ (90). „Органическія категоріи и развились, и могутъ быть вполне оправданы только въ гегелевской логикѣ“ (92). „Нѣмецкій идеализмъ порожденъ не только англійскимъ скептицизмомъ, но и реформаціею, не только догматизмомъ Декарта, Спинозы и Лейбница, но и великою революціею: онъ есть полнѣйшее проявленіе новой исторіи, новаго европейскаго духа“ (78).

5. Интересъ естественныхъ наукъ. Стр. 94—132. Также „От. Зап.“ 1861, 2, стр. 301—324, подъ заглавіемъ: Естественныя науки, какъ предметъ общаго образованія.

„Естественныя науки имѣютъ тройкій интересъ: какъ *полезныя* въ практикѣ, какъ удовлетворяющія особымъ теоретическимъ потребностямъ *ума* и, наконецъ, какъ питающія эстетическое *чувство*“ (130). Цѣль естественныхъ наукъ вовсе не приближеніе къ вещественному міру, а наоборотъ,—возведеніе вещественнаго міра въ умственный. „Стремленіе къ естественнымъ наукамъ есть стремленіе къ новымъ идеямъ; оно вытекаетъ изъ глубокаго источника, изъ философскаго переворота въ умахъ, а не изъ распространенія утилитарности“ (108—109).

6. Естественныя науки и общее образованіе. Стр. 133—185. Также „Эпоха“ 1864, 7, стр. 1—32.

Самъ авторъ формулируетъ общій выводъ изъ этой статьи слѣдующимъ образомъ (предисловіе къ сборнику, стр. IX): „натуралисты, для того чтобы уловить *порядокъ*, существующій въ природѣ, стремятся образовать новыя понятія. Въ этомъ заключается ихъ главный приемъ. Каждый естественно-историческій терминъ,

каждый отдѣлъ классификаціи есть не что иное, какъ обозначенное *мѣсто* нѣкотораго понятія, которое должно здѣсь развиваться и проясниться до полной своей прозрачности“. Идея, которой бессознательно руководствуются натуралисты, есть не что иное, какъ понятіе челоуѣка и челоуѣческой жизни.

7. О простыхъ тѣлахъ. „Ж. М. Н. П.“ 1859, 1, стр. 1—9 (ч. 101-я). Еще о простыхъ тѣлахъ. Тамъ-же 1859, 6, стр. 61—75 (ч. 102-я).

По поводу сообщеній Гершеля и Дюма. „На однихъ фактахъ и опытахъ остановиться нельзя, и вотъ почему вся область естествознанія наполнена предразсудками и слабыми выводами, которые между тѣмъ составляютъ часто единственныя убѣжденія натуралистовъ“ (9).

8. Значеніе гегелевой философіи въ настоящее время. „Свѣточъ“ 1860, 1, стр. 3—51.

„Вмѣстѣ съ Гегелемъ конченъ раздоръ между философами; онъ возвелъ философію на степень науки, поставилъ ее на незыблемомъ основаніи, и если его система должна бороться съ различными мнѣніями, то именно потому, что всѣ эти мнѣнія односторонни, исключительны“ (14). Вотъ почему нельзя выставить противъ Гегеля такихъ возраженій, какія дѣлаются, напр., новощеллингианцами, Хомяковымъ, Карповымъ, матеріалистами, Фейербахомъ. „Въ самой сущности гегелева взгляда лежитъ примиреніе всѣхъ взглядовъ, ученій, ихъ взаимное пониманіе, ихъ слияніе воедино“ (21). Въ заключеніе разсматривается вопросъ о значеніи философіи для естественныхъ наукъ.

9. Разборъ труда П. А. Лаврова: Очерки вопросовъ практической философіи, Спб. 1860. „Свѣточъ“ 1860, 7, стр. 1—13.

Лавровъ примыкаетъ къ реализму, имѣющему много иногда неуловимыхъ формъ. „Логическое построеніе теоріи очень ясно; очевидно, она стремится практическія категоріи — наслажденія, милосердія, самоотверженія и пр.—вывести логическимъ путемъ изъ самой сущности челоуѣка. Нельзя не признать, что въ этомъ выводѣ встрѣчается много остроумнаго, что эти понятія освѣщаются многосторонне, и что книга г. Лаврова можетъ возбудить въ читателяхъ много вопросовъ, пробудить въ нихъ критику относительно предметовъ величайшей важности“ (6). Вопреки теоріи эгоизма Лаврова „истиннымъ двигателемъ истинно-чело-

вѣческой дѣятельности всегда были и будутъ идеи“ (11). „Существеннымъ, необходимымъ образомъ воля подчинена только одному—именно идеѣ своей свободы, идеѣ неподчиненія, самобытнаго и сознательнаго самоопредѣленія“ (13).

На эту статью *П. Л. Лавровъ* написалъ Отвѣтъ г. Страхову („От. Зап.“ 1860, 12, стр. 101—112). Вопросъ о свободѣ воли и о сущности вещей вполне неразрѣшимъ. Источникъ всей человѣческой дѣятельности—стремленіе наслаждаться. Истинно-человѣческой, нравственною дѣятельностью слѣдуетъ назвать ту, которая имѣетъ источникомъ идеалы, а въ идеяхъ, какъ практическихъ побужденійхъ, можно видѣть лишь формулы, сокращенныя выраженія этихъ идеаловъ. „Философія Гегеля не обнимаетъ процесса жизни: она только обнимаетъ мышленіе о жизни“ (110). „Истинная философія нашего времени должна включатьъ въ себѣ гегелизмъ, но не заключаться въ него“ (тамъ-же). — На эту статью:

10. Замѣчаніе на „Отвѣтъ“ г. Лаврова. „Время“ 1861, 2, стр. 159—164.

У Лаврова нѣтъ строгаго метода.

11. Объ индюшкахъ и о Гегелѣ. Письмо въ редакцію „Времени“ Н. Ко(сицы). „Время“ 1861, 9, стр. 69—78; также въ сборникѣ „Изъ исторіи литературнаго нигилизма“, Спб. 1890, стр. 66—80.

По поводу статьи *М. А. Антоновича* „О гегелевской философіи“ („Соврем.“ 1861, 8). Н. Н. Страховъ чрезвычайно неодобительно относится къ развѣнчиванью Гегеля Гаймомъ.

12. Еще о петербургской литературѣ. Письмо къ редактору „Времени“ по поводу двухъ современныхъ статей. „Время“ 1861, 6, стр. 137—154. Подпись: Н. Ко. Въ сборникѣ „Изъ исторіи литературнаго нигилизма“ стр. 14—38.

Противъ статьи *Писарева* „Схоластика XIX вѣка“ („Рус. Сл.“ 1861, 5, стр. 44—82), отрицающей философію, а также противъ *Чернышевскаго* (О причинахъ паденія Рима, „Совр.“ 1861, 5, стр. 89—117), отрицающаго исторію. См. *Р. Р.* Литературный плачь о пропажѣ російской философіи (по поводу письма, помѣщеннаго въ 6 № „Времени“ подъ названіемъ: Еще о петербургской литературѣ, и подписаннаго буквами Н. Ко.). „Рус. Сл.“ 1861, 7, стр. 51—58. Никакой тиранніи мышленія Писаревъ, вопреки утвержденію г. Н. Ко., не желаетъ.

13. Примѣръ апатіи. Письмо въ редакцію „Времени“ по поводу статьи г. Антоновича „О почвѣ“. „Время“ 1862, 1, стр. 58—75. Въ сборникѣ „Изъ исторіи литературнаго нигилизма“, стр. 102—129. За подписью Н. Косиц.

О самой статьѣ Антоновича („Совр.“ 1861, 12) см. ниже. Споръ о почвѣ, какъ литературномъ направленіи, котораго держалось „Время“.

14. Нѣчто объ „опальномъ журналѣ“. Письмо къ редактору „Времени“. „Время“ 1862, 5, стр. 79—90. Въ книгѣ „Изъ исторіи литературнаго нигилизма“ стр. 130—148. За подписью Н. Косицы.

По поводу статьи М. А. Антоновича „О духѣ „Времени“ и о г. Косиц., какъ наилучшемъ его выраженіи“ („Совр.“ 1862, 4). О самой этой статьѣ см. ниже.

15. Нѣчто о „Русскомъ Вѣстникѣ“. „Библ. для Чтенія 1863, 7, стр. 96—109. Въ сборникѣ „Изъ исторіи литературнаго нигилизма“, стр. 237—257. Въ „Библ. для Чтенія“ подписи нѣтъ, а въ сборникѣ стоитъ: Н. Нелишко.

Противъ упрека „Рус. Вѣстника“, что г. Страховъ гегельянецъ и славянофилъ. См. выше VIII, 9.

16. Споръ объ общемъ образованіи. „Библ. для Чт.“ 1863, 10, стр. 62—77. Въ книгѣ „Изъ исторіи литературнаго нигилизма“, стр. 271—291. Подпись. Н. Нелишко.

17. Славянофильство и Гегель. (Замѣтки лѣтописца). „Эпоха“ 1864, 3, стр. 329—333. Въ книгѣ „Изъ исторіи литературнаго нигилизма“, стр. 349—355.

Признается тотъ фактъ, что славянофильство развилось подъ влияніемъ нѣмецкой философіи. Перепечатано письмо Чаадаева къ Шеллингу.

18. Г. Юркевичъ о г. Спасовичѣ. Два слова объ истинѣ. Отвѣтъ г. Спасовича. (Замѣтки лѣтописца). „Эпоха“ 1864, 3, стр. 333—339. Въ книгѣ „Изъ исторіи литературнаго нигилизма“, стр. 355—364.

Странно, что Юркевичъ говоритъ не только о книгѣ г. Спасовича, но и о самомъ г. Спасовичѣ. Нельзя также одобрить и г. Спасовича. См. выше V, 9.

19. Новые нѣмецкіе философы. (Замѣтки лѣтописца). „Эпоха“ 1864, 4, стр. 368—371. Въ книгѣ „Изъ исторіи литературнаго нигилизма“, стр. 379—383.

По поводу брошюры *Левенталя* System des Naturalismus, 1861, и статьи „Разговоръ между духомъ Канта и профессоромъ іенскаго университета Фортлаге“ въ Psyche Ноака за 1862 г.

20. Г. Троицкій о Тренделенбургѣ. (Замѣтки лѣтописца). „Эпоха“ 1864, 7, стр. 10—14. Въ книгѣ „Изъ исторіи литературнаго нигилизма“, стр. 465—469.

Сочувственное отношеніе къ отзыву г. Троицкаго о Тренделенбургѣ. О самомъ отзывѣ см. ниже.

21. Роковой вопросъ. „Время“ 1863, 4, стр. 152—163. Подпись: Русскій. Также „Борьба съ Западомъ“, кн. 2-я, изд. 2-е, стр. 111—128. За эту статью „Время“ подверглось запрещенію.

Вопросъ о значеніи русской культуры. Статья вызвала письмо г. *Петерсона* въ № 109 „Моск. Вѣд.“ и замѣтку И. С. Аксакова въ № 22 „Дня“. На то и на другую Н. Н. Страховъ отвѣчалъ письмами, которыя однако не были напечатаны и впервые появились только во 2-мъ изд. 2-й книги сборника „Борьба съ Западомъ“, стр. 129—133, 136—146. Какъ видно изъ помѣщенного тутъ-же (стр. 134—135) отвѣтнаго письма Каткова, московская цензура не пропускала ни одной строки г. Страхова. Едва-ли не то-же самое слѣдуетъ сказать и о петербургской цензурѣ. Эпизодъ съ „Роковымъ вопросомъ“ и письмомъ г. Страхова къ Каткову затронуть Постороннимъ сатирикомъ (Щедринимъ) въ статьѣ: Стрижамъ (посланіе оберъ-стрижу, господину Достоевскому), „Совр.“ 1864, 7. Г. Страхову посвящены стр. 166—170.

22. Рядъ статей о русской литературѣ. „Борьба съ Западомъ“ кн. 2-я, стр. 147—208.

Статьи написаны еще въ 1864 г., но въ свое время не появились, вѣроятно, по цензурнымъ условіямъ. Первая статья прямо примыкаетъ къ „Роковому вопросу“. Во второй рѣчь идетъ о литературныхъ явленіяхъ, не имѣющихъ подъ собою почвы.

23. Дурные признаки. (По поводу англійскаго изданія Дарвина „О происхожденіи видовъ“, его нѣмецкаго перевода, сдѣланнаго Гронномъ, Штутт. 1860, и французскаго, сдѣланнаго г-жей Клемансъ Ройе, Пар. 1862). „Время“ 1862, 11, стр. 158—172. Отрывокъ отсюда (стр. 164—166) перепечатанъ въ упомянутомъ сборникѣ „О методѣ естественныхъ наукъ“, стр. 178—182.

Естественныя науки вѣрятъ въ себя, онѣ полны жизни, радости, и умы, расположенныя къ тоскѣ и сомнѣнію, ищутъ себѣ

отрады въ этой свѣтлой области знанія. Однако изученіе природы не составляетъ главнаго русла человѣческаго ума, такъ что оно не спасетъ насъ, когда изсякнутъ главные источники. Тайна человѣческой жизни заключается въ ней самой, и мы теряемъ ея смыслъ, какъ скоро не отдѣляемъ человѣка отъ природы, какъ скоро ставимъ его на ряду съ ея произведеніями и начинаемъ судить о ней съ той-же точки зрѣнія, какъ о животныхъ и растеніяхъ.

24. Новая школа. Статья 1-я. (*Гр. Л. Н. Толстой: Ясная Поляна, 1862, 1—9*). „Время“ 1863, 1, стр. 150—168.

Это чрезвычайно важное и во многихъ отношеніяхъ странное явленіе. Странности объясняются увлеченіемъ. Поклоненіе живой душѣ ребенка и отрицаніе педагогики у Толстого доведены до послѣднихъ предѣловъ. Совершенно справедливо, что нѣмецкая педагогика не выдерживаетъ критики. Для оправданія такого мнѣнія разбирается „Практическая логика“, которая излагалась въ „Учителѣ“ за 1862—1863 г. по книгѣ Дресслера.

25. Клодъ Бернаръ о методѣ опытовъ. (Введеніе въ изученіе опытной медицины *Клода Бернара*, Спб. 1866). «От. Зап.» 1866, сент., кн. 2-я, стр. 217—234; 1867, мартъ, кн. 1-я, стр. 148—163.

Въ книгѣ Клода Бернара выражается истинный духъ естествознанія.

26. Англійская психологія. (*М. Троицкій: Нѣмецкая психологія, М. 1867*). «От. Зап.» 1867, сент., кн. 1-я, стр. 35—53; декабрь, кн. 2-я, стр. 709—733.

Становясь на точку зрѣнія М. М. Троицкаго, авторъ считаетъ капитальнымъ новое освѣщеніе развитія англійской психологіи. «Германскій духъ на дѣлѣ доказалъ и доказываетъ ту способность широкаго пониманія, которую, между прочимъ, осмѣиваетъ г. Троицкій подъ именемъ «примирительной методы». Искаженія и извращенія не должны закрывать сущности дѣла. Если-же взять существенные и дѣйствительные результаты, то передъ ними покажутся весьма незначительными открытія, сдѣланныя англійскою психологіею» (733).

27. Критика. *Г. Струве: Самостоятельное начало душевныхъ явленій, М. 1870.—Н. Аксаковъ: Подспудный матеріализмъ, по поводу диссертациі-брошюры г. Струве, М. 1870.—С. Усовъ: По поводу диссертациі Г. Струве, М. 1870.—«Заря» 1870, 5, стр. 132—172.*

«Філософія, принявшись опровергать то, въ опроверженіи чего не настояло никакой надобности, задавшись задачами не только разрѣшенными, но и никогда не имѣвшими права на имя научныхъ задачъ, спустилась и исказила свой уровень до невозможности» (147). Она стала думать, что не только *можно* говорить съ матеріалистами однимъ языкомъ и бороться одинаковыми приёмами, но что никакого другого языка и другихъ приёмовъ употреблять не *должно*. Такъ поступаетъ новый спиритуализмъ, къ которому слѣдуетъ отнести и г. Струве. «Нелѣпость заключается въ самой попыткѣ трактовать душу наравнѣ съ матеріальными явленіями» (153).

28. Физиологическія письма. «Русскій Міръ» (газета В. Стоюнина) 1859, № 2, стр. 40—44; № 22, стр. 523—526; № 59, стр. 1005—1009. Въ книгѣ «Міръ какъ цѣлое» стр. 1—51.

Человѣкъ есть дѣйствительное, полное животное. Хотѣли найти что-нибудь особенное въ его тѣлѣ или тѣлесныхъ и душевныхъ отправленіяхъ, т.-е. хотѣли отличить его по животнымъ же свойствамъ, и понятно, что ничего не нашли, что было-бы не согласно съ животностію. Нужно внести признаки другого разряда. Животность не только не противорѣчитъ духовности, но для духа необходима самая высшая степень животности. Существенными признаками животныхъ являются чувство и произволь. Бесплодны старанія отличить животныхъ отъ растений органическими признаками, а организмы отъ другихъ тѣлъ—вещественными. «Убѣжденіе, что смыслъ явленій природы однороденъ съ сущностью человѣческой мысли, есть лучшее предохраненіе отъ множества заблужденій» (33).

29. Письма о жизни. «Свѣточъ» 1860, 3, стр. 1—40; 5, стр. 1—23; 8, стр. 1—22. Въ книгѣ «Міръ какъ цѣлое» стр. 52—134.

Признакъ органическихъ, жизненныхъ явленій—развитіе. Имъ противоположны явленія круговорота, т.-е. такіе процессы, которые постоянно совершаются въ организмахъ, но служатъ только для возобновленія ихъ въ прежнемъ видѣ. Въ отличіе отъ механическаго развитіе организма представляетъ постепенное совершенствованіе. Переходъ въ высшія формы зависитъ не столько отъ внѣшнихъ условій, сколько отъ самаго организма. Понятіе безконечнаго совершенствованія не мыслимо. Отсюда не-

обходимость смерти. Одряхлѣніе и смерть—необходимое слѣдствіе органическаго развитія.

430. Содержаніе жизни. «Свѣточъ» 1861, 1, стр. 37—58; 2, стр. 111—128. Въ книгѣ «Міръ какъ цѣлое» стр. 135—176.

Форма вещей вытекаетъ изъ ихъ содержанія. Наприм., по формамъ животныхъ легко видѣть, что они существа, одаренныя произволомъ. Движеніе есть главное отправленіе, опредѣляющее форму животнаго. Существеннымъ содержаніемъ органической жизни является постепенно усиливающееся взаимодействіе съ внѣшнимъ міромъ. Жизнь для каждаго человѣка есть постепенное сосредоточиваніе, постепенное уясненіе всего, что окружаетъ его во времени и пространствѣ. «Пока есть задача, которая не рѣшена, пока есть замыселъ, который не исполненъ, пока есть цѣль, которая не достигнута,—до тѣхъ поръ возможна дѣятельность» (175).

31. Жители планетъ. «Время» 1861, 1, стр. 1—56. Въ книгѣ «Міръ какъ цѣлое» стр. 177—260.

Въ мірѣ полное однообразіе вещественныхъ явленій. Слѣдовательно, если существа другихъ міровъ по вещественной своей природѣ не отличаются отъ существъ земли, то они не могутъ отличаться и по психической природѣ. Элементы природы не способны къ другимъ высшимъ или даже равнымъ формамъ. Человѣкъ обладаетъ самою полною системою внѣшнихъ чувствъ (теорія ихъ, особенно зрѣнія—стр. 229—242). «Человѣкъ можетъ и даже необходимо долженъ смотрѣть на свою жизнь такъ, какъ будто весь остальной міръ пустъ, и какъ будто за цикломъ жизни человѣчества не послѣдуетъ никакого новаго цикла» (259).

32. Птицы. Нѣсколько словъ объ ихъ тѣлѣ и душѣ (*А. Бремъ: Жизнь птицъ*, переводъ Н. Страхова, Спб. 1865). «От. Зап.» 1866, іюнь, кн. 2-я, стр. 765—786. Въ книгѣ «Міръ какъ цѣлое» стр. 261—293.

Для изученія души животныхъ «слѣдуетъ изучить развитіе души человѣческой отъ самаго начальнаго ея пробужденія. Зная различныя формы и степени этого развитія, мы можемъ потомъ искать, какимъ душамъ животныхъ онѣ соотвѣтствуютъ» (282—283).

33. Чѣмъ отличается человѣкъ отъ животныхъ? «Натуралистъ» 1864, стр. 53—57; 1865, № 11, стр. 207—211. Въ книгѣ «Міръ какъ цѣлое» стр. 294—314.

Дается попытка точной постановки вопроса и разсматривается, что могутъ дать для его рѣшенія естественныя науки.

✓34. Объ атомистической теоріи вещества. «Рус. Вѣс.» 1860, май, кн. 2-я, стр. 143—194. Въ книгѣ «Міръ какъ цѣлое» стр. 317—386.

«Эмпирической взглядъ не можетъ постигнуть самаго главнаго, т.-е. начала движенія науки; поэтому и движеніе науки въ этомъ взглядѣ не имѣетъ никакого смысла и порядка» (321). Давая критику теоріи атомовъ, авторъ хочетъ на этомъ частномъ примѣрѣ подчеркнуть безсиліе эмпиризма въ извѣстныхъ случаяхъ, показать, что есть вопросы, которые для опыта неразрѣшимы. Эмпиризмъ имѣетъ границы, за которыя постоянно стремится перейти, но его усилія остаются неизмѣнно безплодными. «По атомистической теоріи всѣ явленія объясняются тѣмъ, что они отрицаются, а потому и не требуютъ для себя объясненій» (337). Отсюда слѣдуетъ, что никакой опытъ не можетъ ни опровергнуть этой теоріи, ни доказать ее. Она признаетъ въ опытахъ свойства, которыхъ въ тѣлахъ нѣтъ, и не даетъ никакого объясненія этимъ свойствамъ. При совершенно точномъ приложеніи атомистической теоріи къ объясненію наблюдаемыхъ явленій она предполагаетъ ровно столько-же гипотетическихъ явленій. «Ни физика, ни химія не представляютъ ни одного, хотя сколько-нибудь твердаго, доказательства въ пользу атомовъ» (375). Отвергнувъ атомы, мы получимъ вещество гибкое, живое, измѣнчивое. «Въ сущности вещества коренятся всѣ его явленія, такъ что, понимая ее, мы могли-бы понять и самыя явленія» (386).

✓35. Вещество по ученію матеріалистовъ. «Время» 1863, 3, стр. 191—234. Въ книгѣ «Міръ какъ цѣлое» стр. 387—453.

Чтобы дать критику матеріализма, надо указать, въ чемъ его сила. Главныя его зачатки можно приписать Декарту. Источникъ матеріализма въ дѣятельности представленія. Ошибка отъ того, что она не сообразуется съ другими требованіями мышленія. Основа всего сушаго для матеріалистовъ—пространство и время. Натуралисты раздвоили міръ на его форму—пространство и время—и на его содержаніе—вещество и его явленія. Не слѣдуетъ забывать, что форма не существуетъ безъ содержанія. Точно также и силы вытекаютъ изъ сущности вещества. Въ заключеніе разсматривается матеріалистическое понятіе о Богѣ, какъ паразитный примѣръ матеріалистическаго мышленія.

36. О простыхъ тѣлахъ. „От. Зап.“ 1865, августъ, кн. 2-я, стр. 605—625; декабрь, кн. 2-я, стр. 666—678. Въ книгѣ „Міръ какъ цѣлое“ стр. 454—505.

Исторія ученія о простыхъ тѣлахъ. Вопросъ объ абсолютной простотѣ какого-нибудь вещества можно рѣшить только апріорнымъ путемъ. Исторія изслѣдованій, опровергшихъ элементарность простыхъ тѣлъ. „Настанетъ время, когда метафизика будетъ вовсе изгнана изъ наукъ, т.-е. изъ нихъ будутъ изгнаны всякія попытки воплощать сущность вещей въ тѣ или другія частныя формы. Тогда апріорическій элементъ, эта душа каждой науки, будетъ имѣть видъ не метафизики, а *диалектики*“ (488). Въ заключеніе дается попытка изложить нѣкоторыя химическія положенія независимо отъ всякаго предположенія простыхъ тѣлъ, атомовъ и т. п., — словомъ, языкомъ, чистымъ отъ химической метафизики.

37. Міръ какъ цѣлое. Черты изъ науки о природѣ. Спб. 1872. XXIII+505.

Сюда вошли съ легкими измѣненіями и съ подраздѣленіями на главы статьи, приведенныя подъ №№ 28—36. Прибавлено только предисловіе (III—XIII). Часть 1-я: органическая природа (взглядъ на міръ, какъ на стройное цѣлое), стр. 1—314 (Письма объ органической жизни, 1—176; Жители планетъ, 177—260; Птицы, 261—293; Чѣмъ отличается человѣкъ отъ животныхъ? Точная постановка вопроса, 294—314). Часть 2-я, неорганическая природа (критика механическаго взгляда), 317—505: Объ атомистической теоріи вещества (критика теоріи атомовъ); Вещество по ученію матеріалистовъ (критика теоріи силъ); О простыхъ тѣлахъ (критика теоріи элементовъ). Страницы указаны выше. Источникомъ своихъ взглядовъ авторъ считаетъ, во-первыхъ, математическія и естественныя науки и, во-вторыхъ, гегелевскую философію. „Формальная сторона гегелевской философіи есть ея существенная сторона и остается до сихъ поръ неприкосновенною, составляетъ до сихъ поръ душу всего, что можно считать *научнымъ* движеніемъ“. И теперь еще „науки міра органическаго и человѣческаго не уклоняются отъ путей, найденныхъ Гегелемъ“ (VI).

Отзывы: „Гражданин.“ 1873, № 1, стр. 25—27. Книга г. Страхова—европейская книга.—*Н. П(отуло)въ*: Двѣ книги и два образчика неосновательной критики, въ сборникѣ „Продолженіе

борьбы съ лгущей ученостью“, Спб. 1874, стр. 394—400. Кромѣ самой книги говорится о рецензіи на нее въ „Гражданинѣ“, но главнымъ образомъ о рецензіи г. Страхова на книгу Погодина „Простая рѣчь о мудреныхъ вещахъ“, помѣщенной въ томъ-же журналѣ.—Г. В. „Знаніе“ 1873, 1, стр. 27—36. Недостатки книги происходятъ отъ двойственности ея метода—натуралистическаго, и метафизическаго. Противъ этого:

38. Отвѣтъ на рецензію. „Гражданин.“ 1873, № 26, стр. 740—744.

Рецензентъ и не подумалъ доказать, что метода натуралистовъ и философская метода Гегеля не совмѣстимы. На совершенствованіе организмовъ и на человѣка рецензентъ смотритъ съ материалистической точки зрѣнія.

39. Главная черта мышленія. (П. Юркевичъ: Разумъ по ученію Платона и опытъ по ученію Канта, „Моск. унив. изв.“ 1865—1866, № 5). „От. Зап.“ 1866, апрѣль, кн. 2-я, стр. 768—782. См. выше V, 10.

40. Взглядъ на нынѣшнюю литературу. „Заря“ 1871, 1, стр. 1—32.

Къ спору славянофиловъ и западниковъ.

41. Разборъ книги И. М. Сѣченова: Психологическіе этюды, Спб. 1873. „Гражд.“ 1873, № 47, стр. 1260—1262; № 48, стр. 1286—1289.

„Авторъ разсуждаетъ такъ, какъ будто до него никто и никогда не изучалъ психологическихъ явленій, какъ будто наука психологій или никогда не существовала, или есть грубая фантазія“ (1261). Въ спорѣ съ Сѣченовымъ Кавелинъ проводитъ границу внутри психическаго міра, и Сѣчену легко доказать, что такой границы нѣтъ.

На это Н. П(отуло?)въ: Своя своихъ не познаша. „Дом. Бесѣда“ 1874, вып. 34, стр. 881—884. Впрочемъ, здѣсь больше говорится о материализмѣ Сѣченова, и только подъ конецъ дѣлается упрекъ Страхову за то, что онъ не узналъ въ Кавелинѣ своего союзника.

42. Разборъ книги И. Г. Дресслера: Основанія психологіи и логики по Бенекке. Переводъ со 2-го изд. подъ ред. І. Паульсона, Спб. 1871.—„Заря“ 1871, 8, стр. 1—8.

„Книжка Дресслера представляетъ намъ образчикъ гѣхъ фантазій и произвольныхъ построеній, которыми вообще наполнена нѣмецкая психологическая литература“ (8).

✓ 43. О чисто-эмпирическомъ методѣ. Предисловіе къ книгѣ И. Тэна: Объ умѣ и познаніи, пер. съ фр. подъ ред. Н. Н. Страхова, Спб. 1872, т. I, стр. I—XXVII.

„Самъ по себѣ эмпиризмъ имѣеть безцѣнные качества. Именно, результаты его вполне достовѣрны, не подвержены никакому колебанію. Какъ-бы ни были тѣсны предѣлы, внутри которыхъ онъ имѣеть силу, для всякаго ищущаго истины пріятно найти въ немъ нѣкоторую точку опоры, запасъ свѣдѣній, совершенно очищенныхъ отъ умозрѣнія и, слѣдовательно, не подверженныхъ тѣмъ вопросамъ и сомнѣніямъ, которыми сопровождается умозрѣніе. Чисто эмпирическіе результаты не противорѣчатъ и не могутъ противорѣчить никакому умозрительному изслѣдованію, если оно ведется съ совершенною строгостью“ (XXV).

44. Отзывъ о книгѣ Н. Я. Данилевскаго: Россія и Европа, Спб. 1869. „Заря“ 1869, 4, стр. 7—13.

„Быть можетъ, со временемъ Н. Я. Данилевскій будетъ считаться славянофиломъ по преимуществу, кульминаціонной точкой въ развитіи этого направленія, писателемъ, совмѣстившимъ и сосредоточившимъ въ себѣ всю силу славянофильской идеи“ (8). Онъ далъ полный катехизисъ славянофильства. „Въ книгѣ Данилевскаго все новое, отъ начала до конца; она не есть сводъ и повтореніе чужихъ мнѣній, она содержитъ только одни собственныя мнѣнія автора, мысли, никѣмъ и никогда еще не высказанныя“ (9). Это „книга совершенно самобытная, отнюдь не порожденная славянофильствомъ въ точномъ литературно-историческомъ смыслѣ этого слова, не составляющая дальнѣйшаго развитія уже высказанныхъ началъ, а, напротивъ, полагающая новыя начала, употребляющая новые приемы и достигающая новыхъ болѣе общихъ результатовъ, въ которыхъ славянофильскія положенія содержатся какъ частный случай“ (9).

45. Обученіе народа (Л. Толстой: О народномъ образованіи, „От. Зап.“ 1874, 9). „Гражд.“ 1874, № 48, стр. 1213—1216; № 50, стр. 1272—1275.

„Искренняя и чуткая любовь къ народу не могла не указать нашему поэту на самыя правильныя и естественныя отношенія въ этомъ практическомъ жизненномъ вопросѣ“ (1275).

46. Философскій диспутъ 24 ноября. „Гражд.“ 1874, № 48, стр. 1211—1212.

О борьбѣ позитивистовъ съ ихъ противниками по поводу магистерскаго диспута Вл. Сер. Соловьева.

47. Герценъ. „Заря“ 1870, 3, стр. 92—127; 4, стр. 72—106; 12, стр. 233—269 (подъ заглавіемъ: Литературная дѣятельность Герцена). Также въ книгѣ „Борьба съ Западомъ“, стр. 1—144, по 2-му изд. 1—168. Цитаты по 1-му изд.

„Не дѣятельность была прямымъ назначеніемъ Герцена; онъ былъ рожденъ болѣе всего мыслителемъ, въ значительной степени художникомъ“ (3). „По всему своему душевному строю, по своимъ чувствамъ и взгляду на вещи Герценъ былъ отъ начала до конца своего поприща пессимистомъ“ (3). „Фейербахизмъ, философское возрѣніе, съ которымъ такъ благодушно и спокойно уживаются нѣмцы, былъ понятъ Герценомъ въ смыслѣ самомъ суровомъ и безнадежномъ“ (45). Такое пониманіе больше всего соотвѣтствуетъ дѣлу. „Заблужденія Герцена суть заблужденія тогдашняго Запада“ (64). Герценъ — „первый нашъ западникъ отчаявшійся въ Западѣ и, слѣдовательно, потерявшій всякую руководящую нить“ (83). „Отчаявшійся западникъ превратился въ нигилистическаго славянофила, а во многихъ отношеніяхъ оказался истинно русскимъ человѣкомъ“ (137).—Много мѣста удѣлено увлеченію Герцена и его кружка Гегелемъ, а также дается характеристика фейербахизма.

По поводу этой статьи *С. Левитскій*: Отчаявшійся западникъ, „Прав. Об.“ 1886, 4, стр. 679—717, также въ сборникѣ „Православіе и народность. Критическіе очерки по вопросамъ философско-богословскимъ и нравственно-педагогическимъ“, М. 1889, стр. 155—195. Авторъ строго слѣдуетъ Страхову.

48. Герценъ о Парижѣ и старой Польшѣ. „От. Зап.“ 1867, сент., кн. 2-я, стр. 32—35. „Борьба съ Западомъ“, кн. 2-я, стр. 251—259, по 2-му изд. 209—217.

49. Милль. Женскій вопросъ. (*Д. С. Милль*: Подчиненность женщины, переводъ съ англійскаго, съ предисловіемъ Н. Михайловскаго, съ приложеніемъ писемъ О. Конта къ Д. С. Миллю по женскому вопросу, Спб. 1869.—*Д. С. Милль*: О подчиненіи женщины, переводъ подъ ред. и съ предисловіемъ Г. Е. Благосвѣтлова, со статьей *И. Шерра* „Историческіе женскіе типы“, Спб. 1869). „Заря“ 1870, 2, стр. 107—149. Въ 1-й книгѣ сборника „Борьба съ Западомъ“, стр. 145—200, по 2-му изд. 169—234. Цитаты по 1-му изданію.

Предпослана характеристика новѣйшей популярной философіи. „Какъ западный человѣкъ вообще и какъ чистый англичанинъ, Милль придаетъ правамъ гораздо больше значенія, чѣмъ мы, русскіе“ (178). „Въ философіи Милль скептикъ, въ практикѣ—индивидуалистъ, въ томъ и въ другомъ случаѣ—чистѣйшій англичанинъ и протестантъ“ (187). Въ женскомъ вопросѣ нѣтъ ни единой русской самобытной черты.

Несочувственные отзывы и возраженія: *Ното повис* въ „Петерб. Листкѣ“ 1870, № 53 (фельетонъ: Библиографическія замѣтки); *Z.* въ „Спб. Вѣд.“ 1870, № 61 (фельетонъ: Журналистика), и *Н. Щ(емуновъ)*: Суемудріе метафизики, „Дѣло“ 1870, 6, стр. 155—180. Статья г. Страхова, какъ видно, вызвала много толковъ въ обществѣ, а потому г. Шелгуновъ нашелъ нужнымъ подвергнуть ее подробному разбору.

50. Парижская коммуна. (Ф. Сарсе: Осада Парижа, пер. съ фр., Спб. 1871.—*Моллиари*: Красные клубы во время осады Парижа, пер. съ француз., Спб. 1871.—Черная книга парижской коммуны, пер. съ фр., Спб. 1871—*La révolution plébéienne*, 1871). „Заря“ 1871, 10—11, стр. 1—37. Въ I-й кн. „Борьбы съ Западомъ“ стр. 201—248, по 2-му изд. 235—290.

Попытка безъ всякаго подобострастія отнести къ одному изъ рѣзкихъ явленій западной жизни.

51. Ренанъ (*La réforme intellectuelle et morale*, Par. 1872). Сборникъ „Гражданина“ за 1872 г., кн. 1-я стр. 87—138; также „Борьба съ Западомъ“, кн. 1-я, стр. 249—333, по 2-му изд. 291—381. Цитаты по 1-му изданію.

„Ренанъ не отрицаетъ ни философіи, ни религіи, ни духовнаго міра; но онъ признаетъ ихъ такъ, что изъ этого признанія ничего не выходитъ“ (252). На немъ можно видѣть примѣръ общаго состоянія европейскаго просвѣщенія. Чрезвычайно обстоятельно и съ большими выписками излагаются взгляды Ренана на современные событія. „Европа потеряла руководящую нить своего прогресса, нѣкогда общавшаго ей безконечное развитіе“ (320). Напротивъ, складъ русской жизни совмѣщаетъ въ себѣ тѣ противорѣчія, которыя являются столь непримиримыми въ Европѣ. „Россія представляетъ государство монархическое безъ социализма, воинственное безъ феодализма и феодальнаго дворянства“. „Житейскій матеріализмъ, пониманіе собственности и удовольствій, какъ главныхъ вещей въ жизни, противны корен-

нымъ нравамъ русскаго народа, его нѣсколько аскетическому настроенію“ (321).

См. *Н. П(отц)лоуэ*. Замѣтка на статью г. Страхова по поводу послѣдняго произведенія Ренана, въ сборникѣ „Продолженіе борьбы съ лгушей ученостью“, Спб. 1874, стр. 142—156. Г. Страховъ совершенно неосновательно видитъ въ Ренанѣ глубокомысліе и обширный взглядъ на вещи.

52. Штраусъ. (*Der alte und der neue Glaube*, 3-te Auflage, Лpz. 1872). „Гражданинъ“ 1873, № 39, стр. 1054—1056; № 40, стр. 1080—1083; № 41, стр. 1103—1105. Также „Борьба съ Западомъ, кн. 1-я, стр. 334—362, по 2-му изд. 425—458. Цитаты по 1-му изданію.

„Штраусъ попалъ въ глубоко-фальшивое положеніе, желая въ одно время и признать современное исповѣданіе Германіи, ея господствующія идеи, и сохранить существенныя черты другого міра идей, которыми долго жилъ“ (357). Книга Штрауса одно изъ характернѣйшихъ и печальнѣйшихъ явленій во всемірной литературѣ. Тутъ „нѣтъ ни пониманія религіи, ни пониманія исторіи, ни пониманія философіи и естественныхъ наукъ, и наконецъ, нѣтъ никакого нравственнаго ученія, а выражено одно грубое довольство современной жизнью“ (361).

53. Борьба съ Западомъ въ нашей литературѣ. Историческіе и критическіе очерки. Книга 1-ая, Спб. 1882, XII + 362.

Сюда съ незначительными измѣненіями вошли статьи, приведенныя здѣсь подъ №№ 47, 49—52. Прибавлено только предисловіе. „Требуется собственно измѣнить характеръ нашего просвѣщенія, внести въ него другія основы, другой духъ. Эта задача въ особенности настойчиво является передъ нами, русскими, такъ какъ только въ насъ однихъ можно еще предполагать духовныя инстинкты, не похожіе на европейскіе; сама-же Европа едва-ли можетъ измѣнить тому пути, по которому такъ далеко ушла“ (пред. къ 1-му изд., стр. IX—X). „Намъ не нужно искать какихъ-нибудь новыхъ еще не бывалыхъ на свѣтѣ началъ; намъ слѣдуетъ только проникнуться тѣмъ духомъ, который искони живетъ въ нашемъ народѣ и содержитъ въ себѣ всю тайну роста, силы и развитія нашей земли“ (X).

О 1-мъ изданіи первой книги можно найти отзывы въ „Вѣс. Евр.“ 1882, 4, стр. 872—877 (не одобряетъ славянофильскихъ

тенденцій), и въ „Южномъ Краѣ“ 1882, № 521 (3-го іюля), Г.: Какъ и съ кѣмъ бороться? (сочувственный отзывъ). Кромѣ того

А. Д. Градовскій (ум. въ 1889 г.): По поводу одного предисловія, „Вѣс. Евр.“ 1882, 5, стр. 271—288. Погоня за самобытностью не имѣетъ ничего общаго съ здоровымъ національнымъ движеніемъ, которое всегда исходитъ изъ великихъ идей, столь же національныхъ, сколько и всечеловѣческихъ.

М. Протопоповъ. Кладбищенская философія, „Дѣло“ 1882, 6, стр. 1—20. Крайне несочувственная статья.

54. Ходъ нашей литературы, начиная съ Ломоносова. „Гражд“ 1872, № 1, стр. 16—18; № 2, стр. 58—61; № 5, стр. 163—165; № 11, стр. 379—381 (подъ заглавіемъ: Литературныя письма). „Борьба съ Западомъ“, кн. 2-я, стр. 1—59, по 2-му изд. 1—60. Отчасти по поводу книги *Полевого*: Исторія русской литературы въ очеркахъ и біографіяхъ, Спб. 1872).

„Исторію русской литературы можно разсматривать, какъ исторію постепеннаго освобожденія русскаго ума и чувства отъ западныхъ вліяній, постепеннаго развитія нашей самобытности въ словесномъ художествѣ“ (11). „Отвлеченныя идеи просвѣщенія, свободы, справедливости не могутъ составлять внутреннихъ двигателей исторіи“ (46).

55. *Фейербахъ*. „Эпоха“ 1864, 6, стр. 125—156 (подъ заглавіемъ: Опыты изученія Фейербаха). „Борьба съ Западомъ“, кн. 2-я, стр. 60—109. Во 2-мъ изд. нѣтъ.

„Фейербахъ одинокъ потому, что представляетъ глубокую мысль, доведенную до крайности, и по тому самому съ одной стороны требуетъ большой тонкости для своего настоящаго пониманія, съ другой стороны при непониманіи можетъ совпадать съ мыслию весьма грубою и плоскою. Такъ, напр., Хомяковъ считаетъ Фейербаха матеріалистомъ, отцомъ новѣйшаго матеріализма. Это не точно. Фейербахъ со своей теоріей „свирѣпой имманентности“ порожденъ Гегелемъ, тогда какъ матеріализмъ логически не слѣдуетъ изъ гегельянства. Фейербахъ—характерный образчикъ умственнаго состоянія Запада.

По поводу этой статьи:

Посторонній сатирикъ (М. А. Антоновичъ). Любвное объясненіе съ „Эпохой“. „Совр.“ 1864, 10, стр. 245—267. Едва ли гегельянство гармонируетъ съ народничествомъ „Эпохи“. Г. Страховъ—худшій изъ учениковъ Гегеля, потому

что „превратно понимаетъ и даже вовсе не понимаетъ своего учителя“ (252).

56. Дарвинъ. Гл. I: Переворотъ въ наукѣ. (Происхожденіе челоуѣка и подборъ по отношенію къ полу, 2 тт., пер. подъ ред. И. М. Сѣченова, Спб. 1871). „Заря“ 1872, 1, стр. 1—18.—Гл. II: Послѣдователи и противники. (О происхожденіи видовъ. Пер. С. А. Рачинскій, изд. 3-е, М. 1873.—*K. E. von Baer: Zum Streit über den Darwinismus, Dorpat 1873*). „Гражд.“ 1873, № 29, стр. 809—812.—Объ статьи въ сборникѣ „Борьба съ Западомъ“, кн. 2-я, стр. 110—146, по 2-му изд. 305—341. Цитаты по 2-му изд.

„Каждый народъ и каждая эпоха *предпочитаетъ* извѣстныя ученія не въ силу ихъ логическаго развитія, а вслѣдствіе нѣкотораго нравственнаго расположенія къ нимъ“ (316). Переворотъ, совершенный Дарвиномъ, сталъ возможенъ только благодаря тому, что измѣнились нравственныя и философскія понятія людей. Теорія Дарвина не уясняетъ вполне и не исчерпываетъ содержанія и разнообразія животной и растительной жизни. Она порождена тѣмъ направленіемъ мысли, которое можно назвать европейскимъ нигилизмомъ. „Относительно Дарвина можно сказать, что его не знаютъ и не понимаютъ не только обыкновенные читатели, но и сами ученые, ставшіе его послѣдователями“ (133).

57. Целлеръ. (*Zeller: Geschichte der deutschen Philosophie, München 1873*). „Гражд.“ 1873, № 32, стр. 884—886; № 33, стр. 904—906. „Борьба съ Западомъ“, кн. 2-я, изд. 1-е, стр. 147—165. Во 2-мъ изд. нѣтъ.

„Ставить философію на одну доску съ другими науками, вообразать, что результаты ея и другихъ наукъ имѣютъ одинаковую природу и могутъ замѣнять и пополнять другъ друга,—значить утратить всякую идею философіи, что, безъ сомнѣнія, и случилось съ Целлеромъ“ (163).

58. Милль въ своей автобіографіи. (Автобіографія Д. С. Милля, пер. подъ ред. Г. Е. Благовѣтлова, Спб. 1874). „Гражд.“ 1874, № 6, стр. 180—182. „Борьба съ Западомъ“, кн. 2-я, изд. 1-е, стр. 260—268.

59. Три письма о спиритизмѣ. «Гражд.» 1876, № 41—42, стр. 981—983; № 43, стр. 1015—1018; № 44, стр. 1056—1059. «Борьба съ Западомъ», кн. 2-я, изд. 1-е,

стр. 166—201. Наконецъ, въ книгѣ «О вѣчныхъ истинахъ», стр. 1—36.

Наука, авторитетъ ученыхъ, прогрессъ человѣческаго знанія, эмпирической методъ, свобода изслѣдованія, позитивизмъ— вотъ тѣ блестящія знамена, подъ которыми выступаетъ передъ нами спиритизмъ. Это предразсудки нашего времени, идолы, какъ говоритъ Беконъ. Есть и могутъ быть физическія истины несомнѣныя, какъ аксіомы математики, и, слѣдовательно, говоря о вещественныхъ явленіяхъ, мы въ извѣстныхъ случаяхъ можемъ совершенно точно различать возможное отъ невозможнаго.—На это

Н. П. Вагнеръ. Перегородочная философія и наука. (Открытое письмо къ г. Страхову). «Нов. Вр.» 1883, 13-го и 20-го іюля (№№ 2647 и 2654).

«Тамъ, гдѣ вопросъ касается ограниченнаго и конечнаго, тамъ по сущности вещей необходимы категоріи, но какъ скоро этотъ предметъ уходитъ въ область вѣчнаго и безконечнаго, какъ скоро онъ вырывается изъ условій времени и пространства, то для него всякія категоріи становятся необязательными, временными, переходящими». «Всякій грубый фактъ намъ кажется потому грубымъ, что мы беремъ только одну ту его сторону, которая первая бросается въ глаза. Но если мы будемъ смотрѣть на него глубже, многостороннѣе, съ истинной философской точки зрѣнія, то его кажущаяся грубость исчезнетъ. За ней откроется нѣчто весьма глубокое, тонкое, что уходитъ въ область безпредѣльнаго». Нѣтъ границы между чувственнымъ и сверхчувственнымъ, а есть только градаціи. Все «неощутимое» и «невидимое» мало-по-малу должно сдѣлаться для будущаго человѣка «ощутимымъ» и «видимымъ». Логика фактовъ неумолима, и только факты дали человѣчеству всѣ истины, какими оно располагаетъ.

Отвѣтъ Н. Н. Страхова ниже подъ № 72.

60. Письма о нигилизмѣ. «Русь» 1881, № 23, стр. 5—8; № 24, стр. 14—17; № 25, стр. 8—10; № 27, стр. 20—21. «Борьба съ Западомъ», кн. 2-я, стр. 202—250, по 2-му изд. 61—110.

«Нигилизмъ есть крайнее, самое послѣдовательное выраженіе современной европейской образованности, а эта образованность поражена внутреннимъ противорѣчіемъ, вносящимъ ложь во всѣ ея явленія. Противорѣчіе состоитъ въ томъ, что всѣ протестуютъ противъ современнаго строя общества, противъ дурныхъ сторонъ современной жизни, но сами нисколько не думаютъ от-

казаться отъ тѣхъ дурныхъ началъ, противъ которыхъ протестуютъ» (110 по 2-му изд.).

61. Борьба съ Западомъ въ нашей литературѣ. Историческіе и критическіе очерки. Книжка 2-я, Спб. 1883. XVI+272.

Сюда вошли статьи, приведенныя подъ №№ 54—60 и 48. Добавлено предисловіе и стр. 269—272. Въ предисловіи говорится о европейскомъ нигилизмѣ вообще и русскомъ—въ частности.

Несочувственные отзывы въ «Дѣль» 1883, 5, стр. 38—43. «От. Зап.» 1883, 6, стр. 208—214; «Вѣс. Евр.» 1883, 5, стр. 398—403.

62. Историки безъ принциповъ. (Замѣтки объ Ренанѣ и Тэнѣ). «Русь» 1885, № 8, стр. 7—8; № 9, стр. 4—7. «Борьба съ Западомъ», кн. 1-я, изд. 2-е, стр. 392—424.

О Тэнѣ ничего не говорится. Дается оцѣнка главнаго труда Ренана *Les origines du Christianisme*.

63. Поминки по И. С. Аксаковѣ. «Нов. Вр.» 1886, № 3599 (7-го марта). «Борьба съ Западомъ» кн. 1-я, изд. 2-е, стр. 459—473.

Подчеркивается равнодушіе общества къ славянофильскимъ идеямъ.

64. Борьба съ Западомъ въ нашей литературѣ. Историческіе и критическіе очерки. Книжка 1, изд. 2-е, Спб. 1887, VIII+IV+483.

Перепечатано первое изданіе съ добавленіемъ небольшого предисловія и двухъ предыдущихъ статей (№№ 62 и 63).

65. О развитіи организмовъ. Попытка точно постановить вопросъ. Сборникъ «Природа» за 1874 г., кн. 1-я, стр. 1—58, а также въ книгѣ «Объ основныхъ понятіяхъ психологіи и физиологіи», стр. 243—317.

«Чтобы двинуть науку, нужна точка опоры внѣ науки» (246). Такъ эмбриологія возродилась, благодаря идеямъ нѣмецкой философіи. Въ теоріи Дарвина вполнѣ выразился англійскій духъ, но она не составляетъ дальнѣйшаго развитія того, что уже было сдѣлано въ наукѣ, не составляетъ логическаго ея продолженія. Разсмотрѣвъ развитіе даже въ его простѣйшемъ видѣ, приходится сознаться, что оно представляетъ неразрѣшимую тайну.

66. Объ основныхъ понятіяхъ психологіи. «Ж. М. Н. П.» 1878, 5, стр. 29—51; 6, стр. 133—164 (ч. 197-я). Такъ

же въ книгѣ «Объ основныхъ понятіяхъ психологіи и фізіологіи», стр. 1—87. Цитаты по отдѣльному изданію.

Слѣдуя приему Декарта, опредѣляется различіе внутренняго міра отъ внѣшняго. «Чистый субъектъ есть *духъ*, духовное существо; чистый объектъ есть *вещество*, матеріальныя вещи» (26). Декартъ первый провелъ ясную границу между веществомъ и духомъ и, значитъ, первый далъ правильное понятіе и о веществѣ и о духѣ. Онъ отнялъ у вещества всякую тѣнь чего-либо субъективнаго. Отсюда получился механическій взглядъ на весь внѣшній міръ. Но величайшую ошибку дѣлаютъ тѣ, которые ставятъ познаніе души и тѣла на одну доску. «Въ сравненіи съ свѣтлымъ міромъ вещественной природы душа есть область темная и таинственная, которая едва-ли допускаетъ для изслѣдованія тѣ-же самыя приемы» (36). «Истина, благо и свободная дѣятельность суть понятія, стоящія выше обыкновенныхъ формъ познанія, требующія какъ-бы особаго рода мышленія и въ то-же время непрестанно намъ присущія, составляющія главное содержаніе нашей душевной жизни» (84). Можно бы «начинать психологію прямо съ этихъ понятій, которыхъ ни откуда нельзя вывести, и безъ которыхъ нельзя имѣть представленія о душѣ и ея жизни» (85).

67. Объ основныхъ понятіяхъ фізіологіи. «Рус. Мысль» 1883, 5, стр. 1—32. Въ книгѣ «Объ основныхъ понятіяхъ психологіи и фізіологіи», стр. 89—148.

Первое правило фізіологіи: «организмы, разсматриваемые съ другихъ точекъ зрѣнія, вполнѣ подчиняются законамъ, находимымъ съ этихъ точекъ» (131). «Фізіологія, какъ наука о жизни, необходимо должна имѣть въ виду и то, что составляетъ жизнь по преимуществу, т.-е. психическія явленія. Такъ или иначе, но всѣ ея изслѣдованія должны со временемъ слиться въ одно цѣлое съ психологическими изслѣдованіями, ибо мы предполагаемъ въ организмѣ глубочайшее единство и соподчиненіе явлений» (142).

68. Главная задача фізіологіи. «Ж. М. Н. П.» 1886, 8, стр. 311—338; 9, стр. 1—28. Въ книгѣ «Объ основныхъ понятіяхъ» и пр., стр. 149—241.

«Такъ какъ то, что мы у себя называемъ жизнью, въ сущности есть жизнь психическая, то общая телеологическая задача для фізіологіи можетъ быть выражена такъ: показать, что су-

щественное содержаніе и существенное стремленіе органическихъ явленій состоитъ въ полномъ развитіи психической жизни» (235). «Истинная причина органической жизни есть стремленіе духа проявиться въ вещественныхъ формахъ, облечься въ вещественную дѣйствительность» (241).

69. Объ основныхъ понятіяхъ психологіи и физиологіи. Спб. 1886. XIII+317.

Здѣсь содержится то, что приведено подъ №№ 65—68. Сдѣланы только небольшія измѣненія и дополненія, да прибавлено предисловіе. «Изслѣдуя науки, мы можемъ уразумѣть вообще духъ *раціонализма*, къ области котораго, безъ сомнѣнія, принадлежитъ все, что въ наукахъ есть истинно-научнаго» (VII). Вотъ почему и въ этой книгѣ автору пришлось сдѣлать нѣкоторыя указанія на границу раціонализма.

Отзывы: «Ж. М. Н. П.» 1886, 11, стр. 226 (Э. Л. Радлова); «Рус. Мысль» 1887, 1, стр. 10—11 (несочув.).

70. Исторія и критика. (Соловьевъ: Кризисъ западной философіи противъ позитивистовъ, М. 1874; Критика отвлеченныхъ началъ, М. 1880). «Ж. М. Н. П.» 1881, 1, стр. 79—115 (ч. 213-я). Какъ видно, статья не окончена.

Статья посвящена «Кризису». Выдвигается значеніе Шопенгауера. «Сила, уклоняющая умъ съ прямого пути, была, очевидно, та сила, отъ которой по Шопенгауеру зависятъ всѣ явленія человѣческаго міра, — воля, умопостигательный характеръ людей. Она ослѣпляетъ людей, и отъ нея зависитъ то первоначальное побужденіе, которое потомъ разумъ развиваетъ во всѣхъ его послѣдствіяхъ. Явленія умственного міра коренятся въ явленіяхъ міра нравственного» (114—115).

71. Предисловіе къ переводу А. Фета сочиненія *Шопенгауера*: Міръ какъ воля и представленіе. Спб. 1881, стр. V—VIII, 2-е изд. 1888.

Краткая характеристика Шопенгауера.

72. Еще письмо о спиритизмѣ. «Нов. Время» 1884, № 2848 (1-го февраля). Въ книгѣ «О вѣчныхъ истинахъ», стр. 37—58.

Отвѣтъ проф. Вагнеру (см. выше № 59). «Непреложныя истины составляютъ самое ядро науки, ея существенную и центральную часть. Это—лучшій образецъ нашего познанія, который поэтому составляетъ цѣль и правило всякихъ научныхъ изслѣдо-

ваній» (44). Если это только факты, простыя эмпирическія познанія, какъ это думаетъ проф. Вагнеръ, то, дѣйствительно, никакъ нельзя утверждать, что невозможны изъ нихъ исключенія. Они потому и справедливы всегда и безусловно, что не захватываютъ собою сущности вещей. Притязанія естественныхъ наукъ зависятъ отъ того великаго несовершенства, въ которомъ онѣ еще находятся. Г. Страховъ ничуть не противъ того, чтобы его философію называть перегородочной.

Статья вызвала возраженія:

А. Бутлеровъ. Умствование и опытъ. «Нов. Вр.» 1884, № 2854 (7-го февраля). Перепечатано въ книгѣ Н. Н. Страхова «О вѣчныхъ истинахъ», стр. 59—60.

Н. П. Вагнеръ. Раздвоенная философія. Отвѣтъ на письмо Н. Н. Страхова. «Нов. Вр.» 1884, № 2909 (3-го апрѣля). «Для меня абсолютное является дѣйствительно абсолютно-могучимъ, и всѣ «непреложныя истины» не болѣе, какъ только части тѣхъ абсолютныхъ истинъ, которыя недоступны уму человѣка, связаннаго его чувственной, земной оболочкой». Съ одной стороны наука, «явленіе, котораго нельзя не любить» (выраженіе Н. Н. Страхова), съ другой—иныя симпатіи въ глубинѣ сердца, которыя должны быть для человѣка дороже и выше, чѣмъ наука. Это—раздвоеніе, такъ какъ тутъ нѣтъ соединяющаго центра, который бы вывелъ изъ противорѣчій, изъ перегородочной философіи. «Въ нашихъ земныхъ, чувственныхъ фактахъ нѣтъ ничего на столько великаго, чтобы оно могло быть выше безпредѣльнаго и вѣчнаго. Здѣсь, въ нашемъ «земномъ знаніи», въ знаніи относительныхъ истинъ, все построено на конечномъ масштабѣ отрывочныхъ явленій. Тамъ, въ высшемъ знаніи, все развертывается, становится непрерывнымъ, уходитъ на недостигаемую для насъ высоту безграничнаго и вѣчнаго. Но это знаніе не болѣе, какъ преемственное продолженіе того же бѣднаго земного знанія».

Кн. Д. Н. Цертелевъ. Медіумизмъ и границы возможнаго. (Отвѣтъ Н. Н. Страхову). Въ брошюрѣ «Спиритизмъ съ точки зрѣнія философіи», Спб. 1885, стр. 33—64.

Медіумическія явленія не противорѣчатъ ни одному изъ философскихъ ученій. Съ точки зрѣнія логики надо признать медіумическія явленія возможными, пока ихъ невозможность не будетъ доказана инымъ путемъ. Опроверженія спиритизма можно ждать

только со стороны религіи и философіи, а никакъ не со стороны положительной науки.

Отвѣтомъ на всѣ эти статьи служить:

73. Физическая теорія спиритизма. «Нов. Время» 1885, № 3232 (26-го февраля), и въ книгѣ «О вѣчныхъ истинахъ», стр. 61—81.

Бутлеровъ понимаетъ вопросъ глубже и правильнѣе другихъ, а потому г. Страховъ обращается только къ нему. Гипотеза Бутлерова, что возможно превращеніе вещества, какъ особой формы энергіи, въ энергію невещественнаго вида, а также и обратный переходъ—чудовищная гипотеза. «Сохраненіе вещества есть первый и основноѣ законъ, а сохраненіе энергіи—второй и выводной» (77).

На это:

А. М. Бутлеровъ. Медіумизмъ и умозрѣніе безъ опыта. Отвѣтъ г. Страхову. «Нов. Вр.» 1885, № 3411 (27-го августа), перепечатано въ книгѣ «О вѣчныхъ истинахъ», стр. 82—93.

Г. Страховъ взваливаетъ на ученыхъ медіумистовъ нелѣпости, въ которыхъ они неповинны. Сущность сохраняется. Это аксіома. Но нельзя допускать двухъ отдѣльныхъ сущностей—вещество и энергію. Отвѣтомъ на статью Бутлерова служить:

74. Закономѣрность стихій и понятій. Открытое письмо къ А. М. Бутлерову. «Нов. Вр.» 1885, №№ 3487 и 3502 (11-го и 26-го ноября), а также въ книгѣ «О вѣчныхъ истинахъ», стр. 94—128.

Выясненіе понятій вещества и силы. Духъ вовсе не физическая сила.

75. О вѣчныхъ истинахъ. (Мой споръ о спиритизмѣ). Спб. 1887, XXIVVIII+130.

Сюда вошли статьи, приведенныя подъ №№ 59, 72—74, и прибавлено обширное предисловіе, да двѣ заключительныя страницы. «Никакого выхода изъ раціонализма не можетъ существовать *внутри* самаго раціонализма—вотъ главная мысль настоящей книги. Примѣръ спиритовъ наглядно показываетъ, что *на пути знанія*, какъ выражался Бутлеровъ, поворотъ невозможенъ, что тутъ или нужно отказаться отъ своихъ желаній, или отказаться отъ самой науки» (XXXIV). Но «не нужно отказываться отъ науки или пытаться ее разрушить и передѣлать, а слѣдуетъ научиться отъ одной умственной дѣятельности переходить къ нѣ-

которой другой, очевидно высшей» (XXXV). Наука опредѣляетъ сущее только отрицательно. Стать лицомъ къ лицу передъ *положительно-сущимъ* — вотъ тайная цѣль стремленій познавательной дѣятельности.

76. О книгѣ *Н. Я. Данилевскаго* «Россія и Европа», чтеніе въ собраніи Славянскаго Благотворительнаго Общества 23-го марта 1886 года. «Извѣстія» Общества 1886, № 12, стр. 566—570. Отд. оттискъ 4 стр.

77. О книгѣ *В. Розанова* «О пониманіи» (М. 1886). «Ж. М. Н. П.» 1889, 9, стр. 124—131.

«Книга постоянно оставляетъ въ читателѣ чувство страннаго неудовлетворенія, а часто и большого разочарованія» (124). «Мысль автора идетъ прямо по дорогѣ къ абсолютному идеализму», «ее останавливаетъ только эмпирической взглядъ на все дѣло» (128).

78. О книгѣ *Д. Щеглова* «Исторія социальных системъ», Спб. т. I, 1870, т. II, 1889. «Русск. Вѣстн.» 1890, 5, стр. 265—276.

Въ общемъ сочувственное отношеніе къ г. Щеглову, хотя и указаны недостатки его труда, наприм., поверхностное отношеніе къ русской литературѣ и публицистикѣ.

79. О книгѣ *Н. Я. Данилевскаго* «Дарвинизмъ», Спб. 1885. «Гражд.» 1886, № 25, стр. 4—6. Отд. оттискъ 8 стр.

Восторженный отзывъ.

80. Полное опроверженіе дарвинизма. (*Н. Я. Данилевскій*: Дарвинизмъ, т. I, Спб. 1885). «Рус. Вѣс.» 1887, 1, стр. 9—62. «Борьба съ Западомъ», кн. 2-я, изд. 2-е, стр. 342—417.

Стр. 9—16 посвящены характеристикѣ Данилевскаго, какъ чело-вѣка и общественнаго дѣятеля. Излагаются существенныя положенія Данилевскаго съ замѣчаніями на нихъ. Естественнаго подбора нѣтъ и не можетъ быть. Это—открытие Данилевскаго.

На это:

К. Тимирязевъ. Опровергнутъ-ли дарвинизмъ? (Публичная лекція въ Политехническомъ музеѣ, значительно переработанная и дополненная). «Рус. Мысль» 1887, 5, стр. 145—180; 6, стр. 1—14. Также въ сборникѣ *К. Тимирязева* «Изъ области физиологіи растений» (публичныя чтенія и рѣчи, М. 1888), стр. 143—208.

Данилевскаго нельзя назвать добросовѣстнымъ критикомъ. Всѣ его возраженія уже сдѣланы ранѣе его; онъ ихъ только неумѣ-

ренно преувеличилъ. Существенные доводы Дарвина онъ торопится скомкать. Вниманіе профес. Тимирязева главнымъ образомъ направлено на то положеніе Данилевскаго, что естественнаго отбора не существовало, не существуетъ и существовать не можетъ, что ему мѣшаетъ скрещиваніе. Вторая половина статьи посвящена этическимъ и философскимъ выводамъ изъ теоріи Дарвина, въ которыхъ она совершенно неповинна.

Отвѣтомъ Н. Н. Страхова служить:

81. Всегдашняя ошибка дарвинистовъ. «Рус. Вѣс.» 1887, 11, стр. 66—114; 12, стр. 98—129. «Борьба съ Западомъ», кн. 2-я, изд. 2-е, стр. 418—514.

Не разбирая возраженій профес. Тимирязева, которая будто бы всѣ предвидѣлъ и опровергъ Данилевскій, Н. Н. Страховъ старается указать главную ошибку дарвинистовъ, которая даетъ ключъ къ ихъ остальнымъ заблужденіямъ. Дарвинисты принимаютъ возможность за дѣйствительность, они накопляютъ цѣлые ряды предположеній, не чувствуя, что цѣпь эта чѣмъ дальше, тѣмъ слабѣе. «Вся сила дарвинизма въ неопредѣленности посылокъ и въ неправильномъ обобщеніи выводовъ; при точномъ анализѣ, при отчетливомъ вниканіи въ сложный ходъ предполагаемаго процесса эта сила исчезаетъ безъ остатка» (по «Рус. Вѣс.» 12, 207; въ отдѣльномъ изданіи этого мѣста нѣтъ). У проф. Тимирязева усовершенствованный дарвинизмъ. Свои мнѣнія г. Страховъ не разъ подкрѣпляетъ ссылками на С. v. Nägeli, *Mechanisch-Physiologische Theorie der Abstammungslehre*, München 1884.

На эту статью:

К. Тимирязевъ. Безсильная злоба антидарвиниста. «Рус. Мысль» 1889, 5, стр. 17—52; 6, стр. 65—82; 7, стр. 58—78.

Шагъ за шагомъ проф. Тимирязевъ слѣдуетъ за Н. Н. Страховымъ. Негели не можетъ имѣть авторитета. Главная ошибка дарвинистовъ—только невѣрный выводъ самого г. Страхова. Въ концѣ статьи профес. Тимирязевъ какъ-бы оправдываетъ себя въ страстномъ тонѣ полемики.

Въ споръ вмѣшался

А. Фаминцынъ. Н. Я. Данилевскій и дарвинизмъ. Опровергнутъ-ли дарвинизмъ Данилевскимъ? «Вѣс. Евр.» 1889, 2, стр. 616—643.

Относясь неодобрительно какъ къ г. Страхову, такъ и къ г. Тимирязеву, А. С. Фаминцынъ хочетъ безпристрастно пересмотрѣть

рѣтъ вопросъ. Дарвинизмъ не противорѣчитъ религіи. Сдѣлавъ краткій обзоръ книги Данилевскаго, г. Фаминцынъ какъ-бы соглашается съ нѣкоторыми положеніями его, но вопросъ—опровергнуть-ли дарвинизмъ, остается безъ категорическаго отвѣта.

Г. Фаминцыну отвѣчалъ какъ профес. Тимирязевъ (Странный образчикъ научной критики, «Рус. Мысль» 1889, 3, стр. 90—102), такъ и Н. Н. Страховъ статьей:

82. А. С. Фаминцынъ о «Дарвинизмѣ» Н. Я. Данилевскаго. «Рус. Вѣс.» 1889, 4, стр. 225—243. «Борьба съ Западомъ», кн. 2-я, изд. 2-е, стр. 515—541.

Еще болѣе подчеркиваются достоинства «Дарвинизма», и отражаются нападки на него. Религіозная сторона неизбежна въ вопросѣ о дарвинизмѣ. Отношеніе А. С. Фаминцына къ дарвинизму крайне неопредѣленно.

Вл. Соловьевъ. Россія и Европа. (*Данилевскій: Россія и Европа; Дарвинизмъ. — Н. Н. Страховъ: Борьба съ Западомъ*). «Вѣс. Евр.» 1888, 2, стр. 742—761; 4, стр. 725—767. Также въ книгѣ «Национальный вопросъ», изд. 2-е, Спб. 1888, стр. 113—209.

«Когда сами защитники данной дѣйствительности осмысливаютъ и обобщаютъ ея коренные грѣхи и возводятъ ихъ на степень идеала, тогда приговоръ нравственнаго сознанія надъ такимъ идеаломъ есть приговоръ окончательный» (2, 744). Такою особенностью отличается книга Данилевскаго. «Эмпирикъ и реалистъ, по складу своего ума, естествоиспытатель и практической дѣятель, Н. Я. Данилевскій былъ чуждъ и философскаго идеализма, и поэтической фантазіи, рѣзко отличаясь этимъ отъ главныхъ славянофиловъ, болшею частью поэтовъ, воспитанныхъ на гегелевской діалектикѣ» (2, 746). Община, главная основа русско-славянскаго культурно-историческаго типа, не есть славянская особенность, а только остатокъ далекаго общечеловѣческаго прошлаго. Нѣтъ также никакихъ фактическихъ основаній считать Россію призванной къ обширному и самобытному творчеству въ области науки, философіи, литературы и искусства. «Никакихъ дѣйствительныхъ задатковъ самобытной русской философіи мы указать не можемъ: все, что выступало въ этомъ качествѣ, ограничивалось одною пустою претензіей» (2, 754). «Утверждаясь въ своемъ національномъ эгоизмѣ, обособляясь отъ прочаго христіанскаго міра, Россія всегда оказывалась безсильною произвести что-нибудь великое или хотя-бы просто значительное» (4, 725).

Данилевскій рѣшительно отказался отъ лучшихъ завѣтовъ исторіи и отъ высшихъ требованій христіанской религіи и вернулся къ грубо-языческому, не только дохристіанскому, но даже до-римскому воззрѣнію. Естественная система исторіи, данная Данилевскимъ, не согласна съ фактами религіи и науки (буддизмъ, христіанство, александрійская философія, неоплатонизмъ). Эта система, «соединяющая разнородное, раздѣляющая однородное и вовсе пропускающая то, что не вкладывается въ ея рамки, есть личное произвольное измышленіе, главнымъ образомъ обусловленное малымъ знакомствомъ Данилевскаго съ данными исторіи и философіи и явно противорѣчащее тѣмъ логическимъ требованіямъ всякой классификаціи, которая онъ самъ позаботился выставить» (4, 758).

«Дарвинизму» посвящены въ 4-й кн. стр. 758—760. Это самый полный, самый обстоятельный и прекрасно изложенный сводъ всѣхъ существенныхъ возраженій, сдѣланныхъ противъ теоріи Дарвина въ *европейской наукѣ*.

Н. Н. Страхову посвящены стр. 760—767. Что это за начала, которыя мы должны внести въ жизнь, г. Страховъ не указываетъ. Въ ученіи о механическомъ міровоззрѣніи г. Страховъ является не только западникомъ, но еще западникомъ крайнимъ и одностороннимъ. «Если у нашихъ противниковъ Европы отобрать все, по праву принадлежащее идеямъ европейскаго просвѣщенія, то на долю славянской самобытности съ ея «лучшими началами» останутся только, хотя и чрезвычайно великія, но совершенно пустыя и ничѣмъ не оправданныя претензіи» (763—764). Это подтверждается словами самихъ гг. Страхова и Данилевскаго. «Самый существенный, даже единственно существенный вопросъ для истиннаго, зрячаго патріотизма есть вопросъ не о силѣ и призваніи, а о «грѣхахъ Россіи» (767).

Въ отвѣтъ Вл. С. Соловьеву Н. Н. Страховъ напечаталъ:

83. Наша культура и всемірное единство. Замѣчанія на статью г. Влад. Соловьева. „Рус. Вѣс.“ 1888, 6, стр. 200—256. «Борьба съ Западомъ», кн. 2-я, изд. 2-е, стр. 218—286. Цитаты по «Рус. Вѣс.».

«Не то слабо, на что г. Соловьевъ нападаетъ, но самъ онъ на этотъ разъ явился печальнымъ образчикомъ немощи русскаго просвѣщенія» (203). Обвиненіе Данилевскаго въ нехристіанскихъ взглядахъ основано на софизмѣ, гдѣ единство человѣчества под-

мѣнено равенствомъ. Г. Соловьевъ не указываетъ, почему противень нравственности принципъ національности. «Книга Н. Я. Данилевскаго дышетъ истинно славянскимъ благодушiемъ, отсутствiемъ всякой народной ненависти» (212). Мысль г. Соловьева, что человѣчество есть организмъ, выставленная противъ Данилевскаго, ничѣмъ не доказана. Въ «естественной системѣ исторiи» Данилевскаго могутъ быть поправки, но самая идея типовъ вполнѣ останется и получить лишь большую твердость. «О культурѣ вообще, о томъ понятiи различныхъ культуръ, въ которомъ заключается весь узелъ вопроса, г. Соловьевъ ровно ничего не говорить» (224). Г. Соловьеву, ослѣпленному мыслию о единствѣ, кажется, что всякіе объединители работали не для себя самихъ, а на пользу человѣчества. Но «идея единства не только не совпадаетъ вообще съ идеею братства, а можетъ стать и безпрестанно становится въ жестокое съ нею противорѣчіе» (233). Великая оригинальность Данилевскаго, какъ автора «Дарвинизма», «въ той трезвости и вполнѣ славянской ясности ума, по которой никакіе соблазны не могли увлечь его на ложный путь. Вѣдь, всѣ эти теорiи суть плодъ того матеріалистическаго броженія умовъ, которое такъ сильно въ Европѣ и составляетъ, конечно, нѣкоторую болѣзнь европейской науки» (246). Говоря о «борьбѣ съ Западомъ», г. Страховъ выражаетъ желаніе труда, твердой умственной работы, при которой только и невозможно рабство передъ авторитетомъ.

На это

Вл. Соловьевъ. О грѣхахъ и болѣзняхъ. «Вѣс. Евр.» 1889, 1, стр. 356—375.

Г. Страховъ самъ призналъ немощь дѣйствительно русскаго просвѣщенія и тѣмъ подтвердилъ истинность взгляда г. Соловьева. Онъ относится безцеремонно къ самому Данилевскому (въ вопросѣ о преемствѣ типовъ и ихъ классификаціи) и смѣшиваетъ понятія націонализма и національности. Единство и равенство человѣчества въ данномъ случаѣ покрываютъ другъ друга. Частныя доказательства несостоятельности классификаціи Данилевскаго г. Страховъ старается обойти. Анатомическія группы, расчленяемая на событія,—произвольная выдумка г. Страхова, а не мысль Данилевскаго. «Равнодушiе къ истинѣ и презрѣніе къ человѣческому достоинству, къ существеннымъ правамъ человѣческой личности,—эта восточная болѣзнь давно уже заразила

общественный организмъ русскаго общества и доселѣ составляетъ корень нашихъ недуговъ» (374). Г. Страховъ самъ—жертва этого недуга.

Н. Н. Страховъ на это напечаталъ:

84. Послѣдній отвѣтъ Вл. С. Соловьеву. «Рус. Вѣс.» 1889, 2, стр. 200—212. «Борьба съ Западомъ», кн. 2-я, изд. 2-е, стр. 287—304.

Суть дѣла въ культурно-историческихъ типахъ, и всѣ возраженія г. Соловьева г. Страховъ опровергъ уже ранѣе. Что-же касается рѣшенія восточнаго вопроса, то это надежды, а не самая теорія. Г. Страховъ говоритъ, что у него нѣтъ тѣхъ обвиненій, на которыя жалуется г. Соловьевъ. Возраженія г. Соловьева далеко отходятъ отъ предмета или вовсе его не касаются, а потому на нихъ и отвѣчать не слѣдуетъ.

Въ свою очередь

Вл. Соловьевъ. Письмо въ редакцію. «Вѣс. Евр.» 1889, 3, стр. 431—432. Подчеркивается результатъ спора. О главныхъ возраженіяхъ противъ теоріи культурно-историческихъ типовъ г. Страховъ даже не упоминаетъ. Указаны страницы, гдѣ находятся эти возраженія.

85. Споръ изъ-за книгъ Н. Я. Данилевскаго. «Рус. Вѣс.» 1889, 12, стр. 186—203. «Борьба съ Западомъ», кн. 2-я, изд. 2-е, стр. 542—567.

По поводу статей гг. Тимирязева и Соловьева, но больше всего говорится о г. Тимирязевѣ. «Критики вовсе и не думали исполнить обязанностей, на которыя имъ указывало содержаніе опровергаемыхъ книгъ» (187). «Отвѣчать мнѣ не на что, потому что мои противники ушли отъ предмета спора» (193).

Полемика съ гг. Тимирязевымъ и Соловьевымъ затронута въ многочисленныхъ замѣткахъ періодической печати.

86. Борьба съ Западомъ въ нашей литературѣ. Историческіе и критическіе очерки. Книжка 2-я, изд. 2-е, Спб. 1890. XXIX + 567.

Это изданіе значительно отличается отъ перваго. Въ него вошли статьи, упомянутыя подъ №№ 54, 60, 21, 22, 48, 83, 84, 56, 80—82, 85. Перепечатано прежнее предисловіе и прибавлено новое (VII—XX). Славянофильская идея—«органическая, растущая и раскрывающаяся своею внутреннею силою» (VIII).

Этому изданію посвящены сочувственныя замѣтки въ «Нов.

Вр.» 1890, № 5094 (6-го мая); въ «Рус. Вѣс.» 1890, 6, стр. 278—281 (*К. Н. Бестужева-Рюмина*), и въ „Сынъ От.“ 1890, № 132 (фельетонъ *В. Швецова* „Изъ міра науки“. Сочувственный отзывъ о полемикѣ г. Страхова по поводу дарвинизма). Но несравненно важнѣе слѣдующія двѣ статьи:

В. Розановъ. О борьбѣ съ Западомъ въ связи съ литературной дѣятельностью одного изъ славянофиловъ. «Вопросы Философіи и Психологіи» 1890, кн. 3-я, стр. 27—64.

Центръ, къ которому тяготѣеть г. Страховъ, о чемъ-бы онъ ни писалъ,—это религія. Около этого центра располагаются двѣ идеи, имѣющія близкое отношеніе къ нему,—идея рациональнаго естествознанія и идея органическихъ категорій. Г. Страховъ «не столько разрѣшаетъ наши вопросы, сколько научаетъ насъ серьезно искать ихъ разрѣшенія; не такъ наполняетъ умъ, какъ приготовляетъ его къ принятію истинно - достойнаго содержанія» (64).

Вл. С. Соловьевъ. Мнимая борьба съ Западомъ. «Рус. Мысль» 1890, 8, стр. 1—20.

По поводу перепечатки г. Страховымъ статьи «Наша культура и всемірное единство» возобновляется споръ о Данилевскомъ. Изъ всѣхъ возраженій г. Соловьева противъ теоріи культурно-историческихъ типовъ г. Страховъ отвѣчалъ только относительно финикіянь да прибѣгнулъ къ расчлененію анатомическихъ группъ на событія. Націонализмъ Данилевскаго отличается прямою безнравственностью. Свою теорію онъ заимствовалъ у нѣмецкаго историка Рюккерта.

Отвѣтомъ на это служитъ статья г. Страхова:

87. Новая выходка противъ книги Н. Я. Данилевскаго. «Нов. Вр.» 1890, №№ 5231 и 5242 (21-го сентября и 2-го октября).

Данилевскій вовсе не зналъ Рюккерта, да у нѣмецкаго историка даже нѣтъ термина «культурно-историческій типъ.» Данилевскаго никакъ нельзя упрекать въ политической безнравственности.

Въ свою очередь:

Вл. Соловьевъ. Счастливыя мысли Н. Н. Страхова. Письмо въ редакцію. «Вѣс. Евр.» 1890, 11, стр. 448—454. И «культурно-историческій», и «типъ» не одинъ разъ встрѣчается у

Рюккерта. Прежде чѣмъ упрекать въ оторванности отъ почвы слѣдовало бы осмотрѣться, какая это почва.

Вл. С. Соловьевъ. Нѣмецкій подлинникъ и русскій списокъ. «Вѣс. Европ.» 1890, 12, стр. 707—736.

Большими цитатами доказывается, что сущность ученія Данилевскаго о культурно-историческихъ типахъ цѣликомъ содержится въ трудѣ Рюккерта (Rückert: *Lehrbuch der Weltgeschichte in organischer Darstellung*, Lpz. 1857). Рюккерту-же принадлежитъ и взглядъ на православно-славянскій міръ, какъ на особую культуру, независимую отъ западно-европейской. Во многихъ мѣстахъ задѣвается и г. Страховъ за свое превознесеніе Данилевскаго.

88. О законѣ сохраненія энергіи. «Вопросы Философіи и Психологіи» 1891, кн. 6-я, стр. 97—131.

«Законъ сохраненія энергіи есть механическая теорема, механика-же не есть опытная наука, состоящая изъ постепенно открываемыхъ фактовъ, а есть наука чисто теоретическая, если не имѣющая, то долженствующая имѣть тотъ апіорный характеръ, какой вообще свойственъ математическимъ наукамъ» (125—126). Объ этомъ свидѣлствуетъ какъ исторія открытія закона, такъ и полемика, вызванная имъ. «Явленія, которыя прежде приписывались существенно различнымъ первоначальнымъ силамъ, теперь считаются однородными, составляющими лишь различные виды механическихъ процессовъ и потому подлежащими законамъ этихъ процессовъ и ихъ мѣръ» (129—130). Однако законъ сохраненія энергіи «какъ будто вовсе не подвигаетъ насъ въ дѣйствительномъ познаніи природы, въ постиженіи того бытія, съ которымъ мы связаны всѣмъ существомъ своимъ. Разнообразіе явленій и существъ міра, ихъ гармоническое соотношеніе, ихъ различная существенность и правильная іерархія,—все это ничуть не проясняется» (130). Дѣйствительное познаніе, удовлетворяющее всѣмъ нашимъ запросамъ, должно исходить изъ разнообразія вещей и необходимо приведетъ насъ къ Богу.

Кромѣ того Н. Н. Страхову принадлежитъ нѣсколько переводовъ, которые будутъ упомянуты въ своемъ мѣстѣ.

Краткій итогъ философской дѣятельности Н. Н. Страхова подведенъ въ статьѣ: *Философія у русскихъ*, въ книгѣ *Ибервега - Гейнце «Исторія новой философіи»*, Спб. 1890, стр. 529, 542с. Тутъ-же дана важнѣйшая литература предмета.

Я. Колубовскій.

ПРИЛОЖЕНИЕ II.

Библиографическій листокъ *).

I. Новыя книги, имѣющія отношеніе къ философіи.

А. Б.—Въ чемъ искать счастья жизни? Кіевъ 1891. 20 коп.

Арнольдъ, Э.—Свѣтило Азіи или великое отреченіе. Перевель съ 38-го англ. изд. *И. Юринскій*. Спб. 1890. 255 стр. 1 руб.

„Рус. Бог.“ 1890, 10, стр. 237с.

Беллами, Э.—Будущій вѣкъ. Романъ. Пер. съ англ. *Л. Гей*. Съ портретомъ и факсимиле автора. Спб. 1891. III+334 стр. 2000 экз. 1 руб.

„Нов. Вр.“ 1891, № 5334 (4-го января).

Беллами, Э.—Черезъ сто лѣтъ (Looking backward). Фантастическій романъ. Пер. съ англ. *Ө. Зининъ*. Изд. *Ф. Павленкова*. Спб. 1891. III+312 стр. 5000 экз. 1 руб.

„Рус. Бог.“ 1890, 12, стр. 174с.

„Сѣв. Вѣст.“ 1890, 12, стр. 115—118.

М. Энгельгардтъ. Будущее государство. „Нов.“ 1891, № 29.

Богородскій, Я.—Къ вопросу о библейской исторіи міротворенія. (Нѣсколько замѣчаній на статью *А. Архангельскаго* „Библейская космогонія“.) Отдѣльный оттискъ изъ „Прав. Собес.“ Казань 1890. 67 стр.

*) См. приложение II къ 5-й книгѣ „Вопросовъ Философіи и Психологіи“.

Борисъ, архим. (Плотниковъ).—О началѣ міра. Апологетическое изслѣдованіе. Изд. 2-е. Кіевъ 1891. 1 руб.

Борисъ, архим.—О невозможности чисто-фізіологическаго объясненія душевной жизни человѣка. Апологетическое изслѣдованіе. Харьковъ 1890. 30 коп.

Ватсонъ, Э. К.—А. Шопенгауеръ, его жизнь и філософская дѣятельность. Біографическій очеркъ съ портретомъ. (Жизнь замѣчательныхъ людей. Біографическая бібліотека Ф. Павленкова.) Спб. 1891. 94 стр. 8000 экз. 25 к.

„Рус. Мысль“ 1890, 12, 563с.

„Нед.“ 1891, № 1, стр. 25с.

Гольдштейнъ, А. Л.—О помѣшательствѣ. Популярный очеркъ Кіевъ 1891. 15 стр. 600 экз. 25 коп.

Горбатовъ, П. А.—Зависимость въ дѣятельности ума. Спб. 1890. 136 стр. 500 экз. 1 р. 25 коп.

Гусевъ, А.—Необходимость внѣшняго богопочтенія. Противъ гр. Л. Н. Толстого. Казань 1890. 39 стр. 30 коп.

Гусевъ, А.—О бракѣ и безбрачіи. Противъ „Крейцеровой сонаты“ и „Послѣсловія“ къ ней гр. Л. Толстого. Казань 1891. 88 стр. 50 коп.

„Волж. Вѣстникъ“ 1890, № 298.

„Моск. Вѣд.“ 1891, № 14.

„Рус. Мысль“ 1891, № 1.

А. Суворинъ. Маленькія письма. LVI. „Нов. Вр.“ 1891, № 5366 (5-го февраля).

Гусевъ, А.—Гр. Л. Н. Толстой, его исповѣдь и мнимо-новая вѣбра. Первая часть. М. 1890. 460 стр. 2 руб. 50 коп.

Гюйо, М.—Воспитаніе и наслѣдственность. Соціологическій этюдъ. Пер. К. Толстой. Съ предисловіемъ и примѣчаніями переводчика. Спб. 1891. XXIV+329+II. 1500 экз. 1 р. 50 к.

Гюйо, М.—Задачи современной эстетики. Пер. А. Н. Чудиновъ. Изд. „Пантеона Литературы“. Спб. 1891. 146 стр. 800 экз. 1 руб.

Гюйо, М.—Происхожденіе идеи времени. Психологическій этюдъ. Пер. А. И. Е—ва. Смоленскъ 1891. 128 стр. 75 коп. 800 экз.

„Рус. Мысль“ 1891, 2, стр. 74с.

Данилевскій, В. Я.—Единство гипнотизма у человѣка и животныхъ. Рѣчь на общемъ собраніи IV-го съѣзда русскихъ врачей. М. 1891. 19 стр.

Догель, И.—Главные основы человѣческой дѣятельности Рѣчь на актѣ Казанскаго университета. Казань 1890. 17 стр. 100 экз.

Зеленогорскій, Ѳ.—Греческіе трагики и софисты. Харьковъ 1890. 30 коп.

Зеленогорскій, Ѳ.—Изъ исторіи греческой философіи. Харьковъ 1890. 30 коп.

Ибервегъ-Гейнце.—Исторія новой философіи въ сжатомъ очеркѣ (*Grundriss der Geschichte der neuen Philosophie*). Перевелъ съ 7-го изд. Я. Колубовскій. Въ приложеніи очерки философіи у славянъ и два указателя. Спб. 1890. IV+631 стр. 1120 экз. 5 р.

„Нов. Вр.“ 1890, № 5256 (16-го октября).—Я. Колубовскій: Письмо въ редакцію, тамъ же, № 5260.

Б. „Вопросы философіи“, кн. 5, стр. 97—100.

В. С. „Вѣс. Евр.“ 1891, 1, стр. 448с.

„Сѣв. Вѣс.“ 1891, 1, стр. 102с.

„Рус. Мысль“ 1891, 1, стр. 10с.

Przegląd literacki „Kraju“ 1890, № 49, стр. 16.

„Рус. Бог.“ 1890, 11, стр. 241с.

Ю. Николаевъ. Ученое простодушіе и „уличное“ лукавство. „Моск. Вѣд.“ 1890, № 346. По этому поводу Н. Я. Гротъ: Письмо къ издателю, тамъ же № 349. Въ свою очередь Ю. Николаевъ: По поводу „письма“ Н. Я. Грота, тамъ же. Письму Н. Я. Грота посвящена и передовая статья въ „Моск. Листкѣ“. 1890, № 352.

Каптеревъ, П. Ѳ.—Изъ исторіи души. Очерки по исторіи ума. Спб. 1890. 2 руб.

„Рус. Бог.“ 1890, 11, стр. 242сс.

Е. Челпановъ. „Вопросы Философіи“, кн. 5-я, стр. 84—87.

Каринскій, М. И.—Безконечное Анаксимандра. Спб. 1890.

Э. Радловъ. „Рус. Об.“ 1890, 9, стр. 471—474.

Карѣвъ, Н. И.—Разработка теоретическихъ вопросовъ Исторической науки. „Историческое Обзорѣніе“, сборникъ историческаго Общества при Спб. университетѣ. Спб. 1890, стр. 3—34.

Карѣвъ, Н. И.—Философія, исторія и теорія прогресса. Тамъ же, стр. 113—164.

„Сѣв. Вѣс.“ 1891, 2, стр. 112с.

„Вѣс. Евр.“ 1891, 2, стр. 896с.

„Бирж. Вѣд.“ 1891, № 35.

Козловъ, А. А.—Свое слово. Философскій сборникъ, издаваемый вмѣсто „Философскаго Трехмѣсячника“, № 3. Кіевъ 1890. 156 стр. 700 экз. 2 руб.

Ц. Е. Астафьевъ. „Вопросы Философіи и Психологіи“, кн. 5-я, стр. 107—116.

„Сѣв. Вѣс.“ 1891, 2, стр. 115сс.

Крафтъ-Эбингъ.—Нашъ нервный вѣкъ. Изд. 3-е, доп. Спб. 1891. 1 руб.

Кудрявцевъ, В.—Начальныя основанія филозофіи. Изд. 2-е. Москва 1890. 353 стр. 2400 экз. 1 руб. 75 коп.

Лейбокъ, Дж.—Радости жизни. Пер. съ 3-го англ. изд. *А. Н.* Москва 1890. 148 стр. 1200 экз. 45 коп.

Лейбницъ, Г. В.—Избранныя филозофскія сочиненія. Съ портретомъ. Переводъ членовъ Психологическаго Общества подъ редакціей *В. П. Преображенскаю*. М. 1890 (Труды Московскаго Психологическаго Общества, вып. IV). XVI+363. 1200 экз. 1 руб. 50 коп. или 2 руб., смотря по качеству бумаги.

Г. „Вопросы Филос. и Псих.“ Кн. 5-я, стр. 95с.

Г. Юзовъ. „Рус. Бог.“ 1890, 12, стр. 172сс.

„Рус. Мысль“ 1890, 12, стр. 561.

„Нед.“ 1891, № 1, стр. 26.

Локкъ, Дж.—Мысли о воспитаніи. Пер. съ англ. *П. И. Вейнберга* (Приложеніе къ журналу „Рус. Школа“ за 1890 г.). Спб. 1890. XVI+246 стр. 3000 экз.

Вл. Мч. „Нов.“ 1891, № 9.

„Вѣс. Евр.“ 1891, 2 (на обложкѣ).

„Нед.“ 1891, № 6, стр. 180сс.

„Рус. Мысль“, 1891, 1, стр. 75с.

Лопатинъ, Л.—*С. А. Юрьевъ*, какъ мыслитель. Въ сборникѣ „Въ память *С. А. Юрьева*“. М. 1891, стр. 195—214.

Лурье, О. Д.—Гипнотизмъ. Съ вѣм. Одесса 1891. 48 стр. 2000 экз. 35 коп.

Начала міросозерцанія при свѣтѣ науки. Краткое обзорѣніе природы. Природа неорганическая. Спб. 1891. X+217 стр. 350 экз.

Оболенскій, Л. Е.—Опытъ примиренія науки и метафизики (Основныя начала панфилософіи). Изд. „Рус. Бог.“ Спб. 1890, 59 стр. 400 экз. 40 коп.

„Рус. Бог.“ 1890, 10, стр. 235с.

„Рус. Мысль“ 1890, 11, стр. 511с.

„Сѣв. Вѣс.“ 1890, 12, стр. 130с. На это *Л. Е. Оболенскій*: Два слова моему критику. „Рус. Бог.“ 1890, 12, стр. 145с.

Оршанскій, И. Г.—Наши преступники и ученіе Ломброзо. Медико-психологическій очеркъ. Спб. 1891. 30 коп.

Петровъ, Н.—Медіумическія матеріализаціи. Спб. 1890. 338 стр. 510 экз. 3 руб. 75 коп.

Л. Д. „Нов. Время“ 1890, № 5325 (24-го декабря).

Поповъ, Н. М. — Сновидѣніе и помѣшательство. Варшава 1890. 50 коп.

П. И. Ковалевскій. „Архивъ психіатріи“, т. XVI, № 1—2, стр. 166.

Предтеченскій, Е. А. — *Галллей*, его жизнь и научная дѣятельность. Біографическій очеркъ. Съ портретомъ. Спб. 1891 (Жизнь замѣчательныхъ людей. Біографическая бібліотека Ф. Павленкова). 95 стр. 8100 экз. 25 коп.

Рождествинъ, А. — Справедливы-ли обвиненія, возводимыя гр. *Л. Толстымъ* на православную церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство“. Харьковъ 1889. 60 коп.

Розановъ, П. Г. — О самоубійствѣ. М. 1891. II+149 стр. 600 экз.

Рѣднинъ, П. Г. — Изъ лекцій по исторіи философіи права въ связи съ исторіей философіи вообще. Т. V. Спб. 1890. Т. VI, Спб. 1891. 498 стр. 1000 экз. По 3 руб. за каждый томъ.

„Вѣст. Евр.“ 1891, 1 (на обл. о 6-мъ томѣ).

Свѣтилинъ, А. — Учебникъ логики. Изд. 8-е. Спб. 1891. IV+128 стр. 3000 экз. 50 коп.

Снегиревъ, В. А. — Метафизика и философія. Харьковъ 1890. 80 коп.

Владиміръ Соловьевъ — одинъ изъ ревнителей западно-европейской духовной культуры. Сѣдлецъ 1890. 49 стр. 125 экз. 40 коп.

Спиноза, Б. — Переписка. Съ приложеніемъ жизнеописанія Спинозы *И. Колеруса*. Перевела съ лат. *Л. Я. Гуревичъ*, подъ ред. *А. Л. Волынскаго*. Съ портретомъ и факсимиле. Спб. 1891. VIII+XIII+432 стр. 500 экз. 6 р.

„Нов.“ 1890, № 353.

Великій человекъ. Тамъ же, № 353.

А. Скабичевскій. Литературная хроника. Тамъ же 1891, № 33.

Столыпинъ, Д. А. — Нѣсколько словъ о классификаціи наукъ *О. Конта*. М. 1890. 13 стр. 500 экз.

Страховъ, Н. Н. — Изъ исторіи литературнаго нигилизма (Письма *Н. Косицы*. Замѣтки лѣтописца и пр.). Спб. 1890. XII+596 стр. 600 экз. 2 руб.

В. Буренинъ. Критическіе очерки. „Нов. Вр.“ 1890, № 5294 (23 ноября).

Ю. Николаевъ. „Великія традиціи“. „Моск. Вѣд.“ 1890, № 332.

Ар. М. „Истор. Вѣс.“ 1891, 2, стр. 559—564.

Ферьеръ, Э. — Дарвинизмъ. Общедоступное изложеніе теоріи *Дарвина* въ ея приложеніи къ жизни человекъ. Переводъ со

2-го французскаго изд. *М. Шимаревой*. Изд. *Ф. Павленкова*. Спб. 1891. VI+158 стр. 3000 экз. 60 коп.

„Нов.“ 1890, № 331.

Филипповъ, М. М.—*Лессингъ*, его жизнь и литературная дѣятельность. Съ портретомъ. Спб. 1891 (Жизнь замѣчательныхъ людей. Биографическая библіотека *Ф. Павленкова*). 96 стр. 8000 экз. 25 коп.

Чижевъ, Н.—Право и его содержаніе по ученію *Лоренца-фонъ-Штейна*. Очеркъ современной юридической литературы. Одесса 1890.

В. Нечаевъ и *Н. Ланг*. Русская книга о Лоренцѣ фонъ-Штейнѣ. „Юрид. Вѣс.“ 1890, 2, 236—250.

Чинъ, Вл.—Лекціи по судебной психопатологій. Спб. 1890. 336 стр.

Н. Ч. Научная несостоятельность матеріализма. „Южный Край“ 1890, № 3378 (1-го ноября).

„Сѣв. Вѣс.“ 1891, 1, стр. 89сс.

„Жур. гражд. и уголов. права“ 1891, № 2, стр. 135—140.

П. И. Ковалевскій. „Арх. психіатріи“, т. XVII, № 1, стр. 112с.

Шестаковъ, С.—Религіозно-нравственныя воззрѣнія *Эсхила*. (Вступительная лекція). Казань 1890. 26 стр. 100 экз.

Шимановскій, М. В.—*П. Г. Рьдкингъ*. Биографическій очеркъ. Съ приложеніемъ портрета. Одесса 1890. 21 стр. 50 экз.

Шмидтъ, Е.—Философскія основанія математики и 11-я аксіома *Эвклида*. Разсужденіе. М. 1891. 13 стр. 250 экз.

Южановъ, С. Н.—Соціологическіе этюды. Изданіе пересмотрѣнное и дополненное. Спб. 1891. VIII+278 стр. 1000 экз. 1 руб. 50 коп.

Н. К. Михайловскій. Письма о разныхъ разностяхъ. XXVIII. „Рус. Вѣд.“ 1891, № 14.

Энгельгардтъ, М. А.—*Чарльзъ Дарвинъ*, его жизнь и научная дѣятельность. Биографическій очеркъ. Съ портретомъ (Жизнь замѣчательныхъ людей. Биографическая библіотека *Ф. Павленкова*). Спб. 1891. 91 стр. 8000 экз. 25 коп.

Энгельгардтъ, М. А.—*Ж. Кювье*, его жизнь и научная дѣятельность. Биографическій очеркъ. Съ портретомъ. (Жизнь замѣчательныхъ людей. Биографическая библіотека *Ф. Павленкова*). Спб. 1891. 93 стр. 8000 экз. 25 коп.

II. Дополнительные свѣдѣнія о книгахъ, приведенныхъ въ предыдущихъ листкахъ.

Андреевскій, И. С.—Генезисъ науки.—„Рус. Мысль“ 1890, 10, стр. 464с.—„Рус. Бог.“ 1890, 9, стр. 188—192.

Архангельскій, А.—Мухаммеданская космогонія. — *Кн. Э. Ухтомскій.*—„Рус. Об.“ 1890, 10, стр. 945—950.

Введенскій А. И.—Научная дѣятельность М. И. Владиславлева.—„Прав. Вѣс.“ 1890, № 240.

Вопросы Философiи и Психологiи.—„Вѣст. клинич. и суд. психіатрiи“ 1890, вып. II, стр. 329 (о первыхъ двухъ книгахъ).—*Masaryk.* „Philosophische Monatshefte“ 1891, тетрадь 3 и 4, стр. 183—188 (о 1-й книгѣ).—„The Monist“, January 1891, стр. 318—320 (о 4-й книгѣ).—*О. Гади.* Библиографическая замѣтка. „Варш. Дн.“ 1890, № 221 и 222 (о 4-й книгѣ).—„Рус. Мысль“ 1890, 10, стр. 461сс. (тоже).—„Юрид. Вѣс.“ 1891, 1, стр. 139с. (тоже, о статьѣ кн. Е. Трубецкого).—„Вѣс. Восп.“ 1890, № 6, стр. 142сс. (тоже, о статьѣ А. Токарскаго).—„Рус. Бог.“ 1890, 11, стр. 236—241 (о 5-й книгѣ).—„Моск. Лист.“ 1890, № 314 (тоже).—„Рус. Мысль“ 1890, 12; стр. 560с. (тоже).—*А. Волинскій.* Литературныя замѣтки. „Сѣв. Вѣс.“ 1891, 1, стр. 160—163 (тоже).—3. Литературныя замѣтки. „Рус. Вѣд.“ 1890, № 351 (тоже, о статьѣ А. А. Козлова).—*Е. Геника.* „Волжскій Вѣс.“ 1891, № 15 (тоже о 5-й кн.).—*Ю. Николаевъ.* Литературныя замѣтки. Въ чемъ же дѣло? (По поводу статьи Н. Я. Гротта: Еще о задачахъ журнала). „Моск. Вѣд.“ 1891, № 12.—*Ю. Николаевъ.* Литературныя замѣтки. Сила вещей. „Моск. Вѣд.“ 1891, № 19 (о 6-й книгѣ).—„Рус. Мысль“ 1891, 1, стр. 9с. (тоже).—*А. Волинскій.* Литературныя замѣтки. „Сѣв. Вѣс.“ 1891, 2, стр. 162с. (тоже).—Изъ русскихъ журналовъ. „Книжки Недѣліи“ 1891, 2, стр. 195—199 (тоже).—*С. Р.* Журнальная замѣтка. „Елисавет. Вѣст.“ 1891, № 33 (о разныхъ статьяхъ журнала).—*Е. Геника.* „Волж. Вѣс.“ 1891, № 42 (о 6-й кн.).

Герценъ, А.—Общая физиологія души.—„Рус. Богат.“ 1890, 11, стр. 244—248.

Гольцевъ, В. А.—Объ искусствѣ.—*Г. III.* „Волжскій Вѣс.“ 1890, № 292.

Греческій мудрецъ Діогенъ.—„Нед.“ 1890, № 45, стр. 1442с.

Дриль, Д.—Психофизическіе типы.—„Набл.“ 1890, 11, стр. 16с.

Кандинскій, В.—Къ вопросу о невѣроятности — „Вѣст. клинич. и суд. психіатрiи“ 1890, вып. I, стр. 394сс.—„Рус. Мысль“ 1890, 9, стр. 428с.

Кандинскій, В.—О псевдогаллюцинаціяхъ.—„Сѣв. Вѣс.“ 1890, 11, стр. 97с.

М. Kovalevsky. — Tableau des origines et de l'évolution de la famille et de la propriété. Stockholm 1890.—„Рус. Мысль“ 1890, 11, стр. 526. — *В. Н. С—ев.* „Юрид. Вѣс.“ 1890, 10, стр. 300—303.

Крафтъ-Эбингъ.—Учебникъ психіатрiи.—„Вѣст. клинич. и судеб. психіатрiи“ 1890, вып. I, стр. 396с.

Куно-Фишеръ.—Публичныя лекціи о Шиллерѣ.—„Сѣв. Вѣс.“ 1890,

11, стр. 103сс.—„Рус. Мысль“ 1890, 11, стр. 509.—„Моск. Вѣд.“ 1890, № 361.

де Лабрюйеръ.—Характеры.—„Нед.“ 1890, № 49, стр. 1452.

Ланге.—Аффекты.—„Вѣст. Восп.“ 1890, № 8, стр. 191сс.—*П. Канте-ревъ.* „Пед. Сбор.“ 1891, 1, стр. 76—79.

Леббокъ, Дж.—Успѣхи и радости жизни, пер. М. Ловцовой. — *О. Цѣль жизни.* „Вѣст. Восп.“ 1890, № 6, стр. 122—132.

Летурно, Ш.—Эволюція собственности.—„Вѣст. Евр.“ 1890, 10 (на обложкѣ).—„Рус. Мысль“ 1890, 11, стр. 525с.—„Нед.“ 1890, № 46, стр. 1476с.—*М. Песковский.* Роль собственности въ исторіи человѣчества.—„Нов.“ 1890, № 328.

Льюисъ.—Исторія философіи.—„Наблюд.“ 1890, 11, стр. 13—16.

Поповъ, Л. Н.—Въ чемъ сила жизни? — „Русская Мысль“ 1890, 10, стр. 485с.

Розановъ, В.—Мѣсто христіанства.—„Восходъ“ 1890, 9, стр. 38—41.—*Вл. Соловьевъ.* „Рус. Об.“ 1890, 9, стр. 475с.

Струве, Г.—Введеніе въ философію.—„Русская Мысль“ 1890, 11, стр. 509сс.—*В. С.* „Вѣст. Евр.“ 1891, 2, стр. 907—911.—„Рус. Бог.“ 1890, 12, стр. 192—195.—*Н. Н. Страховъ.* „Ж. М. Н. П.“ 1891, 2, стр. 389—397.

Трубецкой, С., ин.—Метафизика въ древней Греціи.—*Вл. Соловьевъ.* „Рус. Об.“ 1890, 10, стр. 931—945.

Уманецъ, С. И.—Очеркъ развитія религіозно-философской мысли въ исламѣ.—„Нов. Вр.“ 1890, № 5253 (13-го октября).—„Наблюд.“ 1890, 11, стр. 17с.—„Рус. Мысль“ 1891, 2, стр. 80с.

Ферри, Э.—Преступленія и преступники. — „Юрид. Вѣст.“ 1890, 10, стр. 304сс. ✓

Штиглицъ, А.—Исслѣдованіе о началахъ политическаго равновѣсія.—„Прав. Вѣст.“ 1891, № 11. — „Журналъ гражд. и угол. права“ 1890, № 10, стр. 76с.

Эминнгаусъ.—Психическія разстройства въ дѣтскомъ возрастѣ.—„Вѣст. Восп.“ 1890, № 5, стр. 148с.

Ярковский, И.—Всемирное тяготѣніе.—„Русская Мысль“ 1890, 9, стр. 429—432.

III. Статьи философскаго содержанія, напечатанныя въ періодическихъ изданіяхъ.

„Архивъ психіатріи и неврологіи“.

Чинъ, В. Ф.—Широта воспріятія у душевно-больныхъ.—1890, т. XVI, № 1—2, стр. 23—38.

Штейнбергъ, С. И.—Анатомо-фізіологическія основы памяти.—Тамъ же, стр. 39—86.

„Варшавскій Дневникъ“.

Отчетъ о диспутѣ *П. Э. Лейкфельда.*—1891, № 30.

„Волжскій Вѣстникъ“.

Геника, Е.—*Паоло Мантегацца и его произведенія*.—1891, № 28.

Гусевъ, А.—Противъ мнѣнія *г. Л. Толстого* о бракѣ.—1890, № 273.

Рейнгардтъ, Н. В.—Оклеветанныя историческія личности. I. Императоръ Тиверій. Глава первая. Исторія и личность.—1891, № 25.

„Волынъ“.

Марусинъ, В. А.—О пѣлн жизни. (*Минскій*: При свѣтѣ совѣсти).—1890, № 92 и 94.

„Восходъ“.

Моргулись, М.—Сущность іудаизма.—1891, 1, стр. 75—89.

„Вѣра и Разумъ“.

Буткевичъ, Т.—Метафизическія воззрѣнія *кн. Сергѣя Трубецко-го*.—1890, № 23, стр. 441—473; 1891, № 1, стр. 1—34; № 2, стр. 70—96; № 3, стр. 122—144.

Вертеловскій, А.—Западная и средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католичеству.—1890, № 6, стр. 315—339; № 8, стр. 437—468; № 13; 1891, № 1, стр. 23—49.

Гетте, В.—Критическій разборъ сочиненія *г. В. Соловьева* „Россія и вселенская церковь“. Пер. С.—*вз.*—1891, № 1, стр. 50—72.

Громовъ, П.—Ученія объ отношеніяхъ между церковію и государствомъ въ Западной Европѣ.—1890, № 17, стр. 237—268; № 18, стр. 309—336.

Деревицкій, А.—Музей и библіотека Лагидовъ.—1890, № 20, стр. 291—329.

Зеленогорскій, Ѡ.—Циники (психологическій, моральный и социальный этюдъ).—1891, № 3, стр. 97—121.

Корсунскій, И.—Ученіе *Аристотеля* и его школы (перипатетической) о Богѣ.—1890, № 19, стр. 261—274; № 21, стр. 365—382; № 23, стр. 474—492.

Кудрявцевъ-Платоновъ, В.—Изъ чтеній по космологіи. Происхожденіе міра.—1890, № 22, стр. 391—426; № 24, стр. 493—522.

Лейбницъ.—Теодицея. Разсужденіе о благодати Божіей, свободѣ человеческой и началѣ зла. Ч. II. Переводъ *К. Истоми-*

на.—1890, № 19, стр. 275—290; № 22, стр. 427—440; 1891, № 1, стр. 35—48.

Лейкфельдъ, П.—Къ учению *Аристотеля* о безсмертіи души.—1890, № 18, стр. 225—254.

Линицкій, П.—Какъ далеко можетъ и должно простираться вліяніе религіи?—1890, № 17, стр. 177—205.

„Чтенія въ Общ. Люб. Дух. Просвѣщенія“ 1890, 11—12, стр. 400сс.

Линицкій, П.—Матерія и духъ, какъ всеобщія начала бытія.—1890, № 21, стр. 341—364.

Линицкій, П.—О существѣ духа.—1891, № 2, стр. 49—69.

Сенека, Л. Анней.—О благодѣяніяхъ.—1890, № 17, стр. 206—224; № 20, стр. 330—340; № 21, стр. 383—390; № 24, стр. 523—538.

„Вѣстникъ Воспитанія.“

Будзьно, В. А.—Умственно отсталые и уходъ за ними въ первые годы жизни.—1890, № 5, стр. 67—81 (по Ферстеру).

Дементьевъ, Е.—Физиологическая связь умственной дѣятельности съ физической.—1890, № 5, стр. 36—56.

Острогорскій, В.—Письма объ эстетическо-литературномъ воспитаніи. II.—1890, № 5, стр. 12—35.

Покровскій, Е. А.—Здоровая душа въ здоровомъ тѣлѣ.—1891, № 1, стр. 1—24.

Попова, А. Е.—Первоначальное развитіе слуха и органа рѣчи у дѣтей.—1891, № 1, стр. 105—122; № 2, стр. 98—123.

Португаловъ, В.—Больная душа дитяти.—1890, № 6, стр. 94—121.

Соколовъ, Н.—Къ вопросу о нравственномъ воспитаніи.—1891, № 1, стр. 24—53.

„Вѣстникъ Европы“.

Герье, В.—Средневѣковое міровоззрѣніе, его возникновеніе и идеаль.—1891, 1, стр. 172—196; 2, стр. 752—781.

Соловьевъ, Вл.—Нѣмецкій подлинникъ и русскій списокъ.—1890, 12, стр. 707—736.

И. Скриба. Литература и жизнь. „Нов.“ 1890, № 343.

Вох. Маленькія замѣтки. „Моск. Вѣд.“ 1890, № 355.

Соловьевъ, Вл.—Счастливыя мысли *Н. Н. Страхова*. Письмо въ редакцію.—1890, 11, стр. 448—454.

Кромѣ того отчеты о книгахъ *J. Grand-Cartaret, Rousseau,*

1890, 11, стр. 461сс. (*А. П-въ*); *M. Guyau*, La genèse de l'idée de temps, 1890, 12, стр. 898с. (*Л. С.*); *L. Maury*, Essai sur les origines de l'idée du progrès, 1891, 1, стр. 452с.

„Вѣстникъ клинической и судебной психіатріи“.

Данилло, С.—Обзоръ работъ по гипнотизму.—1890, вып. I, стр. 377—394.

Мержеевскій, И. П.—О воспрещеніи публичныхъ гипнотическихъ представленій.—1890, вып. I, стр. 209—218.

„Гимназія“.

Демковъ, М.—Новый философскій журналъ („Вопросы Философіи и Психологіи“).—1890, 2—3, стр. 277—285.

Салонию, А.—Анализъ діалога Платона „Хармидъ“.—1890, 11—12, стр. 763—809.

„Женское Образованіе“.

Вадзинская, А.—Картинки душевной жизни ребенка. Темпераменты (изъ журнала *Cornelia*).—1890, № 6—7, стр. 607—615.

Венигъ, Фр.—Нервность и воспитаніе. Пер. съ нѣм. М. Ю.—1890, № 9, стр. 797—809.

Каптеревъ, П.—О развитіи обобщеній и сужденія.—1890, № 6—7, стр. 545—560.

Мироновъ, А.—Механизмъ памяти и ея развитіе.—1890, № 8, стр. 693—716.

„Журналъ гражданскаго и уголовного права“.

Обнинскій, Н. П.—Иллюзіи позитивизма.—1890, № 3, стр. 1—24; № 4, стр. 154—160; 1891, № 2, стр. 107—128.

„Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія“.

Батюшковъ, Ѳ. Д.—Сказанія о спорѣ души съ тѣломъ въ средневѣковой литературѣ.—1890, 9, стр. 158—204; 11, стр. 105—134; 1891, 2, стр. 326—342.

Вознесенскій, П.—Протяженіе, какъ сущность матеріи у Декарта.—1890, 12, стр. 319—328.

Житецкій, П. И.—Діалогъ Платона „Кратилъ“.—1890, 12, стр. 307—318.

Радловъ, Э.—Разборъ книги *г. Лейкфелда*: „Разныя направленія въ логикѣ“.—1890, 10, стр. 403—410.

Лейкфельдъ, П.—Отвѣтъ *г. Радлову*.—1891, 1, стр. 231—236.

Радловъ, Э.—Отвѣтъ *г. Лейкфелду*.—Тамъ же, стр. 237—240.

Радловъ, Э.—„Объ истолкованіи“ *Аристотеля*.—1891, 1, стр. 45—64; 2, стр. 65—92.

Розановъ В. и Первовъ П.—*Метафизика Аристотеля*.—1891, 1, стр. 16—44 (книга 3-я).

„Кіевское Слово“.

Беллами, Э.—Въ 2000 году.—1890, №№ 1081, 1082, 1085, 1091—1093, 1095—1099, 1101, 1102, 1104, 1105.

Гольдштейнъ, А. Л.—О помѣшательствѣ. Популярный очеркъ.—1890, № 963 (23-го мая).

Соколовскій, Н. А.—Сонъ и сновидѣнія. Медико-психологическая бесѣда.—1891, № 1148 и 1149 (15-го и 16-го января).

„Крымскій Вѣстникъ“.

А. И. Д.—Преступленія по внушенію.—1890, № 243.

А. И. Д.—„Странные люди“ въ нашемъ обществѣ.—1891 №№ 20, 24 и 31.

„Московскія Вѣдомости“.

Астафьевъ, П.—Вѣроученіе или рационализмъ въ ученіи *г. Л. Толстого*. Письмо въ редакцію.—1890, № 288.

Ю. Николаевъ. Литературныя замѣтки. Вѣковое недоразумѣніе. Тамъ же, № 290.

Духовецкій, Ф.—Новое произведеніе *г. Л. Н. Толстого*.—1890, № 336.

Засѣданія Психологическаго Общества.—1890, № 264; 1891, №№ 25 и 29.

Николаевъ, Ю.—Литературныя замѣтки. „Двѣ великія партіи“ (По поводу статьи *В. Розанова*: О борьбѣ съ Западомъ въ нашей литературѣ).—1890, № 255.

Николаевъ, Ю.—Литературныя замѣтки. „Интеллигентныя“ суевѣрія (По поводу статьи *Л. Лопатина*: Теоретическія основы сознательной нравственной жизни).—1890, № 325.

Николаевъ, Ю.—Литературныя замѣтки. Наши „уличные“

философы. По поводу „Письма въ редакцію“ *Вл. Соловьёва*.—1890, № 318.

Николаевъ, Ю.—Литературныя замѣтки. По поводу „Послѣсловія“ къ „Крейцеровой сонатѣ“.—1890, № 248.

Николаевъ, Ю.—Литературныя замѣтки. „Толстовцы“ и ихъ либеральные противники (*Шелуновъ*: Очерки русской жизни, „Русская Мысль“ 1890, 8).—1890, № 262.

Николаевъ, Ю.—Литературныя замѣтки. Что такое быть самими собою? (По поводу статьи *Вл. Соловьёва*: Мнимая борьба съ Западомъ).—1890, № 241.

Фудель, І. И.—Къ вопросу о „національномъ“.—1890, № 293 (по поводу статей *І. Леонтьева* и *Вл. Соловьёва*).

Я.—Научныя замѣтки. Витализмъ и матеріализмъ. 1890, № 317.—Что идетъ къ намъ на смѣну матеріализму? 1891, № 11.

„Недѣля“.

А. Е.—Толстовцы.—1890, № 49, стр. 1585—1598 (о статьѣ *Шелунова* и повѣстяхъ *Каронина* и *Ахшарумова*).

Комментарій къ соціальной фантазіи.—1891, № 3, стр. 81—86; № 4, стр. 110—118 (о статьѣ *Беллами*: Что такое націонализация, *Contemporary Review*).

Свѣтъ и зрительныя впечатлѣнія.—1891, № 5, стр. 143—146.

„Толстовство“ (Письмо изъ Саратова).—1891, № 3, стр. 87с.

Толстой, Л.—Объ отношеніяхъ между полами. 1890, № 43 (по поводу американской брошюры). Перепечатано въ „Новостяхъ“ 1890, № 298.

Ю. Николаевъ. Литературныя замѣтки. Новая статья гр. Л. Н. Толстого. „Моск. Вѣд.“ 1890, № 304.

Н. Ч. Психопатологическія проявленія новой вѣры гр. Л. Толстого. „Южный Край“ 1890, №№ 3379, 3381 и 3383 (2-го, 4-го и 6-го ноября).

Удивительное въ мірѣ животныхъ.—1890, № 51, стр. 1063—1067.

„Новое Время“.

А—тъ.—Огжившія антитезы.—1890, № 5319 (18-го декабря).

Булгаковъ, Ѳ.—Новая критика демократизма.—1890, № 5251 (11-го октября).

Булгаковъ, Ѳ.—Проекты спасанія отъ бѣдности.—1890, № 5279 (8-го ноября).

О новѣйшей любви.—1891, № 5334 (4-го января).

Толстой, Л. Н.—О винѣ и табакѣ (изъ *Contemporary Review*, февраль 1891).—1891, №№ 5354, 5355, 5357, 5358 (24-го, 25-го, 27-го и 28-го января).

Петербургецъ. Маленькая хроника. Тамъ же, № 5359 (29-го января). „Свѣтъ“ 1891, № 25.

Шараповъ, С.—Изъ разговора съ *П. Е. Астафьевымъ* (Письмо въ редакцію).—1891, № 5333 (3-го января).

„Нед. хроника Восхода“ 1891, № 1, стр. 6.

С. Новые оракулы. „Нов.“ 1891, № 8.

С. Ш. Араповъ. Изъ разговора съ *П. Е. Оставъ—Его* (Письмо въ редакцію). „Нов.“ 1891, № 10.

Эльпе.—Научныя письма. Подражаніе среди растений, животныхъ и людей. 1890, №№ 5258, 5272 (18-го октября и 1-го ноября).—Подражаніе. 1890, № 5313 (13-го декабря).

„Новороссійскій Телеграфъ“.

Шерцль, В.—Оптимизмъ въ языкѣ.—1891, № 5014 (2-го февраля).

„Новости“.

Желиховская, В. П.—Жизнь отрубленной головы.—1891, № 2.

Желиховская, В. П.—Звучащія цвѣты и рисующіе звуки.—1891, № 22.

Желиховская, В. П.—Ясновидѣніе и психометрія въ Англіи и Америкѣ.—1890, №№ 348, 349 и 356.

Найденное сочиненіе *Аристотеля*.—1891, № 11.—Перепечатано въ „Казан. Вѣстяхъ“ 1891, № 33.

Оболенскій, Л. Е.—Значеніе личности въ прогрессѣ и обществѣ.—1890, №№ 250 и 257.

Оболенскій, Л. Е.—Новая книга *Ломброзо*. (P delitto politico e le rivoluzioni).—1890, № 315.

Оршанскій, И. Г.—Наслѣдственность и ея законы. Рѣчь на IV съѣздѣ русскихъ врачей.—1891, №№ 12 и 13.

О наслѣдственности. „Правда“, 1891 № 3, стр. 30с.

„Врачъ“ 1891, № 5 стр. 155с.

Публичная лекція проф. *Н. И. Карьева*.—1891, № 50.

Соловьевъ, Вл.—Русскій національный идеаль (По поводу статьи *Н. Я. Грота* въ „Вопросахъ Философіи и Психологіи“).—1891, №№ 23 и 26.

А. Волинскій. Литературныя замѣтки. „Сѣв. Вѣст.“ 1891, 2, стр. 163с.

Ю. Николаевъ. Литературныя замѣтки. Чему же учить *Вл. С. Соловьевъ*? „Моск. Вѣд.“ 1891, № 33.

Скриба, П.—Литература и жизнь (*Bourget: Physiologie de l'Amour Moderne. Par. 1891*).—1891, № 3.

„Пантеонъ литературы“.

Гюйо, М.—Современная эстетика.—1890, 9, 11—12, стр. 113—144 (окончаніе).

„Педагогическій Сборникъ“.

Ельницкій, Н.—Взаимная помощь (Опытъ выясненія литературными произведеніями одного изъ положеній, вошедшихъ въ составъ курса.“ Основныя понятія о нравственности, правѣ и общежитіи“).—1891, 1, стр. 1—11.

„Правда“.

Вниманіе, разсѣянность и привычка. Психологическій этюдъ.—1891, № 1, стр. 7с.

Гипнотизмъ и его будущее по новѣйшимъ научнымъ изслѣдованіямъ.—1891, № 6, стр. 54с.

„Православное Обзорѣніе“.

Б—нь, М.—Идея матеріальнаго благосостоянія.—1890, 11—12, стр. 706—754.

Б—нь, М.—Человѣкъ и животное.—1890, 7—8, стр. 453—501.

Введенскій, А.—Вѣра въ Бога, ея происхожденіе и основаніе. Опытъ положительнаго рѣшенія вопроса въ связи съ историко-критическимъ изслѣдованіемъ главныхъ направленій его литературы въ текущемъ столѣтіи.—1890, 9, стр. 47—91; 10, стр. 331—363; 11—12, стр. 413—560; 1891, 1, стр. 3—31 (продолженіе).

Гиляревскій, А., свящ.—Идеалы современнаго воспитанія.—1890, 9, стр. 190—205.

Е. А. Покровскій. Теологія и медицина (Отвѣтъ „Православному Обзорѣнію“). „Вѣст. Восп.“ 1890, № 6, стр. 163—168.

Свящ. А. Гиляревскій. Отвѣтъ „Вѣстнику Воспитанія“. „Прав. Об.“ 1890, 10, стр. 410сс.

Проф. І. Сковороцовъ. Въ защиту направленія „Вѣстника Воспитанія“. „Вѣст. Восп.“ 1890, № 7, стр. 135—146.

Мартенсенъ, еп. Зеландскій.—Изъ христіанской этики.—1890, 7—8, стр. 297—390; 11—12, стр. 566—628.

Свѣтловъ, П. Я.—Къ вопросу о законности войны съ христіанской точки зрѣнія.—1890, 9, стр. 108—133.

Ө. П.—Задачи философіи и ея отношеніе къ наукѣ по воззрѣніямъ новокантіанцевъ. (*F. Lange: Geschichte des Materialismus.—H. Vaibinger: Hartmann, Dühring und Lange*).—1890, 11—12, стр. 629—683.

Памяти въ Бозѣ почившаго *Никанора*, архіеп. Херсонскаго и Одесскаго.—1891, 1, стр. 176—218.

„Православный Собесѣдникъ“.

Гусевъ, А.—О бракѣ и безбрачіи. Противъ „Крейцеровой сонаты“ и „Послѣсловія“ къ ней гр. *Л. Толстого*.—1890, 12, стр. 1—88.

„Ребусъ“.

Аксановъ, А.—Критика гипотезъ „галлюцинаціи“ и „безсознательнаго“, какъ рѣшающихъ проблему медиумическихъ явленій. (Въ отвѣтъ *Э. Гартману*). 1891, №№ 1—7.

„Русская Мысль“.

Отчетъ о книгахъ: *L. Metchnikoff, La civilisation et les grands fleuves historiques*. 1890, 10, стр. 463с. — *Strümpell. Pädagogische Pathologie*. 1891, 2, стр. 76с.

„Русская Школа“.

Анненскій, И. Ө.—О формахъ фантастическаго у *Гоголя*. Рѣчь на актѣ гимназіи Гуревича.—1890, № 10, стр. 93—104.

Дебольскій, Н.—О женскомъ образованіи.—1890, № 7, стр. 70—92; № 8, стр. 59—89; № 9, стр. 55—68.

Каптеревъ, П. Ө.—*М. С. Зеленскій*.—1890, № 10, стр. 48—66.

Каптеревъ, П. Ө.—Современныя французскія идеи о воспитаніи (*Guayan: Education et Hérité*).—1891, № 1, стр. 44—64.

Ланге, Н. Н.—Механизмъ вниманія. (*Ribot: La psychologie de l'attention*).—1891, № 1, стр. 65—81.

Трачевскій, А.—Воспитательные идеалы классическаго міра.—1890, № 8, стр. 13—31; № 10, стр. 8—17 (оковчаніе).

„Русскій Вѣстникъ“.

Астафьевъ, П. Е.—Къ спору съ г. *Вл. Соловьевымъ*.—1890, 10, стр. 220—239.

Розановъ, В.—Легенда о великомъ инквизиторѣ.—1891, 1, стр. 233—274; 2, стр. 226—264.

П. Скриба. Литература и жизнь. „Нов.“ 1891, № 25.

Ю. Николаевъ. Литературныя замѣтки. Нѣчто о Гоголѣ и Достоевскомъ. „Моск. Вѣд.“ 1891, № 26. На это В. Розановъ: Нѣсколько словъ о Гоголѣ, тамъ же, № 46. Въ свою очередь Ю. Николаевъ: Литературныя замѣтки. Еще о Гоголѣ, тамъ же, № 47.

А. Волинскій. Литературныя замѣтки. „Сѣв. Вѣс.“ 1891, 2, стр. 160сс.

Н. Ч. Гоголь передъ судомъ г. Розанова. „Юж. Край“ 1891, № 3469 (6-го февраля).

Отчетъ о книгѣ F. Brentano: Vom Ursprung sittlicher Erkenntniss. 1890, 10, стр. 249сс.

„Русскія Вѣдомости“.

Важное открытіе въ области историографіи. — 1891, № 11 (Аристотель).

Д—чь.—Новая книга *Летурно*. (L'évolution juridique dans les diverses races humaines. Par. 1890).—1890, № 320.

Засѣданія Психологическаго Общества.—1891, №№ 25 и 28.

„Русское Богатство“.

Авелингъ.—Теорія наследованія.—1891, 1, стр. 169—178

Бизз, А.—Историческое развитіе чувства природы. Пер. Д. Коробчевскаго.—1890, 9—12 (въ приложеніи).

Картевъ, Н.—Новые отвѣты критикамъ.—1890, 9, стр. 117—132.

Н. Г.—Задачи литературной критики.—1890, 12, стр. 128—140.

Оболенскій, Л.—Къ предыдущей статьѣ.—1890, 12, стр. 141—144.

Оболенскій, Л.—Что такое время?—1890, 12, стр. 123—127.

Преьеръ.—Чувства до рожденія.—1890, 12, стр. 150—157 (извлечено изъ сочиненія „Физиологія зародыша“).

Созерцатель.—Обо всемъ. Русскіе популяризаторы отжившей морали. (Стойцизмъ и наука).—1890, 10, стр. 189—220.

Спенсеръ, Г.—О происхожденіи музыки.—1891, 1, стр. 47—70.

Гауе, Н. (Фэйэ).—Происхожденіе міра.—1890, 9—12 (въ приложеніи).

Южановъ, С.—Роль физической среды въ исторіи. Изъ „Соціологическихъ этюдовъ“.—1890, 11 стр. 55—68.

Юзовъ, І.—Оранжевая чувствительность. (О нѣкоторыхъ попыткахъ насадить у насъ буддійскую мораль).—1891, 1, стр. 37—45.

„Русское Обозрѣніе“.

Астафьевъ, П. Е.—Гипнотизмъ, какъ психологическая задача.—1890, 9, стр. 134—155.

Вагнеръ, Н. П.—Этика въ зоологіи.—1890, 11, стр. 241—277; 12, стр. 528—543.

Зографъ, Н.—Музыка природы (естественно-историческіе очерки).—1890, 9, стр. 310—336 (окончаніе).

Любимовъ, Н. А.—Новая Атлантида конца XIX вѣка. Нѣсколько педагогическихъ мечтаній.—1890, 11, стр. 293—331.

Радловъ, Э. Л.—Жизнь *Джордано Бруно*.—1890, 10, стр. 640—673.

Соловьевъ, Вл. С.—Первобытное язычество, его живые и мертвые остатки.—1890, 8, стр. 620—648; 10, стр. 485—516.

Соловьевъ, Вл. С.—Отчетъ о книгѣ *Блаватской: The key to Theosophy*. Lond. and New-York 1889.—1890, 8, стр. 881—886.

„Саратовскій Дневникъ“.

Въ 2000 году.—1891, № 20.

„Сѣверный Вѣстникъ“.

Андреева, П.—*Поль Бурже* и пессимизмъ.—1890, 10, стр. 315—338; 11, стр. 215—240 (окончаніе).

Елисеѣвъ, А.—Опіумъ, гашишъ и ихъ аналоги. (Психологическій этюдъ).—1891, 2, стр. 62—86.

Карѣевъ, Н.—Новая историческая теорія (*G. Tarde: Les lois de l'imitation*. Par. 1890).—1890, 11, стр. 71—95.

З. Литературныя замѣтки. „Рус. Вѣд.“ 1890, № 351.

„Труды кіевской духовной академіи“.

Борисъ, архим.—Исторія христіанскаго просвѣщенія въ отношеніяхъ къ древней греко-римской образованности.—1890, 9, стр. 43—61; 10, стр. 206—216; 11, стр. 344—363.

Келлогъ.—Свѣтъ Азіи и свѣтъ міра. Пер. съ англ.—1891, 1, стр. 87—103.

Фонсегривъ.—Опытъ о свободѣ воли. Пер. подъ ред. *Г. Малеванскаго*.—1890, 9, стр. 109—147; 12, стр. 644—664.

„Ученыя записки казанскаго университета“.

Шестаковъ, С.—Религіозно-нравственныя воззрѣнія *Эсхила*.—1890, кн. 6, стр. 39—62.

„Чтенія въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія“.

Елеонскій, Н.—Ученіе о произвольномъ зарожденіи и матеріализмѣ.—1890, 11—12, стр. 369—375.

„Южный Край“.

Н. Ч.—Дикая выходка Московскаго Психологическаго Общества. — 1891, № 3473 (10-го февраля). — По поводу избранія Вл. Соловьева въ почетные члены.

Н. Ч. — Отзывъ *Брэма* о дарвинизмѣ. — 1891, № 3464 (31-го января).

Престарѣлый библиографъ.— Лекція проф. *Тихомирова* о дарвинизмѣ и о хвостахъ. — 1890, № 3421 (15-го декабря).

„Юридическій Вѣстникъ“.

Дриль, Д.—Антропологическая школа и ея критики. (Замѣтки по поводу статей г. *Обнинскаго*).—1890, 12, стр. 579—599.

В. Гольцевъ.—Отчетъ о книгѣ *Letourneau: L'évolution juridique dans les diverses races humaines*. Par. 1891. — 1891, 2, стр. 296—302.

ПРИЛОЖЕНИЕ III.

Психологическое Общество.

1. Закрытое засѣданіе 24 января 1891 г.

Засѣданіе открыто въ $8\frac{1}{4}$ час. веч. подъ предсѣдательствомъ Н. Я. Грота, при секретарѣ В. П. Преображенскомъ и въ присутствіи 24 дѣйствительныхъ членовъ.

По прочтеніи протокола предыдущаго засѣданія, секретарь сообщилъ краткій отчетъ о дѣятельности Общества за истекшій годъ *).

Казначей представилъ отчетъ о денежныхъ средствахъ Общества за истекшій годъ:

Остатокъ на 24 января 1890 г.	307 р. 57 к.
Взносы отъ дѣйствительныхъ членовъ . . .	270 » — »
Взносы отъ членовъ-соревнователей . . .	250 » — »
Пособіе отъ университета	400 » — »
Продажа «Трудовъ» Общества	797 » 20 »
‰ на капиталъ Столыпина	220 » — »
‰ на текущемъ счету казначея	43 » 83 »

Итого въ приходѣ . . 2288 р. 60 к.

*) См. «Вопросы Философіи и Психологіи», кн 6-я, прил. II, стр. 97с.

Израсходовано:

На изданіе IV вып. «Трудовъ»	609 р. 75 к.
На книги по счету Брокгауза	84 » 58 »
На засѣданія Общества	105 » 40 »
На канцелярскія, почтовые, объявленія и пр.	115 » 83 »

Итого расходъ . . . 915 р. 56 к.

Остатокъ на 24 января 1891 года 1373 р. 4 к.

Доложенъ протоколъ засѣданія Совѣта, происходившаго 22 января. На этомъ засѣданіи утвержденъ представленный г. предсѣдателемъ отчетъ о ходѣ изданій Общества по октябрь 1890 г. Вып. I разошелся въ количествѣ 738 экз. и далъ 218 р. 40 к. чистой прибыли, вып. II разошелся въ количествѣ 395 экз. и далъ 44 р. 85 к. прибыли, вып. III разошелся въ 284 экз. съ дефицитомъ въ 240 р. 10 к. Отъ всѣхъ трехъ выпусковъ чистой прибыли получено 13 р. 15 к.—Совѣтъ единогласно постановилъ предложить Обществу, на основаніи § 4 Устава, для баллотировки въ почетные члены слѣдующихъ лицъ: А. А. Козлова, Вл. С. Соловьева, П. Г. Рѣдкина, И. М. Сѣченова и Б. Н. Чичерина. Совѣтъ поднялъ вопросъ о пересмотрѣ Устава, а также предложилъ, чтобы на будущее время должность библиотекаря была соединена съ должностью постоянного редактора «Трудовъ» Общества. Всѣ предложенія Совѣта утверждены Обществомъ.

Вслѣдствіе отказа В. П. Преображенскаго баллотироваться на слѣдующее трехлѣтіе въ должность секретаря, Общество, по предложенію предсѣдателя и другихъ членовъ Совѣта, постановило выразить В. П. Преображенскому благодарность за образцовое редактированіе IV вып. «Трудовъ».

Прочитаны предложенія объ избраніи почетныхъ членовъ, и произведены самыя выборы: *А. А. Козловъ* (предложеніе подписали гг. Гротъ, Звѣревъ, Гольцевъ, Преображенскій, Астафьевъ, Колубовскій, Лопатинъ, Сербскій, Токарскій, Корсаковъ, Бартенева) избранъ большинствомъ 20 голосовъ противъ 5; *Вл. С. Соловьевъ* (предложеніе подписали гг. Гротъ, Звѣревъ, Гольцевъ, Преображенскій, Астафьевъ, Колубовскій, Петровскій, Лопатинъ, Гатцукъ, Бартенева, Сербскій, Токарскій, Шишкинъ, Поливановъ, Горбовъ, Герасимовъ, Корсаковъ) избранъ большинствомъ 21 противъ 3; *П. Г. Рѣдкинъ* (предложеніе подписали гг. Звѣ-

ревъ, Гольцевъ, Преображенскій, Гротъ, Сербскій, Токарскій, Колубовскій, Корсаковъ) избранъ большинствомъ 22 противъ 4; *И. М. Сьченевъ* (предложеніе подписали гг. Иванцовъ, Корсаковъ, Петровскій, Гольцевъ, Звѣревъ, Н. Абрикосовъ, Колубовскій, Преображенскій, Шишкинъ, Гротъ, Сербскій, Токарскій, Гатцукъ) избранъ большинствомъ 24 противъ 2; *Б. Н. Чичеринъ* (предложеніе подписали гг. Звѣревъ, Гольцевъ, Преображенскій, Гротъ, Иванцовъ, Астафьевъ, Сербскій, Токарскій, Колубовскій, Корсаковъ, Шишкинъ) избранъ единогласно.

Прочитанъ отчетъ объ изданіи журнала «Вопросы Философіи и Психологіи» за 1-й годъ. Съ распродажей небольшого числа оставшихся экземпляровъ дефицитъ составитъ 1792 р. 29 к.

Произведены выборы членовъ Совѣта на новое трехлѣтіе. Избранными оказались: предсѣдателемъ—*Н. Я. Гротъ*, товарищемъ предсѣдателя—*Н. А. Звѣревъ*, кандидатомъ къ нему—*Л. М. Лопатинъ*, секретаремъ—*Н. А. Иванцовъ*, товарищемъ секретаря—*Я. Н. Колубовскій*, казначеемъ—*Н. А. Абрикосовъ*, кандидатомъ къ нему—*С. С. Корсаковъ*, бібліотекаремъ и постояннымъ редакторомъ «Трудовъ» Общества—*В. П. Преображенскій*. Выборы производились путемъ подачи записокъ съ именами кандидатовъ. Такъ какъ названныя лица получили огромное большинство записокъ, а получившіе меньшее число отъ баллотировки отказались, то закрытая баллотировка шарами была признана излишней. Единогласное избраніе *Н. Я. Грота* Обществомъ привѣтствовало аплодисментами.

По предложенію предсѣдателя постановлено поручить Совѣту Общества рѣшеніе вопроса, сколько оттисковъ предоставлять авторамъ статей и переводовъ, помѣщаемыхъ въ «Трудахъ» Общества.

Засѣданіе закрыто въ 10¹/₂ час. веч.

2. Публичное засѣданіе 24-го января 1891 года.

Засѣданіе открыто въ 1¹/₄ час. дня въ актовомъ залѣ университета подъ предсѣдательствомъ *Н. Я. Грота*, при секретарѣ *Н. А. Иванцовѣ*, въ присутствіи 32 дѣйств. членовъ, 9 членовъ-соревнователей и многочисленной публики.

По прочтеніи протокола предыдущаго засѣданія г. предсѣдатель обратился къ собранію съ нижеслѣдующими словами:

Мм. гг.!

«Трехлѣтіе въ жизни ученаго общества, если оно живетъ и дѣйствуетъ,—большой срокъ. И отдѣльный, работающій на прищѣ науки, человѣкъ въ три года можетъ много существеннаго приобрести или утратить, очень много или ровно ничего не сдѣлать въ смыслѣ литературнаго проявленія своихъ знаній и дарованій. Ученое же общество является организованнымъ союзомъ десятковъ людей, одушевленныхъ однѣми цѣлями, однимъ общимъ желаніемъ—посильно послужить наукѣ и нѣкоторымъ высшимъ человѣческимъ идеаламъ. Въ этомъ именно особенная сила и особенное назначеніе ученыхъ обществъ, составляющихъ, подобно ученымъ конгрессамъ и специальнымъ журналамъ, сравнительно новую, особенно въ нашемъ отечествѣ, форму разработки научныхъ проблемъ. И если всѣ члены ученаго общества одушевлены искреннимъ желаніемъ совмѣстною работою подвинуть впередъ разрѣшеніе вопросовъ науки, если задача каждаго изъ нихъ путемъ обмена мыслей съ товарищами расширить свои собственные знанія и умственный кругозоръ и, по мѣрѣ силъ, приобрести къ служенію идеалу истины, то въ трехлѣтній срокъ оно можетъ исполнить много сложныхъ, разнообразныхъ задачъ, осуществленіе которыхъ не подъ силу отдѣльнымъ представителямъ науки.

Московское Психологическое Общество въ истекшее трехлѣтіе было именно одушевлено тѣмъ общимъ духомъ, той идеей чистаго служенія наукѣ и общественно-нравственнымъ идеаламъ, которые такъ благопріятно отражаются на результатахъ дѣятельности каждаго общества. Никакіе личные счеты, никакая борьба самолюбій и столкновеніе человѣческихъ страстей не возмущили за это время мирной и тихой жизни Общества, его непрерывной серьезной работы. И если первому трехлѣтію въ жизни Общества мы обязаны его первоначальной организаціей и первымъ починомъ въ разработкѣ нѣкоторыхъ его задачъ, то на долю второго трехлѣтія выпало то расширеніе и всестороннее развитіе дѣятельности Общества, которое сдѣлало его извѣстнымъ всей образованной Россіи и познакомило съ его задачами и дѣятельностью философски образованныхъ людей Европы и Америки, такъ какъ отчеты о дѣятельности Московскаго Психологическаго Общества и о содержаніи издающихся при немъ трудовъ и журнала появлялись въ послѣдніе два года во французскихъ, англійскихъ, нѣ-

мецкихъ, славянскихъ и американскихъ газетахъ и философскихъ журналахъ.

Скромные внѣшніе успѣхи Психологическаго Общества выразились тѣмъ, что число членовъ его возросло съ цифры 50 почти до 200. Затѣмъ оно имѣло за послѣдніе три года 51 засѣданіе, въ которыхъ было прочитано и подвергалось обсужденію 50 рефератовъ и сообщений по разнообразнымъ вопросамъ психологіи, психофизиологіи, метафизики, этики, эстетики и исторіи философіи. Затѣмъ Общество издало въ эти годы первые четыре выпуска своихъ *Трудовъ*, заключающихъ въ себѣ рефераты и статьи членовъ Общества о философіи Шопенгауэра и по вопросу о свободѣ воли, а также переводы нѣкоторыхъ классическихъ сочиненій Канта и Лейбница. Далѣе, при Обществѣ основанъ и уже благополучно вступилъ во 2-й годъ своего существованія философскій журналъ, привлекшій къ сотрудничеству почти всѣхъ лицъ, работающихъ по вопросамъ философіи и психологіи въ нашемъ отечествѣ. Средства Общества, благодаря успѣшному распространенію его изданій и вступленію въ его составъ новыхъ членовъ, значительно расширились. Имѣя въ началѣ трехлѣтія въ кассѣ своей около 150 руб. и въ качествѣ постоянного дохода лишь небольшіе членскіе взносы и пособия отъ университета въ размѣрѣ 300—400 р. въ годъ, Общество израсходовало въ эти три года на изданіе своихъ *Трудовъ* болѣе 2.300 р. и несмотря на это имѣетъ сбереженій около 1.400 р. и значительную книжную собственность на сумму до 3.000 р. Наконецъ, въ теченіе этого времени Д. А. Столыпинымъ была пожертвована Обществу значительная премія въ 2.000 р. за лучшее сочиненіе, посвященное разбору основныхъ началъ философіи Ог. Канта, и нынѣ представлено въ Общество изъ Москвы, Петербурга и Парижа три обширныхъ сочиненія на соисканіе означенной премии. Тѣмъ же Д. А. Столыпинымъ и А. А. Абрикосовымъ были: первымъ пожертвованы, а вторымъ обеспечены значительныя суммы на покрытіе дефицита въ 1-й годъ изданія журнала «Вопросы Философіи и Психологіи». Но вопреки ожиданіямъ, этотъ журналъ въ 1-й же годъ своего существованія разошелся въ количествѣ до 1.700 экз., и ожидаемый большой дефицитъ понизился до скромной цифры въ 1.800 р., обусловленной, впрочемъ, тѣмъ, что журналъ далъ своимъ читателямъ въ 1-й годъ, вмѣстѣ то обѣщанныхъ 60 печатныхъ листовъ, болѣе 90, т.-е. истра-

тилъ лишніа 3.000 р. на то, чтобы расширить размѣры журнала въ 1½ раза противъ обѣщанной нормы, безъ повышенія назначенной скромной подписной платы.

Всѣ эти благопріятные внѣшніе результаты достаточно свидѣтельствуяютъ, что Общество за истекшее трехлѣтіе не бездѣйствовало, но стремилось какъ можно добросовѣстнѣе исполнить свою задачу. И обязаны мы этимъ, конечно, не отдѣльнымъ представителямъ и дѣятелямъ Общества, все искусство которыхъ сводилось только къ тому, чтобы пользоваться какъ можно лучше *его* *наличными силами*,—а тому общему духу, который оживлялъ всѣхъ его работниковъ и заставлялъ ихъ безкорыстно жертвовать Обществу своими силами, трудомъ и временемъ. Всѣ статьи и переводы для *Трудовъ* Общества поступали въ собственность Общества безвозмездно, трудъ ихъ редакціи исполнялся членами Общества также безвозмездно, и въ результатѣ создалось положеніе, обеспечивающее дальнѣйшую работу Общества въ намѣченныхъ направленіяхъ.

Но гораздо важнѣе внѣшнихъ результатовъ дѣятельности Общества *внутренніе*: та благотворная для развитія умственныхъ силъ и научныхъ познаній отдѣльныхъ членовъ Общества работа, которая была пройдена при совмѣстномъ, горячемъ обсужденіи въ засѣданіяхъ Общества разнообразныхъ вопросовъ философіи. Врядъ-ли найдется среди членовъ Общества, постоянно или часто посѣщавшихъ засѣданія его, хотя-бы одинъ, который бы могъ сказать, что онъ ничего не вынесъ изъ этихъ засѣданій, не приобрѣлъ многихъ новыхъ знаній и мыслей, и не замѣчаетъ никакого расширенія своего умственного кругозора подъ вліяніемъ тѣхъ ученій и идей, которыя обсуждались въ его присутствіи. Конечно, настоящіе результаты этой внутренней работы, этого постепеннаго прироста знаній и расширенія взглядовъ не могутъ сказаться сразу. Значительная часть дѣятелей Общества—люди молодые, едва вступающіе на поприще учено-литературной дѣятельности, и они, безъ сомнѣнія, оцѣнятъ и проявятъ впоследствии тѣ воздѣйствія, которыя испытали на себѣ въ засѣданіяхъ Общества и которыя теперь еще не въ полной мѣрѣ сознаютъ ими. Пока несомнѣнно одно, а именно, что Психологическое Общество вызвало появленіе въ русской философской литературѣ цѣлаго ряда оригинальныхъ и переводныхъ произведеній, которыя безъ его участія, можетъ быть, никогда не были бы ни написаны,

ни напечатаны. И благодаря этому, Психологическое Общество въ значительной степени овладѣло современнымъ философскимъ движеніемъ въ Россіи, породило въ русской философской литературѣ рядъ новыхъ интересовъ, и оказало нѣкоторое содѣйствіе философскому образованію русской интеллигенціи и русской молодежи. Это — результатъ немаловажный, и дай Богъ, чтобы дѣятельность Общества въ этомъ направленіи и впредь развивалась и крѣпла.

Кромѣ чисто-научныхъ цѣлей, Общество преслѣдовало однако и нѣкоторыя нравственно-общественныя задачи. Психологія и философія слишкомъ близко соприкасаются съ интересами морали и практической жизни, чтобы дѣятельность Общества могла носить только теоретическій характеръ. Основнымъ общественно-нравственнымъ принципомъ Общества все время было обезпечить полный просторъ и свободу развитію философской мысли въ нашемъ отечествѣ, отстоять право каждого направленія мысли громко и свободно высказываться. Вслѣдствіе этого, не безъ вліянія со стороны Психологическаго Общества, пало въ послѣдніе годы гоненіе, которому ранѣе подвергались въ нашей литературѣ нѣкоторыя направленія философской мысли, и русская образованная публика стала внимательно, безъ насмѣшки и предвзятаго пренебреженія прислушиваться къ голосамъ философовъ, которые прежде осуждены были на молчаніе или подвергались не заслуженному гоненію. Примирительное и гуманное направленіе, котораго старалось держаться Общество, составляетъ едва-ли не главную основу его процвѣтанія за истекшее трехлѣтіе и должно служить залогомъ его успѣховъ въ будущемъ. То просвѣтительное и новое, что можетъ и должна внести русская философія въ умственную жизнь русскаго народа, сводится именно къ развитію въ образованныхъ слояхъ его критическаго духа, самостоятельности мысли, смѣлости, и однако же терпимости и благородства въ проведеніи и отстаиваніи своихъ убѣжденій отдѣльною личностью. Психологическое Общество старалось положить именно эти начала въ основу своей дѣятельности. Отъ души пожелаемъ, чтобы при дальнѣйшемъ выполненіи своихъ скромныхъ задачъ оно встрѣчало и впредь то же сочувствіе со стороны *общественнаго мнѣнія*, то же поощреніе со стороны людей, интересующихся *судьбою русской философской мысли*, какія встрѣчало до сихъ поръ. Дѣятели же Психологическаго Общества,

конечно, и впредь будутъ стремиться, по мѣрѣ скромныхъ силъ своихъ къ тому, чтобы содѣйствовать *дальнѣйшему развитію самосознанія русскаго общества въ направленіи добра и правды*».

Затѣмъ д. ч. *П. А. Каленовъ* прочиталъ рефератъ „Ученіе Шиллера о красотѣ и эстетическомъ наслажденіи“ *).

Послѣ краткаго перерыва д. ч. *В. А. Гольцевъ* произнесъ рѣчь: „Идеалы и дѣйствительность“ *) и д. ч. *Н. Н. Баженовъ* прочелъ рефератъ: „Область и предѣлы внушенія“ **).

Засѣданіе закрыто въ 4 часа дня.

*) Напечатанъ въ настоящей книгѣ журнала.

***) Будетъ напечатанъ въ одной изъ ближайшихъ книгъ журнала.