

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА.

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

и

ПСИХОЛОГИИ.

ЖУРНАЛЪ,

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

ГОДЪ VI.

Книга 27 (2).

Подъ редакціей профессоровъ Н. Я. Грота и Л. М. Лопатина.

МАРТЪ 1895 г.

МОСКВА.

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

1895.



СОДЕРЖАНИЕ.

	<i>Стр.</i>
Устой нравственной жизни и дѣятельности.— Н. Я. Грота . . .	145
Жизнь, какъ нравственная борьба.— П. А. Каленова . . .	169
Научная дѣятельность А. М. Иванцова-Платонова— Кн. С. Н. Трубецкого	193
Отношеніе А. М. Иванцова-Платонова къ исторической наукѣ— М. С. Корелина	221
По поводу статьи г. проф. А. И. Введенскаго: «О Кантѣ дѣйствительномъ и воображаемомъ». — М. И. Каринскаго . . .	242

СПЕЦІАЛЬНЫЙ ОТДѢЛЪ.

Вліяніе чувствованій на теченіе времени.— Н. В. Марина . . .	111
Анализъ основныхъ условій при ассоціаціяхъ идей.— В. Р. Буцке	134
Ив. Г. Шадъ.— Ө. А. Зеленогорскаго	160
Г. С. Сковорода, какъ богословъ.— А. С. Лебедева	170
Теорія искусства съ точки зрѣнія Тейхмюллера.— А. А. Козлова	178

Критика и библиографія.

I. ОБЗОРЪ КНИГЪ.

Binet, A. Psychologie des grands calculateurs et joueurs d'échecs.— В. Анри	190
---	-----

	<i>Стр.</i>
Arreat, L. Memoire et imagination.— В. Анри	197
W. Knight. Aspects of Theism.— П. Тихомирова	199
W. Davidson. Theism as grounded in Human Nature.— П. Тихомирова	201
Новыя книги и брошюры, полученныя редакціей	202

II. ОБЗОРЪ ЖУРНАЛОВЪ.

Mind. — П. Мокіевскаго	204
Rivista italiana di filosofia. — В. Вальденберга	208
Научное Обзорѣніе. — В. Ивановскаго	210
Къ исторіи греческой софистики. — В. Саводника	212

Психологическое Общество (пренія по рефератамъ: В. Р.

Буцке: «Анализъ основныхъ условій при ассоціаціяхъ идей» и П. Д. Боборыкина «Природа красоты»; отчеты о 4-хъ засѣданіяхъ) 220

Обзоръ дѣятельности Психологическаго Общества за первое десятилѣтіе (1885—1895) 251

Объявленія.

Приложеніе.

Я. Н. Колубовскій. Философскій Ежегодникъ. Годъ I (1893).
Листъ 7.

Устои нравственной жизни и дѣятельности *).

Та истина, что устои нравственности находятся *внутри* челоѣка, въ его *собственной психической природѣ*, а не гдѣ-либо внѣ его, составляетъ одно изъ самыхъ прочныхъ пріобрѣтеній философіи двухъ послѣднихъ вѣковъ.

Будемъ ли мы искать устоевъ нравственнаго поведенія съ помощью религіи, науки или философіи,—самыя основанія религіи, философіи и науки необходимо будетъ рано или поздно признать заложенными въ самой природѣ челоѣка. Вѣра, надежда, любовь,—стремленія къ истинѣ, благу и совершенству,—неотъемлемыя свойства челоѣческой природы; внѣшнія условія и причины могутъ эти чувства и стремленія только пробуждать или заглушать, а не создавать изъ ничего.

Всѣ предполагаемые религіей, философіей и позитивной наукой устои нравственнаго поведенія: любовь къ Богу и къ ближнему, вѣра въ правду и совершенство, надежда на вѣчное блаженство и страхъ вѣчной кары—съ одной стороны; состраданіе и жалость, стремленіе къ счастью и идея нравственнаго долга; наконецъ, чувство самосохраненія и родовой инстинктъ, идеи пользы и общаго блага—все это факты душевной жизни субъекта, состоянія и свойства нашего внутренняго „я“.

*) Рѣчь, читанная 4 марта 1895 г. на публичномъ годовомъ засѣданіи Психологическаго Общества въ память десятилѣтія со времени его основанія.

Поэтому, для автономной морали нашего времени, ищущей основного закона нравственных поступков *внутри* человека, а не *вне* его,—вопросъ заключается только въ томъ, въ какихъ именно изъ перечисленныхъ природныхъ чувствъ, стремлений и идей слѣдуетъ искать самыхъ коренныхъ внутреннихъ устоевъ нравственной жизни и дѣятельности, чтобы путемъ такого исканія найти и поставить предъ сознаниемъ и волею человека вполнѣ отчетливый идеалъ и ясный критерій *нравственнаго* поведенія, въ противоположность *безнравственному*.

Вопросъ—не шуточный, ибо если философская наука о нравственности—*этика*—въ концѣ концовъ признаетъ, что послѣднее основаніе и критерій нравственности заключается въ стремленіи человека къ личному счастью и пользѣ, а личное счастье и польза окажутся, въ чемъ нельзя сомнѣваться, понятіями относительными, то человекъ не будетъ предохраненъ отъ исключительнаго преслѣдованія своего личнаго счастья, какъ онъ его понимаетъ, всѣми способами, которые не ведутъ къ страданіямъ и карѣ. Если же этика докажетъ, наоборотъ, что основными устоями нравственности являются стремленія человека къ духовному совершенству, самообладанію и самоотверженной работѣ на пользу міра, то человеку придется отвергнуть идеалъ и критерій личнаго счастья, какъ *не* нравственный, и совершенно иначе устроить и направить свою нравственную жизнь и дѣятельность.

Дѣло идетъ, конечно, о вліяніи научной этики на тѣхъ людей, которые желаютъ жить разумно и сознательно, а не руководствоваться одними природными влеченіями. Человѣческая толпа живетъ и, вѣроятно, долго еще будетъ жить инстинктами и непосредственными чувствами, а такъ какъ къ числу таковыхъ, несомнѣнно, принадлежатъ и нравственные импульсы дѣятельности, наприм., симпатія, жалость, безкорыстное стремленіе къ правдѣ и совершенству, страхъ передъ вѣчною карой и надежда на послѣдующія награды, то нравственно здоровая, еще не развращенная и не тронутая скептицизмомъ толпа полусознательныхъ людей мо-

жетъ временно и не нуждаться въ *теоретическомъ* рѣшеніи вопроса о конечныхъ психическихъ устояхъ нравственности.

Тотъ фактъ, однако, несомнѣнъ, что цивилизація вносить и въ жизнь массы рядъ такихъ условий, которыя калѣчатъ природу людей, лишаютъ ее первобытной здоровой непосредственности, вносятъ въ умы сомнѣнія и, заглушая *нравственные* инстинкты, развиваютъ жажду къ наслажденіямъ и личной пользѣ. Какъ съ этимъ быть?

Можно ли остановить ходъ внѣшняго прогресса и предотвратить его вредныя вліянія на толпу? Можно ли искусственно остановить ростъ городовъ и средствъ сообщенія, уничтожить возможность праздности, лѣни и излишняго веселія, запретить производство наркотиковъ, ослабляющихъ силу мысли и воли и, въ замѣнъ, возбуждающихъ чувственность? Можно ли вообще уничтожить тотъ внѣшній ростъ жизни, который является естественнымъ послѣдствіемъ развитія науки и техники и выражаетъ собою быстро подвигающееся и въ общемъ благотворное завоеваніе человѣкомъ природы? А если нельзя заставить жизнь пойти назадъ, какъ бесплодно мечтали нѣкоторые утописты, то, очевидно, укрѣплять мораль массы человѣческой надо тоже изнутри, а не извнѣ, — развитіемъ въ ней сознанія, воли и критической мысли и распространеніемъ среди нея разумныхъ идеаловъ и критеріевъ нравственной жизни. А для того, чтобы дѣйствовать на нее въ этомъ смыслѣ, крайне важно, чтобы мы сами, люди развитые образованіемъ и считающіе себя разумными, руководящіе жизнью массы и подающіе ей примѣръ своимъ поведеніемъ, почаще сознательно и безпристрастно провѣряли устои своей нравственной дѣятельности и путемъ научнаго и философскаго изслѣдованія энергичнѣе шли къ уясненію истинной задачи нашей человѣческой нравственной жизни.

Предметомъ настоящей рѣчи и будетъ попытка вновь поближе разобраться въ вопросѣ, въ *какихъ же* сторонахъ человѣческой природы надо искать истинныхъ устоевъ нравственной жизни и дѣятельности человѣка. Бесѣда наша бу-

детъ чисто теоретическая, а не нравоучительная, такъ какъ для философа поставленный вопросъ есть прежде всего вопросъ самопознанія и самоповѣрки. Задачею нашею будетъ—попытаться дать новое освѣщеніе *этической* проблемѣ „объ основаніяхъ нравственнаго поведенія“ на почвѣ *психологической*, а основнымъ мотивомъ для пересмотра вопроса является сомнѣніе въ удовлетворительности его рѣшенія ученіями современной утилитарной и эвдемонистической морали,—морали *пользы и счастья*.

Основная точка зрѣнія этой морали состоитъ въ томъ, что въ концѣ концовъ источникомъ нравственной дѣятельности является стремленіе человѣка къ *счастью*, хотя бы самому высокому и благородному, вытекающему изъ поступковъ любви и состраданія, изъ усиленной работы умственной, духовной,—причемъ идея *пользы* есть только объективное выраженіе для субъективной идеи счастья.

Эта мораль *пользы и счастья* забываетъ однако, что человѣку, усвоившему ея основной принципъ, совершенно невозможно убѣдить себя въ томъ, что и онъ не имѣетъ права, за добродѣтель свою, брать свою долю наградъ отъ жизни, не имѣетъ права какъ можно полнѣе наслаждаться жизнью, отдавая дань своимъ страстямъ и страстишкамъ. А если онъ обладаетъ здоровьемъ и впечатлительностью, то какъ ему соразмѣрять высшіе и низшіе моменты своего счастья и не жертвовать стремленіями къ высшему духовному удовлетворенію все болѣе и болѣе неутолимой жаднѣ чувственныхъ наслажденій? И выходитъ такъ, что всѣ мы, какъ и толпа, живемъ компромиссами между нашими высшими и низшими природными влеченіями, прибрѣтенными наслѣдственно, или чрезъ воспитаніе и образованіе, причемъ для многихъ изъ насъ природныя страсти и даже страстишки являются фатальною помѣхой для высокаго нравственнаго развитія.

Не будетъ преувеличеніемъ сказать, что настоящаго нравственно-цѣльнаго и стойкаго человѣка теперь надо съ фонаремъ искать, что наиболѣе высокія нравственныя лич-

ности нашего времени обладают часто паразитическими слабостями и недостатками, что настоящих героев долга,—а они навѣрное есть,—слѣдуетъ искать не столько на открытой общественной аренѣ, сколько въ захолустной и темной толпѣ, руководимой вѣрою и здоровымъ инстинктомъ, и что при первомъ же спросѣ на дѣйствительное самоотреченіе и самопожертвованіе, ради ближняго или ради идеи, люди интеллигентные и сознательные, даже герои толпы и рыцари чести, за рѣдкими исключеніями, склонны прятаться въ свои норы и высчитывать возможные шансы личнаго благополучія.

Таковы послѣдствія нашей современной, такъ называемой, *научной*,—утилитарно-эвдемонистической морали. Нѣтъ ли, однако, въ построеніяхъ ея какого-либо *теоретическаго* недостатка, нѣтъ ли иной возможной, *высшей* морали?

Что такая мораль есть и всегда была, не подлежитъ сомнѣнію: объ этомъ свидѣлствуютъ громко стоическіе подвиги древнихъ, исторія крестныхъ распятій и мученичества на кострахъ, а также лѣтопись всѣхъ тѣхъ повседневныхъ, иногда незамѣтныхъ, домашнихъ и гражданскихъ подвиговъ самоотреченія, которые совершаются чаще всего людьми маленькими или никому неизвѣстными, но твердыми въ вѣрѣ, что жизнь есть тяжелый долгъ и подвигъ, а не наслажденіе и путь къ личному счастью. Полный кодексъ этой высшей морали, нынѣ вновь распятой западнымъ эвдемонизмомъ, далъ Христось. Лучшую попытку философскаго обоснованія христіанской морали сдѣлалъ Кантъ, но настоящей научной достовѣрности она еще не имѣетъ. Дать ей такую есть, повидимому, задача *будущей этики*.

Кантъ пробовалъ обосновать „абсолютную повелительность“ нравственнаго долга—независимо отъ идеи личнаго счастья—своимъ ученіемъ о природѣ человѣческаго разума. Но это сложное и отчасти запутанное ученіе о двухъ разумахъ, теоретическомъ и практическомъ, съ мостомъ посерединѣ, въ видѣ способности сужденія, научно не подтвердилось, и когда провѣрены были итоги, то выяснилось, что

Кантъ только *формально* констатировалъ фактъ *безусловности* идеи долга, но не оправдалъ и не обосновалъ его. „Ты долженъ поступать *такъ*, чтобы правило твоего поведенія могло стать основой всеобщаго законодательства“, или, проще, „правиломъ общаго нравственнаго поведенія“, — таково требованіе нравственнаго долга по мнѣнію Канта. — Но, во-первыхъ, *отчего* я долженъ поступать *такъ*, а не думать прежде всего о своемъ личномъ счастіи?*) Во-вторыхъ, *что* и *во имя чего* можетъ и должно стать правиломъ *общей нравственности*?

„Взаимное состраданіе“, говоритъ противникъ формальной морали Канта—Шопенгауэръ, ибо жизнь людей бѣдственна; а такъ какъ сущность ихъ одна и та же, то ты долженъ вѣчно жалѣть въ нихъ себя, думая о томъ, что и тебѣ и имъ слѣдуетъ стремиться избавиться отъ тяготы жизни. Но если жизнь бѣдственна и надо стремиться къ выходу изъ нея, то почему я долженъ не только платонически вздыхать о несчастныхъ, но и дѣйствовать согласно чувству состраданія, спасая ихъ жизнь и продолжая ихъ мученія? Сознывая неизбѣжность этого вопроса, Шопенгауэръ отбросилъ идею „безусловнаго долга“ и ограничился признаніемъ факта состраданія, какъ кореннаго безотчетнаго импульса нравственныхъ поступковъ. Но о нравственномъ значеніи чувства жалости знали и раньше его. Поэтому Шопенгауэръ только запуталъ вопросъ, поставленный Кантомъ, и его мораль сдѣлалась новымъ подножіемъ для эвдемонизма и утилитаризма. Если я отдаюсь состраданію только какъ природному импульсу, то почему мнѣ не отдаваться и жаждѣ наслажденія, столь же природной? То и другое одинаково нелѣпо, ибо жизнь есть зло, но и то и другое естественно, а слѣдовательно неизбѣжно. Утилитарный эвдемонизмъ ставитъ вопросъ проще: надо брать отъ жизни все, что она

*) По какому внутреннему побужденію, напр., «человѣкъ долженъ относиться къ другому человѣческому существу, какъ къ цѣли самой въ себя, а не какъ къ средству для своихъ личныхъ цѣлей?» Изъ формальной идеи «безусловнаго долга» такого *содержанія* не выведешь.

можетъ дать. „Ты стремишься къ своему счастью и пользѣ?“ — Стремлюсь. — „Ну такъ и стремись, но дѣйствуй поумнѣе и поразсчетливѣе. Не забывай, что надо дѣлать уступки счастью другихъ, иначе и они тебѣ уступокъ дѣлать не будутъ“. „Да еще, — прибавляетъ Спенсеръ, — помни, что альтруизмъ (стремленіе къ чужой пользѣ) есть продуктъ наслѣдственнаго развитія основного родового инстинкта и что этому пріобрѣтенному свойству своей природы ты долженъ тоже дѣлать уступки ради полноты собственнаго самочувствія и самоудовлетворенія“.

И пошли новые компромиссы, а надъ Кантовскимъ „категорическимъ императивомъ нравственнаго долга“ стали смѣяться.

Но новѣйшіе компромиссы утилитаризма и Спенсера никого не удовлетворили, ибо есть случаи, когда альтруизма въ душѣ нѣтъ никакого, а дѣлать уступки чужому счастью ради своего собственнаго нѣтъ никакой надобности, ибо можно защитить его силой. На эту точку зрѣнія сталъ Ницше и предложилъ сильному отбирать всѣ крохи счастья у слабыхъ, чтобы достигнуть самому сверхъ-человѣческой полноты самоуслажденія и совершенной свободы отъ нравственныхъ оковъ. Въ сущности, Ницше былъ послѣдователемъ, ибо если цѣль жизни все-таки личное счастье, то ради этой цѣли сильному *все позволено*, а слабыхъ можно заставить послужить себѣ.

Очевидно, основная дилемма этики: „нравственный долгъ или счастье?“ — остается и теперь неразрѣшенной. Въ самое послѣднее время все болѣе крѣпнеть сознание, что жить по рецептамъ утилитаристовъ и эвдемонистовъ, а тѣмъ болѣе такихъ проповѣдниковъ хищничества, какъ Ницше, нельзя. И реакція обнаруживается въ формѣ возвращенія къ проповѣди христіанской морали, оторванной однако отъ ея первоначальной религіозно-мистической основы. „Ты въ правѣ стремиться къ своему счастью, но твое истинное счастье есть исполненіе нравственнаго долга—любви къ ближнему, служенія духу, а не плоти, непротивленія злу зломъ“, го-

ворить Левъ Толстой. Но вопросъ, почему я долженъ именно эти поступки признать своимъ *истиннымъ* счастьемъ, остается неразрѣшеннымъ *).

Вѣдь если я отъ природы имѣю вообще право стремиться къ своему счастью, то нечего моралистамъ твердить мнѣ о долгѣ любви, состраданія и самоотреченія, идущемъ въ разрѣзъ съ моими личными соображеніями о счастіи. А если я долженъ дѣлать хотя бы *что-нибудь* во имя идеи нравственнаго долга, пренебрегая цѣлью личнаго счастія, какъ я его понимаю, то гдѣ основанія и въ чемъ смыслъ такого долга? Спасеніе души для вѣчнаго блаженства? А если бы я въ него не вѣрилъ? Жажда славы, уваженія, почитанія ближнихъ? А если я ими пренебрегаю и они мнѣ не нужны? Боязнь страданій и смерти и расчетъ продлить наслажденіе? А если я буду разсуждать согласно поговоркѣ: „двумъ смертямъ не бывать, одной не миновать“ и буду стремиться поскорѣе, пока есть силы, взять отъ жизни все, что она можетъ дать мнѣ въ смыслѣ наслажденія и радости? Неужели меня остановятъ въ такомъ случаѣ скучные предписанія долга?

Очевидно, надо откровенно сознаться, что дилемма: нравственный долгъ или личное счастье — остается все въ прежнемъ видѣ. Изъ нея выхода нѣтъ. Третьяго рѣшенія вопроса ни *логически*, ни *психологически* быть не можетъ: логически—потому, что между утвержденіемъ и отрицаніемъ безусловнаго нравственнаго долга, какъ и законности цѣли личнаго счастія, не можетъ быть ничего средняго; психологически же—потому, что человѣкъ въ одной и той же дѣятельности своей не можетъ стремиться къ двумъ противоположнымъ и взаимно исключаящимъ другъ друга цѣлямъ.

На эту, повидимому, совершенно ясную и простую, постановку вопроса дѣлается, однако, очень часто слѣдующее казуистическое возраженіе. Допустимъ, что цѣль *нравственной*

*) Подробную критику ученій Ницше и Толстого см. въ нашей брошюрѣ, „Нравственные идеалы нашего времени. Фр. Ницше и Левъ Толстой“. Изданіе третье. Москва. 1894.

жизни и дѣятельности, въ отличіе отъ *безразличной* и въ противоположность *безнравственной*, вытекающихъ также изъ мотивовъ личнаго счастья, есть *исполненіе нравственнаго долга*. Въ чемъ же онъ можетъ состоять? Очевидно, только въ томъ, чтобы служить благу и счастью другихъ людей и существъ, — „возможно большому счастью возможно большаго числа другихъ существъ“, какъ утверждалъ и Дж. Ст. Милль въ своемъ наиболѣе обдуманномъ и возвышенномъ утилитарномъ ученіи. Вѣдь совершенно ясно, что такъ какъ несчастныхъ безконечное множество, то для того, чтобы исполнить свой нравственный долгъ, человекъ не обязанъ разорвать себя самого на части и дать имъ всѣмъ по капелькѣ крови и жизни, и по кусочку своей одежды и имущества, а долженъ по мѣрѣ силъ преслѣдовать только *относительную цѣль* возможно большаго счастья возможно большаго числа существъ, хотя бы только *людей*, а такъ какъ онъ самъ — тоже человекъ и живое существо, то по тому же принципу онъ въ правѣ не только находить свое счастье въ служеніи счастью другихъ, но оставить и на свою долю частицу счастья и всѣхъ благъ, его доставляющихъ; вѣдь и онъ законный участникъ въ общемъ раздѣлѣ благъ и счастья. А чтобы онъ не бралъ себѣ львиной доли, — для этого, говорятъ намъ, надо воспитывать его такъ, чтобы онъ находилъ высшее личное счастье въ доставленіи счастья другимъ. Слѣдовательно, разумное личное счастье не противорѣчитъ идеѣ нравственнаго долга — служить счастью другихъ.

Разсужденіе, повидимому, безукоризненное, но для философа невольно возникаютъ слѣдующіе вопросы:

1. *Откуда* выведена необходимость и нравственная обязательность служенія цѣли счастья наибольшаго числа существъ?

2. *Чѣмъ* оправдать, съ указанной точки зрѣнія, необходимость полнаго самопожертвованія, хотя бы жизнью, при серьезномъ столкновеніи цѣли *моего* счастья съ цѣлью счастья *другихъ* существъ?

3. *Какъ быть* съ тѣми людьми, которые, вслѣдствіе воспи-

танія или даже вопреки ему, упорно не желаютъ видѣть своего счастья въ служеніи счастію другихъ: судить ихъ или не судить, считать виновными или не виновными?

Первый вопросъ о причинѣ обязательности служенія чужому счастію приводитъ снова къ дилеммѣ: или эта цѣль возникаетъ изъ идеи безусловнаго долга, для которой надо еще найти основаніе, или изъ соображенія собственныхъ выгодъ, которыя уронили бы все объективное значеніе идеала чужого счастья.

Второй вопросъ возвращаетъ къ вѣчнымъ Гамлетовскимъ недоумѣніямъ нравственнаго сознанія: „*мнѣ-то самому быть или не быть, и если быть, то какъ быть?*“

Третій—естественно разрѣшается въ пользу доктрины *всеобщей несвободы и невмѣняемости*, которая ведетъ къ признанію и моей собственной невмѣняемости, т.-е. чистой *условности* понятія долга, который по идеѣ своей *безусловенъ*.

Гордіевъ узелъ морали изложенной теоріей, очевидно, также не распутанъ, и безконечная Сизифова работа эвдемонистическаго утилитаризма должна начаться сызнова *).

Но Гордіевы узлы и нельзя распутывать: ихъ поневолю приходится разрубать. Рѣшить указанные затрудненія можно только однимъ способомъ, — спросивъ себя искренно: „да правда ли, что всѣ поступки, называемые нравственными, имѣютъ цѣлью доставить *счастье* кому-либо изъ людей, или даже возможно большому числу людей, и приблизить міръ ко всеобщему благоденствію?“ Это значитъ, другими словами: „вѣрно ли, что нравственный долгъ въ наиболѣе *безусловной* формѣ повелѣваетъ вполнѣ отречься отъ своего личнаго счастья въ пользу счастья другихъ существъ, а въ болѣе *условной*—служить счастію другихъ существъ, жертвуя для этого нѣкоторою долей своего счастья?“

Вопросъ этотъ составляетъ, по нашему мнѣнію, главный

*) Мы сами три года тому назадъ пытались найти новое основаніе *эвдемонистической* морали въ статьяхъ «Основаніе нравственнаго долга» (Вопр. фил. и псих., кн. XII и XV. 1892), но не окончили своего изслѣдованія, такъ какъ замѣтили ошибку въ исходныхъ посылкахъ эвдемонизма.

узелъ *всей этической проблемы*. Но мы не будемъ его рѣшать въ томъ направленіи, въ какомъ пытались его разрѣшить пессимисты всѣхъ временъ и странъ, доказывавшіе, что счастье потому не можетъ быть цѣлью нравственной дѣятельности, что оно не достижимо, — что жизнь въ корнѣ своемъ есть страданіе и бѣдствіе. Счастье, какъ мы не разъ говорили, — понятіе субъективное и относительное, и съ этой точки зрѣнія нельзя сказать, что счастье невозможно и что его нигдѣ нѣтъ. Счастье есть и вполне возможно, и притомъ всякое: великое и малое, частое и рѣдкое, долгое и короткое, полное и неполное, временное и болѣе или менѣе постоянное, и, какъ „животные индивидуумы“, мы даже въ правѣ не отклонять счастье отъ себя, когда оно само приходитъ, и не убѣгать отъ него нарочно, а попутно имъ пользоваться, если оно не противорѣчитъ требованіямъ долга.

Вопросъ въ томъ, *къ счастью ли*, хотя бы не нашему, а только *чужому*, направляется такъ называемая *нравственная* наша дѣятельность „во имя долга?“ *) И это мы узнаемъ лучше всего изъ анализа тѣхъ нравственныхъ поступковъ, въ которыхъ мы непосредственно соприкасаемся съ другими существами и отдаемъ имъ себя въ жертву, — изъ поступковъ, внушенныхъ любовью, жалостью, состраданіемъ.

Самый яркій образчикъ такихъ поступковъ — это дѣятельность матери и вообще родителей по отношенію къ дѣтямъ: здѣсь всего менѣе можно сомнѣваться въ искренности мотивовъ любви и жалости. Мать нѣжно и съ самоотверженіемъ любитъ своихъ дѣтей, кормитъ ихъ, холить, воспитываетъ, учитъ. Нѣтъ сомнѣнія, что она, какъ мать, часть которой они составляли, искренно, хотя и эгоистически, желаетъ счастья своимъ дѣтямъ, но можно ли утверждать, что *нравственная* точка зрѣнія ея въ этой дѣятельности должна состоять въ томъ, чтобы доставить дѣтямъ немед-

*) Подъ *счастьемъ* мы разумѣемъ и будемъ далѣе разумѣть то, что понималъ подъ нимъ Кантъ, а именно — „сознаніе разумнымъ существомъ пріятности жизни, которая (по возможности) непрерывно сопровождаетъ все его существованіе“. (Крит. практ. разума, § 3).

ленно или въ будущемъ наибольшее возможное счастье? Во 1) она не знаетъ и не можетъ знать, что имъ готовить жизнь: не готовить ли имъ будущее величайшихъ бѣдъ, испытаній, несчастій, болѣзней, и не лучше ли было бы для нихъ, съ точки зрѣнія счастья, не только умереть въ дѣтствѣ, но даже и не родиться; во 2) она не знаетъ и того, въ чемъ можетъ и въ чемъ будетъ заключаться ихъ счастье, по ихъ способностямъ, характеру, общественному положенію, и такъ ли она поступаетъ, чтобы довести ихъ до цѣли счастья,—пригодится ли имъ то воспитаніе и образованіе, которое она имъ даетъ; въ 3) воспитывая и образуя ихъ, мать постоянно поневолѣ причиняетъ имъ несчастія—наказаніями, выговорами, принужденіемъ къ труду и проч.: счастье—не абсолютная, а относительная вещь, и понятія матери и дѣтей о счастіи весьма различны; въ 4) наконецъ, если она сознательно будетъ направлять ихъ самихъ къ цѣли наибольшаго личнаго счастья, то непременно сдѣлаетъ ихъ жалкими эгоистами и хищниками. Поэтому воспитаніе, имѣющее цѣлью дать дѣтямъ счастье, непосредственное или будущее, и научить ихъ приобрѣтать въ жизни то, что можетъ составлять ихъ счастье,—дурное, нелѣпое воспитаніе, обыкновенно нравственно развращающее дѣтей и имѣющее самыя грустныя послѣдствія. Оно внушено не любовью родителей къ дѣтямъ, а эгоизмомъ и стремленіемъ къ самоуслажденію. Истинно любящая и разумная мать стремится сдѣлать дѣтей *хорошими*, а не довести ихъ до счастья, которое и не въ ея рукахъ, и хорошую мать не остановитъ въ ея работѣ мысль, что ея дѣти будутъ несчастны: лишь бы они были разумными нравственными существами. Добрая мать, хотя и съ рыданіями, посылаетъ взрослога сына на трудный подвигъ, гдѣ его, можетъ-быть, встрѣтитъ смерть. Такъ дѣйствовали еще героини древнихъ языческихъ народовъ, и мы не скажемъ, что онѣ были не правы. Сами строго исполняя свой нравственный долгъ, онѣ учили тому же и дѣтей. Очевидно, что не цѣль счастья дѣтей составляетъ нравственную сторону практики любви въ отношеніяхъ родителей къ дѣтямъ.

А къ чему стремится наша любовь и жалость къ ближнимъ вообще?

Конечно, не ради счастья этихъ ближнихъ мы вынимаемъ ихъ изъ петли, спасаемъ отъ самоотравленія, извлекаемъ ихъ изъ огня и воды, поддерживаемъ многіе годы существованіе тяжело-больныхъ и тяжело страдающихъ, — увѣчныхъ, идиотовъ, сумасшедшихъ. Въ однихъ случаяхъ мы прямо знаемъ, что люди несчастны и счастливыми уже быть не могутъ, въ другихъ — ничего не знаемъ о томъ, будутъ или не будутъ счастливы спасенные нами. Не ради цѣли счастья, а ради искупленія тяжелой вины и ради нравственного возрожденія, мы спасаемъ падшихъ и караемъ преступниковъ, — не ради счастья, а ради умственного и нравственного совершенства воспитываются и обучаются нами въ школахъ молодыя поколѣнія, — не ради счастья, а ради правды и справедливости мы съ любовью къ людямъ работаемъ надъ усовершенствованіемъ законовъ и общественнаго склада, надъ улучшеніемъ экономическаго положенія народа и надъ его духовномъ просвѣщеніемъ. Если всѣми этими поступками попутно и достигается счастье тѣхъ существъ, которыхъ мы любимъ и жалѣемъ, то не какъ цѣль сама въ себѣ, а какъ возможный, но случайный, т. е. не зависящій отъ насъ, результатъ.

Какой же *общій положительный признакъ и внутренней смыслъ* можно найти въ *нравственныхъ* поступкахъ, внушаемыхъ любовью и состраданіемъ, если они не направлены къ счастью другихъ существъ? Во всѣхъ нихъ мы замѣчаемъ одну несомнѣнную черту: они непосредственно и прежде всего клонятся къ сохраненію и спасенію *жизни* другихъ существъ, независимо отъ вопроса о ихъ счастья, причемъ нравственный поступокъ, по общему убѣжденію, становится тѣмъ болѣе нравственнымъ, чѣмъ болѣе — ради спасенія и сохраненія чужой жизни — ставится на карту собственная жизнь любящаго и жалѣющаго. Мать и отецъ постоянно рискуютъ своей жизнію и здоровьемъ ради жизни дѣтей своихъ, врачъ и сидѣлка часто рискуютъ своей жиз-

нію ради жизни больныхъ,—самоотверженные люди, спасающіе ближнихъ своихъ отъ всяческой смерти на сушѣ и на водѣ, охотно жертвуютъ своею жизнью ради жизни этихъ ближнихъ. Но и тамъ, гдѣ нѣтъ риска потерять свою жизнь, мы видимъ то же самое стремленіе къ спасенію жизни другихъ существъ—подвигами милосердія и жертвами благотворенія, при чемъ и въ этихъ случаяхъ сострадающій и любящій часто добровольно идетъ на нѣкоторое умаленіе своей жизни, на разныя лишенія—ради сохраненія жизни другихъ людей.

Можно вообще сказать, что во всѣхъ такъ называемыхъ, альтруистическихъ поступкахъ и подвигахъ замѣчается одна эмпирическая цѣль — сохранить, умножить, увеличить жизнь *внѣ и вокругъ себя*, а въ любви половой и материнской проявляется инстинктъ созданія и поддержанія жизни возможно большей и многой, хотя бы въ ущербъ и съ умаленіемъ индивидуальной жизни родителей. Въ этомъ смыслѣ *родового инстинкта*, и у людей, и у животныхъ. Конечно, во всѣхъ дѣйствіяхъ, внушаемыхъ родовымъ инстинктомъ, а также непосредственной, не разсуждающею любовью и жалостью, цѣль эта преслѣдуется произвольно и безсознательно, и природа, вложившая въ живыя существа эти чувства и стремленія, повидимому, приводитъ иногда людей къ ошибкамъ и недоразумѣніямъ въ выполненіи указанной задачи. Иногда можно спросить себя: хорошо ли, что ради спасенія жизни невѣдомаго и незначительнаго больного погибъ отъ заразы знаменитый врачъ? хорошо ли, что ради спасенія одного больного и хилаго ребенка погибла любящая мать большого семейства? Но и самые эти вопросы основаны на тайномъ соображеніи, что—не погибни въ этихъ условіяхъ врачъ или иной человѣкъ,—они могли бы спасти и поддержать еще много другихъ, болѣе важныхъ и производительныхъ, жизней. Съ нравственной же точки зрѣнія, смерть врача и матери въ указанныхъ условіяхъ особенно восхваляются. Отчего?—Очевидно, все дѣло въ томъ, что непосредственная задача каждой личности *создать или поддер-*

жать, сохранить или спасти возможно больше другихъ жизней, хотя бы съ пожертвованіемъ своей собственной единичной жизнью.

Какая же сила, какой стимулъ при этомъ дѣйствуетъ въ человѣкѣ? Шопенгауэръ сводилъ основной мотивъ всей дѣятельности человѣка къ индивидуальной волѣ къ жизни; биологи называютъ ее *инстинктомъ самосохраненія*. Несомнѣнно, однако, что во всѣхъ указанныхъ усиліяхъ—произвести, сохранить или спасти жизнь внѣ себя, въ ущербъ своей—дѣйствуетъ не индивидуальная воля къ жизни, не инстинктъ самосохраненія.

Назвать эту силу „родовымъ инстинктомъ“ значитъ *приблизиться* къ истинѣ, но не обнять ее вполнѣ. Эта сила, какъ мы видѣли, проявляется не только въ родовомъ инстинктѣ—любви къ потомству, но и въ любви и состраданіи къ ближнимъ, къ существамъ чуждымъ, постороннимъ, даже иногда враждебнымъ, антипатичнымъ и неизвѣстнымъ, и даже не только къ людямъ, но и къ животнымъ и растеніямъ. *Любить, жалѣть, холить, сохранять и спасать отъ смерти все живое—вотъ общая формула.*

Какая же *психическая* сила лежитъ въ основѣ этой *мировой любви*? какъ назвать ее? Очевидно, въ каждомъ индивидуальномъ живомъ существѣ есть, рядомъ съ индивидуальной волей къ жизни, общая мировая воля къ жизни—„всеобщая душа“, какъ говорили древніе. Какъ бы мы ее ни назвали—мировой волей, сверхъ-индивидуальной душой или *духомъ*, инстинктомъ самосохраненія міра, или творческимъ началомъ, созидающимъ жизнь,—все равно. Эта сила въ насъ есть, это—*реальная сила*, подлинный дѣятель и факторъ нашего нравственнаго поведенія. Условимся пока называть ее „мировой волей къ жизни“ и рассмотримъ теперь ея главные признаки и проявленія.

Одна основная черта этой силы, этого дѣятеля, какъ мы видѣли, есть склонность ея къ творчеству, къ творческому созиданію и поддержанію жизни внѣ индивидуума. Другая существенная черта—это ея враждебность индивидуальной волѣ къ жизни, эгоизму, самосохраненію. Но

можно ли допустить въ человѣкѣ *двѣ воли*, двѣ силы жизни? Конечно, нѣтъ. Очевидно, одна должна составлять часть и проявленіе другой, но не большая меньшей, а меньшая большей. Несомнѣнно, что индивидуальная воля къ жизни есть только частное проявленіе и частная форма „міровой воли къ жизни“, созидающей и поддерживающей множество жизней *чрезъ индивидуума, но внѣ его*. Инстинктъ самосохраненія индивидуума есть частный случай „инстинкта самосохраненія міра“, въ насъ заложеннаго; *эгоизмъ* есть *низшая форма альтруизма*,—это альтруизмъ или солидарность собранныхъ и скрѣпленныхъ въ нашемъ организмѣ „живыхъ клѣточекъ и ихъ организованныхъ ассоціаций (органовъ)“,—*любовь къ себѣ* есть частная форма *любви къ живому вообще*.

Отчего же наша „міровая воля къ жизни“, какъ источникъ нравственной дѣятельности, враждебна нашему эгоизму, нашей индивидуальной волѣ къ жизни, когда послѣдняя—частное проявленіе первой? Разсматривая этотъ вопросъ, мы открываемъ *новый положительный признакъ* „міровой воли къ жизни“, намъ присущей и въ насъ дѣйствующей. Она стремится не только къ творчеству и созидацію жизни, но къ „бесконечному творчеству“—къ *бесконечной полнотѣ и совершенству* своихъ жизненныхъ воплощеній, и потому враждебна всякой ограниченности, всякому окончательному своему закрѣпленію и закрѣпощенію. Индивидуальность наша есть именно такая закрѣпощенная и закрѣпленная наслѣдственностью и привычками, и ограниченная организаціей, міровая воля къ жизни, и потому наша общая творческая сила, насколько она въ насъ сохранилась и проявляется, безусловно враждебна эгоизму, какъ способу обереганія этой самой „ограниченной индивидуальности“.

„Воля міровая“ въ человѣкѣ *нравственномъ* сильнѣе „воли индивидуальной“, какъ частнаго своего выраженія, и потому вѣчно борется съ ней и съ ея проявленіями—чувствомъ самосохраненія и эгоизмомъ.

Вѣрность этого положенія станетъ еще яснѣе, если мы рассмотримъ теперь тѣ формы нравственной дѣятельности,

которыя вытекають не изъ любви и жалости къ другимъ существамъ, а изъ *иныхъ* мотивовъ. Отсюда откроются намъ и *новые положительные* признаки міровой воли къ жизни, которые точнѣе опредѣлять и отчасти ограничать понятие объ этой, присущей намъ силѣ.

Не только въ прямомъ созданіи, сохраненіи и спасеніи конкретныхъ жизней отдѣльныхъ существъ подъ вліяніемъ любви и состраданія, признаемъ мы проявленіе нравственной дѣятельности человѣка, но и во всякомъ творествѣ и созиданіи *идейномъ, духовномъ*, связанномъ съ затратою силъ личности и съ пожертвованіемъ индивидуальными благами, здоровьемъ и даже жизнью—ради усовершенствованія жизни міровой.

Во всякомъ самоотверженномъ служеніи идеямъ—*наукѣ, искусству, философіи, религіи*,—независимо отъ любви къ конкретнымъ существамъ,—мы видимъ подвигъ *нравственный*. И совершенно очевидно, что въ дѣйствіяхъ этого рода, насколько они нравственны, можно не только замѣтить склонность къ пожертвованію жизнью индивидуальной, но и стремленіе по возможности упрочить и расширить, умножить и даже создать новую жизнь внѣ индивидуума. Ученый стремится развитіемъ пониманія жизни міра и, въ частности, человѣческой, предохранить всякую жизнь и особенно человѣческихъ существъ отъ случайностей непроизводительнаго разрушенія, а также создать условія для болѣе разнообразныхъ, интенсивныхъ и высокихъ ея проявленій. Художникъ творитъ и воплощаетъ жизнь въ жизненныхъ типахъ, которые создаетъ и которые своей притягательной силой будутъ въ свою очередь плодить, развивать и обогащать содержаніемъ жизнь слѣдующихъ поколѣній. Философъ истолкованіемъ смысла мірового процесса и жизни стремится помочь разумному направленію *человѣческихъ творческихъ силъ*. Истинный религіозный и общественный проповѣдникъ, поддерживая въ людяхъ любовь, состраданіе, чувство нравстенаго достоинства, и укрѣпляя ихъ въ борьбѣ со страхомъ, малодушіемъ и отчаяніемъ, тоже тво-

рить и спасаетъ жизнь *внѣ себя*, широко развивая самыя коренныя ея начала.

Счастіа конкретныхъ существъ, т.-е. отдѣльныхъ людей, никто при этомъ не имѣетъ въ виду, ибо всѣ эти *дѣятели творческой воли*, когда творятъ, не знаютъ, кому и когда пригодятся ихъ дѣла и дадутъ ли они людямъ счастье, или нѣтъ. Не думали служить счастью человѣческому ни Шекспиръ, ни Гете, ни Пушкинъ,—ни Джордано Бруно, Декартъ или Кантъ,—ни Коперникъ, Ньютонъ и Дарвинъ,—ни Апостоль Іоаннъ, ни Будда и Лютеръ. Одни служили красотѣ, другіе искали правды, истины, блага. Возможныя практическія послѣдствія высокихъ подвиговъ, во имя идеала, обыкновенно лежатъ внѣ сферы кругозора творческихъ геніевъ и нравственныхъ проповѣдниковъ.

Но если міровая творческая воля, направленная къ созиданію и упроченію жизни, проявляется и во всякомъ *безкорыстномъ, духовно-идейномъ созиданіи*, то именно въ немъ мы замѣчаемъ ясно признакъ, который не открывается непосредственно въ дѣлахъ любви и состраданія, въ твореніи и спасеніи жизни отдѣльныхъ существъ. Въ идейномъ творчествѣ тоже замѣчается стремленіе къ *безконечной полнотѣ и совершенству* воплощеній творческой воли къ жизни,—отчего художникъ, ученый, философъ творитъ до конца, пока есть силы, *вѣчно недовольный прежде созданнымъ*,—но вопросъ идетъ по большей части о созиданіи и поддержаніи жизни *высшей на счетъ низшей, жизни духовной на счетъ матеріальной*. Къ этому направляется не только творчество религіозное и художественное, но и философское и научное. Религія прямо ставитъ задачею — спасти душу, духовную жизнь человѣка; искусство, воплощая красоту, ведетъ къ подъему въ человѣкѣ лучшихъ его чувствъ и стремленій; философія ищетъ идеала мудрости и внутренней гармоніи личности; наука проповѣдуетъ эволюцію и, жертвуя животнымъ ради человѣка, ищетъ разъясненія и способовъ укрѣпленія въ послѣднемъ его высшихъ, *человѣческихъ* свойствъ.

Намеки на то, что міровая воля въ насъ, воля нравствен-

ная, стремится къ сохраненію и созиданію не всякой жизни безъ разбора, а преимущественно *высшей, духовной*, можно уже было замѣтить при анализѣ проявленій любви и состраданія. Мы показали, что добрая мать стремится сдѣлать своихъ дѣтей прежде всего „хорошими“, нравственными, что врачъ, поддерживая жизнь неизлѣчимо больныхъ и спасая самоубійцъ—не ради ихъ счастья, а для самой жизни, часто невольно содѣйствуетъ искупленію ими вины, грѣха—страданіями. Во всѣхъ ближнихъ мы, главнымъ образомъ, любимъ и оберегаемъ ихъ духовную личность, ихъ психическую жизнь. Даже въ животныхъ мы любимъ не ихъ тѣло, а ихъ психическую физіономію и ихъ нравственное отношеніе къ человѣку и другъ къ другу *). Въ растеніяхъ мы любимъ ихъ красоту, художественную гармонію ихъ формъ и ароматовъ. Любовь къ природѣ имѣетъ тоже эстетической и нравственный характеръ.

Отсюда выясняется новый положительный признакъ той „міровой творческой воли“, которая въ насъ живетъ и влечетъ насъ къ созиданію міровой жизни въ ущербъ нашей собственной. Это не просто „творческая воля къ жизни“, къ механическому ея умноженію и сохраненію, а „неудержимое стремленіе къ созиданію, развитію и увѣковѣченію жизни духовной, высшей психической жизни въ мірѣ“,—это, другими словами, стремленіе къ *одухотворенію міра, къ духовному его совершенствованію*.

И для того, чтобы въ этомъ окончательно убѣдиться, мы коснемся третей и послѣдней области поступковъ, признаваемыхъ несомнѣнно нравственными,—тѣхъ дѣйствій, которыя касаются такъ называемой *личной нравственности* и вну-

*) Поэтому мы не считаемъ зломъ истребленіе животныхъ-хищниковъ и паразитовъ, вредящихъ жизни человѣка и другихъ животныхъ, и потому также намъ такъ трудно признать грѣхомъ употребленіе человѣкомъ въ пищу мяса нѣкоторыхъ животныхъ, психическая жизнь которыхъ намъ чужда и не представляетъ объективно никакого интереса по безнадежно-низкому уровню своего развитія. Но зато человѣкъ, болѣе чуткій къ душевной жизни всѣхъ живыхъ существъ, невольно жалѣетъ и этихъ животныхъ,—и становится вегетарианцемъ изъ побужденій нравственныхъ.

шаются намъ чувствами чести и нравственнаго достоинства.

Къ чему направлены нравственныя предписанія: не предаваться плотскимъ излишствамъ, не лгать и не обманывать, не трусить и не малодушничать, не дѣлать низостей и подлостей, не отчаяваться и не лишать себя жизни?

Всѣ эти задачи имѣютъ нравственный смыслъ лишь настолько, насколько направлены къ обереганію, спасенію и развитію въ насъ самихъ нашего „лучшаго, духовнаго я“ — той самой творческой силы, созидающей и улучшающей жизнь въ мірѣ, которая лежитъ и въ основаніи всей нашей общественно-нравственной работы. Ради этого начала своей высшей духовной дѣятельности мы готовы часто пожертвовать и своей животною индивидуальностью, или умалить и ограничить ея проявленія. И напрасно современные позитивисты смѣются надъ всяческимъ *аскетизмомъ*: *здоровый аскетизмъ* есть именно путь къ широкому развитію творческихъ силъ человѣка, — онъ освобождаетъ духовныя силы наши отъ гнета и цѣпей матеріальной жизни*). Аскетизмъ, конечно, есть не цѣль, а только *средство*, но это — низшая ступень того же самоотреченія и индивидуальнаго самопожертвованія, которыя заставляютъ нѣкоторыхъ людей *ради идеи* отказываться отъ удовольствій, выгодъ, подвергаться осмѣянію, поруганію, даже насилію, — идти въ темницы и на костры. Во всѣхъ этихъ случаяхъ мы спасаемъ „свое лучшее духовное я“ и умалшаемъ или совершенно отдаемъ въ жертву свою индивидуальную волю къ жизни, свой эгоизмъ. И если насъ глубоко отталкиваетъ нравственно не только *убійство* — уничтоженіе чужихъ духовныхъ жизней, но и *самоубійство*, то потому, что это не просто пожертвованіе своимъ индивидуальнымъ „я“, а разрушеніе въ себѣ творческаго духовнаго начала, *міроваго духа*. Это — „насиліе надъ міромъ“: мы лишаемъ міръ, черезъ себя, той оформленной и вѣками

*) Ср. статью Вл. С. Соловьева: Аскетическое начало въ нравственности. «Вопр. Фил. и Псих.» 1895 (январь — книга 26-я).

вырабатывавшей свое орудіе—организмъ—творческой силы, которая можетъ спасти множество другихъ жизней и вдохнуть въ нихъ высшій смыслъ. И притомъ, самоубійца дѣлаетъ это *безъ всякаго возмъщенія*; напротивъ, онъ угнетаетъ душевную жизнь прочихъ людей и тянетъ ихъ съ собою въ бездну бесплоднаго уничтоженія. Отдавать свою жизнь въ жертву возможной духовной жизни другихъ существъ мы въ правѣ и даже нравственно обязаны, но истреблять малѣйшее проявленіе духовной жизни внѣ себя—путемъ убійства, или же, путемъ самоубійства, возможность таковой въ себѣ—величайшій эгоизмъ и, потому, тяжкое преступленіе.

Изъ всего изложеннаго выяснилось, что *психологически* главнымъ устоемъ нравственной жизни и дѣятельности является въ насъ *міровая воля къ жизни духовной*, міровой инстинктъ самосохраненія жизни духовной, психической, высшей. Главные четыре положительныхъ признака этой міровой воли, которая внушаетъ личности человѣка ея *нравственное* поведеніе, какъ мы видѣли, слѣдующіе: 1) это—сила, *созидающая, оберегающая и спасающая жизнь внѣ индивидуума*—въ мірѣ, 2) это—сила, *враждебная индивидуальной воли къ жизни*—эгоизму и животному инстинкту самосохраненія, 3) это—сила, *стремящаяся къ безконечной полнотѣ и совершенству* своихъ воплощеній, *реальныхъ и идеальныхъ*, 4) это—сила, *направленная преимущественно къ созиданію и совершенствованію духовной, идеальной жизни міра*. Поэтому ее можно опредѣлить какъ „*міровой инстинктъ или волю духовнаго самосохраненія и саморазвитія*“, заложенный въ природу всѣхъ его живыхъ существъ, но достигающей полноты самосознанія только *въ* *человѣкѣ* и проявляющійся въ его *нравственной жизни и дѣятельности*.

Сообразно природѣ указанной силы, *сознательнымъ идеаломъ* нравственнаго поведенія должно быть „*достиженіе міромъ нравственныхъ существъ — людей—возможно полнаго, всесторонняго и высокаго духовнаго развитія и творчества*“, а *сознательнымъ критеріемъ* нравственной дѣятельности бу-

дуть „чистота, безкорыстіе и самоотверженность работы челоѣка для цѣли безконечнаго духовнаго совершенствованія міра“. Таково *содержаніе* идеи безусловнаго нравственнаго долга.

Не дѣло этики опредѣлять *метафизическую* природу установленнаго выше начала нравственнаго поведенія—міровой воли къ жизни духовной. Для нея достаточно констатировать наличность упомянутаго *реальнаго* источника нравственной дѣятельности, а также указать и изслѣдовать его проявленія въ сферѣ чувства и мысли.

Въ первой области—чувства—духовно-творческое начало обнаруживается чувствованіями любви, состраданія, жалости по отношенію къ другимъ живымъ существамъ,—чувствами стыда, нравственнаго достоинства, чести—по отношенію къ собственной личности,—чувствами любви къ правдѣ, истинѣ, красотѣ, добру или духовному совершенству вообще—по отношенію къ міру, какъ цѣлому, а на высшей ступени—любовію къ Богу, какъ высшему источнику или идеальному символу *абсолютной* правды, красоты и совершенства. Сюда относится и непосредственная любовь къ Богу челоѣка религіозно-вѣрующаго, и „*amor intellectualis Dei*“ философовъ (напр., Спинозы).

Во второй области—мысли—то же начало проявляется въ *идеяхъ* самоотреченія, самопожертвованія и безусловнаго нравственнаго долга—долга создавать, оберегать, поддерживать, умножать и возвышать *духовную жизнь міра* въ ущербъ своей *личной* жизни.

Таковы главнѣйшіе устои нравственной жизни челоѣка, находящіеся внутри *его* и сводящіеся къ одному общему принципу— „міровой воли къ жизни высшей, духовной, которая есть и міровая любовь и міровое сознаніе безусловнаго нравственнаго долга“. Очевидно, *личность* челоѣка не есть только его животно-психическая *индивидуальность*, а сочетаніе этой послѣдней съ *міровымъ духовнымъ началомъ*, съ божественною творческою силою, создавшею міръ, и въ этой послѣдней находятся корни всей нашей нравственной жизни.

Насъ могутъ спросить теперь: какова же конечная цѣль всего процесса нравственной работы міровой воли въ отдѣльныхъ существахъ? Можетъ быть, все-таки, — „безусловное и вѣчное духовное блаженство одухотворенной вселенной“? „Можетъ быть“, скажемъ мы въ заключеніе, но, при ограниченности человѣческаго разума, этика, по крайней мѣрѣ, теперь, не способна рѣшить этого вопроса строго научно. Во 1) мы еще не въ состояніи обнять мірового процесса въ его цѣломъ; во 2) мы не въ состояніи представить себѣ абсолютнаго и вѣчнаго блаженства вполне солидарнаго и духовно-просвѣтленнаго міра существъ, и понять разумомъ свою возможную роль въ этомъ будущемъ блаженствѣ; въ 3) предполагаемая конечная цѣль мірового процесса не можетъ быть реальною пружиною нравственной дѣятельности человѣка, такъ какъ, съ одной стороны, своей отдаленностью не можетъ вдохновить личность къ дѣйствию, а съ другой, какъ мы видѣли, малѣйшая попытка поставить эту цѣль въ формахъ конкретныхъ лишаетъ нашу дѣятельность ея *нравственную* характера. Стремиться къ счастью неизвѣстнаго будущаго міра и неизвѣстныхъ будущихъ существъ *безмысленно*, а стремиться къ счастью своему и другихъ близкихъ существъ, хотя и вполне естественно, но не входитъ въ задачу *нравственной* дѣятельности, въ отличіе отъ *безразличной* и въ противоположность *безнравственной*.

Очевидно, вопросъ о *конечныхъ* цѣляхъ нравственной дѣятельности человѣка, совпадая съ вопросомъ о *конечныхъ* цѣляхъ мірового процесса, можетъ быть разрѣшаемъ только гадательно. То или другое рѣшеніе можетъ быть лишь предметомъ *вѣры* или плодомъ *поэтической мечты*, а не результатомъ строгаго, научнаго и философскаго анализа.

Но нуждаемся ли мы въ немедленномъ отвѣтѣ на этотъ вопросъ?

Не достаточно ли намъ будетъ, если „научная этика“ подтвердитъ и окончательно докажетъ тотъ фактъ, что психическими устоями нравственной жизни и дѣятельности являются *не стремленія къ счастью личному, чужому или общему*, а

именно тѣ творческія стремленія духа къ созиданію и развитію высшей психической жизни въ міръ, внѣ насъ, которыя проявляются уже въ безкорыстной любви къ живымъ существамъ, — далѣе, въ безусловной преданности идеаламъ правды, красоты, добра, чести, — и которыя воплощаются, въ концѣ концовъ, въ идеяхъ нравственнаго долга и самопожертвованія?

Неумолимая дилемма: „долгъ или счастье?“ — разрѣшается, очевидно, въ пользу долга. А захотимъ ли мы пойти по нравственному пути долга, или нѣтъ, — это зависитъ отъ нашей свободной воли, которая именно потому и свободна отъ нашей организаціи, что она есть воля міровая, а не индивидуальная, что личность есть не только органическая индивидуальность, но и „сверхъ-индивидуальное, божественное, творческое начало“. Вопросъ только въ томъ: захотимъ ли мы быть нравственными, т.-е. свободно повиноваться внутреннему голосу мірового сознанія, или не захотимъ. Если захотимъ, то откажемся отъ цѣли счастья, своего и чужого, и отдадимся по мѣрѣ силъ долгу служенія лучшимъ своимъ чувствамъ, стремленіямъ и идеямъ, жертвуя ближнему своему и міру всѣ свои индивидуальныя силы, а если нужно — и жизнь. Если не захотимъ, то можетъ быть, насъ рано или поздно осудитъ тотъ самый міръ, отъ котораго мы отдѣлились, испивая чашу личныхъ наслажденій. Что пріятнѣе объ этомъ могутъ быть споры; но что лучше, объ этомъ очевидно спорить неумѣстно. Можно выразить только желаніе, чтобы въ наше тяжкое и грустное въ нравственномъ отношеніи время, побольше людей находило въ себѣ задатки высшей міровой воли и нравственнаго призванія, и шло по пути долга и самопожертвованія, отбросивъ всякіе помыслы о личномъ счастьи и объ удовлетвореніи своего ненасытнаго „я“

Н. Гротъ.

Жизнь, какъ нравственная борьба *).

Извѣстно возрѣніе, что животная жизнь есть борьба съ внѣшнимъ міромъ за существованіе. Въ человѣкѣ, какъ существѣ по преимуществу мыслящемъ, какъ въ *животномъ разумномъ*, эта общеживотная борьба съ внѣшнимъ міромъ усложняется еще внутреннею борьбой противоположныхъ стремленій. Подъ внутреннею борьбою я разумѣю то колебаніе воли, которое всѣ мы часто испытываемъ при выборѣ одной изъ двухъ противоположныхъ, несомѣстимыхъ цѣлей, когда, напримѣръ, мы задаемъ вопросомъ, идти намъ или оставаться, говорить или молчать и т. д. Такое колебаніе воли возможно лишь, когда обѣ несомѣстимыя цѣли намъ почему-либо желательны. Колебаніе воли сопровождается взвѣшиваніемъ, сравнительною оцѣнкой той и другой цѣли, пока, наконецъ, эта оцѣнка не разрѣшится признаніемъ одной изъ нихъ благомъ болѣе цѣннымъ; это благо становится тогда мотивомъ воли, т.-е. ея сознательною цѣлью. Благомъ вообще мы признаемъ все то, что удовлетворяетъ какой-либо нашей потребности и что поэтому воля стремится осуществить.

Какъ ни многочисленны и разнообразны блага, мотивирующія волю, но для объясненія фактовъ внутренней борьбы они могутъ быть подведены подъ слѣдующія три категоріи: I) *наслажденіе*, т.-е. непосредственное и немедленное

*) Рефератъ, читанный въ засѣданіи Психологическаго Общества 18-го февраля 1895 года.

удовлетвореніе какой-либо потребности, 2) *благополучіе* — удовлетвореніе, хотя и отсроченное и даже достигнутое цѣною нѣкоторыхъ страданій, но болѣе прочное и полное, нежели немедленное наслажденіе. Эти двѣ категоріи благъ различаются между собою не по существу, а лишь по количеству, такъ какъ и благополучіе слагается вѣдь изъ наслажденій, какъ изъ основныхъ элементовъ. И наслажденіе, и благополучіе субъективны, какъ обусловленные потребностями отдѣльнаго лица, а потому то, что для одного представляется благополучіемъ, можетъ для другого быть злополучіемъ. Благо третьей категоріи, въ отличіе отъ первыхъ двухъ, субъективно обусловленныхъ, сознается, какъ безусловное. Въ сознаніи человѣка, несомнѣнно, живетъ идея блага безусловнаго, къ осуществленію котораго, хотя и не стремятся, но *должны бы были* стремиться всѣ безъ исключенія съ пожертвованіемъ ради него не только отдѣльными наслажденіями, какъ ради благополучія, но даже и личнымъ благополучіемъ. Это безусловное благо есть *нравственный долгъ*. Въ исторіи человѣческаго мышленія подымались голоса, признававшіе идею безусловнаго блага за иллюзію, которая должна быть выброшена изъ обихода, такъ какъ при критическомъ отношеніи къ ней она обнаруживаетъ внутреннія противорѣчія. Далѣе я коснусь вопроса, можетъ ли идея безусловнаго блага, имѣющая столь важное значеніе не только въ жизни отдѣльнаго лица, но и въ исторіи человечества, — можетъ ли она, при несомнѣнно заключающихся въ ней внутреннихъ противорѣчіяхъ, быть признана за иллюзію. Теперь я указываю лишь на несомнѣнный фактъ существованія этой идеи, какъ мотива воли, обходя пока вопросъ о ея правомѣрности.

Итакъ, три категоріи благъ мотивируютъ волю человѣка: наслажденіе, благополучіе и нравственный долгъ.

Соотвѣтственно этимъ тремъ категоріямъ внутренняя борьба представляетъ двѣ ступени. Первая ступень — это колебаніе воли между наслажденіемъ и благополучіемъ, требующимъ отказа отъ немедленнаго наслажденія. Кто не

испыталь въ себѣ этого колебанія? Оно почти ежечасно обнаруживается въ жизни, начиная съ мелкихъ вопросовъ, съѣсть ли мнѣ лишній кусокъ или воздержаться, встать ли мнѣ съ постели часомъ ранѣе или позднѣе, и доходя порою до страшныхъ, трагическихъ столкновений, когда на карту бываетъ поставлена вся жизнь. Воля, избирающая наслаждение наперекоръ благополучію, есть *страсть*; воля, жертвующая наслажденіемъ ради благополучія—*благоразуміе*.

Но борьбою страсти съ благоразуміемъ не исчерпывается жизнь человѣка. Кромѣ выбора между немедленнымъ наслажденіемъ и болѣе прочнымъ благополучіемъ, представляется иногда необходимость выбора между личнымъ благомъ (будь оно наслаждение или благополучіе) и благомъ безусловнымъ—требованіемъ нравственнаго долга. Происходящія при этомъ колебанія воли представляютъ вторую, высшую ступень внутренней борьбы. Въ сравненіи съ чуть не ежечасными столкновеніями первой ступени, они составляютъ болѣе рѣдкое психическое явленіе; какъ ни полны трагизма бываютъ иногда первыя, высшій трагизмъ человѣческой жизни заключается въ послѣднихъ.

Предметомъ моего сообщенія будетъ именно эта борьба между эгоизмомъ и чувствомъ долга, которую я назову *нравственною*, въ отличіе отъ *житейской* борьбы благоразумія со страстью. Я желалъ бы выяснитъ эту борьбу, указавъ на тѣ психическіе факторы, которые, участвуя въ ней, усиливаютъ и ослабляютъ обѣ враждебныя стороны. Но такъ какъ эта борьба принадлежитъ къ *сознательнымъ* психическимъ дѣйствіямъ, то я долженъ предварительно, во-1-хъ, указать на особенную природу сознательныхъ дѣйствій, отличающую ихъ отъ инстинктивныхъ, а во-2-хъ, ближе опредѣлитъ, что именно я разумѣю подъ выясненіемъ и истолкованіемъ сознательныхъ дѣйствій.

Главное отличіе сознательныхъ дѣйствій отъ инстинктивныхъ состоитъ въ томъ, что они мотивированы, т. е. сопровождаются предварительно выработаннымъ представленіемъ желанной цѣли, тогда какъ инстинктивныя, хотя и являютъ

ся въ результатѣ цѣлесообразными, но совершаются безъ представленія цѣли, безъ мотива, по какой-то слѣпой, т.-е. непонятной намъ, естественной необходимости. Всякому сознательному дѣйствию предшествуетъ обсужденіе цѣли и средствъ къ достиженію ея, точнѣе говоря—обсужденіе двухъ противоположныхъ цѣлей, которыя обѣ представляются намъ болѣе или менѣе желательными (идти мнѣ или оставаться, сдѣлать или нѣтъ?); такимъ образомъ, происходитъ нѣкоторое колебаніе воли, внутренняя борьба, разрешающаяся выборомъ одной изъ двухъ противоположныхъ цѣлей. Этотъ выборъ, по неискоренимому въ человѣкѣ убѣжденію, совершается *свободно*: въ немъ проявляется особенная способность человѣка—*свобода воли*. Считаю нужнымъ констатировать идеи свободы воли, такъ какъ на признаніи ея истинности основаны мои взгляды.

Свобода воли многими отрицается, какъ иллюзія, на томъ основаніи, что идея ея противорѣчитъ основной аксіомѣ разсудка—закону причинности. По этой аксіомѣ каждое явленіе разсматривается какъ необходимое слѣдствіе своей причины, т.-е. того, что предшествовало ему во времени; а причина, какъ такое же явленіе, въ свою очередь разсматривается, какъ такое же слѣдствіе другой причины,—и такъ до безконечности. Такимъ образомъ,—грянулъ ли громъ, двинулъ ли я рукою,—и то, и другое явленіе было роковымъ образомъ предопредѣлено отъ начала всѣхъ началъ и не могло не произойти. Если относительно нѣкоторыхъ ожидаемыхъ событій мы, повидимому, и допускаемъ двоякую возможность, напримѣръ, говоримъ, что дождь можетъ пойти, можетъ и не пойти, то это допущеніе есть лишь сознаніе того, что мы недостаточно знаемъ всѣ тѣ, существующія въ настоящую минуту, условія, которыми уже предопредѣлена или необходимость дождя, или его невозможность; такъ что, когда ожидаемое событіе наконецъ совершилось, мы признаемъ, что оно необходимо должно было совершиться, а противоположное ему было невозможно, хотя мы прежде по недостатку знанія считали

его возможнымъ. Такимъ образомъ, разсудокъ, судящій по аксіомѣ причинности—фаталистъ по природѣ своей.

Но это фаталистическое воззрѣніе не можетъ прости- раться на сознательныя дѣйствія. Идти мнѣ или оставать- ся?—и то, и другое представляется мнѣ, повидимому, столь же возможнымъ, какъ дождь и ясная погода. Но въ дѣй- ствительности, представленіе возможности сознательнаго поступка совсѣмъ иное, чѣмъ возможности естественнаго явленія. Дождь, казавшійся намъ прежде возможнымъ, но не пролившійся по естественнымъ причинамъ, по этому самому считается уже теперь невозможнымъ. А между тѣмъ, если, по какимъ-либо соображеніямъ, мы не пошли, куда прежде считали возможнымъ идти, то и теперь оста- емся убѣждены въ бывшей возможности не сдѣланнаго нами. А что мы дѣйствительно признаемъ бывшую возмож- ность сознательно нами не сдѣланнаго и отрицаемъ роко- вую неизбѣжность сдѣланнаго, это доказывается тѣмъ, что и свои, и чужіе сознательные поступки мы или порицаемъ, или одобряемъ; а вѣдь не имѣетъ смысла ни порицать, ни одобрять естественно неизбѣжное. Что же касается вну- тренней борьбы, то нормальный человѣкъ не можетъ отно- ситься къ исходу ея безразлично, не порицая побѣды стра- сти надъ благоразуміемъ, эгоизма надъ чувствомъ долга, и не одобряя противоположнаго. Кромѣ того, еслибы рассу- дочно-фаталистическое воззрѣніе распространялось и на сознательные поступки, т.-е. еслибы человѣкъ могъ быть вполне убѣжденъ, что всѣ его поступки во всѣхъ подро- бностяхъ predeterminedены отъ начала всѣхъ началъ, то онъ не трудился бы, обдумывая, какъ ему поступить, ибо, не смотря ни на какое обдумываніе, поступокъ его или совер- шится, или нѣтъ, какъ это predeterminedено отъ вѣка. Если же мы предварительно обдумываемъ наши поступки, то не- премѣнно отправляемся отъ мысли, что можемъ въ извѣст- ныхъ предѣлахъ дать то или другое направленіе роковому теченію событій. Вполнѣ убѣжденный фаталистъ былъ бы вполне пассивнымъ автоматомъ, не обдумывающимъ своихъ

дѣйствій до ихъ совершенія и не оцѣнивающимъ ихъ по совершеніи,—а это человѣку невозможно.

Итакъ, признаніе свободы воли есть признаніе одновременной возможности двухъ противоположныхъ сознательныхъ дѣйствій, или — что то же самое—отрицаніе естественной необходимости дѣйствія совершившагося. Это признаніе, думается мнѣ, присуще каждому; и отрицатели свободной воли, не находящіе однако безполезнымъ предварительное обсужденіе предполагаемыхъ дѣйствій и оцѣнку уже совершившихся, впадаютъ въ противорѣчіе сами съ собою.

Но вѣдь такая свобода дѣлаетъ сознательныя дѣйствія безпричинными, что противорѣчить столь же присущей человѣку разсудочной аксіомѣ причинности. Да, нашему сознанію одинаково присущи какъ идея естественной необходимости, такъ и свобода воли, хотя и противорѣчащая первой, но столь же неискоренимая. Это указываетъ на коренное противорѣчіе въ человѣческомъ сознаніи, требующее размежеванія. Но какъ его сдѣлать? Признать свободу воли иллюзіей за ея ирраціональность, т.-е. противорѣчіе разсудочной аксіомѣ, и, какъ иллюзію, отвергнуть—нельзя: человѣкъ не можетъ, ставъ вполне послѣдовательнымъ фаталистомъ, т.-е. автоматомъ, отказаться отъ обдумыванія и оцѣнки поступковъ. Идея свободы неискоренима, а потому ирраціональность ея указываетъ не на ея недостатокъ, а на ограниченность разсудка, который поэтому долженъ отказаться отъ притязаній быть универсальнымъ критеріемъ истины.

Признаніе за истину того, что противорѣчить разсудку, считается суевѣріемъ; но если это признаніе присуще природѣ человѣка и неискоренимо, тогда оно — *разумная вѣра*. Таково признаніе свободы воли.

Итакъ, въ свободу сознательныхъ поступковъ мы необходимо вѣримъ, но доказать ея не можемъ. Тѣ соображенія, которыя я здѣсь привелъ въ пользу ея, не должны быть принимаемы за попытку доказать ея, но лишь за указаніе на необходимость бездоказательнаго признанія ея, какъ по-

студата двухъ функций всякой сознательной дѣятельности: 1) функции предварительнаго обсуждения поступковъ и 2) оцѣнки ихъ по совершении.

Итакъ, нравственную борьбу, какъ дѣятельность сознательную, я считаю свободною.

Что же значить истолковывать сознательныя дѣйствія, какъ продукты свободной воли?

Науки, изучающія естественныя явленія, не довольствуются установкой факта явленія, но стремятся, насколько возможно, истолковать явленіе, т.-е. указать тѣ причины, необходимымъ слѣдствіемъ которыхъ оно было. Историковаіе явленій приводитъ къ высшей степени знанія, къ раціональному пониманію. Такъ, фактъ солнечнаго затменія извѣстенъ всякому, кто видитъ его, но понимаетъ его лишь астрономъ, знающій его причины, а потому усматривающій необходимость его въ данную минуту и безошибочно предсказывающій его въ будущемъ. Возможно ли такое же раціональное пониманіе и безошибочное предсказаніе сознательныхъ поступковъ? Нѣкоторые потому именно и отвергають свободу воли, что она, отрицая необходимость поступковъ и дѣлая ихъ такимъ образомъ безпричинными, тѣмъ самымъ будто бы отрицаетъ и возможность ихъ истолкованія и пониманія. Но пониманіе ихъ возможно, хотя является нѣсколько инымъ, чѣмъ пониманіе необходимыхъ явленій.

Мы часто говоримъ: этого поступка я не понимаю, а этотъ понимаю. Что же здѣсь значить пониманіе? Понятенъ лишь тотъ сознательный поступокъ, мотивъ котораго вполне извѣстенъ. А что такое мотивъ? Мотивъ есть представленіе, сознательно осуществляемое волею,—цѣль. Но чтобы представленіе слѣдалось мотивомъ, цѣлью, оно должно имѣть нѣкоторую привлекательность, осуществленіе его должно быть желательно.

Итакъ, вполне знать мотивъ значить не только знать, въ чемъ именно состоитъ мотивирующее представленіе, но и чувствовать его привлекательность. Поступка мы не понимаемъ, если не чувствуемъ привлекательности его мотива.

Поступокъ можетъ быть низокъ и безнравственъ, но, чтобы понять его, мы, при всей искренности нашего отвращенія къ нему, должны въ то же время чувствовать и привлекательность его мотива. Человѣкъ тѣмъ болѣе способенъ понимать чужіе поступки, чѣмъ болѣе онъ въ правѣ сказать про себя: я человѣкъ и ничто человѣческое мнѣ не чуждо. Чувствуя же привлекательность мотива, мы чувствуемъ *возможность*, но не необходимость поступка, а это и значитъ понимать поступокъ.

Такимъ образомъ, пониманіе естественнаго явленія есть рациональное усмотрѣніе его *необходимости*, а пониманіе сознательнаго дѣйствія—эстетическое усмотрѣніе его *возможности*.

Итакъ, взявшись истолковывать сознательную нравственную борьбу, я долженъ, во-1-хъ, указать на представленіе, мотивирующее ее, во-2-хъ, насколько сумѣю, дать почувствовать привлекательность этого представленія.

Какое же представленіе мотивируетъ нравственную борьбу? Въ житейской борьбѣ мотивомъ всѣхъ дѣйствій служить представленіе личнаго блага въ безчисленныхъ видахъ его, какъ чувственное наслажденіе, власть, слава, душевное спокойствіе и прочее. Центръ всѣхъ этихъ представленій, вокругъ котораго все вращается и которому все подчинено, есть сознаніе нашего *я*, сознательный эгоизмъ. Но въ нравственной борьбѣ, въ представленіи безусловнаго блага и безусловнаго долга осуществлять его, это царственное *я* низводится на степень слуги чего-то высшаго, всеобщаго, что становится теперь центральнымъ, всеподчиняющимъ представленіемъ.

Существенное отличіе человѣка, его *разумность*, именно и заключается въ способности выходить за предѣлы своей личности и универсальную идею свободно избирать мотивомъ дѣятельности, ставя на второй планъ и даже вполнѣ забывая о своемъ эгоистическомъ *я*. Такъ, универсальная идея міра, космоса, мотивируетъ разумную дѣятельность человѣка въ двухъ отрасляхъ ея: въ дѣятельности познавательной, по-

рождающей науки, и въ дѣятельности нравственной, организующей общественную жизнь. Эту универсальную идею міра я рассмотрю сперва только какъ мотивъ научный.

Что такое міръ? Вопросъ этотъ—великая задача, рѣшить которую пытается человѣческая мысль уже нѣсколько тысячелѣтій. Но нѣкоторый отвѣтъ на этотъ вопросъ лежитъ а priori въ сознаниі каждого мыслящаго, еще до знакомства съ какою бы то ни было опытною наукой, такъ сказать—дремлетъ въ немъ и требуетъ лишь, чтобъ его пробудили.

Міръ есть единый, вѣчно неизмѣнный строй, объемлющій все безконечное множество вѣчно измѣняющихся вещей и явленій. Вотъ априорная идея міра, пробуждающаяся въ сознаниі не только независимо отъ опыта, но даже порождающая всякое опытное знаніе, ибо наблюденіе и опытъ не что иное, какъ сознательно поставленный природѣ вопросъ о томъ, въ чемъ же именно заключается этотъ, и безъ всякаго опыта самъ по себѣ несомнѣнный, строй?

Да не поставятъ мнѣ въ упрекъ, если вмѣсто русскаго слова „міръ“ я буду употреблять греческое „космосъ“. Оно давно уже по богатству содержанія получило право гражданства въ философскомъ языкѣ. Космосъ обозначаетъ не только строй, но и красоту, слѣдовательно—*прекрасный строй*.

Стройность есть свойство міра объективное, принадлежащее ему независимо отъ человѣческаго представленія, а красота—субъективное, выражающее наслажденіе, съ которымъ человѣкъ созерцаетъ міръ. Дѣйствительно, въ мірѣ чувствуется высшая, полная красота, соединяющая въ себѣ оба эстетическіе элемента прекраснаго: радующую насъ архитектонику и—возбуждающее благоговѣйное изумленіе—величіе. Именно потому я и предпочитаю слово космосъ, что оно указываетъ на эстетическій характеръ идеи міра. Итакъ, космосъ есть единый, вѣчный, прекрасный строй, объемлющій собою все существующее. Дополню эту априорную идею еще нѣкоторыми априорными же чертами. Безконечно великій космосъ (макрокосмъ) обнимаетъ собою безконечное множество отдѣльныхъ вещей, и каждая вещь есть та-

кой же космосъ, но лишь ограниченный опредѣленною сферою—микрокосмъ. Мiръ есть макрокосмъ микрокосмовъ, и эта великая система не представляется чѣмъ-то готовымъ, какъ бы застывшимъ въ своей полнотѣ, но по неизмѣннымъ законамъ вѣчно созидающимся цѣлымъ. Въ этой именно стройной измѣнчивости вѣчно созидающихся микрокосмовъ, въ ихъ смерти и состоитъ вѣчно неизмѣнная жизнь, безсмертіе макрокосма; а подмѣтитъ въ смерти безсмертіе—вотъ послѣдняя цѣль науки въ ея идеальной полнотѣ.

Въ этомъ смыслѣ идея космоса и есть мотивъ познавательной дѣятельности. Высшая задача человѣческой мысли, порождающей науку, состоитъ въ томъ, чтобы найти и съ наибольшею ясностью увидѣть созидающійся въ природѣ космосъ.

Но чтобы стать мотивомъ воли, идея должна быть привлекательна. Въ чемъ же заключается привлекательность идеи космоса? Привлекательность эта, главнымъ образомъ, — въ ея эстетическомъ характерѣ, о которомъ я уже говорилъ, объясняя самый терминъ «космосъ».

Чтобы ближе опредѣлить дѣйствіе на душу этого эстетическаго характера, лучше всего прибѣгнуть къ помощи великаго поэта, напимѣръ, Гёте. Я напмню то мѣсто въ началѣ Фауста, гдѣ нравственно разбитый сомнѣніемъ и павшій духомъ Фаустъ, раскрывъ мистическую книгу, находитъ знакъ макрокосма. Внезапно пробуждается въ немъ во всей своей эстетической живости сознание научной задачи и воодушевляетъ къ новой дѣятельности его жаждущую познания волю. Такъ оживительно дѣйствуетъ идея космоса, уже какъ задача только, какъ идеальная форма, еще лишенная реального содержанія. А какъ дѣйствуетъ на душу созерцаніе природы, т. -е. космоса, въ живомъ блескѣ явленій, объ этомъ пусть говоритъ Лермонтовъ:

Тогда смиряется души моей тревога,
Тогда расходятся морщины на челѣ,
И счастье я могу постигнуть на землѣ,
И въ небесахъ я вижу Бога...

Изъ философовъ, которымъ наиболѣе удалось выясненіе *космическаго чувства* (такъ я буду называть эстетическое чувство, предметъ котораго не отдѣльная прекрасная вещь, а идея космоса), я назову два великихъ имени: Платона и Спинозу. Платонъ въ своемъ понятіи любви (Эротъ) указалъ преимущественно на вдохновляющее дѣйствіе космическаго чувства, а Спиноза въ понятіи „умственной любви къ Богу“ (amor Dei intellectualis)—на его умиротворяющее дѣйствіе. Сама личность Спинозы представляетъ живое воплощеніе той нравственной чистоты и душевнаго мира, которые водворяются въ душѣ истиннаго философа созерцаніемъ космоса.

Главная цѣль моей статьи заключается въ выясненіи идеи космоса, какъ мотива нравственной борьбы; но выяснивъ эту идею, какъ мотивъ и задачу научной дѣятельности, я кратко скажу и о способахъ рѣшенія научной задачи, ибо это прольетъ нѣкоторый свѣтъ на главный интересующій меня вопросъ.

Идея космоса, какъ я ее очертилъ—макрокосмъ микрокосмовъ,—представляетъ идеальную форму, лишенную однако реальнаго содержанія, а потому не удовлетворяющую потребности знанія. Какъ всякое художественное произведеніе состоитъ изъ реальныхъ элементовъ, объятыхъ прекрасною формой, такъ и знаніе, и особенно наука—система знаній, должна представлять такой же реальный матеріалъ, объятый космическою формой. И вотъ, чтобы наполнить реальнымъ содержаніемъ формальную идею космоса, мышленію представляются два диаметрально-противоположныхъ способа. Первый способъ состоитъ въ томъ, что мысль, исходя изъ апріорной идеи космоса и развивая ее, пытается апіори же развить и ея реальное содержаніе. Этотъ умственный процессъ, большею частію, начинается съ того, что макрокосмъ опредѣляется—какъ созидающійся планъ, какъ цѣль божественнаго разума, а микрокосмы—какъ средства, необходимыя для осуществленія этой высочайшей цѣли. А такъ какъ средства могутъ быть объяснены лишь изъ предварительно по-

нятой цѣли, то изъ будто бы понятой, божественной цѣли, макрокосма, мысль выводитъ и идеи микрокосмовъ. Второй способъ состоитъ въ томъ, что мысль, отправляясь отъ отдѣльныхъ вещей и явленій, т.-е. наблюдая ихъ, пытается подмѣтитъ сначала образованіе отдѣльныхъ микрокосмовъ, а наконецъ, по возможности, и объединяющую ихъ великую макрокосмическую связь.

Идя первымъ путемъ, мышленіе создаетъ метафизику и, такъ называемую, натурфилософію, идя вторымъ, — спеціальныя опыты науки. Который же изъ этихъ двухъ способовъ вѣрнѣе приводитъ къ желанной цѣли, къ познанію эстетическому и вмѣстѣ точному?

Для нетерпѣливой потребности эстетическаго познанія апріорный пугъ представляется болѣе краткимъ и прямо ведущимъ къ цѣли. Но изъ формальной идеи не выведешь апріори ея реальнаго содержанія, и философскіе труды, предпринятыя въ этомъ направленіи, — великія натурфилософскія системы Бруно, Спинозы, Шеллинга и Гегеля не могли достигнуть этой цѣли, хотя несомнѣнно содѣйствовали болѣе полному развитію въ человѣческомъ сознаніи идеи космоса съ формальной стороны; а реальное ея содержаніе, если системы ихъ и не чужды ему, заимствовано ими, хотя и не сознательно, изъ опыта. Но такъ какъ этотъ опытъ производился безъ строго опредѣленной методы, то результаты его и недостаточны, и часто произвольны, такъ что не могутъ удовлетворять потребности точнаго знанія.

Долго и труденъ второй, опытный способъ построенія научныхъ системъ. Приступая къ сознательному научному опыту, человѣкъ имѣетъ уже, кромѣ апріорной, чисто формальной идеи космоса, нѣкоторое реальное представленіе его, заимствованное изъ произвольнаго жизненнаго опыта. Къ наблюденію вещей человѣкъ именно для того и приступаетъ, чтобы на вещахъ яснѣе убѣдиться въ этомъ своемъ реальномъ представленіи. Но вотъ онъ замѣчаетъ акосмизмъ нѣкоторыхъ явленій, несогласіе ихъ съ его идеей космоса. Сознаніе этого изумляетъ его, ибо онъ апріори убѣжденъ

въ невозможности акосмизма. Тогда онъ подвергаетъ уже методически организованному наблюденію изумляющія его явленія, чтобъ или открыть въ нихъ незамѣченный имъ прежде космосъ, или исправить по нимъ свое, можетъ быть, ошибочно составленное реальное представленіе космоса. Такимъ образомъ совершается медленное развитіе науки, состоящее въ подчиненіи космосу акосмическихъ, повидимому, явленій и въ выработкѣ все болѣе и болѣе правильнаго реального представленія космоса, между тѣмъ какъ формальная апіорная идея его, оставаясь неизблемой въ сущности, обогащается въ сознаніи новыми чертами. Но трудны и даже безотрадны первые шаги на пути опытнаго построенія науки. Опытное познаніе явленій, еще не приведенныхъ къ космосу, хотя, можетъ быть, и полезно для какихъ-либо житейскихъ цѣлей, но не только не удовлетворяетъ эстетической потребности законченной формы и умственной потребности точнаго знанія, а даже тяготитъ мысль, какъ научный хламъ. Такое зачаточное состояніе наукъ въ началѣ новыхъ вѣковъ представилъ Гёте въ своемъ Фаустѣ. Обремененный массой научнаго матеріала, еще не организованнаго въ космическую систему, Фаустъ предается магіи. Нерѣдко и теперь еще мы видимъ, что люди, не имѣющіе терпѣнія одолѣть черной научной работы, обращаются къ мистицизму, надѣясь найти въ немъ болѣе легкое удовлетвореніе эстетико-познавательной потребности. А опытная наука все идетъ впередъ медленнымъ, но вѣрнымъ путемъ къ своему идеалу, наполняя, такъ сказать, плотью и кровью схему космоса; и изъ-за живыхъ образовъ микрокосмовъ все яснѣй и яснѣй вырисовываются таинственныя очертанія макрокосма.

Перехожу теперь къ моей главной цѣли, къ разсмотрѣнію космоса, какъ мотива нравственнаго, какъ идеи, осуществленіе которой безусловно требуется отъ всѣхъ и cadaго.

Какъ ни облагораживаетъ человѣка космическое чувство, однако, занятіе наукою не можетъ считаться безусловнымъ долгомъ всѣхъ и cadaго. Что же считается такимъ долгомъ?

Такимъ долгомъ считается не пассивное только созерцаніе созидающагося въ природѣ космоса, но дѣятельное участіе въ созиданіи его, конечно, въ сферѣ доступной человѣку—въ человѣческомъ общежитіи. Несомнѣненъ тотъ фактъ, что съ тѣхъ поръ, какъ сложилось человѣческое общежитіе, и до нашихъ дней предъявляется каждому члену этого общежитія нравственное требованіе служить общему благу, служить съ безкорыстною преданностью, доходящею до готовности жертвовать ему не только личнымъ интересомъ, но даже и жизнью отдѣльнаго лица.

Сама эта идея обязательности безкорыстнаго служенія во всѣ вѣка оставалась неизмѣнною, прогрессъ же нравственности состоялъ лишь, во 1-хъ, въ постепенномъ расширеніи идеи того цѣлаго, служебнымъ органомъ котораго считала себя отдѣльная личность, а во 2-хъ—въ выясненіи того, что именно должно считать общимъ благомъ. Идея цѣлаго, расширяясь постепенно отъ семьи, рода, города, народа, въ христіанскомъ сознаніи обняла уже все человѣчество. Какъ же опредѣлилась въ современномъ сознаніи идея общаго блага, къ осуществленію котораго хотя далеко не всѣ стремятся, но всѣ *безусловно должны* стремиться? Общимъ благомъ признается такое общежитіе, гдѣ взаимное дѣятельное благожелательство всѣхъ сочленовъ („возлюби ближняго, какъ самого себя“) направляется, а порою и ограничивается чувствомъ справедливости. Я говорю: ограничивается,—потому что, какъ своимъ личнымъ благомъ мы должны жертвовать, если это требуется идеей справедливости, общаго блага, такъ и индивидуальное счастье ближняго, къ которому мы должны относиться, какъ къ самому себѣ, должно быть поставлено ниже идеи универсальной справедливости. Въ религіозномъ сознаніи это требованіе выражается высшею заповѣдью: возлюби Бога всѣмъ сердцемъ и всѣмъ умомъ.

Итакъ, двѣ идеи лежатъ въ основѣ нашего нравственнаго сознанія: 1) идея милосердія (состраданіе и благожелательство къ каждому, какъ къ самому себѣ) и 2) высшая идея спра-

ведливости, регулирующая первую. Эта высшая идея универсальной справедливости является такимъ образомъ космосомъ человѣческаго общежитія, уравнивающимъ и приводящимъ въ гармонію отдѣльные личные интересы,—космосомъ, устанавливая который воля сознаетъ себя безусловно обязанной, а слѣдовательно и способной. Для религіознаго сознанія этотъ космосъ является Божьею Правдой, а установленіе этой правды, Царствія Божьяго на землѣ,—нравственною задачею всѣхъ и каждаго.

Итакъ, между тѣмъ какъ научная цѣль есть лишь пассивное созерцаніе независимо отъ насъ созидающагося въ природѣ космоса, нравственная задача—дѣятельное созиданіе его въ человѣческомъ общежитіи.

Несомнѣненъ фактъ, что такое безусловное требованіе (категорическій императивъ) присуще сознанію; но, можетъ быть, оно неосновательно, какъ вытекающее изъ иллюзіи. Объ этомъ рѣчь впереди.

Ради этой-то задачи, осуществленія космоса въ общежитіи, и совершается та нравственная внутренняя борьба, психическій анализъ который я предпринялъ и къ которому теперь приступаю.

Нравственная борьба есть дѣятельность сознательная, а въ основаніи всякой сознательной дѣятельности лежитъ инстинктъ, изъ котораго она вырабатывается путемъ медленнаго психическаго процесса. Итакъ, въ основаніи сознательной борьбы между идеями долга и эгоизма должны мы предполагать и инстинктивную борьбу двухъ противоположныхъ слѣпыхъ влеченій: влеченія къ самосохраненію—личнаго инстинкта, и къ охраненію рода, хотя бы и соединенному съ самопожертвованіемъ,—инстинкта родового. Болѣе рѣдкія, сравнительно съ личнымъ инстинктомъ, проявленія родового наблюдаются, какъ извѣстно, и у животныхъ. Самое яркое проявленіе его мы видимъ въ бессознательной материнской любви. Удовлетвореніе инстинктивныхъ влеченій сопровождается чувствомъ удовольствія; а потому, если признавать родовой инстинктъ, доводящій до самопожертвова-

нія, то нужно признать и естественное наслажденіе, соединенное съ самопожертвованіемъ.

Наблюдается и бессознательная борьба двухъ противоположныхъ инстинктовъ. Такъ, птица кружить около своего гнѣзда, которому грозитъ опасность, что указываетъ на борьбу между инстинктомъ самосохраненія, побуждающимъ ее летѣть прочь, и инстинктомъ родовымъ, устремляющимъ прямо на опасность.

Я не берусь прослѣдить шагъ за шагомъ медленный процессъ развитія инстинктивной борьбы въ сознательную нравственную борьбу, но укажу на три главныя стадіи этого развитія въ человѣкѣ. Первая стадія есть родовой инстинктъ, присущій, какъ естественная основа, всякому дальнѣйшему нравственному развитію, вторая стадія — нравственность, а третья, высшая — религія. Что же такое нравственность?

Въ человѣкѣ бессознательныя побужденія родового инстинкта въ борьбѣ съ инстинктомъ самосохраненія сопровождаются все болѣе и болѣе нарастающимъ чувствомъ долга, и наконецъ возникаетъ несомнѣнное, какъ фактъ, но необъяснимое сознаніе безусловнаго долга жертвовать собою для родового блага. Борьба, мотивированная такимъ сознаніемъ, есть нравственность.

Съ сознаніемъ безусловнаго долга неразрывно связана вѣра въ свободу воли. Если я что-либо считаю безусловно обязательнымъ, то какъ исполненіе, такъ и неисполненіе этого въ то же время считаю и безусловно возможнымъ, т.-е. не связаннымъ роковою необходимостью съ наличностью всего имъ предшествующаго. Поэтому, вѣра въ свободу воли есть постулатъ какъ всякой сознательной дѣятельности вообще, такъ и особенно нравственности.

Но нравственность, какъ дѣятельность мотивированная сознаніемъ долга, является чѣмъ-то психически незаконченнымъ. Естественно возникаетъ вопросъ: почему же, въ случаѣ столкновенія личнаго блага съ родовымъ, я обязанъ жертвовать личнымъ? Возникаетъ скептическій вопросъ объ основательности нравственнаго сознанія. Отвѣтъ на этотъ

вопросъ, философское обоснованіе долга, приводитъ къ извѣстному міросозерцанію, которое должно быть названо религіознымъ. Сама же религія, какъ третья, высшая стадія нравственнаго развитія, есть дѣятельность, мотивированная уже не просто сознаниемъ долга, какъ нравственность, но сознаниемъ долга, обоснованнымъ въ религіозномъ міросозерцаніи. Итакъ, религія, какъ цѣлое, есть органическое сочетаніе трехъ элементовъ: 1) основного міросозерцанія—элементъ теоретическій, 2) дѣйствій, вызываемыхъ этимъ міросозерцаніемъ,—элементъ практическій и 3) чувства, возбуждаемаго міросозерцаніемъ и дѣлающаго его способнымъ мотивировать волю,—элементъ эстетическій.

Анализъ религіознаго мотива, т.-е. соединеннаго съ чувствомъ религіознаго міросозерцанія, долженъ указать какъ на тѣ стороны его, которыя въ нравственной борьбѣ придаютъ силу сознанию долга, такъ и на тѣ, которыя доступны нападенію съ враждебной стороны—со стороны сознательнаго эгоизма, вооруженнаго разсудкомъ.

Религіозное міросозерцаніе, обосновывающее нравственный долгъ, во всѣ вѣка, въ языческомъ мірѣ, какъ и въ христіанскомъ, было въ своихъ существенныхъ чертахъ одно и то же. Безусловное требованіе, чтобъ отдѣльное лицо служило общему благу, признавалось всегда заповѣдью Божьей, а человѣкъ такимъ образомъ признавался отвѣтственнымъ служителемъ Мировога Разума, обязаннымъ осуществлять на землѣ Его правду, Царствіе Божіе. Хотя это послѣднее выраженіе принадлежитъ христіанскимъ мыслителямъ, но развѣ язычникъ Сократъ не доказалъ и жизнью своею и смертью, что носилъ его въ своемъ сознаниі? Религія всегда была, и есть, и будетъ сознаниемъ отвѣтственнаго служенія человѣка міровой правдѣ.

Въ этомъ смыслѣ, конечно, не можетъ быть названо религіей идолопоклонство, соединенное съ рабскимъ страхомъ передъ какими-то таинственными существами и съ колдовскими дѣйствіями, цѣль которыхъ ублажить страшное божество. Въ идолопоклонникахъ еще не совершился психи-

ческий процесс развитія родового инстинкта въ религію. Положительныя религіи расходились между собой въ подробностяхъ, но въ основаніи всякой религіи лежали и лежать два догмата: 1) бытіе мірового разума—Бога и 2) отвѣтственность передъ Нимъ человѣка.

Но въ сознаніи отвѣтственности лежитъ нѣкоторая опасность, отклоняющая иногда человѣка отъ идеальной чистоты нравственнаго стремленія. Опасность эта заключается въ боязни наказанія за неисполненіе всемогущей воли,—въ боязни, хотя, можетъ быть, и полезной для цѣлей общежитія, но низводящей добродѣтель съ ея идеальной высоты на степень благоразумія, добивающагося прочнаго счастья подавленіемъ страстей. Но эгоистическому чувству боязни противодѣйствуетъ присущее сознанію чувство любви къ Богу—необходимый элементъ религіи въ идеальномъ значеніи этого понятія.

Чувство любви къ Богу часто, такъ сказать, антропоморфизуется, т. - е. неправильно отождествляется съ любовью къ человѣку, которая есть или состраданіе, или доброжелательство. Очевидно, любовь къ Богу—ни то, ни другое. Я говорилъ уже о космическомъ чувствѣ, о томъ благоговѣйномъ изумленіи, которое возбуждается созерцаніемъ космоса. Дѣятельное же осуществленіе космоса въ общежитіи вызывается тѣмъ же созерцательнымъ космическимъ чувствомъ, но еще усиленнымъ беззавѣтною готовностью служить высшей правдѣ. Именно эта, соединенная съ отрадой самозабвенія, беззавѣтная преданность и есть то, что называется любовью къ Богу.

Въ этомъ чувствѣ заключается тотъ эстетическій элементъ религіи, который, органически связывая нравственную дѣятельность съ религіознымъ міросозерцаніемъ, придаетъ этому міросозерцанію въ нравственной борьбѣ силу волевого мотива.

Теперь рассмотримъ тѣ стороны религіознаго міросозерцанія, которыя доступны нападенію съ враждебной стороны.

Религіозное міросозерцаніе весьма не сложно и состоитъ, какъ я уже сказалъ, изъ двухъ основоположеній: 1) бы-

тіе Бога, безусловнаго мірового начала, господствующаго надъ міромъ, какъ всемогущая Воля—Разумъ, и 2) отвѣтственное, значить—свободное, служеніе человѣка Богу. Въ этихъ двухъ положеніяхъ заключаются три идеи: 1) идея всемогущества, 2) свободной воли и 3) синтезъ двухъ первыхъ, идея отвѣтственности предъ Богомъ.

Разсмотримъ эти три идеи съ критической точки зрѣнія разсудка.

О свободѣ воли я уже говорилъ; я указалъ на ея ирраціональность, т.-е. противорѣчіе основной аксіомѣ разсудка, познающаго явленія, аксіомѣ причинности, съ точки зрѣнія которой всякое явленіе роковымъ образомъ предопредѣлено наличностью всего предшествовавшаго ему во времени. Признаніе свободы воли разрываетъ цѣпь естественной необходимости явленій, внося въ нее элементъ чудеснаго, сверхъестественнаго.

Однако, въ качествѣ постулата сознательной дѣятельности, идея свободной воли не можетъ быть отвергнута, какъ иллюзія, а должна быть признана лежащей внѣ сферы разсудка, познающаго явленія.

Но если ирраціональна идея свободы воли, то тѣмъ болѣе еще идея всемогущества, царящаго надъ міромъ. Свобода человѣка, т.-е. способность его перерывать роковую цѣпь явленій, внося въ нее элементъ чудеснаго, представляется лишь ограниченной,—всемогущество же Божіе есть безграничная свобода, превращающая въ сплошное чудо весь естественный механизмъ космоса; а космосъ только и можетъ быть понимаемъ разсудкомъ, какъ механизмъ. Свобода воли отрицается разсудкомъ, желающимъ видѣть естественную необходимость въ сознательныхъ дѣйствіяхъ человѣка, а всемогущество Божіе—тѣмъ же разсудкомъ во имя механизма, объемлющаго, будто бы, все существующее. Идея всесовершенной божественной воли для разсудочной критики представляетъ еще слѣдующее противорѣчіе. Воля вообще, какъ сознательное стремленіе къ цѣли, до достиженія этой цѣли представляетъ неполноту, несовершенство

бытія. Итакъ, всесовершенная воля является несовершенствомъ—логическое противорѣчіе. Идея бытія Божія представляется отрицающему ее разуму созданиемъ человѣческаго субъективизма, переносящаго на космосъ человѣческія психическія свойства—волю и разумъ, но лишь возведенныя въ безконечную степень. Такъ, сознавая въ себѣ бытіе ограниченно-свободной воли, человѣкъ хочетъ и въ космосѣ видѣть такую же волю, но уже безгранично свободную, всемогущую.

Въ этомъ смыслѣ, конечно, вѣра въ Бога есть субъективизмъ, такъ сказать, антропизмъ; но вѣдь и идея механической необходимости, эта аксіома человѣческаго разсудка, какъ *человѣческая* идея, должна быть признана такимъ же антропизмомъ. Выбраться изъ антропизма въ чисто объективный міръ намъ невозможно. Антропизмъ нашъ не долженъ лишь переходить въ антропоморфизмъ, въ который онъ переходитъ, когда воображеніе незаконно является на помощь разуму, не могущему справиться съ ирраціональнымъ. Таковы возраженія разсудочной критики противъ идеи всемогущества Божія.

Идея отвѣтственности человѣка такъ же ирраціональна, какъ первая двѣ.

Такъ какъ отвѣтственность необходимо предполагаетъ свободу воли, то всѣ возраженія противъ послѣдней одинаково постигаютъ и первую. Но если даже допустить ирраціональную идею отвѣтственности, то отвѣтственность именно передъ Богомъ для разсудка представляетъ новыя трудности. Если Богъ есть всемогущая воля, то всѣ средства къ осуществленію Его цѣлей должны быть непогрѣшимы, а слѣдовательно все существующее, по извѣстному афоризму,—разумно. Какъ же возможны тогда неправильныя, противорѣчащія всемогущей волѣ дѣйствія человѣка, а слѣдовательно и отвѣтственность его передъ нею? Но съ отрицаніемъ отвѣтственности отрицаются и нравственныя идеи безусловнаго блага и зла, и все становится нравственно безразличнымъ.

Итакъ, три основныя идеи религіознаго міросозерцанія: свобода, всемогущество и отвѣтственность, противорѣчатъ аксіомѣ разсудка, а потому или должны быть отброшены, какъ суевѣрныя иллюзіи, или признаны догматами разумной вѣры, если окажутся необходимыми постулатами такихъ психическихъ функцій, въ которыхъ заключается существенное отличіе человѣка въ ряду другихъ существъ, и тогда, конечно, должна быть ограничена компетенція разсудка, какъ всемірнаго, будто бы, критерія истины.

Я старался показать, что идея свободы воли есть необходимый постулатъ всякой сознательной дѣятельности въ ея двухъ функціяхъ: въ предварительномъ обсужденіи замышляемаго поступка и въ оцѣнкѣ совершеннаго. Но и безъ идей Бога и нравственной отвѣтственности передъ Нимъ мы можемъ и обсуждать поступки, и оцѣнивать ихъ, какъ неразумные, т.-е. продиктованные страстью, и разумные, продиктованные стремленіемъ къ прочному счастью; однимъ словомъ, то, что я назвалъ житейскою борьбою благоразумія со страстью, возможно и безъ идей Бога и нравственной отвѣтственности. Но невозможна безъ этихъ идей нравственная оцѣнка поступковъ, какъ злыхъ и добрыхъ, и невозможна вообще сознательная нравственная борьба, въ которой, думается мнѣ, и заключается одно изъ существенныхъ отличій человѣка.

Существенное отличіе человѣка, его *разумность*, заключается, какъ я уже сказалъ, въ способности, отрѣшаясь отъ своей индивидуальности, забывая о ней, универсальную идею избирать цѣлью своей сознательной дѣятельности.

Эта разумность проявляется въ двухъ родахъ дѣятельности: въ научной, изслѣдующей космосъ въ природѣ, и въ нравственной, реализующей его въ общежитіи. Въ научномъ изслѣдованіи человѣкъ смотритъ на свою личность, какъ на преходящую модификацію вѣчнаго космоса и въ наслажденіи космическаго созерцанія забываетъ о своихъ личныхъ потребностяхъ. Въ сознательной нравственной борьбѣ онъ видитъ въ себѣ лишь служебный органъ міровой цѣли, осуществляя которую, доходитъ до отрады полного самоотри-

цанія. Итакъ, возможны ли научная и нравственная дѣятельность безъ идей Бога и отвѣтственности, какъ необходимыхъ постулатовъ? Научная дѣятельность можетъ совершаться и безъ нихъ, необходимый постулатъ ея—идея космоса, какъ мірового строя, хотя бы только механическаго. Этотъ механическій строй можетъ быть изучаемъ съ практическою цѣлью умноженія удобствъ жизни. Ирраціональная идея Бога даже не можетъ служить научнымъ основоположеніемъ. Извѣстно, какою неточностью и фантастическимъ произволомъ страдаютъ тѣ метафизическія и натурфилософскія системы, въ основаніе которыхъ положена идея обожествленнаго космоса, т.-е. космоса, рассматриваемаго какъ осуществляющаяся цѣль божественнаго разума. Но нравственная дѣятельность не мыслима безъ такого обожествленія космоса, а слѣдовательно безъ идеи Бога и отвѣтственности. Самое существенное въ нравственной дѣятельности, отличающее нравственность отъ благоразумія, есть то чувство беззавѣтной преданности міровой цѣли, которое называется любовью къ Богу. Необожествленный космосъ, космосъ-механизмъ, лишенный психическаго атрибута разумности, не можетъ возбуждать такой беззавѣтной преданности; сознаніе нравственной отвѣтственности передъ механизмомъ не имѣетъ смысла; можно сознавать лишь свою немощь передъ нимъ и искусно лавировать, чтобъ отдалить минуту неизбежнаго поглощенія. При сознаніи космоса-механизма возможна лишь внѣшняя общеживотная борьба за существованіе, а также внутренняя борьба благоразумія со страстью, но невозможна внутренняя спеціально человѣческая нравственная борьба, постулатомъ которой можетъ быть только идея обожествленнаго космоса.

Итакъ, въ чувствѣ беззавѣтной преданности божественному космосу, въ любви къ Богу, возбуждаемой религіознымъ міросозерцаніемъ, заключается та привлекательность, которая придаетъ силу нравственному мотиву въ борьбѣ его противъ эгоизма. Но, съ другой стороны, ирраціональность религіознаго міросозерцанія вызываетъ разсудочную крити-

ку, колеблющую догматы вѣры и порождающую сомнѣніе въ ихъ истинности.

Подобно тому, какъ въ житейской борьбѣ благоразумія со страстью благоразуміе почерпаетъ свою силу въ опытномъ знаніи, съ ослабленіемъ котораго страсти еще болѣе разнудываются,—такъ въ нравственной борьбѣ съ ослабленіемъ вѣры приобрѣтаетъ силу сознательный эгоизмъ, уже и самъ по себѣ сильный естественною потребностью чувственнаго наслажденія, побужденіемъ личнаго инстинкта.

Итакъ, чувственность, т.-е. личный инстинктъ, и сомнѣніе— вотъ два психическихъ элемента, противодействующихъ нравственному стремленію человѣка,—стремленію, естественно обоснованному въ родовомъ инстинктѣ и усиленному вѣрою.

Чтобъ оградить вѣру отъ критики сомнѣвающегося разсудка, нѣкоторые пытаются рacionales обосновать и доказать ея положенія. Но эти попытки вѣрующихъ рacionalesлистовъ, направленные противъ рacionalesлистовъ невѣрующихъ, никогда не имѣли успѣха, ибо доказательство—пріемъ рacionalesный—неприложимъ къ ирacionalesному. Къ тому же попытки эти неправильно низводятъ на степень истинъ, требующихъ доказательства, истины, непосредственно открывающіяся чувству, которыя я назвалъ бы практическими аксіомами въ отличіе отъ противорѣчащихъ имъ теоретическихъ аксіомъ логики. Эти истины нужно не доказать, но только указать на нихъ, т.-е. пробудить тѣ коренныя чувства, которыхъ постулатами онѣ являются; и этого указанія достаточно, чтобы придать имъ неопровержимость, хотя по своей ирacionalesности онѣ будутъ вѣчно колеблемы сомнѣніемъ. Неудачными также оказывались всѣ попытки развить въ болѣе полное и опредѣленное міросозерцаніе тѣ религіозныя истины, которыя лишь слабыми чертами намѣчены общечеловѣческимъ нравственнымъ чувствомъ. Всѣ эти попытки приводили къ системамъ, распадающимся отъ внутреннихъ противорѣчій, и даже съ примѣсю антропоморфизма, когда воображеніе невольно приходило на помощь изнемогающему разсудку.

Итакъ, по свойствамъ человѣческаго разумѣнія, религиозное міросозерцаніе остается лишь намѣченнымъ въ общихъ чертахъ и, при всей своей неопровержимости, подверженнымъ вѣчному колебанію сомнѣнія. Такимъ образомъ, жизнь человѣка, руководимая этимъ міросозерцаніемъ, представляется задачей, свѣше указанною человѣку, — міровою задачей, разрѣшающеюся непрестанною внутреннею борьбой двухъ противниковъ, изъ которыхъ ни одинъ не можетъ быть окончательно уничтоженъ. Пессимизмъ видитъ въ этой борьбѣ нѣчто отравляющее жизнь, а бодрый оптимизмъ — соль и отраду жизни.

Оканчивая мою статью, не могу не вспомнить извѣстнаго изреченія, выражающаго итогъ философіи Ксенофана Элейскаго: „все есть едино, и это единое есть Богъ“. Греческая философія до Сократа, пытавшаяся постигнуть сущность міра, еще не задавалась вопросомъ о значеніи человѣка въ мірѣ, а потому въ изреченіи Ксенофана ничего не сказано о человѣкѣ. Къ этому двучленному изреченію слѣдовало бы сдѣлать такое прибавленіе: «а я, человѣкъ — отвѣтственный исполнитель Его воли». Тогда въ своихъ трехъ членахъ это изреченіе выражало бы принципъ, мотивирующій обѣ специально человѣческія дѣятельности — научную и нравственную. Первый членъ его „все есть едино“ указывалъ бы задачу научной дѣятельности — открыть единый космосъ, объемлющій всѣ отдѣльныя вещи и явленія; а два послѣдніе — „это единое есть Богъ, а человѣкъ отвѣтственный исполнитель его воли“, указывая на нравственную задачу человѣческой жизни, должны побуждать реализовать космосъ, какъ божественную цѣль. Такимъ образомъ, они содержали бы въ себѣ три основныя идеи религиознаго міросозерцанія — идеи божественнаго всемогущества, свободной воли человѣка и нравственной отвѣтственности. И никакого доказательства этихъ идей, кромѣ такого указанія, не требуется. Пусть, кто можетъ, отвергаетъ ихъ, какъ иллюзіи.

П. Каленовъ.

Научная дѣятельность А. М. Иванцова-Платонова *).

Производя оцѣнку научныхъ трудовъ А. М. Иванцова-Платонова, мы не должны забывать, что покойный, при всей своей учености и несомнѣнныхъ заслугахъ передъ наукой, не былъ только ученымъ, что общественное служеніе его не можетъ характеризоваться какъ служеніе наукѣ. Если взять перечень его многочисленныхъ сочиненій, его статей, разсѣянныхъ въ духовныхъ и свѣтскихъ журналахъ, его проповѣдей наконецъ, — не трудно замѣтить, что самая литературная дѣятельность покойнаго была посвящена далеко не одной наукѣ. Не было ни одного вопроса, имѣвшаго нравственно-общественный интересъ, на который бы онъ не откликнулся.

Среди образованнаго русскаго общества, въ которомъ протекла его дѣятельность, онъ оставался прежде всего священникомъ, пастыремъ церкви. Онъ ничѣмъ не поступился въ своей чистой, сердечной вѣрѣ, въ своемъ просвѣщенномъ, сознательномъ православіи, въ своей любви къ храму Божию, къ самой службѣ церковной. И въ то же время онъ искренно усвоилъ лучшіе интересы образованнаго русскаго общества въ его стремленіи къ реформѣ

*) Рѣчь, произнесенная 5-го марта 1895 г. въ публичномъ засѣданіи Московскаго Историческаго Общества въ память покойнаго профессора исторіи церкви въ Императорскомъ Московскомъ Университетѣ Иванцова-Платонова.

недостатковъ нашего строя, къ широкому развитію просвѣщенія, къ свободному развитію мысли въ сферѣ религиозной, общественной, научной. Привѣтствуя возрожденіе русскаго общества въ ту эпоху реформъ, когда онъ вступилъ на поприще своей дѣятельности, Иванцовъ-Платоновъ вѣрно понялъ свою задачу, какъ служителя церкви, — показать на дѣлѣ, что вѣчные завѣты Христа не узаконяють никакой неправды, никакого коснѣнія, требуя дѣятельнаго осуществленія истины и добра не только въ частной, но и въ общественной жизни. Онъ видѣлъ въ Церкви полноту истины, высшую задачу человѣчества и вмѣстѣ высшее его просвѣтительное начало, которое по существу своему не можетъ быть силой, враждебной наукѣ, просвѣщенію, общественному развитію. И потому, въ своемъ честномъ, добросовѣстномъ служеніи наукѣ и русскому просвѣщенію онъ исполнялъ свой пастырскій долгъ „служенія живому Богу“.

I.

На первыхъ шагахъ своей религиозно-общественной дѣятельности, въ своемъ стремленіи къ оживленію церковной науки, сближенію свѣтской мысли съ тою церковью, которая нѣкогда служила единственнымъ разсадникомъ просвѣщенія въ Россіи, Иванцовъ-Платоновъ встрѣтился съ людьми, принадлежавшими къ свѣтскому званію, но шедшими къ той же цѣли. Я разумѣю славянофиловъ съ ихъ широкими церковно-общественными идеалами, ихъ попытками философскаго синтеза религіи и науки на началахъ православія, ихъ проповѣдью неограниченной свободы совѣсти и свободы изслѣдованія. Одинъ изъ первыхъ представителей нашего духовенства, Иванцовъ-Платоновъ привѣтствовалъ этотъ первый самобытный шагъ богословской мысли нашего свѣтскаго общества. Его соединяла съ славянофилами вѣра въ живыя силы православія, вѣра въ единство высшихъ нравственныхъ интересовъ человѣка. Онъ участвовалъ чуть ли не во всѣхъ изданіяхъ Аксакова, въ особенности въ „Днѣ“

и „Руси“, гдѣ появился рядъ замѣчательныхъ статей его, заключавшихъ проектъ реформъ нашего церковно-общественнаго строя. Онъ издавалъ нѣкоторыя сочиненія Хомякова (напр., его „письма къ Пальмеру“), которыя появились въ „Прав. Обзор.“ съ его пространными замѣчаніями. Но какъ ни сочувствовалъ Иванцовъ-Платоновъ славянофиламъ, — онъ шелъ своей дорогой и, можетъ-быть, въ сферѣ богословской мысли расходился съ ними дальше, чѣмъ это можно бы думать, „относясь къ воззрѣніямъ Хомякова съ совершенной самостоятельностью и внимательной критикой“ *). Несмотря на самыя горячія похвалы, уже въ своихъ замѣчаніяхъ къ 3-му „письму къ Пальмеру“, онъ высказываетъ нѣсколько иное (и, какъ намъ кажется, болѣе правильное) отношеніе къ западнымъ исповѣданіямъ, чѣмъ то, которое составляетъ отличительную особенность Хомякова. Онъ противопоставляетъ ученіе западныхъ исповѣданій *чистому православію*, но фактически все же видитъ въ нихъ *церкви* — христіанскія, хотя и не православныя, между тѣмъ какъ Хомяковъ признавалъ Церковь только въ православіи, отрицая ее въ католицизмѣ и протестанствѣ. Поэтому Хомяковъ послѣдовательно отрицалъ внѣ православной восточной Церкви и какія бы то ни было таинства, какъ дѣйствія благодати, — воззрѣніе, которое Иванцовъ-Платоновъ рѣшительно отвергаетъ, признавая его «слишкомъ жестокимъ, тяжелымъ и несогласнымъ съ воззрѣніями православной Церкви», во всякомъ случаѣ — съ ея практикой **).

Здѣсь сказывается довольно существенное разногласіе по поводу основной мысли Хомякова — его знаменитаго положенія: «Церковь одна», — въ которомъ понимается безразлично небесная и земная греко-россійская Церковь. Какъ ни значительно такое разногласіе, Иванцовъ-Платоновъ, повидимому, не придавалъ ему принципиальнаго значенія,

*) См. „Прав. Обзор.“ 1870, с. 240. „Взглядъ на прошедшее и надежды въ будущемъ“.

***) См. „Прав. Обзор.“ 1869 г., стр. 531—533 и сл. Иванцовъ ссылается между прочимъ на мнѣніе митрополита Филарета, который внушалъ „съ какою осторожностью юнужно произносить приговоры о цѣлыхъ церквахъ“, іѳ. 536.

высказавъ его лишь мимоходомъ и указывая на глубокую важность и трудность вопроса *). Вообще онъ воздерживался отъ всякихъ смѣлыхъ и рѣшительныхъ догматическихъ теорій и приговоровъ, сознавая всю нравственную отвѣтственность за нихъ. Онъ слѣдилъ съ горячимъ сочувствіемъ за развитіемъ философской и богословской мысли въ русскомъ обществѣ, онъ желалъ для нея возможно большей свободы и самобытности, но въ то же время сознавалъ для нея необходимость строго научной школы, исторической подготовки, воспитанія. И наука Иванцова была „настоящая, неподдѣльная“, положительная наука — въ области исторіи Церкви, исторіи христіанства. Твердо убѣжденный въ истинѣ христіанства, онъ справедливо считалъ, что лучшая его апологія заключается въ истинномъ изложеніи вѣры Христовой въ ея исторіи. Съ его точки зрѣнія, всякая погрѣшность противъ правды въ такомъ изложеніи осуждается правдою самой вѣры, самого христіанства. „Христіанское направленіе въ исторіи“ есть для него не только *научное* направленіе, но такое, которое даетъ нравственно-религіозную санкцію научнымъ требованіямъ безпристрастія и добросовѣстной критики. Такъ согласовался для Иванцова-Платонова религіозный и научный интересъ, требованія вѣры и разума. Таково было внутреннее убѣжденіе, руководившее его ученой и преподавательской дѣятельностью.

Въ своихъ вступительныхъ лекціяхъ, читанныхъ въ Московскомъ университетѣ **), покойный профессоръ вѣрно указывалъ, какимъ громаднымъ пробѣломъ въ историческомъ образованіи обыкновенно является у насъ отсутствіе научнаго знакомства съ церковной исторіей, съ исторіей христіанства — этого связующаго начала всемірной культуры. Въ европейской исторической наукѣ едва ли найдется область, разработанная съ большею полнотою, съ большею критикой, съ большею любовью, чѣмъ исторія

*) Ibid. Ср. горячія похвалы Хомякову въ «Прав. Обзор.» 1869. с. 97—119 и въ другихъ статьяхъ Иванцова.

**) См. „Прав. Обзор.“ сент. 1872 г.

Церкви и исторія христіанской и ветхо-завѣтной литературы. Эта область привлекала и привлекаетъ къ себѣ самыхъ даровитыхъ, ревностныхъ работниковъ, труды которыхъ могутъ служить образцами историческаго изслѣдованія. А между, тѣмъ самыя имена этихъ корифеевъ церковно-исторической науки почти неизвѣстны нашему образованному обществу—за исключеніемъ двухъ-трехъ, далеко не самыхъ крупныхъ, получившихъ скорѣй литературную, чѣмъ научную извѣстность.

Широко популяризовать церковную исторію, внушить къ ней научный интересъ, поставить ея изученіе на научную почву—такова была главная задача Иванцова-Платонова, которую онъ неуклонно преслѣдовалъ въ своей долготѣтней преподавательской дѣятельности—въ средне-учебныхъ заведеніяхъ, въ университетѣ, въ частныхъ курсахъ, во множествѣ своихъ печатныхъ трудовъ. Одинъ изъ лучшихъ университетскихъ преподавателей, онъ сразу устранилъ предубѣжденіе противъ своего предмета—своимъ талантомъ, самымъ методомъ своего преподаванія. Онъ задавался цѣлью ввести своихъ слушателей въ науку, въ самые приемы научнаго изслѣдованія. Онъ знакомилъ ихъ систематически съ главнѣйшими произведеніями церковной исторіографіи, древней и новой, съ ихъ методами, направленіемъ, результатами; онъ излагалъ имъ ходъ новѣйшихъ критическихъ работъ въ Западной Европѣ, исторію критики Новаго Завѣта и памятниковъ древней христіанской литературы. И вмѣстѣ съ тѣмъ онъ стремился дать имъ непосредственное знакомство съ этими памятниками, развить въ нихъ любовь и навыкъ къ самостоятельному критическому ихъ изученію. По однимъ критическимъ трудамъ нашего покойнаго учителя, обратившимъ на себя вниманіе европейскихъ ученыхъ, можно судить о томъ, какимъ превосходнымъ руководителемъ былъ онъ въ такой работѣ, какъ строго и вмѣстѣ какъ широко понималъ онъ ея задачи.

Этой живой преподавательской дѣятельности соотвѣтствовала и литературная дѣятельность покойнаго, въ которой

онъ такъ же, помимо немногихъ чисто-ученыхъ работъ, стремился преимущественно къ широкой популяризаціи своего предмета. Такова была по необходимости задача всѣхъ научныхъ начинаній въ тѣхъ областяхъ, которыя представлялись новыми русской наукѣ. Популярныя очерки Иванцова-Платонова—точно такъ же, какъ его курсы, касаются самыхъ различныхъ отдѣловъ церковной исторіи и богословской мысли. Сюда относятся его этюды о христіанствѣ западныхъ славянъ, о западныхъ исповѣданіяхъ и въ особенности его многолѣтнее сотрудничество въ „Православномъ Обзорѣніи“, въ изданіи котораго онъ участвовалъ вмѣстѣ съ своими друзьями—Г. П. Смирновымъ-Платоновымъ, покойнымъ проф. Сергіевскимъ и покойнымъ П. А. Преображенскимъ. Говоря объ Иванцовѣ-Платоновѣ, нельзя не упомянуть добрымъ словомъ его сотоварищей и этотъ журналъ, лучшій изъ всѣхъ бывшихъ у насъ духовныхъ журналовъ, который въ свое время сумѣлъ достигнуть серьезнаго общественнаго значенія. По выраженію одного изъ редакторовъ „Прав. Обзор.“ *), съ самаго начала за все время изданія душою дѣла былъ Александръ Михайловичъ: „Прав. Обзор.“ задавалось тою же широкою цѣлью, которую онъ всюду преслѣдовалъ—сблизить церковную и свѣтскую мысль, оживить церковную науку, распространить въ обществѣ богословскія и церковно-историческія знанія**), выяснить нормальное отношеніе церкви къ современному обществу. Не мудрено, что этотъ журналъ сплотилъ лучшія силы нашего духовенства и не мало представителей свѣтской мысли и свѣтской науки.

Такова была литературная и преподавательская дѣятельность Иванцова-Платонова. Мы уже видѣли, какъ связывался

*) Г. П. Смирнова-Платонова—въ „Вопросахъ Философіи“, ноябрь 1894, с. 785. Съ 1875 г. во главѣ редакціи остался одинъ о. Преображенскій.

**) „Нашъ журналъ, поставившій развитіе историческаго направленія въ духовной наукѣ одною изъ главныхъ задачъ своихъ, старался оставаться вѣрнымъ этой задачѣ въ самомъ выполненіи дѣла“. Такъ писалъ Иванцовъ-Платоновъ въ 1870 г., обращаясь къ читателямъ и сотрудникамъ „Прав. Обзор.“ (Взгляды на прошедшее и надежды въ будущемъ), февр. 1870 г., с. 211.

его религіозный и научный интересъ въ изученіи и преподаваніи церковной исторіи, мы знаемъ, съ какимъ чувствомъ отвѣтственности относился онъ къ своей задачѣ — свободнаго и вмѣстѣ вѣрнаго, правдиваго изложенія этой исторіи. Это задача во-истину трудная и отвѣтственная, — въ особенности для историка православнаго, который, оставивъ школу Византіи, становится разомъ лицомъ къ лицу съ результатами вѣковыхъ усилій европейской, католической и протестантской науки. Чтобъ исполнить свою задачу, не насилуя ни фактовъ, ни своей православной совѣсти, такой историкъ, приступая къ изслѣдованію, долженъ дать себѣ ясный отчетъ о всѣхъ трудностяхъ и опасностяхъ, которыя ждутъ его по пути. — Чѣмъ же была исторія въ православной богословской наукѣ и чѣмъ она должна быть?

II.

Средневѣковая наука и на Востокѣ, и на Западѣ знала только хронику, а не исторію Церкви: точнѣе, исторія, какъ и философія, являлась лишь служанкой догматическаго богословія. Подобное отношеніе между наукой и догматикой опредѣлилось очень рано, даже раньше, чѣмъ сложилась окончательно самая догматика — со времени апологетовъ и первыхъ александрійскихъ богослововъ.

Средневѣковая мысль отождествляла живое откровеніе христіанства съ отвлеченнымъ догматомъ. Самое христіанство, обратившееся въ такой догматъ, перестало сознаваться процессомъ роста, развитія: оно представлялось не закваскою Евангелія, а какимъ-то отъ вѣка готовымъ опрѣснокомъ, никогда не знавшимъ внутренняго броженія. Истина, отвлеченная истина догмата — чужда исторіи, будучи внѣ времени и пространства; исторію имѣетъ только то, что противно истинѣ, т.-е. ложь или ересь. Этимъ опредѣляется и самая исторіографія византійской эпохи. Вся „истина“, т.-е., другими словами, вся догматика вселенскихъ соборовъ подъ прозрачнымъ покровомъ аллегоріи отыскивается не

только въ Новомъ, но и въ Ветхомъ Заветѣ, знакомая не только апостоламъ и пророкамъ, но и самимъ праотцамъ, до Адама включительно. Всякое отклоненіе отъ догмата, хотя бы самое незначительное, опредѣляется какъ ересь. И сообразно этому утрачивается всякое пониманіе не только развитія, исторіи Церкви, но и самихъ ересей, которыя понимаются не какъ цѣльныя системы вѣрованій и представленій, не какъ особыя религіозныя движенія, а какъ частныя заблужденія по отдѣльнымъ пунктамъ православной догматики. Какъ показываетъ Иванцовъ-Платоновъ въ своемъ изслѣдованіи древней ересеологии, нерѣдко одна ересь разбивается на нѣсколько ересей по числу своихъ лжеученій, и, наоборотъ, сливаются вмѣстѣ различныя ереси, сходныя въ какомъ-либо частномъ еретическомъ мнѣніи. Эти характерныя черты средневѣковой исторіографіи находятся во всей своей рѣзкости уже у Епифанія, писателя IV в., который насчиталъ 20 ересей еще до пришествія Спасителя, относя нѣкоторыя изъ нихъ къ эпохѣ весьма отдаленной. Исходя изъ словъ апостола Павла, что во Христѣ Иисусѣ нѣтъ ни еллина, ни іудея, ни варвара, ни скиеа, Епифаній дѣлитъ означенныя 20 ересей на четыре группы: варварство—допотопная ересь; скиѣство—ересь, господствовавшая до столпотворенія Вавилонскаго,—злая ересь, къ которой принадлежалъ Асуръ, онъ же и Зороастръ, изобрѣтатель магіи и астрологіи; затѣмъ, третья ересь—эллинизмъ, съ его различными философскими школами, и четвертая—іудейство, обнимающее въ себѣ іудейскія и самарянскія секты *).

Такимъ образомъ, въ области богословской исторической учености направляется, съ одной стороны, на составленіе подробныхъ каталоговъ заблужденій и ихъ классификацію по чисто внѣшней или произвольной схемѣ, причемъ нерѣдко самое число ересей опредѣляется а priori, какъ,

*) Ср. Иванцовъ-Платоновъ. „Ереси и расколы первыхъ трехъ вѣковъ христіанства“. Москва, 1877, с. 298.

наприм., у Епифанія— по числу наложницъ и рабынь царя Соломона*). Съ другой стороны, эта историческая ученость направляется на догматическую переработку памятниковъ ранней христіанской литературы. Такая критика памятниковъ, особливо въ первыя вѣка византійской эры, вела не только къ научнымъ, но и къ практическимъ результатамъ—въ видѣ массоваго уничтоженія множества произведеній древней христіанской мысли, не подходившихъ подъ рамки догмата, и въ видѣ многочисленныхъ поддѣлокъ и интерполяцій въ другихъ памятникахъ, не исключая иногда и самыхъ священ-ныхъ. Если до насъ дошли, иногда лишь въ единичныхъ спискахъ, въ переводахъ или фрагментахъ цѣнные памятники, по которымъ мы можемъ судить о генезисѣ и развитіи древне-христіанской мысли, то многіе изъ нихъ обязаны своимъ сохраненіемъ лишь случайности или ошибкамъ ревнителей, приписывавшихъ имъ иное значеніе и происхожденіе, чѣмъ то, которое они въ дѣйствительности имѣли **).

Лишь въ IX в., по окончаніи великихъ догматическихъ споровъ, наступаетъ поворотъ, пробуждается самостоятельный археологическій, антикварный интересъ къ древности церковной и классической. Мы назовемъ лишь великаго ученаго и бібліофила, патріарха Фотія, которому такъ много обязана наука и которому Иванцовъ - Платоновъ посвятилъ свой послѣдній научный трудъ. Φώτιος — το μέγα ὄνομα! ***).

*) Ib. 288.

**) Ср. Harnack. Gesch. d. Altchristlichen Litteratur. Leipzig. 1893. B. I. введене (Grundzüge der Ueberlieferungsgeschichte der vornicänischen Litteratur in älterer Zeit). По справедливому замѣчанію Harnack'a, надо помнить однако, что древняя Церковь въ своей тяжелой борьбѣ съ ересями и расколами имѣла „болѣе важныя и трудныя задачи, чѣмъ доставленіе бібліотекъ потомству“. Какъ бы то ни было, въ каждомъ данномъ случаѣ „правильной постановкой вопроса будетъ не то, почему погибло то или другое древне-христіанское сочиненіе, а почему оно сохранилось“. Стр. XXVII.

***) Таковъ первый эпитафъ, избранный Иванцовымъ къ своему труду „Къ изслѣдованіямъ о Фотіи, патріархѣ константинопольскомъ (по поводу совершившагося тысячелѣтія со времени его кончины)“. Спб. 1892.

Европейская наука давно освободилась отъ оковъ схоластики. Вѣка усилій были потрачены на то, чтобы возстановить самый текстъ и историческое значеніе памятниковъ древней церковной литературы, обличить поддѣлки, интерполяціи, понять и провѣрить историческое преданіе. Въ нашемъ вѣкѣ въ особенности приемы историко-филологической критики, перенесенные на изслѣдованіе памятниковъ Ветхаго Завѣта и древнѣйшей христіанской литературы, — повидимому, представили въ совершенно новомъ свѣтѣ весь тотъ литературный матеріалъ, которымъ пользовалась не только историографія, но и христіанская догматика всѣхъ исповѣданій. Въ этой критикѣ было много увлеченія, много крайняго, беспочвеннаго произвола. Трезвый филологъ, знакомый съ приемами подобной критики въ изслѣдованіи Гомера, Ксенофонта, Платона, Ливія или Тацита, можетъ представить себѣ, къ чему могъ приводить этотъ критическій спортъ въ изслѣдованіи В. и Н. З., гдѣ всякаго рода критическія операціи казались особенно значительными. Не было памятника, подлинность котораго не была бы заподозрѣна, который не былъ бы превращенъ критиками въ какую-то пеструю мозаику первоначальныхъ „источниковъ“ и послѣдовательныхъ „интерполяцій“. И, тѣмъ не менѣе, здѣсь, какъ и въ области классической литературы, критика, несмотря на всѣ злоупотребленія отдѣльныхъ ученыхъ, привела къ ряду прочныхъ и вполне обоснованныхъ результатовъ — въ исторіи книгъ В. З., въ исторіи Ново - Завѣтнаго канона, въ исторіи патристики, догмата, символики. Таково положеніе дѣла въ европейской наукѣ.

Спрашивается, какое отношеніе къ этимъ результатамъ, добытымъ вѣковыми усиліями европейской науки, должна установить православная наука, которая по многимъ и многимъ причинамъ, внѣшнимъ и внутреннимъ, не могла принимать никакого участія въ умственномъ движеніи Запада? Должна ли православная мысль по-прежнему игнорировать эту науку, ограждая себя отъ нея внѣшними заставами или должна

она принять ея готовые результаты? Ни то, ни другое не представляется возможнымъ или желательнымъ.

Никакіе тормазы не помѣшаютъ распространенію знанія, и, по выраженію Иванцова-Платонова, вѣра не должна быть посрамляема стѣсненіемъ науки *).

Съ другой стороны, выводы западной историко-богословской науки въ ея цѣломъ далеко не представляются въ видѣ окончательныхъ, „готовыхъ результатовъ“, и никакой самостоятельный изслѣдователь не можетъ принять ихъ, не разобравшись критически въ ихъ разногласіи. Опредѣленные, точные результаты дала до сихъ поръ только критика отдѣльныхъ памятниковъ. Но историческая наука не исчерпывается одной этой критикой, однимъ анализомъ фактовъ: она объясняетъ ихъ смыслъ, ихъ цѣль, ихъ взаимную связь, даетъ ихъ синтезъ, ихъ конструкцію. Философская мысль давно перестала быть служанкою богословія; но исторія въ своей конструкціи фактовъ, — я разумѣю здѣсь церковную исторію, — далеко не эмансипировалась отъ догматики, частью конфессіональной, частью философской. Ближайшее знакомство съ церковно-историческою литературой нашего вѣка показываетъ намъ, до какой степени сильна до сихъ поръ эта зависимость, нерѣдко безотчетная, невольная и всегда трудно устранимая. Я не говорю уже о неизбѣжномъ субъективизмѣ историка въ его нравственномъ отношеніи къ христіанству, — положительномъ или отрицательномъ. Я разумѣю прежде всего тѣ готовые понятія о христіанствѣ,

*) „Въ интересахъ вѣры, какъ показываетъ самый опытъ, оказывается не только не полезнымъ, но положительно вреднымъ, стѣснять и ограничивать свободу науки или заставлять ее хитрить, лицемѣрить, являться робкою и пристрастною; особенно это неприлично тѣмъ, которые сами служатъ представителями и дѣятелями науки. Никакими ограниченіями, стѣсненіями и искусственными направленіями нельзя уничтожить науку, лишить ее свободы, сдѣлать ее покорною рабою вѣры, которая бы всегда соглашалась съ нею и никогда не смѣла бы противорѣчить ей; всѣмъ этимъ можно болѣе вооружить науку противъ вѣры и унижить, — опозорить предъ нею вѣру“... (Изъ статьи Иванцова-Платонова *Взглядъ на прошедшее и надежды въ будущемъ*. „Прав. Обзор.“ 1870 г., с. 23).

безъ которыхъ ни одинъ историкъ не приступаетъ къ его изслѣдованію, тѣ чрезвычайно конкретныя представленія о томъ, что такое вѣра, Церковь, что такое истинное христіанство,—представленія, значительно различествующія въ разныхъ исповѣданіяхъ и, тѣмъ не менѣе, оказывающія самое сильное вліяніе на изслѣдователей, повидимому, свободныхъ отъ конфессіональныхъ предразсудковъ. Въ чемъ сущность истиннаго христіанства?—въ мессіанизмѣ, въ морали Христа, въ сознаніи Богочеловѣчества, въ теократической идеѣ, въ личной вѣрѣ лютеранскаго піэтизма? Какъ ни странно это можетъ показаться, всякая историческая конструкція, представляющая осмысленную передачу процесса развитія христіанства, опредѣляется тою или другою догматической, или этической, или философской концепціей христіанства. Всѣ подобныя концепціи, въ особенности тѣ, которыя сложились исторически на исповѣдной почвѣ, имѣютъ извѣстное основаніе въ дѣйствительности, въ той или другой сторонѣ историческаго христіанства. И, тѣмъ не менѣе, всѣ страдаютъ неизбѣжной ограниченностью, исключая другъ друга и не давая полнаго объясненія церковной исторіи.

Но въ такомъ случаѣ какое же право или основаніе имѣетъ православный историкъ принимать ту или другую изъ этихъ концепцій безъ достаточной критики? Если онъ, подобно Иванцову, вѣрить въ будущее православной науки и ждетъ отъ нея историческаго синтеза, свободнаго отъ недостатковъ и неполноты другихъ концепцій, онъ долженъ прежде всего стремиться къ критической ихъ провѣркѣ. Выполнить ли православная наука такую широкую задачу или нѣтъ,—этого пока нельзя предрѣшать, такъ какъ доселѣ наша богословская мысль была занята болѣе обрядовыми и догматическими вопросами, чѣмъ вопросами исторіи. Во всякомъ случаѣ, всякія положительныя построенія будутъ поспѣшны и преждевременны, пока почва для нихъ не будетъ подготовлена строго-научною критикою. Иванцовъ-Платоновъ глубоко проникся этимъ сознаніемъ; поэтому

онъ и задавался въ своихъ ученыхъ трудахъ по преимуществу критическими задачами, видя въ объективной критикѣ провѣрку субъективныхъ гипотезъ, одностороннихъ историческихъ воззрѣній и теорій. Онъ сознавалъ, что и въ европейской наукѣ эта критика, этотъ научный анализъ, казавшійся столь отрицательнымъ, нерѣдко служилъ охраненію и возстановленію исторической правды, нарушенной произвольными построеніями.

Въ академическіе годы Иванцова-Платонова и въ началѣ его преподавательской дѣятельности въ европейской наукѣ шла ожесточенная борьба между тюбингенской богословской школой и ея разнообразными противниками, борьба, общій ходъ которой покойный профессоръ излагалъ въ своихъ чтеніяхъ по исторіографіи.

Какъ ни велика была научная заслуга Баура, пытавшагося дать цѣльную философскую концепцію генезиса и развитія Церкви, какъ ни плодотворны были и отдѣльныя его идеи, — его построеніе грѣшило однимъ основнымъ недостаткомъ: освобождая исторію отъ догматовъ вѣры, оно подчиняло ее построеніямъ разсудочной діалектики. Освободившись отъ узкихъ конфессіональныхъ предразсудковъ, Бауръ нерѣдко терялъ вмѣстѣ съ ними и то пониманіе положительнаго христіанства въ его реальномъ религіозномъ значеніи, безъ котораго историкъ Церкви перестаетъ чувствовать подъ ногами всякую положительную почву. Онъ пытался объяснить христіанство безъ христіанства, безъ Христа, — изъ іудейства и язычества, изъ идей гегеліанской философіи. Поэтому мы и находимъ въ числѣ противниковъ тюбингенской школы, съ одной стороны — богослововъ, возставшихъ противъ нея во имя положительнаго христіанства, а съ другой стороны, такихъ крупныхъ историковъ, какъ Hase, Reuss, Weizsäcker, Ричль, которые вооружились противъ приемовъ гегеліанской діалектики, перенесенной не только въ построеніе исторіи, но и въ область самой критики памятниковъ.

Какъ богословъ и какъ историкъ, Иванцовъ-Платоновъ

примкнулъ къ антитюбингенскому движенію. Отдавая справедливость научнымъ заслугамъ тюбингенской школы въ области критическихъ изысканій, Иванцовъ-Платоновъ въ рядѣ частныхъ вопросовъ стремился провѣрить, путемъ самостоятельнаго безпристрастнаго изученія, какъ самыя эти критическія изслѣдованія, такъ и историческія построенія тюбингенцевъ.

III.

Самымъ крупнымъ научнымъ трудомъ покойнаго является его изслѣдованіе „источниковъ для исторіи древнѣйшихъ сектъ“, образцовое по своей полнотѣ, по точности методы и ясности изложенія *).

Ереси и расколы первыхъ вѣковъ христіанства не даромъ представлялись ему одной изъ самыхъ трудныхъ и вмѣстѣ важныхъ темъ церковно-исторической науки. Въ борьбѣ съ этими ересями окрѣпло самосознаніе Церкви; въ ней „постепенно слагались и церковное богословіе, и церковная дисциплина, и самая обрядность церковная“ (стр. 2).

Ереси и расколы древней церкви, возникшіе со дней апостоловъ, въ самомъ разнообразіи своемъ свидѣтельствуютъ, какъ о силѣ впечатлѣнія, произведеннаго христіанствомъ на всѣ слои, на всѣ религіи древняго міра, такъ и о глубокой, оригинальной своеобразности христіанства; они показываютъ, какъ сильны были въ средѣ ранняго христіанскаго общества тѣ центробѣжныя стремленія, которыя Церковь побѣдила цѣльностью и духовнымъ превосходствомъ своей вѣры, подчинивъ ихъ органическому развитію христіанской жизни.

Иванцовъ-Платоновъ признаетъ, что изученіе древнихъ ересей „необходимо для пониманія самого христіанскаго богословія и церковной жизни, такъ какъ христіанское бого-

*) Ереси и расколы первыхъ трехъ вѣковъ христіанства. Часть первая. Обзорнѣе источниковъ для исторіи древнѣйшихъ сектъ. Москва, 1877 г.

словіе и церковная жизнь развиваются въ борьбѣ Церкви съ ересями и расколами“ *); по его мнѣнію, такое изученіе „поясняетъ отношеніе христіанской религіи къ древнимъ религіямъ, іудейской и языческой, и къ древней философіи, такъ какъ многія изъ древнихъ сектъ представляютъ прямое отраженіе старыхъ, дохристіанскихъ, религіозныхъ и философскихъ вліяній на христіанской почвѣ“ (стр. 11).

Но тюбингенская школа придавала древнимъ ересямъ еще большее значеніе: она объясняла изъ нихъ не только развитіе, но и самое возникновеніе христіанства, производя его „изъ того соприкосновенія языческихъ и іудейскихъ понятій, изъ того броженія религіозныхъ и философскихъ идей, которое такъ сильно было въ вѣка образованія и первоначальнаго развитія христіанской Церкви“. Такимъ образомъ, индивидуальная своеобразность христіанства, какъ вѣры Христовой, связывающейся съ личностью Христа, упразднлась вовсе. По мнѣнію тюбингенской школы, въ борьбѣ съ ересями и расколами совершалось не только развитіе христіанской мысли и жизни, но выработывалось самое содержаніе христіанскихъ вѣрованій и жизненныхъ принциповъ. По мнѣнію „тюбингенцевъ“, еретическія секты „представляютъ не только отраженія дохристіанскихъ вліяній на христіанской почвѣ, но, такъ сказать, *переходныя моменты*, посредствомъ которыхъ старыя языческія и іудейскія идеи во взаимномъ соприкосновеніи и въ различныхъ сочетаніяхъ образовали новую христіанскую религію. Такимъ образомъ, здѣсь ставится коренной вопросъ всей хри-

*) Ibid. с. 10. Раньше самой Церкви отдѣльныя гностическія секты разработали тѣ внѣшнія формы церковнаго культа, которыя всего сильнѣе дѣйствуютъ на массы, и создали богатую народную литературу, въ которой заключаются объясненіе множества позднѣйшихъ легендъ, повѣрій, апокрифовъ европейскіихъ литературы. Въ то же время нѣкоторыя изъ этихъ сектъ разработали и чрезвычайно глубокомысленную богословскую догматику: понятія и термины *ἀνομοίσιος*, *βμοίσιος*, приобрѣтшіе впоследствии такое громадное значеніе, встрѣчаются уже у валентиніанъ (ср. письмо Птоломея къ Флорѣ, с. 5); вся христология валентиніанъ опредѣляется терминами *μονογενής*, *πρωτότοκος*, *εἰχών*. Ср. Heinrici—Die valentinian. Gnosis (Berlin. 1871), p. 120.

тіанской исторіи — вопросъ о происхожденіи христіанства“ (стр. 12), которое превращалось въ простое явленіе, такъ называемаго, религіознаго „синкретизма“ эпохи разложенія древняго міра.

Понятно, какое высокое значеніе получаетъ при этомъ изученіе источниковъ по исторіи древнихъ ересей. Иванцовъ-Платоновъ утверждаетъ съ полнымъ основаніемъ „что безпристрастное изученіе древнихъ памятниковъ самой христіанской исторіи и исторіи древнихъ сектъ по многимъ вопросамъ должно привести къ заключеніямъ, совершенно противнымъ выводамъ тюбингенской школы“. Въ эпоху, когда Иванцовъ писалъ свое изслѣдованіе, этой школѣ пришлось уже отречься отъ многихъ любимыхъ своихъ положеній. Теперь оставлена и вся ея смѣлая конструкція, — благодаря критическому изученію памятниковъ. Но, по мнѣнію Иванцова-Платонова, результатъ такого изученія не сводится къ одному опроверженію тюбингенцевъ: какъ для нихъ — одностороннее и „фальшивое истолкованіе древнихъ ересей сдѣлалось, можно сказать, исходнымъ пунктомъ, изъ котораго они стараются выводить свои неправильныя предположенія о происхожденіи христіанства, о характерѣ первоначальнаго развитія Церкви, о происхожденіи священныхъ книгъ Новаго Завѣта, объ образованіи новозавѣтнаго канона и т. д., такъ для безпристрастнаго изслѣдователя церковной исторіи изученіе древнихъ ересей должно сдѣлаться базисомъ или исходнымъ пунктомъ для болѣе правильной, положительной установки означенныхъ вопросовъ“ (стр. 13).

Я не имѣю возможности излагать или разбирать здѣсь ходъ изслѣдованія Александра Михайловича. Это — полная исторія ересеологической литературы, въ которой авторъ стремится указать всѣ посредствующія, частью утраченныя звенья въ ихъ значеніи и взаимномъ отношеніи, оцѣнить характеръ памятниковъ, достоинство и степень достовѣрности ихъ источниковъ. Иванцову-Платонову предшествовали цѣлыя поколѣнія ученыхъ патрологовъ, трудившіяся нѣсколько вѣковъ безъ различія исповѣданій, въ кропотливомъ изслѣдо-

ваніи памятниковъ общей церковной старины, нераздѣльнаго христіанства въ его борьбѣ съ чужеродными ученіями и вліяніями. Иванцовъ-Платоновъ съ честью внесъ свое имя въ рядъ этихъ почтенныхъ именъ, извѣстныхъ всякому, кому дороги успѣхи церковной науки. Въ своемъ трудѣ онъ даетъ много важныхъ и новыхъ указаній, оцѣненныхъ и западною наукой, и въ то же время онъ какъ бы подводитъ итоги предшествовавшей работы—древней и новой—съ рѣдкимъ критическимъ тактомъ, съ тою трезвою разсудительностью, съ той осторожною мягкостью и деликатностью, которая составляла отличительную нравственную черту всѣхъ его сужденій—даже въ научной области, и которая такъ умѣстна въ самыхъ сложныхъ и запутанныхъ вопросахъ исторической критики.

Самое тщательное, внимательное разсмотрѣніе можетъ навести изслѣдователя на слѣды бывшей связи отдѣльныхъ отрывочныхъ преданій. Не рабство передъ традиціей или текстомъ, но вниманіе къ традиціи служить всюду критическимъ канономъ Иванцова. Въ трудѣ его мы встрѣчаемся съ тѣмъ консерватизмомъ лучшаго сорта, который обязателенъ для всякаго основательнаго филолога и критика и который нерѣдко измѣняетъ столь многимъ современнымъ филологамъ и критикамъ, выбрасывающимъ въ какой-то радостной поспѣшности не мало цѣннаго матеріала въ видѣ излишняго балласта.

Таковъ былъ покойный профессоръ въ критическомъ изслѣдованіи памятниковъ церковной древности. Но задача критика не исчерпывается подобнымъ изслѣдованіемъ: она предполагаетъ анализъ научныхъ построеній церковной исторіи, методовъ исторіографіи. Во второй значительной критической работѣ Иванцова—„О религіозныхъ движеніяхъ IV и V вв.“, написанной по поводу книги проф. Лебедева о вселенскихъ соборахъ, насъ останавливаютъ прежде всего методологическія соображенія, имѣющія принципиальное значеніе, въ связи съ которыми А. М. высказываетъ рядъ весьма цѣнныхъ указаній относительно общаго пониманія религіозной исторіи въ эпоху соборовъ.

Здѣсь, какъ и вездѣ, онъ настаиваетъ на одномъ изъ любимыхъ своихъ положеній, которое онъ постоянно выдвигалъ противъ большинства нѣмецкихъ историковъ, противъ тюбингенцевъ въ особенности: христіанство не есть богословская школа, и развитіе его нельзя разсматривать, какъ развитіе какой-либо богословской идеи, развитіе *ученія* по преимуществу, опуская изъ вниманія или отодвигая на второй планъ организацію и культъ. Ему казалось, что положеніе историка, принадлежащаго къ Церкви православной, облегчаетъ пониманіе именно этихъ сторонъ церковной жизни, оцѣнку ихъ историческаго значенія, между тѣмъ какъ одностороннее изображеніе исторіи христіанства, какъ богословскаго движенія по преимуществу, обусловливается въ значительной степени особенностями развитія нѣмецкаго протестанства. Господствующая теперь въ Германіи историческая школа Ричля успѣла въ значительной степени отрѣшиться отъ этой односторонности. Встрѣчается иногда противоположная крайность. Какъ бы то ни было, Иванцовъ настаиваетъ совершенно справедливо на томъ, что самые богословскіе споры занимающей его эпохи, несмотря на конечную побѣду чисто религіозныхъ интересовъ, опредѣляются далеко не ими одними и во всякомъ случаѣ не *научнымъ* интересомъ богословія. Племенная и политическая вражда, борьба церковныхъ, іерархическихъ партій, борьба личныхъ интересовъ, реакція языческихъ стихій, тѣхъ центробѣжныхъ силъ христіанскаго общества, которыя Иванцовъ изучалъ въ ихъ первомъ проявленіи — въ раннихъ ересьяхъ и расколахъ, — словомъ все политическое, культурное и нравственное состояніе христіанскаго міра въ IV и V вв., опредѣляетъ собою многосложный рядъ событій, составляющихъ его исторію. Развитіе православнаго догмата, восторжествовавшаго въ этой многолѣтней борьбѣ, не можетъ быть изображено какъ развитіе умозрительнаго ученія, протекающее въ философскихъ школахъ, какъ діалектическое самораскрытіе идеи Божества или Богочеловѣчества по схемамъ гегеліанской философіи. Въ частности, Иван-

цовъ настаиваетъ на отличіи богословскихъ школъ и партій въ древней Церкви—отъ школъ чисто философскихъ. И въ этомъ отношеніи съ нимъ нельзя не согласиться. Если философскій интересъ занимаетъ въ христіанскомъ, антигностическомъ богословіи подчиненное, служебное мѣсто со времени первыхъ апологетовъ, то и самое богословіе стремится прежде всего служить правой вѣрѣ, преслѣдуя религіозную, а не чисто-научную цѣль. Оно не творитъ догму, а стремится лишь къ ея выясненію и укрѣпленію—отъ разума и отъ Писанія,—согласно тому, что оно принимаетъ, какъ преданіе, какъ мнѣніе или ученіе вселенской церкви. Изучая творенія самыхъ основателей александрійской школы—Климента и Оригена, мы видимъ въ нихъ не философовъ, свободно созидających систему религіозной метафизики, а положительныхъ богослововъ, благоговѣющихъ передъ преданіемъ апостольскимъ, передъ церковнымъ „правиломъ вѣры“, передъ слагающимся догматомъ въ его еще не уяснившихся очертаніяхъ: самая смѣлая философскія идеи Оригена выставляются имъ лишь гипотетически. Но если для него истины вѣры и допускаютъ отчасти пытливыя гаданія чловѣческаго разума, то церковное богословіе послѣдующихъ вѣковъ, передъ судомъ котораго самъ Оригенъ оказался еретикомъ, было несравненно болѣе строгимъ: въ различныхъ школахъ, несмотря на частное различіе методовъ и тенденцій, оно преслѣдовало одну цѣль, имѣло одинъ интересъ и одну норму—въ православіи, которое догматически все болѣе и болѣе опредѣлялось. Различія въ средѣ богословскихъ школъ несомнѣнно существовали, какъ, наприм., различіе между умозрительно-аллегорическимъ методомъ экзегезы Св. Писанія, развившимся въ Александріи, и критическимъ, эмпирически-раціональнымъ методомъ, разработывавшимся въ возникшей нѣсколько позже антиохійской школѣ. Но при общемъ стремленіи къ строгому православію, т.-е. при совершенномъ подчиненіи мысли откровенію, эти различія нерѣдко сглаживались и даже въ научно-богословскомъ отношеніи не имѣли безусловнаго значенія.

Поэтому, развитіе христіанской мысли въ богословскихъ школахъ опредѣляется не борьбою отвлеченныхъ противоположностей, а скорѣе рядомъ частныхъ компромиссовъ между различными теченіями этой мысли, которыя никогда не были вполне обособлены, признавая надъ собою одинъ общій живой авторитетъ Церкви.

Конечно, умственные тенденціи той или другой школы могли предрасполагать отдѣльныхъ богослововъ къ отступленію отъ православія въ ту или другую сторону. Великія ереси эпохи вселенскихъ соборовъ состояли въ *раздѣленіи* впостасей Св. Троицы (Арій, Македоній), въ *раздѣленіи* божескаго и человѣческаго естества въ Іисусѣ Христѣ (несторіане), или же въ *смѣнаніи* этихъ естествъ (монофизиты). Критическая, рационалистическая тенденція предрасполагала къ *раздѣленію* того, что вѣра чтитъ нераздѣльно; умозрительная тенденція въ своей отвлеченности вела, напротивъ того, къ *смѣнанію* тѣхъ конкретныхъ различій, которыя чувствовала вѣра. Но прежде всего, какъ показываетъ Иванцовъ, ереси, охватывающія цѣлыя племена и области, не могутъ разсматриваться какъ простыя уклоненія школьной богословской мысли: онѣ требуютъ для своего объясненія самаго внимательнаго изученія культурнаго, церковно-политическаго и нравственно-религіознаго состоянія общества. Во-вторыхъ, Иванцовъ прекрасно показываетъ, насколько въ церковныхъ школахъ православный, религіозный интересъ былъ сильнѣе философскихъ тенденцій; поэтому мы и не можемъ безусловно приурочивать ереси къ школамъ: никакая ересь не *ограничивалась* школой, среди которой она возникла, нерѣдко увлекаая сторонниковъ и другихъ школъ и всего болѣе—мірянъ, чуждыхъ всякимъ школамъ. Затѣмъ, и самыя школы въ средѣ Церкви не могутъ разсматриваться какъ враждебные лагеря, соединяясь въ общемъ стремленіи къ православію, иногда въ общей борьбѣ съ ересью *).

*) Съ арианствомъ вступила въ борьбу не только александрійская, но и антиохійская школа въ лицѣ главныхъ своихъ представителей въ IV в., Си-

„Въ оригенистскихъ спорахъ IV в. защитникомъ памяти великаго александрійскаго учителя (Оригена) и покровителемъ его учениковъ является антиохіецъ по происхожденію, воспитанію и направленію—Іоаннъ Златоустъ, а противникомъ и преслѣдователемъ — александріецъ Теофилъ“ *). Быть можетъ, Иванцовъ не правъ, отрицая происхождение арианства изъ среды антиохійской школы, основанной муч. Лукіаномъ; посланіе самого Арія къ его другу „со-Лукіанисту“ Евсевию Никомидійскому, точно также какъ и свидѣтельство Александра Александрійскаго **), перваго изъ противниковъ Арія, не позволяютъ въ этомъ сомнѣваться. Но во всякомъ случаѣ, основатель антиохійской школы, Лукіанъ, состоявшій долгое время въ расколъ съ Церковью, а затѣмъ примирившійся съ нею и принявшій мученичество при Максиминѣ (311), усвоилъ основныя идеи оригенистскаго ученія. Такимъ образомъ, оказывается, что антиохійская школа съ самаго начала своего существованія или обращенія въ православіе вступила въ компромиссъ со школой александрійской, съ ея ученіемъ о Логосѣ. По отзывамъ православныхъ противниковъ арианства, его учителями являются *Лукіанъ и Оригенъ*. Въ самой ереси такимъ образомъ мы не находимъ исключительнаго преобладанія какого-либо одно-сторонняго школьнаго вліянія.

IV.

Въ общемъ, критическія замѣчанія Иванцова-Платонова и въ этомъ трудѣ свидѣтельствуютъ о его глубокомъ знаніи и

луана, Діодора Тарсскаго, Теодора Мопсуетскаго. См. *Религіозныя движенія на христіанскомъ востоцѣ IV и V в.* М. 1881, стр. 142.

*) *Иб.* стр. 31.

***) На свидѣтельство послѣдняго указываетъ своему противнику и самъ Иванцовъ. Ср. Теодорита «*Hist. eccl.*», 3—5, и Епифаній h. 69. 6. Объясненіе Иванцова-Платонова, производящаго арианство исключительно изъ «*субординаціонизма*» въ богословіи Оригена, едва ли допустимо: споръ шель не о подчиненномъ положеніи второй впостаси, а о единосуществѣ или иносуществѣ Сына съ Отцемъ. Повидимому, для самого Александра Александрійскаго вопросъ о субординаціонизмѣ не былъ яснымъ и не представлялся спорнымъ.

тонкомъ историческомъ чутьѣ. Мы уже видѣли, что въ своей критикѣ Иванцовъ является строгимъ консерваторомъ. Онъ врагъ всякихъ рѣшительныхъ приговоровъ даже относительно еретиковъ, враговъ Церкви, осуждая нетерпимость вездѣ, гдѣ бы и въ чемъ бы она ни проявлялась. Онъ относится съ недоувѣріемъ эмпирика ко всякаго рода смѣлымъ, рѣшительнымъ обобщеніямъ, изъ боязни насилуванія фактовъ, или хотя бы неточности въ ихъ передачѣ. Самыя частыя ошибки, которыя встрѣчаются у Иванцова, какъ и у всякаго другого изслѣдователя, обусловливаются скорѣе излишней осторожностью, чѣмъ предвзятыми идеями. Таково, на примѣръ, не совсѣмъ вѣрное объясненіе аріанства, вызванное стремленіемъ снять незаслуженное обвиненіе съ антиохійской школы и ея основателя—священно-мученика Лукіана. Такова чрезвычайно остроумная, но, можетъ быть, нѣсколько натянутая комбинація, путемъ которой Иванцовъ пытается согласовать совершенно несогласимыя между собою преданія о жизни Ипполита,—преданія, сообщаемыя нѣрѣдко сравнительно поздними писателями*). Сюда, наконецъ, можетъ быть, слѣдуетъ отнести и нѣкоторыя неточности, до-

*) Ипполитъ, бывший, повидимому, церковнымъ дѣятелемъ уже въ концѣ II в. при папѣ Викторѣ, вступилъ въ расколъ съ его преемниками Зефириномъ и Каллистомъ, провозглашенный папой—епископомъ отдѣлившейся римской общины. Большая часть новѣйшихъ изслѣдователей полагаютъ, что Ипполитъ, сосланный въ Сардинію въ преклонныхъ уже годахъ (въ 235 г., стало быть, лѣтъ 60-ти или старше), не перенесъ климата этого «нездороваго острова» (Catalogus Liberianus отъ 354 г.). По предположенію Иванцова-Платонова, послѣ этой ссылки начинается рядъ похожденій Ипполита: онъ попадаетъ на Востокъ, странствуетъ въ Аравіи и Сиріи, увлекаетъ антиохійскія Церкви въ новаціанскій расколъ; затѣмъ, покаявшись, онъ содѣйствуетъ умиротворенію церкви и съ письмомъ Діонисія Александрійскаго возвращается въ Римъ, гдѣ онъ становится извѣстенъ уже не какъ бывший *papa*, а какъ «знаменитый пришлецъ съ Востока», какъ антиохійскій *пресвитеръ* или даже *діаконъ*. Наконецъ, въ глубокой старости (?) Ипполитъ переселяется въ Остію, гдѣ изъ пресвитера или діакона превращается въ простаго *отшельника*, чтобы подъ конецъ жизни испытать мученическую смерть, подобную смерти Ипполита, Тезеева сына (изображеніе которой, по мнѣнію Деллингера, было довольно рано принято за изображеніе казни христіанскаго мученика). Самъ Иванцовъ-Платоновъ, правда, высказываетъ эти соображенія, согласующія различныя преданія объ Ипполитѣ, лишь въ видѣ предположенія.

пущенныя Иванцовымъ въ защиту довольно позднихъ традицій относительно происхожденія, такъ называемаго, никео-цареградскаго символа, несмотря на рядъ въ высшей степени цѣнныхъ указаній, которыя онъ сообщаетъ по этому поводу *). Я повторяю, подобныя ошибки обусловливаются не какою-либо предвзятою теоріей, а скорѣе—недовѣріемъ къ теоріямъ, опасеніемъ предъ слишкомъ смѣлыми приемами критики въ отношеніи къ историческимъ текстамъ—при сознаніи крайней недостаточности и отрывочности имѣющагося въ наличности матеріала. Самыя убѣжденія Иванцова, руководившія имъ въ его работѣ, его личныя воззрѣнія на сущность христіанства были слишкомъ широки и возвышенны, чтобы требовать отъ него мелкихъ натяжекъ, или чтобы заставлять его умалчивать факты, повидимому, противорѣчащіе традиціоннымъ взглядамъ. Лучшимъ доказательствомъ истины и божественности христіанства являлось ему ученіе самого Иисуса Христа о Своемъ царствіи. „Царствіе Божіе,—говорилъ Иванцовъ въ одномъ изъ своихъ университетскихъ курсовъ,—есть установленіе жизни съ Богомъ, по Богу и въ Богѣ: принятіе въ себя Иисуса Христа и Его свойствъ—смиренія, готовности на страданія, уничтоженія и смерть ради Бога и ради ближнихъ“. Это царствіе есть иго Христова легкое, жемчужина Евангелія, которую Онъ принесъ съ Собою. Въ своихъ притчахъ повѣдалъ Онъ тайны этого царствія, и никогда никто не высказывалъ такой твердой увѣренности въ превосходствѣ нравственной силы надъ стихіями внѣшняго міра. „И еслибы въ Евангеліи—говоритъ Иванцовъ—не было никакихъ другихъ доказательствъ божественности личности и ученія Иисуса Христа, еслибы тѣ или другіе факты изъ Его жизни подверглись отрицанію (наприм., чудеса), еслибы даже вопросъ о происхожденіи самихъ Евангелій былъ рѣшенъ въ томъ смыслѣ, будто они писаны во II-мъ в. или даже позднѣе, одно присутствіе въ нихъ такого ученія, необыкновенно

*) Религіозн. Движ., гл. VI.

простого и необыкновенно высокаго, достаточно свидѣтельствуеть объ истинномъ характерѣ послѣдняго“.

Эти слова объясняютъ намъ, какъ въ самой искренности и чистотѣ своей вѣры Иванцовъ находилъ основаніе для независимости своей мысли. Нравственное обаяніе его личности заключалось именно въ этой внутренней гармоніи ума и сердца, мысли и вѣры. Отличительная черта его, какъ мыслителя и человѣка, черта, на которую столь многіе указывали у его гроба, была *терпимость*, самая широкая и человѣчная,—не та холодная терпимость, которая дается равнодушіемъ къ людямъ и къ истинѣ, даже не та умственная терпимость, которая развивается истиннымъ образованіемъ, а та нравственная терпимость сердца, которая исходитъ изъ любви къ человѣку и смиренной вѣры въ истину, превосходящую человѣка.

Касаясь одной научной дѣятельности Александра Михайловича, я не могу дать ей лучшей, болѣе справедливой оцѣнки, чѣмъ та, которую даетъ онъ самъ дѣятельности „Православ. Обзорнія“ за первое его десятилѣтіе,—въ 70-мъ году,—стало-быть, за первую половину своей собственной дѣятельности, когда еще онъ не далъ намъ всѣхъ тѣхъ трудовъ, о которыхъ мы выше говорили *). Онъ спрашиваетъ себя, насколько этотъ журналъ, который служилъ его завѣтнымъ цѣлямъ, исполнилъ свою задачу, много ли онъ сдѣлалъ для нея. „Дѣйствительно ли успѣли мы—спрашиваетъ Иванцовъ-Платоновъ—развить въ нашей духовной литературѣ полную самостоятельность и прямоту мысли, свободу и глубину изслѣдованія, широту воззрѣній? Дѣйствительно ли успѣли мы выработать свою православную науку и въ ней, съ самостоятельной точки зрѣнія, примѣнить всѣ приемы, перерѣшить всѣ вопросы, переработать весь матеріаль... западной, неправославной науки?.. Странно было бы задаваться такими вопросами и надеждами! Кто мы, и сколько

*) «Взглядъ на прошедшее и надежды въ будущемъ. Отъ редакціи къ читателямъ и сотрудникамъ». Январь 1870.

времени мы дѣйствуемъ и съ какими силами мы выступили на свое поприще?.. Что значили наши силы, особенно при началѣ дѣйствованія... въ сравненіи съ тѣми громадными силами, которыми мы были окружены и съ которыми намъ нужно было вступить въ извѣстныя соотношенія и отчасти въ борьбу?"

Иванцовъ прежде всего указываетъ на „устарѣвшую“ духовную литературу первой половины нашего вѣка, на глубокой „упадокъ и униженіе“ науки въ нашихъ высшихъ духовныхъ школахъ за этотъ періодъ, на совершенное отсутствіе самой науки, несмотря на замѣчательную ученость отдѣльныхъ представителей старой богословской школы *). Онъ напоминаетъ, какъ близко было время, когда богословская мысль чуждалась принципиально важнѣйшихъ вопросовъ исторіи, когда не только творенія древней христіанской литературы печатались съ намѣренными пропусками, передѣлками, но когда той же участи подвергалось и самое Св. Писаніе В. З. **); обладаніе рукописнымъ русскимъ переводомъ его еще въ сороковыхъ годахъ считалось чуть не преступленіемъ ***). И между тѣмъ, представители старой богословской школы

*) См. яркую характеристику стр. 15—22: ...«нерѣдко отъ самихъ дѣятелей той науки можно было слышать глумленіе надъ нею»...

***) Въ старой школѣ было принято «иныхъ предметовъ и вопросовъ вовсе не касаться,... на иные факты накладывать готовые, хотя бы и не соответствующія ихъ характеру воззрѣнія, иные памятки вовсе не издавать, другіе издавать съ выпусками и измѣненіями. Отсюда происходило между прочимъ и то прискорбное явленіе, что мы до послѣдняго времени не имѣли книгъ Св. Писанія В. З. въ русскомъ переводѣ... Отсюда объясняются и такіе странные факты, что когда признано было возможнымъ печатать книги Св. Писанія въ русскомъ переводѣ, у многихъ серьезныхъ людей возникалъ вопросъ, печатать ли такой переводъ сполна, или съ пропускомъ мѣстъ по ихъ мнѣнію соблазнительныхъ. И въ одномъ духовномъ журналѣ дѣйствительно переводъ одной свящ. книги В. З. прямо начать былъ со 2-й главы... До чего наконецъ могло дойти такое направленіе въ нашей духовной литературѣ?..» (стр. 20).

***) См. въ «Прав. Обзор.» 1878 г. (январь) чрезвычайно любопытную статью П. С. Казанскаго: «Мысли и чувства митрополита Филарета по дѣлу отобранія литографированнаго перевода книгъ Ветхаго Заветга». Это дѣло послужило между прочимъ поводомъ къ удаленію Филарета изъ Св. Синода.

были силой, съ которою сотрудикамъ и редакторомъ „Прав. Обозр.“ пришлось серьезно считаться... Другою силой являлась европейская наука: что значили силы молодыхъ русскихъ ученыхъ въ сравненіи съ нею? „У этой силы мы сами должны были многому учиться, съ ея богатыми работами и приобрѣтеніями должны были знакомить общество и въ то же время ея же собственными приѣмами должны были разоблачать то, что въ этихъ работахъ оказывалось фальшивымъ“...

Наконецъ, Иванцовъ указываетъ и на неблагопріятность внѣшнихъ условій — на недовѣріе общества, не знавшаго, считать ли новыхъ дѣятелей „за друзей или за враговъ свѣту и свободѣ“, и на еще болѣе тяжкія внѣшнія препятствія „для полнаго развитія самостоятельной мысли“: „Мы начали свою дѣятельность при тѣхъ условіяхъ цензурнаго устава и административныхъ вліяній, которыми чувствовала себя совершенно связанною старая духовная литература. И хотя эти условія въ продолженіе десяти лѣтъ мало по малу ослабѣвали, благодаря отчасти общему болѣе свободному и благопріятному ходу дѣлъ въ нашемъ отечествѣ, а отчасти просвѣщеннымъ и благонамѣреннымъ взглядамъ тѣхъ личностей, отъ которыхъ зависѣло примѣненіе означенныхъ условій къ нашей дѣятельности, отчасти, наконецъ, благодаря нашимъ собственнымъ постояннымъ, твердымъ усиліямъ, полнымъ вѣры въ лучшую будущность нашей духовной литературы, — тѣмъ не менѣе, однако же, по своему официальному положенію эти условія и до настоящаго времени остаются неизмѣнными и мы продолжаемъ дѣйствовать—постоянно готовѣ встрѣчать новыя преграды для своей дѣятельности... При такомъ положеніи дѣла могли ли мы многое сдѣлать для рѣшенія той широкой и сложной задачи, которая означена выше? (с. 28—29)“.

И тѣмъ не менѣе, Иванцовъ-Платоновъ сознаетъ, что „кое-что“ сдѣлано. „Прав.Обозр.“ первое напечатало почти полный русскій переводъ Ветх. Зав., а равно и переводы многихъ памятниковъ древне-христіанской письменности, „безъ всякихъ

отступлений, пропусковъ и передѣлокъ“ *). Оно затронуло „множество вопросовъ богословскихъ, философскихъ, церковно-историческихъ, нравственныхъ, каноническихъ и по многимъ изъ нихъ намѣтило пути самостоятельнаго изслѣдованія“. Оно знакомило русское общество съ произведеніями западной богословской литературы и съ замѣчательными явленіями религіозной жизни европейскихъ и славянскихъ народовъ. „Мы положили въ области духовной литературы начало свободной и безпристрастной критики..... Главное же—мы постоянно старались.... возбуждать и поддерживать въ духовной литературѣ, въ духовенствѣ, въ обществѣ, духъ сознательнаго, живого и серьезнаго отношенія къ религіознымъ вопросамъ, къ церковнымъ интересамъ, и старались разъяснить ихъ сообразно съ потребностями и условіями времени. Если при этомъ многихъ вопросовъ намъ не пришлось довести до удовлетворительнаго разъясненія, иныхъ пришлось только коснуться, въ иныхъ только намѣтить путь къ серьезному разъясненію,—мы надѣмся, люди безпристрастные не станутъ требовать отъ насъ больше того, чѣмъ сколько мы въ состояніи были сдѣлать... По путямъ, во многихъ областяхъ науки и жизни только проложеннымъ и намѣченнымъ нами, открывается много серьезной работы для дѣятелей живой и самостоятельной православной мысли... Не будучи поставлены въ необходимость, главнымъ образомъ, заботиться о томъ, чтобы только пріобрѣсти себѣ поприще для свободной дѣятельности и сколько возможно шире раздвинуть его предѣлы, не будучи поставлены въ необходимость, за множествомъ накопившихся пробѣловъ въ наукѣ и жизни, быстро переходить отъ одного вопроса къ другому, они получаютъ возможность болѣе сосредоточиваться надъ каждымъ частнымъ дѣломъ и основательнѣе обрабатывать его. Но мы надѣмся, что при своихъ болѣе основательныхъ работахъ по вопросамъ, поднятымъ нами,

*) Здѣсь разумѣются переводы П. А. Преображенскаго (Ириней, Ипполи т апологетовъ и др.).

они не отнесутся съ пренебреженіемъ и осужденіемъ и къ нашимъ первымъ опытамъ самостоятельнаго разъясненія этихъ вопросовъ и помянутъ добрымъ словомъ наши начинанія на поприщѣ свободнаго развитія русской духовной литературы“ (с. 30—31).

Такова скромная оцѣнка, которую даетъ Иванцовъ-Платоновъ результатомъ собственной дѣятельности, подводя итоги за первое десятилѣтіе того журнала, въ которомъ онъ сотрудничалъ. Эта дѣятельность продолжалась еще 24 года въ томъ же направленіи. „Внѣшнія условія“ ея не улучшались, послѣдніе года жизни покойнаго были омрачены болѣзнью и тяжкими семейными утратами. Но до конца, пока хватало силъ, онъ не оставлялъ своего высокаго служенія.

Кн. Сергѣй Трубецкой.

Отношеніе А. М. Иванцова-Платонова къ исторической наукѣ *).

Московское Историческое Общество ранѣе своего открытія понесло тяжелую утрату въ лицѣ скончавшагося въ ноябрѣ прошлаго года своего члена-учредителя, профессора Московскаго университета, протоіерія А. М. Иванцова-Платонова. Это печальное обстоятельство заставляетъ наше Общество посвятить свое первое публичное засѣданіе памяти одного изъ своихъ старѣйшихъ членовъ и возлагаетъ на насъ нравственную обязанность дать безпристрастную характеристику ученой работы покойнаго. Посильное выполненіе такой обязанности намъ представляется наилучшимъ способомъ со стороны Историческаго Общества почитать память умершаго историка. На мою долю выпало характеризовать отношеніе Иванцова-Платонова къ исторической наукѣ вообще и къ изслѣдованію церковной исторіи въ особенности; попытку такой характеристики я и буду имѣть честь предложить вашему вниманію.

Двѣ черты составляютъ характерную особенность Иванцова-Платонова, какъ историка-мыслителя: его глубокая и широкая религіозность, съ одной стороны, и высокое уваженіе къ наукѣ, живое и горячее стремленіе къ научной истинѣ, съ другой. Крѣпко убѣжденный въ томъ, что христіанство

*) Рефератъ, читанный въ публичномъ засѣданіи Московскаго Историческаго Общества 5-го марта 1895 года.

заключаетъ въ себѣ абсолютную истину и что православіе въ существѣ своемъ неизмѣнно сохраняетъ основы вселенскаго христіанства, онъ въ то же время видѣлъ въ служеніи научной истинѣ не только требованіе общей отвлеченной идеи, „не только удовлетвореніе внутреннему, субъективному чувству истины“, но „также высшій нравственный долгъ, дѣло совѣсти, служеніе живому Богу“ *). Вслѣдствіе этого ключомъ къ пониманію воззрѣній Иванцова-Платонова на историческую науку долженъ служить его взглядъ на отношеніе между вѣрой и разумомъ, какъ двумя орудіями познанія истины. Въ критической статьѣ по поводу книги Б. Н. Чичерина „Наука и религія“ Иванцовъ-Платоновъ ясно и опредѣленно формулируетъ свою точку зрѣнія на этотъ вопросъ. Онъ различаетъ свободное подчиненіе разума вѣрѣ въ религіозной сферѣ отъ порабощенія его богословію въ сферѣ научной и, требуя перваго, рѣшительно возстаётъ противъ втораго. „Нужно различать,—пишетъ онъ,—между подчиненіемъ низшей нравственной силы—высшей, подчиненіемъ свободнымъ, нравственнымъ, необходимо вытекающимъ изъ признанія человѣческаго разума низшею силою по отношенію къ Божественному,... и между порабощеніемъ ума авторитету вѣры, какъ началу внѣшнему, чуждому для него, съ которымъ умъ не признаетъ внутренней живой связи, стѣсненіемъ ума притомъ въ такой области, которая подлежить его собственному изслѣдованію“. Свободное подчиненіе разума вѣрѣ, по мнѣнію Иванцова-Платонова, необходимо только въ религіозной сферѣ. „Умъ человѣческій,—говоритъ онъ,—обращается къ разуму Божественному преимущественно тамъ, гдѣ ему нужно познать природу этого самаго Высшаго Разума и войти въ ближайшее общеніе съ нимъ: подчиненіе разума вѣрѣ имѣетъ поэтому мѣсто, главнымъ образомъ, въ области религіозной“. Иванцовъ-Платоновъ не скрываетъ существованія попытокъ расширить сферу подчиненія разума и

*) „За двадцать лѣтъ священства“. Москва, 1884 г. стр. 475.

поставить его въ зависимость отъ богословія. „Были богословы, — говоритъ онъ, — проповѣдовавшіе... совершенное порабощеніе ума, и не вѣрѣ притомъ, а просто богословскому, слѣдовательно, человѣческому авторитету, толкующему вѣру, — которые желали стѣснять науку готовыми богословскими мнѣніями въ области знанія естественнаго, историческаго, философскаго“. Иванцовъ-Платоновъ рѣшительно возстаеъ противъ такой точки зрѣнія и требуетъ полной самостоятельности разума въ наукѣ. „Подчиненіе (разума вѣрѣ), — пишетъ онъ, — конечно, не распространяется на область предметовъ естественныхъ, которые разумъ человѣческій можетъ самъ изслѣдовать и познавать, и относительно которыхъ онъ не чувствуетъ нужды въ высшемъ откровеніи, только бы въ этомъ случаѣ стѣснявшемъ его самодѣятельность и развитіе“ *).

Итакъ, по мнѣнію Иванцова-Платонова, человѣческій разумъ — полный и неограниченный властелинъ въ научной сферѣ; поэтому, въ области науки не можетъ быть и рѣчи о какомъ-либо дѣйствительномъ столкновеніи между вѣрой и знаніемъ, и ихъ кажущаяся по временамъ враждебность есть не что иное, какъ временное заблужденіе ума человѣческаго, который или неправильно толкуетъ предметъ вѣры, или сбивается съ твердаго пути научнаго изслѣдованія въ непроходимыя дебри шаткихъ гипотезъ. Исходя изъ этой точки зрѣнія, необходимо признать полную свободу изслѣдованія во всѣхъ вопросахъ исторической науки, такъ какъ въ этой области человѣческій разумъ „не чувствуетъ нужды въ высшемъ откровеніи“. Иванцовъ-Платоновъ такъ и смотритъ на исторію. „Обыкновенное, т.-е полное, всестороннее, совершенно соотвѣтствующее своему предмету, отрѣшенное отъ всякихъ личныхъ мнѣній, пристрастій и предубѣжденій, отъ духа времени и партій, представленіе историческаго факта или цѣлой области фактовъ, конечно, есть цѣль, высшій идеаль науки“, говорилъ онъ во всту-

*) „Правосл. Обзорніе“. 1879 г., № 9, стр. 158 и 159.

пительныхъ лекціяхъ въ Московскомъ университетѣ. Но, по его мнѣнію, изъ этого не слѣдуетъ, что историкъ, приступая къ изученію какого-либо вопроса, долженъ скрывать свои симпатіи, отказываться отъ сочувствія тому, что онъ считаетъ добромъ, истиной, справедливостью. Начиная свой курсъ по церковной исторіи въ университетѣ, А. М. заявляетъ себя рѣшительнымъ апологетомъ христіанства. „Должно ли быть наше изложеніе предмета,—спрашиваетъ онъ,—просто исторіей, или вмѣстѣ съ тѣмъ и апологіей христіанства противъ всякихъ несочувственныхъ ему историческихъ воззрѣній? Имѣемъ ли мы право, и въ какой мѣрѣ, при изложеніи христіанской исторіи давать мѣсто своимъ личнымъ воззрѣніямъ и убѣжденіямъ относительно христіанства, или мы должны всячески держаться въ такомъ положеніи, какъ будто бы у насъ не было никакихъ личныхъ къ нему отношеній? Должны ли мы къ исторіи христіанства относиться такъ, какъ ко всякой другой исторіи, какъ наприм., стали бы мы относиться къ исторіи магометанства и буддизма, или мы должны относиться къ ней, какъ къ исторіи вѣры и Церкви, къ которой мы сами принадлежимъ?“ Сопоставляя эти вопросы съ приведеннымъ нами взглядомъ Иванцова-Платонова на конечную цѣль исторической науки, мы въ правѣ ожидать, что онъ отвѣтитъ на нихъ въ духѣ полного объективизма. Между тѣмъ, Иванцовъ-Платоновъ заявляетъ, что онъ держится въ церковной исторіи христіанскаго и даже православно-христіанскаго направленія, т.-е. отказывается отъ того совершеннаго объективизма, который, по его же словамъ, составляетъ высшій идеаль науки. Какъ примирить такое противорѣчіе? Примиряющее начало Иванцовъ-Платоновъ находитъ не въ подчиненіи научныхъ интересовъ богословскимъ, а въ теоріи необходимаго и потому законнаго субъективизма въ историческомъ изслѣдованіи. Что же такое этотъ субъективизмъ, по воззрѣнію Иванцова-Платонова?

Признавая вполнѣ объективное „представленіе историческаго факта или цѣлой области фактовъ“ конечной цѣлью

науки, Иванцовъ-Платоновъ полагаетъ, что она можетъ быть достигнута только посредствомъ, такъ сказать, пополненія и нейтрализаціи субъективизма въ отдѣльныхъ изслѣдованіяхъ, которыя субъективны по необходимости. „Въ каждомъ научномъ дѣятелѣ въ отдѣльности, говоритъ онъ, необходимо, намъ кажется, долженъ сказываться, и непремѣнно сказывается, субъективный элементъ. Исторія по преимуществу представляетъ своимъ изслѣдователямъ такого рода матеріаль, который имѣетъ живое отношеніе къ внутреннему міру возрѣній и стремленій всякой живой личности, который въ прошедшемъ представляетъ много живыхъ аналогій съ настоящимъ и много данныхъ для всякихъ комбинацій относительно будущаго. Поэтому историку весьма трудно, даже, мы думаемъ, совершенно невозможно вполнѣ отрѣшиться отъ всякаго личнаго отношенія къ изслѣдуемому матеріалу. Поэтому вполнѣ объективнаго, т.-е. совершенно безучастнаго, равнодушнаго, отрѣшеннаго отъ всякой личной мысли, отъ всякаго живого сочувствія или несочувствія, представленія историческихъ фактовъ быть не можетъ“. Иванцовъ-Платоновъ признаетъ, что въ нѣкоторыхъ историческихъ произведеніяхъ замѣчается наружная объективность, но считаетъ ее результатомъ или слабости мысли, или отсутствія убѣжденій, или недостатка таланта. „Появляются иногда въ исторической литературѣ произведенія, говоритъ онъ, имѣющія особенную претензію на объективность представленія. Но въ подобнаго рода претензіяхъ вмѣсто настоящей, истинной объективности, т.-е. полнаго и всесторонняго, но вмѣстѣ съ тѣмъ и живого представленія фактовъ, мы иногда встрѣчаемъ только, поверхностное проникновеніе изслѣдователя своимъ предметомъ, или слабость мысли—недостатокъ живыхъ убѣжденій, или, наконецъ, слабость таланта — недостатокъ способности живо и рельефно выразить то, что думается и желается высказать объ извѣстномъ предметѣ. Но сухость, безжизненность, безталантность историческаго представленія есть совсѣмъ не то, что истинная его объ-

ективность. Субъективный элемент въ такого рода произведеніяхъ все-таки непремѣнно есть; личное отношеніе къ дѣлу высказывается и нерѣдко еще самое узкое и одностороннее; но оно обнаруживается мало—иногда только по недостатку живого отношенія къ дѣлу или по слабости таланта“.

Итакъ, всякое историческое произведеніе, по мнѣнію Иванцова-Платонова, субъективно въ томъ смыслѣ, что на изображеніи факта авторомъ-ислѣдователемъ отражаются его личныя симпатіи, его личныя воззрѣнія и идеалы—политическіе, религіозные или какіе-либо другіе, и противъ такого мнѣнія едва ли возможно привести серьезные аргументы. Конечно, найдется нѣсколько монографій по такимъ вопросамъ далекаго прошлаго, которые не затрагиваютъ никакихъ личныхъ воззрѣній автора; но нельзя указать ни одного крупнаго историка цѣлой эпохи, личныя воззрѣнія и симпатіи котораго не отражались бы на его произведеніи. Такой субъективизмъ, какъ фактъ, не можетъ подлежать спору; спорить можно только противъ его законности въ научномъ изслѣдованіи. Но Иванцовъ-Платоновъ такъ ограничиваетъ участіе субъективнаго элемента въ исторической работѣ, что устраняются почти всѣ препятствія признать его вполне законнымъ. Допуская въ изслѣдователѣ личное отношеніе къ предмету его изысканій, онъ требуетъ отъ него прежде всего свободы отъ предвзятой идеи. „Благопріятное или неблагопріятное, сочувственное или не сочувственное, горячее или равнодушное отношеніе историка къ описываемому факту, говоритъ онъ, не должно быть преднамѣренно; историкъ не долженъ приступать къ самому изученію факта съ заранѣе составленнымъ рѣшеніемъ оправдать или осудить этотъ фактъ, представить его въ свѣтломъ или темномъ свѣтѣ; сочувствіе или несочувствіе къ факту должно сознательно развиваться въ историкѣ вмѣстѣ съ изученіемъ самого факта“. Это требованіе чрезвычайно суживаетъ предѣлы субъективизма, такъ какъ оно признаетъ незаконными всѣ его виды, вытекающіе изъ

національныхъ, религіозныхъ, политическихъ и соціальныхъ симпатій. При такой точкѣ зрѣнія, привязанность къ извѣстному народу должна не предшествовать, а сознательно вытекать изъ изученія его исторіи; симпатіи къ той или другой религіи должны обусловливаться ознакомленіемъ съ ея ученіемъ и вліяніемъ и т. д. Такой субъективизмъ допускаетъ только единственный предварительный критерій для оцѣнки факта — опредѣленное понятіе о благѣ и справедливости, и противъ законности такого субъективизма возможно возраженіе только съ той точки зрѣнія, что моральный критерій въ отношеніи къ факту можетъ повредить его изслѣдованію. Но Иванцовъ-Платоновъ въ дальнѣйшемъ опредѣленіи законнаго субъективизма предъявляетъ ему такія требованія, которыя устраняютъ и это возраженіе. Хорошо зная, что научной истиной часто жертвовали якобы *ad majorem Dei gloriam* или для другихъ quasi высшихъ цѣлей, онъ требуетъ отъ историка безусловной искренности и добросовѣстности. „Личное отношеніе историка къ описываемому факту, говоритъ онъ, не должно быть завѣдомо фальшиво; оно не должно состоять въ поддѣлкѣ факта подъ готовое, заранѣе составленное воззрѣніе, въ игнорированіи и опущеніи такихъ его сторонъ, которыя не подходятъ подъ это воззрѣніе, и въ усиленно яркомъ освѣщеніи и прикрашиваніи такихъ сторонъ, которыя наиболѣе благопріятствуютъ принятому воззрѣнію. Первое качество въ историкѣ, безъ котораго нельзя быть не только повѣствователемъ о великихъ всемірно-историческихъ событіяхъ, но и рассказчикомъ о мелкихъ случаяхъ обыденной жизни, есть искренность и добросовѣстность въ отношеніи къ дѣлу“.

Кромѣ этого чисто-нравственнаго требованія—ставить научную истину выше всякихъ симпатій, Иванцовъ-Платоновъ обстоятельно выясняетъ методологическія условія законности субъективизма. „Приступая къ изслѣдованію извѣстнаго предмета, пишетъ онъ, историкъ долженъ поставить себѣ долгомъ принять во вниманіе все, что могутъ открыть ему объ этомъ предметѣ имѣющійся на лицо матеріаль и раз-

борчивая критика; приступая къ самому изображенію предмета, историкъ долженъ всячески стараться представить извѣстное событіе не только въ общихъ его чертахъ, но и въ частныхъ оттѣнкахъ, именно такъ, какъ оно представляется ему во внутреннемъ его сознаниі по серьезномъ и всестороннемъ изслѣдованіи, внимательной критикѣ и серьезномъ обмысленіи матеріала. Составляя свое представленіе объ извѣстномъ фактѣ, историкъ не долженъ оставлять безъ вниманія и всякихъ другихъ представлений о немъ, принадлежащихъ другимъ изслѣдователямъ науки. Онъ долженъ внимательно изучить, провѣрить и сравнить ихъ, и если его собственное изслѣдованіе о фактѣ не можетъ прибавить ничего новаго, болѣе приближающагося къ истинѣ, къ прежнему, уже существовавшему въ наукѣ представленію факта, онъ не имѣетъ права замѣнять прежняго представленія новымъ. Если же историкъ въ свое представленіе вноситъ что-либо новое, особенное, онъ долженъ имѣть твердыя основанія для этого. Точно такъ же, конечно, съ другой стороны, историкъ не имѣетъ права держаться на какомъ-либо извѣстномъ, прежде сложившемся въ наукѣ представленіи факта, если есть какія-нибудь новыя данныя, открытія и доводы противъ этого представленія; сознательно отвергать и игнорировать такія данныя, или искусственно, съ непомѣрнымъ искаженіемъ дѣла подводить ихъ подъ свои предзанятые представленія было бы дѣломъ прямо недобросовѣстнымъ⁴.

Таковъ законный субъективизмъ, по опредѣленію Иванцова-Платонова. Его различіе отъ объективныхъ требованій къ наукѣ заключается только въ правѣ изслѣдователя сочувствовать или не сочувствовать изслѣдуемому явленію и давать ему соотвѣтствующую моральную оцѣнку. Не подлежитъ сомнѣнію, что то или другое чувство автора къ изображаемому имъ лицу или событію, если только оно не затемняетъ ему истины, можетъ согрѣть и оживить изложеніе, можетъ даже сдѣлать самое изслѣдованіе болѣе тонкимъ и болѣе глубокимъ безо всякаго вреда для научности

его результатовъ. Едва ли можно спорить, что любовь къ предмету, содѣйствуя успѣху работы, можетъ, при извѣстныхъ условіяхъ, и не парализовать стремленія къ истинѣ. Что же касается до моральной оцѣнки историкомъ изслѣдуемыхъ имъ явленій, то она, строго говоря, лежитъ за предѣлами науки и составляетъ только прикладную ея часть. Правда, задача изслѣдователя въ исторической наукѣ заключается не только въ выясненіи причинныхъ связей между явленіями, но и въ опредѣленіи важности факта, т.-е. въ его оцѣнкѣ. Но важность явленія опредѣляется не его моральною цѣнностью, а степенью его вліянія на другія явленія и объемомъ его послѣдствій. Безнравственность рабства или инквизиціи нисколько не уничтожаетъ исторической важности этихъ явленій. Но, признавая моральную оцѣнку историческаго факта по существу чуждой научному изслѣдованію, нельзя отрицать, что на практикѣ она при извѣстной широтѣ совпадаетъ съ оцѣнкой строго научной. На самомъ дѣлѣ, всѣ историческія явленія оцѣниваются ихъ отношеніемъ къ культурѣ; степень ихъ важности опредѣляется ихъ положительнымъ или отрицательнымъ вліяніемъ на ея развитіе. Но въ понятіи „культурное развитіе“ заключается субъективный элементъ, заключается моральная, въ самомъ широкомъ смыслѣ слова, оцѣнка фактовъ. Подъемъ человѣческой культуры означаетъ не измѣненіе только, а *улучшеніе* условій человѣческаго существованія. Въ чемъ бы ни видѣть признаки развитія культуры, ея ростъ всегда долженъ совпадать съ улучшеніемъ той или другой стороны жизни,—иначе между упадкомъ и развитіемъ не будетъ никакой разницы. Такъ какъ предметомъ историческаго изслѣдованія служитъ человѣкъ въ различныхъ формахъ своего существованія, то историческое развитіе всегда будетъ означать въ то же время улучшеніе человѣческой жизни. Вслѣдствіе этого субъективная оцѣнка событія, прилагающая къ нему моральныя понятія „хорошо“ или „дурно“, можетъ быть правильнымъ критеріемъ для опредѣленія его культурнаго значенія, если только моральныя требованія

поставлены широко и глубоко. Въ такомъ случаѣ, субъективная оцѣнка совпадаетъ съ объективной.

Но такой законный субъективизмъ, который бы улучшалъ изслѣдованіе, не вредя его научности,—явленіе почти столь же рѣдкое, какъ и истинный объективизмъ. Иванцовъ-Платоновъ считаетъ его прямо невозможнымъ. „Какъ бы искренно и добросовѣстно ни относился историкъ-изслѣдователь къ своему дѣлу, говоритъ онъ, какъ бы безпристрастно и всесторонне ни изучалъ онъ подлежащаго ему матеріала и ни провѣрялъ своихъ представлений о дѣлѣ со всякими другими представленіями,—личное, субъективное отношеніе къ дѣлу все-таки останется въ немъ и скажется невольно и безсознательно и въ самой разработкѣ историческаго матеріала,—на какихъ частяхъ его остановится преимущественно вниманіе историка,—и въ критикѣ матеріала,—въ какую сторону особенно направится эта критика,—и, наконецъ, въ изображеніи факта, въ группировкѣ и освѣщеніи событій,—какія стороны ихъ болѣе выдвинутся напередъ сравнительно съ другими, на какія стороны выпуклѣе ляжетъ отображеніе свѣта и тѣни и т. д.... Печать субъективности, ограниченности, неполноты представленія болѣе или менѣе лежитъ на всякомъ историческомъ произведеніи“. Итакъ, законный субъективизмъ невозможенъ въ дѣйствительности; но если это такъ, то не слѣдуетъ ли историкъ предпочесть ему, какъ идеаль, вполне объективное изслѣдованіе, такъ какъ оно прямѣе ведетъ къ конечной цѣли науки? Иванцовъ-Платоновъ держится другого взгляда. По его мнѣнію, субъективизмъ не только неизбежная принадлежность историческаго изслѣдованія, но и желательное его свойство. Онъ аргументируетъ эту мысль слѣдующимъ образомъ. „Объективный и субъективный элементы въ исторической наукѣ, строго говоря, не должны быть противоположаемы другъ другу. Это не противоположныя другъ другу, не исключаютія другъ друга, а взаимно соподчиненныя одно другому и восполняющія другъ друга понятія. Объективное въ наукѣ вырабатывается и создается изъ

субъективнаго, а не черезъ отрицаніе субъективнаго. Поэтому, намъ кажется, и нѣтъ надобности изслѣдователямъ исторіи отказываться совсѣмъ отъ субъективнаго, личнаго, живого отношенія къ своему предмету, и стараться представлять изъ себя что-либо въ родѣ ходячаго, механически безсознательнаго и безчувственнаго аппарата для переработки историческихъ матеріаловъ. Исторія сама есть жизнь, и пониманіе ея дается личному живому убѣжденію. Личное, живое отношеніе къ дѣлу... и даетъ представленію историческихъ фактовъ тотъ свѣтъ, тотъ смыслъ, ту жизнь, безъ которыхъ самые матеріалы исторической науки такъ бы и остались грудой мертвыхъ матеріаловъ, ничего не говорящихъ обломковъ нѣкогда процвѣтавшей, развивавшейся и имѣвшей свое разумное значеніе жизни“*).

Противъ такой аргументаціи можно сдѣлать много возраженій. Прежде всего, пониманіе жизни прошлаго не требуетъ необходимо субъективизма; способность историка вживаться въ изслѣдуемую имъ эпоху, живо представлять себѣ ея интересы и стремленія нисколько не препятствуетъ объективному ихъ изображенію. Кромѣ того, вѣрное и въ то же время живое представленіе прошлаго не составляетъ конечной цѣли историческаго изслѣдованія: недостаточно возстановить извѣстный моментъ прошлаго; нужно выяснитъ его генетическую связь съ предыдущими моментами, необходимо,—въ идеалѣ, по крайней мѣрѣ,—выяснитъ общія нормы развитія историческаго процесса, обусловливающія состояніе культуры въ каждый данный моментъ времени. При такого рода изслѣдованіяхъ симпатіи и антипатіи автора въ лучшемъ случаѣ не вредятъ дѣлу, моральная оцѣнка явленій имѣетъ значеніе только одного изъ объективныхъ критеріевъ роста культуры или ея упадка. Поэтому, требованіе субъективизма, какъ постулата для историческихъ изслѣдованій, и не можетъ быть оправдано приведенными выше соображеніями. Но изъ этого не слѣдуетъ, чтобы субъективизмъ въ

*) „За двадцать лѣтъ священства“, стр. 461—466.

тѣхъ предѣлахъ и съ тѣми ограниченіями, какія поставилъ ему Иванцовъ-Платоновъ, лишаль научности историческую работу.

Во имя такого законнаго субъективизма Иванцовъ - Платоновъ, стремясь остаться на строго научной почвѣ въ исторіи христіанства, объявляетъ себя его апологетомъ. Посмотримъ теперь, насколько удалось ему теоретически обосновать возможность подобнаго соединенія. Христіанскій субъективизмъ Иванцова-Платонова заключается въ вѣрѣ въ божественность Основателя христіанства, въ абсолютную истину его религіознаго и нравственнаго ученія, въ святость основанной имъ Церкви. Какое вліяніе долженъ оказывать такой субъективизмъ на научность изслѣдованій историка христіанства? По мнѣнію Иванцова-Платонова, христіанская религія категорически требуетъ отъ изслѣдователя того же самого, что и наука, и стремленіе открыть истину для историка христіанскаго направленія—не только научная потребность, но и религіозный долгъ. „Истинно-христіанское направленіе въ наукѣ, говоритъ онъ, должно именно всего болѣе отрѣшати своихъ послѣдователей отъ крайностей произвольнаго субъективизма и ставить ихъ въ самое серьезное и искреннее отношеніе къ высшимъ требованіямъ науки. Христіанство не есть религія лжи, а религія истины. У христіанства и у науки одна цѣль—истина. Поэтому ничто служащее къ открытію и уясненію научной истины не отвергается истиннымъ христіанствомъ, и ничто, въ существѣ дѣла противное научной истинѣ, не принимается и не оправдывается имъ. Всякіе приемы и тенденціи, противныя наукѣ, въ такой же степени противны и христіанству... Согласно съ строгимъ христіанскимъ убѣжденіемъ, нужно думать, что христіанская исторія, какова она есть, какъ она происходила на самомъ дѣлѣ, несравненно выше всякихъ произвольныхъ, прикрашенныхъ и преувеличенныхъ представленій о ней. Поэтому нужно быть увѣреннымъ въ томъ, что то именно представленіе христіанской исторіи, которое поставляетъ себѣ цѣлью раскрытіе истины

во всей искренности и полнотѣ, по возможности точное и вѣрное изображение какъ благоприятныхъ, такъ и неблагоприятныхъ фактовъ христіанской жизни, есть самое величественное, самое въ существѣ дѣла благоприятное для христіанства, истинно-христіанское представленіе“ *). Иванцовъ-Платоновъ заявляетъ далѣе, что историкъ-христіанинъ не имѣетъ права игнорировать чужіе труды, написанные съ иной точки зрѣнія, и доказываетъ, что христіанская религія не только допускаетъ, но и предписываетъ самую широкую свободу научнаго изслѣдованія, самую глубокую и всестороннюю критику. Я не могу отказать себѣ въ удовольствіи привести вполнѣ этотъ гимнъ исторической критикѣ, сложенный глубоко вѣрующимъ христіанскимъ священникомъ, какъ явленіе чрезвычайно рѣдкое въ наше время и чрезвычайно назидательное для ревнующихъ не по разуму. „Несправедливо также думать,—говоритъ Иванцовъ-Платоновъ,—многіе не только изъ противниковъ христіанства, но и изъ людей, сочувствующихъ ему, но недостаточно разумѣющихъ его духъ и силу, будто въ области христіанской науки не могутъ найти себѣ мѣста свободное изслѣдованіе, научная критика и т. д. Съ самыхъ первыхъ вѣковъ христіанской исторіи, съ древнѣйшихъ великихъ отцовъ Церкви и самыхъ апостоловъ, христіанская мысль усвоила себѣ такую широту и свободу изслѣдованія и сужденія, что позднѣйшимъ представителямъ христіанскаго направленія въ наукѣ нужно только въ этомъ отношеніи слѣдовать примѣру своихъ первыхъ руководителей, для того, чтобы христіанская наука всегда стояла на высокой степени свободнаго развитія. Что касается до научной критики, она также въ существѣ своемъ не только не отвергается христіанствомъ, но всегда была однимъ изъ существенныхъ элементовъ въ развитіи христіанской мысли и жизни. Можно сказать, христіанство само представляетъ въ себѣ настоящую критику, со всею твердостью утверждая

*) Ibid., стр. 471, 472, 473.

извѣстныя теоретическія и практическія положенія, какъ истинныя, и отрицая другія, какъ неистинныя. Церковь христіанская съ самаго начала пользовалась критикой, какъ лучшимъ средствомъ охраненія и очищенія истины отъ примѣсей лжи. Критикой въ первые вѣка опредѣлено самое основаніе вѣры—канонъ священныхъ книгъ. Критикою, тщательнымъ изслѣдованіемъ признаковъ внутреннихъ и внѣшнихъ, опредѣлено, какія изъ писаній, распространенныхъ въ христіанскомъ обществѣ подъ именемъ апостоловъ, признавать подлинными, и какія неподлинными. Критика имѣла чрезвычайно большое значеніе въ развитіи христіанскаго богословія, въ уясненіи и опредѣленіи догматовъ вѣры; посредствомъ критики великіе учителя Церкви и самые церковные соборы опредѣляли, какія изъ мнѣній, распространяющихся въ христіанскомъ обществѣ, признать наиболѣе точнымъ выраженіемъ истины, и какія нѣтъ,—какія мнѣнія считать общимъ вѣрованіемъ Церкви и какія частнымъ мнѣніемъ лица, хотя бы и уважаемаго Церковію, но въ данномъ случаѣ имѣющаго за собой только личный авторитетъ. Критика имѣла также большое значеніе и во внѣшнемъ устроеніи Церкви, въ устроеніи церковнаго обряда и церковной администраціи; критикой опредѣляла Церковь, какія изъ обрядовъ и учрежденій—ветхозавѣтныхъ, іудейскихъ и даже языческихъ,—принять, какъ годныя для выраженія новыхъ христіанскихъ началъ, и какія отвергнуть,—какъ обряды и учрежденія, противныя христіанскимъ идеямъ *)). Этотъ критическій духъ, по мнѣнію Иванцова-Платонова, составляетъ не исключительную принадлежность организаціонной эпохи христіанской Церкви, а общее направленіе истинно христіанской науки, и это направленіе первые дѣятели христіанства завѣщали своимъ послѣдователямъ. „Если въ древней церкви, говоритъ онъ, не всѣ соприкасающіяся съ христіанской идеей явленія въ области мысли и жизни провѣрены были критикою, то этимъ самымъ древніе христіан-

*) Ibid., стр. 473—75.

скіе вѣка оставили работу позднѣйшимъ вѣкамъ. Позднѣйшая христіанская наука не можетъ остановиться на томъ, на чемъ остановилась древняя христіанская наука; она должна идти далѣе, руководясь только тѣмъ же духомъ, тѣми же началами въ отличіи истины отъ лжи, какими руководилась древняя христіанская наука, древняя церковь“ *).

Такой синтезъ вѣры и разума въ приложеніи къ исторіи христіанства можно признать весьма благопріятнымъ для науки. Если приложить приведенный нами выше взглядъ Иванцова-Платонова о предѣлахъ зависимости разума отъ вѣры къ исторіи христіанской Церкви, то строго-научные приемы изслѣдованія могутъ получить въ ней самое полное примѣненіе. Въ ихъ приложенія останутся только чисто религіозно-богословскія стороны христіанства, какъ, наприм., ученіе о божествѣ Христа, объ искупленіи, о воскресеніи, о чудесахъ и т. п., — словомъ, такіе вопросы, которые стоятъ внѣ исторической науки и вообще не подлежатъ научному рѣшенію. Все же остальное въ исторіи Церкви, начиная съ ея древнѣйшихъ источниковъ, по мысли Иванцова-Платонова, принадлежитъ къ такой области, въ которой человѣческой разумъ, по его выраженію, „не чувствуетъ нужды въ высшемъ Откровеніи“, и въ которой исполненіе самыхъ строгихъ требованій науки является религіознымъ долгомъ истиннаго христіанина. Противъ законности такого субъективизма въ наукѣ едва ли можно сдѣлать серьезныя возраженія.

Но христіанскій субъективизмъ Иванцова-Платонова носить особый характеръ: онъ имѣетъ православно-христіанское направленіе. Такое внесеніе вѣроисповѣднаго начала въ историческую науку представляется весьма опаснымъ, какъ это показываетъ примѣръ католическихъ и протестантскихъ изслѣдователей. Искренній сторонникъ той или другой вѣроисповѣдной формы всегда будетъ стремиться найти въ прошломъ христіанства оправданіе организациі той мѣстной церкви, къ которой онъ принадлежитъ. Такая опасность

*) Ibid., стр. 475.

не составляет тайны для Иванцова-Платонова, но онъ видитъ, во-первыхъ, въ православномъ направленіи необходимое дополненіе и существенную поправку къ католическимъ и протестантскимъ церковно-историческимъ изслѣдованіямъ и, во-вторыхъ, онъ считаетъ возможнымъ, оставаясь на почвѣ православія, стать выше вѣроисповѣдныхъ пристрастій. Православный историкъ, по его мнѣнію, съ ббльшимъ вниманіемъ отнесется къ восточному христіанству, чѣмъ это дѣлаютъ католики и протестанты; кромѣ того, онъ лучше поставленъ для безпристрастнаго рѣшенія такихъ вопросовъ западной церковной исторіи, какъ реформы Григорія VII или Реформація XVI вѣка, чѣмъ слишкомъ близко заинтересованные въ дѣлѣ протестантскіе и католическіе изслѣдователи. Противъ такого мнѣнія ничего нельзя возразить, — по крайней мѣрѣ, съ теоретической точки зрѣнія, — и отрицать законность православнаго направленія церковной исторіи на-ряду съ католическимъ и протестантскимъ не представляется никакихъ основаній. Что же касается до возможности поставить православное направленіе выше вѣроисповѣдныхъ односторонностей, то она облегчается тѣмъ опредѣленіемъ православія, которое даетъ ему Иванцовъ-Платоновъ. „Основаніе и существеннѣйшій признакъ православія въ жизни и наукѣ, — говоритъ онъ, — есть вѣрность историческому преданію, — не частному какому-либо, относящемуся къ извѣстному мѣсту и времени, а преданію вселенской церкви, обнимающей собою христіанство всѣхъ мѣстъ, время и народовъ“ *). Но и при такомъ опредѣленіи весьма возможна тенденція къ отождественію современнаго церковнаго строя съ первоначальной христіанскою Церковью, а изъ этого отождествленія вытекаетъ, съ одной стороны, отрицаніе идеи развитія въ исторіи Церкви и, съ другой, — возведеніе мѣстныхъ особенностей къ апостольскимъ временамъ. Иванцовъ-Платоновъ рѣзко возстаетъ противъ той и другой тенденціи. „Подъ православнымъ направленіемъ въ

*) Ibid., стр. 480.

наукъ и жизни, говоритъ онъ, мы вовсе не разумѣемъ того безжизненнаго и затхлаго направленія, которое идеей православія старается прикрывать только приверженность къ рутинѣ и застою, которое сущность православія поставляетъ въ точнѣйшемъ механическомъ соблюденіи внѣшнихъ формъ древнецерковной жизни, безъ вниманія къ внутреннимъ началамъ ея, къ духу живого развитія и свободы. Православіе должно быть началомъ жизни, а не смерти, живого органическаго развитія, а не застоя и оцѣпенѣнія... Точно такъ же никакъ нельзя назвать истинно-православнымъ направленіемъ того узкаго, мелочнаго и фальшиваго направленія въ церковно-исторической наукѣ, которое въ древней церковной жизни только старается выискивать и механически подбирать факты и свидѣтельства для оправданія современнаго церковнаго строя“ *). Разъ твердо признана идея органическаго развитія церковной жизни, — обѣ тенденціи утрачиваютъ всякій смыслъ.

Итакъ, отношеніе Иванцова-Платонова къ исторической наукѣ представляетъ превосходный синтезъ религіозно-нравственныхъ стремленій истиннаго христіанина съ научными требованіями настоящаго ученаго изслѣдователя. Этотъ синтезъ былъ возможенъ только вслѣдствіе такого разграниченія между вѣрой и разумомъ, которое допускало безграничное господство разума въ предѣлахъ науки. Дѣлая строгое различіе между религіей, какъ дѣломъ божественнымъ, и богословіемъ, какъ человѣческимъ толкованіемъ предметовъ вѣры, Иванцовъ-Платоновъ считалъ противнымъ христіанству абсурдомъ налагать какую-либо узду на стремленіе разума къ научной истинѣ, такъ какъ видѣлъ въ этомъ стремленіи исполненіе религіозно-нравственнаго долга. Какъ неліцемерно вѣрующій христіанинъ, онъ былъ такъ убѣжденъ въ абсолютной истинѣ своей вѣры, что не только былъ чуждъ какихъ бы то ни было подозрѣній къ наукѣ, а, наоборотъ, во всякомъ несомнѣнномъ случаѣ ея, хотя бы и стоявшемъ въ противорѣчій съ традиціонными теологическими воззрѣніями, онъ при-

*) Ibid., стр. 487.

вѣтствовалъ новое торжество истины. Глубоко преданный наукѣ, онъ всячески старался возвысить ея моральный авторитетъ, усилить ея нравственное вліяніе. Не довольствуясь тѣмъ, что наука служить истинѣ, онъ стремился, чтобы она, не утрачивая строгаго безпристрастія, являлась проповѣдницей добра и правды. Такимъ путемъ онъ думалъ сдѣлать болѣе тѣснымъ союзъ между истинною религіей и настоящею наукой, и въ этомъ желаніи, какъ намъ кажется, слѣдуетъ искать психологической основы его требованія отъ всякой отдѣльной исторической работы „законнаго субъективизма“.

Въ мою задачу не входитъ рѣшеніе вопроса о томъ, какъ примѣнялъ Иванцовъ - Платоновъ къ практикѣ свои теоретическія воззрѣнія на приемы историческаго изслѣдованія, т. - е. оцѣнка его собственныхъ историческихъ трудовъ. Въ заключеніе моего доклада я укажу только на одну черту, проходящую черезъ всѣ его работы, такъ какъ въ ней обнаруживаются и сильныя, и слабыя стороны его воззрѣній. Иванцовъ-Платоновъ, какъ историкъ, былъ по преимуществу критикомъ. Его главные ученые труды. „Ереси и расколы первыхъ трехъ вѣковъ христіанства“, „Религіозныя движенія на христіанскомъ Востокѣ въ IV и V вѣкахъ“ и „Къ изслѣдованіямъ о Фотіи, патріархѣ Константинопольскомъ“ — носятъ критическій характеръ, и этотъ критицизмъ былъ результатомъ не только склада ума автора, но и состоянія церковно-исторической науки. Иванцовъ-Платоновъ занималъ довольно уединенное положеніе въ своей специальности. На православномъ Востокѣ церковно-историческая наука значительно поотстала отъ Запада какъ въ качественномъ, такъ и въ количественномъ отношеніи. Кромѣ того, въ писаніяхъ ея представителей было, по выраженію Иванцова-Платонова, такъ много „безжизненнаго, затхлаго, узкаго и фальшиваго“, что ему приходилось больше полемизировать съ своими единомышленниками, чѣмъ идти по ихъ стопамъ, и съ такой полемикой противъ quasi православнаго направленія онъ не разъ выступалъ на страницахъ „Православнаго Обзорія“. Не-

обходимо было обратиться къ западно-европейской наукѣ, и Иванцовъ-Платоновъ не только самъ усвоилъ ея главнѣйшіе результаты, но въ своихъ статьяхъ не разъ доказывалъ необходимость и плодотворность для православныхъ богослововъ ознакомленія съ нею на мѣстѣ. Тѣмъ не менѣе, несмотря на глубокое уваженіе передъ западной наукой, онъ долженъ былъ подвергать самой тщательной критикѣ ея выводы, такъ какъ всѣ ея направленія: католическое, протестантское и то, которое онъ называлъ „раціоналистическимъ“,—шли противъ его церковныхъ воззрѣній. Особенно опаснымъ противникомъ представлялась ему нео-тюбингенская школа церковной исторіи, такъ какъ она, сосредоточивая въ себѣ крупныя научныя силы, подкапывалась подъ самыя основы установившихся воззрѣній на начальную исторію христіанства. Считаая дѣломъ совѣсти исходить въ своихъ изслѣдованіяхъ изъ ранѣ установленныхъ представленій того или другого историческаго явленія и измѣнять его только при наличности твердыхъ основаній, Иванцовъ-Платоновъ подвергаетъ критикѣ какъ ранніе взгляды писателей католическаго и протестантскаго лагеря, такъ и новыя воззрѣнія тюбингенцевъ, и въ этой критикѣ ясно обнаруживаются всѣ особенности того направленія, которое онъ называлъ православно-христіанскимъ. Какъ критикъ, Иванцовъ-Платоновъ—рѣшительный консерваторъ. Въ отношеніи къ источникамъ первоначальнаго христіанства и къ представленію объ его исторіи онъ твердо держится почвы церковнаго преданія и рѣзко отвергаетъ всякій новый взглядъ, если онъ не оправдывается строго-научной аргументаціей и носить характеръ гипотезы, хотя бы очень остроумной и правдоподобной; при столкновеніи въ какомъ-либо вопросѣ восточнаго преданія съ западнымъ онъ всегда защищаетъ первое съ необыкновенною тонкостью и силой и дѣлаетъ уступки только тамъ, гдѣ этого необходимо требуютъ факты и логика. Сильная сторона такой критики—ея осторожность, неспособность къ увлеченію моднымъ теченіемъ и остроумною гипотезой; ея недостатокъ — чрезмѣрная осто-

рожность мысли, чрезмѣрная привязанность къ традиціи и въ силу этого—односторонность въ направленіи критическаго анализа. Когда такой критикъ признаетъ новый взглядъ на извѣстный историческій источникъ или на извѣстное историческое явленіе, то это можетъ служить порукою за научную основательность новаго воззрѣнія; но его отрицательное отношеніе къ той или другой теоріи не означаетъ еще ея научной негодности. Всякой наукѣ при своемъ развитіи приходится бороться съ двумя врагами: съ закоснѣлостью традиціонныхъ взглядовъ, съ одной стороны, и съ легкомысліемъ неосновательныхъ гипотезъ, съ другой. Консервативный критикъ—незамѣнимый дѣятель науки въ ея борьбѣ со вторымъ врагомъ; но онъ рѣдко обнаруживаетъ способность пробить брешь традиціонныхъ воззрѣній и открыть заурядному работнику широкіе горизонты безграничной области научныхъ изслѣдованій. Иванцовъ-Платоновъ можетъ быть названъ образцовымъ критикомъ въ консервативномъ духѣ; но мы боимся оскорбить ненужнымъ панегирикомъ память покойнаго историка и должны признать, что онъ не былъ чуждъ и недостатковъ этого направленія, хотя только въ самыхъ послѣднихъ своихъ работахъ. Я не хочу этимъ сказать, что Иванцовъ-Платоновъ не боролся съ рутинной и заскорузлостью родной науки. Наоборотъ, вся его журнальная дѣятельность представляетъ собою самую благородную и смѣлую борьбу съ рутинной и предрасудками, и для желающихъ убѣдиться въ этомъ достаточно прочитать, наприм., его „Объясненіе по вопросу о православіи и современности“ въ „Православномъ Обозрѣніи“ 1861 года или его статью „Взглядъ на прошедшее и надежды въ будущемъ“, помѣщенную въ томъ же журналѣ въ 1870 году. Нѣкоторое излишество консерватизма его критики обнаруживается, конечно, по сравненію не съ большинствомъ русскихъ изслѣдователей церковной исторіи, а съ представителями западно-европейской науки, да и то не во всѣхъ его работахъ. Въ своихъ лучшихъ произведеніяхъ онъ стоитъ на уровнѣ современныхъ научныхъ требованій. Такъ, бер-

линскій проф. Гарнакъ, одно изъ самыхъ крупныхъ свѣтилъ церковно-исторической науки на Западѣ, въ обширномъ разборѣ труда Иванцова-Платонова объ ересьяхъ, считаетъ эту книгу весьма крупнымъ явленіемъ въ наукѣ и признаетъ въ ея авторѣ „трезвый взглядъ, любовь къ истинѣ и необычныя знанія“. Такой отзывъ либеральнаго протестанта о работѣ православнаго священника ясно показываетъ, что ни православно-христіанскій субъективизмъ Иванцова-Платонова, ни чрезмѣрный консерватизмъ его критики не помѣшали ему стать выше вѣроисповѣдныхъ односторонностей и занять весьма видное мѣсто среди крупныхъ дѣятелей истинной науки.

М. Корелинъ.

По поводу статьи г. проф. А. И. Введенскаго: „О Кантѣ дѣйствительномъ и воображаемомъ“.

II.

Третій отдѣлъ статьи г. проф. А. И. Введенскаго имѣетъ своею задачей вскрыть основную ошибку всего моего разбора кантовскихъ воззрѣній, которая состоитъ въ «полнѣйшемъ искаженіи» въ моей книгѣ Кантовскаго ученія о времени. Но этотъ процессъ раскрытія и доказательства самой тяжелой вины моей совершается собственно во второй, меньшей части этого отдѣла статьи моего критика. Въ первой и большей его части формулируется ученіе «дѣйствительнаго» Канта о времени и смѣнѣ, указывается на огромное значеніе этого ученія для всей «Критики чистаго разума» и съ особенною подробностью разъясняются два очень важныя обстоятельства. Во-первыхъ, здѣсь доказывается, что Кантъ самъ въ самой же «Критикѣ чистаго разума» принялъ рѣшительныя мѣры противъ обнаружившейся уже въ его время замѣны дѣйствительнаго ученія его какъ разъ тѣмъ мнимымъ ученіемъ, которое приписано Канту въ моей книгѣ. Во-вторыхъ, приводятся цитаты изъ «Критики» и «Prolegomen'ъ», въ которыхъ Кантъ дѣлаетъ напоминаніе о своемъ дѣйствительномъ ученіи о времени.

Весь этотъ комментарий къ Кантовскому ученію, конечно, увеличиваетъ мою вину. Изъ него оказывается, что я не понималъ такого Кантовскаго ученія, которое «красною нитью проходитъ» черезъ всю «Критику», что я сдѣлалъ какъ разъ ту замѣну ученія дѣйствительнаго Канта ученіемъ Канта воображаемаго, противъ которой самимъ же Кантомъ и въ самой его «Критикѣ» были приняты самыя рѣшительныя мѣры, и наконецъ, что я не обратилъ

вниманія на всѣ напоминанія, которыя сдѣлалъ о своемъ дѣйствительномъ ученіи самъ Кантъ въ разбираемыхъ мною его произведеніяхъ. Но комментарий г. проф. Введенскаго къ Канту имѣетъ и не полемическое только значеніе. Какъ всякій комментарий къ философскому ученію, — онъ долженъ имѣть цѣлю облегчить пониманіе этого ученія, или сдѣлать это пониманіе серьезнѣе, глубже; и чѣмъ важнѣе самое ученіе, тѣмъ, конечно, болѣе научнаго интереса въ разъясненіи его, которое предлагается спеціалистомъ. Такъ, по крайней мѣрѣ, смотритъ на свой комментарий самъ г. проф. Введенскій. Онъ посвящаетъ ему, какъ сказано, большую половину самаго значительнаго по объему отдѣла своей статьи. Значеніе цѣлой своей статьи онъ видитъ (стр. 621) въ томъ, что она, сопоставляя Канта воображаемаго съ Кантомъ дѣйствительнымъ, представляетъ «не лишніе для русской литературы... комментарии» къ «Критикѣ чистаго разума». Даже въ самое заглавіе своей статьи онъ вноситъ слова: «комментаріи къ «Критикѣ Чистаго Разума», тогда какъ указаніе на ея критическую задачу выносить въ подстрочное замѣчаніе. Въ виду всего этого и я рѣшилъ посвятить эту вторую часть своей статьи исключительно разсмотрѣнію предлагаемаго моимъ критикомъ комментарія къ Кантовскому ученію.

1. Г. проф. Введенскій на стр. 636—637 характеризуетъ ошибочное толкованіе Кантова ученія о субъективности времени. По этому толкованію, время дѣйствительно течетъ въ насъ, въ нашемъ сознаніи, въ видѣ дѣйствительной смѣны нашихъ душевныхъ состояній и отсюда переносится нами на внѣшній міръ. Осмѣявъ такое пониманіе Кантова ученія, онъ продолжаетъ такъ (637): *«такое ученіе о субъективности времени принадлежитъ не дѣйствительному Канту, а воображаемому. Дѣйствительный же Кантъ, узнавъ, что зачастую не вмѣщаютъ въ себя его ученія о времени, а стараются замѣнить его только-что описаннымъ, принялъ противъ этого самыя рѣшительныя мѣры, и изъ нихъ воочію обнаруживается, какого пониманія онъ требуетъ отъ своихъ читателей»*. Этими рѣшительными мѣрами, по стр. 640 и 642, оказывается отвѣтъ, данный Кантомъ въ «Трансцендентальной эстетикѣ» на возраженія Ламберта, Мендельсона и Шульца противъ его ученія о внутреннемъ чувствѣ. Такимъ образомъ, по изложенію автора, выходитъ, что Ламбертъ, Мендельсонъ и Шульцъ не вмѣстили въ себя Кантова ученія о времени и замѣнили его ошибочнымъ уче-

ніемъ, и это именно заставило Канта принять рѣшительныя мѣры для разъясненія того пониманія своего ученія, какого онъ требуетъ отъ своихъ читателей.

На какомъ основаніи г. проф. Введенскій думаетъ такъ о Шульцѣ, Ламбертѣ и Мендельсонѣ, этого онъ намъ прямо не объясняетъ. Но, говоря о лицахъ, которыя дѣлали возраженія Канту противъ его ученія о времени, онъ упоминаетъ о письмѣ Канта къ Герцу отъ 21-го февраля 1772 г., а это письмо дѣйствительно можетъ дать поводъ къ такому мнѣнію. Въ письмѣ Кантъ говоритъ, что въ Шульцевой критикѣ на его сочиненіе *) встрѣчаются два, «основанныхъ на недоразумѣніи, толкованія» (*missverstandene Deutungen*) его ученія. Разъяснивъ затѣмъ, въ чемъ состоитъ первое изъ этихъ толкованій, Кантъ продолжаетъ: «Второе недоразумѣніе (*Missverständnis*) приводитъ его (Шульца) къ возраженію» и т. д. Это возраженіе и есть то самое возраженіе, на которое Кантъ отвѣчалъ въ цитованномъ г. проф. Введенскимъ объясненіи изъ «Эстетики». Такимъ образомъ оказывается, что Кантъ примѣнилъ къ Шульцеву возраженію противъ его ученія о времени терминъ «толкованіе, основанное на недоразумѣніи». Отсюда естественно возникаетъ предположеніе, что Шульцъ въ своемъ возраженіи приписывалъ Канту взглядъ, ему не принадлежащій. Но это предположеніе возникаетъ естественно лишь въ томъ случаѣ, если письмо Канта прочтутъ не достаточно внимательно. Вотъ что говоритъ самъ Кантъ въ этомъ же письмѣ о первомъ толкованіи Шульца, основанномъ по его словамъ, на недоразумѣніи: «первое (толкованіе) состоитъ въ томъ, что пространство *вмѣсто того*, чтобы быть формой чувственнаго явленія, *быть можетъ, могло бы быть* истиннымъ интеллектуальнымъ созерцаніемъ, слѣдовательно чѣмъ-то объективнымъ», и затѣмъ Кантъ разъясняетъ причины, по которымъ пространство нельзя считать за интеллектуальное созерцаніе. Ясное дѣло, что подъ толкованіемъ, основаннымъ на недоразумѣніи, Кантъ понимаетъ здѣсь не свое собственное ученіе, ошибочно понятое Шульцемъ и приписанное ему (Канту) въ этомъ извращенномъ видѣ, а предположеніе самого Шульца, которое Шульцъ высказывалъ отъ своего лица и отличалъ отъ Кантовскаго мнѣнія. Шульцъ дѣлалъ это предположеніе, соглашаясь съ общей точкой зрѣнія Канта из-

*) De mundi sens. et intell. forma et princ.

слѣдованія. Онъ соглашался съ ученіемъ Канта, что пространство есть созерцаніе а priori, и надѣялся только сохранить при этомъ объективность этого созерцанія. Самъ Кантъ нѣсколько выше въ этомъ же письмѣ говоритъ, что Шульцъ съумѣлъ хорошо войти въ смыслъ его ученія. Такимъ образомъ, предположеніе Шульца о пространствѣ было простою попыткой нѣкоторой поправки Кантова взгляда на почвѣ, разработанной Кантомъ. На эту попытку Кантъ взглянулъ какъ на неудачное соединеніе своего ученія о *пространствѣ* со взглядами, которые онъ рѣшительно отвергалъ, и въ этомъ смыслѣ онъ называетъ попытку Шульца толкованіемъ своего ученія, основаннымъ на недоразумѣніи. Такимъ образомъ, этотъ послѣдній терминъ, употребленный въ письмѣ Канта, нисколько не доказываетъ, что Шульцъ въ своемъ возраженіи противъ взгляда Канта на время и смѣну перетолковалъ его взглядъ. Въ самомъ Кантовомъ изложеніи этого послѣдняго возраженія и въ отвѣтѣ на него въ самомъ письмѣ и въ «Эстетикѣ» нѣтъ ничего, что давало бы поводъ къ подобному обвиненію Шульца. Кантъ доказываетъ, что возраженіе не имѣетъ силы; въ одномъ мѣстѣ онъ объясняетъ его изъ непривычки къ трансцендентальнымъ изслѣдованіямъ, но ни однимъ словомъ не намекаетъ на какое-нибудь перетолкованіе въ немъ своего ученія о времени и смѣнѣ. Но мы имѣемъ и положительныя доказательства того, что ни въ возраженіи Шульца, ни въ возраженіи Ламберта, которое Кантъ въ томъ же письмѣ отождествляетъ съ Шульцевымъ, не было никакого перетолкованія Кантова ученія о времени и смѣнѣ.

Изъ письма Ламберта къ Канту отъ декабря 1770 г., въ которомъ разъясняется его возраженіе противъ ученія о времени, ясно, что Ламбертъ возражаетъ противъ такого ученія о времени, по которому время признается чѣмъ-то нереальнымъ, простымъ образомъ, призракомъ,—слѣдовательно, въ этомъ именно смыслѣ онъ понимаетъ Кантово ученіе о времени. «Время,—пишетъ онъ,—не можетъ быть разсматриваемо какъ что-то не реальное». «Доселѣ,—говоритъ онъ въ заключеніе своего письма,—я никогда не могъ отказать времени и пространству во всякой реальности, не могъ сдѣлать ихъ простыми образами, призраками». Такъ какъ г. проф. Введенскій самымъ точнымъ выраженіемъ для ученія Канта дѣйствительнаго, а не воображаемаго, считаетъ признаніе времени только представленіемъ, то, надѣюсь, выписан-

ныя выраженія Ламберта для него будутъ достаточно убѣдительны, что Ламбертъ не приписывалъ Канту ученія о дѣйствительномъ теченіи въ насъ времени. Не менѣе отчетливо сознавалъ Ламбертъ, что признаніе нереальности времени неизбѣжно должно вести къ отрицанію реальности какихъ бы то ни было измѣненій, даже измѣненій въ психической жизни. «Если измѣненія реальны,—пишетъ онъ,—то реально и время, чѣмъ бы оно ни было. Если же не реально время, то нѣтъ никакого реального измѣненія». И слѣдующія за тѣмъ строки письма показываютъ, что здѣсь подъ измѣненіями разумѣются измѣненія въ представленіяхъ. Несомнѣнно, слѣдовательно, что Ламбертъ ясно понималъ, что изъ Кантова ученія о времени слѣдуетъ отрицаніе реальности смѣны въ представленіяхъ. Для того, чтобъ отстоять реальность времени противъ Кантова отрицанія ея, онъ ссылается на фактъ измѣненій въ самыхъ представленіяхъ. Но при этой ссылкѣ онъ никакъ не говоритъ, что самъ Кантъ признаетъ измѣненія въ представленіяхъ реальными фактами, не обличаетъ Канта въ противорѣчій, которое возникало бы въ такомъ случаѣ между Кантовымъ ученіемъ о времени и признаніемъ измѣненія въ представленіяхъ за фактъ; въ его словахъ звучитъ, наоборотъ, противоположная мысль. Онъ говоритъ, «что ему *думалось бы*, что даже идеалистъ *долженъ признать* фактъ измѣненія, по крайней мѣрѣ, своихъ представленій». Онъ говоритъ о себѣ самомъ, что «онъ не можетъ отказать измѣненіямъ въ реальности, пока онъ не научится иному», что «это было бы противно одному изъ установленныхъ *имъ самимъ* главныхъ основоположеній». Изъ всего этого я полагаю достаточно ясно, что было бы совершенно несправедливо относить Ламберта къ такимъ лицамъ, которыя замѣнили взглядъ Канта на время такимъ взглядомъ, по которому время и измѣненіе реально текутъ въ душѣ, и тѣмъ заставили Канта принять самыя рѣшительныя мѣры противъ такой замѣны.

О возраженіи Шульца можно судить по сообщенію Рейке, на которое ссылается Файгингеръ въ своемъ комментаріи къ «Критикѣ» (II, 401). По этому сообщенію Шульцъ писалъ противъ Кантова ученія о пространствѣ и времени: «Прежде всего мнѣ *думалось бы*, что въ этомъ предметѣ безусловно необходимо на самомъ переднемъ планѣ точнѣйшее разсмотрѣніе разницы внѣшнихъ и внутреннихъ ощущеній, а между тѣмъ его совсѣмъ обошелъ г. авторъ. Отсюда происходитъ, что онъ въ § 10 (т.-е.

диссертации de m. s. et intell. forma et princ.) считаетъ невозможнымъ для насъ всякое *intuitus intellectualium* (т.-е. такое созерцаніе, въ которомъ могли бы быть даны вещи, какъ онѣ существуютъ сами въ себѣ)*). Это положеніе проходитъ чрезъ все его сочиненіе и лежитъ въ его основаніи, и однако оно, по нашему мнѣнію, недоказуемо. Потому что по силѣ внутренняго ощущенія душа созерцаетъ себя самое и все, что въ ней налично проходитъ; она ощущаетъ непосредственно присутствіе въ ней всѣхъ измѣненій, которыя въ ней дѣйствительно происходятъ, откуда бы они въ ней ни возникали». Изъ этихъ словъ Шульца ясно, во-первыхъ, то, что онъ винитъ Канта за приравненіе чувства внутренняго къ чувству внѣшнему. Онъ недоволенъ тѣмъ, что Кантъ безъ изслѣдованія призналъ оба чувства одинаковыми по достовѣрности свѣдѣній, которыя они сообщаютъ. Ему кажется совершенно несправедливою мысль Канта, что внутреннее чувство рисуетъ предметъ не такъ, какъ онъ существуетъ на самомъ дѣлѣ. Но, по Канту, субъективность внутренняго чувства зависитъ прямо отъ того, что въ немъ все представляется во времени. Поэтому не можетъ быть никакого сомнѣнія, что Шульцъ понималъ, что по ученію Канта время не можетъ существовать ни для внѣшняго, ни для внутренняго бытія. Во-вторыхъ, изъ словъ Шульца ясно, что, для опроверженія Кантова взгляда на внутреннее чувство, онъ считаетъ достаточнымъ признать, что съ помощію этого чувства познается какъ сама душа, такъ и дѣйствительныя измѣненія, въ ней происходящія. Отсюда слѣдуетъ, что Шульцъ ясно понималъ, что Кантовъ взглядъ на внутреннее чувство не можетъ мириться съ признаніемъ сознаваемыхъ нами измѣненій въ душѣ за дѣйствительныя реальныя событія, что послѣднее противорѣчитъ первому.

Но не приписывалъ ли, по крайней мѣрѣ, Шульцъ Канту этого противорѣчія? Не думалъ ли онъ, что Кантъ смотритъ на сознаваемые во внутреннемъ чувствѣ перемѣны какъ на дѣйствительныя душевныя перемѣны, хотя въ то же время и отрицаетъ за внутреннимъ чувствомъ значеніе созерцанія вещей дѣйствительно существующихъ? Шульцъ говоритъ объ ученіи Кан-

*) Какъ это ясно изъ Diss. § 4 и изъ вышеупомянутаго письма Канта къ Герцу, гдѣ при отвѣтѣ на другое возраженіе Шульца, не есть ли и пространство *intuitus intellectualium*, Кантъ прямо толкуетъ это *intuitus intellectualium* какъ объективное созерцаніе.

та о внутреннемъ чувствѣ: «по нашему мнѣнію, оно не доказуемо», и въ подтвержденіе этого ссылается на познаніе съ помощію этого чувства души и измѣненій, дѣйствительно въ ней происходящихъ. Еслибъ эта послѣдняя мысль, по мнѣнію Шульца, была мыслию самого Канта, то, мнѣ кажется, о взглядѣ Канта на внутреннее чувство онъ едва ли бы выразился такъ: «по нашему мнѣнію, онъ недоказуемъ». Недоказуемость должна была бы тогда оказаться не по его только мнѣнію, но и по мнѣнію Канта; и оказаться должна была бы не только недоказуемость Канта-взгляда, а его безусловная несостоятельность, прямое и очевидное противорѣчіе его самому себѣ. Нельзя въ одно и то же время утверждать, что съ помощію внутренняго чувства познается душа ея дѣйствительныя измѣненія, и въ то же время отрицать, что внутреннее чувство есть созерцаніе вещей дѣйствительныхъ. Во всякомъ случаѣ, Шульцъ, указывая на смѣну душевныхъ состояній, не говоритъ, что Кантъ признавалъ ее и не уличаетъ Канта въ противорѣчій за признаніе ея. Слѣдовательно, мы не имѣемъ права утверждать, будто онъ,—хотя бы только въ отношеніи къ смѣнѣ душевныхъ состояній,—замѣнялъ взглядъ Канта дѣйствительнаго взглядомъ Канта воображаемаго.

Изъ числа лицъ, упоминаемыхъ г. проф. Введенскимъ, намъ остается сказать о Мендельсонѣ. Ему Кантъ не приписываетъ въ письмѣ къ Герцу того возраженія о времени, которое онъ обсуждаетъ въ Эстетикѣ, но все же онъ упоминаетъ о Мендельсоновомъ письмѣ, въ которомъ обсуждались его взгляды. Это письмо Мендельсона къ Канту отъ 23-го декабря также дошло до насъ *). Но оно также не можетъ оправдывать взгляда проф. Введенскаго. Въ самомъ концѣ своего возраженія противъ Канта-ученія Мендельсонъ беретъ подъ свою защиту отъ Кантовыхъ нападеній Лейбницеваго взглядъ на время. По этому взгляду «время есть феноменъ и имѣетъ, подобно всѣмъ феноменамъ, нѣчто объективное и нѣчто субъективное. Субъективное въ немъ есть непрерывность, которую *себя при этомъ представляютъ*; напротивъ, объективное есть рядъ измѣненій, которыя суть га-тіоната, равно отдаленныя отъ основанія». Изъ этой защиты Лейбницеваго взгляда видно, что самъ Мендельсонъ не приписываетъ объективности представленію времени, взятому въ отвлеченіи отъ

*) О немъ упоминаетъ и г. проф. Введенскій.

представленія объ измѣненіи. А поэтому онъ могъ «по неспособности вмѣстить Кантово ученіе» приписать Канту развѣ только ученіе о дѣйствительной смѣнѣ психическихъ событій, а никакъ не о дѣйствительномъ теченіи времени. Его возраженія противъ Канта въ существѣ дѣла касаются только смѣны, послѣдовательности или, какъ онъ выражается, сукцессіи. Онъ говоритъ: «что время должно быть только субъективнымъ, съ этимъ я не могу согласиться по нѣсколькимъ причинамъ. Сукцессія все же есть, по крайней мѣрѣ, условіе представленій конечныхъ духовъ, а конечные духи не только субъективны, но суть также объекты представленій какъ Бога, такъ и духовъ подобныхъ имъ самимъ, а слѣдовательно, и на послѣдовательный рядъ нужно смотрѣть также какъ на нѣчто объективное». Слѣдовательно, Мендельсонъ понимаетъ, что для Канта сукцессія представленій не имѣетъ значенія реальной смѣны, и если въ самомъ доказательствѣ объективности этой сукцессіи онъ ссылается на сукцессію, называя ее условіемъ представленій конечныхъ духовъ, то, конечно, принимаетъ ее здѣсь просто какъ фактъ сознанія еще безъ опредѣленія реального значенія этого факта. Замѣчательно, что онъ здѣсь даже не ссылается прямо и категорично на сукцессію представленій, а говоритъ неопредѣленно, что сукцессія все же есть, по крайней мѣрѣ, *условіе* представленій конечныхъ духовъ, т.-е. пользуется такимъ выраженіемъ, которое употребляетъ Кантъ о времени. Употребляя это Кантовское выраженіе онъ, конечно, хотѣлъ этимъ особенно поставить Канту на видъ, что, ссылаясь на сукцессію въ доказательствѣ объективности сукцессіи, онъ оставляетъ еще вполнѣ открытымъ вопросъ объ ея пониманіи *).

*) Тотчасъ за этимъ доказательствомъ объективности психической смѣны Мендельсонъ выражаетъ ту мысль, что нѣтъ основанія отказываться отъ признанія смѣны даже и въ бытіи, внѣшнемъ субъекту, и для этого опять ссылаться на сукцессію представленій въ субъектѣ. И замѣчательно, что при этой новой ссылкѣ, которая дѣлается послѣ доказательства объективности этой сукцессіи, онъ говоритъ уже не неопредѣленно о сукцессіи, какъ условіи представленій, а болѣе опредѣленно о черѣдѣ измѣненій въ субъектѣ, которую необходимо признать. «Впрочемъ,—говоритъ онъ,—такъ какъ въ представляющихъ субъектахъ и ихъ измѣненіяхъ мы должны признать череду (Folge), то почему не должны признавать ее и въ объективномъ образцѣ и первообразѣ этихъ представленій въ мірѣ?» Это, повидимому, опять служить указаніемъ, что выше, при самомъ доказательствѣ объективности череды представленій, фраза о сукцессіи, какъ условіи представленій, никакъ не случайна.

цессія получаетъ предикатъ объективнаго бытія. Центръ его доказательства состоитъ въ той мысли, что самая возможность для нашего духа—конечно, со всѣмъ его содержаніемъ—стать объектомъ сознанія Бога и другихъ духовъ неизбежно заставляетъ насъ признать, что сукцессія также есть нѣчто объективное, т.-е. что она есть что-то фактическое, реальное, такъ какъ она иначе не могла бы стать объектомъ созерцанія для постороннихъ субъектовъ. И какъ бы мы ни посмотрѣли на степень убѣдительности самаго доказательства, изъ него все же ясно, что ссылка Мендельсона на сукцессію, какъ на условіе представленій конечныхъ духовъ, не подразумѣваетъ никакого перетолкованія Кантова взгляда на смѣну.

2. Если никто изъ возражателей, противъ которыхъ Кантъ направляетъ свое объясненіе въ «Эстетикѣ», не приписывалъ Канту ученія о дѣйствительномъ теченіи времени въ душѣ и о дѣйствительной смѣнѣ въ ней состояній, то и Канту не было никакого повода «принимать рѣшительныхъ мѣръ» противъ подобной замѣны его взгляда другимъ взглядомъ, не было никакой нужды «выставлять ясное требованіе», чтобы субъективность времени въ его философіи понимали въ смыслѣ существованія въ насъ только представленія о времени и измѣненіи. Важнѣйшіе возражатели, противъ которыхъ, по его собственнымъ словамъ, онъ направлялъ свое объясненіе, Ламбертъ и Шульцъ, упрекали Канта непосредственно только за отрицаніе реальности времени. Прямо и непосредственно они не дѣлали ему упрека за то, что онъ отрицаетъ всякую смѣну даже въ психической жизни. Прямо не говорили они ни того, что онъ отрицаетъ эту смѣну, ни того, что въ прямое противорѣчіе съ своимъ ученіемъ о времени онъ призналъ ее. Они были вполне убѣждены, что съ отрицаніемъ сполна реальности времени должна была также сполна отрицаться и реальность всякой смѣны. Выводъ этотъ казался имъ до того яснымъ и очевиднымъ, что, повидимому, не могло быть ни малѣйшаго сомнѣнія въ томъ, что Кантъ долженъ былъ сознавать его. Но въ то же время и существованіе смѣны въ сознаніи было для нихъ самихъ такимъ яснымъ, безспорнымъ и очевиднымъ фактомъ, что отрицаніе сполна этого факта Кантомъ должно было казаться имъ дѣломъ невозможнымъ. Они останавливались въ недоумѣніи передъ этой дилеммой и предпочитали, оставляя въ тѣни вопросъ о личномъ взгля-

дѣ Канта на смѣну въ сознаниі, настаивать только на томъ, что съ отрицаніемъ времени безусловно несоединима смѣна въ сознаниі; такимъ образомъ, если не Канту непосредственно, то его теоріи созерцательнаго знанія, ясно и рѣшительно ставили они въ упрекъ отрицаніе смѣны въ сознаниі. Итакъ, ученіе Канта обвинялось въ отрицаніи реальности времени и смѣны. Возражатели не только совершенно ясно понимали, что въ этомъ ученіи нѣтъ мѣста для реальнаго времени, а слѣдовательно не должно быть мѣста и для реальной смѣны, но и самое возраженіе ихъ выходило именно изъ этого сознаниа. Къ чему же тутъ было Канту принимать *рѣшительныя мѣры* къ разъясненію того, что у него нѣтъ ни дѣйствительнаго времени, ни дѣйствительнаго измѣненія? Къ чему ему было *высказывать требованіе*, чтобъ его ученіе о времени и измѣненіи понимали въ смыслѣ ученія объ отсутствіи дѣйствительнаго времени и измѣненія?

И въ самомъ дѣлѣ, цѣль Кантова объясненія совсѣмъ другая, какъ разъ противоположная той, о которой говоритъ г. проф. Введенскій. Г. проф. Введенскій думаетъ, что Кантъ въ своемъ объясненіи хочетъ поставить на видъ отрицательную сторону своего ученія о времени и измѣненіи, хочетъ внушить читателю, что времени и измѣненія, какъ чего-то имѣющаго значеніе для вещей самихъ въ себѣ, а слѣдовательно и для нашей души, совсѣмъ нѣтъ. А Кантъ хочетъ, наоборотъ, въ этомъ объясненіи выставить на видъ другую, положительную сторону этого же своего ученія, хочетъ сказать, что онъ никакъ не отрицаетъ значенія времени и измѣненія для міра феноменальнаго, съ которымъ имѣетъ дѣло наше представленіе, наше сознание. Г. проф. Введенскій думаетъ, что Кантъ своимъ объясненіемъ хочетъ внушить читателю, что его ученіемъ о времени отрицается дѣйствительное существованіе времени, и что если, повидимому, онъ говоритъ о времени и измѣненіи, то говоритъ о нихъ только какъ о представленіяхъ времени и измѣненія. Между тѣмъ Кантъ, наоборотъ, хочетъ внушить читателю, что его философія никакъ не отрицаетъ времени и измѣненія, какъ совершенно законныхъ представленій нашего сознаниа, когда дѣло идетъ о познаваемой нами феноменальной дѣйствительности, но что это нисколько не препятствуетъ ему утверждать, что всѣ эти представленія неприможимы къ настоящей (а не представляемой только) дѣйствительности.

Пусть подлинный текст рѣчи возражателей противъ Кантова ученія не былъ разсмотрѣнъ г. проф. Введенскимъ,—для него достаточно было безпристрастно и внимательно всмотрѣться въ послѣдовательность самого Кантова разъясненія, чтобы понять, противъ чего Кантъ принимаетъ мѣры и что хочетъ внушить читателю.

По собственнымъ словамъ Кантовымъ, возраженіе таково: «явленіе существуетъ дѣйствительно (это доказываетъ смѣна нашихъ собственныхъ представленій...). Но измѣненія возможны только во времени,—слѣдовательно, время есть что-то дѣйствительное». Въ возраженіи дѣло идетъ о *смѣнѣ представленій*; *смѣна представленій* принимается за фактъ. Изъ этого факта дѣлается выводъ о существованіи времени; слѣдовательно, существованіе времени устанавливается лишь въ тѣхъ предѣлахъ, въ которыхъ оно требуется принятымъ фактомъ существованія смѣны представленій. Кантъ самой своей формулой возраженія даетъ чувствовать, что здѣсь еще остается недостаточно опредѣленнымъ, какая именно дѣйствительность должна принадлежать времени, если выводить его изъ смѣны представленій. «Слѣдовательно,—такъ формулируетъ онъ выводъ возражателей,—время есть *что-то дѣйствительное*». Сдѣлавъ такое тонкое ограниченіе въ выводѣ этого аргумента, Кантъ хочетъ тотчасъ же рѣзко и опредѣленно поставить на видъ, что въ его теоріи знанія есть сторона, которая обращена къ феноменальному міру и которая даетъ ему право сполна принять и констатируемый противниками фактъ, и законно сдѣланный изъ этого факта выводъ. Онъ говоритъ: «Отвѣтъ не труденъ. Я принимаю аргументъ сполна». Мысль здѣсь совершенно ясна: онъ хочетъ сказать, что его теорія знанія никакъ не отрицаетъ ни смѣны въ представленіяхъ, т. е. основанія аргумента, ни той дѣйствительности времени, какую законно можно требовать для этой именно смѣны, т. е. вывода въ аргументѣ. Его согласіе съ первой изъ этихъ мыслей, т. е. съ существованіемъ смѣны, кажется ему не требующимъ никакого дальнѣйшаго объясненія. Но онъ хочетъ разъяснить тотъ характеръ дѣйствительности, который необходимо приписать времени, какъ скоро мы принимаемъ смѣну представленій. Понятно, что эту дѣйствительность времени онъ старается отождествить съ дѣйствительностію принимаемой имъ формы созерцанія. Такъ какъ вопросъ идетъ о смѣнѣ въ представленіи, то ему кажется, что и время, необходимое для

нея, должно быть даннымъ въ представленіи, а слѣдовательно, дѣйствительность его будетъ субъективною реальностію, реальностію представленія. А такъ какъ, далѣе, время требуется для смѣны въ качествѣ субстрата, въ которомъ должна быть дана смѣна, то представленіе времени должно оказаться не предметомъ, который созерцается, — предметомъ созерцанія будутъ самыя смѣняющіяся представленія, — а простымъ способомъ созерцанія ихъ. Такъ, дѣйствительность времени, нужная для смѣны представленій, оказывается дѣйствительностью формы созерцанія. Кантъ говоритъ: «Время во всякомъ случаѣ есть что-то дѣйствительное, именно дѣйствительная форма внутренняго созерцанія. Оно имѣетъ, слѣдовательно, субъективную реальность въ отношеніи къ внутреннему опыту, т.-е. я имѣю дѣйствительно представленіе о времени и моихъ опредѣленіяхъ въ немъ. На него, слѣдовательно, нужно смотрѣть не какъ на объектъ, а какъ на способъ представленія меня самого въ качествѣ объекта». Сказавъ, что смѣну представленій и время, дѣйствительно нужное для нея, онъ принимаетъ, и разъяснивъ, въ какомъ смыслѣ нужно понимать время, необходимое для этой смѣны, Кантъ затѣмъ даетъ понять, что все это признаніе феноменальной дѣйствительности смѣны и времени нисколько не противорѣчитъ отрицательной сторонѣ его ученія о времени и смѣнѣ. Время и смѣна, — несмотря на все ихъ значеніе, которое они имѣютъ для познанія нами насъ самихъ, — все же должны остаться неприложимыми къ намъ, если мы подъ «нами» будемъ разумѣть не представленіе наше о себѣ и своихъ состояніяхъ, которое зависитъ отъ формъ нашей созерцательной способности, а наше *дѣйствительное* бытіе. Они не приложимы къ намъ самимъ и къ опредѣленію нашего дѣйствительнаго бытія, какимъ это бытіе должно было бы оказаться для насъ же или же для другого существа, еслибы мы или это другое существо могли созерцать наше существо, не нуждаясь въ формѣ времени, которая есть только форма нашего созерцанія, а самой дѣйствительности не принадлежить. «Но если бы я самъ, — говоритъ онъ, — или другое существо могли безъ этого условія чувственности (т.-е. времени) созерцать меня, то именно тѣ самыя опредѣленія, которыя мы теперь представляемъ какъ измѣненія, дали бы познаніе, въ которомъ совсѣмъ не встрѣчались бы представленія времени, а слѣдовательно и измѣненія». Затѣмъ слѣдуетъ общее заключеніе изъ всего сказаннаго. Въ этомъ заключеніи со всею

очевидностію, не допускающею никакихъ сомнѣній и перетолкованій, обнаруживается, куда направляются Кантомъ рѣшительныя мѣры, какую именно мысль онъ хочетъ внушить читателю. «Слѣдовательно,—говоритъ онъ,—у времени *остається* (т. е. съ точки зрѣнія Кантовой философіи) *эмпирическая реальность*—какъ условіе всѣхъ нашихъ опытовъ. *Только абсолютной реальности не можетъ быть признано за нимъ*. Оно есть не что иное, какъ форма нашего внутренняго созерцанія». Ясно, что онъ требуетъ, чтобы не забывали, что имъ признается эмпирическая реальность времени и смѣны.

Г. проф. Введенскій при передачѣ этого объясненія Канта допускаетъ такія ошибки въ его переводѣ и такія неправильности въ пониманіи, которыя совсѣмъ затемняютъ его смыслъ.

Въ первомъ предложеніи приведеннаго сейчасъ общаго Канта заключенія онъ вставляетъ слово «только», не существующее ни у Канта, ни въ переводѣ Владиславлева, которому, по его словамъ, онъ слѣдуетъ, «исправивъ въ немъ всѣ важнѣйшія неточности». Отсюда происходитъ, что очевидное при правильномъ переводѣ стремленіе Канта, такъ сказать, подчеркнуть ту мысль, что въ его философіи у времени все же *остається* эмпирическая реальность, дѣлается совсѣмъ незамѣтнымъ для читателя, когда онъ въ переводѣ г. проф. Введенскаго читаетъ, что у времени *остається только* эмпирическая реальность.

Приводя рѣшительныя слова Канта, которыми начинается его объясненіе: «я принимаю аргументъ (возражателей) сполна», г. проф. Введенскій спѣшилъ добавить, что «это допущеніе Кантъ дѣлаетъ иронически». Онъ думаетъ, что эта иронія ясно выражена въ слѣдующей затѣмъ фразѣ Канта: «Время во всякомъ случаѣ есть нѣчто дѣйствительное, именно дѣйствительная форма внутренней интуиціи»; здѣсь ему кажется ироническимъ «сопоставленіе двухъ неодинаковыхъ значеній слова дѣйствительный». Я не оспариваю, что дѣйствительность, какую приписывали времени противники Канта, совсѣмъ не та дѣйствительность, какую оставляетъ за временемъ Кантъ. Но не слѣдуетъ также забывать, что Кантъ уже заранѣе, когда формулировалъ самое возраженіе своихъ противниковъ, ослабилъ тотъ смыслъ, который придавали этому термину они, и передавалъ заключеніе въ ихъ выводѣ такъ: «слѣдовательно, время есть что-то дѣйствитель-

ное» *). Почему же это «что-то дѣйствительное», очевидно, намѣренно характеризованное такъ неопредѣленно, не могло бы при дальнѣйшемъ разъясненіи безъ всякой ироніи быть отождествлено съ дѣйствительностью Кантовой формы времени, которой Кантъ всегда приписывалъ эмпирическую реальность? Но сущность дѣла даже и не въ этомъ. Пусть въ неизбѣжной игрѣ словъ Кантовой рѣчи скрывается нѣкоторая иронія. Но иронизировалъ Кантъ или нѣтъ, онъ несомнѣнно все же хотѣлъ сказать, что, хотя его теорія и отрицаетъ трансцендентальную реальность времени, однако она не отрицаетъ смѣны представленій, не лишена вмѣстѣ съ тѣмъ и возможности считать время условіемъ этой смѣны. «Что измѣненія суть нѣчто дѣйствительное, я это такъ же мало отрицаю, какъ и то, что тѣла суть нѣчто дѣйствительное, хотя я подъ этимъ понимаю только, что нѣчто дѣйствительное соотвѣтствуетъ явленію». Такъ говоритъ Кантъ въ своемъ письмѣ къ Герцу въ отвѣтъ на это же самое возраженіе. Въ этихъ словахъ никакой ироніи уже нельзя найти, а между тѣмъ основная мысль остается та же,—Кантъ ставитъ на видъ, что смѣны онъ не отрицаетъ. И чѣмъ полнѣе въ «Критикѣ», въ противоположность диссертации *De m. s. et. int. f. et p.*, скрывалась изъ глазъ Канта настоящая дѣйствительность, тѣмъ тѣснѣе, конечно, терминъ дѣйствительности прикрѣплялся въ ней къ самому явленію, какъ законосообразному феномену. Вслѣдствіе той же причины пришлось ему и рельефнѣе выставить на видъ, что его теорія, отрицая трансцендентальную реальность времени, никакъ не отрицаетъ смѣны, и что она имѣетъ право и возможность пользоваться понятіемъ о времени для объясненія смѣны. Г. проф. Введенскій во всякомъ случаѣ, мнѣ кажется, поступаетъ несправедливо, когда вмѣсто этой послѣдней мысли подставляетъ иронію Канта.

Когда г. проф. Введенскій переводитъ то мѣсто изъ Канта объясненія, гдѣ Кантъ отрицаетъ приложимость времени къ душѣ самой въ себѣ и ея опредѣленіямъ, онъ допускаетъ довольно странную ошибку при самой передачѣ текста и до невѣроятности странное истолкованіе самого этого мѣста. Переводя фразу Канта: «но еслибы я, или другое существо могли безъ этого условія чувственности (т. е. времени) созерцать меня,—онъ

*) Онъ, конечно, воспользовался въ этомъ случаѣ словами Ламберта: «Если реальны измѣненія, то реально и время, чьмъ бы оно ни было».

вслѣдъ за переводомъ Владиславлева опускаетъ слово «меня» *). Самъ по себѣ пропускъ слова—дѣло до того естественное и могущее зависѣть отъ случайныхъ причинъ, что не было бы никакой нужды о немъ упоминать. Но здѣсь замѣчательно то, что г. проф. Введенскій при своемъ переводѣ этой фразы прибавляетъ въ скобкахъ, что дополненія къ глаголу *anschauen* въ данномъ случаѣ нѣтъ никакого; слѣдовательно, онъ смотрѣлъ въ нѣмецкій текстъ, нарочито искалъ въ немъ дополненія къ *anschauen* и не нашелъ его. А между тѣмъ тамъ несомнѣнно стоитъ *nich*. Смыслъ всего этого мѣста г. проф. Введенскій передаетъ такъ: «еслибы можно было удалить изъ нашего ума неизбѣжное представленіе времени, то въ этомъ умѣ уже никто, даже другое существо, не замѣтилъ бы ничего походяго на *измѣненія*». Ничего подобнаго изъ подлиннаго текста Кантовой рѣчи, даже если затруднить его пониманіе пропускомъ слова *nich*, вычитать нельзя. Во-первыхъ, по Канту, *измѣненія* не окажется, если удалить время изъ субъекта *созерцающаго*, а по толкованію г. проф. Введенскаго выходитъ, что сущность дѣла состоитъ въ томъ, чтобы было удалено время изъ *созерцаемаго*. Во-вторыхъ, Кантъ не говоритъ, что тотъ созерцаемый предметъ, въ которомъ, послѣ удаленія формы времени изъ созерцающаго субъекта, нельзя будетъ уже усмотрѣть никакихъ переменъ, есть нашъ умъ; наоборотъ, онъ совершенно ясно говоритъ объ «опредѣленіяхъ», которыя мы *теперь представляемъ себѣ какъ измѣненія*, т.-е. объ опредѣленіяхъ нашей души, которыя мы познаемъ черезъ внутреннее чувство; а по толкованію г. проф. Введенскаго выходитъ, что предметомъ созерцаемымъ представляется здѣсь самъ нашъ умъ по удаленіи изъ него времени. Нужно думать, что г. проф. Введенскій при своемъ изумительномъ толкованіи этого мѣста забылъ даже и о томъ, что сущность ученія Канта о чувственномъ созерцаніи въ томъ и состоитъ, что субъектъ, имѣющій формой своего созерцанія время, непремѣнно все будетъ созер-

*) Вслѣдъ за переводомъ Владиславлева опускается также у г. проф. Введенскаго и частица „но“, съ которой начинается эта мысль Канта; а между тѣмъ это „но“, противопоставляетъ одну половину объясненія, въ которой устанавливается признаніе Кантомъ смѣны представленій и времени, необходимаго для этой смѣны, другой, гдѣ утверждается неприложимость времени и смѣны къ вещамъ въ себѣ.

дать во времени, все равно, будетъ ли созерцаемый предметъ самъ подлежать времени, или не будетъ.

Понятно, что, при такихъ ошибкахъ въ переводѣ и неправильностяхъ въ сопровождающихъ переводъ комментаріяхъ, смыслъ Кантова объясненія затемнился настолько, что читателю добраться до него дѣлается трудно *).

3. По мнѣнію моего критика, Кантъ не только въ разобранномъ сейчасъ объясненіи въ Эстетикѣ принимаетъ рѣшительныя мѣры противъ перетолкованія его ученія о времени, но даже и послѣ неоднократно напоминаетъ о выраженномъ тамъ требованіи правильнаго пониманія этого ученія (см. стр. 637, 640, 645 его статьи). Эти напоминанія онъ видитъ и въ «Критикѣ», именно въ «Дедукціи» §§ 13 и 24 и въ «Prolegomena» § 21 а. Я, къ сожалѣнію, и въ этомъ случаѣ долженъ буду доказывать, что ни въ одномъ изъ указанныхъ имъ трехъ мѣстъ на самомъ дѣлѣ нѣтъ того, что онъ хочетъ найти въ нихъ, нѣтъ упоминанія Канта о требованіи понимать время и смѣну представленій—какъ простое представленіе о времени и смѣнѣ.

Въ § 13 «Критики» Кантъ говоритъ о необходимости дедукціи категорій. Подъ дедукціей Кантъ разумѣетъ разъясненіе права относить категоріи къ предметамъ, пользоваться ими при познаніи предметовъ. Такъ какъ ранѣе категоріи были выведены Кантомъ изъ формъ сужденій и этимъ выводомъ уже было въ его глазахъ установлено ихъ происхожденіе а priori, то онъ естественно приходитъ къ мысли, что и дедукція ихъ не можетъ быть сдѣлана эмпирически. «Дѣлать попытку ихъ эмпирической дедукціи,—говоритъ Кантъ,—было бы совершенно тщетной работой, такъ какъ именно въ томъ состоитъ отличительная черта ихъ природы, что онѣ относятся къ своимъ предметамъ, не заимствуя

*) Въ подстрочномъ примѣчаніи къ своему отвѣту на возраженія своихъ противниковъ, Кантъ довольно рельефно выражаетъ мысль, что самая смѣна представленій существуетъ только для сознанія. Между тѣмъ эта мысль вполне опредѣленно не была высказана въ самомъ отвѣтѣ. Еслибы цѣль Кантова разъясненія состояла въ томъ, чтобы внушить читателю, что время и смѣна по Канту въ дѣйствительности не существуетъ, то это рѣшительное выраженіе о самой смѣнѣ представленій, подобнаго которому нѣтъ во всемъ объясненіи, не только не оказалось бы подъ строкой, но должно было бы составлять главную мысль всего объясненія. Г. проф. Введенскій приводитъ это примѣчаніе и даже называетъ его поучительнымъ, но не задается вопросомъ, какъ мирится съ его взглядомъ выноска Кантомъ этого замѣчанія подъ строку.

(entlehnt) изъ опыта чего-нибудь для представленія этихъ предметовъ». Можно; конечно, замѣчаетъ Кантъ, искать въ опытѣ поводовъ къ порожденію этихъ понятій, насколько впечатлѣнія чувствъ служатъ вообще поводомъ къ обнаруженію познавательной силы. Однако, такое наблюденіе надъ обнаруженіями познавательной силы, хотя оно имѣетъ свою огромную пользу, все же никакъ не можетъ назваться дедукціей этихъ понятій, т.-е. не можетъ оправдывать права ихъ примѣненія, потому «что въ виду своего будущаго употребленія, которое должно быть вполнѣ независимымъ отъ опыта, они должны предъявить другой родословный документъ, а не документъ происхожденія изъ опытовъ» *). Г. проф. Введенскій находитъ, что Кантъ напоминаетъ здѣсь о своемъ ученіи, по которому существуетъ только представленіе о времени и смѣнѣ, а не самое время и не самая смѣна; онъ видитъ это напоминаніе въ томъ, что Кантъ здѣсь требуетъ для дедукціи категорій трансцендентальнаго изслѣдованія, устраняя изслѣдованіе психологическое. Но мой критикъ не разъясняетъ, почему же онъ полагаетъ, что Кантъ долженъ былъ на такое требованіе смотрѣть какъ на напоминаніе о своемъ ученіи о времени и смѣнѣ. Онъ предполагаетъ, конечно, что это очевидно безъ всякаго разъясненія. При этомъ, я думаю, онъ разсуждаетъ слѣдующимъ образомъ. Психологическое изслѣдованіе, какъ характеризуется оно здѣсь Кантомъ, занимается вопросомъ объ условіяхъ возникновенія категорій въ психической жизни; оно предполагаетъ исторію этой жизни, ея постепенное развитіе, а слѣдовательно, дѣйствительную смѣну въ ней явленій вообще, а вмѣстѣ съ тѣмъ и дѣйствительное время, въ которомъ совершается эта смѣна. Кантъ же отвергаетъ дѣйствительное время и дѣйствительную смѣну въ психической жизни, слѣдовательно, онъ на этомъ именно основаніи долженъ былъ устранить психологическое изслѣдованіе; устраняя же это изслѣдованіе во имя своего взгляда на время и смѣну, онъ этимъ самымъ напоминаетъ читателю о своемъ взглядѣ на время и смѣну психическихъ явленій. Однако, Кантъ самъ очень ясно и определенно здѣсь же объясняетъ намъ, почему онъ устраняетъ

*) Эта же мысль въ слѣдующемъ § 14 выражается такъ: „развитіе опыта, въ которомъ онѣ (категоріи) встрѣчаются, не есть ихъ дедукція (но иллюстрація), такъ какъ онѣ все же при этомъ были бы случайны.“

психологическую дедукцію категорій. И по этому объясненію оказывается, что онъ устраняетъ ее совсѣмъ не потому, что психическая жизнь принимается при психологическомъ изслѣдованіи за рядъ состояній, фактически проходящихъ въ душѣ, а не за простое представленіе этого ряда; онъ, наоборотъ, ссылается на такую причину, которая, — справедлива она или нѣтъ, это все равно, — совершенно одинаково будетъ приложима къ дѣлу, смотрѣть ли на психическую жизнь какъ на простое представленіе ряда, или же какъ на дѣйствительный, фактическій рядъ явленій. Кантъ ссылается на то, что категоріи происходятъ изъ чистой мысли и запечатлѣны особымъ характеромъ необходимости, который долженъ отличать употребленіе ихъ въ опытѣ и который не можетъ ни быть выведенъ изъ опыта, ни быть оправданъ опытомъ. Однимъ словомъ, всю сущность дѣла при своемъ устраненіи психологическаго вывода категорій Кантъ видитъ въ противоположности между категоріями, какъ понятіями аргіогі, съ одной стороны, и между опытно-психологическимъ изслѣдованіемъ ихъ генезиса, съ другой. Это изслѣдованіе, въ качествѣ именно опытно-психологическаго изслѣдованія, можетъ открыть только поводы къ ихъ возникновенію въ сознаніи, но не можетъ разъяснить ихъ истинной природы и вслѣдствіе того не можетъ оправдать права ихъ на безусловное значеніе въ опытѣ. Ясно, что это основаніе было бы одинаково приложимо къ дѣлу, какъ бы мы ни смотрѣли на смѣну психическихъ явленій, съ которой имѣетъ дѣло психологическій генезисъ категорій. Отрицая значеніе психологическаго изслѣдованія *для дедукціи* на высказанномъ основаніи, Кантъ не только не отрицаетъ вообще этого изслѣдованія, но открыто признаетъ его огромную пользу. И при этомъ ни однимъ словомъ не намекаетъ, что, говоря о психологическомъ изслѣдованіи, онъ имѣетъ въ виду изслѣдованіе, которое смотрѣло бы на рядъ состояній сознанія не какъ на фактическій рядъ смѣняющихся событій, а какъ на простое наше представленіе ряда событій, въ дѣйствительности никогда не происходившихъ, т.-е. не смѣняющихся другъ друга фактически. Наоборотъ, онъ говоритъ объ изслѣдованіи *поводовъ къ порожденію* понятій въ сознаніи, о впечатлѣніяхъ чувствъ, *дающихъ поводъ къ обнаруженію познавательной силы и порожденію* опыта, т.-е. выражается такъ, какъ выражался бы всякій философъ, для котораго прошлая жизнь сознанія была бы не пред-

ставленіємъ только о прошлой жизни, а рядомъ состояній, протекавшихъ въ дѣйствительности. Я никакъ не оспариваю, что кто не только знаетъ изъ Кантовой «Эстетики», ученіе Канта о времени и смѣнѣ, но и вывелъ изъ него всѣ слѣдствія во всей, хотя бы даже самой крайней, ихъ послѣдовательности, тотъ долженъ будетъ признать, что приведенныя сейчасъ фразы Канта противорѣчатъ ученію его о времени, если понимать ихъ такъ, какъ стали бы понимать ихъ у каждаго другого писателя. Я никакъ не оспариваю, что каждый комментаторъ можетъ придать имъ смыслъ, болѣе согласный съ выводами «Эстетики», чѣмъ какой вызывается непосредственно при ихъ чтеніи. Но при всемъ томъ не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію, что если не сличать эти фразы съ ученіемъ, изложеннымъ въ «Эстетикѣ», если разсматривать ихъ лишь въ связи съ тѣмъ рядомъ мыслей, къ которому онѣ относятся, онѣ не дадутъ никакого повода думать, что дѣло идетъ о психологіи, которая смѣну психическихъ явленій понимала бы не какъ дѣйствительную смѣну ихъ, а какъ одно только представленіе объ этой смѣнѣ. Итакъ, Кантъ въ § 13 «Дедукціи», отрицая возможность разрѣшить съ помощью психологическаго изслѣдованія генезиса категорій, ту задачу, которую онъ ставилъ себѣ въ «Критикѣ», опирается на основанія совсѣмъ другія, а не на свое ученіе о времени и смѣнѣ; говоря объ этомъ изслѣдованіи, онъ даже выражается такъ, какъ могъ бы только выразиться философъ въ такомъ случаѣ, еслибъ или вовсе не отрицалъ фактической смѣны представленій, или, по крайней мѣрѣ, не чувствовалъ никакой нужды въ этомъ мѣстѣ обращать особенное вниманіе читателя на тѣ перемѣны, которыя должно внести въ психологическое изслѣдованіе ученіе его о времени и смѣнѣ. Гдѣ же тутъ напоминаніе Канта объ его ученіи о времени и смѣнѣ? Гдѣ упоминаніе о требованіи: правильно, т.-е. во всей послѣдовательности, понимать это ученіе?

Обратимся теперь къ § 26 «Дедукціи». Стремленіе оправдать и разъяснить господство категорій надъ матеріаломъ знанія повело Канта, между прочимъ, къ признанію трансцендентальнаго синтеза силы воображенія. Вслѣдствіе тѣхъ же самыхъ причинъ, по которымъ вообще оправданіе категорій не могло быть ведено, по мнѣнію Канта, опытнымъ путемъ, Кантъ и для этого синтеза не подыскиваетъ опытныхъ доказательствъ. Онъ выводитъ

его, съ одной стороны, изъ ранѣе доказаннаго имъ господства чистаго самосознанія вмѣстѣ съ категоріями, какъ его формами, надъ всѣмъ матеріаломъ знанія, съ другой стороны, изъ господства надъ нимъ же времени. Сдѣлавъ этотъ выводъ, Кантъ высказываетъ ту мысль, на которую ссылается г. проф. Введенскій, какъ на напоминаніе Канта объ его ученіи о времени и смѣнѣ. «Насколько теперь сила воображенія, — говоритъ онъ, — есть спонтаннейность (т.-е. насколько въ ней проявляется активная сторона мысли), я называю ее иногда продуктивной (творческой) силой воображенія и отличаю ее этимъ отъ *репродуктивной* (воспроизводительной), синтезъ которой подчиненъ исключительно эмпирическимъ законамъ и которая ничего не прибавляетъ къ объясненію возможности познанія *a priori* и ради этого относится не къ трансцендентальной философіи, а къ психологіи». Здѣсь мы встрѣчаемся съ тѣмъ же самымъ по существу различіемъ психологическаго изслѣдованія отъ трансцендентальнаго, съ какимъ имѣли дѣло, когда говорили о § 13. Тамъ оно примѣнялось къ вопросу о категоріяхъ, здѣсь примѣняется къ вопросу о силѣ воображенія. И здѣсь Кантъ устраняетъ психологическое изслѣдованіе, опять, совсѣмъ не потому, что, вслѣдствіе ученія его о времени и смѣнѣ, оно должно оказаться изслѣдованіемъ не о дѣйствительной смѣнѣ психическихъ состояній, а о смѣнѣ только представляемой. Онъ устраняетъ его потому, что имѣетъ здѣсь дѣло съ познаніемъ *a priori*, съ разъясненіемъ возможности *синтетическихъ познаній a priori*, а психологическое изслѣдованіе воображенія можетъ говорить только объ *эмпирическихъ законахъ* ассоціаціи представленій. Эмпирическимъ путемъ открытые законы, по его мнѣнію, не могутъ оказать никакой пользы, когда рѣчь идетъ о синтезѣ *a priori*. Къ эмпирической психологіи все это было бы приложимо въ одинаковой степени, какъ бы мы ни смотрѣли на смѣну представленій въ сознаніи. Точно также и здѣсь, какъ въ § 13, Кантъ не отрицаетъ психологическаго изслѣдованія съ его особыми задачами и ни однимъ словомъ не даетъ понять, что это эмпирическое изслѣдованіе должно имѣть дѣло не съ смѣной представленій, а съ простымъ представленіемъ этой смѣны. И здѣсь, какъ и тамъ, онъ говоритъ, повидимому, не о простомъ представленіи смѣны, а о дѣйствительной смѣнѣ. Во второй части этого же 24 § онъ поднимаетъ вопросъ прямо о внутрен-

немъ чувствѣ, о трудности представить себѣ то аффицированіе субъектомъ себя самого, ту раздвоенность субъекта въ актѣ внутренняго чувства на часть активную и пассивную, на которой построена вся его теорія внутренняго чувства. И при разъясненіи этой трудности онъ описываетъ процессъ эмпирическаго сознанія безъ всякой оговорки въ такихъ терминахъ, которые придаютъ этому процессу характеръ дѣйствительно совершающейся смѣны актовъ. Онъ дѣлаетъ даже много болѣе. Ему приходится здѣсь говорить объ аффицированіи внутренняго чувства, относящагося къ пассивной сторонѣ духа, разсудкомъ—какъ активной стороною духа; дѣло идетъ, слѣдовательно, о дѣйствиіи, которое, по его теоріи, есть высшее условіе отправленій внутренняго чувства и поэтому должно предвѣрять даже самое представленіе о времени. И вотъ этотъ актъ, который, повидимому, долженъ былъ по его взгляду быть безусловно независимымъ отъ времени, оказывается сукцессивнымъ, послѣдовательнымъ опредѣленіемъ. «Мы не можемъ мыслить линіи,—говоритъ онъ,—не протягивая ея въ мысли, не можемъ мыслить круга, не описывая его,.. даже времени, не протягивая прямой линіи, которая должна быть внѣшне фигуральнымъ представленіемъ времени, и не обращая въ то же время вниманія на то дѣйствіе синтеза въ многообразномъ, *чрезъ которое мы* (подъ этимъ «мы» разумѣется разсудокъ) *сукцессивно опредѣляемъ внутреннее чувство*». Изъ этого ясно, какъ мало заботится Кантъ въ этомъ параграфѣ, чтобы напоминать читателю о тѣхъ слѣдствіяхъ, которыя могутъ быть выведены изъ его взгляда на время и на смѣну. Такимъ образомъ, и къ § 24 приложимо все то, что сказано о § 13.

Въ § 21а «Prolegomen'ъ» говорится: «чтобы соединить все сказанное доселѣ въ одно понятіе, прежде всего необходимо напомнить читателю, что здѣсь идетъ рѣчь не о возникновеніи опыта, но о томъ, что лежитъ въ немъ. Первое относится къ эмпирической психологіи, но даже и тамъ не могло бы, какъ слѣдуетъ, быть развито безъ второго, что относится къ критикѣ познанія и въ особенности разсудка». Въ первой половинѣ выписанныхъ строкъ Кантъ хочетъ только сказать, что для разъясненія его задачи, т.-е. для критики опыта, ему нуженъ анализъ того, что лежитъ въ опытѣ, а не разъясненіе происхожденія опыта, которое, по его мнѣнію, не принесетъ пользы для

разрѣшенія его задачи. Это, очевидно, совершенно та же мысль, выраженная только болѣе сокращенно, какую мы встрѣчаемъ въ § 13 «Критики», и она поставлена на томъ же мѣстѣ, на которомъ стоитъ въ «Критикѣ», почти непосредственно послѣ вывода категорій изъ формъ сужденія.

Во второй половинѣ приведенныхъ словъ Кантъ дѣлаетъ добавленіе, котораго въ § 13 «Критики» нѣтъ. Для того, чтобы рѣшительнѣе доказать независимость теории знанія отъ психологическихъ разъясненій возникновенія опыта, онъ прибавляетъ, что психологическое разъясненіе происхожденія опыта само не можетъ быть сдѣлано до разрѣшенія критической задачи. Не трудно видѣть, что эту мысль Кантъ высказываетъ вовсе не въ цѣляхъ напомнить читателямъ о своемъ ученіи о времени. Во-первыхъ, Кантъ въ приведенныхъ словахъ очень опредѣленно говоритъ, что ученіе о происхожденіи опыта само не можетъ быть, какъ слѣдуетъ, развито *особенно безъ критики разсудка*; слѣдовательно, если онъ хотѣлъ сдѣлать указаніе на какія-либо изслѣдованія «Критики», то преимущественно имѣлъ въ виду не изслѣдованія своей Эстетики, а изслѣдованія своей Аналитики. Во-вторыхъ, говоря, что исторія возникновенія опыта не можетъ быть сама развита, какъ слѣдуетъ, *пока нѣтъ критики познанія*, Кантъ не могъ имѣть въ виду своего ученія о времени и смѣнѣ, такъ какъ оно уже *ранѣе* установлено было имъ окончательно: выводъ объ эмпирической реальности и трансцендентальной идеальности пространства и времени твердо и рѣшительно высказанъ былъ уже въ Эстетикѣ. Въ приведенныхъ словахъ «Prolegomen'ъ» Кантъ въ дѣйствительности указываетъ не на какой-нибудь опредѣленный результатъ, а на самую идею критики знанія; критика знанія не можетъ руководиться результатами частной эмпирической науки, психологіи; онъ хочетъ сказать, что психологія, какъ эмпирическая наука вообще, должна еще сама ждать оправданія своихъ послѣднихъ посылокъ отъ теории знанія.

4. Кантъ не принималъ «самыхъ рѣшительныхъ мѣръ» противъ замѣны его ученія о субъективности времени и смѣны другимъ ученіемъ; у него не существовало даже того повода къ рѣшительнымъ мѣрамъ, о которомъ говоритъ г. проф. Введенскій. Кантъ не дѣлалъ и тѣхъ напоминаній о своемъ подлинномъ пониманіи времени и смѣны, которыя мой критикъ находитъ въ его произведеніяхъ. Но тѣмъ не менѣе, конечно, со-

вершено безспорно, что въ «Критикѣ» содержится ученіе о субъективности времени и смѣны. Въ чемъ же состояло это ученіе?

Взглядъ воображаемаго Канта г. проф. Введенскій характеризуетъ такъ (636): «течетъ оно (время) только въ насъ, въ нашемъ сознаниі, въ видѣ *дѣйствительной* смѣны нашихъ душевныхъ состояній». Въ прямую противоположность этому взгляду, взглядъ Канта дѣйствительнаго характеризуется имъ такъ (639): «времени, т.-е. *дѣйствительнаго теченія* времени, или дѣйствительной *смѣны* событій, какихъ бы то ни было, нѣтъ нигдѣ: ни внутри, ни помимо насъ». Я не могу назвать точной ни ту, ни другую характеристику уже потому, что въ нихъ обѣихъ одинаково время или дѣйствительное теченіе времени отождествляется со смѣной. Этому тождеству Кантъ совсѣмъ не училъ,—онъ прямо оспаривалъ его. По Канту, время есть *условіе* смѣны, какъ пространство—условіе бытія вещей другъ подлѣ друга, слѣдовательно, оно есть нѣчто независимое отъ смѣны. Въ началѣ «Эстетики» онъ называетъ формы созерцанія тѣмъ, «*въ чемъ* единственно ощущенія могутъ получать порядокъ и быть поставлены въ извѣстную форму». Кромѣ того, если время не отличается отъ самой смѣны, то нельзя устранить мысль, что чистое время есть простое отвлеченіе отъ нея. Но противъ этой мысли Кантъ рѣшительно вооружается въ первомъ пунктѣ «Метафизическаго изслѣдованія понятія о времени» точно также, какъ вооружается и ранѣе въ *Dissert. de m. s. et. int. s. et. pr.* § 14. 5. Обсуждая во второй половинѣ седьмого параграфа «Критики» взгляды тѣхъ математическихъ естествоиспытателей, которые придавали пространству и времени субстанціальное значеніе, Кантъ возражаетъ противъ метафизической стороны этого ученія, противъ существованія въ самомъ бытіи двухъ самостоятельныхъ пустотъ. Но онъ ни однимъ словомъ не возражаетъ противъ того самостоятельнаго положенія, которое дается этимъ взглядомъ пространству и времени въ отношеніи къ предметамъ, ихъ наполняющимъ. Наоборотъ, онъ одобряетъ этотъ взглядъ за то, что онъ не представляетъ трудности для примѣненія чистой математики къ явленіямъ, такъ какъ пространство и время, превращаемыя въ субстанции, неизбѣжно полагались тѣмъ самымъ въ основаніе всего міра явленій, а поэтому математическіе выводы, на нихъ основанные, должны были получать безусловное значеніе для всего этого міра. Съ другой стороны, въ обширномъ

примѣчаніи къ амфиболіи понятій рефлексіи (въ отдѣлѣ, начинающемся: *viertens*), онъ дѣлаетъ упрекъ Лейбницу за интеллектуализированіе формъ чувственности, и къ слѣдствіямъ этой ошибки Лейбница онъ прямо относитъ лишеніе самостоятельности этихъ формъ въ отношеніи къ вещамъ. «Такимъ образомъ, Лейбницъ, говоритъ онъ, мыслилъ себѣ пространство, какъ извѣстный порядокъ въ общеніи субстанцій, а время—какъ динамическій порядокъ ихъ состояній. Но то своеобразное и независимое отъ вещей, что, казалось, имѣли въ себѣ пространство и время, онъ приписалъ спутанности этихъ понятій». Такимъ образомъ, по мнѣнію Канта, только ошибочное интеллектуализированіе формъ чувственности побудило Лейбница отождествлять время со смѣной и приписывать спутанности понятія о немъ взглядъ на него, какъ на созерцаніе, существующее само въ себѣ и предшествующее вещамъ. Понятно, что съ Кантовой точки зрѣнія было бы ошибкой сказать: «время, *т.-е.* дѣйствительное теченіе времени или дѣйствительная смѣна событій». Конечно, подобныя выраженія г. проф. Введенскаго можно признать за случайныя неточности изложенія, но въ формулѣ Кантова ученія допускать подобныя неточности никакъ не слѣдовало.

Притомъ же съ этими неточностями соединяется еще другая неточность, которая, повидимому, доказываетъ, что эти неточности никакъ не случайны. Предположимъ, что время отождествляется со смѣной, а не обособляется отъ нея ясно и рѣшительно, какъ ея условіе или какъ то, въ чемъ единственно могутъ приводиться въ порядокъ ощущенія. Предположимъ далѣе, что съ этимъ соединяется еще неясная мысль, будто бы прошлое должно непременно существовать въ насъ въ настоящее время прямо таки въ качествѣ прошлаго, а не въ качествѣ или воспоминаній о немъ или вынесенныхъ изъ прошлаго задатковъ, условій дѣятельности и пр. Въ такомъ случаѣ, признаніе смѣны внутреннихъ событій за дѣйствительную смѣну, происходящую внутри насъ, необходимо должно вести къ мысли, что и дѣйствительное время, отождествленное со смѣной, течетъ въ насъ и даже «до безконечности растягиваетъ насъ по одному измѣренію въ прошлое и будущее». Такъ дѣйствительно и выходитъ у моего критика по характеризующему имъ мнѣнію воображаемаго Канта.

И это естественно отражается на мнѣніи его дѣйствительнаго Канта. Оказывается, что этотъ дѣйствительный Кантъ долженъ

дѣлать поправку въ той формулѣ, которую для выраженія своей мысли употреблялъ Кантъ, написавшій «Критику чистаго разума». Этотъ послѣдній Кантъ, когда хотѣлъ выразить мысль о совершенной субъективности времени, довольствовался формулой, что время существуетъ только въ насъ. Это и понятно. Онъ опредѣленно обособлялъ время отъ смѣны и училъ, что время есть то, въ чемъ должны существовать психическія измѣненія, вмѣстѣ съ ними, конечно, и мы сами, испытывающіе эти измѣненія. Понятно, что дѣйствительное время, въ которомъ должны были бы находиться мы сами съ своими непрерывно исчезающими и протекающими измѣненіями, еслибъ эти наши измѣненія были дѣйствительными измѣненіями, ни въ какомъ случаѣ не могло бы само находиться въ насъ. Нельзя находиться въ насъ безконечности, въ которой находимся мы сами. Поэтому время, которое находится въ насъ, для Канта, написавшаго «Критику», было и могло быть временемъ не дѣйствительнымъ, а только представляемымъ. Такимъ образомъ, его выраженіе, что время существуетъ *только въ насъ*, совершенно точно выражало мысль, что время существуетъ только въ качествѣ представленія.

Но по «дѣйствительному Канту» г. проф. Введенскаго это выходитъ иначе. Для этого «дѣйствительнаго Канта» формула: «время существуетъ только въ насъ»—оказалась недостаточной. Отожествленіе времени со смѣной, въ которой прошлое не отличалось отъ наличнаго, открыло для него возможность представить себѣ безъ всякаго противорѣчія существованіе въ насъ времени не только представляемаго, но и дѣйствительнаго, которое «до безконечности растягивало бы насъ по одному измѣренію въ прошлое и будущее».

Такимъ образомъ, этотъ дѣйствительный Кантъ былъ поставленъ въ необходимость дополнить формулу Канта, написавшаго «Критику», и сказать, что дѣйствительнаго времени не существуетъ ни помимо насъ, ни внутри насъ, но внутри насъ существуетъ лишь представленіе о времени. Это дополненіе къ Кантовой формулѣ, если разсматривать его по его содержанію, конечно, не заключаетъ въ себѣ никакой неправильной мысли. Но оно излишне и возникло изъ ошибочнаго отожествленія времени со смѣной. И само оно въ свою очередь повело къ новой, нѣсколько странной поправкѣ Канта, написавшаго «Критику», такъ какъ г. проф. Введенскому пришлось исправить—и очень

неудачно—и ту формулу, въ которой этотъ Кантъ выразилъ свою мысль о субъективности пространства. Этотъ Кантъ и относительно пространства довольствуется формулой, что оно существуетъ только въ насъ, т. е. только въ нашемъ сознаниіи, и эта формула достаточно точно выражала его мысль, такъ какъ пространство было для него тѣмъ, *въ чемъ* существуютъ внѣшнія вещи, находящіяся другъ подлѣ друга, а между ними и мы сами, если разсматривать насъ въ качествѣ протяженныхъ предметовъ; такимъ образомъ, пространство, которое существуетъ *въ насъ—и только въ насъ*, т. е. только въ нашемъ сознаниіи, несомнѣнно могло быть только представляемымъ пространствомъ. Г. проф. Введенскій хочетъ поправить эту формулу. Онъ выходитъ изъ совершенно справедливой мысли, что у Канта можно встрѣтить терминъ «внѣшнія вещи» въ двоякомъ значеніи: въ значеніи «вещей самихъ въ себѣ» и въ значеніи «внѣшнихъ явленій», и онъ предлагаетъ (вслѣдъ за нѣкоторыми нѣмецкими писателями) для первыхъ установить названіе «вещей помимо насъ», для вторыхъ—названіе «вещей внѣ насъ». Эту терминологіей онъ хочетъ воспользоваться для того, чтобы сдѣлать точнѣе формулу Канта о субъективности пространства. Кантово выраженіе: «пространство существуетъ только внутри насъ»—онъ хочетъ замѣнить формулой (стр. 639): «пространство находится только внѣ насъ». Я не стану разъяснять, что эта формула на самомъ дѣлѣ не соответствуетъ предлагаемой имъ формулѣ относительно времени. Но не могу не указать на ея странность. Когда онъ хочетъ внѣшнія явленія въ отличіе отъ вещей самихъ въ себѣ, названныхъ «вещами помимо насъ», назвать «вещами внѣ насъ», то терминъ «внѣ насъ» единственно только имѣетъ и можетъ имѣть значеніе «въ пространствѣ»; поэтому выраженіе: «пространство существуетъ только внѣ насъ»,—можетъ означать только: «пространство существуетъ только въ пространствѣ». Такъ, одна крупная запутанность въ пониманіи Кантова ученія ведетъ за собою и цѣлый рядъ другихъ.

Формула cadaго философскаго ученія представляетъ это ученіе въ отвлеченномъ видѣ. Но выводы изъ формулы могутъ идти очень далеко и во всей своей послѣдовательности часто не могутъ быть достаточно ощутительными въ отвлеченной формулѣ. Наболѣе крайніе и отдаленные изъ этихъ выводовъ могутъ, сверхъ того, возбуждать серьезныя недоумѣнія. Въ такихъ случаяхъ недостаточно

возстановить точную формулу, въ которой отвлеченно выражается общій смыслъ ученія философа, а желательно, сверхъ того, уяснить опредѣленные черты, съ которыми рисовалось это ученіе въ мысли самаго философа и которыя возможно точно указывали бы предѣлы, въ какихъ онъ самъ принималъ его. Г. проф. Введенскій въ заключеніе своего комментарія къ ученію своего дѣйствительнаго Канта предлагаетъ подобнаго рода обрисовку ученія этого Канта о времени и смѣнѣ. «Кантъ выходилъ, — говоритъ онъ, — исключительно изъ чистѣйшихъ фактовъ, изъ того, что должно быть принято, независимо отъ всякой метафизической теоріи. Онъ какъ бы такъ говоритъ намъ: прошлаго вы не видите, не осязаете и т. д., а всего только представляете его *бывшимъ*; будущаго тоже не видите, а всего только представляете его *грядущимъ*; настоящее же есть всего только не имѣющая никакой продолжительности *граница* между прошедшимъ и будущимъ; значить, время, а съ нимъ и всякая смѣна душевныхъ и другихъ событій, только представляется существующимъ. Вотъ это несомнѣнный *фактъ*; за него и надобно держаться въ теоріи познанія тому, кто искренно хочетъ избавиться отъ вещей трансцендентальной метафизики». Все это разъясненіе не только не Кантовское, но и совершенно противорѣчитъ духу Кантовской философіи, потому что основано на противоположеніи прошлому и будущему того, что мы видимъ и осязаемъ; а такого противоположенія Кантова философія не знаетъ, оно совершенно не согласно съ нею. По Канту, видимое и осязаемое — такое же представленіе, какъ прошедшее и будущее. Какимъ образомъ прошлое и смѣна, именно потому, что мы не видимъ и не осязаемъ ихъ, должны превратиться въ простое представленіе бытія, я этого не понимаю. Если г. проф. Введенскій въ этихъ словахъ хочетъ указать на различіе воспріятія отъ представленія въ собственномъ смыслѣ, то представляемое въ собственномъ смыслѣ, какъ скоро оо соединено при помощи аналогій опыта (т. е. закона причинности и пр.) съ воспринимаемымъ, имѣетъ, по Канту, совершенно ту же эмпирическую реальность, какъ и воспринимаемое; и воспринимаемое, по Канту, такъ же нераздѣльно соединено съ представленіемъ времени, какъ прошедшее и будущее: безъ времени воспріятіе, по ученію Канта, невозможно. Авторъ забываетъ, сверхъ того, что видимое и осязаемое, по Канту, неизбѣжно имѣетъ пространственныя формы, которыя, съ Кантовой

точки зрѣнія, имѣютъ не болѣе реальности, чѣмъ формы времени. Я опасуюсь, что подобный комментарий къ Канту моего критика скорѣе совсѣмъ затемнитъ Кантовское ученіе, чѣмъ что-нибудь разъяснить въ немъ.

Чему же Кантъ дѣйствительно училъ о времени и смѣнѣ? Кантъ въ «Эстетикѣ» учитъ, что представленіе о времени не можетъ быть простымъ отвлеченіемъ отъ представленія о смѣнѣ, а составляетъ независимое отъ послѣдняго его условіе. Онъ вмѣстѣ съ тѣмъ утверждаетъ, что оно есть неотдѣлимое отъ самаго созерцательнаго акта единичное представленіе. Вслѣдствіе этого онъ объясняетъ его свойствами самой созерцательной способности и отрицаетъ существованіе объекта, отвѣчающаго этому представленію. Съ другой стороны, онъ признаетъ, что смѣна возможна только подъ условіемъ времени. Отсюда онъ долженъ былъ вывести,—и онъ дѣйствительно высказываетъ это,—что и смѣна объективнаго значенія имѣть не можетъ, а можетъ, быть дана только въ представленіи. Несомнѣнно, что этотъ выводъ въ мысли Канта имѣетъ общій характеръ, а поэтому онъ, конечно, *долженъ* былъ прилагаться ко всякой смѣнѣ. Но дѣйствительно ли въ мысли Канта этотъ выводъ рисовался во всей его послѣдовательности до тѣхъ крайнихъ предѣловъ, до какихъ мы можемъ довести его? Не вкрадывалось ли здѣсь какое-либо недоразумѣніе? Вотъ тотъ вопросъ, который единственно можетъ законно возбуждать недомыслия и споры.

Если судить по статьѣ г. проф. Введенскаго, этотъ споръ сводится къ тому, признавалъ Кантъ наши психическія состоянія за дѣйствительныя событія, или не признавалъ. По его воображаемому Канту выходитъ, что признавалъ; по Канту дѣйствительному—не признавалъ. Мнѣ кажется, при такой постановкѣ вопроса слишкомъ уже облегчается. По Канту время составляетъ ближайшимъ образомъ форму внутренняго чувства. Такъ какъ форма лишаетъ, по взгляду Канта, свѣдѣнія, доставляемыя чувствомъ, объективнаго значенія, то всякій, кто сталъ бы утверждать, что психическія состоянія въ его философіи играютъ роль дѣйствительныхъ событій, въ существѣ дѣла сталъ бы утверждать, что Кантъ назвалъ время субъективной формой внутренняго чувства просто по недоразумѣнію, совсѣмъ не давая себѣ отчета въ своихъ словахъ. Съ такимъ комментаторомъ Канта, по моему мнѣнію, не было бы особенной нужды вступать

въ споры. Когда ставится вопросъ о томъ, предполагается ли Кантомъ какая-либо смѣна, которая должна назваться дѣйствительною смѣной и слѣдовательно не должна была имъ предполагаться, слѣдуетъ рѣчь вести не о состояніяхъ духа, а о представленіяхъ. Но и этотъ терминъ,—хотя онъ очень употребителенъ для обозначенія того понятія, которое я хочу имъ сейчасъ обозначить,—мнѣ кажется недостаточно пригоднымъ, когда *спеціально ставится вопросъ* о недоумѣніяхъ, къ которымъ можетъ вести ученіе Канта о смѣнѣ и времени. Терминъ «представленіе» отличается двусмысленностью. Очень часто мы обозначаемъ имъ образъ, составляющій содержаніе созерцательнаго акта, данный въ этомъ актѣ, т.-е. представляемое; но часто также этимъ терминомъ мы называемъ самый созерцательный актъ, въ которомъ дано это содержаніе, вмѣстѣ съ самымъ этимъ содержаніемъ, а иногда даже и въ отвлеченіи отъ него. Чтобы отличить два смысла этого слова, будемъ здѣсь употреблять слово «образъ», когда дѣло идетъ о содержаніи представленія, а самый терминъ «представленіе» оставимъ исключительно для обозначенія акта созерцательной дѣятельности. Когда мы хотимъ поставить прямо вопросъ о томъ, подразумѣвается ли у Канта нѣкоторая смѣна, которая тѣмъ не менѣе должна быть названа дѣйствительною смѣной, и не желаемъ запутаться въ нашихъ разсужденіяхъ,—какъ это, къ сожалѣнію, обыкновенно бываетъ,—то, по моему мнѣнію, мы должны ясно и опредѣленно ограничить самый вопросъ и твердо установить, что дѣло идетъ о смѣнѣ представляемаго, т.-е. исключительно о смѣнѣ образовъ въ актѣ представленія или вообще въ представленіи, а никакъ не о смѣнѣ самыхъ актовъ или представленій.

Можетъ быть, кто-нибудь найдетъ, что смѣна образовъ неизбежно должна быть названа и нѣкоторой перемѣной въ самомъ актѣ представленія, а не является содержаніемъ акта только въ смыслѣ внѣшняго помѣщенія въ немъ—подобно тому, какъ, напримѣръ, вода или сахаръ могутъ помѣщаться въ сосудѣ и смѣнять въ немъ другъ друга, хотя самъ сосудъ можетъ не испытывать при этомъ никакого измѣненія. Пусть это разсужденіе будетъ справедливо или пусть оно будетъ не справедливо, для насъ теперь это совершенно безразлично; мы должны оставить теперь совершенно въ сторонѣ этотъ вопросъ. Мы хотимъ говорить исключительно о смѣнѣ образовъ, а не о томъ

чѣмъ сопровождается она въ самой представляющей дѣятельности.

При такой постановкѣ вопроса можетъ явиться и другое недоумѣніе относительно самой ея цѣлесообразности. Можно сказать, что философъ, который изъ несуществованія дѣйствительнаго времени выводитъ несуществованіе дѣйствительной смѣны, этимъ выводомъ никакъ не обязуется отрицать существованіе смѣны, данной въ представленіи. Смѣна, данная только въ представленіи, не была бы дѣйствительной смѣной, а смѣной только представляемой, которой Кантъ не отрицаетъ и отрицать не имѣлъ никакой нужды, такъ какъ она, въ качествѣ смѣны только представляемой, требовала бы для себя не дѣйствительнаго времени, а только представляемаго, т.-е. простого представленія о времени. Отсюда выходило бы, что самый вопросъ, предполагалъ ли Кантъ смѣну образовъ въ представленіи, совсѣмъ не касается выводовъ Канта о времени и смѣнѣ. Это возраженіе можетъ возникнуть лишь въ томъ случаѣ, если не дѣлается точнаго разграниченія *между дѣйствительною смѣною образовъ въ нашемъ представленіи и между воспоминаемымъ только образомъ, образомъ самой этой смѣны*, который такъ же, какъ и всякій образъ, можетъ быть данъ въ нашемъ представленіи. Мы хотимъ здѣсь говорить о первой, о смѣнѣ образовъ, а не о второмъ, не объ образѣ этой смѣны. Первая, безспорно, должна требовать дѣйствительнаго времени, и поэтому допущеніе ея Кантомъ, если онъ дѣйствительно допускалъ ее, было бы дѣйствительнымъ противорѣчіемъ его ученію о несуществованіи дѣйствительнаго времени; относительно второго это можетъ быть спорнымъ вопросомъ, котораго мы здѣсь не поднимаемъ. Чтобы не сбиваться съ надлежащаго пути, я хочу сколько возможно рѣзче, опредѣленнѣе установить это различіе.

Какъ образъ вообще, существующій въ представленіи, есть самъ по себѣ только нѣчто представляемое и не имѣетъ никакой нужды имѣть свойства дѣйствительности, имъ обозначенной, такъ и объ образѣ смѣны, а слѣдовательно, и объ образѣ смѣны образовъ, можно думать, что онъ еще не заключаетъ въ себѣ никакой дѣйствительной смѣны образовъ. Я вижу, напримѣръ, сейчасъ передъ собою листъ бумаги, на которомъ пишу эти строки, и въ то же время вспоминаю, что тотчасъ передъ этимъ я читалъ книгу; я представляю себѣ переходъ отъ воспріятія книги

къ воспріятію листа бумаги, слѣдовательно, представляю смѣну. Но прежняго воспріятія книги теперь во мнѣ уже нѣтъ; теперь уже нѣтъ и перехода отъ этого воспріятія къ воспріятію листовъ бумаги; во мнѣ существуетъ теперь только образъ этой смѣны. И нѣтъ ничего невозможнаго въ предположеніи, что въ самомъ этомъ образѣ смѣны не заключается никакой дѣйствительной смѣны; воспоминаемый образъ ранѣ видѣнной мною книги и существующій въ воспріятіи образъ листовъ бумаги могутъ заразъ существовать въ моемъ сознаніи, и я все же при этомъ буду представлять себѣ, что первый изъ нихъ былъ нѣсколько ранѣ не просто представляемымъ, а воспринимаемымъ образомъ, и что это было тогда, когда еще въ моемъ воспріятіи не существовало даннаго теперь въ немъ образа листа бумаги. Такимъ образомъ, мы здѣсь допускаемъ, что Кантъ, отрицая дѣйствительное время, а съ нимъ и дѣйствительную смѣну, имѣлъ тѣмъ не менѣе право принимать существованіе въ нашемъ представленіи образа какой бы то ни было смѣны, а слѣдовательно и смѣны образовъ, въ душѣ, такъ какъ образъ смѣны, можетъ быть, не заключаетъ еще въ себѣ дѣйствительной смѣны образовъ.

Но отъ этого образа смѣны нужно отличать дѣйствительную смѣну образовъ въ представленіи. Обратимся опять къ примѣру, которымъ мы уже пользовались. Предположимъ, что, припоминая образъ книги, я повѣрю своему воспоминанію и буду думать, что этотъ данный сейчасъ въ воспоминаніи образъ существовалъ въ моей душѣ не въ качествѣ этого просто воспоминаемаго, а въ качествѣ воспріятого образа, ранѣ, чѣмъ появился въ воспріятіи образъ листовъ бумаги, такъ что послѣдній образъ смѣнилъ собою первый, т.-е. появился впервые тогда, когда пересталъ существовать въ воспріятіи первый. Если повѣрить этому воспоминанію, если предположить, что такъ именно и было, какъ передаетъ оно, то мы неизбежно должны будемъ признать, что хотя дѣло идетъ только объ образахъ, а не о дѣйствительныхъ предметахъ, и хотя сфера, гдѣ происходитъ смѣна, есть сфера простаго представленія, но тѣмъ не менѣе самая смѣна этихъ образовъ есть смѣна дѣйствительная. Пусть каждый изъ смѣняющихся образовъ, насколько онъ есть образъ, не есть то, за что онъ принимается, но самая смѣна ихъ въ данномъ случаѣ уже не есть нѣчто, что только представляется какъ смѣна—подобно тому, какъ это было въ первомъ случаѣ;

она уже не есть образъ смѣны, а есть дѣйствительная смѣна; здѣсь уже нельзя сказать, что образы, заразъ существующіе, только представляются смѣняющимися другъ друга, слѣдующими другъ за другомъ во времени, а нужно будетъ сказать, что они дѣйствительно смѣняются,—дѣйствительно одинъ существовалъ, когда другой еще не существовалъ, и дѣйствительно другой началъ существовать, когда кончилъ существовать первый. И если принять вмѣстѣ съ Кантомъ, что дѣйствительная смѣна предполагаетъ дѣйствительное время, то нужно будетъ признать, что существуетъ и дѣйствительное время, въ которомъ существуетъ эта смѣна. И если, наоборотъ, признать, что дѣйствительнаго времени нѣтъ, то необходимо будетъ вмѣстѣ съ тѣмъ придти къ мысли, что наше воспоминаніе или вообще сознаніе обманываетъ насъ, когда оно увѣряетъ насъ, что наличная сумма представленій нѣкогда не существовала въ этомъ видѣ, что ей предшествовали другія представленія и ихъ комбинаціи. Однимъ словомъ, сферу образовъ будетъ необходимо тогда строго ограничить данною наличностью ихъ или данною фактически ихъ комбинаціей.

Это именно мнѣніе хочетъ усвоить и дѣйствительно усвоетъ г. проф. Введенскій своему дѣйствительному Канту. Только совершенно ошибочно онъ вполнѣ отождествляетъ это мнѣніе съ отрицаніемъ фактической смѣны психическихъ состояній, а по этому во взглядѣ, несогласномъ съ его взглядомъ, непременно хочетъ видѣть усвоеніе Канту мнѣнія о *дѣйствительномъ теченіи* въ душѣ психическихъ состояній. Во всякомъ случаѣ, изъ всего предшествующаго видно, что приписываемое г. проф. Введенскимъ Канту мнѣніе было бы дѣйствительно, съ логической стороны, совершенно безукоризненнымъ развитіемъ дѣйствительнаго Кантова вывода о времени и смѣнѣ до его самой крайней логической послѣдовательности. Вопросъ только въ томъ, дѣйствительно ли это самое мнѣніе проведено въ изслѣдованіи «Критики чистаго разума».

М. Каринскій.

(Окончаніе слѣдуетъ).

Вліяніє чувствованій на теченіє времени.

I.

Уже давно и самими обыкновенными людьми было замѣчено, что время не всегда идетъ одинаково быстро. Порою оно летитъ, «какъ стрѣла», а порою движется медленнѣе «черепахи». По отношенію къ послѣднему случаю выработался даже спеціальнѣйшій терминъ—«убивать время», существующій на многихъ языкахъ. Болѣе внимательное наблюденіе показываетъ, что кромѣ такихъ, такъ сказать, случайныхъ измѣненій, существуютъ еще измѣненія постоянныя, связанныя особеннымъ образомъ съ разными періодами жизни человѣка и выражающіяся въ томъ, что скорость теченія времени для ребенка значительно разнится отъ скорости теченія времени для взрослого человѣка или старика. Наконецъ, и для разныхъ лицъ время двигается не одинаково быстро: «съ одними оно идетъ шагомъ, съ другими бѣжитъ, съ третьими оно скачетъ, а съ четвертыми оно стоитъ, не двигаясь съ мѣста», по словамъ Шекспира. Едва ли можетъ быть сомнѣніе въ томъ, что всѣ эти различія связаны какъ съ психическими особенностями разныхъ возрастовъ человѣческой жизни, такъ и съ особенностями душевной организаціи различныхъ людей, и поэтому представляютъ особенныя трудности для изученія. Болѣе легкимъ является вопросъ о случайныхъ измѣненіяхъ въ скорости теченія времени. Въ этомъ случаѣ приходится сравнивать явленія психической жизни не очень удаленныя другъ отъ друга во времени, слѣдовательно, при такихъ условіяхъ, когда въ психической организаціи не можетъ быть сколько-нибудь значительныхъ измѣненій и, значитъ, нѣтъ лишнихъ, усложняющихъ дѣло, обстоятельствъ. Поэтому-то я и займусь въ настоящей статьѣ

разсмотрѣніемъ этого болѣе простаго случая и постараюсь указать главнѣйшія причины, его производящія.

Но прежде всего слѣдуетъ замѣтить, что опредѣленіе продолжительности времени производится двумя способами, дающими далеко не всегда одинаковые результаты. Продолжительность какого-нибудь промежутка времени, вообще говоря, можетъ быть опредѣлена только въ прошломъ, но при этомъ судить объ этой продолжительности можно на основаніи, во-первыхъ, воспоминанія о томъ, какою она намъ представляется теперь, когда мы обзрѣваемъ истекшее время, и во-вторыхъ, на основаніи того, какою она намъ представлялась тогда, когда мы переживали этотъ промежутокъ времени *). При этомъ обыкновенно бываетъ такъ, что когда мы судимъ о настоящемъ времени, мы употребляемъ второй способъ, въ сужденіяхъ же о времени болѣе или менѣе прошедшемъ мы пользуемся то тѣмъ, то другимъ способомъ. Примѣровъ этому пока я приводить не буду, такъ какъ въ дальнѣйшемъ изложеніи они будутъ приведены въ достаточномъ количествѣ. Но необходимо обратить вниманіе на эти два различныхъ способа, такъ какъ, если не принять ихъ во вниманіе, то въ представленіи обо всемъ явленіи происходятъ спутанность и неясность, ведущія къ значительнымъ заблужденіямъ.

Уже à priori, вслѣдствіе сложности разбираемаго явленія, можно предположить здѣсь вліяніе всѣхъ сторонъ душевной жизни, т.-е. и чувства, и воли, и представленія. Но вліяніе воли, какъ мнѣ кажется, не имѣетъ самостоятельнаго значенія, и если она участвуетъ въ созданіи нашихъ идей о времени, то лишь постольку, поскольку она неразрывно связана съ чувствованіями удовольствія и страданія. Ибо, во-первыхъ, существуютъ случаи, когда состояніе хотѣнія не сопровождается удлиненіемъ времени, — именно, если выполненіе волевого акта совершается вполне безпрепятственно, и, во-вторыхъ, существуютъ состоянія чувствованій, вызывающія значительное удлиненіе времени при самомъ ничтожномъ проявленіи воли, наприм., состоянія передъ наступленіемъ катастрофы. Это значитъ, что не самъ по себѣ актъ воли является причиною измѣненія теченія времени, какъ это думалъ недавно умершій французскій философъ М. Гюйо **),

*) *James Sully*: Les illusions des sens et de l'esprit. Paris 1883, стр. 179—180.

***) М. Гюйо. Происхожденіе идеи времени, пер. съ франц. Смоленскъ,

а тѣ обстоятельства, которыя препятствуютъ его свободному выполненію, т.-е. обстоятельства, вызывающія въ душевной жизни «бурю чувствъ», сила которой и опредѣляетъ размѣръ текущаго времени.

Однако же большинство современныхъ психологовъ причину разбираемаго явленія видятъ не въ области чувства и воли, а главнымъ образомъ въ области представленія. Если и говорятъ о чувствахъ, то почти исключительно только о чувствахъ «скуки» или «интереса», но имъ приписываютъ лишь частное и то далеко не выясненное значеніе, главная же роль всегда выпадаетъ на долю количества представленій, получаемыхъ или полученныхъ человекомъ въ опредѣляемый промежутокъ времени *). Между тѣмъ изъ многихъ обстоятельствъ видно, что не только нельзя совершенно устранить изъ числа причинъ, вліяющихъ на измѣненіе скорости теченія времени, области чувствованій, но что приходится ей приписать гораздо больше значенія, чѣмъ это можно предположить съ перваго раза. Помимо прямыхъ доказательствъ вліянія чувствованій на измѣненіе скорости теченія времени, которыя я приведу далѣе, видѣть необходимость и характеръ этого вліянія можно также изъ нѣкоторыхъ косвенныхъ соображеній, къ которымъ я и перехожу.

II.

Было уже указано, что непосредственное значеніе по отношенію къ занимающему насъ предмету можетъ имѣть только или область представленія, или область чувства, или то и другое вмѣстѣ. Если мы докажемъ, что одна область представленія не объясняетъ всего многообразія явленій, то этимъ самымъ придемъ къ необходимости признать вліяніе и за сферою чувствованій.

1891 г., стр. 32 и слѣдующія. Справедливость сказаннаго подтверждаютъ и примѣры, приводимые авторомъ: когда ребенокъ голоденъ, онъ плачетъ и протягиваетъ руки къ кормилицѣ—вотъ зародышъ идеи будущаго. Что же значитъ слово „голоденъ“, какъ не указаніе на мучительныя чувствованія, вызывающія представленія о будущемъ, когда чувствованія эти прекратятся.

*) Ср. *Спенсеръ*: Осн. псих. I, стр. 222—226. *Дж. Селли*: *Les illusions*, стр. 176—188. *Гейдингъ*: *Очерки псих., основ. на опытѣ*. М. 1892, стр. 215—217.

Для настоящаго случая довольно показать недостаточность одной области представленій, какъ объясняющаго принципа, хотя бы только по отношенію къ текущему времени и хотя бы только по отношенію къ одному явленію. Однако, въ нашемъ распоряженіи такихъ фактовъ находится достаточное количество, и изъ многихъ я приведу только наиболѣе типичные.

Согласно общепринятой теоріи, скорость теченія времени въ моментъ его переживанія пропорціональна количеству получаемыхъ впечатлѣній *). Но не припомнитъ ли читатель такихъ случаевъ, когда время бѣжитъ очень скоро, несмотря на однообразіе впечатлѣній, и очень медленно, несмотря на ихъ разнообразіе? Для перваго можно привести случаи глубокаго сосредоточенія ума на одной мысли, на одномъ событіи. Это состояніе всегда сопровождается слабымъ сознаниемъ теченія времени, лишь бы на лицо было большое влеченіе къ занимающему сознаніе представленію **). Такое состояніе, очевидно, близко подходит къ тому, которое рекомендуетъ Шопенгауэръ для избѣжанія «страданій жизни»: тогда личность настолько поглощена созерцаніемъ какого-нибудь предмета искусства, что становится чистымъ, безвольнымъ, *безвременнымъ* субъектомъ познанія ***). Для втораго — можно привести случаи, когда мы находимся, «какъ на иголкахъ». Здѣсь небольшой промежутокъ времени кажется намъ нескончаемымъ, между тѣмъ въ «разнообразіи впечатлѣній» такому состоянію отказать нельзя, особенно въ сравненіи съ обычной монотонною жизнью. Но это различіе между большой скоростью теченія времени при бѣдности впечатлѣній и малой скоростью при богатствѣ ихъ можетъ быть также замѣчено при сравненіи какъ различныхъ эпохъ жизни одного человѣка, такъ и одинаковыхъ эпохъ жизни различныхъ людей. Для ребенка тотъ же промежутокъ времени, что

*) «Чѣмъ разнообразнѣе пережитое (независимо отъ интереса), тѣмъ быстрѣе кажется его теченіе при переживаніи», и наоборотъ. См. *Геддингъ*. Очерки псих., стр. 216.

**) «Тотъ, кто фиксируетъ свои мысли очень внимательно на одномъ предметѣ, такъ что едва замѣчаетъ послѣдовательность идей, проходящихъ въ его душѣ, тотъ, пока охваченъ такимъ настойчивымъ созерцаніемъ, пропускаетъ значительную часть этой послѣдовательности и полагаетъ, что время короче, чѣмъ оно есть на самомъ дѣлѣ». *Locke. Essay. Book II. ch. XIV § 4.*

***) *Шопенгауэръ*: Миръ какъ воля и представленіе, пер. А. Фета. Изд. 3-е М. 1892, стр. 215, см. также стр. 236—237.

и для взрослога, кажется значительно длиннѣе при сравнительномъ разнообразіи впечатлѣній, между тѣмъ какъ для взрослога онъ много короче при сравнительномъ ихъ однообразіи *). Жизнь Байрона, который могъ про себя сказать, что онъ «столько бѣдъ извѣдалъ въ четверть вѣка, что можетъ наполнить ими цѣлый вѣкъ», несомнѣнно, должна представлять бѣольшую субъективную продолжительность, чѣмъ жизнь обыкновенныхъ смертныхъ, хотя и въ этомъ случаѣ разнообразіе впечатлѣній не на сторонѣ обыкновеннаго смертнаго. Такой же контрастъ представляетъ спокойная, тихая и обыкновенно однообразная жизнь сельскаго жителя по сравненію съ полной впечатлѣніями жизнью горожанина. Извѣстно, что на лонѣ природы жизнь проходить, какъ одинъ годъ, а въ вихрѣ городской жизни одинъ годъ—какъ нѣсколько лѣтъ. И, наконецъ, этотъ же контрастъ можно найти въ жизни различныхъ народовъ. Закрытые въ себѣ, живущіе вѣчно традиціонною и потому однообразною жизнью народы обыкновенно не замѣчаютъ медленности теченія времени и по истеченіи столѣтій полагаютъ, что они «только-что начали жить». Но, не останавливаясь на такихъ общихъ примѣрахъ, всегда представляющихъ широкое поле для критики, приведу еще два интересныхъ случая. Первый случай читатель найдетъ въ очеркахъ изъ сибирской жизни Адама Шиманьскаго **).

Панъ Яцентій, человекъ честный, съ добрымъ сердцемъ, но въ то же время со значительной долей предрасудковъ, выгналъ на улицу, въ припадкѣ гнѣва, любимую имъ женщину, съ которой передъ этимъ жилъ уже много времени, и впоследствии рассказываетъ объ этомъ такъ: «безъ одежды, безъ хлѣба, безъ всякой защиты выгналъ ее ночью, а за что, и самъ не понимаю. А если теперь погибнетъ, или сама что надъ собой сдѣлаетъ,—по чьей же это винѣ? Обвиняю ее въ преступленіи, а самъ сдѣлалъ то, чего и преступникъ не сдѣлаетъ... Вѣдь, можетъ, уже погубилъ душу человѣческую? О, Иисусъ, думаю, пошли какое-нибудь спасеніе! Хотя бы сразу одумался, а теперь, еслибъ и искалъ ее, ночью ужъ не найду, уже времени, должно быть, прошло не мало? И такъ думая, вынимаю

*) „Для старика мѣсяцы кажутся не болѣе длинными, чѣмъ недѣли для молодого человека“. *Спенсеръ*. Осн. псих. I, 224; см. также *Дж. Селли*: *Les illusions*, стр. 184.

**), *Adam Szymanski*. *Szkice*. Tom II. Wydane drugie. Pet. 1890.

часы и глазамъ не вѣрю: вѣрно остановились? Прикладываю къ уху,—чикаютъ! Чикаютъ даже громче, чѣмъ всегда. Что такое могло случиться? Подхожу къ свѣчкѣ, протираю кулакомъ глаза, даже стеклышко вытеръ,—все равно, какъ было, такъ и есть,—*прошло только три минуты*». Такимъ образомъ, въ этомъ случаѣ мы имѣемъ медленность теченія времени и въ то же время несомнѣнное богатство и разнообразіе впечатлѣній: мысли и чувства необыкновенно быстро слѣдуютъ другъ за другомъ. Но приведенный случай допускаетъ нѣкоторыя возраженія: рассказъ Шиманьскаго — беллетристическое произведеніе, вслѣдствіе чего возможно допустить, что приведенный случай не есть фактъ, а только вымыселъ, правдоподобность котораго еще должна быть доказана. Поэтому, чтобы не оставить у читателя и тѣни сомнѣнія, привожу еще случай, въ правдоподобности котораго не можетъ усомниться самый строгій судья. Этотъ случай записанъ Дарвиномъ: «нынѣшній день знаменитъ въ мѣстностяхъ Вальдивіи страшнымъ землетрясеніемъ, о которомъ еще и теперь помнятъ старожилы. Я случайно былъ на берегу и, лежа въ лѣсу, отдыхалъ. Землетрясеніе случилось внезапно и продолжалось минуты двѣ, но время это показалось мнѣ гораздо дольше» *). И въ этомъ случаѣ мы имѣемъ большое разнообразіе и богатство впечатлѣній: Дарвинъ испыталъ, конечно, въ эти двѣ минуты не только страхъ передъ таинственнымъ явленіемъ, но успѣлъ обратить вниманіе на многочисленныя его детали; за большое количество впечатлѣній въ этомъ случаѣ ручается не только неожиданность и новостъ явленія, но и тотъ интересъ, который всегда проявлялъ Дарвинъ къ подобнымъ явленіямъ. Но еслибъ общепринятая теорія была справедлива, то слѣдовало бы ожидать совсѣмъ обратнаго результата, и потому этотъ случай можетъ быть названъ настоящимъ *experimentum crucis* по данному вопросу.

Если, какъ это мнѣ кажется, приведенныхъ фактовъ и соображеній достаточно, чтобы показать невозможность объясненія всего вопроса о теченіи времени, исходя изъ одной исключительно области представленія, то мы, какъ я это уже указывалъ, должны необходимо придти къ заключенію, что, кромѣ явленій познанія, въ этихъ случаяхъ принимаютъ участіе и явле-

*) Дарвинъ: „Путешествіе вокругъ свѣта“. Спб. 1865, т. II, стр. 56.

нія чувства, а въ такомъ случаѣ общепринятая теорія, какъ неполная, должна быть переработана введеніемъ въ нее элементовъ удовольствія и страданія. Поэтому возникаетъ вопросъ, какова роль удовольствія и страданія въ сознаніи теченія времени.

III.

Здѣсь мы встрѣчаемся съ вопросомъ о вниманіи. Всякое познаніе начинается съ того момента, когда явленія пріобрѣтають въ нашихъ глазахъ интересъ, когда они въ какомъ-либо отношеніи становятся практически важными для нашего существованія. Наша развитая жизнь только съ значительными усиліями даетъ возможность подмѣтить эту истину. Но при каждомъ столкновеніи съ нецивилизованною жизнью истина это бросается въ глаза. Такъ, Бэтсъ замѣчаетъ о бразильскомъ индѣйцѣ: «я убѣжденъ, что онъ не думаетъ ни о чемъ, за исключеніемъ такихъ предметовъ, которые соприкасаются непосредственно съ его ежедневными матеріальными нуждами». А Дампіеръ утверждаетъ, что тѣ изъ австралійцевъ, которые были у него на кораблѣ, «не обращали вниманія на суднѣ рѣшительно ни на что», кромѣ предметовъ ѣды *). Впрочемъ, эта истина, какъ кажется, общепринятая. Но она означаетъ то, что мы сознаемъ только тѣ явленія и предметы, которые въ какомъ-либо отношеніи затрагиваютъ эмоціональную сторону нашей психической жизни: явленія и предметы, совершенно безразличные для насъ, или остаются вовсе не замѣченными нами **) или пропадаютъ для нашего сознанія, такъ какъ не удерживаются памятью. Въ этомъ отношеніи все наше знаніе, какъ научное, такъ и обыденное, находится въ полной зависимости отъ нашей способности испытывать удовольствія и страданія ***).

Но роль удовольствія и страданія въ образованіи идей о пространствѣ и времени, какъ, впрочемъ, и всякихъ идей, діаметрально противоположна, и это различіе обусловлено діаметральной противоположностью обоихъ состояній. Хотя положеніе, что мы стремимся къ удовольствію и избѣгаемъ страданія, и стало банальностью, выражающею существенную сторону

*) *Спенсеръ*: Осн. соц., русскій пер., стр. 91—2, 98.

**) „Мы видимъ лишь то, что интересуетъ насъ“. *Льюисъ*. Вопросы о жизни и духѣ. Спб. 1876, т. II, стр. 233.

***) *Locke*. Essay. Book II. ch. VII. § 3.

противоположности обоихъ чувствованій, однако, дѣйствительный контрастъ между ними, какъ мнѣ кажется, выражается нѣсколько иною формулой. Мнѣ кажется именно, что контрастъ этотъ проявляется не въ различіи направленія нашей дѣятельности, вызываемой чувствами удовольствія и страданія, но въ различіи между дѣятельностью и бездѣйствіемъ, между активностью и пассивностью. Страданіе, и только страданіе, побуждаетъ насъ къ дѣятельности; состоянія же удовольствія абсолютно лишены всякой активности, всякаго импульса къ дѣятельности*). Это—иллюзія, когда люди воображаютъ, будто они стремятся къ достиженію будущаго удовольствія подъ вліяніемъ этого воображаемаго удовольствія. Принципъ, высказанный древними греками, что предметы могутъ дѣйствовать только тамъ, гдѣ они находятся, безусловно примѣнимъ и къ механикѣ душевной дѣятельности. Наличие же дѣйствующихъ въ психической жизни причинъ включаетъ въ себя не «будущее удовольствіе», а только представленіе о немъ, такъ что при объясненіи цѣлесообразной дѣятельности приходится исходить именно изъ этого представленія. Но представленіе о будущемъ удовольствіи, вообще говоря, само возникаетъ не иначе, какъ подъ вліяніемъ недовольства существующимъ положеніемъ, и, значитъ, въ этомъ отношеніи обусловлено чувствомъ страданія. Но сверхъ того, какъ учить опытъ, не всякое представленіе о будущихъ удовольствіяхъ возбуждаетъ насъ къ дѣятельности, направленной на достиженіе этихъ удовольствій. Не говоря уже о тѣхъ многочисленныхъ случаяхъ, когда мы остаемся пассивными, несмотря на самое яркое представленіе о будущихъ наслажденіяхъ, если сознаемъ недостижимость ихъ,—все равно, соотвѣтствуетъ ли это сознаніе дѣйствительности, или нѣтъ,—существуетъ не менѣе многочисленный классъ случаевъ, когда мы продолжаемъ оставаться бездѣтельными и при наличности представленія о будущихъ удовольствіяхъ, и при наличности сознанія ихъ достижимости. Таковы всѣ случаи довольства настоящимъ порядкомъ вещей, ибо, по народной пословицѣ, «отъ доб-

*) «При самыхъ сложныхъ, загадочныхъ и непонятныхъ поступкахъ людьми руководитъ одинъ мотивъ: стремленіе избѣгнуть наибольшей непріятности». *Мейнертъ*. Психіатрія. Перев. съ нѣм. 1885. Т. I, стр. 192. См. также мнѣніе Кюльпе (Рефератъ о его работѣ. *Вопр. Фил. и Психол.*, кн. 5, стр. 17—18).

ра добра не ищутъ». Это значить, что данное состояніе не заключаетъ въ себѣ никакихъ элементовъ, побуждающихъ насъ къ дѣятельности. Невѣрное обобщеніе, что люди дѣйствуютъ подъ вліяніемъ цѣлей, т.-е. будущаго, въ противоположность механической природѣ, гдѣ каждая дѣятельность вызывается причиной, т.-е. прошедшимъ, основано на поверхностномъ анализѣ высшихъ и потому крайне сложныхъ формъ нашего поведенія, именно, когда мы по «свободной волѣ» стремимся къ опредѣленной цѣли. Повидимому, въ этихъ случаяхъ наша дѣятельность вызывается исключительно представленіемъ будущаго блага, а не мотивами чувства страданія, ибо, по крайней мѣрѣ, для многихъ случаевъ, на первый взглядъ нельзя указать никакихъ элементовъ недовольства даннымъ положеніемъ. Но обыкновенно при этомъ забывается, что возникшее въ сознаніи представленіе о будущемъ благѣ само становится источникомъ недовольства даннымъ положеніемъ, — по контрасту съ положеніемъ представляемымъ, откуда и рождается наше стремленіе къ «будущему благу», ибо влеченіе предполагаетъ противоположность между дѣйствительнымъ и возможнымъ или будущимъ. Но это и значить, что для наступленія дѣятельности должно быть на-лицо чувство недовольства, т. е. страданіе, которое и является вполне достаточнымъ мотивомъ для наступленія дѣятельности *). Но если даже въ тѣхъ случаяхъ, которые дали поводъ къ созданію невѣрнаго обобщенія, всегда можно указать на чувство страданія, дающее толчокъ къ дѣятельности и постоянно поддерживающее эту дѣятельность, и можно настаивать на достаточности этого толчка для возбужденія дѣятельности, то мы съ необходимостью приходимъ къ заключенію, что источникомъ всякой дѣятельности и всегда является чувство страданія. Это заключеніе, въ силу вытекающихъ изъ него послѣдствій, крайне важно.

*) *Гейфдингъ*, стр. 377. Совершенно въ сторонѣ какъ отъ общепризнанной, такъ и излагаемой мною теоріи вліянія чувствованій на возбужденіе дѣятельности стоитъ *Дюмонъ*. Онъ говоритъ: „Если удовольствіе является сознаніемъ прироста силы, а страданіе—сознаніемъ ея убыли, то очевидно, что разсматриваемыя сами по себѣ, они не могутъ быть причинами какаго-бы то ни было явленія или же быть сдѣланы мотивомъ воли“ (См. *Théorie scient. de la sensibilité*. Paris 1881, изд. 3-е, стр. 254). Но эта теорія *Дюмона* построена не на реальныхъ фактахъ, а вытекаетъ изъ его теоретическихъ взглядовъ на метафизическую сущность удовольствія и страданія, которые, однако, едва ли могутъ считаться достаточно обоснованными. Ср. назв. соч., стр. 81—84.

Если всякая дѣятельность, — значить, въ томъ числѣ и научная, — является слѣдствіемъ возникающаго въ человѣкѣ (и вообще, въ организмѣ) чувства страданія, и только чувства страданія, то можно утверждать, что все наше познаніе міра своимъ происхожденіемъ въ основѣ обязано исключительно этому чувству, — и не только въ томъ отношеніи, что сознаніе видимаго міра вызывается чувствомъ страданія, но и въ томъ, что самое его познаніе совершается подъ постояннымъ контролемъ чувства страданія*). Однако, входитъ въ дальнѣйшую аргументацію и разъясненіе по настоящему вопросу было бы здѣсь неумѣстно, вслѣдствіе чего я и перехожу опять къ своему спеціальному предмету.

Если основной характеръ чувства страданія по отношенію къ активности заключается въ стремленіи организма избавиться отъ тяготящаго его состоянія, то здѣсь и должно зародиться сознаніе длительности даннаго состоянія, составляющее, по общему мнѣнію, настоящую психологическую основу происхожденія идеи времени**), ибо помимо обращенія вниманія на длительность даннаго состоянія или на переходъ отъ одного состоянія къ другому не можетъ возникнуть самое представленіе перемѣны, такъ какъ одной реальной смѣны явленій и душевныхъ состояній еще недостаточно для возникновенія представленія объ этой смѣнѣ***); необходимо именно обращеніе вниманія на эту смѣну, а оно въ данномъ случаѣ только и возбуждается чувствомъ

*) Идея о значеніи чувства страданія (боли), какъ „иниціатора въ зарожденіи сознанія“, развивается также г. Харитоновымъ въ его статьѣ, помѣщенной въ 14 кн. настоящаго журнала. Впрочемъ, онъ исходитъ изъ совершенно иныхъ основаній, и вслѣдствіе этого защищаемая нами гипотеза пріобрѣтаетъ тѣмъ большій вѣсъ. На участіе въ логическихъ процессахъ чувства страданія и удовольствія впервые, сколько мнѣ извѣстно, указалъ проф. Н. Я. Гротъ въ своей книгѣ „Къ вопросу о реформѣ логики“ (Лейпцигъ, 1883), позднѣе въ брошюрѣ „Значеніе чувства въ познаніи и дѣятельности человѣка“, также Вундтъ: Осн. физ. псих. М. 1880, стр. 89б.

**) „Подобно тому, какъ понятія о пространствѣ и о сосуществованіи неотдѣлимы другъ отъ друга, такъ точно нераздѣлимы между собой и понятія о времени и послѣдовательности“ (Спенсеръ: Основ. псих.: III, 218). „Послѣдованіе составляетъ всю сущность времени“ (А. Шопенгауэръ: Міръ какъ воля и представленіе. Русское изд., стр. 9). Locke. Essay. Book II. ch. XIV. § 3.

***) „Душевные состоянія могутъ постоянно смѣняться другъ друга, но въ сознаніи отсюда еще можетъ не возникнуть представленія объ этой послѣдовательности“. Гейфдингъ: Очерки психологіи, стр. 211, также 213.

страданія. Вслѣдствіе этого, чѣмъ сильнѣе, чѣмъ интенсивнѣе чувство страданія, тѣмъ и теченіе времени медленнѣе: ибо тѣмъ сильнѣе обращено вниманіе на длительность данныхъ состояній и тѣмъ сильнѣе желаніе его прекращенія, т.-е. тѣмъ отчетливѣе и интенсивнѣе сознаніе перехода отъ одного ощущенія къ другому, а это соотвѣтствуетъ субъективному увеличенію какъ количества, такъ и длительности протекающихъ черезъ сознаніе ощущеній *), т.-е. соотвѣтствуетъ замедленію теченія времени, ибо воображаемое время кажется длиннѣе дѣйствительнаго. Поэтому продолжительность мучительныхъ операций (напримѣръ, вырванія зубовъ) кажется намъ необыкновенно большою, во много разъ превосходящею ихъ дѣйствительную продолжительность. Сюда же относятся и случаи ожиданія катастрофъ: извѣстно, что предъ наступленіемъ какого-нибудь страшнаго событія нѣсколько секундъ кажутся вѣчностью **). Наконецъ, такое же увеличеніе продолжительности времени подъ вліяніемъ мучительныхъ впечатлѣній наблюдается и въ состояніи опьяненія, вызываемаго различными наркотическими веществами. Описаніе подобнаго состоянія даетъ Боделэръ въ слѣдующемъ отрывкѣ: «вы сидите и курите (гашишь); вамъ кажется, что вы сидите въ вашей трубкѣ и ваша трубка курить васъ. Выдыхаемое вами синеватое облачко, это — вы. Вамъ хорошо, одно только васъ *занимаетъ и беспокоитъ*. Какъ вы выберетесь изъ вашей трубки? Вы размышляете объ этомъ *цѣлую вѣчность*. Короткій свѣтлый промежутокъ позволяетъ вамъ сдѣлать страшное усиліе и взглянуть на часы. *Вѣчность длилась минуту*». Здѣсь мы имѣемъ характерную черту, свойственную состояніямъ грезъ и сновидѣній: достаточно малѣйшаго измѣненія въ качествѣ чувствованій, чтобы вызвать грандіозное измѣненіе въ размѣрахъ времени ***).

Противоположный результатъ даетъ чувство удовольствія. Какъ въ случаѣ воспріятія пространственныхъ отношеній оно является въ качествѣ уменьшителя разстояній, такъ и при воспріятіи отношеній времени оно сокращаетъ ихъ. Ибо самый характеръ наслажденія таковъ, что вниманіе сосредоточено на

*) *James Sully: Les illusions des sens et de l'esprit. Paris 1883, стр. 180.*

**) Подробный разборъ этихъ случаевъ см. въ моей замѣткѣ („Вопросы Филос. и Психол.“, кн. 18).

***) *Симонъ. Міръ грезъ. С.-Пб. Стр. 221—2.*

качествѣ получаемыхъ впечатлѣній или ощущеній, и чѣмъ интенсивнѣе наслажденіе, тѣмъ сильнѣе это сосредоточеніе, и, вслѣдствіе этого, тѣмъ сильнѣе отвлечено вниманіе отъ длительности этихъ ощущеній и переменъ ихъ *); а это значитъ, что въ данномъ случаѣ у насъ нѣтъ на-лицо главнѣйшаго условія для возникновенія идеи о продолжаемости нашихъ ощущеній, вслѣдствіе чего мы и не сознаемъ, что прошло «много времени» между началомъ и концомъ нашего наслажденія. Поэтому пословица и говорить, что счастливые часовъ не наблюдаютъ.

Понятно само собою, что чѣмъ интенсивнѣе наслажденіе, тѣмъ и скорость теченія времени больше, ибо тогда интенсивнѣе дѣйствуютъ указанныя причины, сокращающія время.

Изъ всего этого видно, что количество впечатлѣній, если и является условіемъ, вліяющимъ на скорость теченія времени, то во всякомъ случаѣ не единственнымъ, такъ какъ въ случаяхъ непріятнаго состоянія скорость теченія времени, какъ мы видѣли, замедлена, между тѣмъ какъ количество впечатлѣній, во многихъ случаяхъ несомнѣнно увеличено. Это обобщеніе о прямомъ отношеніи между количествомъ впечатлѣній и скоростью теченія времени было вызвано возведеніемъ въ общее правило отдѣльныхъ случаевъ, именно тѣхъ, когда люди получаютъ большее количество впечатлѣній при пріятномъ ихъ тонѣ. Таковы случаи препровожденія времени въ театрѣ, въ путешествіи и т. д. Здѣсь, дѣйствительно, время движется съ изумительною быстротой, но за то—никто не станетъ этого оспаривать—и впечатлѣнія получаютъ пріятнаго тона. Что именно такого рода отдѣльные случаи были возведены въ общее правило, видно изъ того, что всѣ примѣры, подтверждающіе это правило, обыкновенно берутся изъ подобнаго рода случаевъ. И обратное обобщеніе, что чѣмъ однообразнѣе переживаемое, тѣмъ медленнѣе теченіе времени, также основано на возведеніи въ общее правило отдѣльныхъ случаевъ. Только здѣсь въ основаніе легли случаи однообразныхъ и въ то же время непріятныхъ состояній. Что оба эти обобщенія не соотвѣтствуютъ дѣйствительнымъ отношеніямъ, можно видѣть изъ того, что если переменить характеръ ощущеній, т. е. если вмѣсто пріятныхъ мы будемъ испытывать непріятныя состоя-

*) „При чувствѣ удовольствія у насъ нѣтъ мотивовъ зорко слѣдить за его условіями и причинами, тогда какъ чувство боли сейчасъ же занимаетъ насъ въ этомъ отношеніи“. *Гейдингъ*, стр. 257.

нія, и обратно, то оба вышеприведенныя обобщенія окажутся въ полномъ разногласіи съ фактами. Въ самомъ дѣлѣ, предположите, что каждое получаемое вами въ театрѣ ощущеніе становится мучительнымъ; не покажется ли тогда, что время, которое вы проводите въ театрѣ, «никогда не кончится»? Между тѣмъ время, проведенное вмѣстѣ влюбленными, при всемъ своемъ однообразіи, какъ это бываетъ въ большинствѣ случаевъ, проходитъ необыкновенно быстро.

Это особенное отношеніе чувствованій удовольствія и страданія къ теченію времени даетъ основаніе для крайне важныхъ заключеній относительно генезиса нашихъ идей о пространствѣ и времени. Именно, если признавать, что размѣры представляемаго нами пространства постоянно колеблются, то уменьшаясь подъ вліяніемъ чувствованій пріятнаго характера, то увеличиваясь подъ вліяніемъ состояній страданія, то этимъ самымъ мы принуждены приписать возникновеніе нашихъ идей о пространствѣ и времени исключительно чувству страданія. Ибо наслажденіе такъ же не можетъ соткать пространства и времени, какъ мотъ — создать богатства, такъ какъ оба могутъ только уменьшать существующее. Область же представленія сама по себѣ уже по тому здѣсь недостаточна, что наши идеи о пространствѣ и времени не суть результаты чувственныхъ воспріятій, а создаются какъ косвенный результатъ очень сложныхъ отношеній положенія и послѣдованія. Между тѣмъ уже по отношенію къ чувственнымъ воспріятіямъ можно сомнѣваться, получаютъ ли они независимо отъ направленія вниманія, т. е., въ концѣ концовъ, отъ чувствованій. Тѣмъ болѣе можно утверждать, что образованіе идей о такихъ сложныхъ отношеніяхъ не можетъ создаться безъ обращенія вниманія, а это вниманіе, какъ я старался показать, въ данномъ случаѣ всецѣло зависитъ отъ чувства страданія. И потому только, конечно, чувство страданія можетъ до сихъ поръ оказывать такое огромное вліяніе на увеличеніе размѣровъ представляемаго пространства и времени, что оно какъ въ фило-, такъ и моногенезисѣ играло и играетъ выдающуюся роль въ созданіи идей пространства и времени.

Посмотримъ же, насколько наши теоретическія представленія о сущности вліянія чувствованій удовольствія и страданія на скорость теченія времени подтверждаются опытными данными.

IV.

Полученныя заключенія опытнымъ путемъ легко провѣрить на простыхъ ощущеніяхъ,—но именно такихъ, которыя обыкновенно окрашены или чувствомъ удовольствія, или чувствомъ неудовольствія. Если защищаемая мною теорія справедлива, то ощущенія непріятныя въ среднемъ должны казаться продолжительнѣе пріятныхъ. Для обнаруженія этой разницы я опредѣлялъ величину промежутковъ времени, когда билъ будильникъ и игралъ органчикъ. Результаты представлены въ слѣдующихъ двухъ таблицахъ, гдѣ вторая серія наблюденій была произведена сейчасъ же послѣ первой:

Бой будильника.						
Продолжительность дѣйствительная въ мин..	15	10	5	25	10	15
Продолжительность по наблюденію въ мин. .	5	3	2	7	2	5
Отношеніе между обѣими	0.33	0.30	0.40	0.28	0.20	0.33
То же отношеніе въ среднемъ	0.31					
Игра органчика.						
Продолжительность дѣйствительная въ мин..	15	20	10	12	25	15
Продолжительность по наблюденію въ мин. .	5	5	2	3	5	3
Отношеніе между обѣими	0.33	0.25	0.20	0.25	0.20	0.20
То же отношеніе въ среднемъ	0.24					

Если принять дѣйствительную продолжительность за единицу, то мы получаемъ для боя будильника продолжительность, равную въ среднемъ — 0,31, а для игры органчика—0,24, такъ что промежутокъ времени, равный одной минутѣ, при боѣ будильника кажется длиннѣе, чѣмъ при игрѣ органчика, на величину $0,31 - 0,24 = 0,07$ минуты, т. е. слишкомъ на 4 секунды. Этотъ результатъ таковъ, какого требуетъ теорія. Но обыкновенно въ подобнаго рода фактахъ личному наблюденію довѣрять трудно, вслѣдствіе возможности подвергнуться влиянію предвзятой теоріи и ненамѣренно увеличить или уменьшить въ требуемую теоріей сторону цифровыя данныя. Вслѣдствіе этого я предпринялъ цѣлую серію подобныхъ наблюденій съ постороннимъ человѣкомъ, кото-

раго заподозрить въ сознательномъ или безсознательномъ искаженіи истинныхъ отношеній совершенно невозможно, въ виду его незнакомства съ существующими на этотъ счетъ теоріями и полной незаинтересованности въ результатахъ производимыхъ опытовъ. Слѣдующія двѣ таблицы даютъ рядъ такихъ же опредѣленій промежутковъ времени боя будильника и игры органчика, какія производилъ я самъ, причемъ и здѣсь вторая серія наблюдений была произведена сейчасъ же послѣ первой:

Бой будильника.										
Продолж. дѣйствительная:	30	60	15	15	15	20	15	20	25	30
Продолж. по наблюденію:	45	120	30	30	25	30	20	35	25	60
Отношен. между обѣими:	1,50	2,00	2,00	2,00	1,67	1,50	1,33	1,75	1,00	2,00
То же отнош. въ среднемъ:	1,67									
Игра органчика.										
Продолж. дѣйствительная:	15	20	20	25	25	30	30	35	35	40
Продолж. по наблюденію:	10	15	30	30	25	45	45	45	60	70
Отношен. между ними:	0,67	0,75	1,50	1,20	1,00	1,50	1,50	1,29	1,71	1,70
То же отнош. въ среднемъ:	1,29									

Сравнивая въ этихъ двухъ табличкахъ величины отношеній между дѣйствительными и наблюденными промежутками времени, не трудно видѣть, что въ восьми случаяхъ изъ десяти продолжительнѣе казались промежутки при боѣ будильника и только въ двухъ случаяхъ—при игрѣ органчика. Сравнивая же между собою не отдѣльныя данныя, а средній результатъ, получаемъ, что въ то время, какъ при боѣ будильника каждая дѣйствительная минута въ воображеніи растягивалась до 1,67 мин., при игрѣ органчика она достигала только 1,28 мин. или на 0,39 минуты менѣе; т.-е. каждая минута при боѣ будильника казалась на 23.4 секунды длиннѣе, сравнительно съ минутой игры органчика. Хотя и эти данныя показываютъ бѣольшую продолжительность неприятныхъ впечатлѣній сравнительно съ пріятными, однако, для подтвержденія теоріи опытнымъ путемъ имѣется возможность представить еще болѣе поразительные результаты наблюдений, именно—при расположеніи опыта въ условіяхъ контраста.

Такія наблюденія даны въ слѣдующихъ двухъ таблицахъ, гдѣ опредѣленія промежутковъ времени при боѣ будильника и игрѣ органчика все время чередовались, такъ что разность между тѣми и другими наблюденіями должна была выступить особенно рѣзко.

Бой будильника.										
Продолж. дѣйствительная:	10	10	15	15	20	20	25	25	30	30
Продолж. по наблюденію:	15	10	10	8	10	10	60	30	90	45
Отношен. между ними:	1,50	1,00	0,67	0,53	0,50	0,50	2,40	1,20	3,00	1,50
Тоже отнош. въ среднемъ:	1,28									
Игра органчика.										
Продолж. дѣйствительная:	10	10	15	15	20	20	25	25	30	30
Продолж. по наблюденію:	4	5	5	5	5	5	7	8	7	30
Отношен. между ними:	0,40	0,50	0,33	0,33	0,25	0,25	1,28	0,32	0,23	1,00
Тоже отнош. въ среднемъ:	0,49									

Сравнивая въ этихъ таблицахъ отношенія между наблюденными и дѣйствительными величинами промежутковъ времени въ теченіе боя будильника и игры органчика, легко замѣтить, что во всѣхъ случаяхъ безъ исключенія продолжительность боя будильника всегда казалась большею сравнительно съ игрой органчика, причемъ эта разница въ среднемъ достигла 0,79 минуты или 47 сек., если принять за единицу наблюдаемой продолжительности одну минуту. Этотъ результатъ, какъ видитъ читатель, еще болѣе осязательнымъ образомъ подтверждаетъ справедливость защищаемой мною теоріи.

Во всѣхъ этихъ случаяхъ экспериментация производилась надъ ощущеніями пріятными и непріятными. Но подобнаго же результата слѣдуетъ ожидать и отъ такихъ случаевъ, когда воспринимаются безразличныя ощущенія, но при подавленномъ самочувствіи. Это вытекаетъ какъ слѣдствіе изъ той же общей теоріи удовольствія и страданія. Подъ безразличными же ощущеніями я понимаю привычныя ощущенія повседневной жизни, являющіяся обыкновенно не окрашенными ни въ пріятный, ни въ не-

приятный тонъ. Для полученія такого результата я сравнивалъ опредѣленія промежутковъ времени до перенесенной мною перемежающейся лихорадки, во время и послѣ нея. Первые опредѣленія были произведены за нѣсколько мѣсяцевъ до болѣзни, и хотя съ совершенно иною цѣлью, однако, по тому же самому методу, какъ и два послѣднія. Опредѣленія во время болѣзни производились при сильной головной боли и въ началѣ пароксизма, когда температура тѣла все время повышалась. Въ приведенныхъ далѣе наблюденияхъ это повышение достигло 0,5 по Цельсію, именно съ 39,6 до 40,1. Такъ какъ разница въ нѣсколько мѣсяцевъ сама по себѣ можетъ явиться источникомъ слишкомъ значительнаго различія въ опредѣленіяхъ величины промежутковъ времени, то я послѣ болѣзни произвелъ совершенно такія же наблюденія, какъ и во время болѣзни. Этимъ, конечно, совершенно устраняется могущее встрѣтиться замѣчаніе относительно несравнимости наблюдений. Весь матеріалъ наблюдений сгруппированъ въ слѣдующихъ трехъ таблицахъ, гдѣ основныя данныя представлены въ секундахъ.

До болѣзни.										
Продолж. дѣйствительная:	15	10	5	25	10	15	10	20	60	25
Продолж. по наблюдению:	5	3	2	7	2	5	2	6	30	8
Отношен. между ними: . .	0,33	0,30	0,40	0,28	0,20	0,33	0,20	0,30	0,50	0,32
То же отнош. въ среднемъ:	0,32									
Во время болѣзни.										
Продолж. дѣйствительная:	25	30	10	60	90	1,20	10	45	1,50	5
Продолж. по наблюдению:	15	15	15	30	60	1,20	10	20	1,20	3
Отношен. между ними: . .	0,60	0,50	1,50	0,50	0,67	1,00	1,00	0,44	0,80	0,60
То же отнош. въ среднемъ:	0,76									
Послѣ болѣзни.										
Продолж. дѣйствительная:	25	30	10	60	90	1,20	10	45	1,50	5
Продолж. по наблюдению:	10	15	5	25	60	70	5	15	90	2
Отношен. между ними: . .	0,40	0,50	1,50	0,41	0,67	0,58	0,50	0,33	0,60	0,40
То же отнош. въ среднемъ:	0,49									

Эти наблюденія, какъ видитъ читатель, даютъ результатъ, вполне согласный съ приведеннымъ выше и вполне удовлетворяющій требованіямъ теоріи, такъ какъ во время болѣзни кажущаяся продолжительность времени была наивысшею. Дальнѣйшія наблюденія такого же рода дали результатъ вполне сходный съ этимъ, поэтому я ихъ и не привожу.

На основаніи такого совпаденія теоретическихъ выводовъ съ данными опыта можно считать доказаннымъ, что пріятныя ощущенія кажутся по своей продолжительности короче непріятныхъ, т.-е. *что удовольствія уменьшаютъ, а страданія увеличиваютъ продолжительность времени*, вполне независимо отъ количества впечатлѣній. Подобный выводъ сдѣланъ былъ мною (въ статьѣ, помѣщенной въ 8-й кн. настоящаго журнала) по отношенію къ пространству, а, по аналогіи пространства и времени, распространенъ и на воспріятіе времени. Такимъ образомъ, настоящею статьєю пополняются недоказанныя положенія прежней, и вслѣдствіе этого увеличивается вѣроятность защищаемой мною теоріи какъ по отношенію къ пространству, такъ и по отношенію ко времени.

Но въ статьѣ о воспріятіи пространственныхъ отношеній было также указано, что въ тѣхъ случаяхъ, когда чувствованія организма приблизительно одинаковы, а воспринимаются пространственные размѣры съ разнымъ количествомъ точекъ фиксаціи, иначе количествомъ впечатлѣній, то размѣры съ большимъ количествомъ «точекъ фиксаціи» кажутся значительнѣе. Далѣе было указано, что это вліяніе числа точекъ фиксаціи слѣдуетъ разсматривать какъ наше вторичное приобрѣтеніе, основанное на томъ фактѣ, что въ большинствѣ случаевъ болѣе значительныя разстоянія даютъ и большее количество впечатлѣній. Когда эта связь между представленіемъ болѣе значительнаго разстоянія и воспріятіемъ большаго количества впечатлѣній, получаемыхъ при этомъ, сдѣлалась прочною, тогда могъ начаться и обратный процессъ: вліяніе количества представлений на кажущіеся размѣры разстояній.

Эти же явленія наблюдаются и при воспріятіи отношеній времени. Въ самомъ дѣлѣ, если время познается по переходу отъ одного впечатлѣнія къ другому, то чѣмъ больше этихъ впечатлѣній, тѣмъ больше и переходовъ, значитъ, тѣмъ продолжительнѣе долженъ казаться данный промежутокъ времени. Чувство-

ванія направляють наше вниманіе на измѣненіе нашихъ состояній, и чѣмъ больше этихъ измѣненій, тѣмъ, конечно, больше и матеріаль для образованія представленія о промежуткѣ времени. тѣмъ больше и знаніе, построенное изъ этого матеріала. Но эта аналогія съ воспріятіемъ пространственныхъ отношеній не ограничивается только текущимъ моментомъ, но распространяется также и на представленіе о давно-прошедшемъ времени. Именно, если вспоминать пережитые промежутки времени, то тѣ изъ нихъ, гдѣ сознанію въ моментъ переживанія было дано болѣе разнообразное содержаніе, кажутся по своей продолжительности болѣе значительными, чѣмъ тѣ, которые доставляли сознанію однообразныя впечатлѣнія и въ небольшомъ количествѣ. Это происходитъ совершенно аналогично съ тѣмъ случаемъ, когда мы вспоминаемъ, напримѣръ, размѣры пройденнаго пути. Но здѣсь, кромѣ этой общей аналогіи, есть еще болѣе специальная. Какъ въ случаѣ воспоминанія разстояній въ пространствѣ, такъ и въ случаѣ воспоминанія ихъ во времени, наши представленія объ этихъ разстояніяхъ очень часто являются двойственными. Съ одной стороны, пережитыя разстоянія кажутся значительными, когда намъ рисуется масса полученныхъ впечатлѣній, а съ другой, — эти же разстоянія значительно умяются, когда мы припоминаемъ, какъ быстро они были пережиты въ свое время. Эта двойственность, съ фактической стороны, какъ мнѣ кажется, не можетъ подвергнуться никакому сомнѣнію. Примѣромъ для времени могутъ служить случаи тяжкихъ болѣзней: при воспоминаніи (особенно въ періодъ выздоровленія) продолжительность ихъ кажется очень ничтожною, и только возстановляя въ памяти необыкновенную медленность, съ которою проходили для насъ въ то время часы, дни и недѣли, мы приближаемся, болѣе или менѣе, къ истинному понятію о продолжительности этихъ болѣзней. Для пространства же можно указать на различіе оцѣнки путешествій по дорогамъ живописнымъ и дорогамъ однообразнымъ; при воспоминаніи послѣднія кажутся значительно короче первыхъ. Этотъ фактъ хорошо долженъ быть знакомъ всѣмъ путешественникамъ. Но такой же контрастъ представляютъ въ городахъ улицы. Мнѣ, напримѣръ, Невскій проспектъ кажется значительно длиннѣе Самсоніевскаго (что на Выборгской Сторонѣ), отличающагося, какъ извѣстно, своимъ пустыннымъ характеромъ, особенно зимой. Происходитъ это,

конечно, вслѣдствіе того, что воспоминаніе Невскаго проспекта представляетъ болѣе богатое содержаніе, такъ что въ сознаніи образуется непрерывный рядъ „точекъ фиксаціи“, чего не даетъ воспоминаніе Самсоніевскаго проспекта. Но если обратить вниманіе на то состояніе, которое обыкновенно сопровождаетъ путешествіе по Невскому проспекту и Самсоніевскому, то послѣдній кажется значительно большимъ, и причина этому, послѣ всего сказаннаго, должна быть, конечно, вполне понятна.

Это противорѣчіе, однако же, получается не всегда. Принимая во вниманіе дѣйствующія здѣсь причины и ихъ возможныя комбинаціи, не трудно указать, въ какихъ случаяхъ оба эти способа даютъ согласные результаты и въ какихъ противорѣчивые. Дѣйствующихъ здѣсь причинъ, какъ я старался доказать, двѣ: количество впечатлѣній и состояніе чувствованій; комбинацій же четыре: разнообразіе впечатлѣній при удовольствіи и разнообразіе при страданіи, однообразіе впечатлѣній при удовольствіи и однообразіе при страданіи. Понятно, что если между отдѣльными элементами находится антагонизмъ при образованіи представленія о величинѣ настоящаго промежутка времени, или размѣровъ настоящаго разстоянія, то этотъ антагонизмъ будетъ перенесенъ и на воспоминаніе прошедшихъ величинъ пространства и времени. И обратно, если этотъ антагонизмъ отсутствуетъ для даннаго момента и разстоянія, то ему не откуда взяться и при воспоминаніи прошедшихъ размѣровъ пространства и времени, ибо воспоминаніе отражаетъ дѣйствительныя отношенія, не искажая ихъ (по крайней мѣрѣ, въ нормальныхъ случаяхъ) ничѣмъ постороннимъ. Но отсутствіе антагонизма для даннаго момента и разстоянія бываетъ въ двухъ случаяхъ: при однообразіи впечатлѣній и наличности пріятныхъ чувствованій, и при разнообразіи впечатлѣній и наличности непріятныхъ чувствованій. Поэтому въ этихъ случаяхъ и прошлое оцѣнивается нами одинаково—какъ по тому, такъ и по другому способу; въ двухъ же другихъ случаяхъ, т.-е. при однообразіи впечатлѣній и непріятныхъ чувствованій, и при разнообразіи впечатлѣній и пріятныхъ чувствованій, мы встрѣчаемъ антагонизмъ для даннаго момента и разстоянія. Поэтому антагонизмъ этотъ переносится и на воспоминаніе о подобныхъ случаяхъ.

Такъ какъ примѣры по отношенію къ двумъ послѣднимъ случаямъ уже были приведены, то мнѣ остается теперь при-

вести примѣры только по отношенію къ двумъ первымъ. Всякому, конечно, извѣстно, насколько время экзаменовъ кажется продолжительнѣе любого, равнаго ему по продолжительности, учебнаго періода времени. Но эта продолжительность остается преувеличенною и въ воспоминаніи. При этомъ мнѣ никогда не случилось замѣчать, чтобы продолжительность эта, при какихъ бы то ни было условіяхъ, становилась иною, такъ что въ данномъ случаѣ воспоминаніе никогда не вводило меня въ противорѣчіе. Мнѣ кажется, что это мое личное наблюденіе можетъ быть провѣрено каждымъ по своему собственному опыту. Но такое отсутствіе противорѣчія при воспоминаніи, какъ мнѣ кажется, должно быть приписано исключительно тому, что въ моментъ переживанія этого времени оно было и мучительно, и богато впечатлѣніями. Если я не ошибаюсь, то время, проведенное въ концертахъ, можетъ служить примѣромъ, когда мы испытываемъ ощущенія пріятныя, но сравнительно монотонныя, по крайней мѣрѣ, не представляющія обильнаго количества «точекъ фиксаціи», такъ что эти промежутки времени не даютъ намъ такого значительнаго количества воспоминаній, которое могло бы повести къ преувеличенной оцѣнкѣ времени. И въ этомъ случаѣ воспоминаніе не вводитъ насъ въ противорѣчіе: вспоминаемъ ли мы пережитое время по количеству испытанныхъ ощущеній, или по тому, какой казалась намъ скорость теченія времени въ свое время,—въ обоихъ случаяхъ время кажется намъ сравнительно непродолжительнымъ. И, конечно, это должно быть приписано какъ пріятности впечатлѣній, доставляемыхъ концертомъ, такъ и незначительному количеству появляющихся впоследствии воспоминаній, иначе говоря—отсутствію антагонизма между указанными пріемами для опредѣленія продолжительности пережитого момента времени.

Изъ всего этого видно, что законъ, выражающій связь между скоростью теченія времени, въ моментъ его переживанія и тою величиною пережитаго времени, какую даетъ намъ впоследствии воспоминаніе, не можетъ быть составленъ изъ однихъ элементовъ познанія, но долженъ заключать въ себѣ и элементы чувстваванія. Поэтому законъ, выставленный Гейфдингомъ *), долженъ

*) *Гейфдингъ*, стр. 216. „Чѣмъ разнообразнѣе пережитое (независимо отъ интереса), тѣмъ быстрѣе кажется его теченіе при переживаніи, но тѣмъ медленнѣе кажется оно при воспоминаніи. Наоборотъ, чѣмъ однообразнѣе пере-

быть выраженъ въ дѣйствительности такимъ образомъ: *чѣмъ разнообразнѣе и мучительнѣе пережитое, тѣмъ медленнѣе кажется его теченіе при переживаніи и тѣмъ продолжительнѣе кажется оно при воспоминаніи, и чѣмъ однообразнѣе и пріятнѣе пережитое, тѣмъ быстрѣе кажется его теченіе при переживаніи и тѣмъ короче кажется оно при воспоминаніи.* Всѣ же остальные случаи представляютъ видоизмѣненія этихъ двухъ основныхъ и возникаютъ вслѣдствіе различныхъ комбинацій количества представлений съ состояніями чувствованій.

При сравненіи этихъ двухъ формулъ, читателю можетъ показаться, что онѣ диаметрально противоположны. Однако, болѣе внимательное наблюденіе показываетъ, что этого на самомъ дѣлѣ нѣтъ, но что предлагаемая мною формула включаетъ въ себя формулу Гефдинга, какъ частный случай. Въ самомъ дѣлѣ, случаи Гефдинга представляютъ изъ себя не что иное, какъ случаи разнообразія при удовольствіи и однообразія при страданіи, т.-е. заключаются въ указанныхъ моею формулою предѣлахъ и составляютъ переходныя ступени отъ двухъ крайнихъ и противоположныхъ по своему дѣйствию комбинацій. Дѣйствительно, разнообразіе и удовольствіе въ отношеніи времени производятъ взаимно-противоположное дѣйствіе, первое увеличивая, а второе уменьшая кажущуюся продолжительность времени; а такъ какъ при воспоминаніи всплываютъ въ сознаніи легче представленія, чѣмъ чувства *), то при воспоминаніи время кажется намъ сравнительно продолжительнымъ, т.-е. случай этотъ для прошедшаго времени подходитъ къ первому въ моей формулѣ. Но такъ какъ въ моментъ переживанія на насъ оказываютъ больше вліянія чувствованія, чѣмъ представленія, то тогда время это покажется сравнительно краткимъ, и, значить, этотъ случай подойдетъ ко второму въ моей формулѣ. Оба раза дѣйствіе каждаго элемента ослабляется противоположнымъ дѣйствіемъ другого, такъ что эффектъ не бываетъ полнымъ, какъ въ случаяхъ, указываемыхъ моею формулой.

Совершенно то же можно показать и по отношенію ко второму случаю Гефдинга, но я не дѣлаю этого, во-первыхъ, по-

житое. тѣмъ медленнѣе идетъ для насъ время, но тѣмъ короче кажется оно намъ въ воспоминаніи“.

*) Гефдингъ, стр. 277: „легче вызвать снова представленія, чѣмъ чувства, связанные съ ними“.

тому, что отношенія между моей формулой и формулой Гейдинга должны быть читателю ясны и послѣ разбора перваго случая и, во вторыхъ, потому, что второй случай разбирается совершенно подобно первому, такъ что разборъ этотъ легко можетъ быть сдѣланъ самимъ читателемъ.

Въ заключеніе подвожу итоги сказанному:

1. Скорость теченія времени можетъ быть обусловлена или фактами изъ области представленій, или фактами изъ области чувствованій, или тѣми и другими вмѣстѣ; вліяніе же (на теченіе времени) воли не имѣетъ самостоятельнаго значенія, а обнаруживается при посредствѣ чувствованій удовольствія и страданія.

2. Теорія, объясняющая скорость теченія времени исключительно количествомъ представленій, не соотвѣтствуетъ фактамъ и должна быть дополнена введеніемъ въ нее чувствованій удовольствія и страданія.

3. Анализъ и фактическія данныя показываютъ, что удовольствіе уменьшаетъ, а страданіе увеличиваетъ скорость теченія времени.

4. Законъ, выражающій скорость теченія времени, заключается въ слѣдующей формулѣ: *при одинаковомъ количествѣ представленій скорость теченія времени прямо пропорціональна интенсивности страданія и обратно пропорціональна интенсивности наслажденія, а при одинаковомъ состояніи и интенсивности чувствованій прямо пропорціональна количеству представленій.*

5. Въ фило-и моногенетическомъ отношеніи первенство въ дѣлѣ созданія нашихъ идей о времени принадлежитъ чувствованіямъ и именно чувству страданія.

6. Размѣры прошедшаго времени (также какъ и воспоминаемые размѣры пространства) опредѣляются двояко: или на основаніи вызванныхъ памятью пережитыхъ нами впечатлѣній, или на основаніи воспоминанія о казавшейся намъ скорости теченія времени въ моментъ его переживанія (а въ отношеніи пространства—на основаніи воспоминанія о казавшейся намъ въ свое время величинѣ его).

7. Зависимость воспоминаемаго промежутка времени отъ испытанныхъ въ опредѣляемый промежутокъ времени психическихъ состояній выражается формулой: *продолжительность воспоминаемаго періода времени прямо пропорціональна разнообразію и мучительности пережитыхъ психическихъ состояній и обратно пропорціональна однообразію и пріятности ихъ.*

Николай Маринъ.

Анализъ основныхъ условій при ассоціаціяхъ идей.

Анализъ условій числа *).

Въ моемъ рефератѣ, озаглавленномъ: «Анализъ условій пространства и времени при ассоціаціяхъ идей», который я имѣлъ честь представить въ ноябрѣ прошлаго 1893 г. **), я высказался приверженцемъ того взгляда, что душевная жизнь соединяется изъ совокупности множества факторовъ, гармонично сложенныхъ въ единство высшаго порядка. Главный доводъ въ пользу такого воззрѣнія я видѣлъ въ томъ, что само понятіе объ единствѣ требуетъ понятія о сложности—какъ логическаго своего дополненія. Возраженій противъ тезиса и его основанія я не слыхалъ, да едва ли и найдется тутъ что возразить. Другое логическое основаніе для подтвержденія вывода я нахожу въ возможности существованія вообще какого-либо анализа психическихъ явленій. Если психическія явленія доступны анализу и если анализировать значитъ разложить на составныя части, то психическія явленія разложимы на части. Этотъ силлогизмъ, въ которомъ посылки выражены въ условной формѣ, правиленъ (и всякій силлогизмъ, претендующій на правильность, долженъ былъ бы, по моему мнѣнію, содержать посылки въ условной формѣ). А если посылки вѣрны, то и выводъ вѣренъ. Но докажите, что психическія явленія не доступны анализу или что анализировать

*) Рефератъ, читанный въ засѣданіи Московскаго Психологическаго Общества 24 сентября 1894 года. Пренія см. въ отдѣлѣ «Психологическое Общество».

**) Напечатанъ въ № 22 „Вопросовъ Фил. и Псих.“.

не значить разложить на составныя части, и выводъ будетъ иной. Исходя изъ догмата абсолютной простоты духа, всѣ представители ассоціативной школы, начиная съ Локка и кончая Бэномъ, въ одинъ голосъ утверждали, что въ духѣ все абсолютно просто. Приведу слова Броуна, одного изъ родоначальниковъ школы, характерныя для всѣхъ ея послѣдователей: «Духъ, говоритъ Броунъ, безусловно простъ во всѣхъ своихъ состояніяхъ; поэтому и каждое отдѣльное состояніе или впечатлѣніе его должно быть безусловно просто». Изъ этого долженъ бы, повидимому, быть одинъ выводъ: слѣдовательно, духовныя явленія не разложимы, т.-е. не подлежатъ анализу. Но нѣтъ, послушайте дальше. «Но, говоритъ Броунъ, продолжая вышеуказанную свою мысль, въ извѣстныхъ случаяхъ, когда какое-нибудь чувство есть результатъ другихъ чувствъ, предшествовавшихъ ему, оно по самой природѣ своей кажется соединяющимъ въ себѣ тѣ предшествующія чувства; и различать отдѣльныя ощущенія или мысли или волненія, какія она, какъ кажется при размышленіи, содержитъ въ себѣ, — значить совершать тотъ умственный процессъ, который, хотя не есть анализъ дѣйствительный, но, по крайней мѣрѣ, по отношенію къ нашему понятію есть все-таки анализъ. Сложность, съ какою мы имѣемъ тутъ дѣло, не безусловная, а относительная, кажущаяся сложность, которая заключается въ чувствѣ всякаго рода отношеній». Въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ: «Какъ бы однако ни казалось это удивительнымъ или даже нелѣпымъ (sic), несмотря на безусловную простоту духа и слѣдовательно всѣхъ его чувствъ или минутныхъ состояній, наука о духѣ, въ своихъ наиболѣе важныхъ отношеніяхъ, есть наука анализа или процесса, который виртуально то же самое, что анализъ» (Троицкій, Нѣмецкая псих., 1867, стр. 84 и 82). Итакъ, по мнѣнію школѣ ассоціативистовъ, сложность духовныхъ явленій есть только воображаемая, кажущаяся; анализъ этихъ явленій только виртуальный или кажущійся. Можно бы изъ этого умозаключить (при желаніи быть ехиднымъ), что соотвѣтственно этому и наука ихъ только виртуальная или кажущаяся. И такая нелѣпость все въ угоду этому излюбленному догмату—объ абсолютной простотѣ духа! Не проще ли сказать бы: духъ, самъ по себѣ, можетъ быть, и абсолютно простъ, но духовныя явленія, душевные факты разложимы посредствомъ анализа, слѣдовательно, сложны? Духъ, говорятъ, не можетъ быть въ одно и то же время

въ двухъ или болѣе различныхъ состояніяхъ. Совершенно вѣрно! Но вѣдь это триумфъ, который относится одинаково до всякаго предмета и до всякаго явленія, взятаго въ цѣломъ. Ни одна вещь, ни одно явленіе не можетъ быть въ одно и то же время въ двухъ и болѣе различныхъ состояніяхъ. Но вещи и явленія тѣмъ не менѣе имѣютъ различныя стороны и состоятъ изъ частей. И душевныя явленія имѣютъ различныя стороны и разложимы на составные элементы. Непосредственно такое разложеніе сложныхъ душевныхъ состояній на ихъ составныя части совершается постоянно субъективнымъ анализомъ, и анализъ—одинъ изъ основныхъ приемовъ мышленія вообще. Этотъ субъективный анализъ, конечно, имѣетъ свои предѣлы. Въ помощь субъективному анализу является анализъ объективный. Расширить такимъ путемъ предѣлы анализа—задача науки. Во всякомъ случаѣ, возможность какого бы то ни было анализа доказываетъ, что психическіе факты вообще разложимы.

Изъ какихъ же частей состоятъ психическіе факты, какое ихъ взаимодѣйствіе и сколько ихъ необходимо, чтобы складывалось то единство, которое есть простота въ сложномъ или гармонія въ цѣломъ?—вотъ задача моего аналитическаго изслѣдованія въ настоящее время. Чтобы идти отъ болѣе знакомаго къ менѣе знакомому, начнемъ съ тѣхъ же излюбленныхъ ассоциативистами идей или, что почти то же, съ «представленій» нѣмецкихъ авторовъ. Каждая идея (или представленіе) состоитъ если не изъ нѣкоторой совокупности другихъ идей, то во всякомъ случаѣ изъ сопоставленія большаго или меньшаго числа чувственныхъ знаковъ или признаковъ. Этого не отрицаютъ и тѣ, которые въ принципѣ отрицаютъ разложимость духовныхъ явленій. Число этихъ элементарныхъ чувственныхъ знаковъ сравнительно невелико, но изъ ихъ комбинацій (и изъ комбинацій этихъ комбинацій) слагается все богатство нашего внутренняго содержанія. Изъ чего же состоятъ эти чувственные знаки, или что такое эти чувства, этого мы изъ непосредственнаго анализа не узнаемъ. Красное есть красное, а синее — синее; свѣтъ есть свѣтъ, а звукъ—звукъ, и больше ничего. Чувства—элементарные факты нашей субъективной точки зрѣнія; они не разложимы путемъ субъективнаго анализа. Отсюда то общее впечатлѣніе, что въ этихъ элементарныхъ данныхъ нашего субъективнаго знанія о самихъ себѣ кроется нѣчто совершенно несравнимое, необъяс-

нимое, несказанное, словомъ, особое чудо, «вѣчная тайна, ея же не преjdeши». Это дѣйствительно такъ, и здѣсь для насъ дѣйствительно пока тайна. Тайнъ въ природѣ всегда останется достаточно, — чему же здѣсь такъ особенно удивляться? Что недоступно субъективному анализу сегодня, не поддастся ли оно анализу объективному завтра, т.-е. научному изслѣдованію въ будущемъ? Первые шаги уже дѣлаются. Возьмемъ, наприм., звукъ скрипки и звукъ трубы, звукъ буквы *a* и буквы *o*. Для субъективнаго чувства здѣсь разница, и только. Объективныя же изслѣдованія показали, что эта разница въ тембрѣ различныхъ звуковъ зависитъ отъ сопровождающихъ основной звукъ второстепенныхъ звуковъ. Такимъ образомъ, объективный анализъ далъ дополненіе къ анализу субъективному. Такихъ примѣровъ въ настоящее время можно бы подыскать много; во всякомъ случаѣ, если существуетъ хотя бы одинъ примѣръ расширенія нашего пониманія психическихъ явленій посредствомъ объективнаго изслѣдованія, то этого достаточно, чтобы дать основаніе думать, что возможность расширенія предѣловъ анализа вообще дана.

Итакъ, вообще анализъ психическихъ фактовъ возможенъ; анализъ субъективный ограниченъ, анализъ объективный неограниченъ или, по крайней мѣрѣ, границы его не извѣстны. Слѣдовательно, несомнѣнно, что всѣ психическіе факты состоятъ изъ частей. Конечно, ошибочно было бы думать, что эти части имѣютъ какое-либо раздѣльное, самостоятельное существованіе. Части живого организма перестаютъ быть тѣмъ, чѣмъ онѣ были (умираютъ), если ихъ фактически разъединить. Части духовной личности перестаютъ быть психическими факторами внѣ связи съ цѣлою совокупностію душевной организаци. Элементарный чувственный признакъ, вырванный изъ общей связи со всѣмъ душевнымъ складомъ, даже если онъ проходитъ черезъ мозговой центръ чувственнаго воспріятія и черезъ ту самую клѣтку, которую наши психологи-механики видятъ подъ микроскопомъ якобы воспринимающей ошущеніе, — одна эта физиологическая чувствительная реакція, внѣ связи со всею сложной организацией психической жизни, не есть психическій фактъ: это не что иное, какъ простое физическое молекулярное движеніе въ нервномъ веществѣ, эквивалентное, можетъ-быть, части психологическаго факта, но не равное ему. Это, можетъ-быть, — чувство, но это не чувственное воспріятіе или чувственное представленіе. Что

я такую реакцію все-таки называю чувствомъ, въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго, если признать (какъ въ сущности всѣ дѣлаютъ на практикѣ), что чувствительность есть общее свойство матеріи. Правда, мы говоримъ о чувствительности матеріи обыкновенно только тамъ, гдѣ это общее свойство вещества достигаетъ извѣстной выдающейся стѣпени, какъ мы и о другихъ общихъ свойствахъ его, о косности, дѣлимости, проницаемости и т. д., говоримъ обыкновенно только въ такихъ случаяхъ. Наивысшая степень чувствительности матеріи существуетъ тамъ, гдѣ молярныя или молекулярныя массы находятся въ абсолютной пустотѣ; она искусственно увеличивается въ нашихъ физическихъ инструментахъ, служащихъ подспорьемъ нашимъ органамъ чувствъ; она увеличивается и организуется въ периферическихъ и центральныхъ органахъ нервной системы. Но какова бы ни была степень чувствительности матеріи, она сама по себѣ еще не психическій фактъ; для того, чтобы чувство сдѣлалось психическимъ, необходимо, чтобы оно воспринималось или, какъ нѣмцы говорятъ, *апперципировалось* опредѣленной духовной личностью. Когда молекулъ реагируетъ движеніемъ на движеніе рядомъ лежащаго молекула, то это чувствительная его реакція; а еслибъ этотъ молекулъ былъ гармонически сложеннымъ субъектомъ, то онъ и воспринялъ бы это свое чувство; когда термометръ показываетъ увеличеніе температуры вокругъ себя, то мы называемъ его чувствительнымъ, и еслибъ онъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, былъ высокоорганизованнымъ субъектомъ, то онъ воспринялъ бы свое чувство; но такъ какъ ни молекулъ, ни термометръ не имѣютъ духовной организаціи, то о субъективномъ воспріятіи рѣчи и быть не можетъ. То же самое относится до отдѣльной клѣтки и до несложныхъ организмовъ. Волокно или клѣтка показываютъ чувствительную реакцію, то они не воспринимаютъ этого чувства въ смыслѣ духовномъ. Нельзя приписывать осколку тѣ свойства, которыя принадлежатъ цѣлому. Амеба также показываетъ чувство; это чувство, можетъ-быть, и представляетъ первый зачатокъ душевной жизни, но зачатокъ не есть развитая организація.

Но возвратимся назадъ къ прежней исходной нашей точкѣ, къ идеямъ или представленіямъ. Идеи не суть обособленныя единицы, подобно атомамъ или индивидуумамъ. На этомъ нельзя достаточно настаивать, потому что психологи всѣхъ школъ постоянно имѣютъ тенденцію впадать въ эту старую миеоло-

гію, по которой объ идеяхъ трактуется какъ бы о самостоятельныхъ существахъ, какъ о какихъ-то маленькихъ челоуѣкахъ или маленькихъ самостоятельныхъ душахъ, составляющихъ вкупѣ одну общую большую душу. Ярче всего выступаетъ эта антропоморфическая точка зрѣнія въ нѣмецкой школѣ психологовъ, типическимъ представителемъ которыхъ является, несомнѣнно, Herbart. У нѣмецкихъ психологовъ вплоть до Wundt'a включительно представленія выступаютъ черезъ порогъ сознанія, становятся на первый планъ или остаются на заднемъ планѣ сцены, сходятся и расходятся на аренѣ, какъ на турнирѣ, сдвигаютъ и раздвигаютъ свои полчища, тѣснятъ и толкаютъ или поддерживаютъ другъ друга, борются между собою. О несообразностяхъ такихъ взглядовъ было говорено такъ много, что не стоитъ повторять стараго. Ассоціационисты, много издѣвавшіеся надъ этого рода драматургіей, богатой образами, какъ сказки изъ 1001 ночи, сами однако также имѣютъ свою миѳологію, хотя она у нихъ гораздо бѣднѣе фантазіей и гораздо болѣе скрыта подъ личиной строгой индуктивной методы. Она кроется въ томъ, что идеи якобы имѣютъ свое самостоятельное существованіе и уже сами по себѣ, помимо всего прочаго содержанія духовной личности, составляютъ все и вся, что они сами по себѣ въ моментъ своего существованія конституируютъ всю личность. «Имѣть идею значить сознать идею» — повторяется ими во всѣхъ модуляціяхъ, и всякій дальнѣйшій разговоръ излишенъ, такъ какъ этимъ все у нихъ сказано, все рѣшено. Идея сама по себѣ, сама о себѣ знаетъ, вотъ и все. Даже ставить вопросы о сознаніи и о субъектѣ сознающемъ считается послѣ этого ересью; правда, эти понятія вводятся въ разсужденіе, но незамѣтно, изъ-подтишка; а если серьезно о нихъ поднять вопросъ, то въ этомъ усматриваютъ одни пустыя слова, не имѣющія никакого содержанія (Ср. James, Principles of Psychologie, I, p. 354). Въ одномъ ассоціационисты, несомнѣнно, правы: идеи, какъ таковыя, приходятъ въ очень ограниченную между собою связь. Самые консеквентные послѣдователи догмата объ абсолютной простотѣ духа и всѣхъ его состояній говорятъ даже: никакой связи между идеями, кромѣ простого преемства или безусловной и неизмѣнной послѣдовательности, существовать не можетъ (наприм., Brown). Другіе допускаютъ, что нѣкоторыя ощущенія, состоянія чувства и идеи могутъ встрѣчаться, слѣдовательно, они допускаютъ смежность,

кромѣ преемства, также и по одновременности. Но какъ бы испугавшись своей неконсеквентности, они спѣшаютъ прибавить, что эта одновременность только кажущаяся и зависитъ отъ необычайной и нами не замѣчаемой якобы быстроты смѣны состояній (такъ, напр., Бэнъ). Но я уже показалъ, что никакая быстрота смѣны идей не въ состояніи сблизить идеи между собою, точно такъ, какъ никакая быстрота оборотовъ колеса не сблизитъ между собою его зубцовъ. Къ чему бы, кажется, насилывать факты? Нѣтъ никакого сомнѣнія, что идеи, даже какъ таковыя, приходятъ въ нѣкоторую непосредственную связь между собою. Дѣйствительно, то, что обыкновенно утверждается аподиктически, а именно, что въ одно и то же время можетъ существовать только одно представленіе, далеко не вѣрно. Напротивъ, идеи или представленія постоянно въ значительной степени комбинируются, давая сложные объекты мышленія. Впрочемъ, что такое одно представленіе, что такое два, три и т. д.? Возьмемъ, наприм., представленіе о козлѣ. Представленіе «козель», очевидно, слагается изъ другихъ частныхъ представленій: туловища, ногъ, роговъ, бороды и т. д. Для представленія козла всѣ эти части одинаково необходимы. А если взять не отвлеченнаго, а реальнаго козла, котораго мы видимъ или котораго представляемъ себѣ достаточно ясно, будто его видимъ, то этотъ козель окажется и какъ-нибудь и гдѣ-нибудь, наприм., въ стадѣ, на лугу, вмѣстѣ съ овцами, пастухомъ и собаками. Всѣ же частныя представленія обязательно сливаются въ одну общую картину, въ одинъ объектъ мышленія, въ одинъ предметъ, въ одинъ актъ представленія, какъ нѣмцы говорятъ, *des Vorstellens*. При такихъ условіяхъ, какое значеніе можетъ имѣть утвержденіе, будто въ единицу времени можетъ существовать только одно представленіе? Правда, вниманіе всегда имѣетъ одно опредѣленное направленіе, оно, такъ сказать, всегда сконцентрировано въ одномъ единственномъ пунктѣ. Если я говорю о козлѣ, то я или представляю себѣ разомъ всю картину, козла на лугу со всей обстановкой, или въ центрѣ вниманія лежитъ что-нибудь изъ козлиного: его рога, борода или другое что. Въ сущности, это все разныя представленія, различные объекты мышленія. Я говорю: «козель», и представленіе это входитъ въ составъ мысли, что козель умное животное; или я говорю: «козель», и думаю о его шкурѣ, идущей на выдѣлку сафьяна,—разница громадная.

И тамъ, и здѣсь—козелъ, а представленія разныя. Но козелъ, такъ или иначе представленный, во всякомъ случаѣ, нѣчто сложное, состоящее изъ комбинаціи суммы чувственныхъ признаковъ и изъ комбинаціи этихъ комбинацій.

До сихъ поръ я не касался при своихъ разсужденіяхъ различія между оригинальными идеями (воспріятіями) и воспроизведенными идеями (или собственно представленіями). Какъ воспріятія осложняютъ другъ друга, намъ извѣстно: къ старому, уже знакомому, присоединяется новое, а новое является только оригинальной комбинаціей стараго. Но при всякомъ воспріятіи, даже самомъ объективномъ, мы вовсе не играемъ совершенно пассивной роли. Напротивъ, воспроизведенныя представленія постоянно осложняютъ собою всякія воспріятія. Прежде всего, воспріятія постоянно осложняются первичными психическими слѣдами бывшихъ непосредственно передъ тѣмъ воспріятій. Такъ, сравнивая двухъ козловъ между собою, сначала смотримъ на одного, потомъ на другого, и картина одного, такъ сказать, непосредственно накладывается на картину другого.

Гораздо еще въ большей мѣрѣ и гораздо обязательнѣе осложняются всякія наши воспріятія разными воспроизведенными представленіями. Нѣтъ ни одного предмета, который представлялся бы нашимъ глазамъ такимъ, каковъ онъ въ самомъ дѣлѣ, а не такимъ, какъ онъ намъ воображается. Чѣмъ и какъ мы дополняемъ предметы, это зависитъ вполнѣ отъ нашей индивидуальности и отъ временныхъ нашихъ интересовъ и настроеній. Мы дополняемъ видимое или вообще ощущаемое отъ себя и изъ себя, черпая изъ запаса нашего опыта, накопленнаго въ теченіе всей нашей предшествующей жизни. Точно также и воспроизведенныя представленія осложняютъ и пополняютъ другъ друга, но уже въ безграничной мѣрѣ, не стѣсняемая натискомъ объективныхъ данныхъ органовъ чувствъ.—Впрочемъ, возвращаясь къ старому своему вопросу: что такое одно представленіе и что такое два, три и т. д. представлений? Можно ли сказать, что представленіе о козлѣ осложняется представленіемъ о его туловищѣ, ногахъ и рогахъ и т. д., или что представленіе о козлиной бородѣ осложняется представленіемъ о козлѣ, которому эта борода принадлежитъ? Вопросъ, въ сущности, праздный. Если критеріемъ служить слово, то мы имѣемъ всегда одновременно или только одно представленіе, потому что за

разъ мы можемъ выговорить только одно слово, или мы имѣемъ заразъ столько представленій, сколько имѣемъ въ запасѣ словъ, чтобы обозначить всѣ отдѣльныя части представляющагося отдѣльными обозначеніями. Не говоря уже о томъ, что мы и миллионной доли того, что мы ощущаемъ, не можемъ обозначить словами, критерій этотъ былъ бы скорѣе приложимъ (и то только въ весьма ограниченной степени) къ логическому понятію, чѣмъ къ акту представленія, ибо въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ актъ этотъ своеобразенъ или различенъ какъ по экстенсивности, такъ и по направленію. Какъ бы то ни было, представленія никогда не являются опредѣленно обособленными единицами, и сколько бы мы ни насчитывали ихъ, они всегда въ значительной мѣрѣ осложняютъ другъ друга, сплетаясь и переплетаясь, приходя такимъ образомъ въ тѣсное взаимное соприкосновеніе. Поэтому, теорія Herbart'a, основанная цѣликомъ на взаимодействіи представленій, какъ таковыхъ, имѣетъ нѣкоторую фактическую подкладку.

Но какъ ограничено, какъ бѣдно, въ сущности, то количество представленій, которое мы такимъ образомъ въ состояніи имѣть одновременно, въ сравненіи съ необозримымъ богатствомъ возможныхъ представленій и мыслей, которыя хранятся (въ формѣ психологическихъ эквивалентовъ) въ запасѣ нашего предшествовавшего опыта, какъ составныя части нашей интеллектуальной личности! Представьте себѣ, что все содержаніе моей интеллектуальной личности исчерпывалось бы идеей о козлѣ съ его туловищемъ, ногами, рогами и бородой. Развѣ я не былъ бы величайшимъ изъ идиотовъ? Предположимъ, что это мое внутреннее содержаніе увеличилось бы еще идеей о лугѣ, объ овцахъ, о пастухѣ, о собакахъ, но что кромѣ этихъ идей у меня не было бы ничего. Развѣ я при такой ограниченности моего содержанія не представлялъ бы изъ себя все еще такого же идиота не годящагося даже въ подпаски? Спрашиваю дальше: если бы не вообще, а только для даннаго момента вся моя интеллигенція исчерпывалась одной идеей козла, хотя и состоящей изъ извѣстной суммы частичныхъ представленій и въ сопровожденіи идей нѣкоторой обстановки, развѣ мое состояніе въ данный моментъ не заслуживало бы также названія бессмысленнаго? Несомнѣнно, мы часто видимъ, но не видимъ, слушаемъ, но не слышимъ, говоримъ, но не думаемъ; несомнѣнно, мы иногда спимъ съ откры-

тыми глазами, а бодрствуемъ часто только въ одномъ, весьма ограниченномъ направленіи; но если мы вполнѣ бодрствуемъ и если наше сознание имѣетъ опредѣленное направленіе, то все наше духовное существо, вся наша интеллектуальная личность налицо при насъ. Со временъ Leibnitz'a и Herbart'a нѣмцы всегда различали между *перцепціей* и *апперцепціей*, т. е. между неосмысленнымъ и осмысленнымъ воспріятіемъ. Не знаю въ точности, какъ понимаютъ современные нѣмецкіе психологи этотъ терминъ (мнѣніе, наприм., Wundt'a объ этомъ вопросѣ для меня совершенно не ясно). По Herbart'у же апперцепція заключается во взаимодействіи между возникающимъ вновь представленіемъ и группами и рядами уже прежде существовавшихъ представлений. Въ такой формулировкѣ мнѣніе Herbart'a, содержитъ конечно, колоссальную несообразность. Не можетъ же существующее приходить въ соотношеніе съ бывшимъ и не существующимъ болѣе. Но если внести поправку въ формулу Herbart'a и сказать, что апперцепція заключается во взаимодействіи представленія, существующаго въ данный моментъ, съ оставшимися и пребывающими физиологическими эквивалентами бывшихъ прежде представлений, то легко согласиться, что въ концепціи нѣмецкаго психолога лежитъ зерно великой истины. Въ самомъ дѣлѣ, мы видѣли, что всякое представленіе принадлежитъ къ группамъ и рядамъ другихъ представлений и входитъ при осмысленной ассоціаціи идей въ опредѣленное соотношеніе съ эквивалентами этихъ группъ и рядовъ, которые существуютъ *implicite* въ актѣ всякаго осмысленнаго представленія, играя извѣстную роль въ мышленіи даже въ томъ случаѣ, если они ни разу не появлялись *explicite*, т. е. какъ самостоятельные объекты мышленія. Взаимное физиологическое согласованіе идей констатируется объективными фактами. Наболѣе простыя соотношенія обнаруживаются, съ внѣшней точки зрѣнія, въ этимологической и синтаксической связности человѣческой рѣчи; болѣе сложныя соотношенія имѣютъ своимъ внѣшнимъ выраженіемъ логическую связность дискурсивнаго мышленія; и наконецъ, наболѣе сложные факты взаимодействія и согласованія доказываются, чисто внѣшнимъ образомъ, послѣдовательностью, разсудительностію и разумностію поступковъ, дѣйствій и дѣятельности человѣка. Съ внутренней же точки зрѣнія, въ чемъ обнаруживаются эти существующія соотношенія? Съ внутренней точки зрѣ-

нія, эти существующія соотношенія обнаруживаются въ интеллектуальномъ чутѣ или въ *чувствѣ* отношенія или соотношенія идей. Въ самомъ дѣлѣ, въ то время, наприм., какъ вы выслушиваете чтеніе моего реферата, каждое отдѣльное мое слово вызываетъ въ васъ, хотя бы и очень мимолетно, но тѣмъ не менѣе совершенно несомнѣнно—извѣстное чувство соотношенія: вы непосредственно чувствуете, что каждое данное слово относится къ зрительному, слуховому и т. д. образу, въ васъ вызываемому (и въ васъ уже раньше того существовавшему); далѣе, вы непосредственно чувствуете, какъ эти слова и вызванныя имъ представленія относятся къ другимъ словамъ и представленіямъ, раньше того мною произнесеннымъ (а болѣе—имѣющимся у васъ уже съ давняго времени); еще далѣе вы чувствуете, что данныя слова требуютъ другихъ словъ и вы, можетъ быть, даже предчувствуете, какихъ именно. Членораздѣльная рѣчь, даже самая богатая формами, даетъ только самое слабое понятіе о томъ, что имѣется въ дѣйствительности. Что же касается до самихъ словъ, то слова, какъ извѣстно, только намекаютъ на должное, но не даютъ ничего готоваго—точно такъ же, какъ и всякіе суффиксы и префиксы, всякія построенія и конструкціи даютъ только намеки, а никакъ не все то, что требуется. Но внѣшніе знаки цѣнны для насъ именно тѣмъ, что они даютъ нѣчто положительное, осязательное: они — «вещественные знаки невещественныхъ отношеній». «Есть несомнѣнно,—говоритъ James, американскій психологъ (*The Principles of Psychologie, I, chap. IX, the Stream of Thought*),—чувствованія, выражающіяся словами: «и», «или—или», «хотя» и т. д.—точно такъ же, какъ несомнѣнно существуютъ ощущенія краснаго, холоднаго и т. д.» Есть также, несомнѣнно, чувствованія, которыя выражаются словами: «изъ», «подъ», «надъ», «около» и т. д., или префиксами—«въ», «до», «за», «безъ» etc., или окончаніями «а, у, ѣ, омъ, ы, ыхъ, ами, ахъ» или «ый, ое, ая», и т. д., и т. д. Но слова и ихъ флексіи выражаютъ только миллионную, можетъ-быть, долю тѣхъ оттѣнковъ, которые въ дѣйствительности имѣются въ нашемъ чувствѣ соотношенія. Хоть, наприм., развѣ не правда, что всякое утвержденіе сопровождается чутѣмъ, которое приблизительно могло бы быть выражено словами: «если» и «если бы», «когда» и «когда бы»? Скажу болѣе: утвержденіе, которое не сопровождается въ достаточной мѣрѣ

implicite этимъ чутьемъ, этимъ сознаниемъ условности всякаго утверждения, есть утверждение безумное.

Какъ мы апперципируемъ, или, проще сказать, какъ мы мыслимъ отдѣльное представленіе, это зависитъ отъ множества факторовъ. Несомнѣнно одно, что мы, разные люди, въ разное время, при различныхъ обстоятельствахъ, мыслимъ одинъ и тотъ же, повидимому, предметъ весьма различно. Наприм., еслибы спросить каждаго изъ насъ по-одиночкѣ, какъ въ такой-то моментъ въ данной головѣ изобразилось представленіе упомянутаго мною козла? У каждаго, конечно, своеобразно. У немногихъ только, навѣрное, козелъ сначала представился совершенно рельефно, въ опредѣленномъ образѣ опредѣленнаго козла, въ опредѣленной обстановкѣ, со многими его атрибутами; у большинства, вѣроятно, весьма смутно и обще. Громадное большинство изъ насъ, конечно, и до сихъ поръ не успѣло ассоціировать со словомъ «козелъ» представленія о его характерномъ бляеніи и о его специфическомъ запахѣ. Для этого нужно время и специальное направленіе вниманія. Коренное различіе въ нашемъ пониманіи козла, о которомъ шла рѣчь, лежитъ въ коренномъ различіи нашего опыта по отношенію къ козлу или, вѣрнѣе, по отношенію къ понятію о немъ и о всемъ томъ, что принадлежитъ ему, касается его или относится къ нему. Слово «козелъ» и образъ козла затронули у каждаго то, что онъ знаетъ о козлѣ и, само собою разумѣется, только это. Но все, что каждый изъ насъ знаетъ о козлѣ, было только затронуто, а не предстало передъ нами во всей полнотѣ своихъ признаковъ; и эта сумма представленийъ вызвана въ данномъ случаѣ не рядами представленийъ; затронуты были, конечно, не представленія, какъ таковыя, ибо что не существуетъ, то не можетъ быть затронутымъ, а задѣты были, это можно допустить, анатомическіе субстраты и вызваны были физиологическіе эквиваленты, соотвѣтствующіе извѣстнымъ представленіямъ. Въ результатѣ для самонаблюденія явилось только одно мимолетное общее и неопредѣленное чувство, чувство болѣе или менѣе глубокаго, болѣе или менѣе обширнаго, болѣе или менѣе интимнаго знакомства съ предметомъ, о которомъ говорилось. Въ дискурсивной рѣчи каждое отдѣльное слово занимаетъ свое опредѣленное мѣсто, въ логическомъ ходѣ мышленія каждое отдѣльное представленіе имѣетъ свое опредѣленное значеніе въ ряду другихъ представленийъ, съ которыми оно было

связано. Слово козель, наприм., было произнесено къ чему-нибудь. Оно имѣло опредѣленный смыслъ въ фразѣ. Понятіе о козлѣ было введено въ разсужденіе для чего-нибудь. Оно имѣло опредѣленное значеніе въ извѣстной мысли. Все это вы понимаете, и вы знаете, насколько все это понимаете и сколько вы изъ всего этого еще не поняли; быть можетъ, вы знаете даже приблизительно и то, сколько вы въ состояніи будете понять, и сколько вы рѣшительно откажетесь понимать. Обо всемъ этомъ немедленно сказало вамъ ваше чутье или чувство пониманія или непониманія, чувство непосредственное, интуитивное, рождающееся до всякаго анализа, до всякой раздѣльной ассоціаціи.

Эти явленія чисто интеллектуальныхъ отношеній предметовъ нашей мысли осложняются дальше разнообразнѣйшими эстетическими и нравственными отношеніями. Выбранный мною примѣръ вонючаго козла вамъ, можетъ быть, не нравится потому, что онъ претитъ вашему вкусу къ изящному, отталкиваетъ своей прозаичностью и грубостью? Примѣръ этотъ, можетъ быть, еще потому вамъ непріятенъ, что выборъ его характеризуетъ человѣка, погрязшаго въ грубомъ матеріализмѣ? Въ такомъ случаѣ представленіе о козлѣ задѣло и ваше нравственное чувство. Вообще, важно констатировать фактъ, что всякое представленіе (какъ оригинальное, такъ и воспроизведенное) всегда и во всякомъ случаѣ вызываетъ въ насъ какое нибудь интеллектуальное, а кромѣ того и нравственное и эстетическое чувство. Чувство это указываетъ прямо на то, что данное представленіе сдѣлало на насъ извѣстное впечатлѣніе, что мы такъ или иначе къ нему отнеслись, такъ или иначе его восприняли и усвоили. Само собою разумѣется, что изъ всѣхъ перечисленныхъ чувствъ, которыя могли быть вызваны въ васъ представленіемъ о козлѣ, ни одно, вѣроятно, не появлялось въ отдѣльности; во всякомъ случаѣ, одновременно могло существовать только одно какое-нибудь опредѣленное состояніе, а не рядъ различныхъ и противоположныхъ чувствованій. Но гѣмъ не менѣе состояніе это могло быть весьма и весьма сложнымъ; и подобно тому, какъ всякая сложная, неправильная волна разложима на цѣлый рядъ отдѣльныхъ, простыхъ и правильныхъ волнъ, такъ и сложную чувствительную реакцію можно себѣ представить состоящей изъ цѣлой суммы болѣе элементарныхъ движеній. Какое же именно чувство вызвалъ въ васъ образъ козла? Кто можетъ сказать?—У всякаго,

навѣрное, различное и своеобразное. Конечно, вы еще не успѣли проанализировать эти ваши чувства; представленіе козла быстро смѣнилось тысячею другихъ представленій, мысль шла за мыслью и вмѣстѣ съ ними пестрой вереницей смѣнялись чувствованія разнаго рода. Что именно было, вы теперь и сами хорошо не припомните, а еслибы стали припоминать, то память васъ обманула бы, и вы смѣшали бы настоящее съ прошлымъ. Несомнѣнно, что одно и то же представленіе воспринимается нами въ различныхъ случаяхъ весьма различно. Большая, наприм., уже разница въ томъ, въ какой связи мы услышимъ слово «козель»,—въ связи ли съ серьезнымъ разсужденіемъ о психическихъ актахъ или въ связи съ дѣтской пѣсенкой: «Какъ пошелъ нашъ козель вдоль да по ельничку», или въ связи съ перебранкой: «Убирайся ты, козель бородатый», или въ народной поговоркѣ: «Любовь зла,—полюбишь и козла». Въ томъ-то и дѣло, что хотя во всѣхъ этихъ случаяхъ въ основаніи лежало одно и то же логическое понятіе, но актъ представленія (*des Vorstellens*) во всѣхъ этихъ случаяхъ весьма различенъ. А вѣдь представленіе, въ дѣйствительности, никогда не является отдѣльно стоящей величиной, какъ зубецъ въ вертящемся колесѣ, но является всегда какъ членъ сложнаго акта мышленія. Сверхъ того, представленія воспринимаются всякимъ изъ насъ различно, смотря по господствующему настроенію: тотъ же козель производитъ на насъ совершенно иное впечатлѣніе, находимся ли мы въ серьезно-вдумчивомъ или въ игривомъ, «козлиномъ» настроеніи; иначе воспринимается впечатлѣніе меланхоликомъ, иначе маниакомъ, иначе желчнымъ, помѣшаннымъ. Совершенно различно воспринимаются одни и тѣ же представленія различными людьми, смотря по ихъ индивидуальности: филологъ отнесется къ понятію о козлѣ по-своему, естественникъ иначе, философъ, сапожникъ, поэтъ, пастухъ, словомъ, всякій—по своему.

Резюмируя, можно спросить, чѣмъ обусловливается та или другая форма воспріятія одной и той же идеи. Во-первыхъ, форма воспріятія (или апперцепція) зависитъ отъ той связи, въ которой данная идея въ данное время появилась въ ряду другихъ идей. Во-вторыхъ, отъ тѣхъ идей, которыя въ данное время, смотря по настроенію и временнымъ интересамъ, имѣютъ преобладаніе; въ-третьихъ, отъ связи съ тѣми идеями, которыя въ данномъ субъектѣ имѣютъ постоянное, преобладающее значеніе; и нако-

нецъ, въ-четвертыхъ, отъ связи съ тѣми идеями, которыя вообще имѣются въ данномъ субъектѣ. Непосредственное чутье или чувство, вызываемое каждымъ представленіемъ, является только субъективнымъ индикаторомъ этой связи.

Самые строгіе послѣдователи ассоціационизма видятъ въ явленіяхъ, описанныхъ здѣсь, простые случаи ассоціаціи по смежности; такъ смотрятъ, напр., Гертли и Джемсъ Милль. На несостоятельность этой теоріи въ приложеніи къ даннымъ случаямъ указалъ Д. С. Милль. И вотъ, для объясненія сказанныхъ явленій, т.-е. разнообразныхъ чувствованій («духовныхъ волненій»), происходящихъ прямо изъ взаимодействія идей (каковы чувства новостности, тожества, разности, разнообразія, удивленія etc.) англійскіе психологи, наприм., Бэнъ, къ закону ассоціаціи по смежности принуждены прибавить законъ гармоніи и конфликта и законъ относительности. Но отдѣляваясь по возможности скорѣе отъ этихъ «добавочныхъ законовъ», касаясь явленій, относящихся сюда, по возможности поверхностно и разрабатывая подлежащіе вопросы совершенно путано, англійскіе психологи впадаютъ въ данное мѣстѣ въ ту же самую старую ошибку, за которую они такъ усердно упрекали своихъ нѣмецкихъ коллегъ: они допускаютъ отношеніе настоящаго, существующаго къ исчезнувшему, не существующему (Ср. Bain. *The Emotion and the Will*, p. 36 и pp. 216, 220 и слѣд.) Для меня же ясно, что связь идей между собою (обнаруживающаяся, между прочимъ, въ интеллектуальныхъ и другихъ чувствахъ) не есть непосредственное столкновеніе представленій, какъ таковыхъ: одновременно можетъ существовать только весьма ограниченное количество представленій. Напротивъ, связь эта — посредственная, которая можетъ осуществиться въ болѣе или менѣе обширныхъ размѣрахъ только черезъ посредство фізіологическихъ эквивалентовъ представленій, которые, не будучи въ данный моментъ объектами мышленія, заключаются *implicite* въ актѣ мышленія. Фактическое существованіе такихъ соотношеній, повторяю, доказывается гораздо нагляднѣе и опредѣленнѣе объективными данными, но и непосредственное указаніе на эти соотношенія со стороны субъективныхъ чувствованій не лишено значенія.

Теперь спрашивается, сколько же фізіологическихъ эквивалентовъ участвуетъ въ реакціи на существующее въ данное время представленіе? Какъ ихъ счесть и какъ ихъ перечислить?

Никто ихъ ни счесть, ни перечислить не можетъ. Но здѣсь я ставлю вопросъ только въ самомъ общемъ видѣ: велико ли то число эквивалентовъ, которое участвуетъ въ актѣ мышленія, когда представленіе является осмысленно воспринятымъ? Участвуютъ ли при актѣ осмысленнаго воспріятія немногіе эквиваленты, а именно только тѣ, которые къ данному представленію, въ данное время, при данныхъ обстоятельствахъ имѣютъ наиболѣе близкое отношеніе, или это участіе болѣе или менѣе обширное и многостороннее? Да не покажется несообразнымъ, если я выскажу предположеніе, что при всякомъ актѣ представленія участвуютъ *всѣ* эквиваленты, имѣющіе *какое-либо* отношеніе къ существующему въ данный моментъ представленію, все равно, будетъ ли это отношеніе близкое или далекое, прямое или косвенное. Возьмемъ опять старый нашъ примѣръ и спросимъ, какіе у каждаго изъ насъ задѣты будутъ эквиваленты, когда я опять упомяну объ извѣстномъ намъ козлѣ? Несомнѣнно, это представленіе затронетъ у всякаго изъ насъ то, что о козлѣ было сказано незадолго передъ этимъ; затѣмъ затронется, несомнѣнно, и все то, что такъ или иначе имѣло косвенное отношеніе къ данному представленію въ данное недавнее время; но потомъ также будетъ задѣто и все то, что данному субъекту ближе всего было извѣстно о козлѣ вообще, что произвело когда-либо наиболѣе живое впечатлѣніе, что когда-то, при совершенно иныхъ обстоятельствахъ, наиболѣе интересовало въ козлѣ, и, наконецъ, не сомнѣваюсь, и вообще все то, что когда-либо было въ немъ (т. е. въ понятіи о козлѣ), при немъ или около него, и что видѣли и слышали о немъ съ самаго дѣтства вплоть до настоящаго момента. Вотъ такимъ-то образомъ я и предполагаю, что представленіе задѣло всѣ эквиваленты другихъ представленій, съ которыми существующее въ данный моментъ представленіе имѣетъ какое бы то ни было отношеніе, какую бы то ни было связь, все равно, будь эти отношенія недавняго или давнишняго происхожденія, будь они прямыя или косвенныя, посредственныя или непосредственныя. Но съ чѣмъ же представленіе козла не имѣетъ никакой связи? Говорятъ, что если бы изложить все, что каждый изъ насъ могъ бы сказать о самомъ даже ничтожномъ предметѣ, то нужно было бы исписать томы, причемъ пришлось бы коснуться всего во всей нашей вселенной постольку, поскольку она данному субъекту извѣстна, *ибо*

все имѣть какое-либо отношеніе ко всему. И я этому охотно вѣрю и полагаю, что все то, что потребовало бы цѣлые томы для своего изложенія, *разомъ* затрогивается въ насъ при всякомъ имѣющемся у насъ представленіи. Все всегда разомъ, но все, во всякой категоріи случаевъ и во всякомъ отдѣльномъ случаѣ, своеобразно. Чтобъ исчерпать все, что имѣетъ отношеніе къ данному представленію, нужно перерыть весь имѣющийся энциклопедическій словарь. А мозгъ нашъ и представляется мнѣ энциклопедическимъ словаремъ, который не читается и не перелистывается, а каждый разъ при всякомъ актѣ представленія функционируетъ своеобразнымъ манеромъ; ибо душевная наша жизнь и есть та живая организція, которая вся возбуждается, если черезъ нее проходитъ свѣтъ сознанія, — свѣтъ отъ свѣта всего сушаго. — Возможно ли это? Не проявляется ли здѣсь у меня желаніе просто озадачить и запугать громадностью цифръ, вводимыхъ въ расчеты? Можетъ ли осуществиться и существовать такая неизмѣримо сложная организція?.. На это я отвѣчу общимъ соображеніемъ: то, что оказывается для насъ безконечно сложною задачей, то повсюду вокругъ насъ существуетъ въ дѣйствительности, и то, что невозможно — по своей сложности — для построенія руками искусства, то создается естественнымъ путемъ всемогущею природою, какъ бы само-собою. Возьмемъ примѣръ. Выточить мало-мальски правильный шаръ — самая трудная задача для токаря. А въ природѣ? Нужно только самыя простыя обстоятельства, или, такъ сказать, отсутствіе всякихъ обстоятельствъ, чтобы вышла математически правильный шаръ, т.-е. нуженъ только агрегатъ матеріи (если хаотическій, тѣмъ лучше) и отсутствіе всего другаго, — и выйдетъ въ силу закона всеобщаго тяготѣнія абсолютно правильный шаръ. Нарисовать портретъ — большой трудъ и задача, а при фотографіи — одинъ мигъ, и все готово. — Но самое сложное, самое мудреное въ природѣ, единство духовной жизни, — какъ оно складывается? Такъ же, вѣроятно, просто и само собою. Для поясненія беру самую мудреную игру, придуманную для забавы. Взгляните на шахматную доску: не создалъ ли человѣкъ въ шахматахъ настоящее зеркало собственной души? Доска, конечно, сама по себѣ никакой организціи не представляетъ; шахматистъ вкладываетъ въ нее все ея значеніе и оживляетъ бессмысленное дерево до степени высокоорганизованнаго единства, отраженія единства, господствующаго

въ его собственной душѣ. Взгляните: состояніе игры въ данный моментъ опредѣляется положеніемъ всѣхъ фигуръ, всякой фигуры въ отдѣльности и всѣхъ фигуръ въ совокупности и ихъ взаимными отношеніями. Въ одно и то же время можетъ быть сдѣланъ только одинъ шагъ. Это правило игры, точь-въ-точь какъ законъ въ душевной жизни, по которому въ единицу времени можетъ существовать только одинъ объектъ мышленія. Всякій шагъ, сдѣланный одной какой-либо фигурой, немедленно отражается на положеніи и относительномъ значеніи всякой другой фигуры. Послѣдняя пѣшка, забившаяся въ какой-нибудь дальній уголъ, немедленно чувствуетъ на себѣ измѣненіе, происшедшее въ игрѣ. На одной фигурѣ измѣненіе это отражается сильнѣе, на другой слабѣе, но нѣтъ ни одной, для которой сдѣланный шагъ былъ бы индифферентенъ. Для однихъ фигуръ положеніе улучшается, для другихъ ухудшается; для однихъ увеличивается возможность сдѣлать хорошій шагъ, для другихъ уменьшается; для однихъ возрастаетъ вѣроятность вообще сдѣлать въ свою очередь шагъ, для другихъ падаетъ. Единство, господствующее такимъ образомъ на шахматной доскѣ, разумѣется, есть только изображеніе, какъ бы въ зеркалѣ, того единства, которое господствуетъ въ душѣ, единства коренного, органическаго, жизненнаго. Основаніе этого единства, очевидно, зиждется на особенностяхъ организациі. Всесторонней анатомическою связью элементовъ мозга объясняется всесторонняя же ихъ функціональная связь, по которой дѣятельность одного элемента обязательно отражается на состояніи всѣхъ прочихъ элементовъ. А то, что мы съ внѣшней точки зрѣнія констатируемъ какъ всестороннюю функціональную связь элементовъ мозга между собою (что и отмѣчаемъ на абсциссѣ), то съ внутренней точки зрѣнія мы открываемъ въ такой же всесторонней связи идей между собою (что и изобразимъ на ординатѣ). И подобно тому, какъ на шахматной доскѣ движеніе всякой фигуры немедленно отражается на положеніи всякой другой, такъ и въ духовной жизни движеніе всякаго изъ ея факторовъ должно обязательно отразиться на состояніи всякаго другаго ея фактора.

Итакъ, допустите вмѣстѣ со мною, что всякое представленіе, возникшее въ данный моментъ, заставляетъ задвигаться всѣ прочіе эквиваленты всѣхъ другихъ представленій, имѣющихся въ запасѣ опыта и знанія, накопленныхъ всей предшествующей

жизнью. Всѣ они приходятъ въ движеніе, и относительное положеніе всякаго измѣняется различно по степени, а можетъ быть, и по формѣ, смотря по той связи, въ которой каждый находится съ той идеей, которая въ данный моментъ занимаетъ мѣсто объекта мышленія. Напряженіе однихъ увеличивается, напряженіе другихъ уменьшается, и вѣроятность возникновенія въ свою очередь въ качествѣ объекта мышленія для каждой увеличивается или уменьшается. Явился другой объектъ сознанія,—и реакція всѣхъ субстратовъ имѣющихся представленій опять измѣняется, глядя по существующимъ соотношеніямъ. Предположеніе такого рода навязывается само собою, разъ мы допустили тезисъ, что единство въ душѣ слагается изъ гармоніи множества. Еслибъ было иначе, то не было бы единства въ этой сложности.

Индикаторомъ тѣхъ соотношеній, которыя существуютъ между идеями черезъ посредство ихъ физиологическихъ эквивалентовъ, является для самонаблюденія, какъ я уже говорилъ, чутье или чувствованіе. Въ этомъ чувствованіи и заключается субъективная сторона, несомнѣнно, всегда сопровождающая всякое объективное представленіе. Это чувствованіе, слѣдовательно, указываетъ на *реакцію субъекта на свои объекты*. Если это такъ, то реакція субъекта на свои объекты координирована съ суммой реакцій физиологическихъ эквивалентовъ. Реакція всякаго отдѣльнаго эквивалента сливается съ реакціями всѣхъ другихъ эквивалентовъ въ одинъ единый актъ и рождаетъ чувство, имени которому чаще всего нѣтъ, но которое, внѣ всякаго сомнѣнія, существуетъ какъ фактъ самосознанія; реакція эта различна для различныхъ представленій, различна для одного и того же представленія при различныхъ обстоятельствахъ, но она всегда и при всѣхъ обстоятельствахъ есть реакція одного и того же субъекта на свои объекты.

Такимъ образомъ, въ результатѣ моего изслѣдованія оказывается, что субъектъ есть функція суммы эквивалентовъ представленій. А такъ какъ эквиваленты представленій суть функціи соотвѣтствующихъ анатомическихъ субстратовъ, то и выходитъ, что всякій субъектъ есть функція (въ математическомъ смыслѣ) суммы функционирующихъ (въ физиологическомъ смыслѣ) субстратовъ представленій.—Но такое опредѣленіе нуждается еще въ существенной поправкѣ. Дѣло въ томъ, что идеи возникаютъ не какъ самостоятельныя единицы. Каждая идея существуетъ

какъ членъ группы сродныхъ съ нею по смыслу идей; и далѣе, всякая идея проявляется и регистрируется въ извѣстныхъ рядахъ другихъ идей, какъ членъ разнообразныхъ мыслей и думъ. А потому и эквиваленты этихъ идей не реагируютъ въ отдѣльности, какъ оторванныя отъ цѣлаго самостоятельныя единицы, а отзываются на данное представленіе, какъ члены опредѣленныхъ группъ и рядовъ. Реакція каждаго отдѣльнаго эквивалента всецѣло должна стоять въ зависимости отъ того положенія, которое онъ занимаетъ въ извѣстныхъ группахъ и рядахъ. Если это такъ, то субъектъ не можетъ быть опредѣленъ—какъ простая функція суммы эквивалентовъ; это скорѣе — функція суммы взаимнаго отношенія этихъ эквивалентовъ, или *функція суммы эквивалентовъ въ ихъ взаимномъ отношеніи*.

Такое понятіе о мыслящемъ субъектѣ вовсе не совпадаетъ (и это обстоятельство я считаю нужнымъ подчеркнуть) съ тѣмъ, что мы разумѣемъ, когда употребляемъ мѣстоименіе *я*. Такъ называемое *я* не есть настоящій субъектъ нашей духовной дѣятельности, это только — самый ходячій его *объектъ*. Не отрицая всей практической важности этого объекта, я только хочу сказать, что *я* не есть сознающее, а только сознаваемое, и притомъ сознаваемое въ самыхъ разнообразныхъ степеняхъ и въ самыхъ разнообразныхъ смыслахъ, смотря по обстоятельствамъ. Настоящій субъектъ мышленія не можетъ быть непосредственно познанъ путемъ простаго самоуглубленія. Это было бы ужъ слишкомъ просто. Конечно, каждый ближе всего знакомъ съ самимъ собою, но субъективное знакомство, хотя бы весьма и весьма интимное, все же не есть знаніе.

Всякій называетъ себя *я* и всякій дѣлаетъ это съ одинаковымъ для себя правомъ; всякій имѣетъ о себѣ извѣстное представленіе; но кто про себя можетъ сказать, что его понятіе о самомъ себѣ—настоящее, научное, истинное? Что касается до моего аналитическаго изслѣдованія, то я основывался, главнымъ образомъ, на данныхъ внѣшней точки зрѣнія, и если я говорилъ о субъектѣ или личности, то я имѣлъ въ виду, конечно, гораздо болѣе всякаго другого, чѣмъ свое собственное *я*. Не объ этомъ ходячемъ и притомъ въ высшей степени измѣнчивомъ объектѣ моего личнаго самосознанія я трактовалъ, но о духовномъ субъектѣ вообще, какъ о подлежащемъ всякаго сказуемаго духа; словомъ, я говорилъ о всемъ чувствующемъ, мыслящемъ и же-

лающемъ существѣ, о сознающемъ въ противоположность сознаваемому.

Я вкратцѣ представилъ полную теорію сложенія и согласованія душевной жизни въ цѣлое и единое изъ множества слагаемыхъ. Но я совершенно не коснулся вопроса объ относительномъ значеніи отдѣльныхъ частей, изъ которыхъ эта совокупность духа слагается. А въ дѣйствительности значеніе этихъ слагаемыхъ чрезвычайно различно. Въ игрѣ есть свои короли, дамы, кони, туры и пѣшки. Кромѣ того, значеніе фигуръ мѣняется, смотря по временному состоянію игры. Какая-нибудь глупая пѣшка, и та можетъ при извѣстныхъ обстоятельствахъ играть роль и не маловажную. Коротко сказать: я вовсе не коснулся руководящихъ идей, практическихъ интересовъ и т. д. съ лежащими въ основаніи ихъ инстинктами, волненіями и страстями и съ вытекающими изъ нихъ колебаніями, сомнѣніями и борьбой, словомъ, я вовсе не коснулся явленій нравственной и волевой сферы, которая составляетъ добрую половину всей психологіи. Въ изложеніи всего этого собственно для теоріи и не было существенной надобности. Я также не коснулся подробностей фізіологическихъ процессовъ, лежащихъ въ основаніи описанныхъ мною психологическихъ явленій, хотя бы настолько, насколько это возможно по состоянію научнаго знанія въ настоящее время; а это уже существенный пробѣлъ, потому что оставляетъ многія стороны самой теоріи невыясненными. Далѣе, необходимость быть краткимъ не позволяютъ мнѣ даже вкратцѣ описать, — съ точки зрѣнія теоріи, — какъ закладывается, слагается и растетъ то гармоническое единство, которое мы вправѣ называть личностью; я также не сказалъ ничего о томъ, какъ при нормальныхъ и патологическихъ условіяхъ, временно или навсегда, медленно или быстро, количественно и качественно измѣняется, извращается, разстраивается или распадается это единство. Относительно всего этого я ограничусь однимъ тезисомъ: духовная жизнь, въ дѣйствительности, не есть гармонія безъ диссонансовъ; это неустанная борьба, ожесточенная и ужасная. Единство личности — только идеаль (предѣлъ), который никогда не достигается, но къ которому насъ могутъ приблизить, при условіяхъ фізическаго и нравственнаго здоровья, только истинное знаніе и здоровое воспитаніе.

Я долженъ кончить. Не могу однако противостоять соблазну

чтобы хоть вкратцѣ не представить своихъ послѣднихъ заключеній...

Всѣ эквиваленты представленій и мыслей, составляющіе духовную личность или субъектъ, реагируютъ, какъ я старался доказать, каждый въ отдѣльности и всѣ въ совокупности, такъ или иначе на существующій въ данный моментъ объектъ мышленія, причемъ состояніе каждаго эквивалента въ точности согласуется съ объектомъ, который имѣется.

Весь субъектъ во всякое время сосредоточивается всецѣло на своемъ объектѣ.

Всякій объектъ, уступая мѣсто другому объекту, оставляетъ за собою свой анатомическій субстратъ и физиологическій эквивалентъ, послѣ чего, сдѣлавшись частію субъекта, онъ принимаетъ, какъ таковой, участіе въ реакціи на другіе объекты, чтобы потомъ при удобномъ случаѣ самому сдѣлаться опять объектомъ мышленія.

Такимъ образомъ, объекты, черезъ посредство своихъ эквивалентовъ, приходятъ во взаимное отношеніе, каждый съ каждымъ другимъ въ отдѣльности и каждый со всѣми другими въ совокупности.

Взаимодѣйствіе это, съ внѣшней точки зрѣнія,—реакція физиологическая, а съ внутренней точки зрѣнія,—явленіе психологическое.

Съ внутренней точки зрѣнія (отмѣчаемой на абсциссѣ), реакція субъекта на свои объекты намъ извѣстна какъ чувствованіе; съ внѣшней точки зрѣнія (отмѣчаемой на ординатѣ), это тоже чувствованіе,—частное проявленіе общаго свойства матеріи.

Слѣдовательно, можно сказать: объекты чувствуютъ себя взаимно внутри каждаго субъекта.

Объектъ — сознаваемое, субъектъ — сознающее: слѣдовательно *все сознаваемое взаимно чувствуетъ себя въ сознающемъ...*

Я вовсе не дерзаю думать, будто я въ приведенномъ представилъ *объясненіе* тому, что такое сознаніе. Сознаніе, вѣроятно, навсегда сохранить за собою свойство казаться для насъ чѣмъ-то совершенно непонятнымъ, чудомъ изъ чудесъ. Но я здѣсь представилъ полную психофизическую теорію согласованія объекта и субъекта, сознаваемого и сознающаго, настоящаго и прошлаго, тѣлеснаго и духовнаго, чтобы хоть сколько-нибудь приблизиться къ истинному пониманію тѣхъ законовъ, по которымъ слагается то единство въ безконечно сложномъ духовныхъ явленій, которое было предметомъ моего аналитическаго изслѣдованія.

Главные выводы, къ которымъ я пришелъ какъ въ настоящей моей статьѣ, такъ и въ статьѣ подъ заглавіемъ «Анализъ условій пространства и времени при ассоціаціяхъ идей», помѣщенной въ № 22 «Вопросовъ Философіи и Психологіи» (мартъ 1894 г.), можно формулировать въ слѣдующихъ положеніяхъ:

1. Психическія явленія должны быть изучаемы прежде всего по отношенію къ общимъ условіямъ ихъ существованія. Самыми общими условіями должно считать: условія пространства, времени и числа.

2. Психическія явленія, съ внутренней точки зрѣнія, абсолютно лишены пространственныхъ свойствъ; тѣмъ не менѣ психическіе факты не совершаются безразлично вездѣ и нигдѣ, а потому они требуютъ пространственнаго опредѣленія.

3. Психическіе факты совершаются каждый въ своемъ опредѣленномъ физиологическомъ органѣ; части этихъ фактовъ совершаются въ различныхъ частяхъ этого органа; изъ этого слѣдуетъ, что психическіе факты имѣютъ распространеніе въ пространствѣ о трехъ измѣреніяхъ.

4. Этотъ выводъ нисколько не мѣшаетъ признать одинъ лишь параллелизмъ между явленіями психологическими и физиологическими, или точнѣе—одну только ихъ координацію. Явленія психологическія относятся къ извѣстнымъ явленіямъ физиологическимъ, какъ факты объ одномъ и томъ же предметѣ, отмѣчаемые, съ одной стороны, на абсциссѣ, а съ другой,—на ординатѣ. Сторона психологическая, сама по себѣ, не соизмѣрима со стороной физиологической: стороны эти не совпадаютъ, но только координируются. Общій же искомый предметъ есть душа, можетъ быть, абсолютно имматеріальная точка, положеніе которой въ пространствѣ и во времени опредѣляется обѣими координатами.

5. Всякое психологическое явленіе имѣетъ свой анатомическій субстратъ и координируется съ опредѣленною функціей этого субстрата. Всякій субстратъ имѣетъ свою пространственную форму; всякая же идея или всякая мысль, координируясь съ функціей своего субстрата, также имѣетъ свое пространственное распределеніе или свою опредѣленную траекторію въ пространствѣ.

6. Изъ этого слѣдуетъ, что различные психическіе факты, или части ихъ, могутъ одновременно существовать рядомъ, приходя во взаимное отношеніе, подчиненіе или согласованіе.

7. Понятіе объ единствѣ душевной жизни не только не исключаетъ понятія о сложности, но требуетъ этого понятія какъ логическаго своего дополненія; единство душевной жизни есть простота или гармонія въ сложномъ, какъ и всякое единство высшаго порядка.

8. При сложеніи идей изъ элементарныхъ признаковъ и при смѣнѣ представленій душевная дѣятельность переходитъ съ одной точки общаго субстрата къ другой. Въ этомъ и состоитъ, съ внѣшней стороны, ассоціація. Существуетъ ассоціація механическая и ассоціація осмысленная, или мышленіе.

9. Такъ называемые, законы ассоціаціи по привычной смежности опредѣляютъ только ассоціацію механическую; мышленіе пользуется механическимъ сцѣпленіемъ идей, какъ готовымъ матеріаломъ, но мышленіе, какъ такое, есть противоположность всякому пересказу наизусть.

10. Появленіе той или другой ассоціаціи при осмысленномъ ходѣ мышленія вовсе не зависитъ непременно отъ непосредственно предшествовавшей идеи, а часто отъ идеи, отдѣленной болѣе или менѣе значительнымъ промежуткомъ времени, всего же чаще—отъ особенностей сопоставленія большаго или меньшаго числа предшествовавшихъ и уже исчезнувшихъ представленій.

11. Такъ какъ представленіе, исчезнувшее, какъ таковое, продолжаетъ оказывать вліяніе на послѣдующее, а исчезнувшее представленіе перестаетъ быть представленіемъ, то вліяніе представленій другъ на друга не можетъ быть непосредственнымъ.

12. Такъ какъ факторъ, посредствующій между представленіями, не подлежитъ наблюденію—съ внутренней, психологической точки зрѣнія, а доступенъ только съ точки зрѣнія внѣшней, то этотъ факторъ не можетъ быть выраженъ въ терминахъ опыта внутренняго, а долженъ быть выраженъ въ терминахъ опыта внѣшняго, т.-е. факторъ этотъ долженъ быть признанъ не психологическимъ, а фізіологическимъ.

13. Такъ какъ этотъ фізіологическій факторъ замѣняетъ собою въ извѣстномъ отношеніи исчезнувшее представленіе, связывая предшествующее съ послѣдующимъ содержаніемъ мышленія, то онъ можетъ быть названъ (въ извѣстномъ смыслѣ) фізіологическимъ эквивалентомъ представленія.

14. Фізіологическіе эквиваленты представленій связываютъ

ряды представлений въ одно цѣлое при условіи существованія ихъ одновременно съ существующимъ въ данный моментъ объектомъ мышленія.

15. Всякое общее представленіе (понятіе), которому соотвѣтствуетъ извѣстное содержаніе, содержитъ въ себѣ *implicité* (въ видѣ затронутыхъ фізіологическихъ эквивалентовъ) всѣ соотвѣтствующія ему частныя представленія, а всякое частное представленіе, сопровождающееся пониманіемъ, содержитъ въ себѣ соотвѣтствующее понятіе.

16. Мышленіе не есть механической переходъ отъ одной идеи къ другой по наичаще повторявшейся смежности: это—аналитическое развитіе частнаго изъ общаго и синтетическое сложеніе общаго изъ частнаго,—словомъ, гармоническое единство всѣхъ отдѣльныхъ членовъ болѣе или менѣе нескончаемыхъ предшествующихъ рядовъ.

17. Все богатство нашего умственнаго содержанія складывается преимущественно изъ комбинацій сравнительно небольшого числа чувственныхъ знаковъ или признаковъ и изъ комбинацій этихъ комбинацій. Чувствительность есть общее свойство матеріи, и чувствительная реакція въ мозгу становится психологическимъ фактомъ только, если она воспринимается (апперципируется) опредѣленной духовной личностью.

18. Идеи (англичанъ), или представленія (нѣмцевъ) не суть духовные индивиды. Идея или представленіе безъ всего прочаго духовнаго содержанія было бы также не болѣе, какъ комбинаціей физическихъ реакцій въ мозгу, но не психическимъ явленіемъ.

19. Каждое представленіе приходитъ, черезъ посредство своихъ фізіологическихъ эквивалентовъ, въ опредѣленное взаимное отношеніе съ другими предшествовавшими представленіями, на что непосредственно указываетъ чутье или чувство.

20. Единство нашей духовной жизни требуетъ признать, что *всѣ* предшествующія представленія (черезъ посредство ихъ фізіологическихъ эквивалентовъ) реагируютъ такъ или иначе на *всякое* возникающее въ данное время представленіе.

21. Чутье указываетъ (съ субъективной стороны), *какъ* наша интеллектуальная личность воспринимаетъ или *какъ* она понимаетъ (словомъ—апперципируетъ) существующее въ данное время представленіе. А такъ какъ (съ объективной стороны) это со-

впадаетъ съ реакціей суммы фізіологическихъ эквивалентовъ, то выходитъ, что *сумма этихъ эквивалентовъ и есть интеллектуальная личность.*

22. Но такъ какъ представленія не суть отдѣльно стоящія, обособленныя единицы, а всегда появляются въ связи съ другими представленіями, то соотвѣтственно этому и фізіологическіе эквиваленты ихъ находятся всегда въ разнообразныхъ комбинаціяхъ, составляя ряды или группы. Изъ этого слѣдуетъ, что духовную личность нельзя опредѣлить какъ простую сумму фізіологическихъ эквивалентовъ представленій, а какъ сумму этихъ эквивалентовъ *въ своеобразномъ ихъ взаимномъ отношеніи.*

23. Духовная личность, однако, не есть разъ навсегда сложившееся цѣлое; она зарождается, складывается и видоизмѣняется въ теченіе жизни; она мѣняется сообразно временнымъ состояніямъ тѣла (настроенія, аффекты), а также сообразно временнымъ ея интересамъ и намѣреніямъ.

24. Духовная наша жизнь, при условіяхъ земного нашего существованія, не есть гармонія безъ диссонансовъ; единство нашей личности есть только идеаль (*предѣлъ*), который никогда не достигается, но къ которому насъ могутъ приблизить, при условіяхъ физическаго и нравственнаго здоровья, истинное знаніе и здоровое воспитаніе.

25. Все вышеизложенное составляетъ канву для теоріи единства въ духовной жизни, единства личности, единства сознанія и единства души и тѣла.

В. Р. Буцне.

Ив. Г. Шадъ.

Въ IV книгѣ «Записокъ Харьковскаго Университета» за 1893 г. помѣщена мною статья: «Вліяніе натурфилософіи Шеллинга» (на профессоръ Харьковскаго Университета въ первой четверти настоящаго столѣтія), въ которой я показалъ, какъ это вліяніе выразилось: а) въ актовъ рѣчи проф. *Коритарі* подъ заглавіемъ: «De nexu studii Medicinae cum studio Philosophiae» и б) въ актовъ же рѣчи адъюнкта *Громова* подъ заглавіемъ: «Объ общихъ органическихъ силахъ и постепенномъ отношеніи ихъ между собою». То же вліяніе философіи Шеллинга видно и въ актовыхъ рѣчахъ профессора философіи въ Харьковскомъ Университетѣ *Ив. Г. Шада* (Schad). Мы имѣемъ двѣ актовыя рѣчи его: одна произнесена была въ торжественномъ собраніи Харьковскаго Университета 30 августа 1806 года подъ заглавіемъ: «De fine hominis ultimo», а другая, произнесенная имъ въ такомъ же собраніи 25 декабря 1814 года, озаглавлена: «De libertate Europae vindicata» *).

*) Примѣромъ для доказательства этого можетъ служить слѣдующее мѣсто, взятое изъ послѣдней рѣчи: «De libertate Europae vindicata» (стр. 4 и 5). «*Всеобщій законъ жизни, дѣйствія и произведенія во вселенной состоитъ въ противоположности вещей, по существу своему одинаковыхъ, такъ что если бы оную уничтожить, то настало бы господство вѣчной смерти. Черезъ эту противоположность брошена искра жизни во всемъ мірѣ физическомъ и нравственномъ, и она, постоянно обнаруживаясь въ каждомъ пунктѣ всеобщаго развитія новыми противоположностями, горитъ вѣчнымъ огнемъ, въ собственной природѣ находящимъ себѣ пищу. Поэтому, природа во всѣхъ своихъ произведеніяхъ, принадлежащихъ къ неорганическому, органическому и животному царствамъ, дѣйствуетъ силами, началами и веществами противоположными. Чѣмъ больше, разнообразнѣе и сложнѣе эта противоположность, тѣмъ бо-*

Вліяніе философіи Шеллинга на Шада признавалось уже современниками его. Такъ, Роммель (бывшій въ Харьковѣ одновременно съ Шадомъ и находившійся въ хорошихъ отношеніяхъ съ нимъ) говоритъ, что «лекціи Шада въ Харьковскомъ Университетѣ по метафизикѣ отзывались философіею Шеллинга *)». Но недостаточно сказать только, что Шадъ былъ шеллин-

гѣе совершеннымъ является организмъ, тѣмъ большая, дѣятельнѣйшая, полнѣйшая и совершеннѣйшая происходитъ и обнаруживаетъ себя жизнь. По этому закону, господствующему во всей природѣ, нѣтъ смерти во вселенной, такъ что все, что ни существуетъ само по себѣ, есть жизнь и духъ, и самая смерть есть не что иное, какъ явленіе равновѣсія силъ, которое немислимо безъ непрерывнаго ихъ дѣйствія. Человѣкъ между всѣми тварями занимаетъ высшую ступень, потому что божественное могущество, какъ абсолютный источникъ всякой жизни, должно проявить себя по преимуществу въ немъ; поэтому, какъ тѣлесная, такъ и душевная природа его такъ устроена, что она заключаетъ въ себѣ многія и весьма значительныя противоположности, непрерывною борьбою и напряженіемъ которыхъ производится, подобно огню, прекраснѣйшая гармонія жизни. И это совершенно справедливо. Ибо хотя тѣло составляетъ одинъ организмъ, однако всѣ части его такъ устроены, что въ сферѣ одного организма находится безчисленное множество частныхъ и особенныхъ организмовъ, которыхъ самое тонкое зрѣніе разобрать не можетъ. Каждая самая малая и по виду ничего не значащая часть составляетъ и цѣль, и средство, т. е. дѣйствіемъ и противодѣйствіемъ заставляетъ служить себѣ другія части, такъ какъ и сама, будучи возбуждаема и приводима въ извѣстное состояніе ихъ силою, такимъ же образомъ необходимо служитъ другимъ. Каждый членъ такъ проявляетъ свою силу, что въ своемъ движеніи къ достиженію собственнаго благосостоянія служитъ, повидимому, благосостоянію общему, равно какъ въ своемъ стремленіи къ послѣднему достигаетъ собственнаго блага. И болѣзнь бываетъ тогда, когда уничтожается свободное дѣйствіе и противодѣйствіе или безпрепятственное сообщеніе между частями, когда одна изъ нихъ употребить надъ другою право сильнѣйшаго или самовластия; равнымъ образомъ, коль скоро какая-либо система частей абсолютно возобладаетъ надъ другою, такъ что послѣдняя бываетъ вполне подчинена, не обнаруживая обычнаго отношенія къ первой, то за тѣмъ неминуемо слѣдуетъ смерть» и т. д.

*) Роммель склоненъ, повидимому, утверждать, что это было причиною удаленія Шада изъ Харьковскаго Университета; по крайней мѣрѣ, онъ говоритъ, что «на него слѣланъ былъ доносъ: его лекціи по метафизикѣ выданы были за атеизмъ, и его проводили изъ Харькова до границы». *Н. А. Лавровскій* въ своей статьѣ подъ заглавіемъ: «Эпизодъ изъ исторіи Харьковскаго Университета», помѣщенной въ «Чтеніяхъ исторіи и древностей Россійскихъ» за 1873 г. (январь—мартъ, книга первая) на основаніи дѣлъ Совѣта Харьковскаго Университета обстоятельно изложилъ причины удаленія Шада изъ Харьковскаго Университета. Здѣсь изъ философскихъ сочиненій Шада фи-

гистомъ. Какъ извѣстно, философія Шеллинга видоизмѣнялась въ различные періоды его жизни. И вотъ тутъ-то существуетъ нѣкотораго рода разногласіе между историками. Въ исторіи философіи Ибервега-Гейнце говорится, что Шадъ приближается къ Шеллингу въ «Системѣ природы». Судя по приведенному нами мѣсту изъ актовой рѣчи Шада, этотъ взглядъ на его натурфилософію справедливъ. Но Целлеръ и Ноакъ причисляютъ Шада къ послѣдователямъ «философіи тождества» Шеллинга. Въ мѣстѣ съ этимъ историки замѣчаютъ, что первоначально Шадъ былъ послѣдователемъ философіи Фихте, и только потомъ уже перешелъ къ Шеллингу; по замѣчанію же «Философскаго Словаря» (Гогоцкій) Шадъ «въ первыхъ своихъ сочиненіяхъ еще значительно придерживался духа католическаго вѣроученія»; и неудивительно, такъ какъ онъ былъ воспитанникомъ іезуитской школы. Такимъ образомъ, Шадъ въ своемъ философскомъ развитіи пережилъ вліянія нѣсколькихъ философскихъ системъ и направленій. Самъ Шадъ въ позднѣйшихъ своихъ сочиненіяхъ, изданныхъ въ Харьковѣ (послѣ того онъ, повидимому, ничего не напечаталъ, исключая: Schade's Lebensgeschichte, von ihm selbst geschrieben, 1828 г.), является не безъ претензій на самостоятельную попытку философствованія; по крайней мѣрѣ, въ предисловіи къ своей логикѣ, изданной въ 1812 году, онъ говоритъ: «въ чистой логикѣ я не могъ слѣдовать никакому руководителю (nullum ducem sequi potui); мнѣ нужно было проложить совершенно новый путь, опираясь единственно на собственныя идеи (mihi, solis meis ideis innixio, nova prorsus via erat pergruenda)». Такъ какъ, по его убѣжденію, составившемуся у него, какъ самъ онъ говоритъ, послѣ чтенія и разбора главнѣйшихъ философовъ всѣхъ вѣковъ, причиною разногласій и споровъ между философами служить превратное истолкованіе логики и ея законовъ, то онъ своимъ опытомъ новой логики желалъ оказать добрую услугу не одной логикѣ, но и всей философіи (non solum de logica, sed etiam de universa philosophia bene mereri).

Въ настоящемъ нашемъ очеркѣ мы остановимся исключительно на тѣхъ сочиненіяхъ Шада, которыя изданы имъ въ Харьковѣ, гдѣ онъ былъ профессоромъ философіи съ 1805 по 1817

гурируетъ не метафизика, а другое сочиненіе его подъ заглавіемъ: «Institutiones juris naturae», изданное въ 1814 году.

годъ. Кромѣ двухъ актовыхъ рѣчей и логики, на которыя указано уже нами, издано Шадомъ въ Харьковѣ интересное сочиненіе подъ заглавіемъ: «Institutiones juris naturae». Въ «Философскомъ Словарѣ» указываются еще нѣкоторыя рѣчи, напечатанныя будто бы Шадомъ въ Харьковѣ: а) De existentia summi numinis; б) De immortalitate animorum и в) Dissertatio de studio philosophiae ejusque genuina natura. Первыхъ двухъ рѣчей не оказалось въ Библиотекѣ Харьковскаго Университета. Что же касается диссертациі «Объ изученіи философіи и проч.», то подъ этимъ заглавіемъ сохранилась въ Библиотекѣ диссертациія на ученую степень нѣкогого Гриневича, ученика Шада, относительно которой засвидѣтельствовано комиссією изъ членовъ Совѣта Университета, что она дословно списана съ неизданныхъ записокъ Шада. Такъ какъ тѣ же мысли, которыя изложены въ этой диссертациі, нерѣдко повторяются въ указанной нами логикѣ Шада, то мы нисколько не сомнѣваемся, что все, заключающееся въ диссертациі Гриневича, принадлежитъ Шаду, не исключая изложенія и языка; поэтому, игнорируя Гриневича, какъ мнимаго автора диссертациі, мы будемъ пользоваться ею, какъ сочиненіемъ Шада. Съ нея-то мы и начнемъ свое изложеніе.

Шадъ, какъ критикъ Канта. Большая часть указанной диссертациі: «Объ изученіи философіи» посвящена критикѣ Канта (другихъ предшествующихъ философовъ диссертациія почти не касается). Чрезъ критику философскихъ ученій Канта авторъ, повидимому, надѣялся опредѣленнѣе выяснить читателю направленіе своей собственной философіи. Это направленіе таково, что извѣстныя ученія критической философіи Канта принимаются авторомъ, какъ несомнѣнныя, и притомъ какъ такія, чрезъ которыя Кантомъ сдѣланъ шагъ впередъ въ философіи, въ сравненіи со всѣми предшествующими философами. Но такія философскія ученія Канта составляютъ только часть его философіи. По взгляду автора, критическая философія Канта есть только «введеніе въ истинную философію», «пропедевтика къ будущей философіи». «Для пріобрѣтенія истины, говоритъ авторъ, требуется двоякій путь; одинъ—положительный, другой—отрицательный. Кантова критика составляетъ лишь только отрицательный путь». Ограничившись этимъ, Кантъ едва не затормозилъ дальнѣйшаго развитія философіи. Критическая философія Канта преисполнена крайняго скептицизма. Самъ авторъ пере-

жилъ, какъ мы увидимъ дальше, самыя тяжелыя минуты скептицизма и крайняго разочарованія подъ вліяніемъ критической философіи Канта, пока не вышелъ на положительный путь въ изслѣдованіи истины.

Извѣстно, что въ «Критикѣ чистаго разума» Канта излагается его знаменитое ученіе объ *антиноміяхъ*. По поводу этихъ антиномій въ диссертациі нашего автора говорится довольно много; ученіе о нихъ, какъ оно представлено Кантомъ въ «Критикѣ чистаго разума», и было ближайшимъ поводомъ къ скептицизму, которому поддался было авторъ. «Не сомнѣваюсь, говоритъ онъ, что многимъ покажется удивительнымъ, какимъ образомъ возможно, чтобы два положенія, прямо противоположныя одно другому, могли быть оба ложными. Ибо это — противъ начала логики, которое считалось всѣми философами за аксіому и принималось ими недопускающимъ никакого исключенія въ дѣлѣ истины». Это начало называется также *началомъ исключеннаго третьяго*, и смыслъ его таковъ: коль скоро при двухъ положеніяхъ, прямо противоположныхъ одно другому, будетъ доказана ложность одного изъ нихъ, то истина другого (положенія) является уже необходимостью. На это же начало опирается вся аргументація въ раздѣлительныхъ силлогизмахъ, т.-е. въ томъ случаѣ, когда существуетъ только два члена дѣленія и при томъ прямо противоположныя другъ другу. Наконецъ, отъ этого начала находится въ зависимости всякое непрямое доказательство, и вся его сила отсюда заимствуется. Если два положенія, абсолютно противоположныя одно другому, могутъ быть оба ложными, какъ это ясно доказываетъ Кантъ въ своихъ антиноміяхъ, то необходимо слѣдуетъ, что и начало исключеннаго третьяго и выводы отсюда суть заключенія ложныя и подвержены постоянно сомнѣнію. Такимъ образомъ, Кантъ однимъ ударомъ разрушилъ все, что до того времени принималось за высшія и абсолютныя начала мышленія. Ибо эти начала такъ тѣсно соединены между собою, что коль скоро разрушается одно изъ нихъ, разрушаются всѣ. Такъ, начало исключеннаго третьяго опирается на *начало противорѣчія*. *Начало тождества* отличается отъ начала противорѣчія только по формѣ. Ибо одинъ и тотъ же законъ мышленія выражается въ одномъ отрицательно, въ другомъ же положительно. Наконецъ, *начало достаточнаго основанія* имѣетъ значеніе лишь при томъ условіи, если установлено правильное

употребленіе остальныхъ началъ. Итакъ, коль скоро Кантъ самымъ дѣломъ показалъ, что начало исключеннаго третьяго ложно, то никакого довѣрія нельзя питать ни къ началу противорѣчія, ни къ началу тождества, ни къ началу достаточнаго основанія, ни къ какимъ правиламъ логики и способамъ аргументаціи. Если, далѣе, эти начала, отъ которыхъ зависятъ всѣ остальные законы мышленія, суть самыя высшія и единственныя, какъ, по крайней мѣрѣ, желаетъ этого Кантъ, то конечно все, что ни мыслишь, невѣрно и покрыто вѣчнымъ мракомъ. «Я признаюсь, говоритъ авторъ, что когда я въ первый разъ прочелъ антиноміи разума, предложенныя Кантомъ, и тщательно разобралъ ихъ, то, какъ пораженный молніею, объять былъ ужасомъ, такъ какъ тотчасъ хорошо понялъ, что съ уничтоженіемъ достовѣрности первыхъ началъ мышленія не можетъ быть мѣста никакому надежному познанію истины. По истинѣ, роковое знаніе, и хуже всякаго незнанія—знаніе того, что ничего нельзя знать... Драгоценнѣйшія истины, обладая которыми я считалъ себя доселѣ счастливымъ, казалось, въ одинъ мигъ улетучились, какъ бы вырванныя изъ моихъ рукъ, подобно тому, какъ бываетъ во снѣ съ тѣми, которые, будучи счастливы во снѣ, когда пріобрѣтутъ богатство, по пробужденіи печалятся, что богатство, которое было въ ихъ рукахъ, обратилось въ ничто».

Ученіе Канта о постулатахъ практическаго разума не вселяетъ въ автора ни утѣшенія, ни довѣрія. Если мы ничего не можемъ знать о томъ, какъ вещи существуютъ сами въ себѣ, то что можетъ освободить насъ отъ страха, что таково же и то, что постулируетъ практической разумъ? Притомъ, какимъ образомъ мы можемъ вѣрить (а Кантъ требуетъ отъ насъ вѣры) постулатамъ практическаго разума, когда послѣдній, по мысли Канта, находится въ открытой враждѣ съ теоретическимъ разумомъ? Если разумъ самъ съ собою ведетъ борьбу, нельзя довѣрять ни функціямъ теоретическаго разума, ни функціямъ разума практическаго. И почему я долженъ довѣрять по преимуществу постулатамъ практическаго разума, отвергнувши авторитетъ теоретическаго разума? Кантъ предвидѣлъ это возраженіе и поэтому присвоилъ первенство практическому разуму, подчинивши ему разумъ теоретическій. Но кто не видитъ въ этомъ произвола, допущеннаго Кантомъ? Авторъ не можетъ найти другого выхода изъ практической философіи Канта, кромѣ скептицизма. Коль

скоро теоретическій разумъ страдаетъ вѣчною слѣпотой, то практическій разумъ не можетъ излѣчить этой слѣпоты своими постулятами.

«Утвержденіе Канта, что теоретическій разумъ, исполненный противорѣчій, никогда не можетъ приблизиться къ свѣту истины и что только практическій разумъ своими постулятами можетъ излѣчить его отъ слѣпоты, которую онъ страдаетъ, есть, говоритъ авторъ, какъ бы *первородный грѣхъ*, или, пользуясь терминомъ самого Канта, употребленнымъ имъ въ другомъ мѣстѣ, *радикальное зло* Кантовой философіи». Кантъ не обратилъ вниманія на то, что теоретическій разумъ не останавливается на противоположностяхъ, а стремится къ объединенію ихъ при помощи *посредствующаго члена*. «Разсудокъ (intellectus), говоритъ авторъ, не можетъ допустить ничего такого, что отрицало бы само себя, безъ того, чтобы не мыслить прямыя противоположности, какъ что-то единое или цѣлое; поэтому онъ создаетъ *родовыя понятія* (conceptus genericos), какъ посредствующіе пункты, при помощи которыхъ противоположные члены какой-либо области соединяются между собою». Такъ, наприм., если разсудокъ разсматриваетъ матеріальный и духовный міры въ абсолютной ихъ противоположности, то онъ создаетъ родовое понятіе міра или существа in genere, чтобы можно было мыслить матеріальный и духовный міры, какъ одинъ міръ. Правда, это объединеніе—только *формальное*: черезъ родовое понятіе міра никогда не сдѣлается очевиднымъ то, какимъ образомъ матеріальный и духовный міры могутъ быть однимъ міромъ. Но разсудокъ, ограниченный въ своей дѣятельности только міромъ опыта и феноменовъ и не идущій далѣе рефлексіи и отвлеченія въ области опыта, и не можетъ подняться выше формальнаго объединенія. Все же это указываетъ на то, что духъ (mens) человѣка не можетъ по своей природѣ успокоиться на противоположностяхъ и противорѣчій, на которыя онъ постоянно наталкивается въ области опыта и феноменовъ, и стремится къ объединенію противоположностей, хотя это объединеніе и является въ области разсудка только формальнымъ—при помощи родовыхъ понятій.

Но мы не лишены знанія и *реальнаго* единства противоположностей: кромѣ родовыхъ понятій, мы имѣемъ еще *идеи*. Свойство идей въ томъ и состоитъ, чтобы вносить всюду въ міръ единство и

гармонію. Источникъ идей въ нашемъ духѣ—иной, чѣмъ источникъ общихъ понятій; этотъ источникъ есть *разумъ* (ratio) въ отличіе отъ *разсудка* (intellectus). «Въ томъ-то и заключается ошибка Канта, говоритъ авторъ, что онъ игнорируетъ природу разума и смѣшиваетъ его съ высшими функціями рефлексіи и отвлеченія, составляющими принадлежность разсудка».

Итакъ, по взгляду нашего автора, необходимо дѣлать различіе между *разсудкомъ* и *разумомъ*, между *родовыми* или общими *понятіями* и *идеями*. При такой постановкѣ дѣла уничтожается радикальное различіе между разумомъ теоретическимъ и разумомъ практическимъ, установленное Кантомъ. «Одинъ и тотъ же разумъ заключается, говоритъ авторъ, какъ въ функціи *мышленія* (cogitandi), такъ и въ функціи *хотѣнія* (volendi). Разумъ изслѣдуетъ или: quid sit et quare quid sit, или: quid fieri oportet et qua ratione». Въ первой функціи разумъ называется теоретическимъ, во второй — практическимъ. Въ той и другой функціи онъ пользуется однимъ высшимъ закономъ; слѣдовательно, *разумъ существуетъ только одинъ*; онъ только кажется различнымъ, насколько онъ разсматривается въ различныхъ функціяхъ. Поэтому, абсолютная противоположность между теоретическимъ и практическимъ разумомъ никоимъ образомъ не можетъ быть допущена. Законъ, общій какъ теоретическому, такъ и практическому разуму и высшій въ функціяхъ того и другого, есть *законъ абсолютной гармоніи*. Разумъ какъ въ мышленіи, такъ и въ дѣйствіяхъ практическихъ ничего другого не домогается, кромѣ абсолютной гармоніи, и не можетъ успокоиться, пока не достигнетъ ея. Гармонія въ мышленіи, т.-е. такой способъ мышленія, съ помощію котораго достигается согласіе мысли съ самой собою и съ предметами, называется *истиною*; гармонія же въ дѣйствіяхъ, свойство которой состоитъ въ томъ, чтобы не было противорѣчія между собственными дѣйствіями и дѣйствіями другихъ существъ, одаренныхъ разумомъ (насколько они въ дѣйствіяхъ слѣдуютъ разуму) чтобы, напротивъ, существовало необходимое и всеобщее согласіе,—называется *благопристойностію* (honestas). «Благопристойность, говоритъ авторъ, есть не иное что, какъ истина (veritas), выраженная въ дѣйствіи». Объ изысканіи истины трактуется теоретическая философія; о благопристойности же—практическая, но такъ какъ разумъ одинъ, то и философія можетъ быть только одна, такъ какъ она пользуется однимъ высшимъ за-

кономъ, будетъ ли то въ области теоретической или въ области практической.

Опредѣляя далѣе отношеніе между теоретическимъ и практическимъ разумомъ, авторъ говоритъ, что нашъ духъ въ функціи мышленія дѣлаетъ реальный міръ *идеальнымъ*; напротивъ, въ функціи хотѣнія обращаетъ идеальный міръ въ *реальный*. Ибо, когда мы мыслимъ о чемъ-либо, то черезъ понятіе устанавливаемъ въ себѣ предметы, внѣ насъ находящіеся. Нашъ духъ обнаруживаетъ здѣсь какъ бы *притягательную силу* (*vim attractivam*). Когда же мы хотимъ чего-либо, то выносимъ вовнѣ идею съ тою цѣлю, чтобы произвести что-либо внѣ насъ согласно идеѣ нашего духа. Эта функція нашего духа выражаетъ какъ бы функцію *отталкивательной силы* (*vis expansiva*); ибо эта сила стремится вовнѣ. Въ функціи хотѣнія мы всегда ставимъ цѣль, достигнуть которой мы домогаемся. Но безъ идеи нашего духа мы не можемъ поставить себѣ никакой цѣли. Этимъ способомъ дѣлается реальнымъ то, что было идеальнымъ.

Съ этой точки зрѣнія, идея представляетъ собою *возможность* реального. Истинная философія вращается не въ простомъ познаніи феноменовъ, какъ вообще утверждаетъ эмпиризмъ, или въ познаніи основаній, изъ которыхъ раскрывается, что мы ничего не можемъ знать, кромѣ феноменовъ, какъ Кантъ хотѣлъ доказать это своею критикою, но въ *абсолютномъ и единственномъ знаніи возможности феноменовъ*. Основаніе же этой абсолютной и единственной возможности лежитъ въ идеяхъ, руководясь которыми мы познаемъ вещи, *какъ онѣ существуютъ сами въ себѣ*. Безъ идей нѣтъ истиннаго знанія ни въ философіи, ни въ другихъ наукахъ. Кто думаетъ, что возможно создать науку чрезъ одно познаніе феноменовъ, тотъ не имѣетъ понятія о наукѣ, потому что феномены могутъ представлять только матерію, а не форму. Поэтому, существуетъ двоякій способъ мышленія: одинъ, — свойственный разсудку, другой — разуму. При помощи понятій разсудка познаются только феномены, какъ соотвѣтствующіе рефлектирующему разсудку, т.-е. въ формѣ абсолютной противоположности, но только свѣтъ идеи разума освѣщаетъ ночь феноменовъ. *Вся вселенная можетъ быть не чѣмъ инымъ, какъ типомъ и образомъ абсолютнаго разума*. Поэтому, самыя вещи по своей природѣ соотвѣтствуютъ идеямъ, происходящимъ изъ чистѣйшаго источника — разума. Идеи, какъ еще Платонъ утвер-

ждалъ, суть вѣчныя и истинныя формы всякаго существованія. По истинѣ, чрезъ идеи мы познаемъ вещи, какъ онѣ существуютъ сами по себѣ.

Этимъ исчерпывается почти все содержаніе небольшой брошюры (въ 50 стр.), представляющей собою диссертацию. *Тезисы* намѣчаютъ цѣлый философскій курсъ; они относятся: а) къ логикѣ и методологии, б) къ натурфилософіи и в) къ нравственно-политической философіи.

(Окончаніе слѣдуетъ).

Ө. А. Зеленогорскій.

Г. С. Сковорода, какъ богословъ *).

Г. С. Сковорода, составляющій гордость Украины, какъ философъ, былъ не только философъ, но и богословъ, и, можетъ быть, даже—болѣе богословъ, чѣмъ философъ. Богословъ онъ былъ, правда, типа для своего (да и для настоящаго) времени не совсѣмъ обычнаго, но во всякомъ случаѣ—типа неукоризненнаго, незазорнаго, ведущаго свое начало отъ древнихъ и славныхъ отцовъ и учителей церковныхъ. Поясненіе того типа, къ которому принадлежало богословствованіе Сковороды, и будетъ составлять предметъ моей рѣчи.

Въ раскрытіи христіанскаго вѣроученія церковными учителями христіанской древности съ самаго же начала ясно и, можно сказать, даже рѣзко обозначились два направленія богословской мысли. Одно, которому слѣдовали преимущественно западные, латинскіе писатели и крайнимъ представителемъ котораго былъ Тертуліанъ, полагало раскрывать христіанское вѣроученіе только на основаніи Писанія (понимаемаго притомъ лишь въ его непосредственномъ, буквальномъ смыслѣ) и Преданія, не придавая въ дѣлѣ вѣры—по крайней мѣрѣ, *принципіально*—никакого значенія дѣйствию разума, какъ склоннаго только къ заблужденію. Съ принятіемъ христіанства, по мнѣнію Тертуліана, разрѣшаются всѣ вопросы ума, такъ что всякое дальнѣйшее изслѣдованіе и вообще всякое внѣшнее, не изъ христіанства же заимствуемое, знаніе становится дѣломъ ненужнымъ, бесполезнымъ. «Что общаго имѣютъ между собою Аѳины и Иерусалимъ, Академія и Церковь, еретики и христіане?... Послѣ Иисуса Христа

*) Рѣчь на юбилейномъ чествованіи памяти Г. С. Сковороды, 13 ноября 1894 г.

излишня всякая любознательность, послѣ евангелія мы не нуждаемся въ изысканіяхъ» (Tertul. Praescript. haeret. VII) *). Вѣра заключаетъ въ себѣ всю потребную для насъ сумму знанія и «не знать ничего противъ правила вѣры,—значить все знать»: *adversus regulam nihil scire, omnia scire est.* (Praescript. haer. XIV). И предметы этой, замѣняющей всякое знаніе вѣры, не нуждаются ни въ какихъ приспособленіяхъ къ понятіямъ разума. Абсурдъ, совершеннѣйшій абсурдъ—съ точки зрѣнія разума, съ полнымъ удобствомъ можетъ быть предметомъ вѣры, значеніе которой даже тѣмъ выше, чѣмъ болѣе преодолеваетъ она препятствій, воспринимая вещи, неудобоприѣмыя для разума. Своеобразный призывъ Тертуліана къ вѣрѣ, не желающей знать никакихъ требованій разума, звучитъ у него иногда какъ бы даже глумленіемъ надъ разумомъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ ироніей и надъ самою вѣрой,—въ разсужденіяхъ, напримѣръ, такого рода: «*Natus est Dei Filius — non pudet, quia pudendum est; et mortuus est Dei Filius—prorsus credibile est, quia ineptum est; et Sepultus resurrexit—certum est, quia impossibile*» (De carne Christi, V). *Credo, quia absurdum*—вотъ принципъ вѣры, или вѣрованія, по Тертуліану!

Другое направленіе, которому слѣдовали преимущественно восточные отцы и учителя Церкви, въ особенности писатели Александрійской школы, старалось, напротивъ, привести въ связь, примирить вѣру съ знаніемъ; оно допускало, что человѣкъ и естественными силами, безъ всякаго внѣшняго, положительнаго откровенія, при одномъ внутреннемъ воздѣйствіи на эти силы Божества, всегда близкаго къ человѣку, можетъ—если не вполне овладѣвать истиной, то, по крайней мѣрѣ, приближаться къ ней, какъ доказала это въ особенности эллинская философія, а тѣмъ болѣе можетъ активно своимъ умомъ воспринимать, разяснять и утверждать для своего сознанія уже открытую истину. Такъ, Св. Іустинъ, философъ и мученикъ, утверждалъ, что Божественному Слову, которое есть Христосъ, причастенъ весь родъ человѣческій, благодаря чему язычники и могли познавать Бога; поэтому Іустинъ не затрудняется называть читателями Божественнаго Слова и даже прямо христіанами тѣхъ изъ язычниковъ, которые жили согласно съ Словомъ, каковы между эллинами

*) Эти и послѣдующія цитаты приводятся по *Patrolog. curs. s. Migne.*

Сократъ, Гераклитъ и имъ подобные (Justin. Apolog. I, 46), такъ какъ, по воззрѣнію Іустина, и они, въ сущности, были учениками того же Бога Слова, которое просвѣщаетъ людей въ христіанствѣ. Признавая, что источникъ духовнаго просвѣщенія для эллиновъ и христіанъ одинъ, Іустинъ заключаетъ, что все прекрасное, сказанное языческими мыслителями, есть наше христіанское (Apolog. II, 13). Подобно Іустину, и Климентъ Александрійскій училъ, что и въ мірѣ дохристіанскомъ Слово Божіе ни отъ кого не было сокрыто: это — общій свѣтъ, свѣтящій для всѣхъ людей; въ отношеніи къ Богу Слово нѣтъ киммерійца (Cohort. ad. gent., cap. IX). Философія, по мнѣнію Климента, дана была Божественнымъ Провидѣніемъ для эллиновъ съ такою же цѣлью, съ какою законъ былъ данъ для іудеевъ, т. е. для путеводительства ко Христу (Strom. I, 5; VI, 5). При такомъ взглядѣ на философію совершенно естественно у Климента и то обильное и нестѣсенное пользованіе идеями разныхъ философовъ, какое замѣчается въ его сочиненіяхъ. Такъ, согласно съ Сократомъ, Платономъ и стоиками, Климентъ ставитъ знаніе во главу добродѣтели и даже отождествляетъ съ добродѣтелію (Strom. I, 5; VI, 7), а невѣжество считаетъ корнемъ грѣха и всякаго зла въ человѣческой жизни (Strom. VII, 11: *κακία μὲν δι' ἄνομιαν*), духовной смертью человѣка (Strom. II, 7: здѣсь, приведя слова пророка Іезекиіля, что Богъ не хочетъ смерти грѣшника, Климентъ замѣчаетъ: «смертію, думаю, называетъ онъ невѣжество»). Даже у Епикура Климентъ находитъ идеи, достойныя вниманія, — изъ него заимствуетъ, между прочимъ, положеніе (не называя, впрочемъ, источника), которое такъ полюбилось и Г. С. Сковородѣ: *трудное для насъ, по устройенію Божию, не нужно, а нужное не трудно* *). Такое сочувственное отношеніе Климента къ эллинской философіи особенно выразилось въ его сочиненіи: «*Στρώματα*», которое, по его собственному изъясненію, затѣмъ и написано, чтобы противъ злословящихъ философію, будто она гибельна для спасенія, до-

*) Strom. IV, 23: *ἴσμεν δὲ τὰ μὲν διακόριστα οὐκ ἀναγκαῖα, τὰ δὲ ἀναγκαῖα ἐπιβρίστα ὑπερβρίστα φιλαγαθῶς παρὰ τῷ Θεῷ.* У Сковороды читаемъ: „дивнымъ вкусомъ дышетъ сіе слово Епикурово: благодареніе блаженной натурѣ за то, что нужное съдлала нетруднымъ, а трудное ненужнымъ“ (Соч. Г. С. Сковороды, юбил. изд., стр. 253). И въ другомъ мѣстѣ: „Благодареніе блаженному Богу о томъ, что нужное съдлала нетруднымъ, а трудное ненужнымъ“ (Ibid., стр. 183).

казать, что, напротивъ, она есть источникъ добродѣтели и дѣло божественнаго о людяхъ промысленія (Strom., lib. I, cap. 1). Согласно съ Климентомъ, училь о дѣйствіи Божественнаго Слова въ языческомъ мірѣ и знаменитый ученикъ Климента—Оригенъ: «Богъ по благословнымъ причинамъ исполнилъ воплощеніе Иисуса нынѣ, но благодѣтельствовалъ роду человѣческому всегда, ибо ничего добраго между людьми не было безъ наитія Божественнаго Слова на души тѣхъ, которые могли хотя на малое время принять такое дѣйствіе Божественнаго Слова» (Contra Cels., VI, 78). «То, чему училь Богъ чрезъ пророковъ и Спасителя, насаждено Имъ въ душахъ всѣхъ людей» *) (Ibid., lib. I, 4).

Что эллинскіе мудрецы, руководимые Божественнымъ Словомъ, никогда не оставлявшимъ человѣчества, стремились и въ значительной степени приближались къ истинѣ, открытой во всей полнотѣ въ христіанствѣ,—это охотно признавали и такіе столпы церкви на Востокѣ, какъ Василій Великій, Григорій Богословъ, Максимъ Исповѣдникъ. Такъ, Василій Великій въ «Бесѣдѣ къ юношамъ о томъ, какъ нужно пользоваться языческими сочиненіями» приводитъ множество близкихъ къ требованіямъ христіанской морали изреченій изъ Гезіода, Гомера, Солонна, Продика, Платона и другихъ, а также и поучительныхъ примѣровъ изъ жизни мудрецовъ языческой древности, и совѣтуетъ христіанскимъ юношамъ, въ стремленіи къ нравственному совершенству, пользоваться этими изреченіями и примѣрами, подражая пчеламъ, которыя отовсюду собираютъ матеріалъ для меда. Точно такой же совѣтъ, и на такомъ же основаніи, даетъ христіанамъ по этому предмету и Григорій Богословъ (Carm. ad Seleucum, v. 35 et sequ.); онъ хвалитъ свободную отъ житейскихъ заботъ жизнь Діогена и его послѣдователей, замѣчая, что правило этой жизни почти согласно съ евангельскою заповѣдью заботиться о пищѣ не болѣе птицъ небесныхъ и объ одеждѣ—не болѣе цвѣтовъ полевыхъ (Carm. X, de virtute, 425, v. 215—265); онъ хвалитъ воздержаніе стоиковъ (ibid., v. 604—610) и, что особенно замѣчательно,—даже Эпикура, замѣчая, что хотя Эпикуръ и проповѣдовалъ удовольствіе, какъ высшее благо жнзни, но, чтобы не показалось кому, что онъ

*) Οὐδὲν θαυμαστὸν τὸν αὐτὸν Θεὸν ἄπερ ἐδίδαξε διὰ τῶν προφητῶν καὶ τῷ Σωτῆρι εὐχαριστοῦσθαι ταῖς ἀπάντων ἀνθρώπων ψυχαῖς.

хвалить всякое наслажденіе, жить благопристойно и трезвенно (*χοσμίως καὶ σωφρόνως*), поясняя такимъ образомъ жизнь смыслъ своего ученія (*ibid*, 455, v. 785 — 795). Максимъ Исповѣдникъ свой взглядъ на эллинскую философію и вообще эллинскую образованность и ея отношеніе къ христіанству выразилъ въ обширномъ трактатѣ: «*Capita theologica, id est scite dicta atque electa ex diversis, tum christianorum, tum profanorum libris*», гдѣ онъ приводитъ изъ языческихъ философовъ, поэтовъ и вообще мыслителей языческой древности множество изреченій, относящихся, главнымъ образомъ, къ области этики, сопоставляя ихъ, какъ тождественныя или болѣе или менѣе сходныя, съ изреченіями Священнаго Писанія и отцевъ Церкви о тѣхъ же предметахъ, на примѣръ—о самолюбіи, зависти, невоздержаніи, гнѣвѣ, скупости, спокойствіи духа, войнѣ и мирѣ, цѣломудріи, дружбѣ, милостынѣ и т. д.

Цѣня высоко философію, какъ путеводительницу ко Христу, восточные учителя Церкви полагали, что ея просвѣтительное значеніе и ея служеніе интересамъ христіанства не кончаются и въ христіанствѣ: здѣсь она служить къ сознательному усвоенію и утвержденію вѣры, къ возведенію вѣры на степень высшаго знанія. По мнѣнію Климента, весьма важна услуга философіи (и вообще научнаго образованія), между прочимъ, и для изъясненія Писанія: какъ при обработкѣ и воздѣлываніи виноградника примѣняются разнообразныя работы при помощи разнообразныхъ орудій — съ цѣлю полученія отъ виноградника наилучшаго и обильнѣйшаго плода, такъ и при изъясненіи Писанія, съ цѣлю постиженія въ немъ истиннаго смысла—этого драгоценнаго въ духовномъ виноградникѣ (Писаніи) плода, нужно пользоваться, какъ бы орудіями для обработки этого виноградника, разнообразными знаніями, съ философіей во главѣ (*Strom., lib. I, cap. X*).

Въ Библии церковные учителя разсматриваемаго направленія, само собою понятно, видѣли, согласно со всѣмъ христіанскимъ міромъ, высшее откровеніе божественной истины, какого не дано было язычникамъ; но чтобы понимать всю полноту и глубину истины, заключенной въ этой священной книгѣ, для этого, по понятіямъ нѣкоторыхъ изъ нихъ, въ особенности—опять тѣхъ же александрійцевъ, никакъ нельзя довольствоваться буквальнымъ смысломъ Писанія, а нужно посредствомъ аллегорическихъ объясненій открывать въ немъ внутренній смыслъ, скрытый подъ

покровомъ образнаго представленія. Этотъ аллегоризмъ въ изъясненіи Писанія имѣлъ особенно широкое примѣненіе у Оригена, который въ буквальномъ пониманіи Писанія видѣлъ обильный источникъ заблужденій и всѣ мѣста Писанія, которыя, по ихъ буквальному смыслу, представлялись ему абсурдными и невозможными («*quae secundum litteram minime vera sunt, sed et absurda et impossibilia*»), находилъ нужнымъ толковать иносказательно: буква Писанія являлась въ такомъ случаѣ для него лишь скорлупой, скрывающей зерно,—тѣломъ, заключающимъ духъ.

Такія мѣста Оригенъ видѣлъ преимущественно въ Ветхомъ завѣтѣ, къ которому поэтому наиболѣе и примѣнялъ аллегорическое объясненіе. Таково, напримѣръ, его отношеніе къ библейскому повѣствованію о твореніи міра, о земномъ раѣ и о пребываніи въ немъ первыхъ людей. «Кто изъ здравомыслящихъ,—разсуждаетъ онъ,—можетъ допустить, что были дни первый, второй и третій—съ утромъ, вечеромъ и ночью, когда не было еще ни солнца, ни луны, ни звѣздъ, а въ первый день—даже и неба? Кто будетъ столь малосмысленъ (*ἡλίθιος*), чтобы повѣрить, что Богъ, подобно челоуѣку-земледѣльцу, насадилъ въ Едемѣ разныя деревья, и между ними—древо жизни и древо познанія добра и зла... что послѣ полудня гулялъ въ саду и искалъ Адама, скрывшагося подъ деревьями... Можно ли сомнѣваться, что все это можно понимать только въ таинственномъ смыслѣ» (*De Princip., lib. IV, 16*).

Въ твореніяхъ богослововъ восточной церкви съ такимъ направленіемъ богословской мысли, въ особенности александрійцевъ, несомнѣнно, и заключается источникъ богословствованія Сковороды; здѣсь полное объясненіе его богословскаго метода, а вмѣстѣ съ нимъ, въ значительной степени, и самыхъ воззрѣній. Глубокое убѣжденіе Сковороды, что «дышетъ вездѣ оживляющій всѣхъ Духъ Господень», что «истина открывалась Богомъ не однимъ іудеямъ и христіанамъ, равно какъ добрая нравственность не есть принадлежность однихъ христіанъ, такъ какъ и въ древнемъ мірѣ нерѣдко процвѣтала высокая нравственность»; признаніе за языческими философами высокаго просвѣтительнаго значенія и, вслѣдствіе того, широкое пользованіе ихъ идеями (идеями Сократа, Платона, стоиковъ и самого даже Эпикура), въ убѣжденіи, что «не очень погано изъ языческаго навоза собирать золото», и наконецъ, вообще признаніе Сковородою за разумомъ права ши-

рокаго участія въ дѣлахъ вѣры, участія въ разъясненіи религиозныхъ вопросовъ, между прочимъ—въ изъясненіи Писанія, которое можетъ спасать и губить, освѣщать и омрачать, смотря по тому, какъ относиться къ нему, какъ объяснять и понимать его,— все это, очевидно, имѣетъ прямую аналогію съ приемами богословской мысли и богословскими воззрѣніями означенныхъ учителей христіанской древности.

Согласіе Сковороды, по его богословствованію, съ древними церковными учителями, повидимому, понимали и его современники, конечно, болѣе просвѣщенные. Этимъ-то, можетъ быть, и нужно объяснить то обстоятельство, что Сковорода могъ довольно свободно развивать свое богословствованіе, не подвергаясь за то со стороны власть имущихъ какимъ-либо неприяностямъ. Только крайнее и пошлое невѣжество ополчалось на Сковороду, да и оно, повидимому, мало касалось самой сути его богословскаго міросозерцанія, а больше нападало на Сковороду съ другихъ сторонъ, выдвигая недѣльные обвиненія, будто онъ осуждаетъ употребленіе мяса и вина, чуждается общества, не имѣетъ любви къ ближнему, живетъ мизантропомъ. Все же болѣе просвѣщенное, и не только въ свѣтскомъ обществѣ, но и въ духовенствѣ, положительно было на его сторонѣ. Просвѣщенный епископъ бѣлгородскій Іоасафъ Миткевичъ весьма благосклонно относился къ Сковородѣ, предложилъ ему должность учителя въ Харьковскомъ коллегіумѣ и усердно склонялъ его къ принятію монашества, обѣщая довести его скоро до высокаго іерархическаго сана, чего, конечно, ни въ какомъ случаѣ не могло бы быть, еслибъ архипастырь сомнѣвался на счетъ образа его мыслей. Правда, слѣдующій епископъ бѣлгородскій Порфирій Крайскій заставилъ Сковороду отказаться отъ преподаванія «правильнаго благонравія» въ прибавочныхъ классахъ Харьковскаго Коллегіума, а еще прежде того переяславскій епископъ Іоаннъ Козловичъ, пригласивъ Сковороду въ переяславское училище для преподаванія поэзіи, вскорѣ же изгналъ его изъ училища,—но то и другое случилось по мотивамъ, не имѣвшимъ отношенія къ вопросу о правовѣрїи, а потому, что образъ ученія Сковороды іерархи находили «несоотвѣтствующимъ обыкновенному правилу, несообразнымъ прежнему старинному обычаю», и въ педагогической стойкости Сковороды усматривали непозволительную гордыню ума. Съ нѣкоторыми лицами бѣлаго духо-

венства, несомнѣнно, лучшими и достойнѣйшими членами клира, Сковорода находился въ дружеской перепискѣ. Наконецъ, сами монахи (кіевскіе), убѣждая его принять монашество, говорили: «намъ извѣстны твои таланты, ты будешь столпомъ церкви и украшеніемъ обители». Значить, и они тоже не имѣли ни малѣйшаго сомнѣнія насчетъ доброкачественности его убѣжденій.

Такимъ образомъ, въ украинскомъ философѣ мы видимъ смѣлаго, но въ то же время никакъ не *отреченнаго* религіознаго мыслителя, несомнѣнно, воспитавшаго свой умъ на знаменитыхъ, древняго времени, представителехъ богословской мысли на Востокѣ.

А. С. Лебедевъ.

Теорія искусства съ точки зрѣнія Тейхмюллера.

О понятіи искусства. У мозрительно-психологическое
изслѣдованіе **Евгенія Боброва**. Юрьевъ. 1894.

Разсмотрѣніе этой книги даетъ мнѣ поводъ снова возвратиться къ философіи Тейхмюллера, о которой я помѣстилъ статью въ двухъ послѣднихъ номерахъ этого журнала въ прошломъ 1894-мъ году. Въ своемъ сочиненіи: «О понятіи искусства» Е. А. Бобровъ вообще опирается на философскую систему Тейхмюллера и въ его эстетикѣ имѣетъ исходный пунктъ для своего «понятіи искусства». Въ обширномъ введеніи (стр. 1 — 74) къ своей книгѣ авторъ даетъ общія понятія о Тейхмюллерѣ, объ его философской дѣятельности, основныхъ философскихъ воззрѣніяхъ и наконецъ указываетъ на сочиненія, въ которыхъ разбросанъ матеріалъ для построенія эстетической теоріи Тейхмюллера. Матеріалъ этотъ состоитъ изъ небольшихъ замѣчаній и отдѣльныхъ положеній, примыкающихъ къ тому или другому пункту философской системы этого философа: напр., къ метафизикѣ, теоріи познанія (логикѣ), психологіи и проч. *).

Кромѣ введенія книга Е. А. Боброва содержитъ *три* главы: въ первой разсматривается отношеніе эстетики къ метафизикѣ и

*) Хотя Тейхмюллеръ уже давно занимался эстетическими вопросами, что видно изъ его сочиненія, напечатаннаго еще въ началѣ его философскаго поприща и имѣющаго своимъ предметомъ теорію искусства въ древней философіи, однако онъ не успѣлъ выработать въ отдѣльности эстетики — съ точки зрѣнія своей философской системы. Поэтому и матеріалъ для нея Е. А. Бобровъ собиралъ изъ разныхъ позднѣйшихъ сочиненій Тейхмюллера, особенно же изъ вышедшаго въ свѣтъ вскорѣ послѣ смерти Тейхмюллера сочиненія „Neue Grundlegung der Psychologie und Logik“.

ставятся вопросы: что такое прекрасное? гдѣ и откуда оно является? Въ анализѣ и рѣшеніи этихъ вопросовъ авторъ становится на точку зрѣнія критической философіи вообще и системы Тейхмюллера въ частности *) и приходитъ къ слѣдующимъ заключеніямъ, которыя вкратцѣ можно выразить такимъ образомъ. Весь внѣшній міръ,—а слѣдовательно, и его прекрасные предметы, которые, повидимому, мы воспринимаемъ внѣшними чувствами,—«есть не болѣе, какъ *проекція*, т.-е. нами самими произведенное вынесеніе наружу и субстанцірованіе своего собственного душевнаго содержанія, способностей и психическихъ элементовъ: представленій, впечатлѣній и пр., даже понятій и иныхъ логическихъ формъ. Мы проектируемъ и свое состояніе прекраснаго». Изъ этого прямо слѣдуетъ, что «прекраснаго и вообще нѣтъ внѣ насъ; и наша душа есть единственное субстанціальное мѣсто его, какъ функція, пребыванія; слѣдовательно, прекрасное мы должны искать и изучать въ себѣ, въ своемъ духѣ» (стр. 83—84). Но изъ этого вовсе не слѣдуетъ, предупреждаетъ авторъ, что «будто бы внѣ нашего «я» нѣтъ болѣе ничего, никакого внѣшняго міра или иныхъ субстанцій (кромѣ Бога)». Внѣшній міръ составляется не изъ «темныхъ и слѣпыхъ вещей по (въ) себѣ», а «построется нами, по аналогіи съ собою, изъ подобныхъ намъ по духу субстанцій, объединенныхъ въ стройную систему, куда и наше «я» входитъ какъ скромная часть, содѣйствующій агентъ или факторъ». Прекрасное происходитъ въ силу «взаимовозвратнаго общенія субстанцій между собою въ воздѣйствіи и испытываніи»,—значить, «опредѣленіе сущности прекраснаго есть часть метафизической задачи о взаимодѣйствіи монадъ». Какъ воздѣйствіе одной монады на другую, такъ и испытываніе этою послѣднею дѣйствія первой «суть проявленіе одной и той же основной силы движенія. Первая монада творитъ, вторая наслаждается» (стр. 85 и слѣд.).

Такъ какъ творческая дѣятельность въ искусствѣ относится

*) Хотя Тейхмюллеръ и признаетъ, что положилъ начало критической философіи Кантъ, однако онъ думаетъ, и, по моему, не безъ основанія, что Кантъ оставался невѣренъ этому началу. Вообще Тейхмюллеръ считаетъ свою систему болѣе полнымъ и вѣрнымъ выраженіемъ критической точки зрѣнія въ философіи.

вообще къ движенію *), то задачу своего сочиненія авторъ ставитъ изслѣдованіе двигательной дѣятельности въ искусствѣ въ отличіе отъ другихъ проявленій той же дѣятельности, какъ, напр., въ наукѣ, нравственности, религіи и культурно-общественной жизни.

Вторая глава составляетъ *существенную и важнѣйшую* часть сочиненія г. Боброва. Здѣсь онъ съ особеннымъ вниманіемъ разсматриваетъ искусство сравнительно съ наукою, потому что, по справедливому его замѣчанію, философы, которые болѣе другихъ занимались обработкою эстетики и оказали важныя услуги этой наукѣ, были, главнымъ образомъ, *идеалисты*, (въ числѣ ихъ, напр., Гегель и его школа) и сводили искусство или къ особому роду познанія (искусство понималось какъ смутное или чувственное познаніе), или на особую (и притомъ, сравнительно съ философіей или познаніемъ, низшую) ступень его, а вслѣдъ за этими философами неясные отголоски ихъ теорій распространились и въ массѣ образованной публики. Однако, этому мнѣнію идеалистовъ противостоитъ первоначальное и естественное сознаніе людей, что наука и искусство — вещи различныя, что художникъ — не ученый, что цѣль науки — *истина* — есть нѣчто серьезнѣйшее, чѣмъ цѣль искусства — развлеченіе, особаго рода *наслажденіе*. Поэтому Е. А. Бобровъ считаетъ необходимымъ перейти отъ этого первоначальнаго и общаго сознанія къ подробнѣйшему и болѣе строгому изслѣдованію сходства и различія науки и искусства и ихъ точекъ соприкосновенія. Но такъ какъ, по системѣ Тейхмюллера, всѣ функціи единой души всегда координированы другъ съ другомъ, то и въ искусствѣ, какъ и въ другихъ явленіяхъ духа, участвуютъ всѣ душевныя дѣятельности; слѣдовательно, вопросъ о происхожденіи искусства сводится къ вопросу: «какія функціи признать для искусства сопроводительными или побочными» **) (стр. 109) и какія глав-

*) Тейхмюллеръ принимаетъ въ своей психологіи *три* душевныя дѣятельности: чувствовательную, въ которой онъ сливаетъ въ одно и чувство и волю; познавательную, или мышленіе, и двигательную, подъ которой онъ разумѣетъ все то, что обозначается не только терминомъ „движеніе“ (когда подъ нимъ разумѣется специально феноменъ перемѣны мѣста въ пространствѣ), но и всѣ многочисленныя наши ощущенія, наконецъ, и все то, что выражается терминами: дѣйствіе, дѣло — въ обширномъ смыслѣ этихъ словъ.

**) Не могу не замѣтить, что слово: „сопроводительный“ — гораздо удобнѣе было бы замѣнить словомъ: сопутствующій.

ными. Обсуждая этотъ вопросъ, авторъ приходитъ къ заключенію, что при нашемъ взаимодействіи съ міромъ вещей (субстанцій) чувства координируются съ другими нашими дѣятельностями въ видѣ побочнаго, различно сопровождающаго ихъ элемента, смотря по роду этихъ дѣятельностей *).

Если чувствовательную дѣятельность признать побочною, то нужно найти достаточныя логическія основанія для окончательнаго и строгаго рѣшенія, которой изъ двухъ остальныхъ дѣятельностей, участвующихъ въ искусствѣ: мышленію или движенію, принадлежитъ главная роль. Это изслѣдованіе становится тѣмъ настоятельнѣе, что обѣ одинаково широко захватываютъ множество продуктовъ человѣческой дѣятельности, а между тѣмъ различіе ихъ въ этомъ участіи выражается не въ способѣ самихъ дѣйствій, а только въ побочныхъ обстоятельствахъ **).

Существенный признакъ движенія, отличающій его отъ мышленія и отъ чувства - воли, авторъ видитъ въ томъ, что мы движеніемъ участвуемъ «во взаимодействіи какъ съ нашимъ тѣломъ, такъ и вообще съ внѣшнимъ міромъ» (стр. 129), о чемъ свидѣтельствуетъ, съ своей стороны, и наше *непосредственное сознаніе*, между тѣмъ какъ оно же ясно говоритъ намъ, что наша мысль и чувство никакихъ перемѣнъ въ транссубъективномъ или внѣшнемъ мірѣ (т.-е. въ мірѣ не-«я») производить не могутъ ***).

*) Наши чувства соотвѣтствуютъ или внѣшнимъ дѣятельностямъ и поступкамъ и, когда они согласны съ *идеями красоты*, то называются *эстетическими*, или же соотвѣтствуютъ нашимъ намѣреніямъ и, когда они согласны съ *идеями добра*, то называются *нравственными*; или же, наконецъ, соотвѣтствуютъ нашей познавательной функціи и, когда согласны съ *идеями истины*, т.-е. съ идейнымъ порядкомъ мыслимаго, то называются *логическими* или *научными* (стр. 113).

**) Какъ, напр, въ ремеслѣ, вообще въ техникѣ, изъ обѣихъ участвующихъ дѣятельностей несомнѣнно преобладаетъ движеніе, хотя отличіе ремесленника отъ художника, по автору, состоитъ только въ томъ, что первый движеніемъ видоизмѣняетъ вещество, „руководясь чужими преподанными ему образцами“, а „второй производитъ эти измѣненія по собственнымъ планамъ и замысламъ, т.-е. обнаруживаетъ творчество“ (стр. 114).

***) Относительно метафизическаго процесса взаимодействия субстанцій нужно замѣтить, что въ системѣ Тейхмюллера оба момента, т.-е. и двигательный актъ *воздѣйствія* одной субстанціи, и двигательный актъ *испытыванія* этого воздѣйствія другою субстанціей, суть одинаково акты движенія и ничѣмъ другъ отъ друга не отличаются. Если они достигаютъ извѣстной *степени напряженности*, то становятся сознательными и составляютъ то, что мы называемъ ощущеніями; если же напряженность ихъ такъ незначительна, что

До сихъ поръ авторъ разбираемой мною книги шелъ слѣдомъ за Тейхмюллеромъ, но далѣе принужденъ до извѣстной степени разойтись съ своимъ руководителемъ и пойти своимъ путемъ. Поводомъ къ тому послужило справедливо отмѣченное имъ колебаніе самого Тейхмюллера въ вопросѣ о главной функціи, отъ которой зависитъ искусство. Въ одномъ изъ прежнихъ своихъ сочиненій о «Сущности любви» (1880 г.) Тейхмюллеръ, по замѣчанію г. Боброва, всецѣло стоитъ на томъ, что въ искусствѣ главная функція—движеніе; въ позднѣйшемъ же, посмертномъ сочиненіи онъ склоняется къ тому, «что искусство есть особаго рода познаніе», разнящееся отъ научнаго только чувствами. Въ наукѣ познаніе комбинируется съ *логическими* чувствами, а въ искусствѣ—съ *эстетическими*. Въ этомъ поворотѣ мысли Тейхмюллеръ, по автору, входитъ въ противорѣчіе съ основными положеніями своего ученія о способностяхъ души и о ихъ связи другъ съ другомъ *).

Источникъ ошибки, въ которую всецѣло впали не только философы-идеалисты, но отчасти и Тейхмюллеръ, авторъ видитъ въ томъ, что какъ образъ, составляющій содержаніе искусства, такъ и мысль суть одинаково идейные элементы; поэтому весьма естественна склонность причислять къ познанію или мышленію и искусство, оперирующее надъ тѣмъ же матеріаломъ, въ обоихъ случаяхъ представляющимъ одинаково «какія-то единства**), или системы, проникнутые единою цѣлью порядки», въ которыхъ многое получаетъ свой смыслъ въ единомъ. Значить, все сводится къ *вопросу*: тождественъ ли въ мышленіи и въ художе-

они не сознаются, то разсматриваются различными естественными науками только съ феноменальной стороны, какъ явленія матеріальнаго движенія въ пространствѣ и времени.

*) Правда, самъ г. Бобровъ допускаетъ координацію съ мышленіемъ чувствъ и эстетическихъ, и этическихъ, но только, по его мнѣнію, „эта координація случайная“; существенною въ познаніи все-таки остается координація мысли съ логическими чувствами, въ искусствѣ же—съ эстетическими. Съ другой стороны, случайна и координація художественнаго произведенія, напр., съ сильными этическими чувствами, представляющая то, что называется *тенденціей*, составляющей „препятствіе для чистаго и типическаго выраженія искусства“.

**) Къ этому еще присоединяются нѣкоторыя побочныя обстоятельства, какъ, наприм., то, что одно изъ важнѣйшихъ искусствъ, поэзія, имѣетъ своимъ орудіемъ слово, которое есть символъ мысли, да и самые образы поэзіи выражаются въ формѣ мысли.

ственнымъ творчествѣ способъ комбинаціи идейныхъ элементовъ въ единство системы? Прежде всего авторъ отмѣчаетъ нѣкоторое различіе въ тождественномъ для обоихъ единствѣ матеріалѣ: онъ не всегда одинъ и тотъ же. Какъ мышленіе, такъ и художественное творчество происходятъ на почвѣ *воспоминанія* и, въ концѣ-концовъ, стоятъ на еще *не составляющихъ знанія* (eg-kenntnisslos) данныхъ непосредственнаго сознанія *). Но кромѣ этихъ данныхъ въ мышленіе входитъ также и *специфическое* въ тѣсномъ смыслѣ познаніе (созерцанія—Anschauungen, понятія, сужденія, умозаключенія и проч.).

Главное же, что отличаетъ научное мышленіе отъ художественнаго творчества, состоитъ въ характерномъ «конститутивномъ признакѣ мышленія», именно въ *основномъ и единственномъ***) законѣ этой функціи, законѣ *достаточнаго основанія*, состоящемъ въ соотнесеніи какихъ-либо пунктовъ сознанія съ какой-либо точки зрѣнія (или категоріи)***). Значить, говоритъ авторъ, если художественное творчество не соотноситъ «элементы сознанія по категоріямъ (точкамъ зрѣнія), то оно не есть мышленіе» (стр. 145); или, иначе говоря, для художественнаго творчества остается только одна основная функція души—движеніе.

Въ связи съ сейчасъ указаннымъ колебаніемъ Тейхмюллера, какую изъ функцій: познаніе или движеніе, признать основною для искусства, стоитъ и другой, не менѣе важный пунктъ, гдѣ авторъ считаетъ также неизбѣжнымъ разойтись съ своимъ руководителемъ. Дѣло касается именно фантазіи, одного изъ

*) Входящихъ, главнымъ образомъ, въ *значковое* или *символическое* знаніе, о которомъ было мною сказано въ статьѣ о Тейхмюллерѣ.

**) Другой законъ тождества или противорѣчія авторъ считаетъ закономъ собственно психологическимъ, а не логическимъ.

***) Здѣсь Е. А. Бобровъ касается самаго важнаго и труднѣйшаго пункта не только своего разсужденія, и далѣе, не только труднѣйшаго пункта системы Тейхмюллера, но и вообще—всей логики и теоріи познанія, разсматриваемыхъ съ точки зрѣнія какихъ бы то ни было направлений. Относительно Тейхмюллера я еще напомяну, что, по оригинальности его философской системы и по ея отличію отъ господствующихъ (къ которымъ, главнымъ образомъ, относится позитивизмъ), она не поддается краткому изложенію. Поэтому и моя рецензія стала бы для читателя яснѣе, еслибъ онъ обратился къ самому сочиненію: «О понятіи искусства». Я же въ настоящей статьѣ предполагаю только то, что помѣщено о Тейхмюллерѣ въ этомъ журналѣ мною и Е. А. Бобровымъ.

основныхъ понятій эстетики, но вмѣстѣ съ тѣмъ настолько труднаго, что извѣстный философъ Лотце, самъ написавшій исторію эстетики, считаетъ возможнымъ отказаться отъ желанія объяснить это явленіе изъ понятныхъ намъ въ другихъ случаяхъ движеній души человѣческой. «Какъ непосредственный даръ Бога,—говоритъ Лотце,—она не имѣетъ доказуемаго хода ея психологическаго возникновенія».

Анализируя разныя мѣста сочиненій Тейхмюллера, касающіяся возникновенія какъ нашихъ образовъ непосредственнаго воспріятія и созерцанія, такъ и образовъ воспоминанія въ той дѣятельности души, которая называется *репродукціею* и обыкновенно объясняется такъ называемой, *ассоціаціей идей*, авторъ находитъ, что Тейхмюллеръ нигдѣ «не обосновалъ и не провелъ строгаго различія» между тѣми процессами, которые механически восстанавливаютъ старыя ощущенія и образы, и между тѣмъ движеніемъ идейныхъ элементовъ, гдѣ старое не повторяется, а болѣе или менѣе перетасовывается, и такимъ образомъ въ сознаніи появляются совсѣмъ *новыя комбинаціи* идейныхъ элементовъ. А между тѣмъ, такое особое движеніе представляетъ нѣчто общее, принадлежащее какъ наукѣ, такъ и искусству, притомъ незамѣтно входящее уже въ механическую репродукцію: это общее и называется *воображеніемъ*. Разница же дѣятельности воображенія въ мышленіи и въ искусствѣ заключается въ томъ, что въ первомъ все движеніе идейныхъ элементовъ заканчивается соотношеніемъ, удовлетворяющимъ логическимъ чувствамъ, между тѣмъ какъ въ искусствѣ то же движеніе продолжается свободно и безцѣльно до тѣхъ поръ, пока не установится выборъ между смѣняющимися образами. Разъ этотъ выборъ установленъ и одобренъ эстетическими чувствами, которыя, по автору, «не разложимы и не разрѣшимы» во что-либо другое, то выбранный образъ становится уже предметомъ *технической обработки* того или другого искусства. Смѣна же образовъ до выбора есть весьма важный моментъ, отличающій *свободное* творчество искусства отъ выбора въ мышленіи *заранѣе обусловленнаго* категоріями (точками зрѣнія). Механическій, безцѣльный характеръ дѣятельности воображенія особенно ярко выступаетъ, по мнѣнію автора, въ сновидѣніяхъ, которыя составляютъ лишь частный случай воображенія.

Послѣ характеристики дѣятельности воображенія Е. А. Бо-

бровь переходитъ «къ вопросу, очень затруднявшему эстетиковъ: какъ отличить воображеніе (Einbildungskraft) отъ художественной фантазіи (въ частности)? Нужно беречься, какъ бы не смѣшавъ фантазіи съ простымъ наивнымъ воображеніемъ,—говорить Гегель» (стр. 174). Прежде всего авторъ обзрѣваетъ рѣшеніе этого вопроса у болѣе выдающихся эстетиковъ-идеалистовъ (наприм., Гегеля, Лотце, Фишера, Шасслера) и находитъ, что хотя они и вѣрно отмѣтили нѣкоторыя частныя отличія художественной фантазіи отъ воображенія вообще, но что у всѣхъ такъ или иначе отразилось основное заблужденіе идеализма, именно подведеніе какъ всей художественной дѣятельности, такъ и въ частности фантазіи подъ понятіе познанія; а потому авторъ не находитъ у нихъ, также какъ и у Тейхмюллера, руководства для рѣшенія своего вопроса и дѣлаетъ собственную «попытку» къ тому.

Прежде всего онъ выясняетъ, что связь деталей художественнаго образа подчиняется не логической необходимости *), а той, которая вытекаетъ «изъ типа образовъ, даннаго въ опытѣ: внѣшнемъ или внутреннемъ», и представляющаго не логическую, а «техническую систему» (стр. 193). Выборъ этотъ, однако, не обусловленъ тѣмъ, чтобы элементы образа воображенія были, сравнительно съ простою репродукціей старыхъ сочетаній, непременно перетасованы и перегруппированы. Художественная фантазія можетъ пользоваться не только образами изъ субъективныхъ сочетаній, уже прежде скомбинированныхъ, а теперь только репродуцированныхъ путемъ воспоминанія, но даже образами изъ совершенно свѣжихъ воспріятій. Во всякомъ случаѣ *пережитый опытъ* составляетъ главное условіе для предметовъ искусства, а потому для художника такъ важны *изученіе природы, модели, этюды, эскизы* и т. под.» Но всего обязательнѣе для художника въ его выборѣ образовъ руководиться эстетическими чувствами: они въ послѣдней инстанціи рѣшаютъ выборъ!

Итакъ, художественная фантазія, по опредѣленію автора, «есть движеніе идейныхъ элементовъ, предшествующее художественному выбору и координирующееся съ эстетическими чувствами». «Свобода фантазіи состоитъ въ возможности перета-

*) Логически нисколько не слѣдуетъ, наприм., что «Скупой рыцарь» долженъ обогатить своего сына передъ герцогомъ.

совки идейныхъ элементовъ и въ безцѣльности ихъ движенія; зависимость же фантазіи отъ дѣйствительности заключается въ томъ, что въ основѣ образовъ всегда лежатъ непосредственныя воспріятія, полученныя при метафизическомъ взаимодействіи съ міромъ». «Чѣмъ больше въ творествѣ художника простыхъ репродукцій и меньше субъективныхъ комбинацій, тѣмъ художникъ *реалистичнѣе*; и наоборотъ, чѣмъ свободнѣе его фантазія, тѣмъ менѣе въ его образахъ «репродукцій и воспроизведенія пережитого» (стр. 199 и слѣд.), тѣмъ менѣе они реальны.

Однако, этимъ еще не исчерпывается понятіе художественной фантазіи, которою, по замѣчанію автора, могутъ обладать многіе люди и «иногда даже создавать прекрасные замыслы», но все-таки не быть способными къ истинному искусству и не идти далѣе дилетантизма. Истинные художники, по автору, «одарены особымъ аппаратомъ психическаго движенія. Они иначе ощущаютъ, иначе созерцаютъ свои образы и иначе, чѣмъ другіе люди, символизируютъ ихъ въ техническомъ выполненіи». Наконецъ, авторъ отмѣчаетъ еще у истиннаго художника одно особое отношеніе къ его самосознанію, обнаруживающееся при его дѣятельности. Нужно не забывать, что терминъ: *движеніе души*—имѣетъ только *метафорическое значеніе* и что свободное движеніе идейныхъ элементовъ, въ концѣ концовъ, имѣетъ свою причину субстанцію или *я* художника. Въ качествѣ личности, онъ всегда можетъ какъ признать себя собственникомъ своихъ актовъ (т.-е. въ одинаковой степени интенсивности имѣтъ сознаніе и о себѣ, и объ актахъ своей дѣятельности), такъ и терять временно интенсивность сознанія себя, сравнительно съ сознаніемъ функций. Обыкновенно, «интенсивность сознанія функционаго и сознанія субстанціоннаго обратно пропорціональны: чѣмъ сильнѣе сознаніе функций (чувства, желанія, образа, мысли, ощущенія), тѣмъ слабѣе сознаніе своего *я* и принадлежности этому *я* означенной функции» (стр. 206). Въ силу этого закона и художникъ «тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ (помимо технической ловкости и умѣнья) сильнѣе его фантазія, или чѣмъ произвольнѣе его творчество». Поэтому художественное творчество въ высшихъ его моментахъ отличается тѣмъ, что художникъ какъ бы забываетъ о своемъ собственномъ существованіи, а также и о существованіи внѣшняго міра и весь какъ бы поглощается образами своей фантазіи.

Этимъ изложеніемъ важнѣйшей части сочиненія Е. А. Боброва я и ограничусь въ моей статьѣ, потому что третья глава: «Объ отношеніи искусства къ нравственности», была уже напечатана въ этомъ журналѣ прежде въ качествѣ особой статьи (см. XX книгу). Теперь же я сдѣлаю краткую оцѣнку сочиненія Е. А. Боброва.

Точка зрѣнія, съ которой должна быть сдѣлана эта оцѣнка, естественно указывается откровеннымъ и яснымъ признаніемъ почтеннаго автора, что онъ присоединяется въ основныхъ своихъ философскихъ воззрѣніяхъ къ системѣ Тейхмюллера. Слѣдовательно, эта система и должна стать *главнымъ* критеріемъ для оцѣнки сочиненія Е. А. Боброва: «Понятіе искусства». Возможно, что кто-нибудь на это возразитъ, что эстетика—наука, и представляетъ изъ себя слѣдовательно, нѣчто общечеловѣческое и въ своемъ содержаніи не зависящее отъ взглядовъ какого-либо отдѣльнаго лица или цѣлой группы лицъ. Но сказавшій это обнаружилъ бы только свое *непониманіе* или *забвеніе* существенной разницы между различными классами наукъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и разницы между вѣчнымъ идеаломъ науки и ея временно-историческими состояніями. Для наукъ, входящихъ въ общій *кругъ философіи*, самое важное и есть именно направленіе или частныя *особенности* въ основныхъ принципахъ; а потому и сочиненіе по эстетикѣ, подобно сочиненіямъ по другимъ философскимъ дисциплинамъ, не можетъ быть разсматриваемо помимо той философской школы, изъ которой оно вышло. Только въ математикѣ и, пожалуй, въ механикѣ не имѣетъ никакого значенія философское направленіе (матеріализмъ, позитивизмъ, идеализмъ и спиритуализмъ, или лучше, по Тейхмюллеру, четвертое направленіе); но уже съ физики начинается, по моему, это значеніе, хотя и въ очень малой степени. Итакъ, въ своей критической оцѣнкѣ я считаю для Е. А. Боброва, какъ и для всякаго другого, прежде всего обязательнымъ не нарушать законовъ и правилъ логики и твердо установленныхъ историческихъ и фактическихъ данныхъ, а потомъ уже быть вѣрнымъ избранной имъ философской системѣ Тейхмюллера, или, по крайней мѣрѣ, тому общему философскому направленію, къ которому она принадлежитъ по своимъ основнымъ началамъ *).

*) Мы разумѣемъ здѣсь спиритуализмъ.

Итакъ, становясь, при оцѣнкѣ книги Е. А. Боброва, на сейчасъ указанную мною точку зрѣнія, я нахожу, что: 1) авторъ обстоятельно сдѣлалъ общую характеристику системы Тейхмюллера и надлежащимъ образомъ указалъ на ея основныя начала; 2) собралъ съ достаточною полнотою изъ разныхъ сочиненій Тейхмюллера всѣ мѣста, относящіяся къ его эстетикѣ и основательно привелъ ихъ въ систематическій порядокъ и въ связь между собою и съ основными понятіями Тейхмюллера; 3) согласно системѣ Тейхмюллера, достаточно указалъ на основныя дѣятельности души человѣческой и на участіе, которое онѣ принимаютъ въ наукѣ и искусствѣ; 4) вѣрно отмѣтилъ заблужденіе большинства выдающихся представителей эстетики въ томъ, что они подводятъ искусство подъ понятіе познанія; 5) точно такъ же вѣрно указалъ на колебаніе въ этомъ пунктѣ и Тейхмюллера и самостоятельно поправилъ это колебаніе въ направленіи согласія Тейхмюллера съ его же собственными воззрѣніями; 6) принялъ собственное изслѣдованіе по трудному и запутанному вопросу о значеніи въ искусствѣ фантазіи, убѣдительно характеризовалъ эту психическую дѣятельность и сдѣлалъ ея опредѣленіе *).

Относительно всѣхъ сейчасъ исчисленныхъ пунктовъ я могу сдѣлать только одно болѣе важное замѣчаніе. По-моему, авторъ *недостаточно остановился* на характеристикѣ различія въ чувствахъ: логическихъ, нравственныхъ и эстетическихъ, а между тѣмъ они у него играютъ весьма важную роль въ различеніи продуктовъ душевной дѣятельности. Такъ, наприм., въ отличіи искусства отъ науки *самую сущность* его составляютъ эстетическія чувства, а между тѣмъ авторъ не остановился на разъясненіи отличія эстетическихъ чувствъ отъ логическихъ и нравственныхъ. Онъ указываетъ на «неразложимость и неразрѣшимость»

*) Что касается до меня лично, то, не смотря на признаніе ошибочности подведенія искусства подъ понятіе познанія, я все-таки нахожу возможнымъ стать на такую точку зрѣнія, съ которой тенденціи идеализма и колебанія въ ихъ сторону самого Тейхмюллера могутъ быть *оправданы*. Сдѣлать это можно, по моему, не выходя изъ предѣловъ общаго направленія, къ которому принадлежитъ система Тейхмюллера, но только выдвинувъ на передній планъ нѣкоторые принципы этого направленія и нѣсколько возвратившись назадъ отъ Тейхмюллера къ Лейбницу, но объ этомъ я надѣюсь высказаться въ особой статьѣ въ теченіе этого же года въ одной изъ слѣдующихъ книжекъ «Вопросовъ».

эстетическихъ чувствъ; но, вѣдь, это не значитъ, что мышленіе не можетъ *составить* о нихъ никакого *понятія* и не освобождаетъ автора отъ ихъ объясненія (хотя бы и символическаго). Другое, менѣе важное замѣчаніе я сдѣлаю относительно *слова* и *выраженія* мысли, въ которыхъ также грѣшитъ почтенный авторъ, хотя, правда, и въ меньшей степени, чѣмъ въ переводѣ сочиненія Тейхмюллера: «Дарвинизмъ и пр.» *). Наконецъ, несмотря на мое сочувствіе почтенному автору, полное безпристрастіе побуждаетъ меня сказать еще объ одномъ родѣ его прегрѣшеній, который, однако, не касается ни логики, ни фактическихъ данныхъ, ни хода доказательствъ и т. под. Прегрѣшенія эти въ сочиненіи г. Боброва совершены противъ *той особенности* въ образѣ дѣйствій человѣческихъ, которая не маловажна въ практической жизни, родственна съ эстетическими чувствами и называется тактомъ (способность дѣйствовать *умѣстно, своевременно* и *кстати*). Великій греческій мудрецъ, Сократъ, обладавшій въ высокой степени этою способностью и часто практиковавшій ее въ своей жизни считалъ ее даже за внушеніе особаго божества (знаменитый *демоніонъ* Сократа). Но опасаясь, чтобы моя статья не слишкомъ вышла изъ своихъ естественныхъ предѣловъ, я уже не буду приводить примѣровъ прегрѣшеній почтеннаго автора противъ такта.

Алексій Козловъ.

*) Такъ, къ прежде отмѣченному мною термину: «сопроводительный», я могу прибавить, наприм., выраженіе: «различность координирующихся элементовъ» (стр. 113). Отчего бы не сказать вмѣсто различности—различіе? Далѣе, на стр. 153 мы имѣемъ выраженіе: «языковые звуки», конечно, вмѣсто звуки языка (по нѣмецки: Sprachlaut); или на стр. 157 выраженіе: «обуславливается не исчерпаніемъ деталей, а»... Отчего бы не сказать: обуславливается не тѣмъ, что исчерпаны детали, а... Но довольно и этихъ примѣровъ!

КРИТИКА и БИБЛИОГРАФІЯ.

I. Обзоръ книгъ.

Binet, A. *Psychologie des grands calculateurs et joueurs d'échecs.* Paris, Hachette, 1894. 364 стр. in 16.

Почти въ одно и то же время появились въ Парижѣ двѣ книги, относящіяся къ одному и тому же отдѣлу психологіи—къ памяти: это книги Binet и Argéat; трудно себѣ представить большій контрастъ, чѣмъ въ этихъ двухъ сочиненіяхъ. Изложимъ сначала первое изъ нихъ.

Сочиненіе Бинэ распадается, какъ показываетъ само заглавіе, на двѣ части. Уже не разъ въ литературѣ появлялись наблюденія или замѣтки о людяхъ, имѣвшихъ способность дѣлать въ умѣ большія вычисленія; но еще не существуетъ психологическаго анализа способовъ, употреблявшихся этими людьми, и анализовъ ихъ душевнаго состоянія. Бинэ въ продолженіе полутора года наблюдалъ двухъ типичныхъ счетчиковъ и дѣлалъ надъ ними опыты; въ концѣ концовъ, онъ приходитъ къ выводу, что всѣ такого рода люди обладаютъ особыми, характеризующими ихъ, специфическими признаками.

Мы не будемъ останавливаться на исторіи вопроса, которая у Бинэ изложена въ первой главѣ,—начнемъ прямо съ его собственныхъ наблюденій. Первый изъ описанныхъ у Бинэ субъектовъ, обладающій замѣчательной способностью считать въ умѣ,—Иноди. Родившись въ 1867 году отъ весьма бѣдныхъ родителей, онъ сперва былъ пастухомъ и уже съ шести лѣтъ началъ считать; онъ считалъ въ умѣ и думалъ только о цифрахъ, не употребляя никакихъ предметовъ для счета, какъ это

дѣлали другіе счетчики, которые въ дѣтствѣ считали большою частью камешки. Голько четыре года тому назадъ Иноди выучился читать и писать; его пробовали учить математикѣ, но изъ этихъ уроковъ ничего не вышло; теперь это умный, способный, но ничѣмъ особенно, кромѣ способности считать, не отличающийся молодой человѣкъ, съ мягкимъ и ровнымъ характеромъ.

У Иноди нужно было изучить двѣ способности: 1) способность запоминать цифры, или память къ цифрамъ, и 2) способность дѣлать вычисленія въ умѣ. Изучая память цифръ у Иноди, Бинэ различаетъ двѣ стороны: во-первыхъ, способность запоминать извѣстное число цифръ послѣ того, какъ онѣ сказаны безъ остановки одинъ разъ, а во-вторыхъ, способность вмѣстить въ своей памяти цифры, заученныя послѣ нѣсколькихъ повтореній и кромѣ того съ перерывами. Извѣстно, что если говорить кому-нибудь цифры съ опредѣленной скоростью (двѣ въ секунду) одну за другой, то въ среднемъ можно запомнить отъ 7 до 12 цифръ, смотря по индивидуальности. Опыты, сдѣланные съ Иноди, показали, что онъ послѣ одного повторенія способенъ запомнить около 50 цифръ. Если мы примемъ во вниманіе, что для простаго смертнаго, запоминающаго 7 цифръ послѣ одного повторенія, надо 16 повтореній, чтобы запомнить 12 цифръ, 44 повторенія, чтобы ихъ запомнить 24, и 55 повтореній для запоминанія 26 цифръ, то мы поймемъ, что память Иноди къ цифрамъ не относится къ памяти простыхъ людей, какъ 50: 7,—это отношеніе гораздо больше. Но число 50 у Иноди относится къ тому случаю, когда цифры сказаны одинъ разъ безъ остановки. Въ представленіяхъ, которыя Иноди ежедневно даетъ въ одномъ изъ парижскихъ кафе-шантановъ, онъ остается на сценѣ 12 минутъ; въ это время онъ дѣлаетъ въ умѣ различныя задачи и въ коицѣ повторяетъ всѣ тѣ цифры, которыя ему были даны за эти 12 минутъ,—число ихъ бываетъ отъ 230 до 300. Въ психологической лабораторіи Бинэ просилъ однажды Иноди сказать ему всѣ тѣ, которыя онъ помнитъ,—и онъ былъ въ состояніи сказать всѣ 230 цифръ, данныя ему на прошломъ представленіи, и еще нѣкоторыя изъ прежнихъ задачъ, предложенныхъ ему академіей, такъ что всего набралось немногимъ больше 300 цифръ.

Какимъ же образомъ Иноди запоминаетъ и представляетъ себѣ эти цифры? На многочисленные и подробные разспросы Шарко

и Бинэ Иноди отвѣчалъ всегда, что онъ «слышитъ внутренно эти цифры, произнесенныя его собственнымъ голосомъ»; изъ этого можно заключить, что онъ имѣетъ, главнымъ образомъ, слуховыя представленія. Когда Иноди старается запомнить числа или рѣшаетъ задачи, онъ бормочетъ цифры, и это привело автора къ мысли: не представляетъ ли ихъ себѣ Иноди также и моторно? Бинэ пытался экспериментальнымъ путемъ опредѣлить это: для этого онъ старался мѣшать Иноди бормотать цифры, заставляя его во время рѣшенія задачи произносить непрерывно одну букву, напр., *и*; при этомъ время рѣшенія задачъ замѣтно удлинялось; такъ, наприм., чтобы вычислить въ умѣ число секундъ, заключающихся въ 78 годахъ, 2 мѣсяцахъ и 8 дняхъ, ему надо 22 секунды, а для того, чтобы рѣшить подобную же задачу, произнося *и*, ему надо 50 секундъ. Что же касается зрительныхъ представленій, то Иноди увѣряетъ, что у него ихъ нѣтъ; однако, замѣчаетъ Бинэ, онъ хорошо запоминаетъ лицо, которое дало ему такую-то цифру.

Быстрота вычисленія измѣрялась или помощью хроноскопа, или помощью простыхъ часовъ съ секундной стрѣлкой, когда время было значительно. Иноди дѣлаетъ въ умѣ сложенія, вычитанія, умноженія и дѣленія, возвышенія въ разныя степени и извлеченія разныхъ корней и, наконецъ, рѣшаетъ алгебраическія задачи помощью ариѳметики. Мы выпишемъ нѣсколько цифръ, какъ примѣры быстроты вычисленій Иноди:

Найти: $\sqrt{4920}$; отвѣтъ — 70; остатокъ 20; время: 3 сек.
 » 9425 : 36,35 » 2; » 2155; » 5
 » 32978 × 62834 » 2072139652; » 40
 » 6458 + 8725 » 15183; » 3½

Однѣ изъ самыхъ трудныхъ задачъ, которыя Иноди рѣшаетъ, это разложеніе даннаго числа на сумму четырехъ полныхъ квадратовъ. Положимъ, дано число 13411; черезъ 3 минуты Иноди находитъ числа 115, 13, 4 и 1, сумма квадратовъ которыхъ равняется данному числу; черезъ минуту онъ находитъ новое рѣшеніе: 113, 25, 4 и 1, потомъ черезъ минуту еще: 113, 23, 8 и 7. Въ другой задачѣ дано 15663; черезъ 15 минутъ Иноди находитъ числа 62, 57, 83 и 41, еще черезъ 2 минуты онъ даетъ другое рѣшеніе: 62, 41, 97 и 27; эта скорость поразительна, такъ какъ математику надо около недѣли, чтобы найти подходящія четыре числа.

Для того, чтобъ имѣть съ чѣмъ сравнивать быстроту вычисленій Иноди, были произведены въ Парижской лабораторіи опыты надъ лучшими кассирами изъ одного магазина, и найдено, что въ тѣхъ задачахъ, которыя привычны кассирамъ, они вычисляются нѣсколько *быстрѣ* Иноди; но очевидно, они не могутъ дѣлать въ умѣ тѣхъ огромныхъ задачъ, которыя Иноди дѣлаетъ, такъ какъ у нихъ нѣтъ той памяти къ цифрамъ, какъ у послѣдняго.

Интересно было изучить у Иноди другія формы памяти; Бинэ указываетъ нѣсколько опытовъ по этому поводу, изъ которыхъ видно, что Иноди стоитъ въ этомъ отношеніи ничуть не выше средняго, такъ какъ онъ запоминаетъ всего шесть или семь буквъ, сказанныхъ ему одинъ разъ.

Діаманди, второй изъ субъектовъ, изученныхъ Бинэ, — грекъ, родился въ 1868 году, съ семи лѣтъ ходилъ въ школу, потомъ занимался торговлей, учился математикѣ и теперь поступилъ въ *Ecole des Ponts et Chaussées* въ Парижѣ. Уже въ школѣ онъ выдавался умѣньемъ считать въ умѣ; нѣсколько лѣтъ тому назадъ онъ далъ два представленія въ Бухарестѣ. Бинэ изучаетъ у него, какъ и у Иноди, его память къ цифрамъ и его способность считать въ умѣ. Что касается памяти цифръ, то можно различить у Діаманди два случая: тотъ, когда онъ старается запомнить возможно скорѣе и какъ можно больше цифръ съ тѣмъ, чтобы ихъ повторить только одинъ разъ, и во-вторыхъ, тотъ случай, гдѣ онъ старается выучить извѣстное число цифръ съ тѣмъ, чтобъ ихъ хорошо и прочно помнитъ. Въ первомъ случаѣ онъ запомнилъ 11 цифръ въ 3 секунды, 16 цифръ въ 5 секундъ, 17 цифръ въ 6 сек. и 25 цифръ въ 9 сек. Во второмъ случаѣ онъ запомнилъ: 10 цифръ въ 17 сек., 15 цифръ въ 1 м. 15 сек., 20 цифръ въ 2 м. 15 сек., 25 цифръ въ 3 м., 30 цифръ въ 4 м. 20 сек., 50 цифръ въ 7 м., 100 цифръ въ 25 м., 200 въ 2 часа 15 м.

Припомнимъ для сравненія, что Иноди запоминаетъ 50 цифръ въ 2 м. 5 сек. и 100 цифръ въ 12 минутъ; мы видимъ, что быстрота запоминанія, а слѣдовательно и память къ цифрамъ, у послѣдняго гораздо лучше, чѣмъ у Діаманди.

Относительно того, какъ Діаманди представляетъ себѣ цифры, у него существуетъ огромная разница съ Иноди: онъ видитъ ихъ «внутренно» предъ собою написанными его же рукой; поэтому ему

гораздо легче заучивать цифры, когда онъ ихъ видитъ, чѣмъ когда ему ихъ говорятъ. Чтобы провѣрить, дѣйствительно ли Діаманди представляетъ себѣ зрительно цифры, Бинэ дѣлалъ слѣдующіе опыты: онъ просилъ Иноди и Діаманди заучить наизусть 25 цифръ, написанныхъ въ пять строкъ, наприм.:

53914
27398
42659
35281
83472

потомъ заставлялъ ихъ повторять въ разныхъ направленіяхъ: справа налѣво, снизу вверхъ или по діагоналямъ и т. д.; тогда какъ времена повторенія въ томъ направленіи, въ которомъ цифры заучены, почти равны у Иноди и у Діаманди, при другихъ направленіяхъ Иноди остается сильно позади Діаманди, потому что послѣдній представляетъ себѣ зрительно квадратъ цифръ, а Иноди себѣ зрительно его не представляетъ.

Какъ въ отношеніи памяти къ цифрамъ, такъ и въ отношеніи способности считать въ умѣ Діаманди стоитъ гораздо ниже Иноди; онъ не можетъ дѣлать такихъ сложныхъ задачъ и къ тому же еще онъ вычисляетъ гораздо медленнѣе: такъ, наприм., чтобъ умножить въ умѣ 65879 на 2537, ему надо 3 мин. 10 сек., Иноди же надо всего 32 секунды.

Было интересно провѣрить, не употребляютъ ли Діаманди или Иноди мнемотехники; для этого Бинэ сдѣлалъ вмѣстѣ со мной сравнительные опыты надъ этими двумя субъектами и надъ однимъ мнемотехникомъ Арну. Мнемотехника состоитъ въ томъ, что на мѣсто каждой цифры подставляется какая-нибудь опредѣленная согласная: наприм., *з* вмѣсто *о*, *т* вмѣсто *і*, *л* вмѣсто *џ*, *к* вмѣсто *7* и т. д.; поэтому, когда даютъ извѣстное число цифръ, то получаютъ согласныя, и мнемотехникъ составляетъ изъ этихъ согласныхъ слова, вставляя между ними гласныя: наприм., если даны 0157 и мы имѣемъ согласныя *з*, *т*, *л*, *к*, то мы можемъ составить слово, наприм., *затылокъ*. Такимъ образомъ, слѣдовательно, вмѣсто того, чтобы запоминать 4 цифры, мы запоминаемъ одно слово, что гораздо легче. Хорошіе мнемотехники умѣютъ находить такія слова, чтобъ они составляли цѣлыя фразы; поэтому они въ состояніи запомнить нѣсколько сотенъ

цифръ, такъ что количество запоминаемыхъ цифръ не можетъ отличить мнемотехника отъ человѣка, обладающаго замѣчательной памятью къ цифрамъ.

Сравнимъ теперь время, необходимое для того, чтобы заучить извѣстное число цифръ; выпишемъ слѣдующую таблицу (стр. 173):

			Діаманди.	Арну.
чтобы запомнить	10 цифръ, надо . . .		17 сек.	20 сек.
»	»	15 »	» . . . 1 м. 15 с.	1 м. 45 с.
»	»	20 »	» . . . 2 м. 15 с.	2 м. 30 с.
»	»	25 »	» . . . 3 м.	2 м. 30 с.
»	»	30 »	» . . . 4 м. 20 с.	2 м. 45 с.
»	»	50 »	» . . . 7 м.	—
»	»	100 »	» . . . 25 м.	15 м.

Мы видимъ что Арну запоминаетъ медленнѣе, чѣмъ Діаманди, при маломъ количествѣ цифръ; но онъ, наоборотъ, скорѣе заучиваетъ большое число цифръ. При сравненіи Арну съ Иноди разница для времени заучиванья малаго числа цифръ еще больше бросается въ глаза: для 100 цифръ они оба почти одинаково быстры, и можно предполагать, что при бѣльшемъ количествѣ цифръ Арну превзошелъ бы Иноди. Изъ этого выходитъ, что для того, чтобъ отличить мнемотехника отъ человѣка, имѣющаго хорошую память, надо дѣлать опыты не съ большимъ числомъ цифръ, а съ малымъ.

Въ быстротѣ повторенія также замѣтна разница между Діаманди и Арну: послѣдній повторяетъ цифры гораздо медленнѣе, такъ какъ онъ долженъ замѣнять согласныя буквы цифрами.

Въ послѣдней главѣ этой первой части авторъ старается найти черты, общія всѣмъ извѣстнымъ до сихъ поръ людямъ, которые имѣли способность считать въ умѣ. Всѣ они начали считать съ ранняго дѣтства—около шести, семи лѣтъ; всѣ они, кромѣ Гаусса и Ампера, были изъ очень бѣдныхъ семей, большую часть своей жизни оставались неграмотны и не обнаруживали особыхъ способностей въ другихъ отношеніяхъ.

Изслѣдованіе шахматныхъ игроковъ, которые играютъ, не смотря на шахматную доску, было сдѣлано помощью вопросника, который былъ составленъ Бинэ; этотъ вопросникъ содержитъ въ себѣ вопросы относительно силы игрока, числа партій, которыя онъ можетъ въ одно и то же время играть такимъ способомъ, отно-

сительно представленій зрительныхъ, слуховыхъ и моторныхъ, которыя у него являются во время игры.

Первыя главы авторъ посвящаетъ исторіи игры въ шахматы, не смотря на доску, даетъ общее описаніе шахматныхъ кружковъ и описываетъ, какъ даются представленія. Далѣе, онъ переходитъ къ разбору отвѣтовъ, полученныхъ имъ отъ лучшихъ игроковъ міра.

Три главныхъ условія необходимы для игры, не смотря на доску, по увѣренію лучшихъ игроковъ; это: 1) хорошее знаніе шахматной доски, т.-е. знаніе всѣхъ свойствъ каждаго квадрата; 2) хорошая память, позволяющая повторить во всякое время игры всѣ ходы съ начала, и 3) способность представить себѣ зрительно шахматную доску.

Бинэ подробно описываетъ, какъ каждый изъ игроковъ представляетъ себѣ шахматную доску, форму и цвѣтъ фигуръ во время такой игры. Большинство игроковъ имѣютъ зрительныя представленія во время игры, но эти представленія, иногда болѣе, иногда менѣе ясны: такъ, нѣкоторые говорятъ, что видятъ передъ собой шахматную доску со всѣми подробностями и всѣми фигурами; другіе могутъ себѣ представить только часть шахматной доски, именно ту, которая ихъ интересуетъ; нѣкоторые представляютъ себѣ только шахматную доску, не видя самыхъ фигуръ, но связывая имя фигуръ съ соотвѣтствующими квадратами. По большей части, происходитъ нѣкоторая абстракція: игрокъ представляетъ себѣ не всю фигуру съ ея подробностями, а только извѣстныя черты этой фигуры, наприм., какъ она можетъ ходить, и ея отношенія къ другимъ фигурамъ; эту форму памяти Бинэ называетъ *зрительной геометрической памятью*.

Какъ же можетъ игрокъ вести заразъ нѣсколько партій (до 16), не глядя на доску, и не спутываетъ ихъ между собой? На этотъ вопросъ игроки отвѣтили, что каждая игра имѣетъ свою характерную черту, которая, главнымъ образомъ, зависитъ отъ того, какъ партія начата; игрокъ старается придать различнымъ партіямъ особую краску и такимъ образомъ, когда ему говорятъ, наприм., № 4, то онъ вспоминаетъ: «а, это гамбитъ конька!» Каждый ходъ самого игрока и его противника имѣетъ всегда извѣстную цѣль; игрокъ думаетъ о ней, и такимъ образомъ у него являются представленія, что такія-то и такія-то фигуры стоятъ на такихъ-то мѣстахъ: онъ припоминаетъ весь рядъ разсужденій. Вся

ство, съ какимъ она возникаетъ въ сознаниі, несмотря на самую настойчивую работу надъ нею рефлексіи; б) ея историческая устойчивость среди смѣняющихся мнѣній вѣковъ и поколѣній; в) внутренняя гармонія со всею областью нашихъ познаній и г) ея польза для духовной жизни (р. 122—124).

Въ главахъ IX—XIII (р. 131—197) авторъ изображаетъ «три фазы», какія проходитъ въ своемъ развитіи полная теистическая интуиція: 1) сознание безконечнаго въ духѣ человѣческомъ (интеллектуальная фаза); 2) воспріятіе міровой души, доступное поэту (эстетическая фаза) и 3) благоговѣйное чувство зависимости отъ чего-то высшаго (моральная и религіозная фаза). Гл. XIV (р. 198—203) посвящена критикѣ агностицизма, а въ гл. XV (р. 204—220) трактуется о характерѣ нашего богопознанія, о законныхъ правахъ антропоморфизма и т. п.

П. Тихомировъ.

W. Davidson. Theism as grounded in Human Nature, historically and critically handled. London. 1893, pp. XXVI+469.

Книга Давидсона представляетъ собою два курса лекцій, читанныхъ въ Эбердинскомъ университетѣ въ ноябрѣ 1892 г. и въ ноябрѣ 1893 г. Всѣхъ лекцій двѣнадцать.

Первая лекція трактуетъ о религіозномъ сомнѣніи, его природѣ и законныхъ предѣлахъ. По мнѣнію автора, сомнѣніе неизбежно даже для самыхъ сильныхъ и серьезныхъ умовъ. «Всякая философія и всякая разумная религія,—говоритъ онъ,—должны пройти чрезъ испытаніе сомнѣніемъ». При этомъ не надо только къ религіозной истинѣ предъявлять невозможныхъ критеріевъ. Безсмысленно, на примѣръ, заявленіе Лаланда, что онъ изслѣдовалъ своимъ телескопомъ все небо и не нашелъ Бога. Міръ не можетъ исчерпываться только чувственными предметами (р. 7—8). Говоря о методѣ своего изслѣдованія, авторъ выступаетъ рѣшительнымъ противникомъ интуиціи, какъ средства богопознанія, потому что она отличается крайне субъективнымъ характеромъ (р. 13—14). Такъ же отрицательно относится онъ и къ мистицизму. «Мистицизмъ и скептицизмъ,—говоритъ онъ,—одинаково суть исновѣданія отчаянія. Оба процвѣтаютъ въ одной и той же атмосферѣ, хотя и на различной почвѣ» (р. 15—16).

Вторая лекція содержитъ историко-критическое обзорѣніе

ученій о природѣ человѣческой (р. 33—88). Здѣсь разбираются учения: Платона, Аристотеля, Библии, Конфуція, Будды, стоиковъ, неоплатониковъ, схоластиковъ, философовъ отъ Декарта до Гегеля и, наконецъ, современныхъ философскихъ писателей.

Въ третьей и четвертой лекціяхъ (р. 89—190) разбираются возраженія противъ возможности богопознанія, выставленныя Ксенофаномъ, Юмомъ, Кантомъ, неоплатониками, Манселемъ, Спенсеромъ и Гексли.

Положительная часть книги Давидсона начинается съ пятой лекціи (р. 191—228), гдѣ доказывается, что идея о Богѣ есть «необходимость человѣческой природы». Доказательство это ведется чрезъ установку двухъ положеній: 1) идея о Богѣ неизбежно возникаетъ въ человѣкѣ, такъ что нужда въ Богѣ составляетъ одну изъ существенныхъ нуждъ человѣчества (р. 194—216), и 2) религія весьма полезна для людей,—она составляетъ одно изъ главныхъ условій прогресса (р. 217—228). Въ шестой лекціи (р. 229—264) сначала анализируется содержаніе идеи о Богѣ, а затѣмъ устанавливаются предикаты Божества,—личность, единство, всесовершенство и имманентность и трансцендентность въ отношеніи къ міру.

Въ остальныхъ лекціяхъ рассматриваются разные виды теизма, смотря по различію его основаній: 1) теизмъ эмоціональный (лекція седьмая, р. 277—312), 2) теизмъ этической (лекція восьмая, девятая и десятая, р. 313—402) и 3) теизмъ интеллектуальный (лекція одиннадцатая и двѣнадцатая, р. 303—469).

П. Тихомировъ.

Новыя книги и брошюры, полученныя редакціей.

Аристотель. «Первая аналитика». Переводъ съ примѣчаніями Н. Н. Ланге. Спб. 1894. V + 194 стр.

Козловъ, А. А., проф. Религія графа Л. Н. Толстого, его ученіе о жизни и любви. Второе изд., исправленное и дополненное. Въ 2 частяхъ. Спб. 1895. 224 стр. Ц. 1 р. 50 к.

Международная бібліотека. Изд. Бейленсона и Юровскаго. Одесса. 1894-5. Ц. 15 к. за вып. — **№ 22. Р. Паульсенъ.** Гамлетъ, какъ трагедія пессимизма. — **№ 23. Г. Рюелинъ.** Что такое социальный законъ? — **№ 24. Фердинандъ Лагранжъ.** Реформа физическа-

го воспитанія. — № 25. Ш. Фере. Наслѣдственность болѣзненнаго предрасположенія. — № 26. Н. Миттермайеръ. Судъ присяжныхъ и его значеніе.

В. Вундтъ. Душа и мозгъ. Ц. 20 к. — **В. Прейеръ.** О сохраненіи здоровья и о продленіи жизни. Ц. 50 к. (Изд. «Международн. библіотеки»).

Отчетъ Пензенской Общественной имени М. Ю. Лермонтова библіотеки за 1894 г.

Программы домашняго чтенія на 1895 годъ. Изд. комиссіи по организаціи домашняго чтенія, состоящей при Учебномъ Отдѣлѣ Общества Распространенія Техническихъ Знаній. 2-е изд., безъ перемѣнъ. М. 1895. Ц. 25 к.

Д. Р. Критика безконечности. Одесса. 1895. 40 стр. Ц. 1 р.

Рибо, Т. Изслѣдованіе аффективной памяти. (Изъ журнала «Образованіе»). Пер. **Е. Максимовой.** Спб. 1895. 23 стр. Ц. 25 к.

Рибо, Т. Современная германская психологія. (Опытная школа). Перев. со 2-го франц. изд., исправл. и дополненнаго, **Л. Ройзмана.** Спб. 1895. 279 стр. (Безплатное приложеніе къ журналу «Научное Обзорѣніе»).

Страховъ, Н. Н. Философскіе очерки. Спб. 1895. 530 стр. Ц. 1 р. 50 к.

Р. А. Янтарева. Дѣтскіе типы въ произведеніяхъ Достоевскаго. Психологическіе этюды. Спб. 1895. 93 стр. Ц. 60 к.

Редакція «Вопросовъ Философіи и Психологіи» обращается къ переводчикамъ книгъ по философскимъ наукамъ съ покорнѣйшею просьбой доставить ей свѣдѣнія, переводы какихъ книгъ въ настоящее время готовятся и печатаются, чтобы своевременное опубликованіе этихъ свѣдѣній могло предотвратить появленіе книгъ въ двухъ переводахъ.

Авторы произведеній по философскимъ наукамъ благоволятъ присылать ихъ въ редакцію «Вопросовъ Философіи и Психологіи», если желаютъ, чтобы книги ихъ были рецензированы въ журналѣ.

II. Обзоръ журналовъ.

Mind. New. Series. №№ 10 —12, апрѣль—октябрь 1894 г.

V. Bosanquet. О природѣ эстетической эмоціи.

Эстетическая эмоція есть такая эмоція, которая, создавая свое чистое выраженіе («чистое», т.-е. выраженіе ради выраженія) или приспособляясь къ нему, претерпѣла определенное измѣненіе своего характера. Она стала «объективною» въ томъ смыслѣ, что вошла въ связь съ высоко индивидуализованными представленіями. Отсюда ея безличный или, лучше сказать, сверх-личный характеръ.

James H. Nyslop. Свобода, отвѣтственность и наказаніе.

Свободу можно понимать или какъ самопроизвольность, т.-е. способность быть первичною причиною своего дѣйствія, или какъ способность дѣлать выборъ. Но совершеніе выбора есть только *ratio cognoscendi*, а не *ratio essendi* свободы; за то оно есть *ratio essendi* отвѣтственности. Существо, которое только свободно (т.-е. только способно быть первоисточникомъ своихъ собственныхъ дѣйствій), но не нравственно отвѣтственно (т.-е. не способно дѣлать выбора) подлежитъ только системѣ предупредительнаго наказанія. Подвергать исправительному наказанію можно только существо, способное измѣнять свое поведеніе, т.-е. способное дѣлать выборъ.

Shadworth H. Hodgson. Рефлексивное сознаніе.

Защита книги автора: *Philosophy of Reflexion* отъ нападеній Stout'a.

W. G. Smith. Посредственная ассоціація.

Въ психологіи былъ поднятъ вопросъ, всѣ ли ассоціаціи между

идеями имѣютъ непосредственный характеръ, или же возможны посредственные ассоціаціи. Юмъ первый призналъ возможность посредственныхъ ассоціацій. Гамильтонъ сильно развилъ эту теорію. Скрипчуръ первый попытался дать экспериментальное доказательство существованія посредственныхъ ассоціацій. Его опыты привели частію къ отрицательнымъ результатамъ, частію къ положительнымъ, но эти положительные результаты были малочисленны и двусмысленны. Мюнстербергъ произвелъ новые опыты и пришелъ къ отрицательнымъ результатамъ. Въ виду подобныхъ противорѣчій авторъ предпринялъ рядъ опытовъ для рѣшенія вопроса о существованіи посредственныхъ ассоціацій. Его опыты привели тоже къ отрицательнымъ результатамъ.

J. S. Mackenzie. Взглядъ Бредли на наше «я».

Alfred Sidgwick. Бредли и скептики.

Обѣ эти статьи посвящены критическому разбору новаго сочиненія Бредли: *Appearance and Reality*.

A. Bain. Опредѣленіе и проблемы сознанія.

Въ психологическомъ лексиконѣ существуетъ извѣстное число терминовъ, которые самоочевидны и не нуждаются въ опредѣленіи: они относятся къ такимъ обыденнымъ и недвусмысленнымъ явленіямъ, что относительно ихъ не существуютъ разногласія. Поэтому они являются опорой при опредѣленіи или объясненіи другого класса терминовъ, выражающихъ важныя обобщенія высшаго порядка и имѣющихъ неясное значеніе. Терминъ «сознаніе» во многихъ случаяхъ замѣчательно ясенъ и недвусмысленъ; однако съ нимъ связано много тонкихъ и трудныхъ вопросовъ, а потому иногда ему придается трудно опредѣлимое значеніе. Авторъ пересматриваетъ различныя самоочевидныя явленія уясняющія смыслъ термина «сознаніе». Слово «сознаніе» покрываетъ собою какъ объектъ, такъ и субъектъ. Но противоположность между этими двумя проявленіями такъ очевидна, что мы нуждаемся въ терминѣ, относящемся только къ одному и исключаящемъ другое. Поэтому, когда мы намѣренно опускаемъ объективную сторону, мы все остальное обозначаемъ терминомъ «самосознаніе».

Francis Galton. Прерывность въ эволюціи.

Совершается ли измѣненіе біологическаго типа только путемъ безконечно малыхъ переходовъ, или же возможны рѣзкія перемѣны? Авторъ не разъ уже доказывалъ возможность значитель-

ныхъ внезапныхъ измѣненій, но его ученіе не только не встрѣтило сочувствія, но даже не возбудило вниманія. Поэтому авторъ съ особымъ удовольствіемъ отмѣчаетъ, что Бэтсонъ въ своемъ недавно вышедшемъ трудѣ: «Materials for the Study of Variation, treated with especial regard to discontinuity in the origin of species» — приходитъ къ признанію прерывности въ эволюціи.

Prof. Sidgwick. Бесѣда о времени и здоровомъ смыслѣ.

Бесѣду эту авторъ велъ съ однимъ русскимъ профессоромъ философіи, который спросилъ его: что, по его мнѣнію, дѣйствительно существуетъ (What do you think really exists?). Уклоняясь отъ прямого отвѣта на этотъ вопросъ, авторъ спросилъ: когда существуетъ? теперь, или же нужно включить сюда и то, что было, и то, что будетъ? Это повело къ бесѣдѣ о времени, реальность котораго авторъ защищалъ тѣми соображеніями, что если время не реально, то и послѣдовательность не реальна, а слѣдовательно, изученіе исторіи не имѣетъ смысла. На возраженіе русскаго профессора, что рѣшеніе Канта было критическое, а не скептическое, что изученіе прошедшаго имѣетъ смыслъ для открытія законовъ эмпирическаго міра, авторъ замѣчаетъ, что Кантъ весьма остроумно объяснилъ, почему мы *ищемъ* причинъ феноменальныхъ перемѣнъ, но не почему мы *находимъ* ихъ. Пока Кантъ совершаетъ свою разрушительную работу, онъ вполне послѣдователенъ; но когда онъ начинаетъ созидать на базисѣ нравственнаго опыта, сейчасъ же чувствуется, что всѣ его основныя понятія теряютъ смыслъ, если будетъ принятъ его взглядъ на время. Реальный человекъ практической философіи Канта, это—сущетво, находящееся въ нѣкоторомъ непостижимомъ (unintelligible) положеніи внѣ времени и совершающее нѣкоторый непостижимый и неизъяснимый выборъ. Въ области познанія аргументъ Канта сводится къ тому, что такъ какъ время есть объектъ моей мысли, то, слѣдовательно, субъектъ мысли не находится во времени. Бесѣда эта имѣла довольно характерное окончаніе. «Но, въ концѣ-концовъ, я не вижу вашего отвѣта на вопросъ о томъ, что, по вашему мнѣнію, дѣйствительно существуетъ», замѣтилъ русскій профессоръ.—«А не думаете ли вы, — отвѣтилъ авторъ, — что вамъ пора пойти и задать этотъ вопросъ кому-нибудь другому изъ философовъ Кембриджа?».

Alexander F. Shand. Анализъ вниманія.

Авторъ приходитъ къ слѣдующимъ выводамъ: преобладающая ясность, свойственная вниманію, не можетъ быть основна ни на ясности идей и ощущеній, ставшихъ объектами вниманія, ни на процессѣ, создающемъ эту ясность. Она можетъ быть основана только на нашемъ признаніи процесса вниманія, какъ добавочнаго элемента, не тождественнаго съ ощущеніями, не способнаго ни быть сведеннымъ на ощущенія, ни быть выведеннымъ изъ нихъ. Этотъ добавочный элементъ во все то время, когда онъ существуетъ и дѣйствуетъ, чувствуется и испытывается нами такъ же непосредственно, какъ и ощущеніе.

S. H. Mellone. Психологія, теорія познанія и онтологія, въ ихъ сходныхъ другъ съ другомъ и различныхъ чертахъ.

Справедливо было замѣчено, что психологія можетъ быть кратко опредѣлена такъ: описаніе и объясненіе состояній сознанія, какъ таковыхъ. Психологія ограничивается представленіями, имѣющимися у сознающаго субъекта. Но представленія можно разсматривать съ двухъ сторонъ: со стороны ихъ содержанія (content) и со стороны ихъ значенія (meaning). Въ послѣднемъ случаѣ они относятся или къ намъ самимъ, или къ нѣкоторой дѣйствительности, отличной отъ насъ. Въ послѣднемъ случаѣ возникаетъ задача для теоріи познанія. Психологія начинается и кончается индивидуальнымъ сознаніемъ. Теорія познанія исходитъ изъ индивидуальнаго сознанія, но переходитъ сейчасъ же къ защитѣ законности психологическаго факта увѣренности въ существованіи дѣйствительности. Ея задача—пролить свѣтъ на транссубъективную сторону познанія. Она должна показать, что эту транссубъективную сторону нельзя *инорировать*, какъ это дѣлаютъ нѣкоторыя метафизическія системы (наприм., системы Спинозы и Гегеля), что въ ней нельзя сомнѣваться, ни отрицать ея, какъ это дѣлаютъ «скептики», «релятивисты» и «субъективные идеалисты». Задача онтологіи—координировать результаты отдѣльныхъ наукъ. Ея конечный идеалъ—объяснить всѣ явленія, какъ проявленія или способы дѣйствія единой всеобъемлющей силы—абсолютной дѣйствительности. Другими словами, онтологія есть «вполнѣ объединенное знаніе».

W. R. Sorley. Философія лорда Герберта Чербери.
Dr. James Ward. Ассимиляція и ассоціація.

Обыкновенно въ психологическихъ изслѣдованіяхъ ассоціація

считается явленіемъ первичнымъ, причеиъ совершенно забываютъ роль, которую предварительно играетъ ассимиляція. Мало того, эту ассимиляцію считаютъ однимъ изъ проявленій ассоціаціи. Между тѣмъ, ассимиляція не только не тождественна съ ассоціаціей и независима отъ нея, но даже является необходимою предварительною ступенью ассоціаціи: прежде чѣмъ ассоціировать предметы сознанія, предметы должны быть признаны какъ таковыя; это признаваніе или узнаваніе есть результатъ ассимиляціи.

П. Моніевскій.

Rivista italiana di filosofia. Январь 1895 года.

L. Ferri. Преподаваніе философіи и общественное воспитаніе.

Очень интересная и дѣльная статья, въ которой рассматривается, главнымъ образомъ, вопросъ о преподаваніи этики въ среднихъ учебныхъ заведеніяхъ. Въ этомъ отношеніи государства держатся различной политики. Тамъ, гдѣ есть господствующая религія (Германія, Англія), этики, какъ особой дисциплины, не существуетъ; съ ученіемъ о нравственности гимназисты знакомятся на заповѣдяхъ и примѣрахъ изъ жизни лицъ Ветхаго и Новаго Завѣта. Тамъ же, гдѣ провозглашенъ, такъ называемый, принципъ свободы совѣсти, этика преподается, но за то отсутствуетъ воспитаніе религиозное. Думаютъ, что преподавать мальчику законъ Божій—значитъ нарушать его свободу. Такое положеніе дѣла представляется автору ненормальнымъ. Нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что преподаваніе въ гимназіяхъ отвлеченной морали совершенно бесполезно, ибо предполагаетъ въ ученикѣ способность къ самостоятельному мышленію; ее можно, поэтому, съ успѣхомъ замѣнить нравственностью христіанской, во-первыхъ, потому, что ея требованія вполне согласуются съ императивами философской морали («не дѣлай другому того, чего ты себѣ не желаешь»), а во-вторыхъ, потому, что нравственность безъ авторитета невысказима. Но этимъ еще нельзя ограничиться. Необходимо ввести въ гимназію «психологію морали», т.-е. ученіе объ удовольствіи и страданіи, о страстяхъ, рефлексіи и ихъ взаимныхъ отношеніяхъ. Эта психологія заставитъ ученика наблюдать въ самомъ себѣ зарожденіе чувства долга и покажетъ ему значеніе его въ жизни. Когда онъ станетъ взрослымъ

человѣкомъ, намъ нечего будетъ опасаться, что онъ пойметъ свободу совѣсти, какъ свободу отъ всякой религіи и морали.

N. Fornelli. Къ психологическому объясненію игры.

Статья эта составляетъ предисловіе къ сочиненію Колоцца: «Il giuoco nella psicologia e nella pedagogia». Существующія на этотъ счетъ теоріи страдаютъ, по мнѣнію автора, односторонностью. Тѣ, которые смотрятъ на игру только съ точки зрѣнія эстетической (Спенсеръ), или хотятъ видѣть въ ней выраженіе чувства удовольствія, не проникаютъ въ сущность вопроса, ибо одинъ изъ элементовъ игры принимаютъ за все ея содержаніе. Не болѣе удовлетворительна и теорія Сикорскаго, который предлагаетъ разсматривать игру какъ развитіе интеллекта, и потому раздѣляетъ ее на три вида, смотря по тому, составляетъ ли она проявленіе абстрактной мысли и положительнаго знанія или воспроизведеніе полученныхъ впечатлѣній. Коренная ошибка его состоитъ въ томъ, что онъ говоритъ объ играхъ такъ, какъ будто бы онѣ были единственнымъ средствомъ познанія окружающаго міра. При ближайшемъ разсмотрѣніи въ игрѣ оказывается четыре элемента: 1) живость (*vivezza*) дѣтскаго возраста, 2) воображеніе, 3) избытокъ энергіи и 4) свобода выбора и исполненія.

L. Ambrosi. Ученіе о воображеніи у Августина.

Хотя Августинъ не писалъ специальныхъ изслѣдованій по психологіи, но въ его сочиненіяхъ разбросано столько отдѣльныхъ мыслей о душѣ и ея способностяхъ, что изъ нихъ безъ труда можно было бы составить цѣлое и законченное ученіе. Способность воображенія, которая до него совершенно не отдѣлялась отъ памяти и разума, онъ впервые разсматриваетъ какъ нѣчто самостоятельное. Его заслуги въ этомъ отношеніи сводятся къ слѣдующему. Онъ опредѣлилъ воображеніе какъ способность комбинировать данныя чувства и разума; между воспріятіемъ и интеллектуальной дѣятельностью помѣстилъ духовныя представленія (*rappresentazioni spirituali*), которыхъ творцомъ является воображеніе; наконецъ, онъ попытался свести сновидѣнія, экстазъ и т. п. явленія къ воображенію, лишенному руководства со стороны разума.

N. d'Alfonso. Личность Гамлета.

Авторъ за исходный пунктъ при объясненіи личности Гамлета

предлагаетъ принять его философское образованіе и малокровіе. Молодой человѣкъ, только-что вышедшій изъ университета, гдѣ изучалъ абстрактныя науки, сразу попадаетъ въ практическую жизнь, да еще при такихъ необыкновенныхъ обстоятельствахъ. Смерть отца, замужство матери, появленіе духа—все это даетъ ему богатый матеріалъ для размышленій; а размышлять некогда, нужно дѣйствовать. Онъ не привыкъ браться за серьезное дѣло, не обдумавъ заранѣе всѣхъ его сторонъ; въ душу его закрадывается сомнѣніе, слабый организмъ не выдерживаетъ постоянныхъ волненій, и онъ впадаетъ въ душевное разстройство. Гамлетъ—типъ юноши, который не успѣлъ переварить философіи и думаетъ, что анализъ составляетъ все ея существо, что жизнь есть мышленіе.

В. Вальденбергъ.

Научное Обзорѣніе, еженедѣльный научный журналъ. Годъ I (1894).

Съ 1894 г. въ Петербургѣ сталъ издаваться подъ такимъ названіемъ новый еженедѣльный журналъ—по образцу, главнымъ образомъ, «Revue Scientifique». «Научное Обзорѣніе» даетъ въ годъ 52 №№, по 2 листа въ каждомъ, и 24 приложения, изъ которыхъ въ концѣ года составляется рядъ брошюръ и книжекъ. Программа журнала очень обширна; въ нее входятъ слѣдующіе отдѣлы: математика, астрономія, физика, химія, геологія, минералогія, ботаника, зоологія, антропологія, географія, этнографія, лингвистика, технологія и агрономія.

Впрочемъ, этотъ рядъ наукъ не исчерпываетъ вполнѣ содержанія журнала: въ немъ попадаются также статьи психологическаго и историко-философскаго содержанія. Такъ, въ первыхъ же №№ журнала помѣщены статьи: проф. Н. А. Любимова «Экспериментальная наука въ ея прошедшемъ и будущемъ», посвященная Роджеру Бэкону—по поводу 600-лѣтія его смерти; В. В. Лесевича: «Дао и Дэ по ученію Лао-цзы» и «Созерцательно-аскетическіе и дѣйственные элементы буддизма»; таковы далѣе статьи: Г. Спенсера: о «Біологическихъ основаніяхъ нравственности», Брунгофера: «О древнѣйшей философіи Индіи» и др.

Особый рядъ статей составляютъ статьи по зоопсихологіи, составляющія какъ бы переходъ отъ психологіи въ собственномъ

смыслѣ къ зоологіи или, точнѣе, біологіи, которой посвящено наиболѣе вниманія среди другихъ отраслей естествознанія. Изъ статей по зоопсихологіи можно указать на статьи Вл. А. Вагнера: «Ошибки инстинктовъ» и «Изученіе жизни животныхъ», Гудсона: «Чувство страха у птицъ» и проч.

Среди статей по біологіи есть какъ переводныя, принадлежащія наиболѣе авторитетнымъ именамъ въ этой области (Гексли, Спенсеру, Катрфажу, Вейсманну), такъ и оригинальныя. Въ нихъ затрогивается большинство вопросовъ, представляющихъ насущный интересъ для науки и подвергающихся въ данное время оживленному обсужденію съ разныхъ точекъ зрѣнія: таковы статьи по вопросамъ о біологической наслѣдственности и о факторахъ эволюціи и дифференціаціи органическаго міра, о современныхъ попыткахъ воскресить витализмъ, противопоставивъ его механизму въ біологіи,—по бактериологіи и т. п.

Общее направленіе журнала охарактеризовано во вступительной замѣткѣ «Отъ редакціи» (№ 1) такъ: «Считая главною цѣлью разработку вопросовъ, могущихъ интересовать не только спеціалистовъ, но и болѣе обширный кругъ образованныхъ читателей, мы не упускаемъ изъ виду,—говоритъ редакція,—и другой, не менѣе важной задачи—борьбы со всякими враждебными наукѣ теченіями. Къ числу этихъ теченій мы относимъ не только явный обскурантизмъ, но и всякія метафизическія стремленія какъ въ научной, такъ и въ моральной области, а также появившіяся въ изобиліи туманныя мистическія теоріи. Философское направленіе, лежащее въ основѣ нашихъ научныхъ взглядовъ, лучше всего характеризуется именемъ *критическаго реализма*, равно далекаго и отъ наивной метафизики, признающей только матерію, и отъ сухого и бесплоднаго формализма, сооружающаго міръ изъ отвлеченныхъ понятій безъ помощи опыта».

Такимъ образомъ, редакція стоитъ на почвѣ позитивизма въ его нѣмецкой разновидности, обычно называемой «научною философіей». Но въ самомъ составѣ журнала—элементъ *критическій, философскій, теоретико-познавательный* или *психологическій* стоитъ, въ сущности, на второмъ планѣ, и журналъ является въ общемъ органомъ *естествознанія* въ широкомъ смыслѣ, включая сюда и всю область широкихъ естественно-научныхъ обобщеній, натуръ-философію.

«Научнымъ Обзорѣніемъ» въ 1894 году данъ рядъ приложе-

ный въ видѣ брошюръ: изъ сочиненій Спенсера— «Недостаточность естественнаго подбора», Дю-Буа-Реймона— «Принципы познания въ области точныхъ наукъ», Вейсмanna и Спенсера— «Естественный подборъ», Гельмгольца— «Гёте и наука XIX вѣка» и другія.

Сверхъ того, въ приложеніяхъ печатаются протоколы Спб. Математическаго Общества, а въ текстѣ журнала помѣщаются математическія задачи и ихъ рѣшенія и данъ цѣлый рядъ статей, интересныхъ для математиковъ.

В. Ивановскій.

Къ исторіи греческой софистики.

Alessandro Chiappelli. Per la storia della Sofistic Greca. (Archiv für Gesch. der Philos. B. III, Heft 1—2).

Среди лицъ, занимающихся исторіей древней философіи, имя профессора Неапольскаго университета Al. Chiappelli давно уже пользуется заслуженною извѣстностью. Статьи его, при размѣрахъ большею частью незначительныхъ, отмѣчены глубокимъ проникновеніемъ въ предметъ изслѣдованія, широтою взгляда и печатью творческой оригинальности. Въ силу этихъ качествъ, ему часто удается представить данный вопросъ въ новомъ освѣщеніи, внести новыя плодотворныя мысли въ его изученіе и стать на такую точку зрѣнія, съ которой вся масса подлежащаго матеріала является въ видѣ стройнаго, законченнаго цѣлага. Такимъ образомъ, и въ выше названной статьѣ: «къ исторіи греческой софистики»—Chiappelli подходитъ къ разрѣшенію вопроса о значеніи этого явленія и о причинахъ его возникновенія со стороны, до сихъ поръ мало обращавшей на себя вниманіе.

Не соглашаясь съ мнѣніемъ Грота, не признававшаго никакихъ общихъ точекъ соприкосновенія между отдѣльными представителями софистики, Chiappelli отвергаетъ также и взглядъ историковъ, представлявшихъ софистику въ видѣ цѣлостной, вполне выработанной доктрины. Истина, по мнѣнію итальянскаго ученаго, лежитъ по срединѣ, и поэтому наиболѣе вѣрной точкой зрѣнія будетъ та, которая разсматриваетъ софистику въ ея историческомъ развитіи, слѣдитъ за ея возникновеніемъ, за постепеннымъ видоизмѣненіемъ. Сообразно съ этимъ Ch. различаетъ нѣсколько поколѣній софистовъ, изъ которыхъ каждое вносило съ собою новую струю,

новые взгляды въ разработку основнаго ученія софистики, — взгляды, иногда діаметрально противоположные господствовавшимъ ранѣе. Этимъ основнымъ ученіемъ, которое такъ или иначе разрабатывали всѣ софисты и которое составляетъ главную проблему ихъ школы, Сн. считаетъ ученіе объ отношеніи между природой (φύσις) и человѣческимъ закономъ (νόμος) въ ихъ взаимномъ противорѣчии. Переходя къ изложенію постепеннаго зарожденія мысли объ этомъ вѣчномъ противорѣчии въ эпоху дософистическую, Сн. указываетъ на то, что греческая наука, выросшая на почвѣ натурализма, противуполагала съ самаго начала неизмѣнность и законмѣрность явленій природы, безконечному разнообразію религиозныхъ и политическихъ установленій, измѣнчивымъ законамъ человѣческаго общества. И въ самомъ дѣлѣ, начиная съ Ксенофана, мы у цѣлаго ряда философовъ встрѣчаемся съ подобнымъ представленіемъ которое развивается также греческими логографами и историками. Появляясь въ видѣ болѣе или менѣе опредѣленнаго намека у Гераклита, Эмпедокла и Анаксагора, оно находитъ себѣ полное выраженіе въ псевдогиппократовскомъ трактатѣ περὶ διαίτης, носящемъ на себѣ явные слѣды вліянія гераклитовскихъ идей. «Законъ всегда враждебенъ природѣ», говорится здѣсь въ одномъ мѣстѣ (De Diet. VI, 476, ed. Littré). И та же мысль нѣсколько далѣе возвращается въ болѣе распространенной формѣ: «Люди сами установили для себя законъ, природу же устроили боги. Человѣческія установленія, по существу своему, бываютъ то хорошими, то дурными, созданіе же боговъ всегда прекрасно» (Ibid. VI, 486).

На-ряду съ этимъ въ сознаніе философовъ проникаетъ мысль о вліяніи природы на человѣка, на его характеръ, обычаи, религію и политическія учрежденія. «Всѣ человѣческіе законы истекаютъ изъ единаго Божескаго», — говоритъ Гераклитъ (Fragm. 91). Подобныя же идеи находимъ мы и въ другомъ псевдогиппократовскомъ сочиненіи περὶ φύσιος ἀνθρώπου, причемъ взгляды неизвѣстнаго автора на ту роль, которую играютъ климатическія и географическія условія въ жизни человѣческаго общества, приближаются къ воззрѣніямъ современной науки. Съ другой стороны, не осталась незамѣченнымъ и то, что положительный законъ въ свою очередь оказываетъ воздѣйствіе на природу, какъ объ этомъ свидѣтельствуетъ Гиппократъ въ своемъ трактатѣ, «О воздухѣ, водѣ и почвѣ». По его мнѣнію, люди только мало-

по-малу приспособляются къ закону, первоначально навязанному имъ силой, но затѣмъ съ теченіемъ времени они такъ свыкаются съ нимъ, что въ концѣ концовъ онъ становится для нихъ второю природою («De aëre, aquis et loc. 14, II, 58, ed. Littré).

Мысль о противорѣчии между закономъ и природою нашла себѣ выраженіе и у атомистовъ. По мнѣнію Демокрита, «естество» или «природа» есть объективная реальность внѣшняго міра, а «законъ» — продуктъ индивидуальнаго знанія и опыта. «Всѣ законы, — говоритъ онъ, — суть созданія людей, отъ природы существуютъ только атомы и пустота» (Diog. IX 45). А Архелай, ученикъ Анаксагора, переноситъ противорѣчіе въ область этики, утверждаетъ, что «справедливое и постыдное существуетъ только въ силу закона, а не отъ природы» (Diog. II, 16). Мысль о противоположности между *φύσις* и *νόμος* не ограничивается тѣсными рамками философскихъ школъ; она проникаетъ въ литературу и общественное сознаніе. Ее мы находимъ въ извѣстномъ отрывкѣ изъ Пиндара, приводимомъ Платономъ въ «Горгіи» (Gorg. 484 B.). А еще яснѣе тотъ же контрастъ сознается въ драматической поэзіи, особенно у Софокла, гдѣ, какъ, наприм., въ «Антигонѣ», онъ становится трагическимъ мотивомъ, на которомъ построено все дѣйствіе.

Такимъ образомъ, когда появились софисты, почва для ихъ ученія была уже достаточно подготовлена. Но, какъ уже выше замѣчено, ученіе это не было цѣлостной законченной доктриной. Сходясь въ своей исходной точкѣ, софисты въ своихъ выводахъ далеко расходились другъ отъ друга. Сн. различаетъ среди нихъ нѣсколько группъ: къ старшему поколѣнію онъ относитъ Гиппія, Продика, Протагора и Горгія. Къ младшему — Полоса, Калликла, Тразимаха и др., развившихъ положенія своихъ учителей до ихъ крайнихъ выводовъ.

Гиппій и Продикъ стоятъ еще на почвѣ натурализма, примакая къ ученіямъ предшествовавшихъ философовъ-физиковъ; но ихъ этической натурализмъ уже составляетъ какъ бы переходъ къ моральной философіи Сократа. Занимаясь изученіемъ природы, они считали естественнымъ искать нормы и основы нравственной жизни въ состояніи близкомъ къ ней. Поэтому мы видимъ, что какъ Продикъ, такъ и Гиппій черпаютъ матеріалы для своей педагогической дѣятельности изъ прошлаго Греціи. изъ ея мифовъ и преданій. Впрочемъ, подобные приемы вполне

понятны у народа, считавшаго уже далеко позади себя золотой вѣкъ,—вѣкъ, когда, по словамъ Платона, люди были лучше и стояли ближе къ богамъ (Phileb. 16 С.). Съ другой стороны, къ этому времени относится и широкое распространеніе мнѣнія, что нравственная красота, *καλοκαγαθία*, есть даръ природы, наслѣдство, которое человѣкъ не можетъ приобрѣсти собственными силами. Подобною же тенденціей проникнуть и дошедшій до насъ отъ Продика отрывокъ: «Геркулесь на распутьѣ», приводимый Ксенофонтомъ во второй книгѣ «Меморабилій». Геркулесь—это человѣкъ въ своей первобытной простотѣ, носящій въ себѣ зародыши противоположныхъ нравственныхъ качествъ. И если борьба между чувственными, порочными импульсами (*κακία*) и рациональными стремленіями (*ἀρετή*) оканчивается побѣдою послѣднихъ, то это только потому, что отъ природы въ немъ жила врожденная добродѣтель. Природныя качества человѣка, по мнѣнію Продика, вполне опредѣляютъ его направленіе, и если онъ добродѣтеленъ отъ природы, то всю жизнь свою будетъ стремиться къ добру и избѣгать зла. Такое представленіе носить на себѣ ясно выраженные черты того эвдемонистическаго натурализма, который впослѣдствіи способствовалъ развитію натуралистической этики циниковъ. Но еще болѣе сближаетъ Продика съ циниками проводимая имъ мысль о необходимости возвратиться къ первобытной простотѣ и стать по возможности ближе къ природѣ. Такова была тенденція его трактата о земледѣліи, гдѣ онъ рисовалъ идиллическую картину счастливой и добродѣтельной жизни на лонѣ природы, среди простыхъ и здоровыхъ занятій, подъ благосклоннымъ покровительствомъ боговъ.

Яснѣе, чѣмъ у Продика, мысль о противорѣчии между природой и закономъ является у Гиппія, котораго Сн. называетъ то Гуго Гроціемъ, то Руссо древности. По мнѣнію Гиппія, всѣ политическія учрежденія, какъ искусственные продукты общежитія, неизбежно носятъ въ себѣ принципъ раздора: люди сродны другъ другу по естеству, сограждане другъ другу по природѣ, хотя и не по закону, ибо законъ, будучи тиранномъ людей, насилуетъ многое противно природѣ (Pl. Prot. 337 С. D.), отчуждая людей другъ отъ друга. Вмѣстѣ съ Сократомъ Гиппій признаетъ существованіе и значеніе неписанныхъ законовъ (*ἄγραφοι νόμοι*), лежащихъ въ основѣ всякаго позитивнаго законодательства; но въ то время, какъ Сократъ признаетъ за положитель-

нымъ закономъ безусловную силу, требующую непрекословнаго повиновенія, Гиппій считается съ нимъ лишь постольку, поскольку онъ соотвѣтствуетъ тѣмъ нормамъ справедливости, которыя даны людямъ природой. Такимъ образомъ, и у Гиппія природѣ представляется рѣшающее значеніе,—и у него, какъ и у Продика, простая, близкая къ природѣ жизнь является самой счастливой; идеалъ такой жизни рисуется его «Несторъ» молодому Неоптолему (Pl. Hipp. majog 286 A.). Эта романтическая проповѣдь возвращенія къ первобытной простотѣ напоминаетъ отчасти ученіе Руссо и англійскихъ сентименталистовъ XVIII в. Съ понятіемъ естественнаго *братства* людей легко связывалось и понятіе о естественномъ *равенствѣ* и естественной *свободѣ*. Исходя изъ такого порядка идей, отдѣльные софисты возставали противъ рабства (Алкидамантъ), противъ аристократическихъ привилегій (Ликофронъ) и противъ всякаго соціального неравенства вообще, какъ несогласнаго съ природой.

Но это стремленіе—искать въ природѣ нормы нравственной жизни, основанія естественнаго права—внесло съ собою въ ученіе софистовъ весьма опасный элементъ, которымъ воспользовались ихъ послѣдователи для проведенія крайнихъ антисоціальныхъ взглядовъ. Исходя изъ принципа Гиппія, Калликлъ въ своихъ выводахъ идетъ гораздо далѣе учителя. Въ природѣ, — разсуждаетъ онъ, — господствуетъ право сильнѣйшаго; а такъ какъ всякіе законы и установленія условны, не имѣютъ положительной цѣны и созданы только для того, чтобы въ интересахъ слабаго большинства стѣснять личную волю индивидуума, то для всякаго, имѣющаго достаточно силы, чтобы сломить узкія рамки общественныхъ законовъ и подавить сопротивленіе защищающихъ ихъ согражданъ, нѣтъ ничего недозволеннаго (Gorg. 482 E, 483 B, 492 C).

Однако, прежде чѣмъ придти къ такимъ крайнимъ выводамъ, софистика пережила еще другую форму развитія, отмѣченную именами Протагора и Горгія. Оба они являются представителями противоположнаго теченія софистической мысли, знаменующаго собой поворотъ отъ первоначальнаго натурализма къ релятивизму. Въ то время какъ Гиппій, разсматривая исконное противорѣчіе между «естествомъ» и «закономъ», высказывается въ пользу перваго, Горгія и Протагоръ становятся рѣшительно на сторону положительнаго закона. Для Протагора природ-

ное состояніе есть состояніе вѣчной борьбы, *bellum omnium contra omnes*, и только положительные законы и социальная жизнь въ состояніи спасти людей отъ конечнаго уничтоженія. Чтобъ избѣгнуть этого, боги вложили въ сердца людей совѣсть и чувство справедливости (*αἰδώς καὶ δίκη*), а Прометей принесть съ неба искру священнаго пламени. Въ діалогѣ, озаглавленномъ его именемъ, Протагоръ говоритъ о понятіи добродѣтели, какъ о результатѣ общежитія людей, и доказываетъ возможность привить ее каждому путемъ обученія. Общественная жизнь является для него главною воспитательницею индивидуума. Протагоръ не спрашиваетъ, подобно Сократу, въ чемъ состоитъ добродѣтель; онъ беретъ ее какъ нѣчто данное, санкціонированное царемъ-закономъ. Въ «*Θεαίτητος*» онъ показываетъ какъ путемъ законодательства государство становится нормою нравственной жизни, въ которой законъ является единственнымъ мѣриломъ справедливости. «Когда что-либо считается государствомъ за справедливое и благое, оно и будетъ для него таковымъ, пока граждане признаютъ за нимъ силу закона» (*Theaet.* 167 C). Такимъ образомъ, внося съ собою въ софистику струю крайняго индивидуализма, Протагоръ, съ одной стороны, мѣрой всѣхъ вещей считаетъ человѣка, съ другой стороны, нравственнымъ критеріемъ всѣхъ поступковъ ставитъ позитивный законъ. Такое соединеніе нравственнаго нормализма и теоретическаго субъективизма, правда, носитъ въ себѣ зародышъ внутренняго противорѣчія; но должно думать, что Протагоръ или не рѣшился распространить свой принципъ субъективности на область морали, или не предвидѣлъ тѣхъ слѣдствій, которыя изъ него естественно вытекаютъ. Впрочемъ, и самая относительность познанія, признаваемая имъ, могла навести его на мысль объ относительности моральныхъ основъ, измѣняющихся сообразно положительному праву различныхъ государствъ и различныхъ эпохъ. Какъ бы то ни было, обѣ стороны это доктрины существенно отличаются отъ ученія Гиппія, стремившагося обосновать нравственность на началахъ природы.

Что касается до другого знаменитаго представителя софистики—Горгія, то его ученіе представляетъ собою крайнее выраженіе скептицизма. Признавая природу «не-бытіемъ» и отрицая возможность какого-либо познанія чего-либо сушаго, онъ не могъ, очевидно, искать въ «природѣ» нормъ законнаго или добраго въ че-

ловѣческомъ поведеніи. Разъ нѣтъ ни знанія, ни какой-либо объективной истины, то высшею нормой человѣческой дѣятельности является человѣческое мнѣніе или убѣжденіе—чисто субъективный *νόμος*. А такъ какъ мнѣнія объ одномъ и томъ же предметѣ могутъ быть совершенно различны, то главную роль въ социальной жизни должно играть искусство убѣждать, или риторика. Сообразно съ этимъ и самъ Горгіи называлъ себя не софистомъ, а риторомъ.

Мы видѣли, что Гиппій и Протагоръ являются наиболѣе типичными представителями двухъ противоположныхъ лагерей софистики въ вопросѣ о взаимномъ отношеніи между природой и закономъ. Но софисты младшаго поколѣнія показываютъ намъ, что какъ натурализмъ, такъ и релятивизмъ приводятъ къ одинаково отрицательнымъ этическимъ ученіямъ. Естественное право, какъ противоположное искусственному, условному человѣческому закону, есть прежде всего право силы; такъ понимаетъ его Калликлесъ въ Платоновомъ «Горгіи»: ничѣмъ не ограниченный произволь есть единственное сообразное природѣ проявленіе сильной человѣческой личности; разрушая мнимыя пути законовъ и подчиняя себѣ общество, она осуществляетъ свое право. Всякое другое право ложно, условно и противно природѣ. Такова мысль, особенно распространенная въ средѣ аѳинской золотой молодежи время Пелопоннесской войны,—въ средѣ, изъ которой вышли Алкивиадъ и Критій и представителемъ которой является самъ Калликлесъ (можетъ быть, *Хариклесъ* по догадкѣ Бергка?). Съ другой стороны, исходя изъ положеній Протагора, не является ли самый законъ созданіемъ и орудіемъ могущественныхъ и богатыхъ, приспособленнымъ къ эксплуатаціи большинства въ интересахъ меньшинства? Такъ рассуждаетъ Эразимахъ въ «Республикѣ» Платона. Но въ такомъ случаѣ не заключаетъ ли въ себѣ законъ, обуславливающий общественныя неравенства, внутренняго противорѣчія? Если законъ основанъ не на природѣ вещей, не на природѣ человѣческаго общества, но на произвольномъ постановленіи того или тѣхъ, кто захватилъ власть въ свои руки (*νόμος* отъ *νομίζεσθαι*), то не можетъ быть никакого прочнаго порядка, никакой «законной» власти, никакого объективно-справедливаго закона. Нормальнымъ порядкомъ является не законъ, а отсутствіе закона—анархія.

Такимъ образомъ, и Калликлъ, сторонникъ деспотизма, и Эра-

зимахъ, проповѣдникъ анархіи, въ концѣ концовъ приходятъ къ одному и тому же выводу; и для того, и для другого мѣриломъ и критеріемъ нравственной жизни является не природа и не законъ, а личное я каждаго индивидуума. Софистика узаконила право сильнѣйшаго, замѣнившее собою всѣ основы морали, и эта мысль широко распространилась во всемъ современномъ обществѣ, подготавливая постепенно торжество македонскаго владычества.

Таковы были конечные выводы софистовъ изъ ихъ противоположенія «природы», или естественнаго права,—положительному. Chiappelli видитъ наиболѣе существенную заслугу Сократа въ реакціи противъ этого ученія софистики и въ органическомъ примиреніи началъ естественнаго и положительнаго закона въ рациональномъ понятіи права или справедливости. Сократъ вмѣстѣ съ Протагоромъ отождествлялъ справедливое съ законнымъ, τὸ δίκαιονъ съ τὸ νόμιμονъ, и вмѣстѣ съ Гиппіемъ допускалъ существованіе природныхъ, неписанныхъ законовъ, всеобщихъ и неизмѣнныхъ. Если же существуетъ такой законъ, то онъ, конечно, долженъ быть божественнаго происхожденія, и въ соблюденіи его предписаній заключаются такимъ образомъ истина и справедливость (Xenoph. Memorabl., IV, 4. 25). Въ этой мысли Сократа находятъ себѣ примиреніе взгляды двухъ противоположныхъ школъ софистики. Въ то время, какъ обѣ онѣ колебали устои морали, то нападая на законъ и традицію—во имя природы, то отрицая естественныя основы нравственности—въ виду относительности и непрочности чловѣческаго понятія о справедливомъ и законномъ, Сократъ проповѣдовалъ почтеніе къ положительному закону, отправляясь отъ идеи естественной справедливости и въ то же время указывалъ на рациональное законодательство, какъ цѣль и принципъ истинной политики. Такимъ образомъ, Сократъ способствовалъ умиротворенію того нравственнаго разлада, той смуты умовъ, которую внесло съ собой ученіе софистовъ въ жизнь Греціи того времени.

В. Саводникъ.

Психологическое Общество.

СХХ. Изложение прений по реферату В. Р. Буцке „Анализъ основныхъ условий при ассоціаціяхъ идей“ въ засѣданіи 24 сентября 1894 г. *).

Лопатинъ. Викторъ Романовичъ! Одна часть Вашего интереснаго реферата представляется мнѣ особенно важной. Я разумѣю ту, въ которой Вы предлагаете очень вѣскую и серьезную критику предположеній ассоціативной теоріи. Такъ, нельзя не присоединиться къ Вашимъ мѣткимъ возраженіямъ противъ того положенія ассоціативной психологіи, что мы въ единицу времени можемъ имѣть не болѣе одного представленія, что психическія явленія существуютъ только послѣдовательно и никогда не идутъ параллельными рядами. Противорѣчія, къ которымъ ведетъ эта весьма распространенная гипотеза, очевидны. Дѣйствительно, если бы это утвержденіе было справедливо, то какъ могли бы мы знать о *сложности* нашей психической жизни и о разнообразіи переживаемыхъ нами состояній? Испытывая въ каждый данный моментъ лишь одно состояніе сознанія, мы, очевидно, никогда не должны быть способны составлять и сравнивать ихъ между собою, такъ какъ наше *я*, въ такомъ случаѣ, въ каждое мгновеніе своего существованія всецѣло сливалось бы съ тѣмъ *однимъ* состояніемъ, которое оно переживаетъ. Не многимъ лучше обстоитъ дѣло и съ другой теоріей, противъ которой Вы также дѣлаете превосходныя замѣчанія: теоріей, хотя и признающей, что въ каждый отдѣльный моментъ мы способны имѣть болѣе, чѣмъ

*) Рефератъ и тезисы см. стр. 134—159 настоящей книги «Вопросы Фил. и Псих.».

одно представлѣніе, но все же вполне отождествляющей наше сознание съ случайнымъ содержаніемъ представленийъ каждой данной минуты. Легко замѣтить, что и эта теорія очень недостаточна: вѣдь, въ каждое данное мгновение поле нашего сознания, во всякомъ случаѣ, способно вмѣстить лишь очень немногочисленные представлѣнія, которыя притомъ очень часто не находятся между собою ни въ какой логической связи. Если все наше сознание мы сольемъ съ этими случайными группами представленийъ и состояній, ежеминутно возникающими и исчезающими, мы опять не получимъ *интеллекта*—въ его всегда синтезирующей, осмысленной и цѣлесообразной дѣятельности, не получимъ *ума*, а лишь разрозненные и ни въ чемъ не объединенные куски и звенья какого-то невообразимо хаотическаго процесса. Ясно, что сознание не равняется своимъ отдѣльнымъ, моментальнымъ состояніемъ. Оно есть нѣчто независимое отъ нихъ и стоящее надъ ними.

Но въ то же время я никакъ не могу считать удовлетворительнымъ то рѣшеніе возникающей отсюда проблемы, которое Вы предлагаете. Въ 4-мъ тезисѣ Вашемъ Вы совершенно справедливо говорите, что «психологическая сторона, сама по себѣ, не соизмѣрима со стороной физиологической; стороны эти не совпадаютъ, но только координируются»; такимъ образомъ, Вы согласны, что явленія психическія и явленія физическія не только не одно и то же, но даже «несоизмѣримы» между собою. Не слѣдуетъ ли изъ этого съ совершенною очевидностью, что физическіе процессы сами по себѣ никакъ не могутъ стать элементами содержанія нашей душевной жизни, и что они тогда только вступаютъ въ наше сознание, когда, такъ сказать, переведутся на языкъ явленій *психическихъ*, причемъ сознание непосредственно имѣетъ дѣло только съ этими послѣдними? Между тѣмъ, забывая объ этомъ, Вы, въ исправленіе недостатковъ при описаніи внутренней жизни сознания въ ассоціативной психологіи, вносите Вашу теорію физиологическихъ эквивалентовъ, по которой именно въ этихъ эквивалентахъ заключается самая существенная доля внутренняго состава душевныхъ процессовъ. Но разъ эти эквиваленты представляютъ изъ себя процессы чисто-физическіе, какимъ образомъ они, какъ таковые, могутъ что-нибудь прибавить или измѣнить въ несоизмѣримомъ съ ними порядкѣ явленій сознания? Какимъ образомъ изъ ихъ *физической*

наличности выйдет то, что Вы называете «чутьемъ», «чувствомъ смысла, нравственности, пѣлесообразности» и т. д., которая во всякомъ случаѣ суть факты *психическіе*? Въ этихъ фактахъ не выражается ли дѣятельность духа въ ея своеобразности, параллельно которой, можетъ быть, и дана въ нашемъ организмѣ какая-нибудь группа фізіологическихъ эквивалентовъ, но которая все же не *тождественна* этой группѣ? Мы непосредственно сознаемъ свое я, какъ активно объединяющую силу нашего внутреннего существованія, и эта сила потому уже есть фактъ психическій, что мы сознаемъ ее. Подставить на ея мѣсто какіе бы то ни было физическіе процессы значить не объяснить ее, а только отбросить и говорить вмѣсто нея о совсѣмъ другомъ предметѣ.

Такимъ образомъ, при несомнѣнной силѣ Вашихъ критическихъ замѣчаній противъ распространенныхъ психологическихъ теорій, Вамъ, мнѣ кажется, все же не удалось устранить главнаго источника ихъ несостоятельности. Ассоціативные психологи эмпирической школы и гербартианцы, перечисляя элементы, изъ которыхъ слагается непосредственно испытываемая нами жизнь нашего сознанія, останавливаются на такихъ данныхъ, которыя явно недостаточны для ея объясненія. Вы, исправляя и дополняя ихъ, выдвигаете въ Вашей теоріи такіе элементы, которые по всему своему существу лежатъ *внѣ* психической сферы и, стало быть, не могутъ и не должны объяснять непосредственно даннаго содержанія нашихъ сознательныхъ процессовъ. Въ сегодняшнемъ Вашемъ рефератѣ замѣчается тотъ же недостатокъ, какъ и въ предшествующихъ: Вы мало обращаете вниманія на истину несоизмѣримости психическихъ и физическихъ явленій, хотя принципиально и признаете ее. Изъ этого вытекаетъ Ваша нѣсколько ироническая и, по моему, несправедливая оцѣнка знаменитаго тезиса Дюбуа-Реймона о невыводимости явленій сознанія изъ самаго точнаго знанія физическихъ процессовъ; этимъ же объясняется и Ваша готовность въ анализъ чисто-психологическаго содержанія немедленно вводить понятія и принципы физическіе.

В. Р. Буцке отвѣтилъ проф. Лопатину слѣдующее: Физическое и психическое я считаю несоизмѣримымъ потому, что то и другое соотвѣтствуетъ двумъ различнымъ нашимъ точкамъ зрѣнія, внѣшней и внутренней, которыхъ соединить нельзя, хотя

онѣ и представляютъ собою наши точки зрѣнія на одинъ и тотъ же предметъ. Говоря о физическихъ процессахъ, координирующихся съ психическими явленіями, я *не говорилъ* о двухъ различныхъ предметахъ, а объ одномъ и томъ же предметѣ, но съ разныхъ точки зрѣнія. Выясненіе предмета съ одной точки зрѣнія, конечно, ничего не прибавляетъ и не убавляетъ къ выясненію другой точки зрѣнія, а потому предлагаемая мною теорія вовсе не представляетъ изъ себя того, чего отъ нея Вы почему-то ждете: я вовсе не пытался объяснить психическія явленія изъ физическихъ; я только желалъ выяснить организацію нашей душевной жизни, создающейся изъ того гармоническаго цѣлаго или того единства, которое, очевидно, господствуетъ въ душевной нашей жизни.

Н. Я. Гротъ. Во многихъ отношеніяхъ я вполне присоединяюсь къ возраженіямъ, сдѣланнымъ Вамъ Л. М. Лопатынымъ. Намъ, психологамъ, особенно симпатично то, что Вы необходимой основой психологическаго анализа считаете идею человѣческой *личности*. Но именно поэтому меня и не удовлетворяетъ все Ваше дальнѣйшее построеніе: Ваша теорія эквивалентовъ, по моему мнѣнію, вовсе не объясняетъ личности. Вы считаете ее единственно научной, но, на самомъ дѣлѣ, ошибаетесь, подмѣняя *научный анализъ субъективнымъ* построеніемъ.

При этомъ Вы невольно впадаете въ особую *психо-физиологическую* мифологію, — личность оказывается у Васъ просто суммой физиологическихъ эквивалентовъ. Что это такое? Есть ли это — результатъ внѣшняго опыта и эксперимента, или только Ваша личная гипотеза? Если мы болѣе строго отнесемся къ дѣлу, то придется признать, что нѣтъ перехода отъ явленій физиологическихъ къ явленіямъ психическимъ, и тогда останется только предположить, что существуетъ особый, *психическій* субстратъ, особая психическая сфера, которая и есть личность, но которая, конечно, не входитъ цѣликомъ въ наше самосознаніе даннаго момента. Мнѣ кажется, что Ваше заключеніе о томъ, что вовсе не существуетъ того, чего нѣтъ въ нашемъ самосознаніи, совершенно ошибочно; при Вашемъ взглядѣ пришлось бы сказать, что такъ какъ я не сознаю Вашихъ мыслей, то ихъ и вовсе нѣтъ въ дѣйствительности. Поэтому, необходимо предположить, что за предѣлами нашего узкаго самосознанія есть еще обширная и сложная дѣятельность сознанія, — особое духовное существо. И

если изъ него только очень небольшое попадаетъ непосредственно въ сферу самосознанія, то это объясняется невозможностью постоянного и массоваго вхожденія въ нее представленій и вовсе еще не можетъ служить аргументомъ для отрицанія существованія особой духовной личности. Между прочимъ, Вы сослались на память; въ отвѣтъ я могу привести Вамъ показаніе такого компетентнаго ученаго, какъ Рише, который откровенно долженъ былъ сознаться, что о памяти, съ фізіологической точки зрѣнія, мы ровно ничего не знаемъ и ничего наблюдать не можемъ. Все это показываетъ, что Ваша теорія гораздо болѣе гадательна, чѣмъ то, что говоримъ о душевной жизни мы, психологи-метафизики.

В.Р.Буцке. Въ Вашихъ возраженіяхъ опять поднимается вопросъ о безсознательныхъ идеяхъ или о представленіяхъ, которыя не представляются, о сферѣ дѣятельности сознанія, которая не сознается. Я опираюсь на силлогизмъ: что не представляется, то не есть представленіе, и я строго отличаю сферу внутренняго, психологическаго опыта отъ сферы опыта внѣшняго. Если исчезаетъ для наблюденія съ внутренней точки зрѣнія объектъ сознанія, какъ таковой, а все-таки остается отъ него нѣчто, что соотвѣтствуетъ до извѣстной степени ему, то я это нѣчто, этотъ х, не могу уже называть идеей или представленіемъ, а называю его эквивалентомъ бывшаго представленія и придаю ему эпитетъ фізическаго или фізіологическаго, ибо онъ доступенъ познанію только съ внѣшней точки зрѣнія. Я не отрицаю, что этимъ эквивалентамъ, если они существуютъ, должно также соотвѣтствовать нѣчто психологическое, но эти эквиваленты во всякомъ случаѣ не координируются съ отдѣльно стоящими объектами сознанія, которые исчезли, какъ таковые; ихъ совокупность составляетъ все содержаніе интеллектуальной личности; они вкупѣ реагируютъ на всякій новый представляющійся объектъ сознанія; слѣдовательно, сумма ихъ имѣетъ своимъ координатомъ не отдѣльную какую-нибудь идею, а весь субъектъ сознанія, не одно опредѣленное сознаваемое, а всю совокупность сознающаго. Есть ли вышесказанное результатъ внѣшняго опыта, или просто гипотеза? Я лично считаю все изложенное въ рефератѣ простою интерпретаціей опыта какъ внѣшняго, такъ и внутренняго, и я назвалъ эту интерпретацію «теоріей единства въ душевной жизни», но я соглашусь назвать все это просто гипотезой, если мнѣ докажутъ, что я не имѣлъ подъ собою достаточно опытныхъ дан-

ныхъ. Во всякомъ случаѣ, я предпочту такую гипотезу употребленію словъ, которые лишены соотвѣтствующихъ понятій. Согласитесь, что такія слова какъ «психическій субстратъ, психическая сила, психическая сфера»—не объясненіе, а просто слова.

Н. Я. Гротъ. Признаю вполне, что разъ «представленія» не представляются, то они уже и не представленія, но отсюда еще не слѣдуетъ, что за порогомъ сознанія психическіе факты существуютъ только какъ фізіологическіе эквиваленты. Что же касается до понятія психической энергіи, то оно вполне законно и представляетъ собою названіе для внутренней причины признаваемого и Вами явленія *сознанія*. И никакъ нельзя говорить, какъ стоитъ у Васъ въ тезисѣ 21-мъ, что «сумма фізіологическихъ эквивалентовъ и есть интеллектуальная личность».

В. Р. Буцке. Согласенъ, что, формулируя точнѣе, слѣдовало бы сказать: «сумма фізіологическихъ эквивалентовъ имѣетъ своимъ координатомъ личность».

А. А. Токарскій. Мнѣ кажется, что Вашъ рефератъ дѣйствительно даетъ поводъ ко многимъ изъ тѣхъ возраженій, которыя сдѣланы Вамъ Л. М. Лопатинымъ и Н. Я. Гротомъ. Чтобы не возвращаться къ разсмотрѣннымъ уже пунктамъ, я ограничусь лишь замѣчаніемъ, которое мнѣ кажется наиболѣе важнымъ.

Вы создаете всю психическую жизнь, можно сказать, изъ ничего: говоря о представленіяхъ и идеяхъ, Вы не считаете ихъ явленіями психическими. Психическими они становятся, по Вашему мнѣнію, лишь послѣ суммированія ихъ. Однако, слѣдуетъ признать, что мы и не знаемъ почти простыхъ психическихъ явленій: суммированіе происходитъ уже въ простѣйшемъ воспріятіи. Но и этого суммированія Вы не считаете еще достаточнымъ для того, чтобы явленіе стало психическимъ. Такимъ образомъ, Вы отодвигаете возникновеніе сознанія очень далеко—и притомъ, неопредѣленно далеко—не только отъ начала органической жизни, но и отъ элементарныхъ функций человѣческаго мозга, совершенно не опредѣляя момента ихъ возникновенія, а это дѣлаетъ почти невозможнымъ разграниченіе сознательныхъ, или психическихъ, и не психическихъ явленій. Отодвигая такимъ образомъ возникновеніе сознанія на высокую степень суммированія отдѣльныхъ фізіологическихъ возбужденій, Вы отрицаете существованіе психическихъ явленій у низко организованныхъ существъ, приравнивая, напримѣръ, движенія амебы къ движеніямъ ртутнаго стол-

ба подъ вліяніемъ температуры, отрицаете ихъ даже у животныхъ и, наконецъ, у людей, стоящихъ ниже извѣстнаго уровня развитія. Но развѣ идіоты лишены психической дѣятельности?

Поэтому, вполнѣ соглашаясь съ Вами, что личность есть сумма физиологическихъ эквивалентовъ, я полагаю, что предшествующими разсужденіями Вы неосновательно ослабляете значеніе отдѣльныхъ составляющихъ эту сумму моментовъ. Вы могли отказаться отъ опредѣленія сознанія, но разъ безъ этого Вы не были въ состояніи опредѣлить момента его возникновенія, Вамъ слѣдовало принять хотя условное опредѣленіе, такъ какъ это— основной пунктъ, къ которому постоянно приурочиваются всѣ остальные Ваши соображенія. Поэтому, разъ Вы приняли суммирование за условіе возникновенія сознанія, Вы должны были признать психическими и продукты элементарнаго суммированія, т.-е. воспріятія и даже ощущенія. Если же Вы полагаете, что сознаніе является только на высшихъ ступеняхъ суммированія, которое остается однако также только суммированіемъ и ничѣмъ больше, то Вамъ слѣдовало указать на то новое условіе, которое, на Вашъ взглядъ, отличаетъ высшую степень суммированія отъ низшей, такъ какъ иначе остается совершенно непонятнымъ, какимъ образомъ сумма будетъ содержать въ себѣ то, чего не имѣло ни одно изъ слагаемыхъ.

В. Р. Буцке такъ резюмировалъ свои отвѣты *А. А. Токарскому*.

Психическая дѣятельность строится, по моему, не изъ ничего, какъ Вы утверждаете, а изъ элементовъ несознательныхъ. Гдѣ и когда появляется впервые,—филогенетически и онтогенетически,—сознаніе, мы опредѣлить не въ состояніи, но изъ этого еще не слѣдуетъ, что оно присуще организмамъ уже на низшихъ ступеняхъ ихъ развитія или частямъ того органа, который въ цѣломъ функционируетъ, какъ спеціальнй органъ психической дѣятельности. Уже въ мертвой природѣ мы открываемъ элементы, изъ которыхъ строится психическая дѣятельность, но я не могу признать, что такой элементъ, напр., простая чувствительная реакція матеріи, уже есть проявленіе сознанія. Даже идея, вырванная изъ общаго строя психической дѣятельности—если бы ее дѣйствительно можно было вырвать—была бы не идеею, а простымъ молекулярнымъ движеніемъ въ мозгу, ибо она не составляла бы уже части общаго строя сознанія и ниѣмъ и ничѣмъ не сознавалась бы. Впрочемъ, долженъ замѣтить Вамъ и всѣмъ

вообще прочимъ моимъ оппонентамъ, что предметомъ моего реферата вовсе не служилъ вопросъ о сознаниі, котораго я почти даже не касался: я говорилъ только о единствѣ, которое господствуетъ въ нашей душевной жизни, и я утверждаю, что единства нѣтъ тамъ, гдѣ нѣтъ гармоническаго сложенія цѣлаго изъ частей.

В. Н. Ивановскій. Я согласенъ съ большею частью замѣчаній предыдущихъ оппонентовъ относительно необходимости изучать психическія явленія въ нихъ самихъ и относительно неудачности Вашей теоріи психофизическихъ эквивалентовъ—для объясненія этихъ явленій. Но я хочу сдѣлать нѣсколько замѣчаній, чтобы коснуться тѣхъ же вопросовъ съ нѣсколько другой точки зрѣнія, отгѣнить ихъ съ другой стороны.

Въ тезисѣ 17-мъ Вы говорите, что «чувствительность» есть общее свойство матеріи (?) и чувствительная реакція въ мозгу становится *психологическимъ* фактомъ только, если она воспринимается (апперципируется) опредѣленной *духовной личностью*; а въ слѣдующемъ тезисѣ Вы прибавляете, что «идея, или представленіе, безъ *всего прочаго духовнаго содержанія* была бы также не болѣе, какъ комбинаціей физическихъ реакцій въ мозгу, но не психическимъ явленіемъ». Послѣдняя фраза не совѣмъ ясна и по формѣ какъ бы противорѣчитъ Вашей главной мысли о томъ, что идеи суть не «духовные индивиды», а *нѣчто, имѣющее физиологическіе эквиваленты*, нѣчто не психическое, но и не физическое (термину «психофизиологическій», который Вы иногда употребляете, я, по крайней мѣрѣ, не могу подыскать никакого содержанія).

Съ точки зрѣнія такихъ взглядовъ, Вы порицаете англійскую эмпирическую психологію за то, что она сводитъ реальное содержаніе личности на сумму пережитыхъ ею духовныхъ состояній, — спрашиваете: гдѣ же, въ такомъ случаѣ, самый сознающій субъектъ?

Дѣйствительно, англійская психологія рѣшительно отвергаетъ предположеніе о томъ, что идеи сначала просто существуютъ въ сознаниі, а потомъ только уже «воспринимаются нашей интеллектуальной личностью». Но, вѣдь, главное дѣло здѣсь въ томъ значеніи, какое придается понятію «идея». По Вашему взгляду, то, что Вы называете «идеей», не есть состояніе психическое, а такъ какъ психическій процессъ долженъ

же когда-нибудь совершиться, то Вы и относите его цѣликомъ къ акту «интеллектуальной личности». Съ точки зрѣнія англійской психологіи, идея есть состояніе психическое. Это *умственный* актъ. Согласитесь, что тогда совершенно излишне предполагать какой-то второй психологической процессъ (приведенія въ сознаніе); это выйдетъ совершенно излишнимъ удвоеніемъ одного и того же, и противъ такого удвоенія, правда, много боролась англійская психологія. Остается, значитъ, рѣшить, какое опредѣленіе термина «идея» справедливо: Ваше, или эмпирическо-психологическое, и, повидимому, Ваше должно оказаться несостоятельнымъ.

По моему мнѣнію, смыслъ Вашей попытки сводится къ *перенесенію анализа духовныхъ явленій* изъ психологической области въ физиологическую, и полная неудача такой попытки яснѣе всего изъ того, что Ваше предположеніе «интеллектуальной или духовной личности», воспринимающей и апперципирующей «комбинаціи физическихъ реакцій въ мозгу» (къ которымъ Вы хотите свести всѣ *процессы духа*) есть, въ сущности, отказъ отъ всякаго психологическаго анализа: за Вашими «физиологическими эквивалентами» стоитъ опять какое-то цѣлое (интеллектуальная личность), которое или ничего не объясняетъ, или должно быть подвергнуто на этотъ разъ уже, конечно, *психологическому* анализу.

Еще одно замѣчаніе по поводу высказывавшагося въ преніяхъ взгляда, что разложеніе реального содержанія личности на отдѣльныя духовныя состоянія уничтожаетъ будто бы единство личности, превращаетъ личность въ собраніе отрывковъ — безъ связи и единства. Этотъ взглядъ не принимаетъ во вниманіе факта существованія сложныхъ идей: если есть идея козла, то есть и сложная идея: козла, собаки, пастуха, лежащихъ на травѣ, есть идея и цѣлаго ландшафта, въ который, какъ частью, входитъ такая картина, и т. д. И такъ какъ этой сложности идей *предъла нить*, то можетъ существовать и дѣйствительно существовать и громадной сложности идея (можетъ быть, не вполнѣ отчетливая) всего пережитаго въ теченіе жизни, т.-е. идея *личности*, единая, цѣльная, слитная. А тогда приведенное возраженіе падаетъ само собой.

Н. В. Буцаевъ. По поводу параллелизма психическихъ и физическихъ явленій является рядъ сомнѣній. Съ механической точки зрѣнія, явленія совершаются по строго опредѣленнымъ законамъ.

Такимъ же необходимымъ законамъ должны, конечно, подчиняться и явленія физиологическія, а въ числѣ ихъ и тѣ, которыя служатъ выраженіемъ различныхъ психическихъ состояній. Между тѣмъ, мы видимъ большія различія въ способахъ выраженія душевныхъ состояній, между, напр., французомъ и китайцемъ; у нихъ дѣйствуютъ при тождественныхъ душевныхъ состояніяхъ совершенно различныя группы мускуловъ, и еслибы мы выразили это математически точно, то оказалось бы, что ничего похожего нѣтъ. Поэтому, значить, вовсе нѣтъ параллелизма и необходимой связи между различными душевными явленіями и сопровождающими ихъ тѣлесными выраженіями. Конечно, здѣсь имѣетъ большое значеніе исторія: французъ сложился такъ, китаецъ иначе; но все-таки параллелизмъ является здѣсь уже не въ строгомъ, а въ измѣненномъ видѣ. Попытки подчинить все законамъ необходимости—несостоятельны. Въ психическихъ явленіяхъ, въ частности, вовсе нѣтъ законовъ, а всего лишь нѣкоторая исторически выработавшаяся *правильность* и однообразіе, и въ нихъ именно, какъ въ наиболѣе сложныхъ явленіяхъ, пока еще далеко не все подчинено необходимости, не доросло до нея и часто проявляется произволь.

В. Р. Буцке. Рядъ фактовъ, доказывающій, съ Вашей точки зрѣнія, отсутствіе параллелизма между душевными явленіями и функціей тѣлесной организациі, можно бы продолжить: то, что я мыслю по нѣмецки, я могу непосредственно изложить по русски, что я видѣлъ правымъ глазомъ, то я безошибочно узнаю лѣвымъ глазомъ, пѣснь, услышанную въ одномъ тонѣ, я могу сыграть въ другомъ и т. д. Слѣдовательно, работа, одного механизма репродуцируется вовсе не имъ, а совершенно другимъ механизмомъ. Но было бы слишкомъ поспѣшно изъ этихъ фактовъ сейчасъ и вывести, что слѣдовательно никакого тутъ параллелизма нѣтъ, отсутствуетъ всякая закономерность, господствуетъ чистѣйшій произволь.

СХХV. Изложеніе преній по реферату П. Д. Боборыкина: „Природа красоты“ *), въ засѣданіи 1-го декабря 1894 г.

Положенія къ реферату П. Д. Боборыкина: «Природа красоты».

1. Научныя и философскія задачи, относящіяся къ области прекраснаго, должны быть обособлены, такъ какъ предметъ ихъ не одинъ и тотъ же.

2. Красота, какъ общій фактъ сознанія, такъ же близка душѣ человѣческой, какъ и категоріи нравственнаго добра и логической истины.

3. Частичныя теоріи красоты въ отдѣльности—несостоятельны; но изъ совокупности ихъ вытекаетъ возможность признавать начало красоты—какъ нѣчто, проникающее міровую жизнь и находящее, въ нашей психіи, самобытное развитіе.

4. Абсолютно отвергать красоту внѣшней природы едва ли согласимо съ апіорнымъ ли, съ опытнымъ ли міропониманіемъ.

5. Критерій красоты, на данной ступени культурнаго развитія, врядь ли можетъ быть безусловно отрицаемъ; во всякомъ случаѣ, онъ подлежитъ не большимъ колебаніямъ, чѣмъ основы морали и даже элементы научной истины.

6. Красота и живописность не тождественны.

7. Въ произведеніяхъ искусства, изображающихъ то, что въ жизни не красиво, воспріятіе прекраснаго связано не съ объектомъ, а съ субъективной переработкой его.

8. Природа можетъ проявлять моменты побѣдоносной борьбы съ тѣмъ, что ей мѣшаетъ осуществить высшій типъ творчества, и тогда она достигаетъ красотъ, которыя только наша психія въ состояніи вполне воспринимать и оцѣнивать.

9. Стремленіе осуществлять свои идеалы красоты проявляется нашею душой гораздо цѣльнѣе, чѣмъ природой, съ помощью собственнаго творчества.

10. Идеализмъ и реализмъ могли бы сочетать свои воззрѣнія въ области прекраснаго легче, чѣмъ въ какой-либо другой; и признаніе красоты за всеобъемлющій принципъ духовной жизни согласимо со всѣми высшими задачами человѣчества.

*) Напечатанъ въ январской (1-й) книгѣ текущаго года «Вопросовъ Фил. и Психол.».

П. А. Каленовъ такъ изложилъ свои возраженія: Мои замѣчанія касаются Вашего 7-го тезиса, который формулированъ Вами такъ: «Въ произведеніяхъ искусства, изображающихъ то, что въ жизни не красиво, воспріятіе прекраснаго связано не съ объектомъ, а съ субъективной переработкой его».

Прочитавъ этотъ тезисъ еще до знакомства съ Вашимъ рефератомъ, я нашелъ его неяснымъ. И самый рефератъ Вашъ, для меня, по крайней мѣрѣ, недостаточно выяснилъ, что Вы разумѣете подъ словами: «съ субъективной преработкой его».

Чтобы дальнѣйшія разсужденія мои не оставались абстрактными, я начну ихъ съ конкретнаго примѣра, съ факта, несомнѣнности котораго мы съ Вами, конечно, одинаково признаемъ. Шекспировскій Фальстафъ, которымъ мы такъ восхищаемся, конечно, возбудилъ бы въ насъ чувство отвращенія, если бы мы встрѣтились съ нимъ въ дѣйствительной жизни. Чѣмъ объясняется такое противорѣчіе? Мнѣ кажется, что на этотъ вопросъ Вы не дали достаточно яснаго отвѣта; а потому я попытаюсь отвѣтить на него съ моей точки зрѣнія и спрошу Васъ, согласенъ ли этотъ отвѣтъ съ Вашимъ взглядомъ на дѣло.

Мой отвѣтъ основанъ на Платоновскомъ пониманіи сущности красоты и эстетическаго наслажденія. Это пониманіе, хотя и не съ буквальною точностью, я позволилъ бы себѣ выразить такъ:

Основаніе красоты есть міровой строй, космосъ. Усмотрѣнный мыслію, онъ является—какъ истина, удовлетворяя нашей потребности знанія; усмотрѣнный глазами, онъ—красота, возбуждающая эстетическое наслажденіе. Въ этомъ смыслѣ, думаю я, нужно понимать сказанное въ Федрѣ, что въ надзвѣдномъ мірѣ красота блещетъ ярче всѣхъ другихъ идей.

Итакъ, возвращаясь къ странному, повидимому, противорѣчію, что отвратительный Фальстафъ, въ художественной отдѣлкѣ Шекспира, восхищаетъ насъ, я, съ Платоновской точки зрѣнія, объясняю это тѣмъ, что художникъ даетъ намъ цѣлаго Фальстафа, такъ сказать, микрокосмъ, который легко воспринимается и мыслію нашей—какъ истина, и глазами (зрительнымъ воображеніемъ)—какъ красота, возбуждая эстетическое наслажденіе. Но тотъ же самый Фальстафъ, еслибы мы въ жизни встрѣтились съ нимъ, возбудилъ бы въ насъ негодованіе и отвращеніе, потому что его животная чувственность, лживость и трусость воспринимались бы нами, какъ какіе-то обрывки цѣлаго мик-

рокосма — обрывки, наносящіе намъ самимъ или близкимъ намъ людямъ матеріальный вредъ и тѣмъ самымъ мѣшающіе прозрѣвать въ нихъ единый микрокосмъ, такъ легко воспринимаемый въ художественномъ произведеніи.

Я не помню, кому принадлежитъ афоризмъ: *tout connaitre, c'est tout pardonner*. Я сдѣлалъ бы ему добавку—*et même tout admirer*. Еслибы намъ въ дѣйствительности удалось познать все—микрокосмъ дѣйствительнаго Фальстафа,—можетъ быть, мы не только нравственно простили бы ему, но и эстетически восхились бы имъ.

Н. В. Булаевъ такъ резюмировалъ свои замѣчанія.—Правильное пониманіе эстетическихъ вопросовъ важно не для однихъ только художниковъ. Оно необходимо и для мыслителей, и для практическихъ дѣятелей.

Это зависитъ отъ того положенія, которое занимаютъ эстетическія эмоціи въ общей системѣ душевныхъ явленій. Эти эмоціи имѣютъ особое значеніе для правильнаго объясненія интеллектуальныхъ и волевыхъ явленій. Въ эстетическихъ явленіяхъ играетъ главную роль *чувство соотвѣтствія*.

Умственные явленія совершаются, главнымъ образомъ, подъ влияніемъ *чувствъ сходства и различія*. Явленія сходства и различія сопровождаются иногда сильными волненіями. Это видно изъ того, что знаменитый Ньютонъ упалъ въ обморокъ при открытіи одного сходства.

Подъ влияніемъ чувствъ сходства и различія умственные силы проявляются, главнымъ образомъ, въ способностяхъ къ синтезу и анализу. Однако, уже на первыхъ ступеняхъ умственной дѣятельности играетъ важную роль чувство соотвѣтствія.

Въ умственной дѣятельности мы постоянно стремимся къ тому, чтобы представленія соотвѣтствовали ощущеніямъ и впечатлѣніямъ, понятія—представленіемъ, идеи и сужденія—понятіямъ. Мы постоянно направляемъ нашъ умъ къ тому, чтобы построенія, опредѣляющія то или другое міросозерпаніе, соотвѣтствовали всѣмъ элементамъ интеллектуальной жизни.

Такимъ образомъ, эстетическое чувство соотвѣтствія регулируетъ явленія умственной жизни, направляя ихъ къ единству и гармоніи.

Умственные продукты получаютъ особую силу, когда они отличаются логическою послѣдовательностью; но эти продукты еще

болѣе выигрываютъ, если они появляются въ стройной и гармонической формѣ и сопровождаются тѣмъ одушевленіемъ, которое вноситъ въ нихъ эстетическая эмоція.

При такихъ условіяхъ умственные построенія не только доказываютъ, но и убѣждаютъ. Въ явленіяхъ эстетическихъ чувство соотвѣтствія играетъ преобладающую роль. Оно ставитъ намъ на первый планъ вопросы о гармоніи, объ отношеніи частей къ цѣлому, о мѣрѣ.

Въ волевыхъ явленіяхъ на низшихъ ступеняхъ ихъ проявленія играютъ роль чувства самосохраненія и цѣлесообразности, а на высшихъ—нравственныя чувства. Идея блага имѣетъ тамъ господствующее значеніе. Нравственныя чувства значительно выигрываютъ, когда они идутъ рука объ руку съ чувствомъ высшаго соотвѣтствія. Такимъ образомъ, чувство соотвѣтствія имѣетъ особое значеніе и въ моральныхъ явленіяхъ. Моральныя теоріи, стоящія въ сторонѣ отъ эстетическихъ эмоцій, отличаются сухостью и односторонностью. Когда въ моральныхъ и волевыхъ явленіяхъ чувство соотвѣтствія достигаетъ своего высшаго выраженія, тогда эти явленія дѣлаются въ то же время и явленіями эстетическими. Эстетическія эмоціи, такимъ образомъ, скрыто регулируютъ и нравственныя явленія, придавая имъ красоту и жизнь.

Художникъ стоитъ на срединѣ между мыслителемъ и политикомъ, между ученымъ и моралистомъ. Онъ прививаетъ имъ потребности, возвышающія и согрѣвающія ихъ дѣятельность.

Это высокое значеніе художника обязываетъ его въ то же время постоянно считаться съ наукой, съ потребностями практической жизни и съ нравственными требованіями этики. Изъ области науки художникъ долженъ заимствовать свѣтъ, уясняющій его вопросы, изъ области жизни—указанія на руководящія цѣли его дѣятельности, на задачи, создающія дѣйствительную почву для его произведеній. Къ этому обязываетъ его самое чувство соотвѣтствія.

Вотъ почему вполне справедливо Ваше третье положеніе, что частичныя теоріи красоты въ отдѣльности несостоятельны. Теорія изящнаго не можетъ быть построена ни на однихъ научныхъ, ни на однихъ нравственныхъ началахъ, ни на однихъ началахъ, вытекающихъ только изъ чувства соотвѣтствія. Она должна принимать во вниманіе науку, мораль и жизнь, и не оставлять безъ

вниманія даже пользу, понимая ее въ возвышенномъ смыслѣ. Къ этому обязываетъ художника самое чувство соотвѣтствія. Если въ эстетической теоріи будетъ опущенъ одинъ изъ элементовъ жизни, она будетъ недостаточна, ибо идея полнаго соотвѣтствія не будетъ въ ней осуществлена.

Другая важная особенность, характеризующая эстетическія явленія, есть ихъ конкретность. Этою стороною они не только отличаются, но даже противопологаются умственнымъ явленіямъ.

Въ умственныхъ процессахъ анализъ разлагаетъ и разрушаетъ ту цѣлость, которая встрѣчается въ природѣ и необходима для осуществленія идеи полнаго соотвѣтствія. Кромѣ того, въ умственныхъ процессахъ играютъ первенствующую роль отвлеченіе и обобщеніе. По самой ихъ природѣ, эти акты содѣйствуютъ образованію идей, отличающихся большимъ объемомъ, но за то и малымъ содержаніемъ. Идеаль научный состоитъ, главнымъ образомъ, въ стремленіи выработать такія отвлеченныя и общія схемы, которыя объясняли бы явленія, независимо отъ ихъ конкретнаго содержанія. Этотъ процессъ противоположенъ эстетическому процессу.

Въ художественныхъ явленіяхъ идутъ обратнымъ путемъ. Тамъ общія идеи облачаютъ конкретнымъ содержаніемъ, воплощаютъ ихъ въ живые образы.

Понятіямъ, идеямъ, законамъ и принципамъ—въ умственной сферѣ—соотвѣтствуютъ—въ эстетической области—образы, типы и идеалы. Безплотнымъ и свѣтлымъ существамъ науки, независимымъ отъ пространства и времени, соотвѣтствуютъ очаровательные образы искусства, облеченные въ краски, въ пространственныя и временныя формы. Мы не удовлетворяемся, когда произведенія искусства намъ доказываютъ; мы желаемъ, чтобы они насъ очаровывали и плѣняли.

Такимъ образомъ, идея *соотвѣтствія* и *конкретность* суть два элемента, около которыхъ могутъ и должны группироваться всѣ правильно-развитыя эстетическія теоріи.

Мнѣ кажется, что въ положеніяхъ, выставленныхъ Вами, Вы очень близко подходите къ тѣмъ задачамъ, которыя должна преслѣдовать каждая правильно-развитая эстетическая теорія.

М. С. Корелинъ спросилъ референта по поводу пятого положенія къ его докладу, признаетъ ли онъ, что въ критеріяхъ красоты на различныхъ ступеняхъ культурнаго развитія есть что-либо

общее, и на утвердительный отвѣтъ г. Боборыкина замѣтилъ, что доказательство существованія общаго элемента въ различныхъ критеріяхъ и выясненіе его свойствъ много содѣйствовало бы не только вѣрной постановкѣ вопроса о «Природѣ красоты», но и правильному его разрѣшенію. Съ другой стороны, допущеніе своихъ идеаловъ красоты у природы, о которомъ говорится въ девятомъ положеніи, ведетъ къ диаметрально-противоположнымъ послѣдствіямъ.

Г. А. Рачинскій такъ резюмировалъ свои замѣчанія:

1. Въ шестомъ положеніи референта утверждается, что красота и живописность—не тождественны. Изъ реферата не вполне ясно, въ какомъ смыслѣ принимается референтомъ терминъ «красота». Если принять его въ общемъ смыслѣ, въ какомъ онъ употребляется большинствомъ эстетиковъ-философовъ, то живописность представить частный видъ прекраснаго вообще, одну его степень или разновидность; если же разсматривать прекрасное въ болѣе узкомъ, популярномъ смыслѣ этого слова, то оно явится равноправнымъ съ живописностью, разновидностью прекраснаго вообще. Въ обоихъ случаяхъ эти понятія, конечно, не тождественны, но оснований для противопоставленія ихъ, какъ это сдѣлано въ рефератѣ, не видно.

2. Въ рефератѣ говорится, что Сократъ, — историческій Сократъ, поскольку мы его знаемъ изъ Ксенофонта, — въ своихъ разсужденіяхъ о красотѣ идетъ отъ понятія полезнаго. Съ этимъ я не могу вполне согласиться. Въ приводимомъ Ксенофонтомъ разговорѣ Сократа съ однимъ скульпторомъ мы находимъ цѣлую теорію прекраснаго, какъ воплощенія жизни. Обсудивъ причины дѣйствія на насъ художественныхъ произведеній, Сократъ резюмируетъ цѣль искусства словами: Δεί ἄρα τὰ ἔργα τῆς ψυχῆς τῷ εἶδει προσεῖχάζειν («явить намъ въ чувственномъ образѣ дѣло духа»). Это опредѣленіе представляется весьма замѣчательнымъ, и мнѣ въ особенности хотѣлось обратить на него вниманіе референта, такъ какъ оно во многомъ, какъ мнѣ кажется, совпадаетъ съ высказанными самимъ референтомъ взглядами этотъ предметъ. И вообще, подобный взглядъ на искусство часто высказывается въ послѣднее время поэтами (Боделеръ, Полонскій) и философами.

Н. А. Ивановъ такъ изложилъ свои возраженія референту. Задачей Вашего реферата, П. Д., было дать отвѣтъ на вопросъ:

что такое прекрасное, въ чемъ состоитъ суть или природа красоты? Разбирая далѣе различныя эстетическія теоріи, Вы приходите къ заключенію, что красота не есть только наше субъективное чувство, что красота существуетъ помимо и внѣ нашего я, что ощущеніе прекраснаго имѣетъ свой объективный субстратъ, подобно тому, какъ нашимъ звуковымъ ощущеніямъ соотвѣтствуютъ объективныя колебанія внѣ насъ находящихся—воздуха и звучащихъ тѣлъ. Вы ставите своей задачей указать, въ чемъ же состоитъ такое соотвѣтствіе между явленіями или вещами природы и нашимъ субъективнымъ чувствомъ красоты. Вы приходите далѣе къ заключенію, что какъ для нашего субъективного чувства красоты, такъ и для тѣхъ внѣшнихъ явленій, которымъ мы придаемъ эпитетъ прекраснаго, необходимо признать, быть можетъ, нѣкоторую общую субстанціальную основу,—подобно тому, какъ въ основѣ электрическихъ явленій Вы признаете нѣкоторую проблематичную специфическую ипостась. Это выражено Вами въ Вашемъ тезисѣ 3-емъ: «Частичныя теоріи красоты, взятыя въ отдѣльности, — несостоятельны; но изъ совокупности ихъ вытекаетъ возможность: признавать начало красоты, какъ нѣчто, проникающее міровую жизнь и находящее въ нашей психіи самобытное развитіе». Замѣчу кстати, что для меня остается непонятнымъ, какимъ образомъ изъ совокупности теорій, изъ которыхъ добрая половина отрицаетъ существованіе Вашего субстанціального начала, проникающаго міровую жизнь, вытекаетъ возможность его признанія. Вы заключаете свой рефератъ предположеніемъ, что на почвѣ Вашего субстанціального начала красоты, Вашей проблематичной ипостаси, наука и философія могли бы подать другъ другу руки, идеализмъ и реализмъ могли бы сочетать свои воззрѣнія.

Долженъ замѣтить, что на почвѣ признанія какого-либо субстанціального начала, какой-то проблематичной ипостаси, врядъ ли сойдется съ Вами современная наука, стремящаяся свести ипостаси до минимума; во всякомъ случаѣ, какъ для науки, такъ и для философіи, нѣтъ надобности признавать существованіе проблематичной ипостаси тамъ, гдѣ можно обойтись безъ нея, и ея ненужность говоритъ прямо противъ нея. А такія теоріи, объясняющія явленія прекраснаго безъ проблематическихъ субстанціальныхъ началъ или ипостасей, какъ Вы знаете, существуютъ. Я не стану разбирать здѣсь, насколько онѣ состоятельны

или несостоятельны, а укажу въ общихъ чертахъ лишь то объясненіе, которое мнѣ кажется наиболѣе правдоподобнымъ. Замѣчу предварительно, что сужденія о явленіяхъ, относящихся къ области прекраснаго, часто запутываются и затемняются вещами посторонними, ибо сами явленія представляются часто весьма сложными, затрогивая насъ съ различныхъ сторонъ нашей духовной дѣятельности. Другіе мотивы, посторонніе эстетическимъ, но дѣйствующіе съ ними одновременно, могутъ насъ подкупать и видѣть красивое тамъ, гдѣ его на самомъ дѣлѣ нѣтъ, или обратно—не находятъ дѣйствительно существующей красоты тамъ, гдѣ, положимъ, задѣвается наше нравственное чувство или наши доктрины. Поэтому, вопросъ о красотѣ необходимо брать по возможности въ его, такъ сказать, чистомъ видѣ, и тогда эстетическая теорія, мною раздѣляемая, можетъ быть представлена приблизительно въ слѣдующей общей формѣ.

Красота есть субъективное чувство, вызываемое въ насъ такими явленіями, которыя производятъ на насъ непосредственное впечатлѣніе нѣкоторой законосообразности. Соответственно различнымъ родамъ законосообразностей или закономерностей, мы различаемъ и различные роды или степени красоты: красоту чисто физическую, красоту органическую и красоту духовную, высшей степени которой достигаютъ лишь немногія исключительныя художественныя произведенія. Поясню это нѣсколькими примѣрами. Кругъ, начерченный циркулемъ, кажется намъ красивѣе нарисованнаго отъ руки. Почему?—Потому, что мы съ перваго взгляда улавливаемъ, что въ первомъ съ особенною ясностью проявляется какой-то опредѣленный законъ, и мы замѣчаемъ это гораздо прежде, чѣмъ найдемъ, что этотъ законъ состоитъ въ равномъ отстояніи всѣхъ точекъ окружности отъ центра. Еще болѣе наглядный примѣръ. Я беру полоску бумаги, складываю ее нѣсколько разъ и затѣмъ, не имѣя передъ собою ножницъ, прямо руками разрываю ее такимъ образомъ, чтобы получилась какая-либо фигурка, не имѣющая ни малѣйшей претензіи на изящество. Я разверну теперь эту полоску, и Вы увидите бордюръ, правда, непрехотливый, но Вы врядъ ли станете спорить, что онъ до нѣкоторой степени красивъ. Красота явилась только потому, что явилась извѣстная правильность, извѣстная закономерность въ размѣщеніи линій. Если-бъ у меня были ножницы, линіи получились бы болѣе правильныя, и Вы имѣли бы бор-

дюръ еще болѣе красивый. Я расположу самыя линія съ извѣстной правильностью, внесу въ нихъ извѣстный характеръ, опредѣленную изогнутость или ломаѣность, и достигну еще болѣе высокой степени красоты. Все это красота чисто-физическая. Она же опредѣляетъ собою гармонію или диссонансъ звуковъ, красоту въ сочетаніяхъ цвѣтовъ и т. д.

Возьму другой примѣръ, который уже былъ приведенъ однимъ изъ Вашихъ оппонентовъ. Почему Фальстафъ, еслибы мы встрѣтились съ нимъ въ жизни, произвелъ бы на насъ отталкивающее впечатлѣніе, и почему онъ красивъ въ изображеніи Шекспира? Только потому, что Шекспиръ въ его, на первый взглядъ, ни съ чѣмъ не сообразныхъ поступкахъ сумѣлъ найти извѣстную законосообразность и выразить ее съ опредѣленностью и ясностью, присущею его гению; нравственная распущенность и беззаконіе, возведенное на степень закона для явленія эстетическаго, дало въ рукахъ Шекспира художественное произведеніе; духовное безобразіе для нашего чувства моральнаго, ясно и закономѣрно выраженное, производитъ впечатлѣніе извѣстнаго рода красоты. Не стану приводить другихъ примѣровъ, и время не позволяетъ мнѣ развить теорію въ подробностяхъ. Но изъ сказаннаго, надѣюсь, ясно, что въ основу эстетической теоріи можетъ быть положена законосообразность, т.-е. извѣстное единообразіе воспринимаемыхъ нами явленій (что имѣетъ, въ концѣ концовъ, по всей вѣроятности, утилитарный характеръ), и ни въ какихъ субстанціальныхъ основахъ, ни въ какихъ «нѣчто», проникающихъ міровую жизнь, ни въ какихъ ипостасяхъ нѣтъ ни малѣйшей надобности.

А. М. Мироновъ сдѣлалъ возраженія какъ противъ самаго выбора г. Боборыкинымъ *темы* для реферата, такъ и противъ ея *исполненія*. Онъ указалъ на то, что референтомъ избрана была тема, по своему содержанію, слишкомъ обширная для того, чтобы ее возможно было рассмотреть съ достаточною полнотой въ одномъ краткомъ рефератѣ, подобномъ прослушанному въ засѣданіи. Вопросъ, обсуждавшійся въ рефератѣ г. Боборыкина, трактовался съ разнообразнѣйшихъ точекъ зрѣнія величайшими философами древняго и новаго міра, и потому—по мнѣнію оппонента—каждый, кто пожелалъ бы предложить свой собственный взглядъ на тотъ же предметъ, обязанъ ознакомить слушателей, если не со всѣми, то по крайней мѣрѣ съ важнѣйшими изъ рѣ-

шений рассматриваемого вопроса у своих предшественников— для того, чтобы дать возможность всякому слушателю видѣть, насколько новымъ является его (референта) собственный взглядъ на данный предметъ. Г. Боборыкинъ, — думаетъ оппонентъ, — не выполнилъ этого необходимаго условія въ сколько-нибудь удовлетворительномъ видѣ, избравши по произволу изъ всего разнообразія существовавшихъ воззрѣній на природу красоты лишь очень немногія и опустивши другія, не менѣе важныя, съ которыми изслѣдователю необходимо считаться. Другою причиною, заставляющею высказаться противъ всего реферата г. Боборыкина въ его цѣломъ, по мнѣнію г. Миронова, является отсутствіе самостоятельно созданнаго критерія, съ точки зрѣнія котораго референтъ имѣлъ бы возможность трактовать о природѣ красоты.

Напомнивши указанный референтомъ фактъ необыкновеннаго богатства и разнообразія эстетическихъ теорій въ западно-европейской литературѣ въ противоположность чрезвычайной бѣдности русской литературы по тѣмъ же вопросамъ, А. М. Мироновъ отыскиваетъ причины этого явленія въ томъ, что западно-европейскіе философы, оставили въ наслѣдіе *самостоятельныя эстетическія теоріи*, тогда какъ русскіе изслѣдователи занимались только отдѣльными вопросами эстетики. Съ одной стороны, у тѣхъ западно-европейскихъ философовъ, которыми созданы были въ свое время тѣ или другія самостоятельныя эстетическія теоріи (какъ, напр., у Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Фишера, Шопенгауэра и др., равно какъ и у такихъ философовъ классической древности, какъ Платонъ, Аристотель, Плотинъ и др.), *всякая изъ такихъ эстетическихъ теорій являлась вполне естественнымъ и необходимымъ звеномъ въ общей, сложной и цѣльной философской системѣ каждою изъ нихъ*. Поэтому, рѣшая такіе основные вопросы всякой эстетической теоріи, какъ вопросъ о природѣ красоты, каждый изъ этихъ философовъ въ общихъ основахъ всей своей философской системы имѣлъ необходимый *критерій* для обсуждения какъ этого, такъ и всѣхъ другихъ вопросовъ эстетики, возникающихъ при изслѣдованіи, вслѣдствіе чего и самое рѣшеніе ихъ въ такомъ или иномъ опредѣленномъ направленіи являлось у этихъ философовъ *не произвольнымъ, но имѣющимъ—по крайней мѣрѣ, съ точки зрѣнія общихъ основъ данной философской системы—законное право на существованіе*. Напротивъ, у тѣхъ изслѣдователей, которые, не создавая само-

стоятельной эстетической теории, вытекающей изъ общихъ основъ такой или иной философской системы, пожелали бы тѣмъ не менѣ говорить по вопросу о природѣ красоты, т.-е. по важнѣйшему изъ вопросовъ, составляющихъ содержаніе каждой эстетической теории,—такого критерія въ дѣйствительности не оказывается, и самый выборъ той или другой исходной точки зрѣнія для рѣшенія поставляемыхъ вопросовъ является произвольнымъ, а самое рѣшеніе всѣхъ ихъ, по необходимости, весьма неопредѣленнымъ. Этимъ, именно, обуславливается болѣе всего,—по мнѣнію оппонента,—то обстоятельство, что и въ прослушанномъ рефератѣ г. Боборыкина присутствующіе имѣли случай ознакомиться съ цѣлымъ рядомъ интересныхъ и нерѣдко остроумныхъ соображеній, приведенныхъ авторомъ, тогда какъ самый вопросъ о природѣ красоты остался по существу все-таки невыясненнымъ, и опредѣленный отвѣтъ на него не могъ быть отысканъ.

Отвѣты П. Д. Боборыкина его оппонентамъ, въ общихъ чертахъ, сводились къ слѣдующему.

Теорію «соотвѣтствія», предложенную Н. В. Бугаевымъ, референтъ находитъ весьма удачною попыткой привести въ причинную связь различныя категоріи нашей душевной жизни и придать области прекраснаго то высокое значеніе, котораго до сихъ поръ еще за нею не признаютъ слишкомъ узкіе эмпирики и утилитаристы.

Положеніе (тезисъ 7-й), на которое возражалъ г. Каленовъ, нуждается въ другой редакціи. Слово «субъективной» слѣдуетъ замѣнить словомъ «творческой». Въ этомъ видѣ онъ выражаетъ выводъ, которымъ подтверждается вся эволюція изящнаго творчества. Безъ признанія его вѣрности трудно было бы объяснить противорѣчіе, заключающееся въ томъ, что реальные предметы, сами по себѣ безобразные, превращаются въ объекты, вызывающіе въ насъ чувство красоты, разъ они прошли черезъ воспроизводящую и созидающую способность нашей души.

Г. Иванцовъ, въ началѣ своихъ возраженій, врядъ ли умѣстно—по мнѣнію референта—началъ играть на словѣ «ипостась», употребленномъ только въ томъ мѣстѣ, гдѣ проводится аналогія между силой, называемой *электричествомъ*, и тѣмъ «нѣчто», что мы называемъ красотой природы, безъ всякаго мистическаго или даже идеалистическаго толкованія. Выраженіе «ипостась» оппонентъ можетъ замѣнить какимъ угодно другимъ. Референтъ

нигдѣ не выступаетъ безусловнымъ защитникомъ обособленнаго начала красоты, разлитого въ природѣ. Онъ доказываетъ только необходимость расширить приемы изслѣдованія вопроса о прекрасномъ, признавая недостаточнымъ *субъективизмъ*, котораго держится его оппонентъ. Разъ въ природѣ есть явленія, вызывающія въ нашей психиіи эмоціи *особаго* рода, которыхъ нельзя смѣшивать съ другими душевными состояніями, надо же искать и внѣ насъ *чего-то*, въ чемъ сидитъ причина такихъ воспріятій. Излагая свои взгляды на образованіе эстетическихъ понятій, г. Иванцовъ повторяетъ то, что референту достаточно извѣстно изъ всѣхъ гѣхъ монографій и даже учебниковъ, гдѣ сторонники опытной психологіи и эмпирическаго изслѣдованія душевной жизни старались дать объясненіе хода развитія нашихъ эстетическихъ эмоцій и представленій. Но это только первая половина работы, не дающая отвѣта на вопросы *философскаго* характера. На недостаточность *такого* трактованія предмета референтъ и указываетъ въ началѣ своего этюда и резюмируетъ свои взгляды въ первомъ тезисѣ, на который г. Иванцовъ не предложилъ никакихъ возраженій, подрывающихъ умѣстность и серьезность требованій *философской* обработки области прекраснаго.

Главный выводъ въ возраженіяхъ г. Миронова есть то, что мы, русскіе, не можемъ позволять себѣ высказываться по вопросу о красотѣ, такъ какъ у насъ нѣтъ своихъ философскихъ системъ. Такой поводъ, по мнѣнію референта, совершенно несостоятеленъ. Философскія системы вліяли на эстетическія теоріи; но онѣ, въ свою очередь, составляютъ *для насъ* уже предметъ критической обработки. Мы знаемъ, что большинство такихъ, даже и прославленныхъ, системъ только отклоняютъ изслѣдованіе области красоты отъ прямого пути, засоряя его апріорными положеніями. Научной стороною изслѣдованія эстетической области обязаны мы преимущественно трудамъ англійскихъ (отчасти нѣмецкихъ) представителей новѣйшей опытной психологической школы. Что же до философской половины задачи, то она нуждается еще въ установленіи первоосновъ, которыя находились бы въ строгомъ соотвѣтствіи съ научными выводами. И въ этомъ смыслѣ, всякая предвзятая система мышленія только затемняла бы задачу научно-философской обработки области прекраснаго. Авторъ реферата не задавался вовсе цѣлью излагать исторію эстетическихъ идей и теорій и ограничился тѣмъ, что

сосредоточилъ свой критическій анализъ на самыхъ главныхъ пунктахъ разногласія въ воззрѣніяхъ на красоту. Онъ не считаетъ себя обязаннымъ давать непремѣнно собственную теорію. Онъ хотѣлъ только расширить поле изслѣдованія и очистить его отъ тѣхъ одностороннихъ толкованій, которыя онъ, въ мѣру своего разумѣнія, и подвергъ предварительному разбору, не дожидаясь того, чтобы у насъ народились *свои* философскія системы мышленія.

СХХVII. Отчетъ о засѣданіи 17-го декабря 1894 г.

Засѣданіе было открыто въ 8 ч. 35 м. вечера въ залѣ Правленія Университета подъ предсѣдательствомъ товарища предсѣдателя Л. М. Лопатина, при секретарѣ А. С. Бѣлкинѣ, въ присутствіи гг. дѣйствительныхъ членовъ—А. А. Абрикосова, Н. А. Абрикосова, Ю. П. Бартенева, Н. В. Бугаева, В. Р. Буцке, Г. Н. Дурдуфи, В. Н. Ивановскаго, Н. А. Иванцова, М. С. Корелина, С. С. Корсакова, Н. П. Постовскаго, Г. А. Рачинскаго, П. П. Соколова, А. А. Токарскаго, кн. С. Н. Трубецкаго и гг. членовъ-соревнователей — А. А. Андреевой, А. В. Дроздова и С. Г. Шахъ-Назарова и стороннихъ посѣтителей.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

Читанъ и утвержденъ протоколь предыдущаго засѣданія.

Дѣйствительный членъ А. А. Токарскій прочелъ рефератъ подъ заглавіемъ: «О происхожденіи и развитіи нравственныхъ чувствъ».

Происходили пренія по поводу прочитаннаго реферата, въ которыхъ приняли участіе: В. Р. Буцке, В. Н. Ивановскій, Л. М. Лопатинъ, С. С. Корсаковъ, Ю. П. Бартенева и С. Г. Шахъ-Назаровъ.

Засѣданіе закрыто въ 11 ч. 30 м. вечера.

СХХVIII. Отчетъ о годичномъ распорядительномъ засѣданіи 24-го января 1895 г.

Засѣданіе было открыто въ 8 ч. вечера въ залѣ Правленія университета подъ предсѣдательствомъ Н. Я. Грота, при секретарѣ А. С. Бѣлкинѣ, въ присутствіи гг. дѣйствительныхъ членовъ: А. А. Абрикосова, Н. А. Абрикосова, А. П. Басистова, В. Р. Буцке, В. А. Гольцева, Г. Н. Дурдуфи, В. Н. Ивановскаго,

Н. А. Иванцова, П. А. Каленова, Л. М. Лопатина, В. П. Преображенскаго, П. В. Преображенскаго, Г. А. Рачинскаго, В. П. Сербскаго и кн. С. Н. Трубецкаго.

Рѣшено преобразовать критико-библиографическій отдѣлъ «Вопросовъ Философіи и Психологіи», въ смыслѣ достиженія большей полноты въ отчетахъ о вновь выходящихъ книгахъ по философскимъ наукамъ (какъ на русскомъ языкѣ, такъ и на иностранныхъ) и устраненія случайности въ подборѣ рецензій, и поручить завѣдованіе этимъ отдѣломъ дѣйст. члену А. С. Бѣлкину.

Секретарь Общества А. С. Бѣлкинъ прочелъ составленный имъ «Краткій отчетъ о дѣятельности Психологическаго Общества за 1894 г.».

Членъ редакціоннаго комитета по изданію журнала «Вопросы Философіи и Психологіи», завѣдующій хозяйственной частью изданія, А. А. Абрикосовъ представилъ балансъ по изданію журнала въ 1894 г.

Читанъ докладъ ревизіонной комиссіи по дѣламъ журнала «Вопросы Философіи и Психологіи».

Доложено: отношеніе Московскаго Археологическаго Общества за № 21 и копія съ отношенія г. Министра Народнаго Просвѣщенія къ Московскому Археологическому Обществу за № 22874 съ изъявленіемъ Высочайшей благодарности московскимъ ученымъ обществамъ и учрежденіямъ, принимавшимъ участіе въ возложеніи общаго отъ нихъ серебрянаго вѣнка на могилу въ Бозѣ почившаго Государя Императора Александра III.

Доложено письмо Н. Н. Ланге, въ которомъ онъ выражаетъ согласіе взять на себя редакцію перевода «Meditationes» Декарта, сдѣланнаго Полинковскимъ, и извѣщаетъ, что переводъ, окончательно проредактированный, будетъ высланъ въ концѣ марта, а также, что онъ готовъ написать историко-философское введеніе къ переводамъ Декарта, которые Психологическое Общество рѣшило издать.

Произведены выборы въ члены ревизіонной комиссіи по хозяйственнымъ дѣламъ журнала «Вопросы Философіи и Психологіи» на 1895 г. Избранными оказались тѣ же лица, какъ и въ прошломъ году: кн. С. Н. Трубецкой, П. В. Преображенскій и П. А. Каленовъ. На случай выбытія кого-нибудь изъ членовъ комиссіи изъ Москвы, былъ избранъ кандидатомъ въ члены ревизіонной комиссіи В. А. Гольцевъ.

Произведены выборы въ члены комиссіи по присужденію преміи, учрежденной покойнымъ дѣйст. чл. Общества Д. А. Столыпинимъ. Избранными оказались: Н. А. Иванцовъ, В. П. Преображенскій, Л. М. Лопатинъ и Н. А. Умовъ.

Предсѣдатель Общества Н. Я. Гротъ доложилъ, что въ нынѣшнемъ 1895 году исполняется 250 лѣтъ со дня смерти Гуго Гроція а въ будущемъ 1896 г. — 300 лѣтъ съ рожденія Декарта, 250 — съ рожденія Лейбница и 100 лѣтъ со смерти Рида, и предложилъ членамъ Общества прочесть рядъ рефератовъ о названныхъ философахъ. Общество отнеслось сочувственно къ предложенію предсѣдателя, и слѣдующія лица изъявили согласіе сдѣлать сообщенія: В. А. Гольцевъ — о Гуго Гроціи, В. П. Преображенскій — о Лейбницѣ, Н. Я. Гротъ и Н. А. Иванцовъ — о Декартѣ. Въ память Декарта предположено устроить публичное засѣданіе.

Засѣданіе закрыто въ 10 ч. 30 м. вечера.

Краткій отчетъ о дѣятельности Московскаго Психологическаго Общества за 1894 годъ.

Составъ Общества. Въ теченіе 1894 г. въ составѣ Общества произошли слѣдующія измѣненія: 1) Общество потеряло двухъ членовъ — почетнаго члена *Германа ф. Гельмгольца* и дѣйствительнаго члена *Н. И. Нерсесова*; кромѣ того, по собственному желанію вышелъ изъ числа дѣйствительныхъ членовъ Общества архимандритъ *Антоній*; 2) въ годичномъ распорядительномъ засѣданіи 24-го января 1894 г. были избраны въ почетные члены: проф. *А. Я. Кожевниковъ*, *Н. Н. Страховъ*, *ир. Л. Н. Толстой* и *Эдуардъ ф. Гартманъ*; затѣмъ, въ теченіе года были избраны — въ дѣйствительные члены: проф. *Н. А. Умовъ*, проф. *А. И. Курничниковъ* и *А. Я. Ефименко*; въ члены - соревнователи: *С. Г. Шахъ-Назаровъ*, *Ю. И. Глики*, *М. Х. Свентицкая*, *А. В. Дроздовъ* и *А. А. Малининъ*, а членъ-соревнователь *А. Ѳ. Гартвицъ* перешелъ въ число членовъ-корреспондентовъ. Согласно указаннымъ измѣненіямъ и пересмотру Совѣтомъ Общества 2-го апрѣля 1894 г. списка членовъ, къ 24-му января 1895 г. Общество состоитъ изъ 17 почетныхъ членовъ, 11 членовъ - учредителей,

139 дѣйствительныхъ членовъ, 41 члена-соревнователя и 7 членовъ-корреспондентовъ,—всего изъ 215 лицъ.

Совѣтъ Общества. 24-го января 1894 г. въ годичномъ распорядительномъ засѣданіи были произведены выборы должностныхъ лицъ Общества на четвертое трехлѣтіе, причемъ были избраны на должности: предсѣдателя—*Н. Я. Гротъ*, товарища предсѣдателя—*Л. М. Лопатинъ*, кандидата тов. предсѣд.—*С. С. Корсаковъ*, секретаря—*А. С. Бѣжинъ*, товарища секретаря—*В. Н. Ивановскій*, кандидата товар. секр.—*А. А. Токарскій*, казначея—*Н. А. Абрикосовъ*, товар. казначея—*А. А. Абрикосовъ*, кандидата товар. казначея—*Г. А. Рачинскій*, бібліотекаря—*А. Г. Петровскій* и временнаго редактора „Трудовъ“ Общества—*В. П. Преображенскій*; въ члены ревизіонной комиссіи по дѣламъ журн. „Вопросы Философіи и Психологіи“ на 1894 г.—*кн. С. Н. Трубецкой*, *П. В. Преображенскій* и *П. А. Каленовъ*.

Засѣданія. Въ истекшемъ году Психологическое Общество имѣло 15 засѣданій, изъ которыхъ 2 было распорядительныхъ и 13 обыкновенныхъ, причемъ на 10 изъ нихъ были допущены гости по запискамъ членовъ Общества. Въ 11 изъ обыкновенныхъ засѣданій были доложены и подверглись обсужденію слѣдующія 11 сообщений:

П. А. Каленова. Споръ разсудка съ вѣрой.

Кн. Д. Н. Цертелева. Пространство и время — какъ формы явленій.

А. А. Токарскаго. Къ вопросу объ ассоціаціи идей.

В. А. Гольцева. О трактатѣ Фуллье „Психологія идей-силъ“.

А. А. Токарскаго. Роль воли въ психическомъ процессѣ.

Н. Я. Грота. О времени (два сообщенія).

В. Р. Буцке. Анализъ условій числа при ассоціаціяхъ идей.

П. Д. Боборыкина. Природа красоты.

Б. Н. Чичерина. Пространство и время.

А. А. Токарскаго. О происхожденіи и развитіи нравственныхъ чувствъ.

Одно засѣданіе было посвящено обсужденію вышеназванныхъ сообщений *Н. Я. Грота*, и одно засѣданіе (5-го ноября 1894 г.) было устроено по поводу 200-лѣтней годовщины смерти *Самуила Пуфендорфа* и 100-лѣтней годовщины смерти малороссійскаго философа *Г. С. Сковороды*. На этомъ засѣданіи д. чл. *В. А. Гольцевъ* прочиталъ сообщеніе о *С. Пуфендорфѣ*, а предсѣда-

тель прочелъ присланное ему г-жею А. Я. Ефименко сообщеніе о Г. С. Сковородѣ.

„Труды“ и *Изданія Общества*. Въ 1894 году Общество издало соч. *Куно-Фишера* „Артуръ Шопенгауэръ“, въ переводѣ Грумъ Гржимайло (1-й выпускъ) и „Введеніе въ философію“ *Ф. Паульсена* въ переводѣ Н. Титовскаго. Кромѣ того, Общество приступило къ изданію перевода сочиненій *Шеллинга* «О свободѣ воли» и «Бруно» и 2-го выпуска соч. *Куно-Фишера* о Шопенгауэрѣ. Постановлено также издать въ одной книгѣ «Meditationes» — *Декарта* въ переводѣ Полинковскаго, подъ редакціей проф. Н. Н. Ланге и первую часть «Principia philosophiae» *Декарта* въ переводѣ В. Н. Ивановскаго.

Журналъ. Въ 1894 г. Общество продолжало издавать по прежней программѣ перешедшій въ его собственность журналъ «Вопросы Философіи и Психологіи». Въ составѣ редакціоннаго комитета измѣненій не произошло. Всего въ теченіе 1894 года было напечатано 33 оригинальныхъ статьи и одна переводная; сотрудниковъ было 43.

Общество принимало участіе въ *возложеніи вѣнка* на могилу въ Бозѣ почившаго Государя Императора Александра III вмѣстѣ съ двадцатью двумя другими московскими учеными и художественными обществами и учрежденіями, при чемъ предсѣдатель его Н. Я. Гротъ былъ однимъ изъ трехъ депутатовъ, избранныхъ для возложенія вѣнка.

Общество принимало участіе въ *чествованіи* слѣдующихъ лицъ и учреждений: профессоровъ Московскаго университета *Н. И. Стороженка* и *А. Я. Кожевникова* по поводу 25-лѣтія ихъ ученой дѣятельности, *Перваго съезда художниковъ и любителей художествъ* въ день его открытія и *Харьковскаго Филологическаго Общества* по случаю чествованія памяти Г. С. Сковороды.

Общество поднесло бывшему издателю журнала «Вопросы Философіи и Психологіи» *А. А. Абрикосову* адресъ съ выраженіемъ благодарности за изданіе журнала въ теченіе четырехъ лѣтъ и безвозмездную передачу его въ собственность Психологическаго Общества.

По случаю смерти почетнаго члена Общества проф. Берлинскаго университета Г. ф. Гельмгольца, Общество послало *Берлинскому университету* письмо съ выраженіемъ соболѣзнованія.

Кассовый отчет Казначая Московскаго Психологическаго Общества съ 24-го января 1894 года по 1-е января 1895 г.

Остат. на 24 янв. 1894 г.	—	—	—	—	50 03
Поступило въ 1894 году:					
Взносы дѣйств. член. 375 р.					
» члены соревн. 90 »	465	—			
Пособіе отъ Университета	400	—	865	—	
Отъ продажи «Трудовъ» и «Изданій» О-ва	—	—	942	24	
Отъ конторы журн. «Вопросы Филос. и Психол.»	—	—	2906	59	
Съ текущ. сч. И. В. Юнкера и К ⁰	—	—	4561	27	
Проценты на капиталъ О-ва	—	—	264	35	9539 45
Всего поступило	—	—	—	—	9589 48
Выдано въ 1894 году:					
На засѣданія Общества	80	—			
За книги и журналы для библіотеки	89	10			
» публикаціи въ газетахъ	68	24			
» напечатаніе бланковъ и проч.	79	02			
» » протоколовъ О-ва	147	50			
» канцеляр., почтов. расходы и пр.	228	66	692	52	
На печатаніе перев. соч. Куно-Фишера	299	53			
» » » Паульсена	855	87	1155	40	
Панихида и подписка на вѣнокъ Им- ператору Александру III	—	—	44	—	
Адресъ дѣйств. члену О-ва А. А. Аб- рикосу	—	—	120	—	
По сч. конторы журн. «Вопросы Фи- лос. и Психол.»	—	—	5181	73	
На тек. сч. И. В. Юнкера и К ⁰	—	—	2213	16	
На вкладѣ Моск. Учетнаго Банка	—	—	44	46	9451 27
Остат. на 1-е янв. 1895 г.	—	—	—	—	138 21

Движеніе капиталовъ Общества:

а) Капиталы самого Психологическаго Общества.

На 24 января 1894 г. состояло:

вкладъ Моск. Учетн. Банка .	2500	—		
на тек. сч. И. В. Юнкера и К ^о .	917	41		
у казн. О-ва Н. А. Абрикосова	50	03		
			3467	44

На 1 января 1895 г. состояло:

вкладъ Моск. Учетн. Банка .	2500	—		
на тек. сч. И. В. Юнкеръ и К ^о .	844	44		
у казначея Общества	138	21		
			3482	65

На 1-е января 1895 г. состояло, не-
смотря на затрату на изданія 1155 р.
40 к., болѣе на

15 21

б) Капиталъ преміи Д. А. Столыпина.

На 24 января 1894 г. состояло:

вкладъ въ Моск. Учет. Банкѣ .	1040	—		
за годъ причислено % на вкл.	44	46		

На 1 января 1895 г. состояло

	1084	46	1084	46
--	------	----	------	----

в) Капиталъ журн. „Вопросы Философіи и Психологіи“.

На 24 января 1894 г. состояло:

на тек. сч. И. В. Юнкера и К ^о .	4500	—		
---	------	---	--	--

На 1 января 1895 г. состояло:

на тек. сч. И. В. Юнкера и К ^о .	2224	86		
---	------	----	--	--

Слѣд. менѣе на

	—	—	2275	14
--	---	---	------	----

СХХІХ. Отчетъ о засѣданіи 18-го февраля 1895 г.

Засѣданіе было открыто въ 8 ч. 40 м. вечера въ залѣ Правленія Университета подъ предсѣдательствомъ товарища предсѣдателя Л. М. Лопатина, при секретарѣ А. С. Бѣлкинѣ, въ присутствіи гг. дѣйствительныхъ членовъ: А. А. Абрикосова, А. В. Адольфа, Н. В. Бугаева, В. Р. Буцке, Г. Н. Дурдуфи, В. Н. Ивановскаго, Н. А. Иванцова, П. А. Каленова, С. С. Корсакова, В. П. Преображенскаго, П. В. Преображенскаго, Н. П. Постовскаго, Г. А. Рачинскаго, Ѡ. А. Савей-Могилевича, В. П. Сербскаго, Ѡ. А. Смирнова, Н. И. Тимковскаго и А. А. Токарскаго, гг. членовъ-соревнователей: А. А. Андреевой, кн. Д. П. Львова, В. Н. Фаминскаго и С. Г. Шахъ-Назарова и гостей по запискамъ членовъ.

Д. ч. П. А. Каленовъ прочелъ рефератъ подъ заглавіемъ «Жизнь какъ нравственная борьба».

Секретарь Общества доложилъ, что д. ч. проф. Н. А. Умовъ изъявилъ согласіе на предположенномъ въ 1896 г. публичномъ засѣданіи въ память Декарта прочитатъ рефератъ о физическихъ теоріяхъ Декарта. Л. М. Лопатинъ заявилъ, что онъ предполагаетъ прочесть на засѣданіи въ память Декарта реф. на тему: «Декартъ, какъ основатель спиритуализма».

Происходили пренія по прочитанному П. А. Каленовымъ реферату, въ которыхъ приняли участіе А. А. Токарскій, С. С. Корсаковъ, Л. М. Лопатинъ, Н. В. Бугаевъ, Н. А. Иванцовъ, П. В. Преображенскій и сторонній посѣтитель Соколовъ. Засѣданіе закрыто въ 11 ч. 30 м. вечера.

СХХХ. Отчетъ о публичномъ засѣданіи 4-го марта 1895 г. по поводу десятилѣтней годовщины основанія Общества.

Засѣданіе было открыто въ 8 ч. 15 м. вечера въ актовомъ залѣ Университета подъ предсѣдательствомъ Н. Я. Грота, при секретарѣ А. С. Бѣлкинѣ, въ присутствіи почетнаго члена М. М. Троицкаго, гг. дѣйствительныхъ членовъ: А. А. Абрикосова, Н. А. Абрикосова, А. П. Басистова, М. В. Безобразовой, Н. В. Бугаева, В. Р. Буцке, В. А. Вагнера, К. Н. Вентцеля, А. Н. Веселовскаго, В. Е. Гиацинтова, В. А. Гольцева, Н. Е. Жуковскаго, В. Н. Ивановскаго, Н. А. Иванцова, П. А. Каленова, С. С. Кор-

сакова, О. В. Леоновой, Л. М. Лопатина, гр. И. А. Мамуна, Н. П. Постовскаго, В. П. Преображенскаго, П. В. Преображенскаго, Г. А. Рачинскаго, В. К. Рота, Э. А. Савей-Могилевича, В. П. Сербскаго, Э. А. Смирнова, А. А. Токарскаго, кн. С. Н. Трубецкаго и Е. А. Шмидта, гг. членовъ-соревнователей: И. Д. Ремезова и С. Г. Шахъ-Назарова, чл. корреспондента—А. Э. Гартвига и многочисленной публики.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее: Секретарь Общества прочелъ „Обзоръ дѣятельности Психологическаго Общества“ за истекшее десятилѣтіе.

Предсѣдатель Общества Н. Я. Гротъ прочелъ рѣчь подъ заглавіемъ: «Устой нравственной жизни и дѣятельности».

Д. ч. П. В. Преображенскій сдѣлалъ сообщеніе—«О нѣкоторыхъ чертахъ психологической стороны зрѣнія». Сообщеніе сопровождалось демонстраціей нѣкоторыхъ видовъ иллюзій зрѣнія.

Д. ч. проф. А. Н. Веселовскій произнесъ рѣчь: «О Вольтерѣ какъ мыслителѣ» (по случаю минувшей въ 1894 г. двухсотлѣтней годовщины рожденія Вольтера).

Послѣ рѣчи А. Н. Веселовскаго были показаны на экранѣ портреты Вольтера. Засѣданіе было закрыто въ 11 ч. 45 м. вечера.

Обзоръ дѣятельности Московскаго Психологическаго Общества за первое десятилѣтіе (1885—1895) *).

М. Г.

24-го января нынѣшняго года исполнилось десять лѣтъ со дня основанія Психологическаго Общества, если считать за таковой 24-ое января 1885 г., когда наше Общество имѣло свое первое засѣданіе.

Общество рѣшило перенести на сегодня празднованіе своего перваго юбилея, и на мою долю, какъ секретаря Общества, выпала обязанность представить вамъ обзоръ дѣятельности Общества за первые 10 лѣтъ его существованія.

Скажу сперва объ основаніи Психологическаго Общества.

Мысль о необходимости учредить при Московскомъ Университетѣ общество для разработки психологіи и другихъ связанныхъ съ ней философскихъ наукъ принадлежала профессору философіи нашего Университета М. М. Троицкому. Эта мысль нашла поддержку у другихъ профессоровъ Московскаго университета, и 15 изъ нихъ, вмѣстѣ съ проф. М. М. Троицкимъ, явились учредителями Психологическаго Общества. Это были профессора: *Д. Н. Анучинъ, А. П. Бодановъ, Н. В. Булаевъ, Н. А. Звѣревъ, М. М. Ковалевскій, А. Я. Кожевниковъ, Г. Е. Колоколовъ, В. А. Леонинъ, В. О. Миллеръ, С. А. Муромцевъ, Н. И. Стороженко, С. А. Усовъ, Ф. О. Фортунатовъ, А. И. Чупровъ* и *О. П. Шреметевскій*.

*) Прочитанъ секретаремъ Общества А. С. Бѣлкинымъ на публичномъ засѣданіи 4-го марта 1895 г.

28-го января 1884 г. они обратились въ Совѣтъ Московскаго Университета съ прошеніемъ о ходатайствѣ его передъ Министерствомъ Народнаго Просвѣщенія объ учрежденіи при Московскомъ Университетѣ новаго ученаго общества подъ названіемъ «Психологическое».

«Психологія,— писали они въ этомъ прошеніи,—справедливо признается общею основой всѣхъ философскихъ наукъ и многихъ дисциплинъ, выходящихъ изъ сферы философіи въ тѣсномъ смыслѣ; она въ послѣднее время подверглась такой многосторонней обработкѣ, которая естественно сблизила между собой многія науки, преподаваемые на различныхъ факультетахъ, какъ-то: психологію человѣка, исторію литературы, сравнительное языкознаніе, энциклопедію права, государственное право, уголовное право, статистику, зоологію, антропологию, физиологію мозга и нервной системы, психіатрію, судебную медицину и другія. Въ виду этого сближенія указанныхъ наукъ на почвѣ психологическихъ вопросовъ, представители ихъ въ различныхъ факультетахъ Императорскаго Московскаго Университета предположили учредить при означенномъ Университетѣ «Психологическое Общество», которое позволило бы имъ соединить разрозненные труды психологическаго характера въ цѣляхъ болѣе широкой и плодотворной разработки психологіи въ ея составѣ, приложеніяхъ и исторіи, равно какъ и для распространенія психологическихъ знаній въ Россіи».

Члены Совѣта вполнѣ сочувственно отнеслись къ мысли объ основаніи при Университетѣ новаго ученаго общества и постановили ходатайствовать о разрѣшеніи учредить при Московскомъ Университетѣ Психологическое Общество и объ утвержденіи представленнаго проекта его Устава.

Министерство Народнаго Просвѣщенія уважило ходатайство Московскаго Университета, и 15-го іюля 1884 г. г. Министръ Народнаго Просвѣщенія утвердилъ Уставъ Психологическаго Общества.

24-го января 1885 г. члены-учредители Психологическаго Общества сошлись на первое засѣданіе.

Это первое засѣданіе имѣло чисто организаторскій характеръ. Прежде всего были избраны члены Совѣта Общества. Въ предсѣдатели былъ избранъ основатель Общества *М. М. Троицкій*, въ товарищи предсѣдателя—*В. А. Леонинъ*, въ секретари—*Н. А. Звѣревъ* и въ товарищи секретаря—*Д. Н. Анучинъ*. Затѣмъ было

избрано мѣстомъ засѣданій: *закрытыхъ*—Новое зданіе университета, а *публичныхъ*—Старое, и было постановлено производить годичныя засѣданія 24-го января, въ день открытія Общества, что соблюдается и теперь: 24-го января Общество устраиваетъ годичное распорядительное засѣданіе. Наконецъ, члены-учредители, заботясь о привлеченіи къ работамъ Общества возможно большаго количества ученыхъ силъ, намѣтили 53 лица для избранія въ дѣйствительные члены Общества. Всѣ эти лица были избраны въ засѣданіи 14-го марта 1885 г., а одинъ изъ новыхъ членовъ—*Н. А. Абрикосовъ*—былъ тогда же избранъ въ казначей Общества и состоитъ имъ до сихъ поръ.

Съ того времени Совѣтъ Общества, который выбирается по Уставу на 3 года, переизбирался 3 раза: въ 1888, 1891 и 1894 годахъ. Первый предсѣдатель, основатель Общества *М. М. Троицкій*, а также товарищъ предсѣдателя *В. А. Леонинъ* не пожелали баллотироваться на второе трехлѣтіе, и Общество, приступивъ 24-го января 1888 г. къ избранію членовъ Совѣта Общества, выбрало *М. М. Троицкаго* и *В. А. Легонина* въ свои почетные члены въ благодарность за ихъ дѣятельность на пользу Психологическаго Общества. На второе трехлѣтіе были избраны: въ предсѣдатели—состоявшій уже ранѣе временнымъ предсѣдателемъ—*Н. Я. Гротъ*, который несетъ обязанности предсѣдателя и до сихъ поръ, а въ товарищи предсѣдателя *Н. А. Звѣревъ*.

Въ настоящее время въ составъ Совѣта Общества, избраннаго 24-го января 1894 г., входятъ слѣдующія лица: предсѣдатель—*Н. Я. Гротъ*, товарищъ предсѣдателя—*Л. М. Лопатинъ*, кандидатъ товарища предсѣдателя—*С. С. Корсаковъ*, секретарь—*А. С. Бѣлкинъ*, товарищъ секретаря—*В. Н. Ивановскій*, кандидатъ товарища секретаря—*А. А. Токарскій*, казначей—*Н. А. Абрикосовъ*, его товарищъ—*А. А. Абрикосовъ*, кандидатъ товарища казначея—*Г. А. Рачинскій*, бібліотекарь—*А. Г. Петровскій* и временный редакторъ „Трудовъ“ Общества—*В. П. Преображенскій*.

Что касается числа членовъ Общества, то оно непрерывно увеличивается. Всего за 10 лѣтъ Общество считало своими членами 253 лица; въ настоящее же время, за смертью нѣкоторыхъ изъ нихъ и выбитіемъ изъ числа членовъ другихъ, оно состоитъ изъ 215 лицъ. Изъ нихъ почетныхъ членовъ 17, изъ коихъ 9 русскихъ, а именно: *М. М. Троицкій*, *В. А. Леонинъ*, *А. А. Козловъ*, *В. С. Соловьевъ*, *И. М. Стѣченковъ*, *Б. Н. Чичеринъ*, *А. Я.*

Кожевниковъ, Н. Н. Страховъ и гр. *Л. Н. Толстой*, и 8 иностранныхъ: *А. Бэнъ, В. Вундтъ, Эд. ф. Гартманъ, Эм. Дюбуа-Реймонъ, Том. Рибо, Ш. Рише, Генри Сиджвикъ* и *Эд. Целлеръ*. Затѣмъ Общество имѣеть 11 членовъ-учредителей, 139 дѣйствительныхъ, 41 соревнователя и 7 корреспондентовъ.

Перехожу къ дѣятельности Общества.

I. Она выражалась прежде всего въ чтеніи на его засѣданіяхъ рефератовъ по философскимъ наукамъ и въ обсужденіи этихъ рефератовъ. Общество приступило къ научной работѣ со второго своего засѣданія, устроеннаго совмѣстно съ Обществомъ любителей россійской словесности 10-го февраля 1885 г. въ память Джордано Бруно по поводу закладки ему въ Римѣ памятника. Съ того времени эта работа продолжается непрерывно и успѣшно. Въ теченіе 10 лѣтъ Общество имѣло всего 129 засѣданій. Число ихъ распредѣляется по годамъ такъ: въ 1885 г. было 5 засѣданій; въ 1886 г. замѣчается нѣкоторое затишье въ дѣятельности Общества, происшедшее вслѣдствіе отъѣзда тогдашняго предсѣдателя Общества, М. М. Троицкаго, за границу: въ этомъ году было только 3 засѣданія; но въ 1887 г. число засѣданій увеличилось до 9; въ 1888 и 89 гг. оно дошло до 18 въ годъ; въ слѣдующіе годы оно было нѣсколько меньше, но за то оставалось болѣе постояннымъ, а именно въ послѣдніе четыре года было около 15 засѣданій въ годъ.

21-го февраля 1893 г. Общество праздновало свое сотое засѣданіе.

Изъ этихъ 129 засѣданій распорядительныхъ было только 13; на остальныхъ же были читаны и обсуждались рефераты.

Всего на 116 засѣданій было сдѣлано 121 сообщеніе, которыя могутъ быть слѣдующимъ образомъ распредѣлены по спеціальнымъ предметамъ занятій Общества:

1.	Къ области Психологіи можно причислить 42 рефер.
2.	» Исторіи философіи 19 »
3.	» Этики 15 »
4.	» Метафизики 12 »
5.	» Теоріи познанія 11 »
6.	» Эстетики 10 »

7.	Къ области Психопатологіи	7 рефер.
8.	» Философіи исторіи и др. наукъ.	3 »
9.	» Логики	2 »

Изъ этого перечня видно, что Психологическое Общество по праву носить свое названіе: по психологіи было сдѣлано значительно больше сообщеній, чѣмъ по другимъ философскимъ наукамъ.

Можно замѣтить также, что рефераты, читанные на засѣданіяхъ Общества, часто вызывались преобладавшимъ въ данное время интересомъ къ *известному* философскому вопросу; иногда прочитанный кѣмъ-нибудь удачный рефератъ вызывалъ и другихъ членовъ Общества сдѣлать сообщенія по тому же предмету, и одинъ поставленный на разрѣшеніе научный вопросъ велъ за собой разработку другого. Такъ, въ 1887 и 1888 годахъ Общество обсуждало вопросъ о свободѣ воли; въ связи съ этимъ вопросомъ было прочитано нѣсколько рефератовъ о гипнотизмѣ, причѣмъ нѣкоторые изъ нихъ сопровождались демонстраціей опытовъ гипнотизации. Въ 1890 г. было сдѣлано нѣсколько сообщеній по вопросу о происхожденіи математическихъ истинъ. Въ 1892 г. появленіе книги проф. А. И. Введенскаго о «предѣлахъ и признакахъ одушевленія», вызвало рядъ рефератовъ, посвященныхъ разбору положеній проф. Введенскаго. Наконецъ, въ послѣднее время было сдѣлано нѣсколько сообщеній по вопросу о пространствѣ и времени.

Кромѣ того, Общество устраивало особня засѣданія въ память выдающихся философовъ. Такъ, 10-го февраля 1885 г. Психологическое Общество, какъ я сказалъ, устроило публичное засѣданіе въ память Джордано Бруно; 24-го октября 1885 г.—публичное засѣданіе въ память русскаго философа К. Д. Кавелина; 14-го февраля 1888 г. Общество имѣло публичное засѣданіе по поводу 100-лѣтней годовщины рожденія Шопенгауэра; 5-го ноября 1894 г.—по поводу 250-лѣтней годовщины смерти Сам. Пуфендорфа и 100-лѣтней годовщины смерти малороссійскаго философа Григ. Савв. Сковороды. Въ будущемъ году Общество думаетъ устроить торжественное засѣданіе по поводу 300-лѣтней годовщины рожденія Декарта.

II. Во-вторыхъ, дѣятельность Общества заключается въ издачіи «Трудовъ». Первый выпускъ «Трудовъ» былъ изданъ въ

1888 г. и заключалъ въ себѣ сообщенія, читанныя на публичномъ засѣданіи въ память Шопенгауэра. Издавая этотъ выпускъ, Общество приступило къ работѣ по достиженію второй цѣли своей дѣятельности—распространенія психологическихъ и философскихъ знаній въ Россіи.

Въ то время Общество еще не обладало достаточными средствами и принуждено было издать первый выпускъ своихъ «Трудовъ» въ кредитъ. Но изданіе его скоро окупилось, и явилось возможнымъ приступить къ изданію 2-го и 3-го выпусковъ. Второй выпускъ заключалъ въ себѣ переводъ сочиненія Канта «Прологомены ко всякой будущей метафизикѣ», сдѣланный В. С. Соловьевымъ, и сочиненіе Куно Фишера «Критика Кантовской философіи» въ переводѣ Н. А. Иванцова, третій—рефераты членовъ Общества, читанные по вопросу о свободѣ воли. Второй выпускъ выдержалъ два изданія. 4-ый выпускъ заключаетъ въ себѣ переводъ «Избранныхъ философскихъ сочиненій» Лейбница, 5-ый—переводъ «Этики» Спинозы, сдѣланный Н. А. Иванцовымъ. Оба послѣдніе выпуска изданы подъ редакціей В. П. Преображенскаго. Въ скоромъ времени будетъ изданъ 6-й выпускъ, который будетъ состоять изъ переводовъ сочиненій Шеллинга «Бруно» и «О свободѣ воли», сдѣланныхъ Радловымъ. Надо прибавить, что д. ч. Общества Вл. Ив. Штейнъ, имѣющій въ Спб. свою типографію и фототипію, любезно жертвовалъ для каждаго выпуска «Трудовъ» Общества фототипическіе портреты философовъ.

Кромѣ «Трудовъ», Общество предприняло еще рядъ «изданій». До сихъ поръ изданы: «Очерки психологіи» Гефдинга, «Введеніе въ философію» Паульсена и 1-ый выпускъ сочиненія Куно Фишера «Артуръ Шопенгауэръ». Второй выпускъ этого сочиненія печатается въ настоящее время, и въ скоромъ времени будетъ приступлено къ изданію переводовъ «Размышленийъ» и I-ой книги «Основаній философіи» Декарта; переводамъ будетъ предпослано историко-философское введеніе, написанное проф. Н. Н. Ланге.

III. Третья сторона дѣятельности Психологическаго Общества выражалась въ изданіи журнала «Вопросы Философіи и Психологіи». Въ засѣданіи Общества 3-го декабря 1888 г. предсѣдатель доложилъ, что А. А. Абрикосовъ обращается къ Обществу съ предложеніемъ принять участіе въ предпринимаемомъ имъ изданіи философскаго журнала, причемъ онъ принимаетъ открытіе возможныхъ убытковъ на себя. Общество съ благодар-

ностью приняло это предложеніе, тѣмъ болѣе, что въ томъ же засѣданіи было доложено письмо покойнаго Дм. Арк. Столыпина, съ предложеніемъ пожертвовать Обществу 3.000 руб., изъ которыхъ 2.000 назначались имъ для преміи за сочиненіе о философіи наукъ О. Конта, а 1.000 руб. на покрытіе издержекъ по изданію философскаго журнала или по другимъ возможнымъ изданіямъ Общества.

1-ая книга журнала вышла въ ноябрѣ 1889 г. и такъ быстро разошлась, что пришлось выпустить ее вторымъ изданіемъ. Затѣмъ журналъ издавался, встрѣчая все болѣе и болѣе живое сочувствіе въ русскомъ обществѣ и все менѣе и менѣе нуждаясь въ пополненіи дефицита со стороны издателя. Наконецъ, количество подписчиковъ возросло настолько, что существованіе журнала можно было считать обеспеченнымъ, и издатель его А. А. Абрикосовъ въ ноябрѣ 1893 г. пожертвовалъ журналъ вмѣстѣ со всѣмъ его имуществомъ въ собственность Общества, которое и продолжаетъ его изданіе. Псих. Общ., чувствуя глубокую благодарность А. А. Абрикосову какъ за изданіе, такъ и за передачу журнала безвозмездно въ собственность Общества, поднесло ему 24-го февраля 1894 г. благодарственный адресъ.

Въ журналѣ принимаютъ въ настоящее время участіе до 70 сотрудниковъ. Статьи, помѣщаемыя въ немъ, въ значительной степени состоятъ изъ сообщеній, читанныхъ въ Обществѣ.

Приобрѣтя собственный журналъ, Психологическое Общество получило возможность еще болѣе объединить русскія научныя силы, работающія надъ разрѣшеніемъ психологическихъ и вообще философскихъ вопросовъ, чѣмъ оно могло это сдѣлать посредствомъ своихъ засѣданій; печатая же въ журналѣ рефераты, читанные на своихъ засѣданіяхъ, и отчеты о вызванныхъ рефератами преніяхъ, Общество дало возможность слѣдить за своей научной работой всѣмъ интересующимся философскими науками, не только живущимъ въ Москвѣ, для которыхъ Общество гостеприимно открывало двери своихъ засѣданій.

IV. Въ 1888 г., какъ я уже сказалъ, была учреждена покойнымъ Дм. Арк. Столыпинымъ премія въ 2.000 руб., для выдачи за сочиненіе на тему «Критическое разсмотрѣніе положенія Ог. Конта объ естественномъ совпаденіи первообразныхъ законовъ неорганической природы съ основными законами органической жизни и о стремленіи всѣхъ знаній человѣка къ логическому и

научному единству». Премія въ половинномъ размѣрѣ была присуждена въ маѣ 1891 г. Б. Н. Чичерину за сочиненіе «Положительная философія и единство науки». Дм. Арк. Столыпинъ пожелалъ и другую половину премии назначить для выдачи за сочиненіе на ту же тему. Срокъ подачи сочиненій истекъ 1-го января нынѣшняго года, и въ настоящее время комиссія, избранная Обществомъ, разсматриваетъ поданное на премію сочиненіе.

V. Обращаясь къ матеріальному положенію Общества, мы видимъ, что оно вполне благопріятно. Общество обладало къ 1-му января нынѣшняго года капиталомъ въ 6.791 р. 97 к. Изъ нихъ самому Психологическому Обществу принадлежитъ 3.482 р. 65 к.; капиталу преміи Столыпина 1.984 р. 46 к. и журналу «Вопросы Философіи и Психологіи» 2.224 р. 86 к.

Вступая въ настоящее время во второе десятилѣтіе своего существованія и оглядываясь на истекшее, Психологическое Общество, какъ кажется, можетъ по праву признать, что его работа для достиженія тѣхъ двухъ цѣлей, съ которыми оно было основано, а именно—для объединенія русскихъ научныхъ силъ, работающихъ въ области психологіи и другихъ философскихъ наукъ, и для распространенія психологическихъ и философскихъ знаній въ Россіи,—сопровождалась нѣкоторымъ успѣхомъ. Это доказывается и числомъ членовъ Общества, и многочисленностью его засѣданій, и количествомъ прочитанныхъ на нихъ и подвергшихся обсужденію рефератовъ, и печатаніемъ «Трудовъ» и «Изданій» Общества, и изданіемъ философскаго журнала. Съ другой стороны, оно несомнѣнно отвѣтило на пробудившійся въ русскомъ образованномъ обществѣ интересъ къ философскимъ знаніямъ; объ этомъ можно заключить и по успѣху журнала и изданій Общества, и по охотному посѣщенію его засѣданій, которыя иногда, какъ сегодняшнее, привлекаютъ многочисленную публику.

Сознавая, что его дѣятельность за первыя 10 лѣтъ была не безплодна, Психологическое Общество съ тѣмъ большей надеждой на успѣхъ будетъ и впредь работать для развитія и распространенія философскихъ знаній въ Россіи.

Объявленіе отъ конторы журнала.

Черезъ посредство конторы журнала „Вопросы Философіи и Психологіи“ (Москва, Арбатъ, Спасоесковскій пер., д. Расцвѣтовой) можно получать слѣдующія книги:

Абровъ, Ник.—Отъ Марсея до Одессы чрезъ Аены и Константинополь. Впечатлѣнія и замѣтки. Цѣна 1 р., съ пер. 1 р. 20 к.

Астафьевъ, П. Е.—Изъ итоговъ вѣка. М. 1891. Цѣна 1 руб., съ пер. 1 руб. 15 коп.—Национальность и общечеловѣческія задачи М. 1890. Цѣна 50 к., съ пер. 60 коп.—Страданіе и наслажденіе жизни. М. 1885. Цѣна 50 к., съ пер. 65 коп.—Общественное благо въ роли верховнаго начала нравственной жизни. М. 1892 г. Ц. 30 к., съ пер. 40 к.—Къ вопросу о свободѣ воли. М. 1889. Ц. 75 к., съ пер. 90 к.—Чувство, какъ нравственное начало. М. 1886. Ц. 75 к., съ пер. 90 к.—Ученіе графа Л. Н. Толстого въ его цѣломъ. 2-е изд. М. 1894. Ц. 40 к., съ пер. 50 к.—Вѣра и знаніе въ единствѣ мировоззрѣнія. М. 1893. Ц. 1 р. 50 к., съ пер. 1 р. 70 к.

Баконъ.—Собраніе сочиненій. Перев. Библикова, т. I и II. Цѣна 5 р., за перес. 45 коп.

Биша.—Физиологическія изслѣдованія о жизни и смерти. Перев. Библикова. Ц. 1 р. 20 к., за перес. 25 к.

Бланки, Ад.—Исторія политической экономіи, перев. Библикова. Цѣна за 2 т. 3 р., за перес. 45 к.

Бони, проф.—Гипнотизмъ. Изслѣдованія физиологическія и психологическія. Переводъ съ добавленіями П. Мокіевскаго. Изд. 2-е. Спб. 1889. Цѣна 1 руб., съ перес. 1 руб. 20 коп.

Вальтеръ, И. А.—Основной двигатель наследственности. М. 1891. Цѣна 40 коп., съ прес. 50 коп.

Введенскій, Алексій Ив.—Современное состояніе философіи въ Гер-

маніи и Франціи. Ц. 3 р., съ пер. 3 р. 40 к.—Рѣчь передъ защитой диссертациі: „Вѣра въ Бога, ея происхожденіе и основанія“. М. 1891. Ц. 30 к., съ пер. 40 к.—П. Е. Астафьевъ, его философскіе и публицистическіе взгляды. Ц. 25 к., съ пер. 35 к.—Демоніонъ Сократа. Этюдъ по исторіи древней философіи. Ц. 40 к., съ пер. 50 к.—О религіозной философіи Виктора Дмитріевича Кудрявцева. Ц. 40 к., съ пер. 50 к.—О характерѣ, составѣ (сжатое изложеніе) и значеніи философіи В. Д. Кудрявцева-Платонова. Ц. 60 к., съ пер. 75 к.—Западная дѣйствительность и русскіе идеалы (письма изъ-за границы) съ приложеніемъ характеристики: „Пана Левъ XIII по отзывамъ современниковъ“. Ц. 1 р., съ пер. 1 р. 20 к.—Очеркъ современной французской философіи. 1894. Цѣна на лучшей бумагѣ 2 р., на простой 1 р. 50 к., за пер. 25 к.

Виндельбандъ.—Исторія древней философіи; съ прилож. Виндельбанда—Августинъ и средніе вѣка и Фуллье—Исторія схоластики. Ц. 2 р., съ пер. 2 р. 20 к.

Вундтъ, В.—Гипнотизмъ и внушеніе. Переводъ съ нѣм. Н. Колубовской. Изд. журнала «Вопросы Философіи». М. 1893. Цѣна 75 коп., за пересылку 15 коп.

Гильи, Е.—Счастье. Популярныя очерки по нравственной философіи, пер. съ 4-го нѣмецкаго изданія А. Острогорскаго, Спб., 1894. Цѣна 50 к., съ пер. 65 к.

Гильяровъ, А. Н.—Источники о софистахъ. Платонъ, какъ историческій свидѣтель. I. Методологія и свидѣтельства о софистахъ. Кіевъ 1891. Цѣна 2 р. 50 к., съ пер. 2 р. 80 к.—Гипнотизмъ по уче-

нію школы Шарко и психологической школы (1881—1893). Ц. 3 р., съ пер. 3 р. 30 коп.

Годлевскій, С.—Основы современного развитія. Спб., 1893. Ц. 60 коп., съ перес. 80 коп.

Гольцевъ, В. А.—Объ искусствъ. Критическія замѣтки. Ц. 1 р., съ пер. 1 р. 15 к.

Грэхэмъ, Г. Ж.-Ж. Руссо, его жизнь, произведенія и окружающая среда. М. 1890. Цѣна 1 р., за пер. 20 к.

Гротъ, Н. Я.—Критика понятія свободы воли въ связи съ понятіемъ причинности. М. 1889. Цѣна 50 к., съ пер. 65 коп.—0 душъ въ связи съ современными ученіями о силѣ. Опыт философскаго построенія. Одесса, 1886. Цѣна 70 к., съ пер. 90 к.—0 научномъ значеніи пессимизма и оптимизма, какъ міровоззрѣній. Публичная лекція. Одесса, 1884. Ц. 30 к., съ перес. 40 коп.—Значеніе чувства въ познаніи и дѣятельности человѣка. Рѣчь. М. 1889. Цѣна 40 коп., съ перес. 50 к.—Основные вопросы философіи XVII и XVIII вв. Десять публичныхъ лекцій, читанныхъ въ Политехническомъ Музеѣ (литография). М. 1891. Ц. 2 р., съ пер. 2 р. 25 к.

— Основаніе нравственнаго долга. IV. Типическія формы эвдемонизма. Ц. 15 к., съ пер. 25 к.—Психологическій съѣздъ въ Парижѣ. Ц. 10 к., съ пер. 20 к.—Что такое метафизика? Ц. 15 к., съ пер. 25 к.—0 задачаче журналовъ. Ц. 10 к., съ пер. 20 к.—Жизненные задачи психологій. Ц. 20 к., съ пер. 30 к.

— Нравственные идеалы нашего времени (Фр. Ницше и Левъ Толстой). 3 изд. Цѣна 30 к., съ пер. 40 к.

Гюйо, М.—Происхожденіе идеи времени. Психологическій этюдъ. Перев. съ франц. А. И. Е—ва. Смоленскъ, 1891. Цѣна 75 коп., за перес. 15 коп.

Данилевскій, Н. Я.—Дарвинизмъ. Критическое изслѣдованіе. Т. I, часть 1 и 2. Спб. 1885. Цѣна 7 р. 50 к. За пересылку 1 р.—Сборникъ политическихъ и экономическихъ статей. Спб. 1890. Цѣна 2 р., съ пер. 2 руб. 40 коп.

Дебольскій, Н. Г.—Вопросъ о происхожденіи человѣка съ точки зрѣнія біологій и этики. Спб. 1883. Цѣна 40 коп., съ пер. 55 к.—0 высшемъ благѣ или о верховной цѣли нравственной дѣятельности. Критическое изслѣдованіе. Спб. 1886. Цѣна 2 р. 50 коп., съ перес. 2 р. 75 к.—0 подготовкѣ родителей и воспитателей къ дѣлу воспитанія дѣтей. Спб. 1883. Ц. 40 к., съ пер. 55 к.—Философія будущаго. Сообра-

женія о ея началѣ, предметѣ, методѣ системѣ. Спб. 1882. Цѣна 1 р. 50 к., съ пер. 1 р. 65 к.—Философія феноменальнаго формализма. I. Метафизика. Вып. 1-й. Спб. 1892. Цѣна 1 руб. 25 коп., за пер. 20 к.—Философскія основы нравственнаго воспитанія. Спб. 1880. Цѣна 75 к., съ пер. 90 к.

Ибервергъ-Гейнце.—Исторія новой философіи въ сжатомъ очеркѣ. Перевелъ съ 7-го нѣм. изд. Я. Колубовскій. Въ приложеніи очерки философіи у чеховъ, поляковъ и русскихъ, и два указателя. Спб. 1890. Цѣна 5 р., съ пер. 5 р. 40 к.

Кабанисъ.—Отношеніе между физическою и нравственною природою человѣка, перов. Вибкова. 2 т. Ц. 2 р. 50 к., за перес. 50 к.

Икаръ, д-ръ.—Женщина въ періодѣ менструаціи. Этюдъ по психопатологій и судебной медицинѣ. Пер. съ фр. подъ ред. А. Дохмана. Казань, 1891. Цѣна 2 руб., съ пер. 2 руб. 30 коп.

—Казанскій, А. П.—Ученіе Аристотеля о значеніи опыта при познаніи. Одесса. 1891. Ц. 2 р. 50 к., съ пер. 2 р. 80 к.

Каринскій, М.—Классификація выводовъ. Спб. 1880. Цѣна 2 руб., за пер. 20 к.—Критическій обзоръ послѣдняго періода германской философіи. Ц. 2 руб., съ пер. 2 р. 30 к.

Баро, Ч.—Современная критика и причины ея упадка. Перев. И. В. Майнова. М. 1883. Цѣна 30 к., съ пер. 40 к.

Барышевъ, И. А.—Духовно-нравственный міръ въ чловѣкѣ по уч. св. православной церкви. Ц. 1 р. 25 к., съ перес. 1 р. 50 к.—Православно-христианскій взглядъ на основанія, принятія гр. Л. Н. Толстымъ для своего лжеученія, изложен. въ его сочиненіи: „Въ чемъ моя вѣра“. Ц. 60 к., съ пер. 75 к.

Бозловъ, А. А.—Генезисъ теорій пространства и времени Канта. Кіевъ, 1884. Цѣна 2 руб., съ пер. 2 р. 25 к.—Гипнотизмъ и его значеніе для психологій и метафизики. Кіевъ, 1887. Цѣна 50 к., съ пер. 60 к.—Очерки исторіи философіи. Понятіе философіи и исторіи философіи. Философія восточная. Кіевъ, 1887. Цѣна 1 руб., съ перес. 1 р. 20 к.—Письма о книгѣ гр. Л. Н. Толстого „0 жизни“. М. 1891. Цѣна 1 руб. 25 к., съ перес. 1 р. 40 к.—Свое слово. Философскій сборникъ. Четыре книги. Кіевъ, 1888—1890. Цѣна 5 руб. съ пересылкой. Отдѣльно каждая книга 2 руб. съ перес., каждая двѣ книги—3 руб. съ перес.—Тардъ и его теорія общества. Кіевъ. 1887. Цѣна 60 коп., съ перес. 70 к.—Религія графа Л. Н. Толстого. Спб. 1895. Цѣна 1 р. 50 к., пер. 20 к.

Отгаски изъ журнала
» Вопросы философіи и
Психологій «.

Борсаковъ, С. С. — Курсъ психіатріи. Ц. 3 р., съ пер. 3 р. 40 к.

Бохъ, М. — Шекспиръ. Переводъ А. М. Гуляева съ предисловіемъ, примѣчаніями и дополненіями Н. И. Сторожка. М. 1888. Ц. 2 р., съ перес. 2 р. 30 к.

Будрявцевъ-Платоновъ, В. Д. — Сочиненія. Т. II-я. Исслѣдованія и статьи по естественному богословію (Вып. I, II и III). Серг. пос. 1892. Ц. 4 р. 50 к., съ пер. 5 р. 10 коп.

— Введеніе въ философію. Изд. 2-е. М. 1890. Цѣна 40 к., съ перес. 50 к.

Буно-Фишеръ. — Публичныя лекціи о Шиллерѣ. М. 1890. Цѣна 1 руб., съ пер. 1 р. 15 к. — „Фаустъ“ Гёте, возникновеніе и составъ поэмы. Пер. И. Д. Городецкаго. 2-е изд. М. 1887. Ц. 75 к., съ перес. 95 к.

Буно-Фишеръ. — Артуръ Шопенгауэръ. Книга 1: Жизнь и характеръ Шопенгауэра. Книга вторая: Изложеніе и критика его ученія. Изданіе Московскаго Психологическаго Общества (вышелъ только первый выпускъ). Цѣна за все сочиненіе 2 р. 50 к.; по выходѣ 2-го вып. — 3 р. При покупкѣ перваго выпуска выдается билетъ на полученіе 2-го. Отдѣльно первый выпускъ продается за 1 руб.; за пересылку перваго вып. — 20 к., второго — 40 к.

Ланге. — Аффекты (душевныя движенія), пер. подъ ред. Виреніуса. Ц. 60 к., съ пер. 70 к.

Н. Н. Ланге. — Психологическія изслѣдованія. Законъ перцепціи. Теорія волевого вниманія. Ц. 2 р., съ пер. 2 р. 30 к.

Либбокъ, Дж. — Радости жизни. Пер. съ 13-го англ. изд. А. Н. М. 1890. Цѣна 45 к., съ перес. 60 к.

Лопатинъ, Л. М. — Положительныя задачи философіи. Ч. I. М. 1886. Цѣна 2 р., съ перес. 2 р. 25 к. — Ч. II. М. 1891. Цѣна 2 руб., съ перес. 2 руб. 25 к.

Любимовъ, Н. А. Исторія физики. Опытъ изученія логики открытій въ ихъ исторіи. Ц. 2 р., съ пер. 2 р. 25 к. — Философія Декарта. Переводъ разсужденія о методѣ, съ поясненіемъ. Изложеніе ученія Декарта о мірѣ и человѣкѣ. Ц. 2 р., съ пер. 2 р. 30 к.

Льюисъ, Д. Г. — Исторія философіи отъ начала ея въ Греціи до настоящаго времени. Въ 2-хъ частяхъ. Пер. В. В. Чуйко Спб. 1892. Ц. 2 р. 50 к., съ пер. 2 р. 95 к.

Мальтусъ. — Опытъ о законѣ народонаселенія. Перев. Бибикова. Цѣна за 2 т. 3 р., за перес. 50 к.

Мантегацца, П. — Физиономія и выраженіе чувствъ. Съ введеніемъ, составленнымъ для русскаго изданія и съ 8 таблицами рисунковъ. Пер. съ франц. подъ ред. и съ предисловіемъ Н. Я. Грота и

Е. В. Вербицкаго. Кіевъ, 1886. Цѣна 2 р. 50 к. съ перес. 25 к.

Мюллеръ, М. — Наука о мысли. Перев. В. В. Чуйко. Спб. 1892. Ц. 2 р. 50 к., съ пер. 2 р. 80 к.

Нечаевъ. — Пиръ. Философская поэма любви. Ц. 15 к., съ пер. 25 к.

Навилъ, Э. — Логика гипотезы. Пер. И. Панаева. Спб. 1882. Цѣна 1 р. 50 к., за пер. 30 к.

Наудъсенъ, Фр. — Введеніе въ философію, пер. съ 2-го нѣм. изд. Н. Титовскаго, подъ редакціей В. П. Преображенскаго. Изданіе Московскаго Психологическаго Общества. М. 1894. 442 стр. Ц. 3 р., съ пер. 3 р. 40 к. Студентамъ высшихъ учебн. зав., покупающимъ книгу непосредственно изъ конторы журнала уступка 1 р.

Панаевъ, И. — Голосъ долга. Спб. 1885. Цѣна 1 руб., за пер. 20 к. — Голосъ неравнодушнаго. Спб. 1888. Цѣна 30 к., за пер. 15 коп. — Еще о сознаніи, какъ условіи бытія. Спб. 1888. Цѣна 30 коп., за пер. 15 коп. — Nosce te ipsum. Спб. 1881. Цѣна 30 к., за пер. 10 к. — О вліяніи направленія знанія на состояніе умовъ. Спб. 1882. Ц. 75 к., за пер. 20 коп. — Пути къ рациональному мировоззрѣнію. Спб. 1880. Цѣна 2 р., за пер. 40 к. — Разыскатели истины. Кантъ, Фихте, Якоби. 2 т. Спб. 1878. Ц. 3 р., за пер. 60 к. — Свѣтъ жизни. Спб. 1893. Ц. 1 р. 50 к., съ пер. 1 р. 85 к.

Пачоскій, Г. — Методъ классификаціи и единство науки. Кіевъ, 1891. Цѣна 90 к., съ пер. 1 руб.

Радловъ, Э. Л. — „Объ истолкованіи“ Аристотеля. Спб. 1891. Цѣна 50 к., съ пер. 60 к.

Рибо, Т. — Исслѣдованіе аффективной памяти. Спб. 1895 г. Ц. 25 к., за перес. 10 коп.

Серебренниковъ, В. — Ученіе Локка о прирожденных началахъ знанія и дѣятельности. Спб. 1892. Цѣна 2 р. 25 к., за пересылку 35 к.

Снегиревъ, В. А. — Психологія. Ц. 5 р., съ пер. 5 р. 50 к.

Смитъ, Адамъ. — Исслѣдованія о прирѣдѣ и причинахъ богатства народовъ. Пер. Бибикова. 3 т. Ц. 5 р., за перес. 82 к.

Смитъ, Адамъ. — Теорія нравственныхъ чувствъ. Перев. Бибикова. Цѣна 1 р. 50 к., за перес. 30 коп.

Соловьевъ, Вл. — Національный вопросъ въ Россіи. Спб. 1891. Вып. I. Цѣна 1 р. 50 к., съ перес. 1 р. 70 к.; вып. II, цѣна 2 р. 50 к., съ пер. 2 р. 80 к.

Страховъ, Н. Н. — Борьба съ Западомъ въ нашей литературѣ. Историческіе и кри-

тичскіе очерки. Книжки 1 и 2. Изд. 2-е. Спб. 1887 и 1890. Цѣна по 1 р. 50 к., за перес. по 30 коп. на каждую книжку.—Критическія статьи объ И. С. Тургеневѣ и Л. Н. Толстомъ (1862—1885). Изд. 2-е. Спб. 1887. Цѣна 1 руб. 50 коп., съ пер. 1 р. 80 к.—Миръ какъ цѣлое. Черты изъ науки о природѣ. Изд. 2-е. Спб. 1892. Цѣна 2 руб., за перес. 35 к.—О вѣчныхъ истинахъ (мой споръ о спиритизмѣ). Спб. 1887. Цѣна 1 руб., съ перес. 1 руб. 15 к.—Философскіе очерки. Ц. 1 р. 50 к., за перес. 30 к.

Струве, Г. Е.—Введеніе въ философію. Варшава, 1890. Цѣна 3 руб., съ перес. 3 р. 30 к.

Тао-ге-Кингъ-Лаоси. Перев. съ китайскаго со введен. Д. П. Конисси. Ц. 40 к., съ пер. 50 к.

Тейхмюллеръ, Г.—Дарвинизмъ и философія. Переводъ А. К. Николаева. 1894. Ц. 1 р., съ пер. 1 р. 15 к.

Токарскій, А. А.—Терапевтическое примѣненіе гипнотизма. Ц. 60 к., съ пер. 75 к.—Гипнотизмъ въ педагогикѣ. Ц. 20 к., съ пер. 30 к.—Къ вопросу о вредномъ вліяніи гипнотизированія. Ц. 50 к., съ пер. 60 к.—Мерцаніе и болѣзнь судорожныхъ подергиваній. Ц. 1 р., съ пер. 1 р. 20 к.—Международный конгрессъ по экспериментальному и терапевтическому гипнотизму. Ц. 10 к., съ пер. 20 к.—Психическія эпидеміи. Ц. 25 к., за пер. 10 к.

Троицкій, М. М.—Нѣмецкая психологія въ текущемъ столѣтіи. Историко-критическое изслѣдованіе съ предварительнымъ очеркомъ успѣховъ психологій въ Англіи со временъ Бэкона и Локка. Изд. 2-е. 2 тома. М. 1883. Цѣна 6 р., съ перес. 6 р. 50 к.—Наука о духѣ. Общія свойства и законы человѣческаго духа. Въ 2 томахъ. Цѣна за оба тома 5 р. 50 к., съ пер. 6 р.

Трубецкой, Е. Н., кн.—Религиозно-общественный идеалъ западнаго христіанства въ V вѣкѣ. Ч. I. Міросоверпаніе блаженнаго Августина. М. 1892. Цѣна 1 р. 50 к., за перес. 30 коп.

Трубецкой, С. Н., кн.—Метафизика въ древней Греціи. М. 1890. Цѣна 3 р., съ перес. 3 р. 40 к.—Подписчикамъ журнала и студентамъ университета, обращающимся непосредственно въ контору журнала, книга уступается за 2 руб., съ пер. за 2 руб. 40 к.—Мнжое язычество или ложное христіанство? Отвѣтъ о. Буткевичу. М. 1891. Цѣна 20 коп. съ пересылкой.

Труды Московскаго Психологическаго Общества:

Вып. I. Артуръ Шопенгауэръ. Статьи В. И. Штейна, Н. Я. Грота, Л. М. Лопатина и В. П. Преображенскаго (по поводу

100-лѣтняго юбилея дня рожденія Шопенгауэра). Съ портрет. Шопенгауэра. Цѣна 1 руб. 50 коп., съ перес. 1 р. 80 к.

Выпускъ II. Иммануилъ Кантъ. Прологомены ко всякой будущей метафизикѣ. Пер. Вл. Соловьева. Изд. 2-е. Цѣна 1 руб. 20 коп., съ перес. 1 р. 40 к.

Выпускъ III. О свободѣ воли. Рефераты и статьи членовъ Психологическаго Общества. Цѣна 2 руб., съ перес. 2 р. 25 к. Выпускъ IV. Г. В. Лейбницъ. Избранныя философскія сочиненія. Съ портрет. Лейбница. Перев. подъ ред. В. П. Преображенскаго. Цѣна 2 руб. (на лучшей бумагѣ) и 1 руб. 50 коп. (на простой), за перес. 25 к.

Выпускъ V. Бенедиктъ Спиноза. Этика. Съ портрет. Спинозы. Перев. Н. А. Иванцова. Издано подъ ред. В. П. Преображенскаго. Цѣна 2 руб., съ перес. 2 р. 25 к.

Тэтъ, П. Г.—0 новѣйшихъ успѣхахъ физическихъ знаній. Перев. подъ ред. И. М. Съченова. Съ 24 рис. Спб. 1887. Цѣна 2 р. 50 к., съ пер. 2 р. 80 к.—Теплота. Перев. съ англ. Н. С. Дрентельна подъ ред. С. А. Усова. Съ 53 рис. Спб. 1888. Цѣна 3 руб., съ перес. 3 р. 30 к.

Фалькенбергъ.—Исторія новой философіи отъ Николая Кузанскаго (XV в.) до настоящаго времени. Переводъ подъ ред. проф. А. И. Введенскаго. Спб. 1894. Цѣна 3 руб., съ пересылкой 3 р. 35 к.

Целлеръ, Э.—Очеркъ исторіи греческой философіи. Перев. съ нѣм. М. Некрасова, подъ ред. М. Каринскаго. Спб. 1886. Цѣна 2 руб., за перес. 20 к.

Чичеринъ, Б. Н.—Мистичизмъ въ наукѣ. М. 1880. Цѣна 1 руб. 50 к., съ пер. 1 р. 75 к.—Положительная философія и единство науки. М. 1892. Цѣна 3 р., за перес. 30 к.—Собственность и государство. 2 тома. М. 1882—1883. Цѣна 8 руб., съ пер. 8 р. 60 к.—Основанія логики и метафизики. М. 1894. 367 стр. Ц. 2 р. 50 к., съ перес. 2 р. 75 к.—Исторія политическихъ ученій. Томы 2-й, 3-й и 4-й. М. 1862—74 г. Цѣна 9 руб., съ пересылк. 9 р. 75 к.—Наука и религія. М. 1879. Цѣна 4 руб., съ перес. 4 р. 35 к.—Областныя учрежденія въ Россіи въ XVII вѣкѣ. М. 1856. Цѣна 3 р., съ перес. 3 р. 45 к.—Нѣсколько современныхъ вопросовъ. М. 1862. Цѣна 1 р., съ перес. 1 р. 20 к.—Очерки Англіи и Франціи. 1858. Цѣна 1 р., съ перес. 1 р. 25 к.—Омыты по исторіи русскаго права. М. 1858. Цѣна 1 р., съ пер. 1 р. 25 к.

— Курсъ Государственной науки. I. Общее Государственное право. М. 1894. Цѣна 3 руб., за пер. 35 к.

Schmidt, Dr. E. v.—Euklids 11 Axiom durch eine neue Definition der geraden Linie bewiesen. Moskau, 1891. Цѣна 35 коп., съ пер. 45 к.—Философскія основанія математики и 11-я аксіома Эвклида. М. 1891. Цѣна 25 к., съ пер. 35 к.—Центръ жизни въ организмѣ. Цѣна 35 коп., за пер. 10 к.

Шопенгауэръ, А.—Лучи свѣта его философія. Извлечено изъ полного собранія твореній Шопенгауэра Юліусомъ Фрауншtedтомъ. Пер. Н. Н. Маракуева. М. 1887. Цѣна 1 р. 50 коп., за пер. 20 к.—1) О четвероюкомъ корнѣ закона достаточнаго основанія. 2) О волѣ въ природѣ. Переводъ А. Фета. Изд. 2-е. М. 1892. Цѣна 2 руб. 50 к., съ пер. 2 р. 80 к.

Шопенгауэръ, А.—Миръ какъ воля и представленіе. Перев. А. Фета. Изд. 3-е. М. 1892. Цѣна 3 р., съ пер. 3 р. 35 коп.

Штейнъ, Вл.—Графъ Джакомо Леонарди и его теорія infelicità. Литерат. очеркъ. Спб. 1891. Ц. 1 р. 50 к., за пер. 20 к.—А. Шопенгауэръ какъ человѣкъ и мыслитель. Опытъ біографіи. Т. I. Спб. 1887. Цѣна 2 р. 50 к., за пер. 40 к.

Изданія „Посредника“ (для интеллигентныхъ читателей): 1) Противъ пьянства. Рѣчь проф. Фореля. М. 1893. Ц. 15 к., съ пер. 30 к. 2) Питаніе человѣка въ его настоящемъ и будущемъ. Проф. А. Н. Бекетова. М. 1893. Ц. 10 к., съ пер. 20 к. 3) Научныя основанія вегетаріанства. Д-ра медицины Анны Кингсфордъ. Перев. съ англійск. М. 1893. Ц. 30 к., съ пер. 45 к. 4) Злая забава. Мысли объ охотѣ. В. Ч-ва. М. 1893. Ц. 15 к., съ пер. 30 к. 5) Жена. Разсказъ Антона Чехова. М. 1893. Ц. 25 к., съ пер. 35 к. 6) Именины. Разсказъ Антона Чехова. М. 1893. Ц. 20 к., съ пер. 35 к. 7) Трупъ. Разсказъ П. Д. Воборыкина. М. 1893. Ц. 20 к., съ пер. 35 к. 8) Гость. Драма Эл. Брандеса. Пер. съ

датскаго. М. 1893. Ц. 15 к., съ пер. 30 к. 9) Проклятая слава. Разсказъ И. Н. Потапенка. М. 1893. Ц. 15 к., съ пер. 30 к. 10) Деньги. Романъ Альгрена. Перев. со шведскаго. М. 1893. Ц. 60 к., съ пер. 80 к. 11) Этика пищи или нравственныя основанія безубойнаго питанія для человѣка. Х. Уильямса. Со вступительной статьей: „Первая ступень“ Л. Н. Толстого. М. 1893. Ц. 2 р., съ пер. 2 р. 30 к. 12) Очнулась. Повѣсть. А. В. Стернь. М. 1893. Ц. 30 к., съ пер. 40 к. 13) Палата № 6. Разсказъ Антона Чехова. М. 1893. Ц. 25 к., съ пер. 35 к. 14) Вракъ по любви. А. В. Стернь. Ц. 50 к. 15) „Добей его!“ А. Луговой. Ц. 50 к. 17) Большое сердце. В. И. Немировичъ-Данченко. Ц. 20 коп. 18) „Неизбѣжное зло“. Л. Ш. Ц. 20 к. 19) Двѣ пары. А. И. Эртель. Ц. 60 к. 20) О Л. Н. Толстомъ. М. С. Громека. Ц. 80 к., за пересылку 20 к. 21) Безшабашный. К. Станюковичъ. Ц. 20 к. 24) Наединѣ. Ц. 70 к. 22) Дѣтство Темы. Н. Гаринъ. Ц. 60 к., за пересылку 17 к. 23) Въ дурномъ обществѣ. В. Короленко. Ц. 35 к. 25) Конецъ дневника. Фонвизинъ. Ц. 30 к. 26) Красавица. Маркизы Коломба. Ц. 35 к. 28) Доброе дѣло. Ц. 90 к. За перес. 25 к. 29) и 37) Тайный порокъ. Ц. 15 и 20 к. За перес. 11 к. 30) Синовскій. Сократъ и его время. Тѣни. В. Г. Короленко. Ц. 35 к. 31) Монть Оріоль. Гюн-де-Мопассанъ. Ц. 70 к. 32) Вопросы жизни. Э. Родъ. Ц. 60 коп. 33) Дѣтскія тѣни. Д. Маминъ-Сибирякъ. 34) Диварка. Эл. Оржешко. Цѣна 75 к. За перес. 21 к. 35) На водѣ. Гюн-де-Мопассанъ. Ц. 60 к. 38) Соблазны міра. М-съ Вреддонъ. Ц. 2 руб. За перес. 27 к. 39) Осужденный на вѣкъ. Ионасъ Ли. Ц. 40 к. 40) Изъ дневника Аміеля. Ц. 35 к. За пер. 13 к. 41) Мимочка отравилась. Микуличъ. Ц. 35 к., за перес. 10 к.

Черезъ посредство конторы можно выписывать и всѣ другія философскія сочиненія на русскомъ языкѣ.

ВЫШЛА НОВАЯ КНИГА:

Дю-Прель

ФИЛОСОФІЯ МИСТИКИ.

Переводъ съ нѣмецкаго—съ новымъ предисловіемъ автора—М. С. Аксенова, изданіе А. Н. Аксакова. С.-Петербургъ 1894 года.

Цѣна 3 р. 50 к., учащіеся пользуются уступкой въ 1 рубль.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА

НА ЖУРНАЛЪ

„НЕВРОЛОГИЧЕСКІЙ ВЪСТНИКЪ“,

органъ Общества невропатологовъ и психіатровъ при Императорскомъ Казанскомъ университетѣ подъ редакціей проф. **В. М. Бехтерева** и проф. **Н. М. Попова**.

Въ 1895 году „Неврологическій Вѣстникъ“ вступаетъ въ 3-й годъ существованія и будетъ издаваться Обществомъ и выходить періодически **четырьмя** книжками, въ общемъ объемѣ 40 печатныхъ листовъ въ годъ, съ рисунками въ таблицахъ и текстѣ. Подписная цѣна на годъ **6 руб.** Журналъ посвящается невропатологіи и психіатріи съ судебно-медицинской казуистикой, патологической анатоміи душевныхъ и нервныхъ разстройствъ, анатоміи, гистологии и эмбриологіи нервной системы, нервной физиологіи и психологіи.

Подписка на журналъ принимается въ редакціи (Казань, Университетъ, психо-физиологическая лабораторія) и у всѣхъ извѣстныхъ книгопродавцевъ.

Статьи, посылаемые для напечатанія въ „Неврологическомъ Вѣстникѣ“, просятъ адресовать на имя редакторовъ: проф. **В. М. Бехтерева** (Петербургъ, Клиника душевныхъ болѣзней) и проф. **Н. М. Попова** (Казань, Университетъ, психо-физиологическая лабораторія).

ВЫШЛИ НОВЫЯ КНИГИ

ВЪ ИЗДАНІЯХЪ „ПОСРЕДНИКА“

(для интеллигентныхъ читателей):

Н. ГРОТЪ.

Основные моменты въ развитіи новой философіи.

Цѣна 65 к., съ пересылкой 75 к.

ДЕКАРТЪ.

Сочиненіе Альфреда ФУЛЬЕ,

перев. А. Татариновой, подъ редакц. Н. Я. Грота.

Съ приложеніемъ статьи Виндельбанда

Барухъ Спиноза.

Перев. подъ редакц. проф. Н. Я. Грота.

Цѣна 80 к., съ пересылкою 1 р.

ги г. Линицького являється свого рода подвигомъ. Міровоззрѣніе самого автора ближе всего подходитъ къ славянофильству, хотя и обезцвѣчено слишкомъ замѣтнымъ стремленіемъ не отклоняться отъ взглядовъ, господствующихъ въ настоящее время въ нѣкоторыхъ сферахъ.

Сочувственно отзываются „Моск. Церк. Вѣд.“ № 50, стр. 699.

451. Линицькій, П. Посobie къ изученію вопросовъ философіи (элементы философскаго міросозерцанія). Харьковъ. Типогр. губер. 1892. 425 стр. 1 руб. 75 к. Первоначально въ журналѣ «Вѣра и Разъ». 1889, №№ 6, 10, 12, 17, 21; 1890, №№ 1, 4, 13, 15, 17, 21; 1891, №№ 4, 19, 21, 23, 24; 1892, № 1, въ видѣ цѣлаго ряда статей подъ отдѣльными заглавіями.

Книга представляетъ рядъ статей, не объединенныхъ строгимъ планомъ. Здѣсь затронуты важнѣйшіе вопросы метафизики и гносеологій. По мнѣнію автора, вѣра есть единство знанія и жизни. Необходимо прежде всего усвоеніе содержанія вѣры, а усвоенное умственно содержаніе вѣры, доведенное до возможной ясности и отчетливости представленія, есть уже знаніе; съ другой стороны, значеніе истинъ и опредѣленій вѣры заключается въ томъ, что ими дается направленіе и характеръ всей жизненной дѣятельности, такъ что усвоенное содержаніе знанія переходитъ въ дѣло. Противоположность вѣры и знанія, религій и науки достигаетъ своего единства и соглашенія посредствомъ умозрительнаго познанія предметовъ вѣры. Что же касается связи вѣры съ дѣйствительностью практической, то она выражается во взаимныхъ отношеніяхъ церкви и государства. Преобладаніе церкви надъ государствомъ или, наоборотъ, государства надъ церковью, какъ показали историческіе опыты Запада, сопряжено со многими неудобствами, а потому наиболѣе правильнымъ отношеніемъ между церковью и государствомъ должно признать взаимное ихъ общеніе (Россія).

Признаніе бытія абсолютнаго столь же для насъ необходимо, какъ и понятіе о первой причинѣ, которая можетъ быть только безусловною. Абсолютное необходимо мыслить какъ существо личное, различающееся въ самомъ себѣ по различію лицъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ единое. Способъ дѣятельности абсолютнаго состоитъ въ томъ, что чрезъ самоограниченіе оно производитъ изъ себя конечное, но произведя одно конечное явленіе, абсолютное не остается въ немъ, а отрицаетъ его съ тѣмъ, чтобы произвести новое конечное явленіе и т. д. Слѣдуетъ допустить дуализмъ онтологическій рядомъ съ гносеологическимъ, такъ какъ послѣдній не можетъ имѣть самостоятельнаго значенія, а только въ зависимости отъ дуализма онтологическаго получаетъ свой смыслъ. Соглашеніе дуализма съ монизмомъ допустимо лишь въ формѣ подчиненія матеріальнаго духовному, внѣшняго внутреннему.

Философія есть универсальная форма науки, столь же необходимая, какъ необходима и специальная ея форма (математика). И только чрезъ взаимодействіе той и другой формы возможно вполне плодотворное развитіе науки. Подобно другимъ универсальнымъ формамъ духовной дѣятельности, философія не только заключаетъ въ себѣ свойства, характеризующія вообще научную дѣятельность, но также объединяетъ и характерныя черты другихъ сферъ духа. Ей не чуждо стремленіе къ гармоніи въ организаціи идей и понятій. Съ другой стороны она стремится къ воздѣйствію на нравы и практическія

стремленія людей путемъ разъясненія и установленія началъ практической дѣятельности.

Труду проф. Линицкаго Д. И. Богдашевскій посвятилъ очень сочувственную статью: Здравая метафизика, «Труды кiev. дух. ак.» 5, 125—138. Сочиненіе касается важнѣйшихъ вопросовъ философіи и даетъ имъ если не обстоятельное, то вездѣ твердое, опредѣленное рѣшеніе. Въ каждомъ философскомъ вопросѣ авторъ выдвигаетъ существенную и наиболѣе интересную сторону и на ней преимущественно останавливается.

Линицкій, П. И. См. Любимовъ.

Липманъ, М. См. Ковнеръ.

452. Литвинова, Е. Ф. Воззрѣнія Шопенгауера на геометрію. Краткій обзоръ дѣятельности Педагогическаго Музея военно-учебныхъ заведеній за 1890—91 и 1891 и 92 гг. Спб., стр. 255—258.

Изложеніе доклада. Цѣликомъ онъ помѣщенъ въ „Рус. Шк.“ 1892, 9, стр. 114—124.

453. (Литвинова, Е. Ф.). О воззрѣніяхъ Шопенгауера на чтеніе и самостоятельное мышленіе. Рефератъ въ Педагог. Музеѣ. Отчетъ въ «Рус. Жив.» № 320, «Нов.» № 330, «Рус. Шк.» 12, 262с.

Литвинова, Е. Ф. См. Ивановскій.

454. Лихачевъ, В. С. Вѣчные идеалы. „Трудъ“ 11, 290—295.

Отъ нравственныхъ идеаловъ никуда не уйдешь, какъ никуда не уйдешь отъ совѣсти. Служить нравственнымъ идеаламъ можно на всякомъ мѣстѣ и при всякихъ условіяхъ, ибо для этого, кромѣ исполнѣ добросовѣстнаго исполненія чловѣкомъ лежащихъ на немъ обязанностей, никакихъ особенныхъ дѣлъ, а тѣмъ паче подвиговъ не требуется.—Странный взглядъ на служеніе нравственнымъ идеаламъ.

Ллойдъ-Тэки (Lloyd-Tuckey). См. Данило.

455. (Лобачевскій, Н. И.). Разныя замѣтки по поводу его юбилея и портретъ. „Вожд. Вѣст.“ №№ 271—275; „Южн. Край“ № 4397 (тоже съ портретомъ).

456. (Лобачевскій, Н. И.). Столѣтіе со дня рожденія знаменитаго русскаго ученаго Н. И. Лобачевского. „Влад. Епарх. Вѣд.“ № 22, часть неоф., стр. 635—651.

Компилятивный очеркъ жизни и дѣятельности Лобачевского.

Лобачевскій, Н. И. См. Бондаренко, Броннеръ, Загоскинъ, Лахтинъ, Осиповъ, Посадскій, Прозоровъ, Рейнгартъ, Филипповъ.

Лобачевскій, Н. О. См. Сикорскій.

Локкъ. См. Гротъ, Ермиловъ, Ивановскій.

457. (Лолъе). Loliée, F. Hippolyte Taine. Nouvelle Revue, 15 mars.

Изложено въ „Рус. Обзор.“ 7, 350с. (Обзоръ иностранной журналистики).

458. (Ломброзо). Геніальные выродки. „Книжки Недѣли“ 4, 248—253 (отдѣлъ: Изъ иностранныхъ изданій).

По статьѣ Ломброзо въ Nouvelle Revue, февраль и мартъ.

459. (Ломброзо). Геній и талантъ у женщинъ. „Нов.“ № 207.

По поводу статьи Ломброзо въ *Revue des Revues*. Та же статья излагается въ „Книжк. Нед.“ 9, 250—256 (Изъ иностранныхъ изданій). См. также В. Швецовъ. Но подробнѣе всего излагается она въ «Трудъ» 10, 41—49, подъ заглавіемъ: Геніальность и талантливость женщинъ. По мнѣнію Ломброзо, геніевъ-женщинъ нѣтъ и, повидимому, не можетъ быть (безъ отклоненія отъ чисто женскаго типа въ сторону типа мужскаго); но талантливость женщинъ въ среднемъ и разнообразіе, и выше талантливости мужчинъ. И о своей высокой талантливости женщины громко засвидѣтельствовали во всѣхъ областяхъ, гдѣ только была до сихъ поръ примѣнена ихъ дѣятельность.

460. Ломброзо о дѣятеляхъ Панама и Панамино. „Нов. Вр.“, прил. къ № 6120 (13-го марта).

На основаніи статьи въ *Nuova Rassegna*.

461. (Ломброзо). Психологическій феноменъ. Замѣтка Э. „Міръ Бож.“ 6, 183 сс.

По статьѣ Ломброзо о продолжительности жизни разныхъ выдающихся людей.

Ломброзо. См. Вульфертъ, Закревскій, Сергѣевскій, Тимской.

462. Лопатинъ, Л. М. Больная искренность. (Замѣтка по поводу статьи В. Преображенскаго: „Фридрихъ Ницше. Критика морали альтруизма“). „Вопросы филос.“ кн. 16, отд. I, стр. 109—114.

Въ сочиненіяхъ Ницше,—говоритъ авторъ,—мы имѣемъ какую-то субъективную *лирику* мысли, почти всегда блестящую, нерѣдко фантастическую, но въ которой очень трудно разыскать концы и начала. Несмотря на отсутствіе системы, Ницше производитъ въ своихъ размышленіяхъ чарующее впечатлѣніе на умъ. Сила этого философа коренится въ большой искренности его отрицанія. Если бы мы больше чувствовали нравственный смыслъ нашихъ теоретическихъ взглядовъ и ихъ глубокую нерасторжимую связь съ нашими нравственными воззрѣніями, мы отнормились бы къ вопросамъ теоретическаго знанія живѣе и серьезнѣе. Намъ все представляется, что какимъ бы міръ ни былъ, и изъ чего бы ни слагалось наше нравственное существо, законы правды и добра навсегда останутся при насъ, какъ наша вѣчная, неотъемлемая собственность. Такіе писатели, какъ Ницше, разрушаютъ эту иллюзію и тѣмъ несомнѣнно содѣйствуютъ жизненной и твердой постановкѣ основныхъ проблемъ философіи.

463. Лопатинъ, Л. М. Подвижныя ассоціаціи представленій. „Вопр. филос. и психол.“ кн. 19, отд. I, стр. 1—35.

Общепринятые законы ассоціаціи неопредѣленны по своему содержанію,—по нимъ нельзя угадать направленія, которое должна принять, подчиняясь имъ, умственная жизнь въ своемъ развитіи. Эти законы не покрываютъ и не выражаютъ дѣйствительной связи психическихъ явленій, въ ея очень существенныхъ особенностяхъ. Рядомъ съ силою прочнаго и устойчиваго сцѣпленія, въ сочетаніи нашихъ идей постоянно сказывается сила преобразования и перераспределенія, и трудно рѣшить, какая изъ этихъ двухъ тенденцій нашей

души обладает болѣе первоначальнымъ характеромъ. Поэтому въ нашемъ сознаниі, рядомъ съ ассоціаціями устойчивыми и неподвижными, постоянно проходятъ ассоціаціи шаткія и подвижныя. Изъ послѣднихъ однѣ возникаютъ совсѣмъ безотчетно и, овладѣвая нашимъ сознаниемъ, вызываютъ въ немъ иллюзію чего-то устойчиваго и реальнаго (въ сновидѣніяхъ, болѣзненномъ бредѣ, галлюцинаціи и т. д.); другія возникаютъ, мѣняются и разрушаются не помимо нашей воли, а подъ прямымъ ея вліяніемъ; онѣ выражаютъ нашу дѣятельную мысль. Это *текуція* или *былая* ассоціаціи. Роль такихъ ассоціацій въ нашемъ душевномъ обиходѣ огромна: безъ нихъ не могло бы существовать мышленія въ общихъ понятіяхъ, — мы не имѣли бы идеі о возможномъ, — мы не отличали бы будущаго отъ прошлаго, — безъ нихъ не было бы такихъ психическихъ состояній, какъ страхъ, надежда, ожиданіе. Наше я не есть только наше представленіе, образовавшееся въ результатѣ сложной работы механизма ассоціацій: оно — реальный центръ и живая основа психическихъ явленій, сознающая себя въ своихъ дѣйствіяхъ.

Статья Л. М. Лопатина, прочитанная въ видѣ реферата, вызвала въ психологическомъ обществѣ живой обмѣнъ мыслей между представителями разныхъ направленій въ психологіи. Отчетъ объ этихъ преніяхъ см. „Вопросы филос. и псих.“, кн. 20, отд. II, стр. 145—176. Особенно обстоятельны возраженія, сдѣланныя А. С. Бѣлкинымъ и С. С. Корсаковымъ.

Лопатинъ, Л. М. См. Астафьевъ, Александръ Введенскій, Ивановъ, Скриба, Тихомировъ, Е. Трубецкой.

Лори (Laugie). См. Мокіевскій.

Лоріа. См. Гольцевъ.

Лотце. См. Озе.

Лукрецій. См. Базинеръ.

464. Лурье, С. В. Къ исторіи элино-іудейскаго просвѣщенія въ Александріи. „Истор. Обзор.“ т. VI, стр. 97—134.

Разсмотрѣвъ въ общихъ чертахъ основныя положенія элино-іудейской религіозной философіи въ Александріи, авторъ дѣлаетъ оцѣнку того значенія, которое она имѣла въ исторіи европейскаго просвѣщенія. У александрійскихъ евреевъ, благодаря условіямъ ихъ быта, долженъ былъ въ значительной степени ослабиться тотъ крайній націонализмъ, который характеризовалъ ихъ палестинскихъ соотечественниковъ. Александрійскіе евреи, при всей своей преданности своеобразно сложившейся еврейской традиціи, не вольна пріучились видѣть человѣка въ иноплеменникѣ, невольно преклонились передъ иноплеменнымъ духовнымъ богатствомъ. У александрійскихъ философовъ-аллегористовъ, признававшихъ законъ, т.-е. форму, въ которой выражена божественная истина, явленіемъ случайнымъ, несущественнымъ, центръ тяжести былъ перенесенъ на внутренний міръ человѣка. Изъ александрійскихъ философовъ авторъ особенно подробно останавливается только на Филонѣ, въ которомъ онъ видитъ не философа, какъ это принято утверждать, а комментатора св. Писанія. Цѣль изслѣдованія Филона заключалась не въ томъ, чтобы создать систему, а въ томъ, чтобы съ точки зрѣнія господ-

ствовавшихъ ученій объяснить текстъ св. Писанія и доказать, что они уже въ немъ содержатся. Изслѣдованіе г. Лурье заслуживаетъ полнаго вниманія со стороны серьезнаго читателя.

465. (Л ѣ ж у а). Liegeois. Гипнотизмъ и преступность. Перев. д-ра И. Ѳ. Юрданскаго. Подъ ред. проф. В. М. Бехтерева. Казань. Тип. универ. 54 стр. 600 экз. 40 к. Первоначально въ приложеніи къ „Невр. Вѣст.“, т. I, выпускъ 2.

Изложивъ фактическую сторону дѣла, авторъ подчеркиваетъ то обстоятельство, что гипнотическія внушенія могутъ идти въ ущербъ спокойствію, безопасности и даже чести семействъ. На каждую сотню мужчинъ или женщинъ, взятыхъ наугадъ, встрѣчается около четырехъ человекъ, способныхъ при извѣстныхъ обстоятельствахъ впадать въ глубокой сомнамбулизмъ. Для этого иногда бываетъ достаточно четверти минуты. Такимъ образомъ извѣстную личность можно усыпить мимоходомъ, можно сдѣлать ей преступное внушеніе и наконецъ разбудить, такъ что никто этого не заподозритъ. Чтобы предотвратить эту опасность, авторъ предлагаетъ дѣлать предохранительное внушеніе. Усыпивъ болѣе или менѣе поддающагося внушеніямъ субъекта, слѣдуетъ внушить ему, что никто и никакими способами не будетъ въ состояніи его гипнотизировать. Это своего рода нравственная предохранительная прививка.

Съ содержаніемъ брошюры знакомитъ В. Соловьевъ въ „Волж. Вѣст.“ № 226.

Л ѣ с к о в ъ, Н. См. Нордау.

466. Л ѣ, Г е н р и х ъ. У Фридриха Нитче. Очеркъ. „Рус. Вѣд.“ № 249. Очень живое описаніе посѣщенія больного Нитче.

467. Л ю б и м о в ъ, Н. А. Исторія физики. Опытъ изученія логики открытій въ ихъ исторіи. Часть I. Періодъ греческой науки. Спб. 1892. Тип. Балашева. V + 264 стр. 1000 экз. 2 руб.

Большинство отзывовъ появилось еще въ 1892 г. Въ 1893 г. появился хвалебный отзывъ въ „Рус. Об.“ 3, 468—471. Подробную статью книгъ г. Любимова посвящаетъ П. И. Линицкій: Философія и наука. „Вѣра и Раз.“ № 19, отд. фил., стр. 283—306; № 21, стр. 383—405; № 22, стр. 429—450. При современномъ господствѣ положительныхъ знаній появляются опыты разсмотрѣнія и обсужденія философскихъ идей и ученій въ духѣ положительныхъ знаній. Подобнаго рода опыты, къ которымъ принадлежитъ и трудъ г. Любимова, несостоятельны въ томъ отношеніи, что игнорируютъ существенныя требованія и характеръ философіи. Г. Линицкій упрекаетъ автора въ непониманіи изложенныхъ имъ ученій. Даже родственныи ему по духу атомизмъ не понять имъ какъ слѣдуетъ. Собственная философія автора, по мнѣнію г. Линицкаго, страдаетъ шаткостью и сбивчивостью.

468. Л ю б и м о в ъ, Н. Смѣна міровоззрѣній. „Рус. Об.“ 7, 56—91.

Рѣчь идетъ о переворотѣ въ умахъ ученыхъ, который произошелъ съ половины XVI и до половины XVII в., когда средневѣковое ученіе о вселенной смѣнилось новымъ. Помимо Коперника авторомъ затронуты Николай Кузанскій, Леонардо да Винчи, Бруно, Парацельсъ и др.

469. Лю б и м о в ъ, Н. Средневѣковая наука въ школѣ и внѣ школы. „Рус. Вѣс.“ 1, 241—284; 4, 89—114; 5, 3—27.

Для средневѣковаго ученаго естественный свѣтъ разума кажется слишкомъ слабымъ свѣтильникомъ. Онъ ищетъ высшаго орудія и могущества тайныхъ силъ. Послѣ краткаго обзора преподаванія въ университетахъ авторъ останавливается на Альбертѣ Великомъ и Рожерѣ Беконѣ, которому отдано особенно много мѣста. Далѣе разсматриваются астрологія, алхимія и магія.

470. Лю б и м о в ъ, Н. А. Старое и новое о нѣкоторыхъ простѣйшихъ физическихъ явленіяхъ. Давленіе воздуха.—Паденіе тѣлъ. „Жур. мин. нар. просв.“ 6, 293—335; 10, 410—449.

Любопытные факты изъ исторіи возрѣній на природу.

471. (Лю и с ь). Современные волшебники. „Книжки Нед.“ 1, 261—265. [Изъ иностранныхъ изданій].

Опыты Люиса надъ внушеніемъ чувства голода (Annales de Psychiatrie et d'Hygiène). Факты маловѣроятные. По поводу этого Л. Тихомировъ: Лѣтопись печати. Позитивное колдовство. „Рус. Об.“ 2, 922сс. См. также М. А. Орловъ: За границей. «Трудъ» 11, 469сс.

Лю и с ь. См. Я.

Лю те (Luthe), В. См. Рыжковъ.

472. (Ля й т ф у т ъ). Lightfoot, J. B. Dissertations on the Apostolic Age. London and New-York. 1892.

Довольно сочувственно отзывается А. Г(ил я р о в ъ). „Вопр. филос. и псих.“ кн. 20, отд. II, стр. 114сс.

М а з а р о в и ч ъ, Н. См. Э. Гартманъ.

М а й е р с ъ, Э. См. Герней.

473. М а з у р и н ъ, К. М., студентъ лицея Цесаревича Николая Тертуллианъ и его творенія. М. Тип. университет. LXV+353 стр. 1200 экз. 3 руб. (на обложкѣ этого труда выставленъ 1893 годъ, а на заглавномъ листѣ — 1892, на самомъ же дѣлѣ книга вышла, повидимому, въ концѣ 1892 г.).

Авторъ поставилъ себѣ широкую задачу—дать возможность дальнѣйшей разработки предмета въ русской литературѣ, дать такой трактатъ, чтобы будущему изслѣдователю не пришлось затрудняться неизвѣстностью существующаго матеріала, возрѣній, поставленныхъ вопросовъ и методовъ ихъ разрѣшенія. Но разрѣшаетъ онъ эту задачу довольно наивно: представивъ полную библиографію какъ сочиненій самого Тертуллиана, такъ и всего, что о немъ написано, изложивъ краткую біографію, въ которой затрогивается вопросъ о хронологіи сочиненій Тертуллиана, г. Мазуринъ даетъ полный переводъ Аполлогетикона и затѣмъ излагаетъ, одно за другимъ, прочія сочиненія Тертуллиана, иногда дѣлая изъ нихъ болѣе или менѣе значительныя выдержки. Последняя часть труда, составляющая болѣе половины книги, производитъ такое впечатлѣніе, какъ будто бы авторъ старался опубликовать всѣ выписки, которыя онъ дѣлалъ въ своихъ тетрадкахъ при чтеніи Тертуллиана.

Трудъ г. Мазурина находить полезной справочной книгой С. I. С., «Церк. Вѣд.» № 30, стр. 1115с.

474. (Майеръ, Роб.) Изъ области науки. «Прав. Вѣстн.» № 272.

По поводу выхода въ свѣтъ 3-го изданія сочиненій Майера выясняется его значеніе въ наукѣ и отношеніе ученія о сохраненіи силы къ идеямъ старыхъ физиковъ.

475. Максимова, Е. О явленіяхъ ложной памяти. «Образъ» 12, 336—340.

Изложеніе статьи Лаланда «Sur les paramnesies» (Rev. philos., ноябрь). Ложная память — иллюзія, состоящая въ томъ, что человѣку кажется, будто переживаемое имъ не ново.

476. Малисъ, Ю. Г. Н. И. Пироговъ, его жизнь и научно-общественная дѣятельность. Біографическій очеркъ. Съ портретомъ Пирогова, гравированнымъ въ С.-Петербургѣ К. Адтомъ. Ц. 25 к. Спб. Тип. Сойкина. 8100 экз. 96 стр. [Жизнь замѣчательныхъ людей. Біографическая бібліотека Ф. Павленкова].

Въ очеркѣ оставлены совершенно безъ вниманія философскіе взгляды Пирогова. Въ біографическихъ свѣдѣніяхъ есть много пробѣловъ, какъ кажется, не по винѣ автора.

Сочувственный отзывъ въ «Рус. Мысли» 7, 309с.

477. (Манасеина, М. М.) Лекціи о сознаниі въ Соляномъ Городкѣ. Отчеты въ «Нов.» № 310; «Гражд.» № 310; «Нов. Вр.» № 6359 (10-го ноября), № 6366 (17-го ноября).

478. Манасеина, М. М. Сонъ какъ треть жизни человѣка или фізіологія, патологія, гигиена и психологія сна. М. 1892. Русская типо-литографія. LXVII+246+IV стр. 2 руб.

Между сознаниемъ и сномъ,—говоритъ авторъ,—существуетъ тѣсная связь; глубина и количество сна бываютъ обратно пропорціональны развитію и силѣ сознанія. Такимъ образомъ изученіе сна должно по необходимости идти рука объ руку со всестороннимъ изученіемъ сознанія, которое въ настоящее время представляется такъ же мало изученнымъ, какъ и сонъ. О гигиенѣ сознанія, объ условіяхъ его укрѣпленія и развитія наука пока еще безмолвствуетъ. Что же касается сновидѣній, то количество ихъ прямо пропорціонально силѣ сознанія, а это послѣднее находится въ тѣсной зависимости отъ стойкости и глубины слѣдовъ, оставляемыхъ различными ощущеніями и представленіями въ нашей нервно-мозговой системѣ. Сновидѣнія авторъ дѣлитъ на внутричерепныя или центральныя, которыя зависятъ отъ дѣятельности заложенныхъ въ мозгу нервно-мозговыхъ приборовъ, и на периферическія или внѣчерепныя, которыя зависятъ отъ дѣятельности нервныхъ приборовъ, размѣщенныхъ внѣ черепа. Кромѣ того, сновидѣнія могутъ быть раздѣлены на такія, которыя зависятъ отъ собственной жизни нервно-мозговыхъ приборовъ, и такія, которыя вызываются раздраженіями, падающими на спящаго человѣка извнѣ.—Книгѣ предпосланъ длинный трактатъ подъ заглавіемъ: О наукѣ и популяризаціи ея (вмѣсто предисловія).

Сочувственные отзывы въ «Нов. Вр.» № 6063 (15 января) и «Рус. Обзор.»

3, 471—477. По отзыву «Рус. Мысли» 1, 23сс., если откинуть лишнее фразерство и болтовню, останется очень немного, относящееся къ физиологии сна. По мнѣнію Е. Лавровой («Образов.» 5—6, 38тсс.), слабѣе всего тѣ мѣста книги, гдѣ авторъ удаляется отъ своего предмета въ область философіи.

479. Мантегацца, П. Гигіена чувствъ. Переводъ съ итальянскаго д-ра Н. Лейненберга. Изданіе К. П. Карбасникова. М. Тип. Волчанинова. 99 стр. 1200 экз. 45 к.

Заглавіе этой книжки можетъ легко ввести въ заблужденіе читателя. Рѣчь здѣсь идетъ о гигиенѣ внѣшнихъ органовъ чувствъ. Свое балагурство, не рѣдко граничащее съ пошлостью, авторъ прикрашиваетъ разнаго рода любопытными фактами, заимствованными изъ сочиненій по психологіи, физиологіи и т. п. Но иногда авторъ съ необычайно важнымъ видомъ излагаетъ свои собственные опыты. Чтобы оцѣнить его практическіе совѣты по гигиенѣ органовъ чувствъ, достаточно привести одинъ примѣръ. Если женщина желаетъ пріобрѣсти нѣжную кожу, то ей слѣдуетъ всыпать въ теплую ванну горсть муки изъ горькихъ каштановъ. Какое отношеніе каштаны имѣютъ къ нѣжности кожи,—этого высокопоставленный авторъ не объясняетъ своему читателю.

Сочувственный отзывъ въ „Нов. Вр.“ № 6051 (2-го января).

480. Мантегацца, П. Физиологія любви (Physiologie de l'amour). Переводъ съ французскаго изданія подъ редакціей д-ра В. И. Гребенщикова. Второе исправленное изданіе В. И. Губинскаго. Спб. Тип. дома призрѣнія малолѣтнихъ. 335 стр. 1 руб.

Это не физиологія любви, а какая-то сплошная болтовня о любви, усащенная пикантными заголовками. «Изучить любовь, съ важностью говорить авторъ,—какъ естественное явленіе и гигантскую силу, которая измѣняется на тысячу ладовъ у различныхъ расъ и въ разныя эпохи, изучить ее, какъ элементъ здоровья отдѣльныхъ лицъ и народовъ, казалось мнѣ великимъ предпріятіемъ, приняться за которое я считать достойнымъ дѣломъ». Его книга представляетъ будто бы разборъ любви, какова она есть и какова должна быть въ совершеннѣйшемъ обществѣ. Напрасно читатель сталъ бы искать въ книгѣ Мантегаццы чего-нибудь подобнаго. Здѣсь онъ найдетъ разные анекдоты, «отрывокъ изъ трактата объ искусствѣ любить и быть любимымъ», «афоризмы о супружествѣ», «элементы догматической агнологіи» (науки о цѣломудріи) и т. п. перлы, но ни малѣйшаго намека на серьезное изслѣдованіе любви, какъ одного изъ могучихъ факторовъ человѣческой жизни. Сравнительно съ изданіемъ 1889 г., исправлений и дополненій въ новомъ изданіи немного.

Несочувственный отзывъ Н. Рубакина въ «Образ.» 4, 296с.

Мантегацца. См. Ясинскій.

481. Маринъ, Н. Объ одномъ неразъясненномъ явленіи. «Вопр. филос. и псих.» кн. 18, отд. I, стр. 1—10.

Разбирается вопросъ, почему передъ наступленіемъ какой-нибудь катастрофы время для сознанія идетъ чрезвычайно медленно. Причину такого явленія, по мнѣнію автора, слѣдуетъ видѣть не въ обилии представлений въ этотъ моментъ, а въ необыкновенной его мучительности.

482. (Мариано). Mariano, R. *Buddismo e Cristianesimo*. Napoli 1892.

Отзывъ изъ «Deutsche Rundschau» въ «Мирѣ Б.» 12, 208. См. также Волынской.

483. (Мартенъ, А.) Память и оригинальность. „Шк. Обзор.“ № 3, 4, 6 и 7.

Изъ Rev. pédagogique. Память, по мнѣнію автора, почти всегда обратно пропорциональна оригинальности. Даръ оригинальности въ наукѣ, литературѣ и искусствѣ никогда не расточался, а выпадалъ на долю очень немногихъ. Что же касается значительнаго большинства обыкновенныхъ мыслящихъ людей, то они обязаны всѣмъ одной только памяти: они не мыслили никогда иначе, какъ соображаясь съ мыслями другихъ.

484. Мартыновъ, А., пр. Содержаніе Тертуліанова сочиненія „О свѣдѣтельствѣ души“ и его достоинство въ апологетическомъ отношеніи. „Вѣра и Раз.“ № 18, отд. церк., стр. 363—378; № 19, стр. 441—454.

Тертуліанъ оставляетъ торный путь своихъ предшественниковъ, апологетовъ греческихъ, и переноситъ дѣло защиты христіанства на новую, болѣе устойчивую почву—антропологическую или нравственно-психологическую.

Маршалль. См. Мокиевскій.

485. Матеріалы для журнальной статистики. „Вопр. филос. и псих.“ кн. 20, от. II, стр. 177с.

Интересныя данныя о распространеніи русскаго философскаго журнала.

486. Медвѣдскій, К. Гимнъ торжествующей толпы. (Произведенія гр. Л. Н. Толстого). «Набл.» 2, 120—156.

Общая характеристика творчества Л. Н. Толстого и его міросозерцанія, получившаго своеобразное выраженіе въ религиозно-нравственныхъ изслѣдованіяхъ. Толстой, по мнѣнію автора, не философъ и никогда не былъ философомъ. Онъ вездѣ остается художникомъ.

487. (Мейеръ). Чувство чести, какъ цѣль воспитанія. „Пед. Сбор.“ 5, 479—490.

Статья составлена по Мейеру. Чувству чести, какъ одному изъ факторовъ воспитанія, придается большое значеніе.

488. (Мейнертъ). Meunert, Th., Prof. Объ искусственныхъ нарушеніяхъ психическаго равновѣсія. Переводъ съ нѣмецкаго К. Ю. Блюменталь. Изд. К. П. Карбасникова. М. Тип. Волчанинова. 19 стр. 1200 экз. 25 к.

Искусственнымъ нарушеніемъ психическаго равновѣсія Мейнертъ, по при- мѣру Шарко, называетъ гипнотическій сонъ. Не останавливаясь на вопросѣ, какую страшную психическую заразу представляетъ собою гипнотизмъ, Мейнертъ разсматриваетъ явленія его съ научной точки зрѣнія. Объясненіе мозговыхъ явленій связано исключительно съ пониманіемъ механизма, обусловливающего эти явленія, съ пониманіемъ строенія мозга: если оно въ точности извѣстно, то въ явленіяхъ гипнотизма не можетъ оставаться ничего необъяснимаго. Явленія гипноза обнаруживаются въ состояніи ограниченаго, парціального бодрствованія, при которомъ ходъ мыслей, идущій отъ одной ассоціаціи къ другой, очень ограниченъ вслѣдствіе слабаго питанія коры, что въ свою очередь зависитъ отъ незначительной силы молекулярнаго притяженія.

Мейнертъ. См. Сербскій.

489. Мензбиръ, М. Научный обзоръ. Коренной вопросъ антропологій. „Рус. Мысль“ 7, 112—142.

Критика рѣчи Вирхова на съѣздѣ германскихъ антропологовъ въ Вѣнѣ въ 1889 г. о происхожденіи человѣка. Эта рѣчь не имѣетъ и не можетъ имѣть того значенія, которое ей придавали.

490. Мензбиръ, М. А. Научный обзоръ. Опытъ теоріи наследственности. „Рус. Мысль“ 10, 208—231.

Разсматриваются повѣйшія біологическія теоріи, въ особенности теорія Вейсмана.

491. Меньшиковъ, М. Критическій декадансъ. „Книжки Недѣли“ 7, 211—242.

Рѣчь идетъ о г. Волынскомъ. Тонъ статьи полусерьезный, полуироническій. Г. Волынскій впалъ въ декадансъ, въ тотъ сладкій эстетико-мистическій развратъ духа, при которомъ онъ необходимо долженъ говорить нелѣпости. Признаки этого декаданса: ненависть къ здравому смыслу, символизмъ, мистицизмъ, враждебность къ гражданской жизни, тяготѣніе къ смерти (на словахъ). Авторъ подчеркиваетъ, что г. Волынскій два года тому назадъ совершенно иначе отзывался о корифеяхъ критики 60-хъ годовъ.

492. Меньшиковъ, М. Литературная хворь. „Книжки Недѣли“ 6, 183—215.

О современныхъ уродливыхъ направленіяхъ въ литературѣ, создававшихся иногда не безъ вліянія философіи.

Меньшиковъ. См. Л. Толстой.

493. Мережковскій, Д. Мистическое движеніе нашего вѣка. Отрывокъ. „Трудъ“ 4, 33—40.

Все отрицающій, матеріалистическій XIX вѣкъ, по мнѣнію автора, является вмѣстѣ съ тѣмъ и эпохой еще небывалаго научнаго и художественнаго мистицизма, неутомимой потребности новыхъ религіозныхъ идеаловъ, подготовительной работы еще неяснаго, но во всякомъ случаѣ не разрушительнаго а творческаго движенія.

Въ статьѣ г. Мережковского находить удивительную путаницу въ мысляхъ В. Чуйко: Журнальное обзорѣніе. „Од. Лист.“ № 91.

494. Мережковскій, Д. С. Монтанъ. „Рус. Мысль“ 2, 134—160.

Очень живо написанный очеркъ. Невозможно привести въ систему взгляды Монтаня, не причинивъ имъ вреда, не испортивъ ихъ искусственными спайками. Можно только назвать главные составные элементы его философіи.

Мержеевскій, И. П. См. Душевно-больные.

495. (Мечниковъ). Борьба за существованіе внутри организмовъ. (По Мечникову). Статья П. Т. „Кіев. Сл.“ № 2016 (25-го августа).

Изложеніе извѣстной теоріи фагоцитовъ.

Мещерскій, В. П., кн. См. Шарко.

Мижувѣвъ, П. Г. См. Квикъ.

Милль, Д. С. См. Ивановскій.

496. Миллюковъ, П. Н. Разложеніе славянофильства. Данилевскій, Леонтьевъ, Вл. Соловьевъ. „Вопр. филос. и псих.“ кн. 18, отд. I, стр. 46—96.

Въ основѣ стараго славянофильства лежало внутреннее противорѣчіе: идея національности мѣшала дать должное развитіе идеѣ мессіанизма, а мессіанская идея мѣшала раскрытію идеи національности. При дальнѣйшемъ развитіи ученія это противорѣчіе вышло наружу и повело къ тому, что двѣ основныя идеи стараго славянофильства раздѣлились, и каждая изъ нихъ получила отдѣльное логическое развитіе. На помощь при обоснованіи идеи національности (Данилевскій и Леонтьевъ, этотъ „нигилистъ славянофильства“) призвана была историческая и общественная наука, а всемірную задачу Россіи (Вл. Соловьевъ) попробовали построить на высшихъ этическихъ требованіяхъ. Въ теоріи русскіе націоналисты создали метафизическую концепцію всемірно-историческаго типа, а мессіанисты—химеру всемірной теократіи; на практикѣ же націоналисты пришли къ обскурантизму и къ систематической защитѣ реакціи, а мессіанисты спаслись отъ этого только тѣмъ, что приладили свое мировоззрѣніе къ теоріи прогресса.

Остроумный отвѣтъ Вл. Соловьева напечатанъ въ той же книгѣ „Вопросовъ“ (отд. II, стр. 149—154). Онъ указываетъ, что къ крайней лѣвой славянофильства принадлежитъ только онъ одинъ, и говоритъ здѣсь о цѣлой фракціи нѣтъ основаній. Кромѣ того направленіе Леонтьева *фактически* вовсе не происходило отъ стараго славянофильства.

Нѣсколько возраженій Вл. С. Соловьеву дѣлаетъ П. Н. Миллюковъ: По поводу „Замѣчаній Вл. С. Соловьева“. „Вопр. филос. и псих.“ кн. 19, отд. II, стр. 103с.

Сочувственное изложеніе въ „Книж. Нед.“ 7, 266—270 (излагается и отвѣтъ Вл. С. Соловьева). В. Чуйко (Журнальное обозрѣніе. „Од. Лист.“ № 147), вполне признавая основныя положенія г. Миллюкова, видитъ нѣкоторую непоследовательность и поспѣшность въ его выводахъ.

По мнѣнію Ю. Николаева (Литературныя замѣтки. Славянофильство предъ судомъ либеральной критики. „Моск. Вѣд.“ № 143), среди статей о славянофилахъ нѣтъ ни одной забавнѣе статьи г. Миллюкова. Придерживаясь современныхъ ходячихъ мнѣній, никакъ нельзя понять ни трагическаго скептицизма Леонтьева, ни унынія Данилевскаго. Леонтьева г. Николаевъ особенно беретъ подъ свою защиту.

Статья г. Миллюкова была первоначально прочитана въ видѣ публичной лекціи въ Историческомъ Музеѣ. Отчетъ о лекціи въ „Рус. Вѣд.“ № 24. См. также Алексѣй Введенскій и Кирѣевъ.

497. Милляевъ, В. Е. Леонардо да-Винчи. Очеркъ. Изд. книгопрод. Ф. Югансона, въ Кіевѣ. Тип. П. Сойкина, въ С.-Петербургѣ. 168 стр. и 1 портретъ, 6.200 экз.

Это миниатюрное изданіе (въ 64-ю долю листа) входитъ въ составъ «Библиотеки-крошки». Изъ біографіи Леонардо да Винчи авторъ сдѣлалъ какой-то историческій разказъ. Не довольствуясь бойкостью собственнаго пера, онъ

предоставилъ нѣкому г. Порфинову изложить ту же біографію еще въ стихахъ.

198. Миноръ, Л. Объ измѣненіяхъ фізіономіи въ нервныхъ и душевныхъ болѣзняхъ. (Читано въ годичномъ засѣданіи Общества невропатологовъ и психiatровъ, состоящаго при Московскомъ университетѣ). „Вопросы фил.“ кн. 17, отд. II, стр. 55—64; кн. 18, стр. 14—25.

До сихъ поръ требовался особый талантъ для того, чтобы распознавать такія фізіономическія движенія, которыя не поддаются описанію словами. Благодаря однако гипнозу, открывается возможность и научнаго изученія этихъ движеній.

199. Мирноносицкій, П. Аѣинагоръ, христіанскій апологетъ II вѣка. „Прав. Собес.“ 1892, 10—11, 217—251; 1893, 5, 36—54; 7, 276—307; 8, 395—411; 9, 73—100; 10, 143—181; 11, 441—456; 12, 511—542.

Обстоятельный обзоръ историческихъ свидѣтельствъ объ Аѣинагорѣ и его сочиненіяхъ приводитъ автора къ тому выводу, что въ древней церкви труды Аѣинагора были извѣстны весьма мало. Подробно излагается апологія Аѣинагора.

Миропольскій. См. Коменскій.

500. Михайловскій, Н. К. Литература и жизнь „Рус. Мысль“ 1, 145—169; 4, 176—208.

О символистахъ и декадентахъ. Затрогивается книга Нордау „Entartung“. Взгляды г. Михайловскаго на вырожденіе останавливаютъ на себѣ вниманіе Л. Тихомирова: Конецъ вѣка. „Рус. Об.“ 9, 368—381 (лѣтписи печати).

501. Михайловскій, Н. К. Литература и жизнь. „Рус. Бог.“ 4, 120—136; 5, 126—149; 6, 131—153.

На тему о герояхъ и толпѣ. Затронуты взгляды Тарда и Сигеле, а также брошюра г. Сиборскаго о малеванщинѣ, статьи гг. Случевскаго („Психологія толпы“) и Обнинскаго. Тардъ отличается необузданностью въ обобщеніяхъ; г. Случевскій тоже не всегда свободенъ отъ этого упрека. Представленіе о толпѣ, какъ о чемъ-то исключительно или даже только преимущественно жестокомъ, является результатомъ односторонняго предвзятаго мнѣнія. Совершенно иной взглядъ, по мнѣнію автора, лежитъ въ основѣ симпатичныхъ статей г. Обнинскаго.

502. Михайловскій, Н. К. Литература и жизнь. „Рус. Бог.“ 9, 79—104; 10, 108—141.

О книгахъ Юзова и В. В. Народничество—русское слово, но едва ли оно для русскихъ читателей яснѣе, чѣмъ нѣкоторые соотвѣтственные термины, вошедшіе въ общеевропейское употребленіе.

Отношеніе г. Михайловскаго къ разбираемымъ имъ авторамъ очень не нравится Н. Ч.: Образцы полемическихъ приемовъ г. Михайловскаго. „Юж. Край“ № 4378 (3-го октября).

503. (Михайловскій, Н. К.) Его портретъ. „Петербург. Жизнь“ № 23, стр. 259.

Михайловскій, Н. К. См. Боборыкинъ, Вольтскій, Каблицъ, Скриба.

504. Михневичъ, Вл. На очереди. Забытое хорошее пмя. „Нов.“ № 328. Рѣчь идетъ о В. О. Одоевскомъ по поводу бесѣды А. О. Кони въ русскомъ литературномъ обществѣ. Затронуты и философскіе взгляды Одоевскаго.

Михневичъ, Вл. См. Вс. Соловьевъ.

505. Мичикури, К. Пояснительный текстъ сочиненія «Статико-динамическаго изслѣдованія физической теоріи происхожденія видовъ путемъ естественнаго подбора родичей» (Приложеніе). Москва. Тип. И. Ефимова. 12 стр. 300 экз.

Въ 1890 г. авторъ издалъ брошюрку подъ заглавіемъ: „Статико-динамическое изслѣдованіе физической теоріи происхожденія видовъ путемъ естественнаго подбора родичей“. Рецензентъ «Рус. Мысли» 1891, 5 назвалъ это «изслѣдованіе» посягательствомъ на здравый смыслъ читателя. Не понявъ значенія такого отзыва рецензента, г. Мичикури силится вновь изложить свою мнимую систему, которая будто бы совершенно ниспровергаетъ дарвинизмъ. Чтобы дать понятіе объ «изслѣдованіи» автора и о способѣ его изложенія, достаточно привести слѣдующія его слова со всѣми особенностями орфографии: «Изъ всего вышеизложеннаго перехожу на точку заключенія. Съ какой бы стороны мы не смотрѣли на теорію естественнаго подбора: со стороны ли недѣлимости Идеи, или со стороны подложнаго основанія системы: разновидности, или со стороны законовъ равновѣсія реальныхъ силъ, въ силу доказанной въ «изслѣдованіи» и признанной въ литературѣ естествознанія высокой, типичной цѣлесообразности каждаго вида и показанной Лейбницемъ и Боннетомъ гармоніи Органическаго Мира, которая представляетъ неразрывную цѣпь цѣлесообразныхъ звеньевъ или понятій, развивающихся постепенно, тѣсно связывающихся между собою и служащихъ одно другому основаніемъ, какъ истины всякаго знанія или науки, каждый видъ есть функція или произведеніе Идеи Верховнаго Разума и есть, слѣдовательно, Его отдѣльное твореніе, а не есть произведеніе реальныхъ силъ или перерожденія подъ воздѣйствіемъ естественныхъ силъ природы: слѣпой жизнедѣятельности, жизненныхъ условій и физическихъ агентовъ въ борьбѣ за существованіе».

506. Мишле. Некрологъ. „Нов.“ № 338.

Рѣчь идетъ объ извѣстномъ гегельянцѣ.

Модзалевскій. См. Коменскій.

507. Мокіевскій, П. В. Mind. 1892, № 2—4; 1893, № 5—6.—„Вопросы философіи“, отд. II, кн. 16, стр. 76с.; кн. 17, стр. 70; кн. 18, стр. 91с.; кн. 19, стр. 85сс.; кн. 20, стр. 128с.

Обзоры статей Бена, Ворда, Джонса, Диксона, Лори, Маршалля, Моррисона, Седжвика, Тиченера.

Мокіевскій, П. В. См. Вундтъ, Коллинсъ, Спенсеръ.

508. Мошешоттъ, Я. (Некрологъ). „Рус. Вѣд.“ № 130 (перепечатано въ „Волжск. Вѣс.“ № 124). „Нов. Вр.“ № 6179 (13 мая). „Нов.“ № 129. „Каз. Тел.“ № 36. „Новь“ № 14, стр. 448 (съ портретомъ).

509. (Монодъ). Monod, G. Hippolyte Taine. Contemporary Review, april. Изложена въ „Обзорѣ иностранной журналистики“, „Рус. Об.“ 7, 351с.

Монтань. См. Мережковскій.

510. Монтеस्कьё. Статья И. К—ной. (Ad. Frank; Reformateurs et publicistes de l'Europe). „Рус. Мысль“ 6, 120—129; 7, 97—111.

Никто изъ мыслителей XVIII вѣка не завѣщаль наукѣ такъ много вѣрныхъ взглядовъ и гениальныхъ обобщеній, какъ Монтеस्कьё.

511. (Монтеस्कьё). Montesquieu. Mélanges inédits. Bordeaux et Par. 1892. Отзывъ В. Д-аго. „Вѣс. Евр.“ 2, 913—919.

Монтеस्कье. См. Никоновъ.

Моргулисъ, М. См. Иванова.

Морлей, Дж. См. Яковенко.

Моррисонъ. См. Мокиевскій.

512. Московское Психологическое Общество. Отчеты о засѣданіяхъ 21-го февраля — „Рус. Жизнь“ № 53, „Рус. Вѣд.“ № 53; 7-го марта—„Рус. Вѣд.“ № 67; 13-го марта— „Рус. Вѣд.“ № 76; 1-го мая—„Рус. Вѣд.“ № 125. Отчетъ о засѣданіи 21-го февраля перепечатанъ изъ „Рус. Вѣд.“ въ „Образов.“ 3, 156с.

Подробные протоколы засѣданій: „Вопр. филос.“, отд. II, кн. 16, стр. 110—118; кн. 17, стр. 105—129; кн. 18, стр. 155—172; кн. 19, стр. 117—126; кн. 20, стр. 144—176. Списокъ членовъ—кн. 17, отд. II, стр. 124—127.

513. Моссо, Анджело. Усталость. (La Fatica). Съ 30 рисунками въ текстѣ. Перевела съ 3-го итальянскаго изданія и дополнила по нѣмецкому оригинальному изданію 1892 г. М. М. Манасейна. Ц. 1 руб. 25 коп. Спб. Тип. тов. „Обществ. Польза“. IV+316 стр. 2600 экз. (Популярно-научная библиотека, издаваемая Ф. Павленковымъ).

Въ книгѣ много лишняго, но многочисленные факты объ усталости какъ у человѣка, такъ и у животныхъ, не лишены интереса, хотя, быть можетъ, по временамъ приводятся безъ должной критики. Описываются приборы, придуманные, между прочимъ, и авторомъ, для записыванія мышечныхъ сокращеній и пульсаціи головного мозга. Модный вопросъ о переутомленіи тоже не оставленъ безъ вниманія. Переводъ хорошей.

Довольно сочувственно отзываются „Рус. Вѣд.“ № 145 и В. Б—въ, „Сар. Днев.“ № 277. По мнѣнію „Рус. Бог.“ 7, 72—75, книга Моссо далеко не свободна отъ неумѣстныхъ и легкомысленныхъ экскурсій въ области невѣдомыхъ автору. Сочувственно отзывается „Вѣс. Евр.“ 8 (обл.). Подробно излагаетъ трудъ Моссо Э л ь п е: Научныя письма. Объ усталости. „Нов. Вр.“ № 6227 и 6248 (1-го и 22-го іюля). Краткій отзывъ даетъ —скій въ „Книж. Вѣс.“ 5, 175сс.

514. Муретовъ, М. Христіанинъ безъ Христа. „Душеп. Чт.“ 3, 370—385. Вышло также отдѣльнымъ оттискомъ. М. Тип. университет. 16 стр. 100 экз.

Противъ Л. Н. Толстого. Сверхъ ожиданія, нѣсколько иронически отзы-
вается о статьѣ г. Муретова „Стран.“ 5, 142сс. (обзоръ журналовъ).

515. Муретовъ, М. Д. Эрнестъ Ренанъ и его жизнь Иисуса. (Характеристика, изложеніе и критика). „Бог. Вѣс.“ 1892, 12, 391—410; 1893, 2, 284—299; 4, 46—110; 10, 80—110 (еще не окончены).

Оригинальный взглядъ на Ренана въ устахъ русскаго богослова. Какъ ни враждебенъ авторъ основнымъ воззрѣніямъ Ренана, это однакожъ ничуть не мѣшаетъ ему высоко ставить „Жизнь Иисуса“ и восторгаться ея художественно созданными или же воспроизведенными образами историческихъ лицъ, ея чарующей прелестью языка, ея задушевымъ колоритомъ. Послѣ подробнаго изложенія идетъ строгая критика взглядовъ Ренана, на сколько они вырази-
лись въ названномъ трудѣ.

Громы и молніи мечеть противъ автора свящ. Т. Б у т к е в и ч ъ: Э. Ренанъ и его новѣйшій русскій „критикъ“. „Вѣр. и Раз.“, отд. церков., № 6, 313—332. По его мнѣнію, книга Ренана обладаетъ тѣмъ рѣдкимъ свойствомъ, что ея содержаніе забывается тотчасъ же по прочтеніи ея. Проф. Муретовъ написалъ настоящій панегирикъ французскому безбожнику и невѣру. Достается и редакціи „Богосл. Вѣс.“, а также и ректору Московской духовной академіи. Другого рода отзывъ даютъ „Моск. Церк. Вѣд.“ № 46, стр. 647.

516. Муромцевъ, С. А. Право и справедливость. (Отрывокъ изъ публичной лекціи). „Сбор. правов. и обществ. знаний“ (труды Юридическаго общества, состоящаго при Моск. унив.), т. II, стр. 1—12.

Въ первоначальномъ видѣ эта статья была напечатана въ „Сѣв. Вѣс.“ 1892, 2. Въ своемъ наиболѣе рѣзкомъ очертаніи право и справедливость, по мнѣнію автора, представляются нашему сознанію, какъ два понятія, противоположныя одно другому. Право, въ противоположность справедливости, мыслится какъ нѣчто непреклонно строгое; напротивъ, справедливость даетъ намъ правило снисходительное, тягучее. Право рѣшаетъ по формѣ, справедливость вникаетъ въ дѣло по его существу. Право довольствуется логичностью своихъ разсужденій, справедливость стремится удовлетворить требованіямъ нравственнаго чувства, хотя и не всегда способна вылиться въ опредѣленные словесныя формулы. Право остается въ согласіи съ основными требованіями даннаго государственнаго и общественнаго строя, справедливость внимаетъ человѣческимъ слабостямъ и судитъ по-человѣчески. Право есть выраженіе стремленій и требованій государства, власти, закона, справедливость—выраженіе чувствъ всего народа. Противоположеніе справедливости и права есть форма, въ которую выливается борьба юридическихъ идей.

М у р э. См. Ивановскій.

517. М у х и н ъ, Н. И. Очерки причинъ нервныхъ болѣзней. „Архивъ псих.“ т. XXI, № 1, стр. 1—48; № 3, стр. 68—99.

Статья представляетъ интересъ не для однихъ только психіатровъ.

М э н ъ-д е-Б и р а н ъ. См. Алексѣй Введенскій.

М ю л л е р ъ, М а к с ъ. См. архим. Борисъ.

518. (Мюнстербергъ). Münsterberg, H. Über Aufgaben und Methoden der Psychologie. Leipzig. 1891.

Замѣтка въ „Мірѣ Бож.“ 1, 245 изъ Westerm. Monatshefte. Подробно излагаетъ книгу Мюнстерберга П. Соколовъ: Къ вопросу о задачахъ и методахъ психологіи. „Вопр. филос.“ отд. II, кн. 16, стр. 39—55. Всецѣло преданный тѣмъ руководящимъ идеямъ, которыя господствуютъ въ современной психологіи, Мюнстербергъ въ то же время, по мнѣнію автора, не любитъ идти шаблонной дорогой и всюду стремится пробивать себѣ свои собственные пути.

519. ~~Н~~ а б л ю д а т е л ь. Пестрыя замѣтки. Безъ Бога. „Гражд.“ № 79. По поводу статьи В. П. Преображенскаго о Ницше, помѣщенной въ кн. 15 „Вопр. филос.“

Наблюдатель. См. Виноградовъ.

520. Н а в и л ь, Э. Долгъ. Бесѣды. Изданіе редакціи „Русскаго Паломника“. Спб. Тип. Штейна. 64 стр. 150 экз. Первоначально въ „Книжкахъ иллюстрированнаго журнала Русскій Паломникъ“, кн. III.

Любовь есть основа заповѣди о долгѣ. Бесѣды носятъ не столько научный, сколько назидательный характеръ.

521. Н а в и л ь, Эрнестъ. Наука и матеріализмъ. „Стран.“ 9, 27—55.

По мнѣнію автора, изъ одного только разсмотрѣнія науки о матеріи мы усматриваемъ проявленіе духа въ трехъ его отправленіяхъ: волѣ, способности ощущенія и разумѣ, и можемъ формулировать слѣдующее положеніе, возрастающее въ степени достовѣрности пропорціонально степени посвящаемаго ему вниманія: если бы существовала одна только матерія, то не существовало бы матеріализма. Матеріализмъ не наученъ. Эта философская система произошла отъ поспѣшнаго наведенія относительно одного только ряда явленій.

Н а в и л ь. См. Ивановскій.

522. (Н а д а я к ъ). Nadaillac, M-is de. Le problème de la vie. Paris.

Очень сочувственно отзывается С. Г(лаголевъ) въ «Чт. общ. люб. дух, проsv.» 5, отд. II, стр. 254сс.

523. (Н а й т ъ). Knight, W. The philosophy of the beautiful. London 1891—1893.

Отчетъ Z. „Вѣс. Евр.“ 8, 870—873. Небольшая глава о русской литературѣ въ книгѣ Найта написана З. Венгеровой.

524. Н а с л ѣ д с т в е н н о с т ь у растений. „Прав. Вѣс.“ № 184 и 185.

Наслѣдственность есть одно изъ проявленій жизни. Въ рукахъ человѣка она оказывается такою же могучею силой, какъ паръ и электричество.

525. Н а у ч н ы я п и с ь м а. „Рус. Жизнь“ № 140. Подпись: В. М.

Первое письмо посвящено обзору разныхъ теченій мысли въ русскомъ обществѣ.

526. Н е в з о р о в ъ, И. Вѣра и невѣріе въ отношеніи къ просвѣщенію и жизни. (По церковно-учительнымъ сочиненіямъ Ніканора, архіеп. Херсонскаго). „Стран.“ 1892, 10, 200—239; 11, 420—446; 1893, 2, стр. 191—203; 3, 366—376.