

12
99

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА.

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

И

ПСИХОЛОГИИ.

ЖУРНАЛЪ,

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

ГОДЪ VI.

Книга 29 (4). - 30(5)

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

СЕНТЯБРЬ 1896 г. — XI

цена и №



1908

СОДЕРЖАНІЕ.

- Этическій трактатъ Лоренцо Валлы «Объ удовольствіи и
объ истинномъ благѣ».—М. С. Корелина
- Сознаніе Бога и знаніе о Богѣ. Воспоминаніе объ онтоло-
гическомъ доказательствѣ бытія Божія. — А. А. Ко-
злова
- Мнимыя начала правильнаго поведенія. (Критика различ-
ныхъ видовъ эвдемонизма).—Вл. С. Соловьева
- Этика и догматика.—Кн. С. Н. Трубецкаго

Спеціальный отдѣлъ.

- «Средина и Постоянство», священная книга послѣдователя
Конфуція. Пер. съ китайскаго съ примѣч.—Д. П. Конисси.
- Искусство и природа.—Н. А. Иванцова
- Ученіе Канта о смѣнѣ душевныхъ явленій. (Отвѣтъ на
статью г. Каринскаго).—Александра И. Введенскаго
- О прекрасномъ въ музыкѣ (Vom musikalisch Schönen).—
В. А. Вагнера

Критика и библиографія.

I. ОБЗОРЪ КНИГЪ.

- А. А. Козловъ. Религія графа Л. Н. Толскаго, его
о жизни и любви.—Евгенія Боброва
- Сочиненія Гр. Сав. Сковороды. Подъ ред. проф.
галля.—И.
- Новыя книги и брошюры, пол

I. ОБЗОРЪ ЖУРНАЛОВЪ.

Revue philosophique. 1894. № 1—6.—В. Н. Ивановскаго. 514

Письмо въ редакцію. (По поводу перевода книги Рибо «Современная германская психологія».)—Г. И. Челпанова	521
Извѣстія и замѣтки	531
Объявленія	532

Приложеніе.

Н. Колубовскій. Философскій Ежегодникъ. Годъ I (1893).
Листы 11 и 12. (Окончаніе.)



Этическій трактатъ Лоренцо Валлы „Объ удовольствіи и объ истинномъ благѣ“.

I.

Интересъ къ моральнымъ вопросамъ составляетъ одну изъ самыхъ характерныхъ особенностей эпохи Возрожденія. Паденіе аскетическаго идеала, характеризующее XIV и XV столѣтія, съ одной стороны, и могучее проявленіе новыхъ индивидуальныхъ потребностей, какъ результатъ культурнаго роста личности, — съ другой, въ корнѣ подрывали средневѣковую церковную мораль. Новая этика, которая могла бы замѣнить отжившій католическій аскетизмъ и давала бы санкцію новымъ вкусамъ и стремленіямъ, стала насущной необходимостью для гуманистовъ, и моральные вопросы съ самаго начала движенія занимаютъ видное мѣсто въ ихъ письмахъ, трактатахъ и даже беллетристическихъ произведеніяхъ. Но созданіе новой этики, — задача и по существу дѣла чрезвычайно трудная, — для раннихъ гуманистовъ представляла особенныя затрудненія. Античное міросозерцаніе, весьма близкое имъ во многихъ отношеніяхъ, выросло на языческой почвѣ и при иныхъ культурныхъ условіяхъ; новая культура развивалась на христіанскихъ началахъ, и ранніе гуманисты, воспитанные подъ церковнымъ вліяніемъ, не хотѣли и не могли сразу порвать съ традиционнымъ католицизмомъ. Кромѣ того, смѣлость мысли и независимость сужденій въ началѣ гуманистической эпохи могли повлечь за собою весьма опасныя послѣдствія. Церковь была еще до-

статочна сильна, а дѣятели новаго направленія, въ огромномъ большинствѣ необезпеченные матеріально, стремились на папскую службу, которая давала и хорошія средства, и видное положеніе. Вслѣдствіе всѣхъ этихъ затрудненій первые гуманисты ограничивались или переводомъ этическихъ трактатовъ Аристотеля, или анализомъ, съ моральной точки зрѣнія, отдѣльныхъ поступковъ, какъ наприм., самоубійства Лукреціи, или же механическимъ примиреніемъ стоицизма съ христіанствомъ. Но мало-по-малу подъ покровомъ наружной ортодоксальности гуманисты начинаютъ излагать такія ученія, которыя шли въ разрѣзъ съ церковной доктриной. Съ этой точки зрѣнія большой интересъ представляетъ трактатъ Валлы „De voluptate ac vicio bono“, одно изъ первыхъ произведеній знаменитаго гуманиста, изданное имъ въ Павіи въ 1431 году *). Въ этомъ сочиненіи авторъ, которому не было и еще 30 лѣтъ отъ роду, съ юношескимъ увлеченіемъ изложилъ свои этическія воззрѣнія, какъ они сложились у него подъ вліяніемъ чтенія древнихъ авторовъ, съ одной стороны, и тѣхъ современныхъ воззрѣній, съ которыми онъ ознакомился въ римскихъ гуманистическихъ кружкахъ—съ другой. Сочиненіе написано въ формѣ діалога или, правильнѣе, трехъ—длинныхъ монологовъ, изъ которыхъ одинъ вложенъ въ уста учителя автора—Леонардо Бруни, другой произноситъ его другъ Антоніо Панормита-Беккаделли, третій—извѣстный флорентійскій гуманистъ Никколо Никколи. Бесѣда происходитъ въ Римѣ на горѣ Іорданѣ, при чемъ въ качествѣ слушателей, по большей части безмолвныхъ, являются служащіе при папской куріи: Поджіо, Густичи, Скрибано, Ринуччіо, Арена, а также самъ авторъ и его родственникъ Тартарино **).

Въ предисловіи къ діалогу Валла заявляетъ, что задача

*) Діалогъ дошелъ до насъ въ двухъ редакціяхъ, которыя отличаются между собою почти только мѣстомъ дѣйствія и именами дѣйствующихъ лицъ. Я цитирую по первой, напечатанной въ Vallae Opera Omnia. Basileae 1543.

**) Во второй редакціи вмѣсто Бруни, Беккаделли и Никколи ораторами являются Катоне Сацко, Маттео Веджіо и Антоніо да Ро.

его сочиненія заключается въ томъ, чтобы доказать, что истинное и единственное благо — удовольствіе. Но существуютъ удовольствія двоякаго рода: земныя и загробныя; эти послѣднія составляютъ и главный предметъ сочиненія *). Загробное блаженство достигается религіей и добродѣтелями; о религіи достаточно разсуждали Лактанцій и Августинъ; поэтому авторъ рѣшилъ разсмотрѣть истинныя добродѣтели **). Такихъ добродѣтелей не знало язычество, и доказательство этой мысли съ помощью самой древней философіи авторъ ставитъ своей первой задачей ***). Такъ какъ главные проповѣдники античной добродѣтели были стоики, то авторъ рѣшилъ взять подъ свою защиту ихъ противниковъ — эпикурейцевъ, но дѣлаетъ это только ради полемики, а не изъ сочувствія къ эпикурейской доктринѣ. Эпикурейцы несравненно выше стоиковъ, но сами по себѣ они не имѣютъ никакой цѣны. „Мы не только предпочитаемъ, — говоритъ Валла, — стражамъ добродѣтели эпикурейцевъ, людей отверженныхъ и презрѣнныхъ, но утверждаемъ даже, что стоики, эти послѣдователи мудрости, преслѣдовали не добродѣтель, а тѣнь добродѣтели, не честь, а суету (non honestatem, sed vanitatem), не обязанность, а порокъ, не мудрость, а безуміе и что имъ лучше было бы позаботиться объ удовольствіи, если только они не дѣлали этого въ действительности“ ****). Отсюда вытекаетъ планъ трактата. „Хотя всѣ книги діалога, говоритъ авторъ, имѣютъ цѣлью отвергнуть и разрушить стоическую секту (ad refellendam ac profligandam stoicam nationem), но первая доказываетъ, что удовольствіе есть единственное благо, вторая — что добродѣтель (honestas) стоиковъ вовсе не благо, а третья опредѣляетъ благо истинное и ложное“. Но авторъ предпри-

*) Omnis autem ad hoc secundum nostra spectat oratio. Opera, p. 896.

***) Mihi vero de veris virtutibus, quibus ad verum bonum evadimus, transigere pro viri parte constitutum est. Ibid.

****) Ego contra planum faciam, non nostris, sed ipsorum philosophorum rationibus, nihil cum virtute gentilitatem, nihil recte fecisse. Ibid., p. 897.

****) Ibid.

няль работу не ради теоретическаго интереса къ отвлеченной истинѣ,—діалогъ имѣеть важную практическую цѣль. „Есть много людей и, что особенно недостойно, людей ученыхъ,—говоритъ Валла,—прибесѣдахъ которыхъ я часто самъ присутствовалъ и которые изслѣдуютъ и разыскиваютъ причины, почему многіе изъ древнихъ, а также изъ новыхъ, не знавшихъ Бога или не почитавшихъ его, какъ мы, не только не приписаны къ небесному государству, но заключены въ адъ. Ужели,—говорятъ они,—столь великая честность этихъ людей, столь великая справедливость, вѣрность, храбрость, святость и цѣлый хоръ прочихъ добродѣтелей не могутъ ихъ избавить отъ того, чтобы не попасть въ толпу преступниковъ, грязныхъ злодѣевъ, чтобы не терзаться (*detrudantur*) вѣчными муками, хотя они (о, нечестивое мнѣніе!) по добродѣтелямъ и мудрости были не ниже многихъ христіанъ, которыхъ мы помѣщаемъ на небо. Досадно перечислять, кого и кому они предпочитаютъ. Приводятъ многихъ философовъ, многихъ изъ тѣхъ, о комъ говорили философы и писатели, безукоризнѣйшей жизни которыхъ, по ихъ мнѣнію, едва ли чего-нибудь недоставало. Чего же больше? Они подражаютъ тѣмъ, кого хвалятъ, и, что менѣе всего слѣдуетъ терпѣть, усерднѣйшимъ образомъ склоняютъ другихъ къ своему мнѣнію, чтобы не сказать—къ безумію. Спрашивается, что иное можетъ обозначать это ихъ мнѣніе, какъ не признаніе, что Христосъ даромъ приходилъ въ міръ, или даже допущеніе, что онъ не приходилъ вовсе? Не перенеся этого оскорбленія и обиды христіанскому имени, я самъ взялъ на себя задачу усмирить или излѣчить этихъ людей“ *).

Итакъ, Валла ставитъ своею цѣлью доказать, что язычники не могутъ достигнуть рая, такъ какъ ихъ добродѣтели не есть благо: благо составляетъ удовольствіе и притомъ земныя удовольствія—благо ложное, а истинное благо—загробное блаженство. Слѣдовательно, діалогъ, судя по предисловію, направленъ противъ гуманистовъ-вольнодумцевъ

*) Ibid, p. 896.

и имѣеть конечною цѣлью благочестивую проповѣдь воздержанія отъ земныхъ наслажденій во имя истиннаго блага—загробнаго блаженства. Но содержаніе и въ особенности тонъ діалога производятъ иное впечатлѣніе, рѣзко отличное отъ благочестиваго предисловія.

Первая книга, посвященная доказательству той мысли, что единственное благо есть удовольствіе, распадается на двѣ неравныя части. Въ первыхъ 8 главахъ Леонардо Бруни, защитникъ стоическаго ученія, формулируетъ свою точку зрѣнія *). Принимая за доказанное, что единственное благо—добродѣтель (*honestas*) и что наилучшая философская школа—стоицизмъ **), Бруни констатируетъ, что дурныхъ людей гораздо больше, чѣмъ хорошихъ, и доказываетъ, что виновата въ этомъ сама природа. По словамъ Бруни, существуетъ двѣ причины человѣческой испорченности (*malignitas*): во-первыхъ, то, что „войско пороковъ гораздо болѣе многочисленно, чѣмъ войско добродѣтелей, такъ что мы не могли бы побѣдить ихъ армію, еслибы и хотѣли“; другая причина заключается въ томъ, что мы даже не желаемъ побѣждать этихъ ужаснѣйшихъ враговъ ***). Каждой добродѣтели противоположны, по меньшей мѣрѣ, два порока: такъ, щедрости противоположны скупость и расточительность, храбрости—трусость и безразсудная дерзость (*temeritas*), благоразумію—коварство (*malitia*) и глупость и т. д. Вслѣдствіе этого человѣкъ всегда находится между Сциллой и Харибдой, —врагъ у него и спереди, и съ тыла. Чтобы затруднить пути къ добродѣтели, природа отступила здѣсь отъ обычнаго порядка: „бѣлому цвѣту противоположенъ только черный, сладкому вкусу только горькій“ и т. д., а у каждой изъ добродѣтелей много противоположныхъ ей пороковъ. Кромѣ того, въ одномъ человѣкѣ

*) Въ позднѣйшей редакціи Бруни замѣняетъ Сакко Катоне, но въ самомъ текстѣ нѣтъ измѣненій.

**) *Inter omnes stoici praeclarissime versati sunt, solum bonum honestatem esse dicentes, quos praeter caeteros admirari soleo, quos noster Seneca recte et urbane inter caeteros philosophos videri voluit, tamquam mares inter foeminas.* Op., p. 900.

***) *Ibid.*

могутъ соединяться противоположные пороки—дерзость и трусость, надменность и униженіе и т. п., тогда какъ подобнаго соединенія противоположностей въ природѣ не бываетъ: „вода не можетъ соединиться съ огнемъ, легкое съ тяжелымъ, высокое съ низкимъ“ *). Особенно рѣзко проявляется враждебность природы къ человѣку въ тѣхъ свойствахъ, которыя она вложила въ него. По самому существу своему, человѣкъ любитъ зло и ненавидитъ благо, составляя въ этомъ отношеніи противоположность дикимъ животнымъ, которыя, живя исключительно для тѣла, стремятся къ тому, что по природѣ составляетъ благо для тѣла, и избѣгаютъ противоположнаго. А мы съ молокомъ матери всасываемъ наклонность къ пороку. Уже въ дѣтскомъ возрастѣ человѣкъ стремится къ шалостямъ, къ лакомству и не любитъ наставленій и всѣхъ мѣръ, принимаемыхъ ради его исправленія. Въ зрѣломъ возрастѣ любовь къ пороку еще болѣе усиливается. Чѣмъ объяснить преступную страсть Тарквинія къ Лукреціи? Почему Юпитеръ не довольствовался своей божественной супругой, а искалъ наслажденія съ земными женщинами? Единственный отвѣтъ—порочность человѣческой природы. *Pompa furtiva sunt longe suavissima*. Человѣку пріятнѣе обольстить невинную дѣвушку, знатную добродѣтельную даму или монахиню, чѣмъ имѣть дѣло съ публичной женщиной, хотя бы послѣдняя была красивѣй. Порочность человѣка не исчерпывается этими отношеніями. Такъ, люди не только чужды состраданія, а наоборотъ, любятъ злорадно смѣяться надъ чужимъ горемъ и насмѣшкою усиливать чужія страданія, какъ это показываетъ, наприм., отношеніе къ Гекубѣ или къ Менетису и Энтеллусу у *Виргилія*. Болѣе того: люди не только любятъ пороки, но ненавидятъ служителей добродѣтели. Такъ, *Сократа*, *Кадисеена*, *Зенона*, *Спиціона*, *Рутилія*, *Цицерона*, *Сенку* и многихъ другихъ, по выраженію *М. Фабія*, „сдѣлали несчастными ихъ добродѣтели“. Если и встрѣчаются люди,

*) *Ibid.*, p. 902.

по натурѣ любящіе добродѣтели, то они болѣе рѣдки, чѣмъ уроды и чудовища.

Заставивъ человѣка ненавидѣть то, что должно составлять для него высшее и единственное благо, природа преслѣдуетъ его еще и физическими бѣдствіями. Онъ принужденъ жить среди враждебныхъ стихій, вредныхъ насѣкомыхъ, ядовитыхъ гадовъ, хищныхъ звѣрей, которые на каждомъ шагу грозятъ его собственности, здоровью и самой жизни. Вслѣдствіе этого Бруни заключаетъ свои слова просьбой къ матери-природѣ, чтобъ она измѣнила свое отношеніе къ человѣку *). Пусть она или уменьшитъ количество пороковъ и внушитъ естественную любовь къ добродѣтели, или пусть смягчитъ наказанія за грѣхи **).

На эту пессимистическую рѣчь Бруни отвѣчаетъ Беккаделли. Прежде всего, нападая на стоиковъ, Беккаделли предупреждаетъ своихъ слушателей и противника, что онъ не намѣренъ строго держаться исключительно эпикурейской философіи. „Позволительно каждому искать поддержки для своего дѣла гдѣ угодно“, говоритъ онъ и, по примѣру Цицерона, объявляетъ себя эклектикомъ. Такая свобода тѣмъ болѣе для него необходима, что онъ намѣренъ пользоваться не діалектическими, а ораторскими приемами ***). Беккаделли отступаетъ отъ Эпикура въ основномъ воззрѣніи на природу, съ котораго онъ начинаетъ свое разсужденіе. Вопреки Эпикуру онъ не только не отрицаетъ провидѣнія

*) Cap. VIII, озаглавлено: *Interpellatio adversus naturam*. Ibid., p. 904.

**) Бруни выражается здѣсь недостаточно ясно. Отъ лица всѣхъ людей онъ проситъ природу, *ut utrumlibet tribuas, aut copiam tantum vitiorum minuas et pectoribus humanis amoris ad honestatem fiat accessio, aut nisi forsitan nescio cujus prioris vitae scelerum poenae luendae sunt, mitiora paucioraque irrogentur peccatis*. Ibid.

***) *Quare recedit ab Epicuro*, p. 906—907. Ораторскими соображеніями объясняются нѣкоторыя особенности изложенія діалога; отступленія, гдѣ ради живости изложенія участники бесѣды дѣлаютъ краткія замѣчанія (см. cap. XVIII и XXVI); вставочныя главы противъ стоиковъ (cap. XI и XII), и, что особенно важно, ораторскіе приемы дѣлаютъ діалогъ не философскимъ споромъ, а моральною проповѣдью.

природы*), но и приписываетъ ей мудрость и благость. Изъ разумности, красоты и пользы мірозданія онъ заключаетъ, что природа можетъ создавать только „святое и достохвальное“**). Возражая противъ обвиненій, возводимыхъ на природу Бруни, Беккаделли утверждаетъ, что такъ называемые пороки, которыхъ больше, чѣмъ болѣзней въ тѣлѣ, не природа создала, а придумали философы. Точно также природа не можетъ ни гнѣваться на человѣка, ни вредить ему. „Природа и богъ—одно и то же“, а богъ, по мнѣнію всѣхъ философовъ, включая сюда и Сенеку, не желаетъ и не можетъ вредить человѣку и гнѣваться на него. Дѣйствительно, войны, кораблекрушенія, неурожаи и т. п.—это не наказанія за такъ называемые пороки, потому что отъ нихъ одинаково страдаютъ и добродѣтельные люди. Дикіе звѣри, бури и другія физическія бѣдствія не направлены специально противъ человѣка; отъ ядовитыхъ животныхъ и растений больше пользы, чѣмъ вреда, потому что ими пользуется медицина***). Наоборотъ, природа чрезвычайно благосклонна къ человѣку, и ея благость проявляется именно въ томъ, за что обвиняетъ ее Бруни: она поставила человѣка среди удовольствій и вложила въ него наклонную къ нимъ душу****). Отъ самого человѣка зависитъ только умѣнье пользоваться ими и избѣгать страданій. „Иные вооружаются на войну,—говоритъ Беккаделли,—а ты не покидай покоя, если только это полезнѣе. Одни пускаются въ море, а ты съ берега въ полной безопасности (*securis oculis*) смѣйся надъ волнами или, лучше, надъ тѣми, кого онѣ носятъ. Другіе ради добычи за утомительной работой проводятъ дни и ночи, а ты наслаждайся спокойствіемъ. Если здѣсь неурожай или эпи-

*) *Neque vero admiratio teneat, si ego, qui Epicurum defendere videor, nani summum bonum, ut ille, in voluptate constituo, omnia naturae providentia non inficior esse effecta, quod hic noluit. Op., p. 906.*

***) *Quod natura finxit atque formavit, id nisi sanctum laudabileque esse non posse. Ibid.*

****) *Ibid., p. 909.*

*****) *Nempe quod natura tibi voluptates in medio posuit simulque animum ad illas propensum dedit atque formavit. Ibid.*

демія, отправляйся въ другое мѣсто, гдѣ пріятнѣе условія жизни. Будемъ попеременно стремиться то въ многолюдные города, то къ деревенской свободѣ и уединенію; будемъ наслаждаться прогулкой то верхомъ, то пѣшкомъ, то на лодкѣ, то въ экипажѣ. Игру въ кости будемъ мѣнять на игру въ мячъ, мячъ—на пѣніе, пѣніе—на пляску. Сваливать свою глупость на всеобщую природу вещей недостойно, и если по твоей винѣ съ тобой случится какая-нибудь неприятность, переноси ее мужественно и въ то же время налѣйся на лучшія времена, а также остерегайся, чтобы обращая вниманіе на печальное, не лишить себя наслажденія веселымъ. Итакъ, достиженіе благъ—въ нашихъ рукахъ (*).

Эта защита обоготворенной природы служить не только переходомъ, но и обоснованіемъ второго и главнаго положенія Беккаделли, что удовольствіе есть единственное благо.

Беккаделли даетъ опредѣленіе блага, какъ онъ его понимаетъ, т.-е. удовольствія, и какъ понимаетъ его противникъ, т.-е. добродѣтели или нравственнаго совершенства (*honestas*). „Удовольствіе (*voluptas*, ἡδονή) есть благо, вызываемое всякими причинами и заключающееся въ духовномъ и тѣлесномъ наслажденіи (*voluptas est bonum undecumque quaesitum, in animi et corporis oblectatione positum*)**). Для „нравственнаго“ Беккаделли даетъ два опредѣленія: одно—заимствованное у Сенеки, другое—у Цицерона. „Нравственное,—по Сенека, —есть благо, содержаніе котораго составляютъ добродѣтели и къ которому должно стремиться изъ-за него самого, а не ради чего-либо другаго“***). Или, по словамъ Цицерона, „подъ нравственнымъ мы разумѣемъ то, что съ правомъ заслуживаетъ похвалы само по себѣ, безъ

*) Cap. XIV. Quomodo sit utendum benignitate naturae. Op., p. 910.

***) Huius verbo, разъясняетъ онъ дальше, *omnes, qui ubique sunt, qui laetiae sciunt, duas res subjiciunt, laetam in animo commotionem, suavem jucunditatem in corpore. Ibid., p. 912.*

***) *Honestas est bonum, cuius ratio ex virtutibus constat, non propter aliud, sed propter se ipsum expetendum. Ibid.*

всякаго отношенія къ пользѣ, безъ всякихъ наградъ и независимо отъ результатовъ“ *). По мнѣнію Беккаделли, оба эти понятія о благѣ, эпикурейское и стоическое, противоположны и несовмѣстимы. Можно стремиться или къ полезному, или къ справедливому; но полезное тождественно съ пріятнымъ (*voluptuosum*); слѣдовательно, стремясь къ справедливому, или, что то же самое, къ нравственному (*idem est rectum, quod honestum*), мы не стремимся къ пріятному. Это противорѣчіе примиряется только „при томъ возрѣніи,—говоритъ Беккаделли,—что добродѣтели не составныя части нравственнаго, а служатъ къ достиженію удовольствія, какъ думаетъ Эпикуръ, что и мнѣ кажется вѣрнымъ“ **).

Опредѣливъ стоическое и эпикурейское понятія о благѣ и ихъ взаимное отношеніе, Беккаделли переходитъ къ доказательству, что истинное благо есть удовольствіе. Сначала онъ только формулируетъ это положеніе, мимоходомъ ссылаясь для его подтвержденія на „многихъ выдающихся авторовъ“ и въ особенности на общее мнѣніе (*consentio communis*) ***). Но при дальнѣйшемъ развитіи своего тезиса и въ особенности въ концѣ первой книги онъ дополняетъ аргументацію еще нѣсколькими соображеніями. Такъ, прежде всего сама природа необходимо требуетъ удовольствія, такъ какъ это вызывается чувствомъ самосохраненія ****). Поэтому всѣ люди понимаютъ и цѣнятъ удовольствіе. Понятіе о добродѣтели смутно у самихъ философовъ, тогда какъ удовольствіе хорошо знаютъ даже и дѣти, и стремленіе къ нему свойственно всѣмъ народамъ, какъ образованнымъ, такъ и варварскимъ. Удовольствія любятъ сами боги, или, если боги—выдумка, то по крайней мѣрѣ поэты, которые считаютъ наслажденія достойными божества. Всѣ народы меч-

*) *Honestum id intelligimus, quod tale est, ut detracta omni utilitate sine ullis praemiis fructibusque per se ipsum possit jure laudari. Ibid.*

**) *Virtutes non sint partes honestatis, sed comparandae voluptati asserviant, quod sane Epicuro placet et mihi approbatur. Ibid., p. 921.*

***) *Cap. XVIII. Quod voluptas est bonum, p. 912.*

****) *Cap. XXXVI, p. 921.*

тають о золотомъ вѣкѣ и представляютъ его чуждымъ страданій и обильнымъ удовольствіями. Поэтому, еслибы представить вопросъ объ истинномъ благѣ на судъ всего міра, то человѣчество высказалось бы за удовольствіе и осудило бы стойковъ *).

Установивъ положеніе, что удовольствіе есть благо, Беккаделли доказываетъ, что всѣ блага только потому называются этимъ именемъ, что они доставляютъ удовольствіе. Онъ дѣлитъ всѣ блага на три категоріи: внѣшнія (*bona externa*), тѣлесныя (*bona corporis*) и духовныя (*bona animi*)—и рассматриваетъ всѣ ихъ съ этой точки зрѣнія. Внѣшнія блага, какъ, наприм., богатство, знатность, могущество, почести и т. п., служатъ только для удовольствія своихъ обладателей, такъ какъ сами по себѣ, независимо отъ этого, они бесполезны и не имѣютъ никакой цѣны**). Но въ силу этого они должны быть поставлены выше благъ тѣлесныхъ. „Каждому пріятнѣе красота чужая, чѣмъ своя,—говоритъ Беккаделли,—и если кто наслаждается своимъ видомъ или своимъ голосомъ, то наслаждается этимъ какъ внѣшнимъ явленіемъ“. Тѣлесныя блага имѣютъ право на это названіе только „какъ чувства для воспріятія удовольствія“. Кромѣ того, физическія совершенства служатъ иногда средствомъ для пріобрѣтенія удовольствія. Такъ, наприм., благодаря имъ, Геркулесъ пріобрѣлъ Діаниру, Пелопсъ—Гипподамію и т. д.***). Что касается до духовныхъ благъ, которыя стойки „исказили“ названіемъ добродѣтели, то они точно также только средство для полученія удовольствія. Такъ, четыре основныхъ добродѣтели—простыя служанки его: благоразуміе (*prudentia*) учитъ получать пользу и избѣгать вреда,

*) Сар. XLVIII и XLIX, p. 926 и 927. Валла приводитъ еще одинъ аргументъ. *Id demum bonum dici debere, in quo utrumque concurrat, quod recipit et quod recipitur, ut nitor et oculi, malum punicum et palatus et item reliqua. Quare voluptatem recte bonum appellamus, quae ex his ambobus quasi utroque parente conficitur. Porro animus et corpus recipiunt, externa recipiuntur.* Сар. XXXI, p. 920—21.

**) Opera, p. 913 и 921.

***) Ibid., p. 920.

воздержаніе (continentia)—предпочитать большія по качеству и по количеству удовольствія какому-либо одному, справедливость (justitia) и скромность (modestia)—снискивать расположение людей и приобретать среди нихъ авторитетъ *).

Впрочемъ, Беккаделли не желаетъ распространяться ни о духовныхъ благахъ, каковы искусства, науки и т. п., ни о духовныхъ удовольствіяхъ, доставляемыхъ внѣшними благами, „потому что они происходятъ не столько отъ природы, сколько отъ людей,—говоритъ онъ,—а мы разсуждаемъ о провидѣніи и совѣтѣ (consilium) природы“ **). Но что касается до чувственныхъ удовольствій, то Беккаделли говорить о нихъ гораздо больше, чѣмъ это нужно для темы. Оговорившись съ самаго начала, что при своихъ доказательствахъ онъ будетъ пользоваться ораторскими, а не философскими приемами, онъ дѣлаетъ изъ своего монолога не столько теоретическое разсужденіе объ этикѣ, сколько смѣлую проповѣдь необузданной чувственности и практическое руководство къ позволительнымъ и непозволительнымъ наслажденіямъ. Прежде всего въ отдѣльныхъ главахъ, посвященныхъ внѣшнимъ чувствамъ, онъ разсматриваетъ, какія наслажденія можно получить посредствомъ каждаго изъ нихъ, восхваляетъ эти наслажденія и убѣждаетъ пользоваться ими. Такъ, наивысшее наслажденіе, доставляемое человѣку ~~внѣшнимъ~~, составляетъ красота, въ особенности женская. „Что пріятнѣе, что привлекательнѣе, что милѣе красиваго лица,—воскликаетъ Беккаделли. Мнѣ кажется, что самое созерцаніе небесъ (in coelum intuitus) едва ли пріятнѣе“. Но женская красота заключается не только въ лицѣ, но также въ волосахъ, въ груди и въ другихъ частяхъ тѣла, и Беккаделли весьма желаетъ, чтобы женщины не скрывали одѣяніемъ, если позволяетъ климатъ, тѣ части своего тѣла, которыя обладаютъ красотой. „Если тѣмъ женщинамъ, у которыхъ красивые волосы, красивое лицо, красивая грудь,

*) Ibid., p. 921.

**) Ibid.

мы позволяемъ носить обнаженными эти части, то почему же мы такъ несправедливы къ другимъ, которыя красивы не этими наружными частями, а другими? Это было бы тѣмъ справедливѣе, что въ наслажденіи красотой заключается ея *raison d'être*, что ради этого и создала ее природа *). Такой же смыслъ имѣеть существованіе золота, серебра, драгоценныхъ камней, всевозможныхъ украшеній, а также скульптуры и живописи **). Между наслажденіями, получаемыми посредствомъ слуха, Беккаделли отмѣчаетъ разговоръ съ женщинами, имѣющими пріятный голосъ, ихъ пѣніе и музыку вообще, единственная цѣль которой—удовольствіе ***). и которая высоко цѣнилась въ древности даже философами, напр., Платономъ. Въ главѣ о вкусѣ Беккаделли возстаётъ противъ поста, объявляетъ его глупостью, такъ какъ наслажденіе пищей рекомендуютъ не только гастрономы, но врачи и философы. Но особенно высоко ставитъ онъ вино, восхваленію котораго посвящена цѣлая длинная глава ****). Вино вмѣстѣ съ рѣчью составляетъ исключительное достояніе человѣка, единственное отличіе его отъ животнаго. Оно пригодно для юности и необходимо для старости, когда становятся недоступными другія наслажденія; своимъ вкусомъ, цвѣтомъ и запахомъ оно само доставляетъ многостороннее удовольствіе и кромѣ того служить источникомъ для массы другихъ. Вино восхваляютъ не только поэты, но и философы; въ немъ находили наслажденіе такіе люди, какъ Солонъ, Агезилай, Александръ, Катонъ, и Беккаделли обращается къ вину съ такимъ панигирикомъ: „О отецъ веселья, учитель радостей, спутникъ счастливаго времени и утѣшеніе въ несчастіи! Ты родитель сладчайшаго сна; ты возстановитель силъ въ утомленномъ тѣлѣ (какъ говоритъ почитатель твой Гомеръ); ты истребитель

*) Cap. XXII. De pulchritudine foeminarum. Op., p. 915.

***) Объ этомъ коротенькая глава XXIII. De caeteris ad aspectum et tactum pertinentibus. Op., p. 916.

****) Siquidem nihil aliud musica efficit, quam voluptatem. Ibid.

*****) Cap. XXVI. De potu et laudibus vini. Op., p. 917—918.

безпокойства и заботъ; ты дѣлаешь насъ изъ слабыхъ сильными, изъ робкихъ смѣлыми, изъ нѣмыхъ краснорѣчивыми. Итакъ, да здравствуетъ вино—постоянное и вѣрное наслаждение всякаго возраста и всякаго пола!“

Указавъ и порекомендовавъ наслаждения, доставляемыя намъ обоняніемъ, одобривъ разнаго рода артистовъ и ремесленниковъ, служащихъ для нашего удовольствія (включая сюда и *lepores*) *), Беккаделли даетъ правила, какъ пользоваться удовольствіями, чтобъ извлечь изъ нихъ наиболѣе наслажденій. Къ сожалѣнію, у насъ только пять чувствъ „Еслибъ ихъ было у человѣка не 5, а 50 или 500!“ **), восклицаетъ Беккаделли и рекомендуетъ разнообразить наслаждения и искать наиболѣе рѣдкихъ изъ нихъ, чтобы не утомлять нашихъ немногочисленныхъ чувствъ ***). Стремленіе къ такому разнообразію предписано самой природой: насъ утомляютъ однообразныя движенія, мы не выносимъ одинаковой пищи, любимъ смотрѣть невиданныя зрѣлища, разныхъ чудовищъ и т. п. На это стремленіе въ сферѣ половыхъ отношеній указывалъ уже въ своемъ разсужденіи Бруни, признавая его однимъ изъ коренныхъ недостатковъ чело- вѣческой природы ****). Беккаделли смотритъ на это иначе: онъ считаетъ стремленіе къ разнообразію и въ этой сферѣ вполне законнымъ и въ цѣломъ рядѣ главъ страстно возста- етъ противъ семьи и открыто и горячо проповѣдуетъ самую необузданную свободу въ половыхъ отношеніяхъ. Прежде всего онъ не безъ цинизма доказываетъ, что въ прелюбодѣніи нѣтъ ничего дурнаго *****). „Какъ голодь и жажда, говоритъ онъ, такъ и страсть нуждается въ пищѣ и не въ первой попавшейся, а въ той, которая желательна“. Для соединенія мужчины и женщины нужна только взаим-

*) *Op.*, p. 920.

**) *Ibid.*, p. 917.

***) *Cap.* XXXVII. *De varietate et raritate sequenda in voluptate.* *Op.*, p. 921—922.

****) *См.* выше стр. 396.

*****) *De fornicatione et adulterio non improbando.* *Cap.* XXXVIII.

ная любовь, и нѣтъ совершенно никакой разницы, съ мужемъ или съ любовникомъ сходится женщина. „Уничтожь различіе въ нелѣпомъ словѣ: бракъ, и ты сдѣлаешь тождественнымъ прелюбодѣніе и супружество. Ибо что иное значитъ супружество, бракъ, замужество, какъ не то, что женщина соединяется съ мужчиной и посредствомъ мужа дѣлается матерью? Что другое значитъ мужъ (maritus), кромѣ самца (mas)? А развѣ любовникъ не самецъ? Пожалуй, иногда любовникъ бываетъ имъ больше самого мужа (Vide ne forte sit ipso interdum marito marior)“. Затѣмъ въ цѣломъ рядѣ главъ Беккаделли доказываетъ превосходство ученія Платона о коммунальномъ бракѣ, придавая ему болѣе широкое толкованіе. „Еслибы позволено было жить по ученію Платона (ad formulam Platonicam), то красивыя женщины принадлежали бы не какимъ-нибудь частнымъ лицамъ (я готовъ сказать—тираннамъ), но самой республикѣ, и можно было бы пользоваться намъ и имъ взаимнымъ расположеніемъ, такъ что было бы одно государство, одна республика, одинъ бракъ и какъ бы одинъ домъ и одна семья... Никто никогда не гнѣвался бы на меня, еслибъ я обнималъ его сестру или дочь-дѣвушку, такъ какъ и ему предоставлялось бы такое же право по отношенію къ другимъ, и было бы въ высшей степени справедливо, чтобы наслажденіе дѣвственностью (primitias virginitalis) принадлежало тому, кто первый снискалъ себѣ наивысшее расположеніе дѣвушки и съ ея согласія получилъ этотъ даръ. О еслибы мы предпочитали повиноваться этому закону Платона, а не Юліеву“ *). Беккаделли предпочитаетъ „Платоновъ законъ“ еще и потому, что онъ естественный, а не искусственный. „Одному мы научены, для другаго созданы, говоритъ онъ. Тотъ законъ—гражданскій, этотъ—естественный, которому подчиняются многія и, по моему мнѣнію, мудрыя племена“ **). На примѣрѣ Париса, по мнѣнію Беккаделли, лучше всего об-

*) Op., p. 922.

**) Ibid. c. XL. Quod formula Platonica de communiōne foeminarum est secundum naturam.

наруживается польза этого закона. „Конечно, говорить онъ, еслибы Менелай уступилъ—не говорю, по человѣческой гуманности, но по царской щедрости—пламенѣвшему Парису свою Елену на одинъ мѣсяць, то Парисъ не былъ бы вынужденъ ее похищать, не погибло бы столько свѣточей Греціи и Трои и сверхъ того сама Троя не была бы разрушена. И какъ мало отъ такой щедрости Менелая побѣднѣлъ бы его домъ! Нѣтъ благодѣянія, которое стоило бы менѣ дешево, ибо (пусть стыдливость не препятствуетъ мнѣ сказать истину) тысяча человѣкъ можетъ имъ пользоваться, и отъ этого не произойдетъ никакой потери (*mille licet sumant, deperit inde nihil*) *).

Если современные нравы препятствуютъ удовлетворенію этой потребности, то изъ этого вытекаетъ только необходимость осторожности въ такихъ наслажденіяхъ **). Если прелюбодѣи иногда подвергаются наказанію, то изъ этого не слѣдуетъ, что самое прелюбодѣяніе заслуживаетъ осужденія ***). Они терпятъ за свою неосторожность, а не за преступленіе. „Если кто-нибудь,—говоритъ Беккаделли,—захваченный на прелюбодѣяніи, подвергается смерти или другому наказанію, то, если судить справедливо, онъ несетъ наказаніе за неблагоразуміе, а не за блудъ (*incestus*). Это то же самое, какъ если по неблагоразумію попадаетъ въ плѣнь полководецъ или наталкивается на подводный камень мореплаватель“. Пострадать за удовольствіе, собственно говоря, лучше и разумнѣе, чѣмъ за добродѣтель, что такъ одобряютъ стоики, но удовольствіе никогда и не можетъ быть источникомъ страданія, которое всегда происходитъ не отъ стремленія къ наслажденію, а отъ человѣческаго неблагоразумія или другихъ причинъ. „Страдающему лихорадкой вредитъ не удовольствіе, которое заключается въ

*) Ibid., p. 923. C. XLI. Utile fore si foeminae non essent singulorum.

***) Cap. XLII. Vitanda interdum supra et adulteria propter metum et periculum.

****) Cap. XLIII. Quod aliqui moechi plectantur non propterea moechas esse damnandas.

питьё холодной воды, а качество самой воды, которое причинило бы вредъ и безъ удовольствія. Поэтому, всякое удовольствіе хорошо“.

Развивая подробнѣе тему о половыхъ наслажденіяхъ; Беккаделли долго останавливается на вопросѣ о значеніи дѣвственности. Прежде всего, по его мнѣнію, не только слѣдуетъ входить въ сношенія съ дѣвушками, посвященными религіи (*virgines sanctimonialis*), но и самый институтъ религіозныхъ дѣвственницъ онъ считаетъ преступной нелѣпостью. „Я утверждаю,—говоритъ онъ,—что кто бы ни изобрѣлъ впервые посвященіе дѣвицъ религіи, онъ ввелъ въ государство отвратительный обычай, заслуживающій повсемѣстнаго уничтоженія (*abominandum atque in ultimas terras exterminandum* *morem*). Пусть прилагаютъ къ нему имя религіи, хотя, вѣрнѣе, это—суевѣріе, пусть называютъ этихъ дѣвушекъ священными и жрицами... я скажу, что думаю: болѣе заслугъ оказываютъ роду человѣческому развратницы и публичныя женщины, чѣмъ цѣломудренныя (*continentes*) и посвященныя религіи дѣвы“ *). Вина за это учрежденіе падаетъ, по мнѣнію Беккаделли, на мужчинъ, а не на женщинъ, которыя „къ стыду нашему во многомъ понимаютъ больше мужчинъ и лучше насъ чувствуютъ и всегда относились къ этому неодобрительно“. Беккаделли считаетъ изобрѣтателями этого учрежденія отжившихъ стариковъ съ холодною кровью или бѣдняковъ и скупцовъ, которые, чтобы не давать дочерямъ приданого, „придумали эту нелѣпость (*vanitatem*)“ **).

Всѣ эти разсужденія Беккаделли заключаетъ длиннымъ ораторскимъ упражненіемъ, которое озаглавлено „Обвиненіе дѣвственности“ ***). Онъ влагаетъ въ уста дѣвушки, противъ воли посвященной въ жрицы, обширную рѣчь, которую она произноситъ „въ Платоновомъ сенатѣ, гдѣ присут-

*) Op., p. 924. Cap. XLIV. Non esse nefas se virginibus sanctimonialibus immiscere.

***) Op., p. 924.

***) С. XLVI. Accusatio virginittatis. Op., p. 924—926.

ствують мужчины и женщины“. Ораторъ заявляетъ прежде всего, что „во всемъ, что касается челоѣка, нѣтъ пытки невыносимѣ дѣвственности“, и горько жалуется, что отъ нея требуютъ того, что противно природѣ всѣхъ живыхъ существъ. Говоря затѣмъ о наказаніяхъ за нарушеніе насильственнаго обѣта, дѣвушка жалуется на положеніе женщины даже въ семьѣ: „О, какъ тягостно положеніе нашего пола!—воскликаетъ она. Мужья безнаказанно имѣютъ любовницъ, а жены, даже оскорбленныя и угнетенныя, не могутъ заплатить тѣмъ же. Мужья могутъ отвергать своихъ женъ, а несчастныя жены безсильны слѣлать то же самое“. Но это неравенство ничтожно сравнительно съ исключительной обязанностью дѣвушекъ сохранять дѣвственность. Ораторъ подробно развиваетъ эту мысль, подкрѣпляя свои положенія всевозможными примѣрами и опровергая аргументацію своихъ противниковъ, причемъ весталка не останавливается передъ самыми смѣлыми предложеніями. Такъ, по поводу приданаго она обращается къ родителямъ съ такими словами: „мы не требуемъ приданаго: мужъ замѣнитъ намъ все. Счастливы были женщины въ Сиккѣ (это государство находится въ Африкѣ), которыя, если не имѣли средствъ, по старинному постановленію не заключались въ храмъ Весты, чтобы страдать тамъ отъ воздержанія, но зарабатывали себѣ приданое въ святилищѣ Венеры. И вы позвольте намъ или заработать такое приданое, или безъ него найти мужа, только не вынуждайте насъ оставаться въ дѣвицахъ“. Приведя такую рѣчь, Беккаделли уже отъ своего имени замѣчаетъ, что еслибъ ему пришлось быть судьей надъ весталкой, нарушившей свой обѣтъ, то онъ не только оправдалъ бы дѣвушку, но осудилъ бы самую Весту и сжегъ бы ея храмъ.

Весьма характерное по тону и по содержанію заключеніе ко всѣмъ разсужденіямъ Беккаделли составляетъ глава объ отношеніи къ общепринятымъ воззрѣніямъ *). Они не

*) С. XLVII. Parcendum esse opinioni hominum.

имѣють въ его глазахъ никакой самостоятельной цѣны; тѣмъ не менѣе съ ними слѣдуетъ считаться. Отъ всего, что можетъ возбудить негодованіе, „я уклоняюсь самымъ старательнымъ образомъ,—говоритъ Беккаделли,—не потому, чтобы то, отъ чего я уклоняюсь, было дурно, а потому, что важнѣе пользоваться любовью народа... Не слѣдуетъ сражаться съ толпой (vulgus), а нужно повиноваться ей, какъ стремительной рѣкѣ“.

Такимъ образомъ, первая книга трактата Валлы представляетъ собою смѣлую до цинизма проповѣдь чувственности. Согласно предисловію, авторъ въ слѣдующей части долженъ доказать, что „добродѣтель (honestas) стойковѣе вовсе не благо“; но онъ идетъ значительно далѣе этой отрицательной цѣли и излагаетъ цѣлую систему утилитарнаго гедонизма, съ точки зрѣнія котораго подвергаются анализу дѣйствія отдѣльныхъ лицъ и государственныя учрежденія. Беккаделли, въ уста котораго естественно влагаются разсужденія и во второй книгѣ трактата, начинаетъ анализомъ мужества (fortitudo), высшимъ проявленіемъ котораго считается смерть за другого человѣка или за родину. „Мужество, повидимому, даетъ широкій просторъ стремленію къ добродѣтели,—говоритъ Беккаделли,—оно составляетъ какъ бы открытую борьбу противъ удовольствія“. Особенно высоко въ этомъ отношеніи ставятъ тѣхъ людей, которые отдали свою жизнь за родину. Брутъ, Децій, Регулъ „въ ббльшей славѣ“, чѣмъ Попликола, Торкватъ и Манлій. „Поэтому,—продолжаетъ Беккаделли,—если мы обсудимъ дѣятельность этихъ величайшихъ героевъ, въ которой заключается суть всего спора (totius controversiae cardo versatur), то намъ не будетъ надобности говорить о второстепенныхъ“ *).

Прежде всего Беккаделли ставитъ общій вопросъ: „слѣдуетъ ли умирать за другихъ“ **), и отвѣчаетъ на него отрицательно. Единственная награда за смерть ради отечества—его безопасность или процвѣтаніе; но такой результатъ ва-

*) Op., p. 928.

***) Cap. II. An moriendum sit pro aliis.

жень только для живыхъ. „Я не могу достаточно ясно понять, — говоритъ Беккаделли, — почему кто-либо желаетъ умереть за родину. Ты умираешь, потому что не хочешь, чтобы умерло отечество, какъ будто бы оно не умираетъ для тебя вмѣстѣ съ твоею смертию. Какъ для ослѣпшаго самый свѣтъ становится мракомъ, такъ все погасаетъ вмѣстѣ съ жизнью для умирающаго“. Подобныя соображенія представляются ему просто глупостью. „О глупцы Кодры, Курціи, Деціи, Регулы и прочіе наиболѣе мужественные люди! — восклицаетъ онъ. Вы только то приобрѣли своей божественной доблестью, что подверглись смерти, и сами лишили себя того, что служить наградою за мужество и трудъ. По-истинѣ вы похожи на тѣхъ змѣй, которыя, рождая, даютъ дѣтямъ свѣтъ и лишаютъ его самихъ себя. Гораздо лучше было бы для нихъ совсѣмъ не рождать“. Итакъ, для мертваго совершенно *безполезно* благосостояніе родины, какъ результатъ его самопожертвованія, и потому оно, съ этой точки зрѣнія, достойно осужденія. Далѣе Беккаделли доказываетъ, что родина не должна быть дороже жизни, и открыто провозглашаетъ космополитическій принципъ. „Ты боишься потерять родину? — спрашиваетъ онъ, — какъ будто мы можемъ существовать только тамъ, гдѣ родились! Наоборотъ, иногда гораздо выгоднѣе проводить жизнь за предѣлами родной земли“. Сославшись далѣе въ подтвержденіе своей мысли на самихъ стойковъ, какъ Зенонъ, Хризиппъ и другіе, онъ приходитъ къ такому заключенію: „сохраняетъ свою силу превосходнѣйшее изреченіе: гдѣ хорошо, тамъ моя родина (illic mihi patria, ubicunque bene est)“.

Развивая далѣе свою мысль, Беккаделли доводитъ утилитарную теорію до крайнихъ выводовъ. „Ты скажешь, лучше благо многихъ, чѣмъ одного... Я также предпочелъ бы спасти отъ смерти десятерыхъ, чѣмъ одного... Но я предпочитаю лучше сохранить себя, чѣмъ 100.000. Моя жизнь большее благо, чѣмъ жизнь всѣхъ людей“. Это положеніе Беккаделли доказываетъ посредствомъ извѣстнаго софизма: „Никто не долженъ умирать за одного или за другого граж-

данина; поэтому точно также не должно умирать, если прибавить къ нимъ третьяго, четвертаго, пятаго и такъ до безконечности... Изъ этого ясно, что не слѣдуетъ умирать даже и за 1000“. Въ заключеніе главы Беккаделли открыто говорить, что для человѣка выше личныхъ интересовъ ничего быть не можетъ. „Что можно сказать или выдумать болѣе извращеннаго, какъ то, что кто-нибудь тебѣ милѣе самого себя?—говорить онъ. И не только при опасности жизни, но и въ приобрѣтеніи благъ фортуны никто не предпочтетъ чужого блага своему. Если мнѣ представлять на выборъ, быть ли царемъ моему отцу, котораго я очень (upise) люблю, или мнѣ, то я предпочту себя, какъ сдѣлаетъ и онъ самъ, хотя и называетъ меня своей жизнью. То, что говорить Люцилій, что слѣдуетъ считать первыми интересы родины, вторыми—родительскіе, а третьими и послѣдними—свои,—это изреченіе имѣетъ болѣе значенія въ обратномъ смыслѣ: на первомъ мѣстѣ должны быть наши интересы, на ближайшемъ—интересы родителей и на послѣднемъ—интересы родины, т.-е. другихъ людей“.

Таковъ критерій, которымъ Беккаделли имѣетъ въ виду оцѣнивать человѣческія дѣйствія. Во всѣхъ сферахъ человѣческой дѣятельности эгоистическій утилитаризмъ, который отождествляется съ гедонизмомъ, составляетъ главный мотивъ и коренную основу, и разумны только тѣ поступки, которые вызваны эгоистическими соображеніями. Все остальное—предразсудокъ, недомысліе или просто глупость. Приступая къ объясненію съ этой точки зрѣнія отдѣльных случаевъ добровольной смерти, какъ наивысшаго проявленія мужества, Беккаделли замѣчаетъ прежде всего, что наградой за мужество не можетъ быть добродѣтель (honestas), какъ учатъ стоики. „Я никогда не слыхалъ ничего глупѣе этого мнѣнія,—говоритъ онъ. Что это значитъ, что добродѣтель сама себѣ награда? Я буду поступать мужественно... почему?—изъ-за добродѣтели. А что такое добродѣтель? это—поступать мужественно“ *). Такая нелѣпость объясняется со-

*) Ор., р. 930.

вершеннымъ непониманіемъ стойками человѣческой природы. Ихъ „добродѣтель предписываетъ не скорбѣть и не радоваться“, и Беккаделли называетъ это правило „Медузиной головой“, такъ какъ оно стремится превратить человѣка въ камень. „Я вижу, стойкъ,—говоритъ онъ,—что у тебя есть желаніе лѣчить другихъ, но нѣтъ способности къ этому... Ты хочешь освободить человѣка отъ душевной скорби? Покажи ему то, что можетъ доставить удовольствіе“. Образцомъ правильнаго поведенія можетъ служить Агамемнонъ: вынужденный отказаться отъ Хризеиды, онъ отнялъ у Ахиллеса Бризейду, чтобы „выбивать клинъ клиномъ и сожалѣніе о потерянной подругѣ смягчить наслажденіемъ съ другой“. *)

Изъ этихъ соображеній сама собою вытекаетъ оцѣнка добровольной смерти: люди убиваютъ себя изъ-за того, чтобы избѣжать большаго страданія, что согласно съ принципами Беккаделли, но не можетъ быть одобрено со стoической точки зрѣнія. Для доказательства этого положенія Беккаделли разсматриваетъ поведеніе тѣхъ героевъ, которыми особенно гордятся стойки: Катона, Сципіона, Лукреціи, Сцеволы, Деціевъ и Регула. Катонъ и Сципіонъ прибѣгли къ самоубійству, чтобы избѣжать большаго несчастія—жизни, полной страданій. „Если кто-нибудь не можетъ стремиться къ удовольствію, говоритъ Беккаделли, тому остается избѣгать страданій“ **), а оба эти героя могли ожидать себѣ всякихъ бѣдствій отъ правленія своего врага Цезаря, и смерть казалась имъ менѣе страшною, чѣмъ его владычество. Но Беккаделли не одобряетъ ихъ поступка: имъ слѣдовало бы вступить въ борьбу съ фортуной, такъ какъ они могли разсчитывать на побѣду. Еще съ большею суровостію относится онъ къ Лукреціи, поступокъ которой онъ осуждаетъ въ крайне пиническомъ тонѣ ***). Лукреція убила себя не изъ-за стoической добродѣтели. „Я осмѣлюсь утвер-

*) Cap. IV. Consilia stoicorum esse manca et clauda.

**) Op., p. 931.

***) Cap. VII. De morte Lucretiae.

ждать,—говоритъ Беккаделли,—что ты даже не слыхивала, что такое добродѣтель (*honestas*): первая ласточка философовъ (Пифагоръ) еще не прилетала въ Италию; ея еще не видали и не слыхали“. Причиной ея самоубійства былъ „стыдъ, что дѣло станетъ извѣстнымъ среди женщинъ“. „Ты боялась, говоритъ Беккаделли, что разойдется дурная молва о тебѣ, что прежній блескъ, съ которымъ ты выступала, гордо поднявши голову, превратится въ скверную басню. Еслибъ этотъ страхъ не удерживалъ тебя, еслибы ты навѣрное знала, что никто не узнаетъ твоихъ секретовъ, ужели ты осмѣлишься заператься, что стала бы часто принимать своего любовника? Будучи дѣвушкой, ты совершенно спокойно отдалась мужу, а потерявъ дѣвственность и познавъ наслажденія брака (*concupitus*), ужели ты отвергла бы любовника, еслибы не боялась молвы или наказанія? И какого любовника! Я не говорю уже самаго знатнаго, богатаго, ловкаго, сильнаго, но, конечно, молодого и красиваго“. Беккаделли не отрицаетъ, что Секстъ Тарквиній поступилъ нечестно; но Лукреція, по его мнѣнью, повинна въ большемъ порокѣ—въ жестокости и притомъ въ жестокости безпричинной и неразумной. Еслибы даже она дѣйствительно предпочла смерть обману мужа, чего не было на самомъ дѣлѣ, то такое рѣшеніе было бы нелѣпостью; надъ нею совершено было насиліе,—поэтому сама она ни въ чемъ не виновата. Даже въ сознательномъ и добровольномъ обманѣ мужа нѣтъ никакой бѣды. „Повѣрь мнѣ, говоритъ Беккаделли, обмануть мужа не преступленіе, а только опасный поступокъ (*non crimen, sed discrimen*). Сдѣлай такъ, чтобы мужъ не узналъ: если ты обманываешь осторожно, то это не значитъ обманывать мужа, въ особенности когда и самъ онъ поступаетъ съ тобою такимъ же образомъ... А ты ужели такъ неопытна и легковѣрна, что думаешь, что Коллатинъ только тобою довольствуется даже и тогда, когда отсутствуетъ изъ дому и находится въ лагерѣ?.. Вполнѣ справедливо, чтобы вы подражали своимъ мужьямъ, помогающимъ чужимъ женамъ (а они всѣ тако-

вы)". Наконецъ, самоубійство Лукреціи безсмысленно и въ другомъ отношеніи. Лукреція не только не вознаградила себя за причиненную ей обиду, но совершила противъ себя гораздо большее преступленіе, чѣмъ ея обидчикъ Тарквиній. „На тебѣ большая вина, чѣмъ на Секстѣ,—говоритъ Беккаделли:—онъ причинилъ насиліе другому, ты самой себѣ; онъ поступилъ съ тобою на манеръ супруга, ты отнеслась къ себѣ какъ къ врагу; онъ приложилъ къ тебѣ не желѣзо, а свое тѣло, ты вонзила непривычный для женщины мечъ, и притомъ не въ него, а въ себя; онъ не причинилъ никакого вреда твоему тѣлу, а ты его погубила. Зачѣмъ же ты, свирѣпая, жестокая, за столь малую вину налагаешь такое тяжелое наказаніе?“ А вина кажется Беккаделли совершенно незначительной. „Ужели ты одобришь за честность свою служанку, если она, неся воду и получивъ толчокъ отъ прохожаго, разобьетъ сосудъ и потомъ бросится въ колодець, откуда взяла воду, чтобы ты и твоя семья не обвинили ее за пролитую воду и разбитый сосудъ? Если ты хочешь правильно разсуждать, то не большій ущербъ произошелъ отъ того, что оскорблена твоя стыдливость“.

Осудивъ Лукрецію за жестокость и безразсудство, Беккаделли переходитъ къ другимъ героямъ мужества и самопожертвованія. По его мнѣнію, стоики не могутъ для подтвержденія своихъ мнѣній ссылаться на Сцеволу, Деціевъ и Регула. Сцеволой въ его смѣлой попыткѣ руководили эгоистическіе мотивы—стремленіе къ почестямъ, которыя недавно выпали на долю Коклеса, тяжесть положенія и т. п. Кромѣ того, онъ разсчитывалъ избѣжать гибели и сжегъ руку для того, чтобы спасти жизнь. То же самое можно сказать и о Деціяхъ: имъ предстояла неизбѣжная смерть, и совершенно естественно, что они предпочли умереть за войско, чѣмъ съ войскомъ. Въ этомъ нѣтъ никакой добродѣтели, потому что такъ поступаютъ даже разбойники, а Деци, кромѣ того, могли разсчитывать на награду для своихъ наслѣдниковъ. Что касается до Регула, то, по словамъ

многихъ авторовъ, онъ былъ отравленъ медленно дѣйствующимъ ядомъ и самъ объ этомъ зналъ. Если же это и невѣрно, то все-таки его поведеніе вполнѣ объясняется соображеніями личной выгоды: имъ руководили и позоръ плѣна, и страхъ вражды со стороны Рима, и страшная ненависть къ Карфагену, и, наконецъ, надежда на безнаказанность. Но еслибъ онъ, несмотря на все это, нарушилъ свое слово и не возвратился къ врагамъ, то не подлежалъ бы за это ни малѣйшему осужденію. Беккаделли считаетъ возможнымъ объяснить съ этой точки зрѣнія поведеніе Кодра, Сократа и другихъ; но ради краткости ограничивается приведенными примѣрами, которые, по его мнѣнію, вполнѣ доказываютъ ту мысль, что самопожертвованіе или неразумно, или объясняется чисто эгоистическими соображеніями *).

Весьма сильнымъ мотивомъ для такъ называемой добродѣтельной дѣятельности человѣка служить слава, какъ утверждаютъ самые знаменитые писатели древности—Платонъ, Виргилій, Саллюстій, Цицеронъ и Квинтиліанъ. Беккаделли не отрицаетъ этого мнѣнія; болѣе того, онъ доказываетъ, что у стойковъ самая добродѣтель стоитъ въ связи съ стремленіемъ къ славѣ, такъ какъ самое ея названіе *honestas* происходитъ отъ *honores*. Такъ и смотрѣли на это древніе, которые „создали соединенный храмъ добродѣтели и славы (*virtutis et honoris*), потому что въ первой заключается долгъ, во второй—цѣль, въ первой—трудъ, во второй—его результатъ, и первая сама по себѣ должна быть отвергнута, если она не доставляетъ второй“ **). Но изъ этого слѣдуетъ, что всякій поступокъ, вызванный стремленіемъ къ славѣ, долженъ быть осужденъ стойками, какъ эгоистическій. Впрочемъ, самъ Беккаделли не высоко ставитъ славу, хотя выражается объ этомъ съ оговоркой: „Я не осмѣливаюсь сказать,—говоритъ онъ,—и хотѣлъ бы, чтобы

*) Cap. XI. Omnes ad fortiter faciendum aliud sibi praemium proposuisse, quam ipsam fortitudinem.

**) Oper., p. 935.

это не было сказано; но всякая жажда славы происходит, въ сущности, отъ надменности и честолюбія. Что иное означаетъ она, какъ не желаніе или выставляться надъ другими, или смотрѣть на другихъ сверху внизъ? а это составляетъ какъ бы разсадникъ раздоровъ, ненависти и зависти, тогда какъ общеніе и равенство среди людей порождаетъ миръ и благоволеніе“. Во всякомъ случаѣ, слава, по мнѣнію Беккаделли, ниже удовольствія и имѣетъ значеніе только какъ его видъ *). Поэтому, съ его точки зрѣнія, посмертная слава лишена всякой цѣны. „Какое отношеніе имѣетъ къ умершему то, чего онъ не чувствуетъ?—спрашиваетъ Беккаделли.—Ты надъ моей гробницей воспѣваешь на лирѣ и на китарѣ мои труды, старанія, мою кончину, а уши мои этого не слышатъ; я на устахъ у всего народа, а мои члены постоянно разлагаются... Эти похвалы не имѣютъ никакого отношенія къ душѣ, отдѣлившейся отъ тѣла: всѣ онѣ доставляютъ наслажденіе живымъ, а не мертвымъ“ **). Въ памятникахъ, воздвигаемыхъ людямъ, по мнѣнію Беккаделли, столько же смысла, сколько въ тѣхъ, которые воздвигаются въ честь собакъ. Кромѣ того, эта загробная слава отличается крайнею непрочностью, такъ что думать о ней совершенно не стоитъ.

Признавая славу видомъ удовольствія, Беккаделли вполнѣ послѣдовательно отрицаетъ моральное различіе между ея видами. „Всякая слава хороша, если она достигаетъ свей цѣли, т.-е. удовольствія; поэтому она заключается не только въ личныхъ заслугахъ (*in factis et dictis*), какъ учатъ стоики, но и въ благахъ фортуны“, какъ власть, знатность и т. д., въ духовныхъ и физическихъ дарахъ природы, какъ память, поэтической талантъ, красота и т. п., и всякій человѣкъ имѣетъ право стремиться къ такой славы, какая ему нравится, и долженъ стараться только о томъ, чтобы

*) *Nam si species honesti non sit, quod nemo negat, sequitur, ut sit species voluptatis: nihil est tertium* (Сар. XVII. *Gloriam ad voluptatem referri*).

***) Ор., р. 935.

не навлечь на себя безславія или ненависти, такъ какъ это влечетъ за собою тяжелое положеніе въ обществѣ и даже опасность для жизни. Не считая нужнымъ говорить о благоразуміи (*prudencia*), такъ какъ эта добродѣтель „какъ бы служанка или предшественница остальныхъ“ *), Беккаделли останавливается на справедливости, которую онъ сводитъ точно также къ утилитаризму и гедонизму.

Вторую половину второй книги составляютъ: во-первыхъ, доказательства того, что польза и тождественное съ нею удовольствіе являются основаніемъ всѣхъ человѣческихъ дѣйствій, и, во-вторыхъ, оправданіе этого основанія съ точки зрѣнія общественныхъ интересовъ.

„Добродѣтель, — по мнѣнію Беккаделли, — пустое слово, ничего не объясняющее и ничего не доказывающее“; „ради нея ничего не слѣдуетъ дѣлать“, и не ею руководились тѣ, которыхъ называютъ добродѣтельными людьми. Всѣ одинаково стремятся къ пользѣ и только различно ее понимаютъ. Истинная польза заключается „въ предпочтеніи меньшихъ золь большимъ и большихъ благъ меньшимъ“, причемъ величайшее изъ благъ — „быть любимымъ, что составляетъ источникъ всѣхъ удовольствій“ **). Къ различію въ пониманіи пользы сводится вся разница между добродѣтельными и порочными: первые понимаютъ, въ чемъ заключается истинная польза, вторые лишены этого пониманія. Лицо, присвоившее себѣ чужое наслѣдство, поступаетъ дурно потому, что возбуждаетъ противъ себя опасныя для своей жизни и и репутациі подозрѣнія и потому еще, что предпочитаетъ деньги людскому уваженію и расположенію. Діонисій Сиракузскій — дурной человѣкъ не потому, что онъ захватилъ въ свои руки царскую власть, а потому, что своимъ образомъ дѣйствій возбудилъ противъ себя всеобщую ненависть, вслѣдствіе чего жилъ въ постоянномъ мучительномъ страхѣ. Точно такое же стремленіе къ собственной пользѣ, только правильно понятой, лежитъ въ основаніи дѣятельности доб-

*) *Quodammodo ministra et praecursoria est caeterarum. Ibid., p. 940.*

***) *Ibid., p. 942.*

родѣтельныхъ людей. Беккаделли разсматриваетъ съ этой точки зрѣнія поведеніе нѣкоторыхъ древнихъ героевъ въ стоическомъ духѣ, вродѣ Фабриція, причемъ нѣкоторымъ изъ нихъ даже отказываетъ въ правѣ на названіе добродѣтельнаго человѣка. Такъ, Брутъ и Торкватъ, дѣтоубійцы, заслуживали бы не одобренія, а порицанія за свою жестокость, еслибъ даже они дѣйствительно лишили жизни своихъ дѣтей во имя справедливости. Но оба они стремились къ славѣ, причемъ Брутъ сомнѣвался въ законномъ происхожденіи своихъ сыновей и считалъ отцомъ ихъ ненавистнаго Тарквинія, а Торкватъ завидовалъ славѣ своего сына. Что же касается до тѣхъ людей, которые прославились своимъ милосердіемъ, то милосердіе—не добродѣтель въ смыслѣ стойковъ, а свойство, прирожденное не только людямъ, но и животнымъ, и притомъ выгодное для человѣка. Ничего не говоритъ противъ утилитаризма и наше отношеніе къ добродѣтельнымъ и порочнымъ людямъ: мы любимъ первыхъ и ненавидимъ послѣднихъ по соображеніямъ личной выгоды. Мы равнодушны къ порокамъ и добродѣтелямъ дикарей, и если иначе относимся къ нашимъ соотечественникамъ, то потому, что отъ ихъ дѣйствій зависитъ благоденствіе государства и общества, а слѣдовательно и насъ самихъ. При этомъ каждый человѣкъ особенно цѣнитъ ту добродѣтель и ненавидитъ тотъ порокъ, которые имѣютъ болѣе близкое отношеніе къ его личному благополучію: богатые особенно ненавидятъ кражи и разбои, мужья красивыхъ женъ особенно восхваляютъ цѣломудріе и т. д. На утилитарной точкѣ зрѣнія стоитъ, по мнѣнію Беккаделли, само государство, такъ какъ издаваемые имъ законы имѣютъ въ виду пользу, а не добродѣтель. Законодатель караетъ не преступленіе, а нанесенный имъ вредъ; „онъ требуетъ не того, чтобы люди не имѣли желанія оскорблять, а чтобы они не оскорбляли, и наказываетъ не за дурную мысль, а за дурное дѣло, т.-е. заботится о пользѣ людей, а не объ ихъ нравственности“ *). Эту же цѣль имѣютъ въ виду всевозможныя

*) Ibid., p. 947.

награды: вѣнки, статуи и тому подобныя государственныя почести.

Установивъ положеніе, что всѣ люди, включая сюда самыхъ добродѣтельныхъ, стремятся къ пользѣ или къ тождественному съ ней удовольствію, Беккаделли изъ разсмотрѣнныхъ имъ примѣровъ античныхъ героевъ дѣлаетъ выводъ, что стремленіе къ добродѣтели безцѣльно и бесплодно, и переходитъ къ доказательству своей мысли съ другой стороны. Если всѣ люди дѣлаютъ добро ради пользы или удовольствія, то отъ дурныхъ поступковъ ихъ удерживаетъ только страхъ. Стоики утверждаютъ, что этимъ руководствуются только дурные люди; по мнѣнію Беккаделли, вся разница заключается лишь въ томъ, что одни боятся пытокъ и казней, другіе—потери славы или авторитета. Для доказательства этой мысли онъ разбираетъ мифъ о Гигесѣ, поведеніе котораго всѣми осуждается, несмотря на его безнаказанность. По разсказу Платона, лидіецъ Гигесъ, царскій пастухъ, нашель въ землѣ трупъ и снялъ съ него кольцо-невидимку, съ помощію котораго совершилъ прелюбодѣяніе съ царицей, убилъ ея супруга и завладѣлъ престоломъ. Пересказавъ эту легенду, Цицеронъ спрашиваетъ: „если преступленіе останется навсегда неизвѣстнымъ богамъ и людямъ, совершишь ли ты его?“ Прежде чѣмъ отвѣтить на этотъ вопросъ, Беккаделли подвергаетъ обстоятельной и рѣзкой критикѣ самую легенду и доказываетъ ея полную несообразность. Прежде всего, Гигесъ не могъ думать, чтобъ отъ боговъ можно было что-нибудь скрыть, а кромѣ того совершенно немисливо, чтобъ онъ могъ сохранить свою тайну отъ людей. Превращеніе пастуха, котораго многіе знали, въ царя раскрывало преступленіе и должно было навлечь всеобщую ненависть на преступника. Поэтому Беккаделли рѣзко порицаетъ одну сторону поведенія Гигеса—совершенное имъ убійство и одобряетъ его прелюбодѣяніе, такъ какъ его легко можно было скрыть. Гигесъ поступилъ неразсчетливо, предпочтя прежнюю спокойную жизнь царской власти, которая была связана для

него съ постояннымъ опасеніемъ потерять не только тронъ, но и жизнь. Вообще, по мнѣнію Беккаделли, убивать слѣдуетъ только тиранновъ, потому что въ этомъ случаѣ убійство привлекаетъ всеобщую симпатію къ убійцѣ. „Особенно позволительно,—говоритъ онъ,—убивать тиранна, если онъ злоумышляетъ противъ тебя или враждебенъ къ тебѣ и не можетъ съ тобою примириться“. Въ такихъ случаяхъ, по его мнѣнію, убійство вообще позволительно *).

Вообще Беккаделли не признаетъ принципиальной разницы между хорошимъ и дурнымъ: по его мнѣнію, существуетъ лишь полезное и вредное; человѣкъ долженъ стремиться только къ наиболѣе полезному и избѣгать наиболѣе вреднаго. Такъ, нельзя сказать, что красть ни въ какомъ случаѣ не слѣдуетъ, но нужно смотрѣть на послѣдствія кражи. „Если ты найдешь лежащія на землѣ деньги какого-нибудь прохожаго,—говоритъ Беккаделли,—то верни ихъ потерявшему, если только онъ не считается совсѣмъ дурнымъ и потеряннымъ человѣкомъ, хотя слѣдуетъ воздерживаться отъ обиды и такимъ людямъ, чтобы они не причинили намъ вреда“. Хорошему человѣку необходимо вернуть потерянные деньги, потому что это доставитъ расположеніе и его самого, и другихъ людей; при этомъ „нужно постараться сдѣлать это не наединѣ и не тайкомъ, но такъ, чтобы это дошло до свѣдѣнія и другихъ людей“. Но если найденныя деньги нужны для сохраненія жизни, то возвращать ихъ не слѣдуетъ, и вообще можно жить и кражей, если нельзя найти болѣе выгоднаго образа жизни. „Ромулъ,—говоритъ Беккаделли,—не будучи въ состояніи выпросить брачныхъ союзовъ у сосѣднихъ народовъ, вынудилъ ихъ силою и поступилъ при этомъ не только мужественно, но разумно и справедливо“. Подобнымъ образомъ совѣтуетъ Беккаделли поступать и въ другихъ случаяхъ. „Ты можешь,—говоритъ онъ,—обойти, провести, обмануть кого-нибудь въ дѣловыхъ

*) *Hosce homines ideo licet nobis occidere, quia aliter tute non possumus vivere. Ibid., p. 950.*

сношеніяхъ и при томъ такъ ловко и искусно, что тотъ никогда и впослѣдствіи этого не замѣтитъ; но ты поступай такъ хитро и лукаво (*veteratorie et vafre*), чтобы въ случаѣ неудачи не обнаружилось, что у тебя есть желаніе и нѣтъ способности обмануть. Поскорѣ приучи себя болѣе любить друга, чѣмъ деньги, и если ты можешь безнаказанно обмануть его, не желай этого или изъ-за его расположенія, или изъ-за его заслугъ или изъ-за того и другого... Объ этомъ когда нибудь ты осторожно расскажешь ему, а онъ распространить это повсюду. Трудно выразить, насколько выгодна такая благотворительность и какой доходъ принесетъ тебѣ это благодѣяніе^{*)}).

Въ довершеніе доказательствъ того, что удовольствіе есть единственное благо, Беккаделли разсматриваетъ съ этой точки зрѣнія созерцательную жизнь и спокойствіе духа. Его противники утверждаютъ, что „эти блага—исключительная принадлежность добродѣтели (*honestatis*) и что они ихъ общее достояніе съ безсмертными богами“. Возражая противъ этого положенія, Беккаделли начинаетъ анализъ созерцательной жизни съ полемики противъ Аристотеля. По словамъ Аристотеля, „мы стремимся къ почести, къ удовольствію, къ мышленію (*mentem*) и ко всякой добродѣтели или ради нихъ самихъ, или ради счастья (*felicitatem*). Беккаделли называетъ такое мнѣніе „ненаучнымъ и нескладнымъ“ (*indocte atque ineleganter*), потому что счастье не составляетъ чего-нибудь отдѣльнаго отъ этихъ благъ (*quasi vero aliud quiddam sit ab illis tribus ipsa felicitas*). Нельзя принять, по мнѣнію Беккаделли, и того объясненія, что Аристотель считаетъ счастье общею цѣлью стремленій, а стремленіе къ почести, удовольствію и мышленію ради нихъ самихъ—частной^{**)}. Если три названныя блага суть виды счастья, то нельзя стремиться къ нимъ, не стремясь къ счастью; если

*) Ibid, p. 950, 951.

***) Neque est quod dicas Aristotelem intelligere illa expetenda esse propter se quidem specialiter, propter felicitatem vero generaliter. Ibid., p. 952.

же каждое изъ нихъ въ отдѣльности не даетъ счастья, то нѣтъ основанія и стремиться къ нимъ*).

Сообразно съ тремя цѣлями человѣческихъ стремлений, Аристотель различаетъ три вида жизни: жизнь ради наслажденія, жизнь гражданскую и созерцательную (*voluptuosa, civilis, contemplativa*), причѣмъ онъ не отрицаетъ наслажденія ни въ одной изъ нихъ, хотя особенно восхваляетъ послѣднюю, такъ какъ она доставляетъ не физическое, но духовное удовольствіе. Беккаделли соглашается съ этимъ положеніемъ, но возстаетъ противъ Аристотелева дѣленія удовольствія на чувственное (*in sensibus*) и духовное (*in mente*). Во-первыхъ, по его мнѣнію, при одинаковомъ названіи удовольствія (*voluptas*) нѣтъ основанія различать обозначаемый имъ предметъ; во-вторыхъ, всякое удовольствіе болѣе ощущается духомъ, чѣмъ тѣломъ, и въ-третьихъ, наконецъ, никакое наслажденіе невозможно безъ участія обѣихъ сторонъ человѣческаго существа. Итакъ, и созерцательная жизнь доставляетъ наслажденія, которыя по существу ничѣмъ не отличаются отъ прочихъ. Беккаделли возражаетъ прежде всего Пиеагору, который чрезмѣрно высоко ставитъ философское и научное созерцаніе. Пиеагоръ сравниваетъ вникающихъ въ природу вещей (*qui ceteris rebus pro nihilo habitis rerum naturam studiose intuentur*) съ такими посѣтителями блестящихъ общественныхъ игръ, которые приходятъ туда не съ какими-либо практическими цѣлями, но ради одного только ихъ созерцанія. Беккаделли допускаетъ это сравненіе, но не видитъ существенной разницы въ удовольствіи философа, созерцающаго природу, и мальчика или женщины, наслаждающихся какимъ-либо другимъ зрѣлищемъ. „Твое наслажденіе созерцаніемъ неба и звѣздъ,—говоритъ онъ, обращаясь къ Пиеагору,—не больше моего, когда я смотрю на красивое лицо, если только ты, открывъ созерцаніемъ что-либо особенно

*) *Sin vero partes singulae per se nihil possunt, ut pes, manus, oculus sine corpore, ergo non partes, sed totum expetendum est. Ibid.*

тонкое,—не ожидаешь за это похвалъ и не щекочешь себя такою надеждой^{*)}). Точно также не согласенъ Беккаделли и съ мнѣніемъ Аристотеля, который потому считаетъ созерцаніе высшимъ счастіемъ, что въ немъ заключается блаженство безсмертныхъ боговъ. „Аристотель не понимаетъ, говоритъ онъ,—что созерцаніе есть не что иное, какъ процессъ познанаія, который мы называемъ то разъясненіемъ, то умственнымъ творчествомъ, а это есть свойство людей, а не боговъ“^{**}). По мнѣнію Аристотеля, боги созерцаютъ наши добродѣтели, но такой взглядъ—униженіе боговъ: во-первыхъ, у нихъ очень скудный матеріалъ для созерцанія, а во-вторыхъ, это ставитъ ихъ блаженство въ зависимость отъ людей. Какъ же жили боги, когда людей не было, и какъ они будутъ жить, когда міръ погибнетъ? Но и независимо отъ этого, жизнь боговъ намъ совершенно неизвѣстна, а потому нельзя дѣлать заключенія отъ нихъ къ людямъ.

Итакъ, благо, насколько оно есть въ созерцательной жизни, сводится къ удовольствію, которое несомнѣнно заключается въ научныхъ и философскихъ занятіяхъ. Тѣмъ не менѣе, и къ знанію стремятся, главнымъ образомъ, не ради него самого, такъ какъ ученіе трудно и утомительно; изучая науки, люди ищутъ или пользы, или славы, и философы не составляютъ исключенія въ этомъ отношеніи.

Что касается до спокойствія духа, то Беккаделли соглашается со стоиками, что оно—великое благо, потому что оно заключаетъ въ себѣ наслажденіе, а его отсутствіе влечетъ за собою страданіе и даже смерть. Онъ не отрицаетъ также, что пороки уничтожаютъ спокойствіе духа: многочисленные убійства Суллы совершенно лишили его сна. Но это нисколько не измѣняетъ основныхъ положеній Беккаделли: спокойствія духа лишается тотъ, кто не понимаетъ

*) Ibid., p. 953.

**) Nec intelligit contemplari nihil aliud, quam progressionem esse discendi, quam laudem tum commentationem, tum excogitationem dicimus, quod hominum est, non deorum. Ibid.

своей пользы и не умѣетъ изъ нѣсколькихъ благъ выбирать наибольшаго. Этотъ выборъ тѣмъ легче, что онъ ограничивается земными интересами, такъ какъ Беккаделли рѣшительно отвергаетъ загробное возмездіе. Еслибы существовало загробное блаженство, то оно заключалось бы въ тѣхъ же удовольствіяхъ, которымъ предаются боги, по сказаніямъ поэтовъ; „но говорить о душахъ такъ, какъ будто бы онѣ были отдѣлены отъ тѣла, чрезвычайно похоже на старушечьи басни“, замѣчаетъ Беккаделли и, опираясь на авторитетъ Цицерона, точно также объявляетъ „нелѣпыми баснями“ и сказанія древнихъ о загробныхъ мукахъ. Переходя далѣе къ философскимъ воззрѣніямъ на загробную жизнь, Беккаделли обрушивается прежде всего на Пиеагора за его ученіе о переселеніи душъ. По его словамъ, Пиеагоръ „говорилъ, что онъ помнитъ, что во время Троянской войны былъ Эвфорбіемъ и узналъ пронзившее его копье въ одномъ храмѣ, когда, можетъ быть, въ дѣйствительности никакого Эвфорбія не было убито подъ Троею и его придумали поэты“. По мнѣнію Беккаделли, для доказательства такого положенія нужны многочисленные свидѣтели, между тѣмъ одинъ только Пиеагоръ утверждаетъ, что онъ помнитъ о пребываніи своей души въ другомъ тѣлѣ; поэтому Беккаделли рѣшительно обвиняетъ во лжи знаменитаго философа. Съ такою же рѣшительностью возстаетъ онъ противъ Платона за то, что этотъ философъ „надѣляетъ душами звѣзды, называетъ ихъ богами и общается совмѣстное пребываніе съ ними добрымъ и мудрымъ людямъ“. Беккаделли заявляетъ, что онъ предпочелъ бы не стремиться къ мудрости, лишь бы только не носиться „съ несказанною быстротой“ вмѣстѣ съ звѣздами и не вертѣться непрерывно вмѣстѣ съ небеснымъ сводомъ. Платонова награда кажется ему нисколько не лучше муки Иксиона, который былъ привязанъ къ быстро вращавшемуся колесу. Но и независимо отъ этого, воззрѣніе знаменитаго философа представляется ему „безумнымъ“, такъ какъ „У звѣздъ столько же души, сколько и въ нашихъ огняхъ“.

Самъ Беккаделли склоняется къ воззрѣнію Эпикура. „Мой же Эпикуръ утверждаетъ, — говоритъ онъ, — что послѣ разрушенія живого существа ничего не остается, а живымъ существомъ (animans) онъ называетъ какъ человѣка, такъ и льва, волка, собаку и прочее, что дышитъ. Я также держусь этого мнѣнія: они ѣдятъ и мы ѣдимъ, они пьютъ и мы пьемъ, они спятъ и мы также, они такимъ же образомъ, какъ и мы, рождаются, зачинаютъ, порождаютъ, кормятъ; и они обладаютъ до извѣстной степени разумомъ и памятью и одни болѣе, чѣмъ другія, — точно такъ же, какъ и мы... Мы почти во всемъ подобны имъ; наконецъ, они умираютъ и мы умираемъ; они умираютъ вполнѣ (totae) — почему же не умирать вполнѣ и намъ?“ Но объ этомъ мы узнаемъ только тогда, когда разстанемся съ жизнью, или вѣрнѣе совсѣмъ не узнаемъ“ *). Изъ такихъ воззрѣній Беккаделли выводитъ новое доказательство въ пользу своего мнѣнія, что удовольствіе есть единственное благо и что нужно торопиться пользоваться чувственными наслажденіями. Будущее намъ неизвѣстно; „мы знаемъ одно только благо въ человѣческихъ дѣлахъ и потому будемъ служить удовольствію. Еслибы намъ и обѣщали Елисейскія поля, то я считалъ бы крайне глупымъ предпочитать невѣрному вѣрное... Поэтому будемъ какъ можно дольше держаться за тѣлесныя блага, которыя несомнѣнны и которыя никогда не могутъ быть вновь приобрѣтены въ другой жизни. Будемъ, насколько можно (а можемъ мы многое), услаждать глаза, уши, нѣбо, ноздри, руки, ноги и остальные члены нашего тѣла“ **).

Вторая книга заканчивается длиннымъ эпилогомъ, въ которомъ Беккаделли, подводя итоги сказанному, снова восхваляетъ пользу и удовольствіе, потому что ими держатся всякіе общественные союзы — семья, школа, государство;

*) Беккаделли не допускаетъ вѣчнаго существованія людей въ прошломъ и считаетъ возможнымъ ихъ гибель въ будущемъ. Quod (homines) semper fuerunt, nulla fides, nullum argumentum est. Certe artes hominum non ita multis annorum millibus inventae indicant non diu homines fuisse. Quod semper non futuri sint, fieri potest. Ibid.

***) Ibid., p. 958—60.

имъ служатъ законы, науки, искусства, литература, ремесла; на нихъ основана религія и ради нихъ существуютъ всѣ виды культа. Словомъ, польза и удовольствіе, какъ единственное благо, составляютъ основу всѣхъ сторонъ жизни и всѣхъ ея проявленій.

Заключеніе всего діалога составляетъ третья его книга, гдѣ, согласно предисловію, должно быть выяснено различіе между истиннымъ и ложнымъ благомъ. Въ особенномъ предисловіи къ этой книгѣ Валла заявляетъ, что приступаетъ къ ней съ благоговѣніемъ и страхомъ, такъ какъ здѣсь приходится касаться религіозныхъ вопросовъ. „О религіозныхъ предметахъ слѣдуетъ,—говоритъ онъ,—вести рѣчь не съ настойчивостью, но съ смиреніемъ, не со смѣлостью, а со страхомъ, не съ увѣренностью, а съ опасеніемъ. Кромѣ того, для этого необходимо знаніе религіозныхъ предметовъ, безупречная жизнь и строгіе нравы“. Предупредивъ читателя относительно тона послѣдней части трактата, авторъ излагаетъ ея планъ. „Прежде всего Николай, которому роль принадлежитъ въ этой части бесѣды, отвѣчаетъ Леонарду не эпикурейскими, а иными аргументами, затѣмъ показываетъ, что самъ Антоній иначе говорилъ, чѣмъ думаетъ, потомъ произноситъ сужденіе противъ стоиковъ и въ пользу эпикурейцевъ, потомъ переходитъ къ подтвержденію христіанскаго ученія, истиннаго блага и истиннаго удовольствія (*ad confirmationem causae christianae, veri boni ac verae voluptatis*), а въ концѣ пойдетъ рѣчь о раѣ, гдѣ находится мѣстопробываніе истиннаго блага“ *).

Начиная свою рѣчь, Никколи заявляетъ, что отчасти онъ согласенъ съ обоими противниками, а отчасти нѣтъ. По его мнѣнію, и добродѣтель, и удовольствіе по существу заслуживаютъ одобренія, но понимать ихъ слѣдуетъ не такъ, какъ предыдущіе ораторы **). Тѣмъ не менѣе для Беккаделли

*) Ibid., p. 964.

**) *Approbandas quidem, quia honestas et item voluptas optima res est, improbandas autem, quod aliter accipiendum est, quam vestrae rationes voluerunt.* Ibid., p. 966.

достаточно короткаго отвѣта; главныя возраженія будутъ направлены противъ Бруни, и съ этихъ возраженій, хотя въ весьма мягкомъ тонѣ, начинается Никколи свое разсужденіе. Прежде всего онъ считаетъ несправедливымъ обвиненіе природы за ея, будто бы, враждебное отношеніе къ человѣку, какъ это дѣлаетъ Бруни, и подвергаетъ критикѣ его главный аргументъ—ученіе Аристотеля, что каждой добродѣтели противоположны по меньшей мѣрѣ два порока, изъ которыхъ одинъ заключаетъ въ себѣ излишество свойства, лежащаго въ основѣ добродѣтели, другой—его недостатокъ. Никколи рѣшительно возстаетъ противъ такого воззрѣнія. „Если кто-нибудь, — говоритъ онъ, — избѣгаетъ и боится того, чего слѣдуетъ избѣгать, будешь ли ты считать его храбрымъ? А онъ, навѣрное, не трусливъ. Точно также если кто-нибудь предается какимъ-нибудь удовольствіямъ, будутъ ли его вслѣдствіе этого называть ^{кѣ}воздержнымъ? Никкимъ образомъ“. Но оба эти поступка, несмотря на недостатокъ въ одномъ изъ нихъ храбрости, а въ другомъ воздержности, не могутъ быть признаны порочными. „Если кто-нибудь, — говоритъ Никколи, — замѣтивши шайку разбойниковъ, бѣгомъ скроется въ лѣсъ, всякій скажетъ, что онъ поступилъ правильно (recte). Когда же онъ пролихнетъ въ середину рощи и, утомленный бѣгомъ, увидитъ какой-нибудь платанъ, раскинувшій свои широкія вѣтви, обдуваемый легкимъ вѣтеркомъ, окруженный цвѣтущимъ лугомъ съ журчащимъ ручейкомъ и оживляемый пѣніемъ птицъ, ляжетъ подъ этимъ платаномъ, привлекаемый пріятностью мѣста, и немного отдохнетъ, а потому, охваченный этою пріятностью, отдастся сну, никто за это не упрекнетъ его. Но что можно сказать менѣе подходящаго, какъ если назвать этого человѣка храбрымъ за его бѣгство, или воздержнымъ за его отдохновеніе и сонъ? Но если этотъ путникъ, о которомъ я сказалъ, не храбрый и не безразсудно смѣлый (temerarius), то ужели онъ трусъ? Если онъ не воздержный и не распушенный (intemperatus), то ужели онъ лишенный всякихъ чувствъ (stupidus)? Какъ же, наконецъ, назвать его?

Необходимо найти нѣчто четвертое, что однако мы отнесемъ къ добродѣтели... Что же это за добродѣтель? Хотя бы я не нашель для нея никакого имени, должно удовлетвориться моимъ утверженіемъ, что есть весьма много предметовъ, у которыхъ нѣтъ названій—и не только на нашемъ бѣдномъ (inops) языкѣ, но и на обильномъ (locuples) греческомъ“. Самъ Никколи предлагаетъ назвать эти добродѣтели осторожностью (cautio) и веселостью (hilaritas).

Итакъ, Никколи отвергаетъ мнѣніе Аристотеля, что только одна добродѣтель находится между двумя близкими къ ней пороками: число добродѣтелей и пороковъ одинаково. Кромѣ того, невѣрно, по его мнѣнію, что порокъ есть недостатокъ или излишество того свойства, которое лежитъ въ основѣ соотвѣтствующей добродѣтели. Каждое дѣйствіе человѣка должно оцѣниваться отдѣльно, независимо отъ понятія о какой-либо нормѣ и сообразно съ обстоятельствами. „Когда я сражаюсь, я храбръ; когда сдаюсь побѣдоносному непріятелю, я остороженъ“, говоритъ Никколи. Конечно, борьба въ послѣднемъ случаѣ была бы безразсудствомъ (temeritas); „но развѣ вслѣдствіе этого безразсудства высшая храбрость не останется храбростью?“ Другими словами, безразсудный характеръ дѣйствія зависитъ не отъ излишества храбрости дѣятеля, а отъ условій ея проявленія.

Съ этой же точки зрѣнія разсматриваетъ Никколи отношеніе между щедростью (largitas), жадностью (avaritia) и расточительностью (prodigalitas). По его мнѣнію, жадности болѣе противоположна не щедрость, но бережливость (parcitas), такъ какъ „наиболѣе противоположно чему-нибудь то, что болѣе всего можетъ этому вредить“, а жадность легче выдать за бережливость и такимъ образомъ придать этой послѣдней видъ порока, тогда какъ смѣшать жадность съ щедростью невозможно. Поэтому Никколи полемизируетъ съ Аристотелемъ, который предписываетъ болѣе остерегаться жадности, чѣмъ расточительности, такъ какъ первая, будучи дальше отъ составляющей середину

добродѣтели, заключаетъ въ себѣ болѣе порочности. Кроме того, онъ возражаетъ противъ этого положенія и съ другой точки зрѣнія; моральный характеръ человѣческихъ дѣйствій зависитъ отъ обстоятельствъ ихъ проявленія *), а критеріемъ при опредѣленіи степени ихъ порочности должна служить жизнь, а не философскія понятія. „Несомнѣнно,—говоритъ Никколи,—если мы хотимъ всмотрѣться въ природу вещей и разсматривать человѣческую жизнь безъ ложныхъ умствованій (*sine argumentorum cavillationibus*), то мы найдемъ, что расточительность приноситъ не менѣе вреда людскимъ дѣламъ, чѣмъ жадность“ **).

Всѣ эти положенія Никколи подтверждаетъ краткимъ анализомъ другихъ добродѣтелей и съ особеннымъ вниманіемъ останавливается на воззрѣніяхъ Аристотеля на краснорѣчіе, хотя этотъ вопросъ не имѣетъ прямого отношенія къ спору. Аристотель и здѣсь достоинство (*virtus*) видитъ въ умѣренности рѣчи, въ избѣжаніи какъ ея обширности, такъ и краткости. Никколи возстаетъ противъ такого формализма. Онъ не отрицаетъ, что нарушеніе мѣры въ ту или другую сторону есть недостатокъ; но объ этомъ и спора быть не можетъ. „Аристотель былъ бы глупѣйшимъ изъ людей, если бы онъ столь многословно (*tot verbis*) разсуждалъ о томъ, заключаетъ ли въ себѣ недостатокъ (*vitiosum*) то, что меньше, чѣмъ должно бы быть. Это знаютъ даже животныя“ ***). Никколи возстаетъ противъ того взгляда, что умѣренный объемъ рѣчи составляетъ ея абсолютное достоинство. По его мнѣнію, все зависитъ отъ обстоятельствъ: „хвалить въ рѣчи и полноту (*copia*), хвалить и краткость... Вообще ошибочно утверждать, что тотъ, кто говоритъ много или мало, страдаетъ недостаткомъ (*in vitio esse*), а кто говоритъ посредственно (*mediocriter*), заслуживаетъ похвалы, такъ какъ

*) *Possum dare et non dare, possum colligere et non colligere utrumque cum virtute et utrumque cum vitio. Ibid., p. 967.* Нѣсколько далѣе онъ говоритъ: *In summa, omnia et recte fieri possunt et prave. Ibid., p. 970.*

***) *Ibid., p. 968.*

****) *Ibid., p. 969.*

по обстоятельствамъ дѣла (pro modo regim) часто хвалять и обширную, и краткую рѣчь⁴ *).

Установивъ, что добродѣтелей не меньше, чѣмъ пороковъ, и что моральное качество поступка слѣдуетъ оцѣнивать въ связи съ обстоятельствами**), Никколи объявляетъ пустою формальностью помѣщеніе добродѣтели между двумя противоположными пороками, какъ это дѣлаетъ Аристотель. По его мнѣнію, порокъ можетъ занять съ такимъ же правомъ середину между двумя добродѣтелями: такъ, наприм., расточительность такъ же можно поставить между щедростью и бережливостью, какъ щедрость между расточительностью и скупостью и т. д. Можно также размѣстить пороки и добродѣтели такъ, что по краямъ будутъ послѣднія, или такъ, что они будутъ чередоваться между собою. Но всѣ эти перемѣщенія не имѣютъ никакого значенія.

Опровергнувъ первое приводимое Бруни доказательство враждебнаго отношенія природы къ человѣку, Никколи переходитъ ко второму, которое заключается въ томъ, что человѣкъ по природѣ стремится къ порокамъ и ненавидитъ добродѣтель. Уступая Бруни, что добродѣтель (*honestas*) есть высшее благо, онъ настаиваетъ, что она не есть благо единственное и что удовольствіе есть тоже благо. Это послѣднее положеніе, весьма обстоятельно доказанное въ предыдущей книгѣ, здѣсь почти совершенно не аргументируется: что удовольствіе есть благо, это познается изъ его противоположности, которую составляетъ страданіе (*molestia*). „Поэтому, — говоритъ Никколи, — если безсловесныя и неразумныя животныя избѣгаютъ голода, жажды, жару и т. п., такъ какъ это зло, и стремятся къ противоположному, потому что это добро, и если мы дѣлаемъ то же самое,

*) Ibid., p. 968.

**) Qui prodigus dicitur, non est qui plurima largitur, sed qui perperam, etiam si obulum largiatur... Liberalis, parcus, avarus, prodigus non ex singulis actibus laudari vituperarive possunt, sed ex perpetuitate ac frequentiore usu actionum, nec earum parvitate, mediocritate, magnitudine et, ut dixi, mensura, sed ratione ac scientia... Si omnia dilargirer, possem esse non prodigus, sed liberalis, si nihil, possem esse non avarus, sed parcus. Ibid., p. 969, 970.

то, конечно, слѣдуетъ признать, что въ нашемъ тѣлѣ находится нѣкоторое благо, не имѣющее никакого отношенія къ добродѣтели (*nullum habens cum honestate commercium*)^{*)}. Добродѣтель, по мнѣнію Никколи, можетъ быть названа единственнымъ благомъ только въ томъ смыслѣ, что она свойственна исключительно человѣку (*solum dignitatem hominis attingat*), а другое благо, т.-е. удовольствіе, одинаково имѣетъ значеніе и для человѣка, и для животныхъ.

Съ этой точки зрѣнія Никколи считаетъ возможнымъ защищать положеніе діаметрально противоположное мнѣнію Бруни, а именно, что человѣкъ всегда избѣгаетъ зла и стремится къ благу и не только къ своему, но и къ благу другихъ людей, хотя къ своему по преимуществу. Поэтому всѣ примѣры, приводимые Бруни для доказательства испорченности человѣческой природы, не имѣютъ такого значенія. Если дѣти стремятся къ тѣлеснымъ благамъ, то это потому, что они не имѣютъ еще понятія о другихъ. Если взрослые завязываютъ незаконныя связи, то они дѣлаютъ это ради высокаго наслажденія любви, а не изъ желанія причинить кому-нибудь зло. „Вообще,—говоритъ Никколи,—никто не пожелалъ бы, еслибъ это отъ него зависѣло, чтобы онъ одинъ былъ разумнымъ, а всѣ прочіе были бы безумными... Такъ и по отношенію къ остальнымъ благамъ каждый радуется, что существуютъ красивые, сильные, богатые люди, но особенно тому, что самъ онъ принадлежитъ къ ихъ числу и выдается между ними. Такимъ образомъ происходитъ, что всякій желаетъ блага для другихъ, но для себя желаетъ блага наиболѣе полнаго (*summatissimum*), и если кто-нибудь завидуетъ другому, унижаетъ или обижаетъ его, то дѣлаетъ это не ради зла другому человѣку, но ради своего собственнаго блага“^{**)}.

Это положеніе опровергаетъ и то мнѣніе Бруни, что добродѣтель навлекаетъ ненависть и даже насильственную

*) Ibid., p. 971.

**) Ibid. p. 973.

смерть на людей, ею обладающихъ, какъ это доказываетъ примѣръ Сократа и другихъ. По мнѣнію Никколи, добродѣтельные люди „никогда не подверглись бы наказанію, еслибъ оно не доставляло удовольствія ихъ противникамъ“, которые въ данномъ случаѣ дѣйствовали по недоразумѣнію. Сократа, наприм., казнили не за его добродѣтель, а за то, что его считали развратителемъ молодежи, т.-е. за предполагаемый порокъ. Такимъ образомъ, виною смерти Сократа была не ненависть людей къ добродѣтели, вложенная въ нихъ, по мнѣнію Бруни, самой природой, а невѣжество враговъ философа, которые „не могли видѣть свѣта добродѣтели“; природа въ этомъ нисколько не виновата. Точно также несправедливо обвиняетъ Бруни природу въ слѣпой ненависти къ людямъ за ниспосылаемые ею физическія бѣдствія. Никколи утверждаетъ, что природа поступаетъ мудро и справедливо, такъ какъ физическія бѣдствія служатъ для наказанія или для исправленія дурныхъ людей, которыхъ большинство на землѣ; если же при этомъ страдаютъ также и добродѣтельные люди, то эти страданія только ихъ закаляютъ и улучшаютъ, какъ это показываетъ примѣръ Геркулеса, Одиссея, Энея и другихъ.

Опровергнувъ одно за другимъ всё мнѣнія Бруни, Никколи воздерживается отъ такого же детального опроверженія Беккаделли и ограничивается общею оцѣнкой спора. Онъ одобряетъ обоихъ ораторовъ за то, что они говорили на манеръ древнихъ философовъ, такъ какъ „такимъ образомъ легче обнаруживается общее заблужденіе“ какъ стоиковъ, такъ и эпикурейцевъ. Но Беккаделли, рѣчь котораго „болѣе способна развратить душу“, очевидно, шутилъ, какъ это дѣлалъ иногда Сократъ, потому что онъ, будучи хорошимъ христіаниномъ, отрицалъ безсмертіе души, и вообще онъ живетъ и дѣйствуетъ совершенно обратно тому ученію, которое защищалъ въ своей рѣчи. Беккаделли, конечно, не говорилъ бы такимъ образомъ, еслибъ онъ не былъ увѣренъ въ моральной твердости своихъ слушателей. Иное дѣло Бруни, „рѣчь котораго, повидимому, подходитъ ближе

къ истинѣ“. Онъ „несомнѣнно говорилъ серьезно и вступилъ въ споръ не ради шутки“; поэтому Никколи упрекаетъ его въ чрезмѣрной любви къ древности и въ чрезмѣрномъ преклоненіи передъ нею *) въ ущербъ христіанству.

„Я уступаю древности литературу, науки и ораторское искусство, въ которомъ она всегда была особенно сильна,— говоритъ Никколи.— Но что касается до нравовъ, то я опасаюсь, Леонардъ, что ты убѣжденъ, что древніе были настоящими мудрецами и что къ ихъ добродѣтелямъ ничего не можетъ прибавить наша религія... Почему ты, будучи христіаниномъ, говорилъ такъ, какъ будто бы ты не христіанинъ? Почему въ твоей рѣчи столь странное молчаніе о нашей религіи, какъ о чемъ-то излишнемъ, измышленномъ и составленномъ изъ философскихъ предписаній? Почему предпочелъ ты называть отцомъ всѣхъ вещей природу, а не Бога?... Почему ты ввелъ въ свою бесѣду природу, а не Иисуса Христа **)? Самъ Никколи, до сихъ поръ державшійся въ своемъ разсужденіи тѣхъ же пріемовъ, какъ и его предшественники, теперь становится на другую точку зрѣнія. „Не природа,— говоритъ онъ Бруни,— а самъ Богъ, творецъ природы, которому тобою нанесено оскорбленіе, отвѣчаетъ черезъ меня или приказываетъ мнѣ отвѣтить. Несомнѣнно, что все то, что свято, имъ предписывается“ ***).

Но, исходя изъ религіозной точки зрѣнія, Никколи совершенно сходится съ Беккаделли въ его отношеніи къ стоикамъ. Опираясь на слова ап. Павла, что „праведный вѣрою живъ будетъ“ и что „безъ вѣры невозможно угодить Богу“, онъ утверждаетъ, что добродѣтели стоиковъ слѣдуетъ считать пороками, такъ какъ „они или не хотѣли познать Бога, или, познавъ Его, не такъ почитали, какъ бы слѣдовало“. Съ другой стороны, ихъ ученіе, что нужно стремиться къ добродѣтели ради нея самой и считать счастьемъ страданіе

*) *Nimius antiquitatis admirator atque amator visus es*, говоритъ Никколи Бруни (*Ibid.*, p. 975).

***) *Ibid.*

***) *Ibid.*

за нее, представляет собою противоестественную нелѣпость и противорѣчить Свящ. Писанію. Апостоль Павелъ не разъ изображаетъ земную жизнь, какъ сплошное страданіе, и смерть, какъ спасеніе отъ него, и надѣется только на небесное блаженство. „Если мы только въ этой жизни надѣемся на Христа, — говоритъ онъ, — то мы несчастнѣе всѣхъ человѣковъ“ (I Коринѣ. XV, 19). Отрицательное отношеніе стоиковъ къ удовольствію точно также стоитъ въ противорѣчьи съ Библией. Соломонъ говоритъ, что „всякій человѣкъ ѣсть, пьетъ и видитъ добро во всѣхъ трудахъ своихъ, и это даяніе Божіе“. По его же словамъ, „нѣтъ блага, кромѣ какъ если человѣкъ веселится въ дѣлахъ своихъ, которыя составляютъ часть его“ (Еккл. III, 13 и 22). На основаніи всего этого, Никколи приходитъ къ тому выводу, что если отвергнуть загробныя награды, то слѣдуетъ признать вѣрнымъ ученіе эпикурейцевъ. Что же касается до стоиковъ, то они совершенно похожи на фарисеевъ, „которые соблюдали или притворялись соблюдающими предписанія закона не ради справедливости, а изъ-за славы и выгоды“. Но отдавая условное преимущество эпикурейцамъ, Никколи съ религіозной точки зрѣнія ставитъ ихъ ниже стоиковъ. „Я думаю, — говоритъ онъ, — что какъ стоиковъ слѣдуетъ сравнить съ фарисеями, такъ эпикурейцевъ съ саддукеями, которые, отрицая не только воскресеніе, но ангеловъ и духъ (*spiritum*), были много хуже фарисеевъ“ *).

Объявивъ античную нравственность (*honestas*) и античныя добродѣтели „ложными“, Никколи объясняетъ различное къ нимъ отношеніе стоиковъ и эпикурейцевъ историческимъ путемъ. По его мнѣнію, первоначально нравственностью и добродѣтелью называли служеніе божеству (*ratio serviendi rebus divinis*) въ отличіе отъ житейской дѣятельности. Впослѣдствіи. „съ наплывомъ ложныхъ религій и съ возрастаніемъ пороковъ“ (*erumpentibus falsis religionibus et superantibus vitiiis*), это служеніе позабылось и осталось только на-

*) Ibid., p. 976.

звание добродѣтелей, „какъ бы тѣнь безъ тѣла“. Позже философы, высоко цѣня по старой памяти добродѣтели и не зная, съ чѣмъ ихъ связать, одни, какъ стоики, стали утверждать, что къ нимъ слѣдуетъ стремиться ради нихъ самихъ, другіе, какъ эпикурейцы, видѣли въ нихъ средство получить пользу. Христіанская нравственность (*honestum*) есть нѣчто „трудное, тяжкое, суровое (*arduum, durum, asperum*)“; къ ней не слѣдуетъ стремиться ни ради ея самой, ни ради земной пользы, но она „составляетъ ступень къ тому блаженству“, которымъ душа человѣка наслаждается у своего творца. Доказавъ далѣе цѣлымъ рядомъ цитатъ, что загробное блаженство заключается въ наслажденіи и слѣдовательно можетъ быть названо удовольствіемъ (*voluptas*), Никколи приходитъ къ тому заключенію, что „не къ нравственности (*honestas*), но къ удовольствію слѣдуетъ стремиться ради него самого какъ тѣмъ, которые желаютъ наслаждаться въ этой жизни, такъ и тѣмъ, которые желаютъ наслажденія въ жизни будущей“. Но земное и небесное удовольствія діаметрально противоположны: первое—мать пороковъ, второе—добродѣтелей“; вслѣдствіе этого сущность христіанской нравственности, по мнѣнію Никколи, заключается въ аскетизмѣ. „Все, что мы дѣлаемъ внѣ надежды на небесное удовольствіе и ради удовольствія земного,—говоритъ онъ,—мы согрѣшаемъ, и не только въ крупныхъ дѣлахъ, какъ, на примѣръ, когда мы заключаемъ бракъ, строимъ дома, покупаемъ имѣнія, занимаемся торговлей, но также и въ мелкихъ, когда ѣдимъ, спимъ, гуляемъ, разговариваемъ, чего-нибудь желаемъ. За все это намъ назначены награда и наказаніе; поэтому намъ нужно здѣсь воздерживаться, если мы желаемъ наслаждаться въ будущей жизни. Мы можемъ стремиться къ одному изъ обоихъ удовольствій и не можемъ къ обоимъ вмѣстѣ, такъ какъ они противоположны между собою, какъ небо и земля, какъ душа и тѣло“ *).

Единственное земное удовольствіе, которое допускаетъ

*) Ibid., p. 977.

Никколи, заключается въ надеждѣ на загробное блаженство.

Итакъ, христіанская нравственность не есть сама по себѣ благо, а только средство къ достиженію загробнаго блаженства. Съ этой точки зрѣнія Никколи полемизируетъ съ Боэціемъ, который въ трактатѣ *De consolazione philosophica*, желая объяснить земныя страданія добродѣтельныхъ и благоденствіе порочныхъ, приходитъ къ тому выводу, что истинное благо есть добродѣтель, такъ какъ ею всегда обладаютъ хорошіе люди, и она всегда отсутствуетъ у дурныхъ. По мнѣнію Никколи, видимая земная несправедливость объясняется весьма просто Свящ. Писаніемъ. Добродѣтельные дѣйствительно страдаютъ на землѣ и порочные наслаждаются въ этой жизни: это несомнѣнный фактъ, не заключающій въ себѣ однако никакой несправедливости, потому что за гробомъ первые получаютъ вѣчное блаженство, вторые будутъ осуждены на вѣчныя страданія, какъ это видно изъ евангельской притчи о богатомъ и Лазарѣ. Всѣ попытки философовъ объяснить эту кажущуюся несправедливость земной жизни, не опираясь на авторитетъ вѣры, только запутали ясный вопросъ, и Никколи дѣлаетъ очень рѣзкую выходку противъ философіи. „Я не боюсь,—говоритъ онъ,—презирать, или осуждать философію, когда ее обвиняетъ ап. Павелъ, а Иеронимъ вмѣстѣ съ нѣкоторыми другими называетъ философовъ ересіархами. Пусть она подобру-поздорову уноситъ ноги отъ святого храма, какъ театральная блудница; пусть эта сладкогласая сирена перестанетъ пѣть и болтать на погибель; пусть она сама, обремененная многими ранами и отвратительными болѣзнями, предоставитъ другому врачу лѣчить и исцѣлять страждущихъ“ *).

Итакъ, если за земными страданіями послѣдуетъ загробное блаженство, то они не могутъ помѣшать любви къ Богу, которая, по мнѣнію Никколи, вызывается двумя причинами. „Все, что мы любимъ,—говоритъ онъ,—возбуждаетъ нашу

*) Ibid., p. 979.

любовь въ концѣ концовъ по двумъ причинамъ: или потому, что это доставляетъ намъ пріятность, какъ то, что мы видимъ, слышимъ и т. п.; или потому, что эта вещь воспринимаетъ пріятное, какъ, наприм., глазъ, который такъ устроенъ, что, созерцая цвѣта, получаетъ наслажденіе, точно также и другія чувства... Въ Богѣ соединяется то и другое: Онъ и насъ создалъ способными къ наслажденію благами, чтобы мы должны были любить Его болѣе себя, и доставилъ намъ эти самыя блага*.) Любовь къ Богу, выражающаяся въ воздержаніи отъ грѣховныхъ наслажденій, и составляетъ истинную добродѣтель, которая не можетъ быть никому ненавистна. Ненависть возбуждается или отвращеніемъ къ безнравственности, или презрѣніемъ, или завистью; но ни одного изъ этихъ чувствъ не могутъ вызывать суровые аскеты, какъ Іоаннъ Креститель или Павелъ Фивейскій.

Опровергнувъ ученіе стоиковъ и эпикурейцевъ и показавъ, что истиннаго и высшаго блага слѣдуетъ искать не у философовъ, а въ христіанской религіи, Никколи переходитъ къ вопросу о томъ, въ чемъ заключается небесное благо, которое обѣщано душамъ, не обремененнымъ земными привязанностями. Но предварительно онъ дѣлаетъ оговорку относительно неполноты своего разсужденія сравнительно съ рѣчью Беккаделли. Прежде всего необходимость аскетизма мотивирована у Никколи только мимоходомъ и очень слабо. По его словамъ, душа, обремененная тѣломъ, не можетъ подняться на небо; но тѣлесныя наслажденія и вообще земныя привязанности обременяютъ душу еще болѣе, чѣмъ тѣло: Илія съ тѣломъ былъ взятъ на небо, душа же Ахава, и освобожденная отъ тѣла, попала въ преисподнюю. Поэтому для достиженія небснаго блаженства необходимо воздержаніе отъ земныхъ наслажденій. Чтобы пополнить эту аргументацію, Никколи желалъ бы раздѣлить свое дальнѣйшее разсужденіе на 4 части, изъ которыхъ первая изображала бы массу бѣдствій земной жизни, вторая—ничтожность ея

*) Ibid.

радостей, третья—тяжесть загробныхъ страданій и четвертая—высоту небесныхъ благъ. Но отчасти недостатокъ времени, отчасти наибольшая важность четвертаго вопроса заставляютъ оратора сосредоточить свою рѣчь исключительно на послѣдней части. Относительно двухъ первыхъ вопросовъ почти нѣтъ разногласій, такъ какъ „ученые“ люди признаютъ, что „противъ смерти не должны возставать ни мудрые, ни счастливые“. Того же мнѣнія держатся иногда и необразованные люди, „потому что есть племена, которыя сопровождаютъ рождающихся плачемъ, а умершихъ радостью“. Что же касается до вопроса о загробныхъ мукахъ, то обсуждать его нѣтъ надобности въ присутствіи такихъ людей, какъ слушатели Никколи, потому что „благородныя души не боятся законовъ, не утрущаются установленными наказаніями, но привлекаются наградами“. Поэтому исключительно о загробныхъ наградахъ и будетъ вести рѣчь Никколи.

Изображенію небесныхъ благъ Никколи предпосылаетъ длинное разсужденіе о великой любви Бога къ людямъ, которое имѣетъ цѣлью доказать и необходимость стремленія къ загробному блаженству, и его высоту. Для человѣка Богъ создалъ свѣтила небесныя и всю вселенную; огромныя звѣзды кажутся намъ маленькими огоньками, чтобы мы могли въ разныя времена года видѣть всѣ звѣзды и любоваться красотой небеснаго свода. Для каждаго изъ насъ сотворено и все человѣчество, какъ это видно изъ словъ Творца при созданіи Евы, такъ какъ сказанное имъ относительно жены слѣдуетъ распространить и на всѣхъ людей, соединенныхъ съ нами узами любви. Изъ созерцанія совершенства созданнаго для насъ міра человѣкъ долженъ составить себѣ высокое мнѣніе о своей природѣ и, стремясь къ возвышенному, презирать земныя блага—богатства, почести, тѣлесныя наслажденія и т. п., какъ несоотвѣтствующія его достоинству. Эта великая любовь Бога къ человѣку и Его забота о людяхъ проявляется также на каждой страницѣ Библии, и Никколи благочестиво перечисляетъ акты божественной любви

къ ветхозавѣтнымъ патріархамъ, царямъ и пророкамъ и подробно останавливается на величайшемъ проявленіи этой любви, на земной жизни Спасителя, причемъ особенно прославляетъ дѣвство и Богородицу *).

Изъ этой великой любви Бога къ человѣку Никколи дѣлаетъ выводъ, что Богъ приуготоваль любящимъ Его такое блаженство, какого никогда не только не испытывали человѣческія чувства, но и не можетъ представить себѣ человѣческое воображеніе. Тѣмъ не менѣе ораторъ считаетъ нужнымъ сдѣлать попытку ихъ изображенія, такъ какъ „это полезно для внушенія вѣры невѣрующимъ и для усиленія въ насъ надежды и любви“, и обращается съ благочестивой молитвою ко Христу, чтобъ Онъ вдохновилъ его воображеніе.

По изображенію Никколи, загробныя радости начинаются тотчасъ послѣ смерти. Освободившись отъ тѣла, душа наслаждается созерцаніемъ воздуха, сіяющаго не чужимъ, а своимъ, чуднымъ натуральнымъ свѣтомъ, и многочисленныхъ невѣдомыхъ прежде звѣздъ въ новомъ блескѣ. Затѣмъ душа съ наслажденіемъ поднимается къ небу, и ее встрѣчаютъ болѣе 12 легионовъ ангеловъ, которые вступаютъ въ борьбу съ дьяволами и побѣждаютъ ихъ. Эта побѣда надъ исконнымъ врагомъ, видъ ангеловъ и ихъ голосъ, призывающій къ небесному блаженству, должны доставлять душѣ несказанное наслажденіе. Красотѣ ангеловъ Никколи посвящаетъ длинное разсужденіе, имѣющее цѣлью устранить пагубную страсть къ красотѣ земной и преимущественно женской. „Если ты увидишь ликъ одного какого-нибудь ангела, — говоритъ Никколи, — рядомъ съ своей подругой, то она покажется тебѣ столь отвратительной и ужасной, что ты отвернешься отъ нея, какъ отъ трупа, и весь устремись къ ангельской красотѣ, которая не воспла-

*) *Virginitatem, quae, ut ita dicam, angelitas quaedam est... Quamquam alii homines post acceptam animam non plene novem mensibus in utero a matre gestantur, Deus autem delectatus tam puro ac candido diversario Mariae, diutius aliorum consuetudine intra eam commoratus est (Ibid., p. 984).*

меняетъ, но гаситъ страсть и возбуждаетъ нѣкоторое и въ высокой степени святое религиозное чувство“*). Ораторъ убѣждаетъ своихъ слушателей, памятуя это, воздерживаться отъ земныхъ удовольствій, такъ какъ взамѣнъ ихъ они получаютъ высшія небесныя наслажденія. Весьма многіе слишкомъ высоко цѣнятъ земныя и въ особенности чувственныя удовольствія и не желаютъ мѣнять ихъ на небесныя, такъ какъ эти послѣднія не могутъ имѣть такого характера. Такъ, наприм., цари послѣ смерти навсегда утрачиваютъ власть, почести и вытекающія отсюда наслажденія, такъ какъ въ загробной жизни не будетъ ни царей, ни подданныхъ. Никколи возражаетъ на это, что небесныя награды будутъ пропорціональны земнымъ лишеніямъ и аналогичны земнымъ наслажденіямъ, только безъ ихъ скоротечности и другихъ недостатковъ. Цари получаютъ „божественныя почести, санъ (dignitates) и царства (imperia)“; тѣло точно также получитъ участіе въ небесныхъ наслажденіяхъ,—иначе „какой бы смыслъ имѣло возстановленіе тѣла, еслибъ оно не дало намъ болѣе того, что мы имѣли бы и безъ него“? **) Наше тѣло со всѣми членами будетъ свѣтлѣе „полуденнаго солнца“ и вмѣстѣ съ другими райскими предметами будетъ ласкать нашъ глазъ, не утомляя его; нашъ слухъ будетъ наслаждаться райскимъ пѣніемъ, обоняніе—небесными благоуханіями, причемъ „даже тѣла наши будутъ издавать нѣкоторый безсмертный запахъ, какъ это замѣчается на костяхъ и мошахъ праведниковъ“. Пищею намъ будетъ служить тѣло и кровь Христа и доставить такое высокое блаженство, что не будетъ и стремленія къ любовнымъ наслажденіямъ (ut nulla Venus nec comparanda sit nec requiratur). Кромѣ того, наше тѣло получитъ такія свойства, что мы будемъ передвигаться съ удобствами рыбъ и птицъ, но безъ ихъ утомленія. „Кто откажется,—воскликаетъ Никколи,—полетать на манеръ птицъ на быстрыхъ крыльяхъ и

*) Ibid., p. 988.

**) Ibid., p. 989.

поиграть съ крылатыми сотоварищами то по свободному небу, то среди долинъ, то увысокихъ горъ, то около водъ“. Ходя пѣшкомъ, „кто не пожелаетъ быть одареннымъ величайшею, какъ бы тигриною быстротой и никогда не утомляться, не расслабляться отъ жары, не коченѣть отъ холода?... Можно также обитать подъ водами на манеръ рыбъ и, что еще великолѣпнѣе, носиться сидя на самыхъ бѣлыхъ облакахъ и, призывая по произволу вѣтеръ, какъ бы править парусами“ *). Наконецъ, „на небесахъ ты будешь понимать и говорить на всѣхъ языкахъ, пріобрѣтать всѣ знанія усвоить всякую науку, всякое искусство и притомъ безъ ошибокъ, безъ сомнѣній и колебаній“ **). Всѣ эти наслажденія несомнѣнно заставятъ насъ забыть невозможныя на небесахъ земныя удовольствія, какъ охота, рыбная ловля и т. п.; они потеряютъ для насъ всякую привлекательность. какъ это бываетъ съ дѣтскими забавами въ зрѣломъ возрастѣ, какъ перестали увлекаться прежними занятіями Ромуль и Туль Гостилій, сдѣлавшись изъ пастуховъ царями. Такое забвеніе тѣлеснаго ради духовнаго и на землѣ знакомо каждому, кто увлекался научными занятіями, а примѣръ Моисея, забывшаго обо всемъ во время бесѣды съ Богомъ, показываетъ, какое блаженство будутъ доставлять небесныя радости.

Описавъ райскія наслажденія, Никколи возвращается къ изображенію состоянія души послѣ смерти. Побѣдивъ демоновъ, ангелы ведутъ ее на третье небо, и по пути она наслаждается чудными звуками, которые издаетъ каждое небо при ея приближеніи. Затѣмъ душа достигаетъ небснаго Іерусалима, который изображается по Апокалипсису ап. Іоанна, и здѣсь она получаетъ высочайшую степень того наслажденія, которое испытываютъ земные путешественники, а кромѣ того она испытываетъ блаженство отъ возвращенія на свою настоящую родину. Діалогъ заканчиваетъ

*) *Ibid.*, p. 991.

**) *Ibid.*, p. 992.

ся описаніемъ триумфальнаго вступленія души въ небесный Іерусалимъ, гдѣ ее встрѣчаютъ сначала праведники, затѣмъ Богоматерь и наконецъ самъ Христось.

Въ заключеніе одинъ изъ слушателей бесѣды, Тартарини, дѣлаетъ оцѣнку разсужденіямъ Беккаделли и Никколи. Осыпая похвалами послѣдняго, онъ поздравляетъ своихъ соотарищей, что они поручили говорить о загробномъ блаженствѣ именно Никколи, такъ какъ онъ уничтожилъ сомнѣнія, вызванныя разсужденіями Беккаделли, и съ этимъ согласился всѣ присутствующіе. „Показывая, сколь велика сила божественнаго удовольствія (*divinae voluptatis*),—говоритъ далѣе Тартарини, обращаясь къ Никколи,—ты старался не только научить, но и растрогать насъ, потому что ты боялся, какъ бы не убѣдилъ насъ Беккаделли, рекомендовавший эпикурейское удовольствіе“. Итакъ, Никколи признается побѣдителемъ въ весьма трудной борьбѣ; но это признаніе ограничивается оговорками, которыя какъ бы намекаютъ на противоположный выводъ автора. По мнѣнію Тартарини, между обоими ораторами есть нѣкоторое родство: Никколи напоминаетъ ему Филомелу (соловья), Беккаделли—Прогну (ласточку), которыя, по мнѣю, были сестрами. Разница между ними заключается въ томъ, что „у ласточки удивительная страсть (*miga libido*) населять кровли и города, а у соловья—рощи и лѣса“; поэтому „ласточка напоминаетъ городское краснорѣчіе, похожа на тѣхъ ораторовъ, которые упражняютъ свое краснорѣчіе въ домахъ, въ сенатѣ, на форумѣ, а соловей напоминаетъ лѣсное краснорѣчіе (*campanalis eloquentia*), краснорѣчіе поэтовъ, которые любятъ лѣса, пустыни, мѣста, посѣщаемыя не людьми, а музами и богами, и которые трактуютъ о предметахъ наиболѣе далекихъ отъ государства. Итакъ, насколько Филомела, въ пѣнці, превосходитъ ласточку звучностью, силой, движеніемъ, искусствомъ, разнообразіемъ и пріятностью, настолько поэтическая рѣчь превосходитъ ораторскую и остальные“. Изъ этого сравненія выходитъ, что побѣда Никколи обуславливается не справедливостью его словъ,

не приложимостью къ жизни его ученія, а поэтической прелестью его темы, которая не имѣетъ ничего общаго съ дѣйствительностью. Тартарини какъ будто хочетъ сказать, что практическая приложимость, жизненность на сторонѣ ученія Беккаделли; но оно, оставаясь въ силу этого житейской прозой, уступаетъ чистой поэзіи, заключающейся въ рѣчи Никколи. Но вслѣдъ затѣмъ Тартарини какъ бы умышленно затемняетъ такой выводъ, замѣчая, что Беккаделли, подобно ласточкѣ, говорилъ въ портикѣ и днемъ, а Никколи, какъ соловей, произносилъ свою рѣчь въ саду и ночью. Но за этой оговоркой слѣдуетъ грубоватая шутка, которая, заключая оцѣнку, опять намекаетъ на большое сочувствіе слушателей къ Беккаделли. „Не гнѣвайся на мои слова, Антоніо,—говоритъ ему Тартарини,—я думаю, что причина твоего пораженія (*in causa puto esse*) заключается въ томъ, что ты говорилъ голодный, а это тяжело для эпикурейцевъ, а Никколи,—наѣвшись и напившись; еслибы ты держалъ рѣчь послѣ ужина, то, конечно, изъ ласточки сдѣлался бы соловьемъ“ *). Всѣ присутствовавшіе нашли это мнѣніе справедливымъ.

Таково содержаніе трактата Валлы. Несмотря на господствовавшее до послѣдняго времени предубѣжденіе противъ мало извѣстной гуманистической литературы, которую огуломъ считали жалкимъ подражаніемъ древнимъ писателямъ, на діалогѣ Валлы останавливались весьма многіе изслѣдователи и часто приходили къ діаметрально противоположнымъ выводамъ. Одни видѣли въ немъ проповѣдь чувственности, другіе, довѣряя предисловію автора, видѣли въ немъ защитника христіанства противъ увлекающихся древнею философіей гуманистовъ. Дѣйствительно, трактатъ Валлы даетъ возможность различно толковать его тенденцію. Если, съ одной стороны, принять во вниманіе, что большую часть его содержанія составляетъ смѣлая, по временамъ циничная рѣчь Беккаделли, то автора можно считать отъявленнымъ гедонистомъ

*) Ibid., p. 998 и 999.

на матеріалистической подкладкѣ. Если же видѣть центр тяжести трактата во второй половинѣ его третьей книги, то Валла окажется проповѣдникомъ аскетизма, который хотя и грѣшитъ грубоватымъ утилитаризмомъ, но раздѣляетъ этотъ недостатокъ со многими церковными проповѣдниками. Поэтому, чтобы выяснитъ истинную тенденцію автора, необходимо не только подвергнуть тщательному анализу его діалогъ, но и разсмотрѣть тѣ указанія, которыя дѣлаетъ Валла на этотъ трактатъ въ другихъ своихъ сочиненіяхъ, а также выяснитъ связь діалога „Объ удовольствіи“ съ предшествовавшими ему этическими произведеніями гуманистовъ. Но предварительно разсмотримъ, что сдѣлано для рѣшенія этого вопроса въ научно-философской литературѣ.

(Продолженіе слѣдуетъ).

М. Корелинъ.

Сознаніе Бога и знаніе о Богѣ. Воспоминаніе объ онтологическомъ доказательствѣ бытія Божія

Прежде чѣмъ начать изложеніе настоящей статьи, я считаю нужнымъ *вкратцѣ* указать на нѣкоторые пункты, которые хотя прямо и не принадлежать къ ней, но составляютъ необходимое ея предположеніе и безъ которыхъ она не будетъ понятна. Мнѣ необходимо различить *два* термина: *сознаніе* и *знаніе*, которые всегда и до сихъ поръ смѣшиваются *). Хотя я объ этомъ различеніи при случаѣ уже нѣсколько высказывался въ „Своемъ Словѣ“ и далѣе въ статьяхъ, помѣщенныхъ въ журналѣ „Вопросы Философіи и Психологіи“, но теперь я долженъ еще разъ сказать объ этомъ предметѣ, такъ какъ это необходимо для пониманія моей настоящей статьи, къ которой мнѣ и приступить нельзя безъ различенія сознанія и знанія. При этомъ я не стану дѣлать ссылокъ на Тейхмюллера, а выскажусь отъ себя, соотвѣтственно своему пониманію этой теоріи.

Сознательное и безсознательное качественно не отличаются

*) Сколько мнѣ извѣстно, строгое различеніе этихъ понятій составляетъ одну изъ важныхъ заслугъ нѣмецкаго философа Тейхмюллера. Онъ даетъ ему много мѣста въ главнѣйшихъ своихъ сочиненіяхъ, а именно: „Die wirkliche und die scheinbare Welt“, „Religionsphilosophie“ и „Neue Grundlegung der Logik und Psychologie“. Конечно, можно встрѣтить не только у философовъ, но и въ обыкновенномъ человѣческомъ обиходѣ фактическое, но не теоретическое различеніе этихъ понятій; однако, оно является спорадически, безъ всякой системы, а потому понятія сейчасъ же опять подвергаются смѣшенію.

другъ отъ друга, а только *количественно*. Безсознательное значить не болѣе, какъ такая малая степень интенсивности сознанія, которая для насъ или какихъ-либо другихъ существъ какъ бы не существуетъ. Абсолютно безсознательнаго ничего нѣтъ. Все, что происходитъ въ жизни разныхъ существъ безсознательно, можетъ стать когда-нибудь у нихъ же сознательнымъ, ибо въ вѣчной, безвременной эволюціи существамъ предстоитъ пройти черезъ всевозможныя ступени развитія. Такъ какъ терминъ *сознаніе* имѣетъ весьма широкое употребленіе и прилагается къ знанію, отъ котораго нужно его отличать, то удобнѣе будетъ *подраздѣлить сознаніе*: на первоначальное, непосредственное и простое, съ одной стороны, и производное, опосредствованное и сложное,—съ другой. Только первое отличается отъ знанія, ибо производное, посредственное и сложное заключаетъ въ себѣ и знаніе. Или, говоря иными словами, первоначальное, непосредственное и простое сознаніе есть сознаніе въ *строгомъ и тѣсномъ* смыслѣ, знаніе же, какъ и вообще сложное сознаніе, есть сознаніе въ обширномъ смыслѣ, наприм., образы (*Anschauungen*), мысли, понятія и т. под. *).

Такъ какъ *знаніе* естественно предполагаетъ *понятіе бытія*, то чистое и индивидуальное сознаніе и есть то, что должно быть названо *бытіемъ*. Поэтому сознаніе (въ тѣсномъ смыслѣ) есть *нѣчто вполне индивидуальное* и дано имѣющимъ его существамъ безъ всякаго изученія и труда отъ самаго рожденія. Единственное различіе первоначальныхъ элементовъ сознанія у различныхъ индивидуумовъ состоитъ только въ большей или меньшей *напряженности* (интенсивности) ихъ. Эта напряженность и яркость отъ упражненія, т.-е. отъ повторенія актовъ сознанія, постепенно усиливается, особенно когда къ сознанію присоединяются уже соотнесенные элементы знанія. Сознаніе, повторяясь, можетъ укрѣпляться, т.-е. *приобрѣтаетъ большую интенсивность и яркость*, но не подлежитъ произвольному воспоминанію. Хотя при

*) Говоря о различіи сознанія отъ знанія, я всегда буду имѣть въ виду сознаніе въ тѣсномъ смыслѣ.

подобныхъ прежнимъ обстоятельствахъ сознание повторяется, но это повторение происходитъ произвольно, въ томъ порядкѣ и въ томъ видѣ, въ которомъ произошло то же сознание прежде *). Такое *воспоминаніе* можно назвать *безсознательнымъ*, но у человѣка уже съ двухъ-, трехлѣтняго возраста, когда дитя начинаетъ выговаривать слова, въ эту механическую ассоціацію мало-по-малу примѣшивается — сперва въ смутномъ видѣ — мышленіе; и безсознательное воспоминаніе переходитъ въ то, что называется *памятью* въ точномъ смыслѣ этого слова.

Къ сознанию въ тѣсномъ смыслѣ не приложимъ предикатъ истиннаго и ложнаго: оно только есть или не есть въ какой-либо степени интенсивности. Поэтому чистое сознание, существующее, наприм., у маленькихъ дѣтей, у животныхъ или у нѣкоторыхъ сумасшедшихъ и т. под., совершенно не можетъ подлежать прямому выраженію и существуетъ только для имѣющаго его индивидуума. Всякій же другой долженъ заключать о немъ по аналогіи съ собою. Знаніе же всегда, особенно на научной ступени развитія, стремится быть выражено у всѣхъ въ однихъ и тѣхъ же точныхъ и общепринятыхъ терминахъ.

Знаніе образуется изъ элементовъ простаго сознанія посредствомъ особой человеческой дѣятельности мышленія. Сознаніе, составляющее необходимое условіе знанія, даетъ для него сырой матеріалъ, а потому все наше знаніе, въ концѣ концовъ, прямо или косвенно состоитъ изъ элементовъ сознанія, первоначально еще не заключающихъ въ себѣ никакого знанія. Дѣятельность, превращающая сознаніе въ знаніе, называется мышленіемъ **); мышленіе *соотноситъ* другъ съ

*) На этомъ основана всякая воспитательная дрессура у животныхъ и людей, всякое бессмысленное изученіе наизусть цѣлыхъ фразъ, словъ, стиховъ, движеній и т. п., вообще то, что называется механической ассоціаціей идей.

**) Мышленіе, въ точномъ смыслѣ слова и въ настоящей своей формѣ, является только у человѣческихъ существъ, хотя господствующій способъ выраженія приписываетъ мышленіе и высшимъ животнымъ; но если и можно у нихъ допустить мышленіе, то развѣ только въ зачаточной и безсознательной формѣ.

другомъ, *сравниваетъ и связываетъ въ единство* пониманія (понятія) отдѣльные элементы сознанія человѣческихъ существъ. Эти элементы сознанія, связуемые въ единство, могутъ быть названы *пунктами соотнесенія*, которые соединяются (соотносятся) въ одну систему, въ силу основного закона логики о *достаточномъ основаніи*. Основаніемъ же этого соотнесенія служатъ *точки зрѣнія*, которыя издавна называются *категоріями* *). Такъ, въ простѣйшихъ актахъ мышленія, гдѣ соотносятся сознаніе „я“ съ сознаніемъ его „дѣятельностей“ и ихъ „содержаній“, мы *понимаемъ это соотношеніе съ точки зрѣнія категоріи принадлежности* (inherence), такъ что „я“ видитъ цвѣта (а не цвѣта видятъ „я“), что „я“ слышитъ звуки и обоняетъ запахи и пр., и пр. (а не звуки и запахи слышать и обоняють меня).

Пунктами соотношенія, ведущими къ образованію понятій, т.-е. къ знанію, служатъ первоначально элементы сознанія (въ тѣсномъ смыслѣ), а именно:

Во-первыхъ, сознаніе своей *субстанціи*, или своего „я“. Такъ какъ сознаніе свидѣтельствуетъ только о томъ, *что есть*, но не о томъ, *что оно такое*, то, при смѣшеніи знанія съ сознаніемъ, во всей исторіи философіи позитивисты и скептики постоянно пытались свести „я“ на одно пустое слово и не признавали его реальности **).

*) Категорій гораздо больше, чѣмъ, наприм., указано у Аристотеля, или у Канта. Онѣ могутъ быть обозначены старымъ традиціоннымъ терминомъ *априорно* познанія, но однако это à priori, ни подъ какимъ видомъ, нельзя понимать въ смыслѣ понятій разсудка Канта. Точно также нельзя ихъ понимать въ смыслѣ идей Платона. Ихъ можно назвать *порядками*, въ которыхъ наше мыслящее существо *распредѣляетъ* элементы сознанія. Къ бытію вещей они ничего *не прибавляютъ*, а только помогаютъ намъ понять это бытіе и ориентироваться въ мірѣ субстанцій и ихъ функций. Первыми и важнѣйшими категоріями можно считать *принадлежность*, потомъ *цѣль* и *средство*, далѣе *причину* и *слѣдствіе* и т. д. Въ болѣе развитомъ мышленіи вмѣсто категорій могутъ служить точками зрѣнія и понятія большей или меньшей сложности.

**) Этимъ объясняются постоянныя затрудненія, которыя въ философіи были связаны съ понятіемъ „я“, потому что всегда желали найти въ непосредственномъ сознаніи отвѣтъ на вопросъ: что же такое это „я“, каково его содержаніе? Но непосредственное сознаніе прямо на это содержаніе ука-

Во-вторыхъ, сознание *функций или дѣятельностей* этого „я“, а именно: *дѣятельности чувства и воли* (стремленія, влеченія, желанія), *дѣятельности ощущенія или движенія* и *дѣятельности мышленія*. Точно также постоянно возбуждались сомнѣнія и относительно этихъ функций: такъ, наприм., часто оспаривали Шопенгауэра, и не безъ основаній, въ томъ, что въ его волѣ нѣтъ ничего опредѣленнаго, потому что сознание говоритъ только о томъ, что воля (влеченіе) есть, но *что она такое* и *что волитса*, это ужъ дѣло знанія. Шопенгауэровскій же терминъ „воля жить“—*Wille zum Leben*,—весьма сложное понятіе, не даетъ объясненія, а только запутываетъ дѣло. Если возникало менѣе недоразумѣній относительно движенія, то только потому, что вмѣсто *истиннаго метафизическаго движенія*, которое состоитъ *во взаимодействіи субстанцій*, постоянно подкладывалось физическое движеніе, т.-е. нѣчто вовсе не первоначальное, а опосредствованное знаніемъ,—движеніе въ пространствѣ и времени, когда эти идеи уже образовались путемъ хотя бы еще не совсѣмъ яснаго мышленія. Что касается этого послѣдняго, то, конечно, его акты сознаются непосредственно; но когда къ этому сознанію присоединяется какое-либо *опредѣленное содержаніе*, то оно *eo ipso* переходитъ въ знаніе. Вообще, относительно мышленія дѣлалась та ошибка, что не различали акта отъ содержанія. Актъ мышленія принадлежитъ къ *реальной* области движенія, содержаніе же акта принадлежитъ къ *идейной* области. Актъ всегда реаленъ и принадлежитъ къ движенію, но содержаніе лишено реальности, потому что содержаніе акта относится къ идейной сферѣ. Комбинаціи и соотнесенія простаго, сложнаго и самаго сложнаго сознанія, т.-е. понятій различной сложности, продолжаются въ безграничную даль. Чѣмъ болѣе человекъ мыслить, тѣмъ болѣе наполняется содержаніе его мыслей. Понятія его все болѣе и болѣе осложняются при посредствѣ новыхъ соотнесеній, новыхъ точекъ зрѣнія, такъ что только у высочай-

затъ не можетъ; для вскрытія его нужно пониманіе, діалектика,—однимъ словомъ, мышленіе.

шей субстанціи можно полагать мышленіе абсолютно законченнымъ.

Я считаю, что немногое, сказанное мною здѣсь о различіи сознанія и знанія и о превращеніи перваго во второе, совершенно достаточно для цѣли моей статьи *), и теперь обращусь уже къ изложенію ея содержанія. Но такъ какъ теологія Тейхмюллера осталась неизвѣстною, то въ дальнѣйшемъ я уже лишень его помощи и принимаю все содержаніе моей статьи вполнѣ на *свой страхъ*. Правда, исходная точка зрѣнія въ различеніи сознанія отъ знанія, служащая и для меня таковою же, уже дана Тейхмюллеромъ. Само собою разумѣется, что для меня было бы весьма пріятно, еслибы мнѣ случилось совпасть съ нимъ въ философской обосновкѣ понятія Бога.

Итакъ, приступаю къ своей статьѣ съ *предположеніемъ*, что, подобно сейчасъ перечисленнымъ пунктамъ сознанія, у людей есть *еще* сознаніе о высочайшемъ существѣ. Но такъ какъ, по вышесказанному, чистое сознаніе *невыразимо*, то сейчасъ же возникаетъ противорѣчіе.

„Да почему же вы знаете, — скажетъ кто-либо, — что у насъ есть непосредственное сознаніе о высочайшемъ существѣ?“ Для разрѣшенія этого и подобныхъ вопросовъ мы, конечно, нуждаемся въ діалектикѣ. То, о чемъ у насъ было первоначально сознаніе, становится потомъ понятіемъ; по этому появленію и существованію понятія мы, при помощи діалектики, и можемъ судить и устанавливать, о чемъ у насъ было первоначальное сознаніе **).

Признаніе высочайшаго существа въ самыхъ различныхъ видахъ, начиная съ грубѣйшихъ и кончая тончайшими его формами, всѣми людьми — есть фактъ несомнѣнный, причемъ

*) Кому хотѣлось бы подробно познакомиться съ этимъ важнымъ и обширнымъ предметомъ, того отсылаю къ тремъ вышеназваннымъ сочиненіямъ Тейхмюллера.

**) Наприм., сознаніе свѣта, боли, удовольствія, разныхъ чувствъ и проч. доступно новорожденному ребенку, но о нихъ онъ не имѣетъ ни малѣйшаго (хотя бы даже ложнаго, миеологическаго и т. п.) знанія (т.-е. что они такое, какаѣ ихъ причина, происхожденіе и т. п.).

замѣчательно то обстоятельство, что исповѣдники различныхъ религій, сталкиваясь и споря между собою, издавна уже прямо предполагають, что всѣмъ и каждому *известно*, что Богъ есть, но они спорятъ только относительно того, что онъ такое и каковы его свойства. Это есть ясное указаніе, что каждый изъ спорящихъ не смущается вопросомъ, можно ли спорить и разговаривать о чемъ-то такомъ, чего вовсе нѣтъ и что никому никакъ не дано. Напротивъ, каждый убѣжденъ, что поводъ къ спору и разговору у него есть, ибо предметъ спора *существуетъ*, имъ *сознается*, но только выражается у разныхъ людей различно. Для меня въ этомъ заключается несомнѣнный признакъ существованія *непосредственнаго* сознанія Бога у каждаго человѣка.

Теперь перейду къ *другимъ* возраженіямъ и сомнѣніямъ, которыя могутъ возникнуть относительно первоначальнаго сознанія Бога и образованія изъ него понятія *). Нѣкоторые изслѣдователи первоначальной культуры, антропологии и т. п. пытаются утверждать, будто бы есть народы, которые *никакого* понятія о Богѣ не имѣють. Въ такомъ случаѣ можно было бы отрицать и первоначальное сознаніе Бога. Но такого рода утвержденія обыкновенно бывають вовсе надлежащимъ образомъ не обоснованы, да и сами эти антропологи и историки культуры обыкновенно никакого различія между простымъ сознаніемъ Бога и вытекающимъ изъ него понятіемъ или знаніемъ *не полагають*. Кромѣ того, они (наприм., миссіонеры) склонны принимать полное отсутствіе какого-либо понятія о Богѣ, если у дикарей нѣтъ никакихъ слѣдовъ признанія чего-либо похожаго на христіанскаго Бога. Между тѣмъ, отсутствіе понятій о Богѣ-творцѣ, вседержителѣ и т. п. нисколько не мѣшаетъ тому, что люди имѣють сознаніе о чемъ-то такомъ, что *выше, могуще-*

*) Предупреждаю читателя, чтобы онъ не думалъ, что, по моему мнѣнію, возникаетъ непременно *истинное* понятіе. Сознаніе остается тѣмъ же самымъ, хотя бы, по его поводу, были образованы мышленіемъ самыя неправильныя и логически несостоятельныя понятія. Религій и понятій о богахъ множество, но правильнымъ и истиннымъ можетъ быть только одно изъ нихъ.

ственные всего; нѣтъ также надобности, чтобы подъ богомъ непремѣнно разумѣлось какое-нибудь личное существо. Во всякомъ случаѣ я могу напомнить, что и самъ Дарвинъ склоненъ принимать, что даже у высшихъ животныхъ есть *зачатки религии*; по крайней мѣрѣ, онъ думаетъ самъ и указываетъ на другихъ (наприм., на проф. Браубаха*), что у собаки отношеніе къ своему господину похоже на отношеніе человѣка къ богу. Однимъ словомъ, неопредѣленные показанія о разныхъ дикаряхъ, собранныя людьми, часто вовсе не компетентными или не имѣющими спеціальнаго знанія для рѣшенія нашего вопроса, далѣе показанія, надлежащимъ образомъ *вполнѣ* и съ *сознательною цѣлью* не провѣренныя, никакъ не могутъ служить *отрицательной инстанцией* противъ высказываемаго мною воззрѣнія о первоначальномъ сознаніи бога у всѣхъ людей**).

Гораздо важнѣйшее возраженіе, чѣмъ опирающееся на рассказы о религии дикарей, представляютъ утвержденія философовъ, прямо и рѣшительно отрицающихъ существованіе бога вообще и причисляющихъ себя къ атеистамъ, каковы, наприм., Фейербахъ, Дюрингъ, О. Контъ, Штраусъ и друг. Но, по моему мнѣнію, подобные мыслители скорѣе представляютъ опору для моего, чѣмъ для противоположнаго мнѣнія. Дѣло въ томъ, что сознаніе о богѣ, какъ о чемъ-то наивысшемъ***), выражается не столько словами или мыслями, сколь-

*) Любопытно, что когда Дарвинъ и другіе, указанные имъ въ III главѣ „Происхожденія человѣка“, авторы приписываютъ „религіозное чувство“ собакамъ (конечно, этотъ терминъ: *чувство* употребляется вмѣсто термина: *сознаніе*, о чемъ я не разъ упоминалъ въ статьяхъ о Контѣ, Тэнѣ и Фульѣ въ этомъ же журналѣ), другіе на основаніи показаній тѣхъ же путешественниковъ отрицаютъ проявленія религіознаго чувства у людей, наприм., у дикарей Огненной Земли.

**) Во всякомъ случаѣ, если такіе ученые, какъ Дарвинъ, признаютъ знаніе (чувство) бога у высшихъ животныхъ, то тѣмъ съ большимъ правомъ я могу настаивать на существованіи сознанія бога у людей.

***) Само собою разумѣется, что мы когда говоримъ о *наивысшемъ*, то это понятіе прямо не высказывается въ первоначальномъ сознаніи, но однако *вдога* только *помыслить* о предметѣ этого сознанія, то оно естественно можетъ быть выражено только этимъ *терминомъ*; и дѣйствительно, самыя раннія и даже са-

ко соединенными съ этимъ понятіемъ чувствами, такъ что вышеозначенные философы, въ своихъ чувствахъ и отношеніяхъ къ ошибочно *ипостазируемымъ* и *обоготворяемымъ* ими *понятіямъ*, все-таки заявляютъ, что ошибка ихъ, какъ и всякихъ другихъ идолопоклонниковъ, заключается въ ложномъ мышленіи о богѣ, а не въ томъ, чтобъ у нихъ не было сознанія о наивысшемъ, что и обнаруживается ими въ паѳосѣ, который они проявляютъ къ своимъ ложнымъ богамъ (Контъ—къ человѣчеству, Дюрингъ и Штрауссъ—къ понятію матеріи)*). Поэтому, какъ ни странно это покажется, но можно смѣло сказать, что и *атеизмъ* въ сущности не выходитъ изъ рамокъ религіи, если только онъ проявляется въ искреннемъ чувствѣ и отношеніи хотя бы и къ ложному богу.

Имѣя въ виду, что существующихъ естественныхъ, хотя всегда притязающихъ на откровеніе отъ какого-либо бога, религій (разумѣется, не включая въ ихъ число единой истинной, основанной на дѣйствительномъ Откровеніи) *множество* и что естественныхъ понятій о богѣ тоже множество, имѣя также въ виду, что и философскихъ, основанныхъ на разумѣ, понятій о богѣ не мало**), мы можемъ поставить вопросъ о причинѣ этого явленія. По-моему, кромѣ силы традиции, которая неизбѣжно подчиняетъ себѣ всѣхъ людей, далѣе, кромѣ малой способности средняго человѣка

мья грубѣйшія понятія о богѣ уже заключаютъ въ себѣ эту идею, какъ самую общую. При этомъ „наивысшее“ и другіе подобные терминъ вовсе не подразумеваютъ опредѣленно какой-либо субстанціи личной или безличной, какой-нибудь силы, закона и проч. Все это суть продукты уже болѣе позднѣйшаго и развитого мышленія.

*) Поэтому сплошь и рядомъ можно видѣть, что такіе и имъ подобные идолопоклонники суть по чувствамъ болѣе глубоко религіозные люди, чѣмъ тѣ фарисеи, которые бьютъ себя въ грудь и вопіютъ: Господи, Господи!

**) При этомъ нужно замѣтить, что философы въ большей или меньшей степени черпали иногда прямо, иногда въ прикрытомъ видѣ матеріалъ для своихъ рациональныхъ теологій въ христіанствѣ, а потому можно смѣло сказать, что нѣтъ ни одной философской религіи, у которой понятія о богѣ были бы основаны только на одномъ разумѣ. То же самое можно приложить, *mutatis mutandis*, и по отношенію къ богословію и не христіанскихъ народовъ.

вообще къ самостоятельному мышленію, есть еще важная причина этого явленія, заключающаяся въ *величайшей естественной трудности* образовать вполнѣ удовлетворительно понятіе о богѣ. Какъ уже раньше было сказано, надо для того соотнести (сравнить) пунктъ первоначальнаго сознанія бога съ какими-либо другими пунктами первоначальнаго или (здѣсь главнымъ образомъ) производнаго сознанія. Предметовъ, о которыхъ мы имѣемъ производное сознаніе, конечно, безчисленное *множество*. Но, вѣдь, люди дѣйствуютъ не вполнѣ зря и наугадъ, отыскивая въ этомъ множествѣ предметы для соотнесенія и сравненія непосредственнаго сознанія о богѣ, а твердо держась традиции, и только изрѣдка позволяютъ себѣ образовать уже новую координацію *) соотнесенныхъ элементовъ.

Важнѣйшимъ поводомъ къ сравнительно *кореннымъ реформамъ* въ религіи у всѣхъ народовъ служатъ, главнымъ образомъ, замѣченныя противорѣчія и несомѣстимость въ признакахъ боговъ, въ ихъ дѣйствіяхъ и чувствахъ, а также въ культѣ или человѣческихъ дѣйствіяхъ, относящихся къ нимъ, и т. д. **). Тогда пытаются замѣнить различныя имена бога однимъ именемъ и слить атрибуты многихъ боговъ въ атрибуты одного. Или же даже начинаются сомнѣнія въ существованіи многихъ боговъ и ставится вопросъ, не вѣрнѣе ли признать только одного бога. Тогда начинается ученая интерпретація традиции и превращеніе разныхъ боговъ въ атрибуты одного и т. под. Значить, и натуральная религія, какъ и всякій другой продуктъ мышленія, развивается постепенно, сложнымъ процессомъ и въ долгое время.

Но кромѣ изысканія новыхъ пунктовъ соотнесенія или сравненія какъ первоначальнаго религіознаго сознанія, такъ

*) Обыкновенно болѣе сильнѣйшимъ по уму, таланту и чувству дѣятелямъ религіи и принадлежитъ эта честь болѣе или менѣе полной *поправки* стараго, традиціоннаго понятія или замѣщенія его новымъ понятіемъ, что составляетъ содержаніе *исторіи религій*.

***) Такъ, наприм., въ случаѣ, когда разнымъ богамъ приписываютъ одни и тѣ же функціи, такъ что боги оказываются разнящимися только въ именахъ.

и уже обработанныхъ разумомъ понятій, есть еще другая *трудность*, съ которою долженъ считаться разумъ, а именно—выборъ *надлежащихъ точекъ зрѣнія или категорій*, съ которыхъ должно произвести это соотношеніе. Здѣсь предстоитъ множество поводовъ къ заблужденію: такъ, наприм., нѣкоторыя категоріи вовсе не годятся для сравненія посредствомъ нихъ бога съ другими уже болѣе или менѣе извѣстными предметами. Такова *категорія количества* или числа (и все, что изъ нея исходитъ), которая совершенно не годится для этого дѣла.

Когда философы сравнивали бога съ безконечнымъ пространствомъ и временемъ, при пониманіи этихъ идей реальными, безконечными численными величинами, то, разумѣется, это сравненіе не только не служило къ выработкѣ правильнаго понятія о богѣ, но, напротивъ, ввергало мысль въ неразрѣшимую путаницу. Тогда получались *три несовмѣстимыхъ* безконечности: богъ, понимаемый съ точки зрѣнія величины, пространство и время. Но пространство и время совершенно не могутъ быть соотносимы съ богомъ, потому что они *созидаются нашимъ мысленіемъ* и вполнѣ условны, такъ какъ мѣры, которыми мы измѣряемъ всякія численныя величины, суть наши условныя мѣры, и мы можемъ ихъ *in abstracto*, путемъ увеличенія или уменьшенія, продолжать въ безконечность. Значить, соотношеніе сознанія бога съ числомъ вообще, или же съ пространствомъ, временемъ и другими предметами, понимаемыми какъ числа, ничего, кромѣ путаницы и противорѣчій, въ мысль не вносило. Точно также философская теологія *не могла справиться* съ противорѣчіями и затрудненіями по поводу другихъ категорій, или точекъ зрѣнія. Такъ, наприм., вмѣсто того, чтобы остановиться на категоріи субстанціальности и соотносить сознаніе бога съ сознаніемъ нашего индивидуальнаго бытія, его функцій или акциденцій, его сравнивали и отождествляли даже съ физическими силами, дѣйствующими въ природѣ, или же съ процессами, происходящими въ человѣческомъ мірѣ и исторіи.

Таковы, наприм., понятія о богѣ—у Канта, какъ объ автономной волѣ; у Фихте, какъ о нравственномъ идеалѣ; у Гегеля, какъ о высшей ступени самосознанія абсолютной идеи. Всѣ сейчасъ названные и имъ подобные мыслители были болѣе или менѣе *последовательные идеалисты* (Кантъ, наприм., менѣе, Гегель — наиболѣе), субстанціировавшіе абстрактныя понятія. Такимъ образомъ, живой, непрестанно взаимодействующій со всѣми субстанціями міра богъ замѣнялся абстрактными понятіями. Конечно, при этомъ нельзя было философіи правильно понять и совмѣстить другъ съ другомъ отношенія различныхъ свойствъ бога, какъ, наприм., его благость, его справедливость и его непрестанно воспитывающую всякое существо къ совершенству дѣятельность. Наконецъ, идеализмъ ослабѣлъ, и началось въ философіи *преобладаніе* сперва матеріализма, а потомъ мало-по-малу и позитивизма, который теперь сталъ господствующимъ. Всѣ вопросы о богѣ и его свойствахъ стали считаться *неразрѣшимыми* (агностицизмъ съ его „Непознаваемымъ“); люди, называвшіеся философами, *отказались* отъ всякой теологіи, основанной на разумѣ, и нарочито *душили и замалчивали* всѣ вопросы, возникающіе въ силу вѣчнаго непосредственнаго сознанія бога; или же пытались и пытаются удовлетворить ихъ понятіями болѣе или менѣе прикрытаго матеріализма, каковы, наприм., прогрессъ (разумѣется, главнымъ образомъ, матеріальный), эволюція, энергія съ ея сохраненіемъ и превращеніемъ и т. п.

Но, несмотря на всю трудность образованія понятія бога, несмотря на ошибки, въ которыя впадали при этомъ философы, я все-таки не согласенъ съ позитивизмомъ, что образованіе этого понятія разумомъ есть дѣло безнадежное, которое нужно окончательно бросить. Само собою разумѣется, что я здѣсь вовсе не думаю предложить какой-нибудь *собственной теодицеи* и позволю себѣ ограничиться только легкими намеками на нѣкоторыя *предохранительныя мѣры* въ этомъ предпріятіи, а также указать на то, что можетъ послужить въ немъ какъ бы *источникомъ и руководствомъ*.

Такъ, нужно быть весьма осмотрительнымъ въ выборѣ точекъ зрѣнія, или категорій, на основаніи которыхъ нужно соотносить сознание бога съ другими пунктами прямого или посредственнаго сознанія. Конечно, главною категоріей, которой мы должны руководиться, будетъ категорія *субстанціальности*, ибо богъ изъ всѣхъ возможныхъ для насъ опредѣленій не можетъ быть ничѣмъ инымъ, кромѣ какъ *субстанціей*. Что касается до качествъ, свойствъ и дѣятельности бога, то, какъ ни громадна разница между нашею субстанціей и божественною, все - таки, по - моему, *главнымъ пунктомъ* для сравненія съ нимъ должна быть духовная дѣятельность человѣка. Конечно, субстанціальность бога и духовныхъ дѣятельностей и однородность съ нашею даны намъ и христіанскою религіей; но, вѣдь, и самостоятельный разумъ ничего другого придумать не можетъ, какъ то, что богъ принадлежитъ къ числу субстанцій, отъ которыхъ *неизмѣримо* разнится только по степени, и что человѣкъ представляетъ нѣкоторое подобіе бога, наприм., въ свободѣ воли, собственной инициативы. Вообще, мы имѣемъ право сказать, что если *специалисты философы* значительно черпали матеріалъ изъ источника откровенія, то и обратно—*специалисты богословы* не могли въ понятіи бога и всего, до него касающагося, вполне обойтись безъ разума, а потому нѣкоторыя положенія и у нихъ были всецѣло раціоналистическими *). Кромѣ того, для образованія понятія о богѣ отъ разума могутъ быть весьма поучительными не только отцы церкви первыхъ вѣковъ христіанства, но также и схоластики, каковы, наприм., Іоганнъ Скоттъ Эригена, Ансельмъ Кентерберійскій, Тома Аквинатъ, Дунсъ Скоттъ и т. п.

Что же касается до философовъ, то здѣсь можно найти помощь у Джордано Бруно, Кампанеллы и далѣе у фило-

*) Такъ, наприм., можно указать на Іустина Философа, Григорія Нисскаго, Григорія Назіанзина, блаж. Августина и многихъ другихъ отцовъ церкви, у которыхъ можно выбрать и выдѣлить эти раціоналистическіе элементы.

софовъ XVII и начала XVIII вѣка, каковы, наприм., Декартъ, Берклей, Малекраншъ и Лейбницъ *).

Но здѣсь мнѣ кто-нибудь замѣтитъ: какая же надобность рисковать впаденіемъ въ подобныя прежнимъ заблужденія и ошибки при образованіи понятія бога на основаніи разума? Не лучше ли держаться за то понятіе, которое дано христіанскою религіей. На это я отвѣчу, что христіанскихъ религій не одна, а нѣсколько; выборъ же между ними можетъ быть сдѣланъ только на основаніи разума. Но если порѣшить вопросъ такъ, что пусть всякій христіанинъ держится той религіи, въ которой онъ родился, то, чтобъ исполнить и этотъ совѣтъ, надо разумомъ *понять* и *отграничить* ту религію, въ которой родился, отъ другихъ, тоже христіанскихъ, но заключающихъ какія-либо заблужденія, а сравнивать религіи безъ разума невозможно. Во всякомъ случаѣ, нельзя обойти того *психологическаго закона*, по которому всякій элементъ сознанія необходимо и неизбѣжно возбуждаетъ въ насъ *вопросы*, ведущіе къ мышленію, а именно: что это такое, откуда это происходитъ, т.-е. то, что только сознается.

Какъ бы то ни было, я позволю себѣ *присоводиниться* въ этомъ пунктѣ къ мнѣнію одного изъ отцевъ церкви, блаж. Августина, и поставить его принципъ: „*credo ut intelligam*“. Знаменитый представитель церкви указываетъ на то, что разумъ (*Λόγος*) есть первородный сынъ Бога и что, одаря имъ людей, Богъ хотѣлъ ихъ сдѣлать совершеннѣйшими, нежели всѣ другія существа, и что самая вѣра возможна только въ человѣкѣ, одаренномъ разумомъ. Чтобы понять

*) До чего необходимы пересмотръ и болѣе глубокое изученіе прежнихъ философовъ вообще и въ вопросѣ о понятіи бога, можно убѣдиться изъ недавно появившагося въ Германіи сочиненія Dillmann'a: «*Leibniz'sche Monadenlehre*», гдѣ этотъ еще очень молодой, но весьма серьезный и талантливый ученый основательно оспариваетъ толкованіе Лейбница такими извѣстными представителями науки, какъ Целлеръ и Куно-Фишеръ, и, на основаніи тщательнаго изученія подлинныхъ сочиненій Лейбница, предлагаетъ свое весьма оригинальное толкованіе, устраняющее множество заблужденій и противорѣчій, приписываемыхъ Лейбницу.

какую-нибудь вещь, нужно какъ-либо *предварительно допустить* ее; слѣдовательно, думаетъ блаж. Августинъ, *вѣра*, будучи условіемъ знанія, есть все-таки *состояніе временное*, ступень, ведущая къ разумному знанію, въ которомъ она растворяется и исчезаетъ *).

Теперь я, выразивши въ нѣсколькихъ краткихъ положеніяхъ *итогъ* всего того, что сказано было мною о переходѣ сознанія бога въ знаніе, обращаюсь къ иллюстраціи того же предмета со стороны, такъ сказать, *отрицательной*, т.-е. со стороны ошибокъ, заключающихся въ знаменитомъ *онтологическомъ доказательствѣ* бытія Божія, и тѣмъ подкрѣплю инымъ путемъ все сейчасъ высказанное.

Этотъ *итогъ* можетъ быть выраженъ въ слѣдующихъ трехъ положеніяхъ:

1) *Реальность, или бытіе* того предмета, который люди называютъ богомъ и который, въ самомъ общемъ выраженіи его, есть *нѣчто наивысшее, обезпечены намъ непосредственнымъ сознаніемъ* **). Хотя сознаніе еще не заключаетъ никакого понятія и, слѣдовательно, не можетъ быть выражено словомъ, но тѣмъ не менѣе оно все-таки при образованіи понятія бога до извѣстной степени руководитъ нами. Это, по видимому, непонятное положеніе можетъ быть объяснено слѣдующимъ *примѣромъ*. Часто мы совершенно забываемъ какое-нибудь слово, мысль, время, мѣсто, событіе и проч., и проч.; и вдругъ является какая-либо надобность вспомнить забытое, но мы этого не можемъ, несмотря на всѣ наши уси-

*) О томъ, что въ этомъ принципѣ блаж. Августина можно подозрѣвать не ясно сознанный имъ намекъ на различіе сознаніе съ знаніемъ, сказано будетъ мною ниже.

***) Только то можетъ быть названо существующимъ, сущимъ или, по выраженію Канта, Ding an sich, что первоначально дано въ индивидуальномъ сознаніи каждаго человѣческаго (и отчасти животнаго) существа, какъ, на прим., различнаго рода боль, удовольствіе, чувства, сознаніе собственнаго существа и своихъ дѣятельностей, начинающихся у каждаго человѣка съ момента рожденія, существующихъ также у животныхъ и допустимыхъ гипотетически даже у такъ называемой неорганической матеріи, а именно въ тѣхъ философскихъ теоріяхъ и системахъ, для которыхъ ощущеніе всегда соединено съ движеніемъ, или ощущеніе=движенію.

лія, что бываетъ нерѣдко въ теченіе весьма долгаго времени. Въ такихъ случаяхъ все, что мы ни приводимъ въ нашихъ усиліяхъ воспоминанія, какъ будто сравнивается нами съ чѣмъ-то совершенно незнакомымъ, и какъ будто бы результатъ этого сравненія не удовлетворяетъ насъ. Значить, въ этомъ случаѣ нѣчто невыразимое и даже какъ бы не существующее *служитъ критеріемъ* для всякой попытки выразить это незнаемое понятіемъ. Точно то же происходитъ и съ сознаниемъ: хотя оно *вообще* невыразимо, но въ то же время можетъ служить критеріемъ удовлетворительности или неудовлетворительности попытки выразить его, т.-е. познать въ понятіи. Такъ и относительно понятія бога. Мы какъ бы примѣриваемъ это понятіе къ сознанию и находимъ, что примѣриваемое годится, или нѣтъ. Конечно, позже, при большемъ нашемъ развитіи, мы можемъ понять, почему не годится, но долго существуетъ одно только сознаніе, что не годится.

2) *Ошибочно видѣть въ пространствѣ и времени* такіе предметы, съ которыми можно было бы соотносить сознаніе бога—точно также, какъ ошибочно искать его *въ числѣ пространственно-временныхъ образовъ* *), потому что какъ *формы* времени и пространства, такъ и *образы* суть продукты нашихъ дѣятельностей: умственной и воображенія.

3) Образовать понятіе о *реальныхъ свойствахъ и дѣятельностяхъ* бога мы всего лучше можемъ при посредствѣ нашего сознанія о нашей индивидуальной субстанціи и нашихъ свойствахъ и дѣятельностяхъ, *данныхъ сознанию каждаго индивидуума въ актахъ*: чувствовательныхъ, желательныхъ, двигательныхъ (ощущеній), мыслительныхъ.

Теперь я перейду къ онтологическому доказательству бытія Божія.

(Продолженіе слѣдуетъ.)

А. Козловъ.

*) Эти образы или такъ называемыя *явленія* не суть реальность, хотя могутъ послужить намекомъ на нее, а потому совмѣстность и послѣдовательность этихъ образовъ способствуютъ намъ къ предвидѣнію явленій (наприм., въ естественныхъ наукахъ) и ориентированію въ нихъ, когда мы избѣгаемъ непріятнаго для нашихъ чувствъ и стремимся къ пріятному.

Мнимыя начала правильнаго поведенія.

(Критика различныхъ видовъ эвдемонизма.)

I.

Нравственное добро опредѣляется по разуму—какъ правда (въ широкомъ смыслѣ), или какъ должное отношеніе ко всему. Эта идея добра, внутренно всеобъемлющая и логически необходимая, оказывается, въ реальномъ смыслѣ или фактически, лишенною всеобщности и необходимости. Добро, какъ идеальная норма воли, на дѣлѣ не совпадаетъ съ благомъ, какъ предметомъ дѣйствительнаго желанія. Добро есть должное; но, во-первыхъ, не всѣ желаютъ того, что должно; во-вторыхъ, между желающими добра не всѣ оказываются способными одолѣть ради него дурныя стремленія своей природы, и, наконецъ, въ-третьихъ, немногіе люди, достигшіе побѣды добра надъ зломъ въ себѣ самихъ—люди добродѣтельные, праведники, или святые—безсильны побѣдить своимъ добромъ то зло, въ которомъ лежитъ весь міръ. Но поскольку добро вовсе не желается кѣмъ нибудь, оно *не есть благо* для него; поскольку оно—хотя и утверждается, какъ желательное, разумнымъ сознаниемъ—но не дѣйствуетъ на волю, оно есть благо только мысленное, а *не дѣйствительное*; поскольку, наконецъ, оно—хотя и дѣйствуетъ на волю даннаго лица, дѣлая его внутренно лучшимъ—но не даетъ ему силы осуществить должное въ цѣломъ мірѣ, оно *не есть благо достаточное*.

Это тройкое несовпаденіе (нравственнаго) добра съ (реальнымъ) благомъ ставить, повидимому, и идею добра во

внутреннее противорѣчіе. Въ самомъ опредѣленіи добра, какъ должнаго, заключается, кромѣ идеальнаго содержанія, еще и реальное требованіе, именно требованіе, чтобы нравственное содержаніе не оставалось только теоретическимъ, чтобы оно практически *осуществлялось*: должно по самому понятію *должно осуществляться*. Безсиліе добра не есть добро, и никакъ нельзя признать должнымъ тотъ фактъ, что лишь *часть* человѣчества желаетъ должнаго, что весьма *немногіе* живутъ, какъ должно, и что *никто* не можетъ привести міръ въ должное состояніе. По общему понятію, добро и благо должны бы покрывать другъ друга, второе должно бы быть прямымъ, всеобщимъ и необходимымъ слѣдствіемъ перваго—представлять собою безусловную желательность и дѣйствительность добра. Но фактически они другъ друга не покрываютъ,—благо отдѣляется отъ добра и въ этой отдѣльности понимается какъ *благополучіе*. Реальная недостаточность идеи добра побуждаетъ обратиться къ этому принципу благополучія, который, повидимому, обладаетъ, какъ побужденіе къ дѣйствію, тою фактическою всеобщностью и необходимостью, которыхъ недостаетъ чисто-нравственнымъ требованіямъ. Ибо всякая цѣль дѣйствія, которую кто-нибудь себѣ ставитъ, непременно заключаетъ въ себѣ прямо или косвенно тотъ признакъ, что достиженіе этой цѣли удовлетворяетъ дѣйствующаго или служитъ къ его благополучію, тогда какъ далеко не всякая цѣль дѣятельности заключаетъ въ себѣ прямо или хотя бы лишь косвенно признакъ нравственнаго добра. Всякое желаніе, какъ такое, есть, повидимому, лишь желаніе своего удовлетворенія, т.-е. благополучія; желать злополучія, или неудовлетворенности, значило бы то же, что желать завѣдомо нежелательнаго,—это прямая бессмыслица. И если само нравственное добро для своего осуществленія въ дѣйствительности должно стать желательнымъ, то значить—этическое начало оказывается въ зависимости отъ практической (въ тѣсномъ смыслѣ) идеи реальнаго блага, или благополучія, которая и ставится верховнымъ принципомъ человѣческихъ дѣйствій.

Этотъ *эвдемонистическій* принципъ (отъ греч. *εὐδαιμονία*— блаженное состояніе, благополучіе) имѣеть то видимое преимущество, что онъ не вызываетъ вопроса: *почему?* Можно спрашивать, почему я долженъ стремиться къ нравственному добру, когда это стремленіе противорѣчитъ моимъ естественнымъ влеченіямъ и причиняетъ мнѣ только страданія, но нельзя спрашивать, почему я долженъ желать своего благополучія, ибо я его и безъ того желаю по необходимости природы, — это желаніе нераздѣльно связано съ моимъ существованіемъ и есть его прямое выраженіе: я существую, какъ желающій, и желаю, конечно, лишь того, что меня удовлетворяетъ или что мнѣ пріятно. Всякій полагаетъ свое благополучіе или въ томъ, что непосредственно причиняетъ ему удовольствіе, или въ томъ, что къ этому ведетъ, т.-е. служитъ какъ средство для доставленія пріятныхъ состояній. Такимъ образомъ, благополучіе опредѣляется ближайшимъ образомъ чрезъ понятіе *удовольствія* (греч. *ἡδονή*, откуда ученіе *идонизма* или *гедонизма*).

II.

Когда вмѣсто должнаго поставлено желательное, то цѣль жизни, или высшее благо, сводится къ удовольствію. Это понятіе при кажущейся ясности, простотѣ и реальности встрѣчаетъ непреодолимые затрудненія именно на пути своего реального примѣненія. Изъ того общаго факта, что всякій хочетъ того, что ему пріятно, никакого общаго принципа или правила дѣйствія вывести невозможно. Дѣло въ томъ, что въ понятіи удовольствія его всеобщность есть только формально-логическая, или отвлеченная, не выражающая никакого дѣйствительнаго единства. Утвержденіе, что окончательная цѣль всѣхъ поступковъ есть (прямо или косвенно) удовольствіе, т.-е. удовлетвореніе дѣйствующаго лица, такъ же безспорно, но и такъ же безсодержательно, какъ, наприм., утвержденіе, что всѣ поступки чѣмъ-нибудь кончаются, или что всѣ дѣйствія къ чему-нибудь направлены.

Въ данной дѣйствительности вовсе нельзя найти единого и общаго для всѣхъ удовольствія, а есть лишь неопредѣленное множество всевозможныхъ удовольствій, не имѣющихъ между собою ничего общаго. Одинъ человѣкъ находитъ величайшее наслажденіе въ томъ, чтобы пить водку, а другой ищетъ „блаженствъ, которымъ нѣтъ названья и мѣры нѣтъ“; но и этотъ, когда испытываетъ крайній голодъ или жажду, забываетъ о всякихъ запредѣльныхъ благахъ и болѣе всего желаетъ ѣды и питья. Съ другой стороны, при извѣстныхъ условіяхъ все то, что прежде доставляло удовольствіе или казалось приятнымъ, перестаетъ быть привлекательнымъ, и даже самая жизнь теряетъ всякую цѣну.

Въ дѣйствительности, идея удовольствія относится къ необъятному хаосу случайныхъ влеченій, разнообразныхъ по индивидуальнымъ характерамъ и вкусамъ, степенямъ развитія людей, ихъ возрастамъ, внѣшнимъ положеніямъ и минутнымъ состояніямъ. Какое же опредѣленное выраженіе можно дать удовольствію, какъ общему практическому принципу? Развѣ то, что „пусть всякій дѣйствуетъ такъ, чтобы по возможности доставить себѣ то, что ему приятно въ настоящемъ“? Такое правило, вообще говоря, твердо установленное и болѣе или менѣе успѣшно примѣняемое въ царствѣ животномъ, неудобно для человѣческой практики, благодаря двумъ обстоятельствамъ: 1) присутствію у человѣка стремленій противоестественныхъ, осуществленіе которыхъ, хотя и доставляетъ желательное удовольствіе, но вмѣстѣ съ тѣмъ ведетъ къ явной и несомнѣнной гибели, т.-е. къ тому, что для всякаго въ высшей степени нежелательно; 2) присутствію человѣческаго разума, сравнивающего различныя (естественныя) влеченія и удовольствія другъ съ другомъ и оцѣнивающего ихъ по отношенію къ ихъ дальнѣйшимъ послѣдствіямъ. Въ элементарной формѣ такая оцѣнка уже встрѣчается, впрочемъ, и у животныхъ, дѣйствующихъ или воздерживающихся отъ дѣйствія не по однимъ только побужденіямъ непосредственнаго удовольствія

или неудовольствія, а также и по соображенію дальнѣйшихъ пріятныхъ или непріятныхъ послѣдствій, проистекающихъ отъ того или другого поведенія. Но у животныхъ это соображеніе не идетъ далѣ простыхъ ассоціацій, наприм., представленія о самовольно похищенномъ кускѣ говядины съ представленіемъ объ ударахъ хлыстомъ и т. п. Болѣе отвлеченный характеръ человѣческаго разума позволяетъ ему, помимо такихъ элементарныхъ соображеній, дѣлать общія сопоставленія ближайшихъ мотивовъ удовольствія съ ихъ отдаленными послѣдствіями, и вотъ на этомъ пути наиболѣе смѣлый представитель чистаго идонизма въ древней философіи, Игезій Киренскій, пришелъ къ убѣжденію, что съ точки зрѣнія удовольствія жить вообще не стоитъ, потому что стремленіе къ наслажденію—или безуспѣшно и въ этомъ случаѣ мучительно, или же, достигая цѣли, оказывается обманчивымъ, такъ какъ за мгновеннымъ чувствомъ удовлетворенія неизбежно слѣдуетъ скука и новая мучительная погоня за обманомъ. При невозможности достигнуть настоящаго удовольствія слѣдуетъ стараться объ избавленіи себя отъ неудовольствій, а для этого вѣрнѣйшее средство—умереть. Такъ заключилъ Игезій, за что и былъ прозванъ *внушителемъ смерти* (τῆσιθάνατος). Но и независимо отъ такихъ крайнихъ заключеній, несостоятельность „удовольствія“, какъ принципа, ясна изъ анализа самаго понятія.

III.

Простое стремленіе къ удовольствію не можетъ быть принципомъ дѣятельности, потому что само по себѣ оно неопредѣленно и безсодержательно, а свое дѣйствительное содержаніе имѣетъ только въ случайныхъ предметахъ, его вызывающихъ. Въ безконечномъ многообразіи всевозможныхъ пріятныхъ предметовъ и состояній общимъ и необходимымъ оказывается только то, что моментъ достиженія какой бы то ни было цѣли, или желаннаго предмета, непременно ощущается и заранѣе представляется какъ удоволь-

ствіе, т.-е. какъ удовлетворенное или успокоенное желаніе. Но эта крайне элементарная психологическая истина, что исполненное желаніе или достигнутая цѣль ощущаются какъ удовольствіе, не содержитъ въ себѣ ни малѣйшаго указанія ни на свойство желаннаго, ни на способы его достиженія, — и то и другое остаются во всемъ своемъ эмпирическомъ разнообразіи и случайности, и точка зрѣнія удовольствія не даетъ намъ сама по себѣ никакого дѣйствительнаго опредѣленія того *высшаго блага*, которому должны быть подчинены всѣ прочія, а слѣдовательно и никакого принципа и правила для дѣятельности. Дѣло будетъ еще яснѣе, если мы возьмемъ удовольствіе не въ его общемъ понятіи, какъ удовлетворенное желаніе, а въ его конкретныхъ состояніяхъ, т.-е. въ тѣхъ или другихъ ощущеніяхъ пріятности. Будучи лишь слѣдствіемъ стремленія, достигшаго своей цѣли, а не цѣлью, такія состоянія не бываютъ желательны сами по себѣ. Желаются извѣстныя опредѣленныя реальности, а не пріятныя ощущенія, отъ нихъ происходящія. Для голоднаго и жаждущаго хлѣбъ и вода суть прямо вождельные предметы, а не средства для полученія вкусовыхъ удовольствій. Конечно, мы по опыту знаемъ, что ѣсть, когда голоденъ, очень пріятно, но младенецъ стремится сосать прежде всякаго опыта; и потомъ по достиженіи извѣстнаго возраста у него возникаютъ очень сильныя желанія такихъ предметовъ, дѣйствительная пріятность которыхъ имъ еще вовсе не извѣдана. Прибѣгать

этомъ случаѣ къ „наслѣдственности“ совершенно бесполезно, ибо тогда по восходящимъ степенямъ родства пришлось бы добратся до химическихъ молекулъ, о которыхъ едва ли кто рѣшится утверждать, что онѣ стремятся вступать въ опредѣленныя соединенія единственно лишь въ силу воспоминанія о пріятности прежнихъ подобныхъ соединеній. Напомнимъ еще обстоятельство, не позволяющее отождествлять благо съ фактомъ удовольствія. Всякому по опыту извѣстно, что степень желательности извѣстныхъ предметовъ или состояній далеко не всегда соотвѣтствуетъ

степени реальной пріятности ощущеній, ими доставляемыхъ. Такъ, при сильномъ эротическомъ влеченіи къ опредѣленному лицу другого пола фактъ обладанія именно этимъ лицомъ желается, какъ величайшее блаженство, передъ которымъ исчезаетъ желательность обладанія всякимъ другимъ лицомъ; между тѣмъ, реальная пріятность, доставляемая этимъ безконечно-желательнымъ фактомъ, навѣрное ничего общаго съ безконечностью не имѣетъ и приблизительно равна пріятности всякаго иного удовлетворенія данныхъ инстинктовъ.—Вообще, желательность тѣхъ или другихъ предметовъ, или ихъ значеніе, какъ благъ, опредѣляется не послѣдующими субъективными состояніями удовольствія, а объективными взаимоотношеніями этихъ предметовъ съ нашею тѣлесною или душевною природою, причемъ источники и свойства этихъ отношеній большею частью не сознаются нами съ достаточною ясностью, а обнаруживаютъ лишь свое дѣйствіе въ видѣ слѣпого влеченія.

Но если удовольствіе не есть сущность блага, или желаннаго, какъ такого, то оно во всякомъ случаѣ есть его постоянный признакъ. Каковы бы ни были основныя причины желательности данныхъ предметовъ и состояній, являющихся намъ какъ блага, во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что достигнутое благо или исполненное желаніе всегда сопровождается ощущеніемъ удовольствія, которое такимъ образомъ, будучи неразрывно связано съ дѣйствительнымъ благомъ, вообще какъ его необходимое послѣдствіе, можетъ служить и для опредѣленія высшаго блага, по крайней мѣрѣ, въ смыслѣ практическаго принципа.

Высшее благо, съ этой точки зрѣнія, есть такое состояніе, которое доставляетъ наибольшую сумму удовлетворенія. Сумма же эта опредѣляется не только прямо, чрезъ сложеніе пріятныхъ состояній, но и косвенно черезъ вычитаніе состояній непріятныхъ. Другими словами, высшее благополучіе состоитъ въ обладаніи такими благами, которыя въ совокупности или въ окончательномъ результатѣ доставляютъ maximum наслажденія и minimum страда-

нія*). Дѣятельнымъ началомъ является здѣсь не простое стремленіе къ непосредственному удовольствію, а *благоразуміе*, оцѣнивающее различныя удовольствія и выбирающее между ними тѣ, которыя болѣе прочны и обезпечены отъ страданія. Благополучнымъ, или счастливымъ признается здѣсь не тотъ, кто въ данную минуту испытываетъ сильнѣйшее наслажденіе, а тотъ, чья жизнь въ общемъ представляетъ постоянный перевѣсъ пріятныхъ состояній надъ мучительными,—кто въ итогѣ болѣе наслаждается, чѣмъ страдает. „Благоразумный,—говоритъ Аристотель,—гонится за безпечальнымъ состояніемъ, а не за пріятнымъ (*ὁ φρόνιμος τὸ ἄδυστον διώκει, οὐ τὸ ἡδύ*). Такова точка зрѣнія эвдемонизма въ собственномъ смыслѣ, или *эвдемонизма благоразумнаго*. Послѣдователь этого ученія не будетъ „валиться въ тинѣ чувственныхъ удовольствій“, разрушающихъ душу и тѣло,—онъ находитъ свое благополучіе, главнымъ образомъ, въ тѣхъ высшихъ наслажденіяхъ—умственныхъ и эстетическихъ, которыя при наибольшей прочности связаны съ наименьшимъ страданіемъ.

IV.

Несмотря на свою сравнительную благовидность, эвдемонизмъ благоразумія раздѣляетъ общую судьбу всякаго эвдемонизма: и онъ оказывается лишь мнимымъ принципомъ. Когда благо опредѣляется какъ благополучіе, то все дѣло—въ его достиженіи и прочномъ обладаніи; но ни то, ни другое не можетъ быть обезпечено никакимъ благоразуміемъ.

Наша жизнь и судьба зависятъ отъ причинъ и дѣятелей, не подвластныхъ рѣшеніямъ и мѣрамъ нашей житейской

*) Независимо отъ всякаго принципиальнаго пессимизма избавленіе отъ страданій имѣетъ, съ эвдемонистической точки зрѣнія, больше значенія, чѣмъ положительный фактъ удовольствія. Страданія отъ неудовлетворенія сильно индивидуализированной половой страсти, доводящія нерѣдко до самоубійства, безъ сравненія болѣе значительны, нежели пріятность удовлетворенія, которое можетъ быть признано великимъ благомъ, лишь поскольку оно избавляетъ отъ тѣхъ великихъ страданій.

мудрости, и большею частью благоразумный эгоистъ только теряет случаи дѣйствительныхъ, хотя и мимолетныхъ удовольствій, нисколько не приобрѣтая черезъ это прочнаго благополучія. Непрочность всѣхъ благъ тѣмъ болѣе здѣсь фатальна, что человѣкъ, въ отличіе отъ животныхъ, заранѣе о ней знаетъ: неизбѣжное въ будущемъ крушеніе всякаго счастья бросаетъ свою тѣнь и на минуты настоящаго наслажденія. Но и въ тѣхъ рѣдкихъ случаяхъ, когда благоразумное пользованіе жизнью дѣйствительно доставляетъ количественный перевѣсъ пріятныхъ или хотя бы безпечальныхъ состояній надъ тяжелыми и мучительными, торжество эвдемонизма есть только кажущееся, ибо оно основано на произвольномъ исключеніи изъ счета *качественнаго* момента нашихъ душевныхъ состояній (разумѣю качество даже не въ моральномъ смыслѣ, который пока можетъ быть спорнымъ, а только въ психологическомъ, или, точнѣе—психофизическомъ,—именно степень интенсивности пріятныхъ ощущеній). Несомнѣнно, что самыя сильныя, захватывающія наслажденія суть все-таки не тѣ, которыя рекомендуются благоразуміемъ, а тѣ, которыя связаны съ дикими страстями; пусть и здѣсь во многихъ случаяхъ пріятность удовлетворенія несоразмѣрна силѣ желанія, но все-таки она несравненно интенсивнѣе всѣхъ тѣхъ ощущеній, которыя даются при умѣренномъ и аккуратномъ пользованіи жизнью. Когда благоразуміе внушаетъ намъ, что страсти ведутъ къ гибели, то, вовсе не оспаривая этой истины, мы можемъ только напомнить другую:

Все, все, что гибелью грозитъ,
Для сердца смертнаго таитъ
Неизъяснимы наслажденья...

На это нельзя ничего возразить съ точки зрѣнія эвдемонистической. На какомъ основаніи буду я отказываться отъ „неизъяснимыхъ наслажденій“ въ пользу какого-то скучнаго благоденствія? Страсти ведутъ къ гибели, но развѣ благоразуміе избавляетъ отъ гибели? Гдѣ тотъ человѣкъ, кото-

рый посредствомъ одного благоразумнаго поведенія одержаль побѣду надъ смертью?

Голосъ страстей можетъ оказаться неправымъ лишь передъ чѣмъ-нибудь высшимъ. Онъ умолкаетъ передъ небесными громами, но его не въ силахъ заглушить вялая рѣчи благоразумія.

Удовлетвореніе страстей, ведущихъ къ гибели, не можетъ быть, конечно, высшимъ благомъ, но оно можетъ, съ общей точки зрѣнія эвдемонизма, имѣть рѣшительное преимущество надъ невинными удовольствіями хорошаго поведенія, *не избавляющаго отъ гибели*. Положимъ, умственные и эстетическія удовольствія не только невинны, но и возвышенны; однако, это ихъ достоинство связано съ такими ограниченіями, которыя не позволяютъ и за этими благами признать значеніе высшаго блага:

1) Эти „духовныя“ удовольствія доступны только для немногихъ, тогда какъ высшее благо необходимо должно быть всеобщимъ.

2) И для тѣхъ, кому они доступны, умственные и эстетическія наслажденія недостаточны. Относясь лишь къ опредѣленнымъ душевнымъ способностямъ и силамъ и не касаясь другихъ, они не могутъ наполнить цѣлую жизнь. Только теоретическая, созерцательная сторона челоуѣка оказывается тутъ болѣе или менѣе удовлетворенною, а дѣятельная, практическая жизнь остается безъ всякаго принципиальнаго руководства. Умственные и эстетическія блага, какъ предметы чистаго созерцанія, не воздѣйствуютъ на жизненное хотѣніе:

Небесныхъ звѣздъ мы не хотимъ,
Любуясь ихъ красой.

И потому у людей, съ эвдемонистической точки зрѣнія ставящихъ выше всего науку и искусство (т.-е. наслажденіе ими), практическая воля остается безъ господствующаго мотива, и слѣпныя страсти безпрепятственно овладѣваютъ ею, показывая несостоятельность благоразумнаго эвдемонизма, какъ высшаго принципа жизни.

3) Эта несостоятельность сказывается еще въ его безсиліи противъ теоретическаго скептицизма, подрывающаго цѣнность самыхъ предметовъ умственной и художественной дѣятельности. Положимъ, я нахожу величайшее наслажденіе въ созерцаніи красоты и въ изслѣдованіи истины, но разсудокъ—высшій авторитетъ для „благоразумнаго“ эвдемониста,—говоритъ мнѣ, что красота есть субъективная иллюзія, а истина недоступна человѣческому познанію,—мое наслажденіе этимъ отравлено, а для послѣдовательнаго ума становится совсѣмъ невозможнымъ. Но и безъ такой послѣдовательности ясно, что наслажденіе завѣдомымъ обманомъ не можетъ разумно утверждаться какъ высшее благо.

4) Но положимъ, нашъ эпикуреецъ чуждъ такого скептицизма и безотчетно предается наслажденіямъ мысли и творчества, не спрашивая объ окончательномъ значеніи ихъ предметовъ. Для него эти „духовныя блага“ могутъ казаться вѣчными; но его собственная способность ими наслаждаться во всякомъ случаѣ далека отъ этого свойства, она развѣ только на немного переживаетъ способность къ чувственнымъ наслажденіямъ.

Между тѣмъ, именно *прочность* или долговѣчность удовольствій есть основное притязаніе *благоразумнаго* эвдемонизма, главное предполагаемое его преимущество передъ простымъ стремленіемъ къ непосредственно пріятному. Конечно, если бы наши удовольствія были пребывающими реальностями, которыя можно было бы накоплять, какъ имущество, то благоразумный эвдемонистъ, придя въ дряхлость, могъ бы все-таки считать себя болѣе богатымъ, чѣмъ какой-нибудь безпутный прожигатель жизни, преждевременно погибшій. Но такъ какъ на самомъ дѣлѣ *прошедшія* наслажденія суть только воспоминанія, то нашъ мудрый эпикуреецъ, если только онъ останется до смерти вѣренъ эвдемонистической точкѣ зрѣнія, навѣрное пожалѣетъ, что ради слабаго воспоминанія о невинныхъ радостяхъ ума и эстетическаго вкуса онъ пожертвовалъ случаями наслажденій, гораздо болѣе интенсивныхъ, которыя, какъ *неиспытанныя*, возбуждаютъ и

въ эту минуту его желаніе,—неисполнимое и мучительное. Мнимое превосходство благоразумнаго эвдемонизма надъ простымъ прожиганіемъ жизни держится лишь на логически-непозволительномъ смѣшеніи двухъ точекъ зрѣнія. Одно изъ двухъ: или мы имѣемъ въ виду настоящей моментъ наслажденія, и въ такомъ случаѣ нужно отказаться отъ благоразумія свойственнаго даже животнымъ; или же мы соображаемъ послѣдствія своихъ поступковъ въ будущемъ, и въ этомъ случаѣ спрашивается: какой же именно моментъ будущаго мы должны полагать въ основаніе своего разсчета? Было бы явно бессмысленно брать какой-нибудь другой моментъ, кромѣ *послѣдняю*, выражающаго *итогъ* всей жизни; но въ этотъ послѣдній, предсмертный моментъ весь эвдемонистическій разсчетъ сводится къ нулю, и всякое возможное преимущество благоразумныхъ наслажденій передъ безумными (съ эвдемонистической точки зрѣнія) совершенно исчезаетъ. Такъ какъ всѣ наслажденія, становясь прошедшими, перестаютъ быть наслажденіями, и это раньше извѣстно, то понятіе „сумма наслажденій“ лишено дѣйствительнаго смысла: сумма нулей нисколько не больше простаго нуля.

V.

Если обладаніе *внѣшними* благами—какъ въ видѣ наслажденія настоящей минуты, такъ и въ видѣ болѣе прочнаго счастья, мнимо-обезпеченнаго благоразуміемъ,—оказывается обманчивымъ и несостоятельнымъ, то не заключается ли истинное благополучіе, или высшее благо, въ *свободѣ* отъ тѣхъ внѣшнихъ стремленій и привязанностей, которыя, обманывая и поработая челоуѣка, дѣлають его несчастнымъ? Всѣ внѣшнія блага или оказываются не стоящими желанія, или еще раньше обнаруженія своей существенной неудовлетворительности эти мнимыя блага, завися отъ внѣшнихъ причинъ, не находящихся во власти челоуѣка, отнимаются у него, дѣлая его вдвойнѣ несчастнымъ. Никто не можетъ быть избавленъ отъ несчастія, слѣдовательно, не можетъ

быть счастливымъ, пока его воля связана съ такими предметами, обладаніе которыми для него случайно. Если истинное благополучіе есть состояніе прочной удовлетворенности, то истинно благополучнымъ можетъ быть лишь человѣкъ, находящій себѣ удовлетвореніе въ томъ, что не можетъ быть у него отнято, т.-е. въ себѣ самомъ.

Пусть только человѣкъ будетъ внутренно свободенъ отъ привязанности къ внѣшнимъ и случайнымъ предметамъ,—и онъ будетъ неизмѣнно удовлетворенъ и благополученъ. Не подчиняясь ничему постороннему, всецѣло обладая самимъ собою, онъ обладаетъ всѣмъ и даже больше, чѣмъ всѣмъ. Если я свободенъ отъ хотѣнія извѣстной вещи, то я въ большей степени ея господинъ, чѣмъ тотъ, кто обладаетъ ею съ желаніемъ; если я равнодушенъ къ власти, я больше чѣмъ властитель, къ ней привязанный; если я равнодушенъ ко всему міру, я выше всемірнаго владыки.

Этотъ принципъ *самодостаточности* (*αὐτάρχεια*), выражая безусловное требованіе, имѣетъ на самомъ дѣлѣ лишь отрицательную и условную силу. Во-первыхъ, его дѣйствіе обусловлено тѣми самыми внѣшними благами, которыя онъ отрицаетъ. Пока человѣкъ къ нимъ привязанъ, освобожденіе отъ этой привязанности *желательно* для его высшаго сознанія и даетъ содержаніе его дѣятельности. Точно такъ же пока человѣкъ чувствителенъ къ случайнымъ страданіямъ внѣшней жизни, торжество надъ ними, непоколебимость въ бѣдствіяхъ можетъ давать ему высшее удовлетвореніе. Но когда онъ возвысился надъ привязанностью къ внѣшнимъ благамъ и надъ страхомъ внѣшняго злополучія, то въ чемъ же будетъ состоять положительное содержаніе его жизни? Неужели только въ чувствѣ услажденія этою побѣдой? Но тогда принципъ самодостаточности превращается въ пустое самодовольство, вмѣсто грандіознаго получаетъ комическій характеръ. При этой неудовлетворительности окончательнаго результата нѣтъ надобности настаивать на томъ, что сила духа, необходимая для его достиженія, дается не всякому, да и у того, кому дается,

не сохраняется всегда до конца, такъ что принципъ само-достаточности не имѣтъ въ самомъ себѣ достаточной силы для своего осуществленія, оказываясь и съ этой стороны лишь мнимымъ принципомъ. Освобожденіе отъ рабства низшимъ, случайнымъ благамъ можетъ быть только *условіемъ* для полученія высшаго блага, а не самымъ этимъ благомъ; храмъ, изъ котораго выброшены идолы, его наполнявшіе, черезъ это одно не становится еще святынею Божіею,—самъ по себѣ онъ остается только пустымъ мѣстомъ *).

VI

Личность человѣческая не находитъ окончательнаго себѣ удовлетворенія или благополучія ни во внѣшнихъ, житейскихъ благахъ, ни въ себѣ самой (т.-е. пустой формѣ самосознанія). Единственный для нея выходъ представляется, повидимому, въ томъ соображеніи, что человѣкъ не есть только отдѣльная особь, но и часть собирательнаго цѣлаго, и что свое настоящее благополучіе, положительный интересъ своей жизни онъ находитъ въ служеніи общему благу, общей пользѣ.

✓ Таковъ принципъ *утилитаризма*, находящійся въ очевидномъ соотвѣтствіи съ нравственнымъ принципомъ альтруизма, который требуетъ жить для другихъ, помогать по возможности всѣмъ и служить чужому благу, какъ своему собственному. По мысли самихъ представителей утилитаризма, ихъ ученіе должно въ практическомъ примѣненіи совпадать съ альтруистическою моралью или съ заповѣдями справедливости и милосердія. «Я долженъ,—пишетъ, напри-

*) Принципъ самодостаточности въ практическомъ примѣненіи совпадаетъ отчасти съ нравственнымъ принципомъ аскетизма; но существенное различіе между ними въ исходной точкѣ или первоначальномъ мотивѣ, который въ аскетизмѣ есть стремленіе къ преобладанію духа надъ плотью въ смыслѣ *должнаго* отношенія къ тому, что ниже его, тогда какъ требованіе самодостаточности исходитъ изъ стремленія къ благополучію, такъ что этотъ принципъ автаркіи можетъ быть правильно обозначенъ какъ *эвдемонистическій аскетизмъ*.

мѣръ, Милль,—опять повторить то, что противники утилитаризма рѣдко имѣютъ справедливость за нимъ признать,—именно, что *счастіе* (happiness), образующее утилитарное мѣрило правильнаго поведенія, не есть собственное счастіе дѣйствующаго лица (въ отдѣльности взятаго), а счастіе всѣхъ тѣхъ, къ кому относится его дѣятельность. Между своимъ собственнымъ счастіемъ и счастіемъ другихъ онъ по требованію утилитаризма, долженъ быть такъ же безпристрастнымъ, какъ еслибъ онъ былъ незаинтересованнымъ и благосклоннымъ зрителемъ. Этика пользы находить всецѣлое выраженіе своего духа въ золотомъ правилѣ Иисуса Назаретскаго. Поступать такъ, какъ желаешь, чтобы съ тобой поступали, и любить ближняго, какъ самого себя,—вотъ что составляетъ идеальное совершенство утилитарной нравственности (J. S. Mill: *Utilitarianism*, 5 ed. Lond. 1874, pp. 24—25).

Различіе между этими двумя принципами—утилитарнымъ и альтруистическимъ—состоитъ въ томъ, что правило: жить для другихъ—предписывается альтруизмомъ какъ *должное* отношеніе человѣка къ подобнымъ ему, или какъ нравственный долгъ въ силу чистой идеи добра, тогда какъ по ученію утилитаризма человѣкъ долженъ служить общему благу и безпристрастно судить между своими и чужими интересами потому, что такое отношеніе всего полезнѣе или выгоднѣе ему самому, такъ что нравственная дѣятельность не нуждается въ какомъ-нибудь особомъ самостоятельномъ принципѣ, противоположномъ эгоизму, а есть слѣдствіе того же эгоизма, правильно понятаго; а такъ какъ эгоизмъ есть у всякаго, то утилитарная мораль годится для всѣхъ безъ исключенія и такимъ образомъ имѣетъ преимущество передъ моралью прямого альтруизма, утверждается ли этотъ послѣдній въ силу простаго симпатическаго чувства, или же во имя чистаго долга. Съ этимъ связано другое преимущество утилитаризма, по мнѣнію его сторонниковъ; а именно, они утверждаютъ, что этотъ принципъ совершенно соотвѣтствуетъ дѣйствительному историческому происхожденію нравствен-

ныхъ чувствъ и идей, которыя всѣ явились лишь результатомъ послѣдовательно расширяемыхъ и развиваемыхъ соображеній собственной пользы, такъ что самая высокая система нравственности есть лишь наиболѣе сложная трансформация первоначальныхъ побужденій себялюбія. Еслибы это утвержденіе и было справедливо, то вытекающее отсюда для утилитаризма преимущество было бы все-таки лишь кажущимся. Изъ того, что дубъ происходитъ отъ жолудя, а жолудями кормятъ свиней, никакъ не слѣдуетъ, чтобы и сами дубы могли служить пищей свиньямъ. Точно такъ же, предполагая, что высшее нравственное ученіе имѣетъ *генетическую* связь съ эгоизмомъ, т.-е. произошло изъ него путемъ послѣдовательныхъ видоизмѣненій въ прошедшемъ, мы не имѣемъ права заключать, что эта высшая мораль и въ настоящемъ, совершенномъ своемъ видѣ можетъ опираться на своекорыстіе или быть пригодною и для эгоистовъ. Впрочемъ, самое предположеніе о первоначальномъ значеніи себялюбія, какъ *единственнаго* основанія всякой дѣятельности, противорѣчитъ истинѣ.

Взглядъ на происхожденіе нравственности изъ индивидуальнаго эгоизма достаточно опровергается тѣмъ простымъ фактомъ, что именно *первоначально* господствующее значеніе въ жизни существъ принадлежитъ не индивидуальному, а родовому самоутвержденію, которое для отдѣльныхъ особей есть *самоотреченіе*. Какую пользу себѣ, или какое удовлетвореніе своему индивидуальному эгоизму можетъ находить птица, полагающая свою жизнь за птенцовъ, или рабочая пчела, умирающая за общую матку? *) Рѣшительное преобладаніе индивидуальныхъ побужденій надъ родовыми и вмѣстѣ съ тѣмъ возможность принципіальнаго и послѣдовательнаго своекорыстія являются лишь въ человѣчествѣ на извѣстной ступени развитія личнаго сознанія, а поэтому и утилитаризмъ, поскольку онъ требуетъ отъ личности са-

*) О первоначальномъ характерѣ самоотреченія или «борьбы за жизнь другихъ» (struggle for the life of others) см. въ особенности у Henry Drummond, Ascent of Man.

моограниченія и самопожертвованія не во имя какихъ-нибудь болѣе сильныхъ, чѣмъ она сама, началъ, а лишь во имя ея собственнаго правильно понятого себялюбія, — такой утилитаризмъ можетъ имѣть смыслъ лишь какъ практическое ученіе, обращенное къ отдѣльнымъ людямъ въ данномъ состояніи человѣчества. Съ этой только стороны намъ и слѣдуетъ его здѣсь разсмотрѣть, тѣмъ болѣе, что вопросы объ эмпирическомъ происхожденіи тѣхъ или другихъ чувствъ и понятій не относятся прямо къ предмету нравственной философіи.

VII.

„Всякій желаетъ себѣ пользы; но польза всякаго состоитъ въ томъ, чтобы служить общей пользѣ; слѣдовательно, всякій долженъ служить общей пользѣ“. Въ этой формулѣ чистаго утилитаризма вѣрно только заключеніе; но его дѣйствительныя основанія вовсе не содержатся въ тѣхъ двухъ посылкахъ, изъ которыхъ оно здѣсь выводится: эти двѣ посылки невѣрны сами по себѣ и притомъ поставлены въ ложное соотношеніе между собою.

Невѣрно, будто всякій желаетъ своей пользы, ибо весьма многіе желаютъ лишь того, что имъ доставляетъ непосредственное удовольствіе, и находятъ это свое удовольствіе въ предметахъ совершенно бесполезныхъ и даже вредныхъ — въ пьянствѣ, карточной игрѣ, порнографіи и т. п. Конечно, и къ такимъ людямъ можно обращаться съ проповѣдью общаго блага, но при этомъ необходимо основываться на чемъ-нибудь другомъ, а никакъ не на ихъ фактическихъ желаніяхъ.

Далѣе, и тѣ люди, которые признаютъ преимущество пользы или прочнаго удовлетворенія надъ минутными наслажденіями, полагаютъ свою пользу совсѣмъ не тамъ, гдѣ указываетъ утилитаризмъ. Скупецъ отлично понимаетъ, что всѣ мимолетныя удовольствія суть прахъ и тлѣнь передъ настоящими, прочными благами, которыя онъ и заключаетъ въ прочный, несгораемый сундукъ, и въ распоряженіи ути-

литаристовъ нѣтъ такихъ аргументовъ, которые заставили бы его опорожнить этотъ сундукъ для цѣлей филантропическихъ. Скажутъ ли они ему, что собственная польза требуетъ согласовать свои выгоды съ выгодами ближнихъ? Но вѣдь онъ исполнилъ это требованіе. Положимъ, въ самомъ дѣлѣ, что онъ добылъ свое богатство, давая деньги въ ростъ: это значить, что онъ оказывалъ услуги своимъ ближнимъ, помогалъ имъ въ нуждѣ, ссужая деньгами. Онъ рисковалъ своимъ капиталомъ и за это получалъ извѣстную прибыль, а они теряли эту прибыль, но зато пользовались чужимъ капиталомъ въ то время, когда не имѣли собственного. Все дѣло происходило къ обоюдной выгодѣ, и обѣ стороны безпристрастно судили между своими и чужими интересами. Почему же однако ни Милль, ни кто-либо изъ его единомышленниковъ не согласится признать поведеніе этого благоразумнаго ростовщика настоящимъ образчикомъ утилитарной морали? Потому ли, что, накапливая деньги, онъ ими не пользовался? Это не вѣрно: онъ ими пользовался въ наибольшей мѣрѣ, находя высочайшее удовлетвореніе въ чувствѣ обладанія своими сокровищами и въ сознаніи своего могущества (см. „Скупой рыцарь“ Пушкина); притомъ, чѣмъ больше накопленное богатство, тѣмъ болѣе пользы можетъ оно въ послѣдствіи принести другимъ людямъ, такъ что и съ этой стороны своя и чужая выгоды оказываются уравновѣшенными.

Если утилитаристы несогласны признать дѣятельность благоразумнаго ростовщика за нормальную человѣческую дѣятельность, то это объясняется лишь тѣмъ, что ихъ требованія, въ сущности, идуть гораздо дальше простаго *соглашенія* своей пользы съ чужою: они требуютъ, чтобы человѣкъ *жертвовалъ* своею личною выгодой въ пользу общаго блага и въ этомъ находилъ свою истинную пользу. Но такое требованіе, прямо противорѣчащее понятію „своей пользы“, обусловлено метафизическими предположеніями, совершенно чуждыми доктринѣ чистаго утилитаризма, а помимо нихъ оно вполне произвольно.

Дѣйствительные случаи самопожертвованія происходят или 1) въ силу непосредственнаго движенія симпатическихъ чувствъ, когда, напримѣръ, кто-нибудь съ опасностью собственной жизни спасаетъ погибающаго, или 2) въ силу сострадательности, составляющей постоянно господствующее свойство характера, какъ, наприм., у людей, по личной склонности посвящающихъ свою жизнь служенію страждущимъ, или 3) въ силу высоко-развитаго сознанія нравственнаго *добра*, или, наконецъ, 4) въ силу религіознаго вдохновенія какою-нибудь идеей. Всѣ эти мотивы вовсе не зависятъ отъ соображеній пользы. Люди, надъ волею которыхъ эти мотивы, порознь или въ совокупности, имѣютъ достаточную силу, будутъ жертвовать собою для блага другихъ, нисколько не нуждаясь въ основаніяхъ иного рода *).

Но есть множество людей безъ природной доброты, безъ способности къ нравственнымъ и религіознымъ увлеченіямъ, безъ яснаго сознанія долга и безъ воспримчивости къ голосу совѣсти. Вотъ именно на такихъ людяхъ утилитаризмъ и долженъ бы былъ показать свою силу, убѣждая ихъ въ томъ, что истинная польза ихъ состоитъ въ служеніи общему благу даже до самопожертвованія. Но это явно невозможно, ибо эти люди именно тѣмъ и отличаются, что полагаютъ свою пользу не въ благѣ другихъ, а исключительно въ своемъ эгоистическомъ благополучіи.

Подъ *пользою*, въ отличіе отъ удовольствія, разумѣется *прочное*, или обезпеченное удовлетвореніе, и было бы совершенно нелѣпо доказывать практическому матеріалисту, что, полагая жизнь свою за ближнихъ или за идею, онъ этимъ обезпечиваетъ себѣ прочное удовлетвореніе своихъ, то есть матеріальныхъ интересовъ.

Ясно, что утверждаемая утилитаризмомъ связь между тою пользою, которой всякій желаетъ для себя, и тою,

*) Возможенъ еще пятый мотивъ—загробнаго интереса, желанія приобрести вѣчное райское блаженство. Это побужденіе, хотя утилитарное въ широкомъ смыслѣ, связано съ предположеніями другого порядка, принципиально отвергаемыми современною доктриной пользы.

которую это учение считаетъ настоящею или истинною, есть лишь грубый софизмъ, основанный на двойномъ значеніи слова „польза“. Берется сначала тотъ несомнѣнный фактъ, что всякій хочетъ того, что его удовлетворяетъ, далѣе все фактическое многообразіе предметовъ и способовъ удовлетворенія обозначается общимъ терминомъ пользы, затѣмъ подъ этотъ терминъ подставляется совершенно новое понятіе *общаго* блага, которому дается то же названіе *пользы*, и на этомъ тождествѣ термина при различіи и даже противоположности самыхъ понятій строится то умозаключеніе, что такъ какъ всякій желаетъ себѣ пользы, а польза состоитъ въ общемъ благѣ или наибольшемъ благополучіи всѣхъ, то всякій долженъ желать этого общаго блага и служить ему. Но на самомъ дѣлѣ та польза, которой желаетъ себѣ *всякій*, не имѣетъ никакого *необходимаго* отношенія къ всеобщему благополучію, а та польза, которая состоитъ въ общемъ благополучіи, не есть та, которую желаетъ всякій, и одной подтасовки понятій недостаточно, чтобы заставить кого-нибудь хотѣть не того, чего ему на самомъ дѣлѣ хочется, или находить свою пользу не въ томъ, въ чемъ онъ ее дѣйствительно находить.

Различныя видоизмѣненія утилитарной формулы не дѣлаютъ ее болѣе убѣдительною. Такъ, исходя изъ понятія пользы, какъ *прочнаго* удовлетворенія, можно утверждать, что личное счастье не даетъ прочнаго удовлетворенія, такъ какъ оно связано съ предметами случайными и преходящими, тогда какъ общее благо человечества, поскольку оно относится и ко всѣмъ будущимъ поколѣніямъ, есть предметъ неизмѣнно пребывающій, и потому служеніе ему можетъ удовлетворять прочнымъ образомъ. Если этотъ аргументъ обращенъ ко „всякому“, то „всякій“ можетъ на него возразить слѣдующее: „Пусть устройство моего личнаго счастья не даетъ мнѣ *прочнаго* удовлетворенія, но забота о счастья будущаго человечества не даетъ мнѣ вовсе *никакого* удовлетворенія, ибо я никакъ не могу удовлетвориться такимъ благомъ, которое, если и будетъ когда-нибудь суще-

ствовать, то во всякомъ случаѣ не какъ *мое* благо, такъ какъ меня при этомъ навѣрное не будетъ; поэтому, если въ личномъ благополучіи нѣтъ для меня пользы, то въ благополучіи всеобщемъ и подавно: какъ могу я искать себѣ *пользу* въ томъ, чѣмъ я завѣдомо никогда не буду *пользоваться*?"

Истинная мысль, къ которой тяготѣетъ утилитаризмъ въ лучшихъ своихъ представителяхъ, есть идея *солидарности* всего человѣчества, вслѣдствіе чего частное благополучіе каждаго человѣка связано со всеобщимъ благополучіемъ. Но эта идея не имѣетъ своихъ корней въ почвѣ утилитаризма и не вмѣщается, какъ практическій принципъ, въ предѣлахъ утилитарнаго и вообще эвдемонистическаго образа мыслей. Можно даже вполне признавать истину всеобщей солидарности и тѣ послѣдствія, которыя изъ нея вытекаютъ по естественному порядку вещей, не дѣлая, однако, эту истину правиломъ собственнаго своего поведенія. Такъ, напр., распутный богачъ, живущій исключительно въ свое собственное удовольствіе и никогда не ставящій благо ближнихъ цѣлью своихъ дѣйствій, можетъ, однако, не безъ основанія указывать на то, что въ силу естественной солидарности его изысканная роскошь способствуетъ развитію промышленности и торговли, наукъ и художествъ и даетъ заработокъ множеству неимущихъ людей.

Всеобщая солидарность, какъ естественный законъ, существуетъ и дѣйствуетъ чрезъ отдѣльныхъ лицъ независимо отъ ихъ воли и поведенія, и если я, заботясь только о своей личной пользѣ, неволью содѣйствую пользѣ общей, то чего же еще отъ меня требовать съ точки зрѣнія утилитаризма? А съ другой стороны, всеобщая солидарность далеко не то же самое, что всеобщее благополучіе. Изъ того, что человѣчество солидарно въ себѣ, вовсе не слѣдуетъ, что оно должно быть непремѣнно счастливымъ: оно можетъ быть солидарнымъ въ бѣдствіяхъ и гибели. Поэтому, если я и сдѣлалъ идею всеобщей солидарности практическимъ правиломъ моего собственнаго поведенія и въ силу этого жертвую своими личными интересами для

общаго блага, а между тѣмъ человѣчество осуждено на гибель и его „благо“ оказывается обманомъ,—то какая от моего самопожертвованія будетъ польза и мнѣ, и самому человѣчеству? Такимъ образомъ, еслибъ и было возможно идею всеобщей солидарности, въ смыслѣ практическаго правила, связать внутренно съ принципомъ утилитаризма, то это было бы для него совершенно *безполезно*.

Утилитаризмъ есть высшая форма эвдемонистическихъ взглядовъ, и несостоятельность этой доктрины есть осужденіе всей той практической философіи, которая своимъ высшимъ принципомъ ставитъ благо въ смыслѣ благополучія или своекорыстнаго удовлетворенія. Кажущаяся реальная всеобщность и необходимость этого принципа, состоящая въ томъ, что всѣ непремѣнно желаютъ себѣ благополучія, оказывается совершенно мнимою, ибо 1) общее названіе блага или благополучія относится въ дѣйствительности къ безконечному множеству различныхъ предметовъ, не сводимыхъ ни къ какому принципиальному единству, а 2) всеобщее стремленіе къ собственному благополучію (въ какомъ бы смыслѣ ни разумѣлся этотъ послѣдній терминъ) ни въ какомъ случаѣ не заключаетъ въ себѣ ручательства и условій для достиженія этой цѣли. Такимъ образомъ, принципъ благополучія остается только *требованіемъ* и слѣдовательно не имѣетъ никакого преимущества передъ принципомъ долгаго или нравственнаго добра, единственный недостатокъ котораго состоитъ вѣдь именно въ томъ, что оно можетъ оставаться только *требованіемъ*, не имѣя собственной силы необходимаго осуществленія. Напротивъ, при этомъ общемъ недостаткѣ, нравственный принципъ имѣетъ передъ эвдемонистическимъ огромное преимущество *внутреннюю* достоинства, *идеальной* всеобщности и необходимости, ибо нравственное добро, опредѣляемое не личнымъ произволомъ, а универсальнымъ разумомъ и совѣстью, по необходимости одно и тоже для всѣхъ, тогда какъ подъ благополучіемъ всякій имѣетъ право понимать все, что ему угодно.

Итакъ, у насъ пока только два *требованія*: разумное требованіе долга и природное требованіе благополучія—1) *всѣ люди должны быть добродѣтельны* и 2) *всѣ люди хотятъ быть счастливыми*. Оба эти требованія имѣютъ естественныя опоры въ существѣ человѣка, но оба не заключаютъ въ себѣ достаточныхъ основаній или условій для своего осуществленія; при этомъ они фактически не связаны между собою, весьма обыкновенно противорѣчатъ другъ другу, и попытка принципиальнаго ихъ соглашенія (въ утилитаризмѣ) не выдерживаетъ критики.

Требованія эти неравнаго достоинства, и еслибъ въ качествѣ принципа практической философіи приходилось выбирать между недостаточно сильною, но зато ясною, опредѣленною и возвышенною идеей нравственнаго добра и столь же безсильною, но сверхъ того неясною, неопредѣленною и низменною идеей благополучія, то, конечно, всѣ разумныя основанія были бы въ пользу первой.

Но прежде чѣмъ утверждать печальную необходимость такого выбора, попробуемъ глубже вникнуть въ дѣйствительныя нравственныя основы человѣческой природы, которыя мы до сихъ поръ разсматривали, главнымъ образомъ, лишь со стороны ихъ формальнаго развитія.

Владиміръ Соловьевъ.

Этика и догматика.

I.

„Всякій человекъ, изучающій исторію или не изучающій, не можетъ не замѣтить различія какъ по формѣ, такъ и по содержанию—между Нагорною проповѣдью и Никейскимъ символомъ. Нагорная проповѣдь есть установленіе новаго закона поведенія; она скорѣе предполагаетъ вѣрованія, чѣмъ формулируетъ ихъ; богословскія понятія, которыя ее обосновываютъ, принадлежатъ скорѣе къ нравственной, чѣмъ къ умозрительной сторонѣ богословія; метафизика отсутствуетъ всецѣло, Никейскій символъ есть установленіе частью историческихъ фактовъ, частью догматическихъ заключеній; метафизическіе термины, которые онъ въ себѣ заключаетъ, были бы, вѣроятно, непонятны первымъ ученикамъ. Этика не имѣетъ въ немъ мѣста. Нагорная проповѣдь относится къ міру сирійскихъ крестьянъ, Никейскій символъ — къ міру греческихъ философовъ“.

„Контрастъ очевиденъ. Если кто-нибудь думаетъ достаточно объяснить этотъ контрастъ, утверждая, что одно есть проповѣдь, а другое—символь, то въ отвѣтъ слѣдуетъ отмѣтить, что самый вопросъ о томъ, почему этическая проповѣдь стояла во главѣ ученія Иисуса Христа, а метафизическій символъ—во главѣ христіанства IV в., есть проблема, требующая изслѣдованія“.

Таковыми словами начинается англійскій историкъ Hatch свою замѣчательную книгу „о вліяніи греческихъ идей и обычаевъ на христіанскую церковь“ *). „Контрастъ“ между уче-

*) Edwin Hatch. The influence of the greek ideas and usages upon the Chri-

ніемъ Христа и тою формой, которую получило христіанство въ византійскую эпоху, онъ объясняетъ всецѣло вліяніемъ греческой культуры, греческой философіи, языческаго міросозерцанія, вѣрованій и религіозныхъ привычекъ того эллинизированнаго общества, которое приняло христіанство внѣшнимъ образомъ, замѣнивъ имъ свою прежнюю государственную религію.

Подобныя объясненія религіознаго строя и ученія византійской эпохи были даваемы не разъ и до Hatch'a; трудъ англійскаго историка, задавшагося цѣлью прослѣдить всѣ пути, которыми эллинизмъ просачивался въ христіанство, отличается лишь большею тщательностью и полнотою аргументаціи, быть можетъ также большею односторонностью сравнительно съ трудами его предшественниковъ. Тюбингенская школа объясняла происхожденіе „каеолическаго“ христіанства и его ранняго богословія изъ компромисса іудейства и эллинизма, изъ примиренія „жидовствующей“ и „язычествующей“ партіи въ первоначальной христіанской церкви. Но съ пятидесятихъ годовъ эта историческая конструкція постепенно распадается и замѣняется другимъ построеніемъ, другою концепціей ранней исторіи христіанства: „каеолическая“ церковь, какъ она слагалась еще до вселенскихъ соборовъ, объясняется въ качествѣ христіанства необрѣзанныхъ, „христіанства языковъ“. Таково прежде всего воззрѣніе А. Ричля и его многочисленной школы, къ которой принадлежатъ и наиболѣе извѣстные въ настоящее

stian Church (The Hibbert Lectures 1888). Ср. прекрасный нѣмецкій переводъ этой книги Preuschen'a подъ заглавіемъ Griechentum und Christentum съ приложеніями проф. Гарнака и переводчика (Mohr. Frb. i. B.). Оксфордскій проф. Hatch († 1890)—одинъ изъ самыхъ извѣстныхъ изслѣдователей церковной исторіи въ Англии. Двѣ другія весьма интересныя работы его „Объ общественномъ строѣ древней христіанской церкви“ и „о развитіи церковнаго строя Западной Европы въ началѣ среднихъ вѣковъ“ (The Growth of Church Institutions. 1887 London) были также переведены проф. Гарнакомъ — первая съ прилож. переводчика (E. Hatch. Die Gesellschaftsverfassung d. chr. Kirche im Alterthum. 1883; Die Grundlegung d. Kirchenverfassung Westeuropas im frühen Mit. 1888. Giessen. Riecker).

время церковные историки въ Германіи, какъ Гарнакъ и и другіе *).

Въ основаніи первоначальнаго христіанства лежалъ Христосъ, а не компромиссъ между іудействомъ и язычествомъ, и ни въ одномъ произведеніи христіанской литературы мы не находимъ столь глубокаго пониманія ветхозавѣтной религіи, какъ въ посланіяхъ „Апостола языковъ“. Тѣмъ не менѣе христіанство римскаго міра въ вѣкъ послѣ апостольскій стало фактически христіанствомъ крестившихся язычниковъ, христіанствомъ необрѣзанныхъ. Перейдя отъ политеизма къ вѣрѣ въ единаго Бога, явившагося людямъ во Христѣ и давшаго имъ законъ новой и вѣчной жизни, они не могли сразу усвоить полноты содержанія Новаго Завѣта. Вѣтхій Завѣтъ, служившій историческою почвой и основаніемъ ново-завѣтнаго откровенія, былъ имъ мало знакомъ и еще менѣе понятенъ. Они видѣли въ В. З. лишь рядъ аллегорій и чисто-внѣшнихъ пророчествъ и предугазаній о Спасителѣ, совершенно не постигая его собственнаго, оригинальнаго религіознаго смысла. И самое ученіе христіанства нерѣдко представлялось имъ сквозь призму ихъ прежняго языческаго мистицизма или философскаго морализма.

Но, какъ бы то ни было, христіанство по существу своему заключало въ себѣ начало столь противное всякому язычеству, столь противное „міру“, что оно необходимо съ первыхъ же шаговъ должно было вступить въ борьбу съ язычествомъ. Эта борьба была отчасти внѣшней, отчасти внутренней, поскольку языческій міръ, принявшій христіанство, стремился претворить его, уподобить его себѣ. Кто побѣдилъ въ этой борьбѣ? Это вопросъ капитальной важности. Если бы самое исповѣданіе вѣры, принятое всею Церковью послѣ

*) См. А. Ritschl, Entstehung d. altkatholischen Kirche. 2 Aufl. Bonn. 1857. Основная точка зрѣнія Ричля проводится и Гарнакъ'омъ въ его „Ист. догматовъ“. Ср. также Loofs, Leitfaden d. Dogmengesch. Halle 1890 (который слѣдующимъ образомъ резюмируетъ историческій тезисъ Ричля: das Katholische Christentum um 200 ist eine Entwicklungsform des vulgären Heidenchristentums, с. 79).

трехъ вѣковъ ея существованія, представляло собою контрастъ ученію Христа, — то побѣда лежала бы, очевидно, не на сторонѣ христіанства, а на сторонѣ эллинизма, греческой философіи, возобладавшей въ христіанскомъ ученіи. Съ такой точки зрѣнія гностицизмъ, зародившійся еще въ вѣкѣ апостольскомъ, послѣдовательно представляется лишь преждевременнымъ прелвареніемъ послѣдующаго православія съ его мистическимъ культомъ, догматомъ, небесной іерархіей. Православная церковь съ ея ученіемъ признается лишь смягченною переработкой ранняго гностицизма. Такъ представляется дѣло нѣкоторыми новѣйшими историками анти-догматической школы Ричля.

Къ подобному же результату приходятъ совершенно другимъ путемъ и нѣкоторые современные моралисты въ Россіи и на Западѣ. Въ Нагорной проповѣди заключается нравственное ученіе, составляющее сущность христіанства, въ Никейскомъ символѣ—ученіе, заключающее въ себѣ систему догматическихъ положеній, не имѣющихъ ничего общаго съ ученіемъ Христа и связанныхъ съ нимъ лишь внѣшнимъ образомъ. Противоположность между Нагорною проповѣдью и Никейскимъ символомъ изображается и здѣсь, какъ противоположность между живою нравственной вѣрой и мертвымъ фарисейскимъ догматизмомъ.

Въ протестъ противъ отвлеченнаго, бездушнаго догматизма сказывается, несомнѣнно, не только нравственный, но и религіозно-христіанскій интересъ. Что языческій міръ большею частью принялъ христіанство лишь внѣшнимъ образомъ, какъ и теперь большинство христіанъ исповѣдуютъ его лишь устами, это легко можно было предвидѣть отъ начала,—это предрекъ и самъ Основатель христіанства. При такомъ чисто-внѣшнемъ исповѣданіи для многихъ самъ Христосъ, самъ Богъ суть только отвлеченные догматы, самъ Духъ обращается въ букву, религія—въ наружный обрядъ. Фарисейство и саддукейство существовали не только среди вѣрныхъ Ветхаго Завѣта, и обличительныя слова Христовы противъ фарисеевъ имѣютъ, какъ и другія слова Его, не только вре-

менное, историческое значеніе, но и пребывающую силу и правду. Въ этомъ не можетъ быть спора между истинными христіанами. Но фарисейство имѣетъ самыя разнообразныя формы и въ религіозной сферѣ проявляется вездѣ, гдѣ вѣра человѣка не полна, гдѣ въ ней есть внутреннее лицемеріе. Главное зло и опасность фарисейства состоятъ въ томъ, что не только ложь, но и сама истина можетъ служить ему предлогомъ, такъ какъ оно вытекаетъ изъ внѣшняго, наружнаго и въ корнѣ своемъ ложнаго отношенія къ тому, что человѣкъ признаетъ за истину. Вѣто-завѣтные фарисеи исповѣдывали внѣшнимъ образомъ вѣру Авраама и пророковъ, признавали единого Бога и законъ Моисеевъ,—самый совершенный законъ, какой былъ данъ древнему міру. И они были правы. Но потому что самая вѣра ихъ была внѣшняя, они не поняли Христа и убили Его изъ ревности къ этой вѣрѣ. Затѣмъ, когда христіанство покорило міръ, явились среди христіанъ другіе фарисеи, исповѣдывавшіе, хотя и въ отвлеченной формѣ, всѣ истины вѣры Христовой, все ученіе Евангелія; и они были также правы,—имъ было дано безконечно болѣе, чѣмъ первымъ фарисеямъ. Но такъ какъ и ихъ вѣра была внѣшней, они все-таки не приняли Живого Христа, котораго они исповѣдывали наружно въ правильныхъ формахъ и продолжали всячески распинать внѣ всякихъ формъ. Наконецъ, всюду стали являться люди, протестовавшіе противъ фарисейства и саддукейства, противъ внѣшняго догматизма и ритуализма, противъ лицемернаго исповѣданія, упразднявшаго вѣру. Но и среди этихъ людей явились свои фарисеи, которымъ этотъ самый и вполне законный протестъ послужилъ поводомъ къ новому фарисейству—узкому, нетерпимому и ослѣпленному. И эти послѣдніе фарисеи доказали на дѣлѣ, что они также не поняли той истины, которую они исповѣдывали, осуждая ее въ вѣрѣ отцовъ и братьевъ, не узнавая ее въ вѣрѣ другихъ.

Протестъ противъ догматизма и ритуализма, проникающій все глубже и шире въ разнообразныя слои общества, есть самъ по себѣ явленіе нормальное и неизбежное въ связи съ

распространеніемъ просвѣщенія. За то становится легко возможнымъ новое просвѣщенное фарисейство, которое подъ предлогомъ необычайно чистаго исповѣданія истинъ нравственнаго порядка, заключающихся въ ученіи Христа, нерѣдко осуждаетъ и отвергаетъ все религіозное содержаніе христіанства въ своемъ ревнивомъ пуританизмѣ.

Повидимому, историческая наука, свободная отъ *всякихъ* предразсудковъ, могла бы помочь моралисту хотя бы въ опредѣленіи того, что составляло дѣйствительную суть историческаго христіанства. Но на самомъ дѣлѣ, наука, свободная отъ предразсудковъ, есть только требованіе—тамъ, гдѣ идетъ дѣло о самомъ капитальномъ изъ всѣхъ нравственныхъ интересовъ челоуѣка. Самый споръ, самыя противорѣчивыя мнѣнія относительно начала христіанства доказываютъ при ихъ разсмотрѣніи, что христіанство есть нѣчто большее, чѣмъ простой историческій фактъ: оно есть религіозный и нравственный принципъ. А потому историкъ христіанства никакъ не можетъ отвлечься отъ вопросовъ *вѣры* и вопросовъ конечныхъ нравственныхъ цѣлей; онъ долженъ имѣть твердо и ясно установленные религіозно-философскіе принципы, все равно положительные или отрицательные. Вопросъ о томъ, что было въ христіанствѣ истиннаго или ложнаго, долженъ быть для него рѣшенъ. Иначе ему придется отказаться отъ всякой оцѣнки, отъ всякаго объясненія тѣхъ нравственныхъ явленій, которыя составляютъ сущность исторіи христіанства, какъ и всякой религіи. И на самомъ дѣлѣ, мы видимъ, что всякій историкъ, какъ бы ни относился онъ къ христіанству, исходить въ своемъ пониманіи фактовъ, въ опредѣленіи ихъ взаимнаго отношенія и относительнаго значенія, изъ тѣхъ или другихъ сознательныхъ или безсознательныхъ вѣрованій или философскихъ предположеній. Оцѣнка исторіи не дается самою исторіей, въ особенности въ области идеаловъ и вѣрованій.

Это видимъ мы, на примѣръ, на томъ конкретномъ вопросѣ, который мы затронули,—объ отношеніи никейскаго православія къ первоначальному христіанству, или объ отноше-

нии христианской морали къ догматическимъ представленіямъ. Пусть первоначальное христианство опредѣляется какъ „чисто моральное ученіе“; въ такомъ случаѣ никейская вѣра дѣйствительно представляетъ съ нимъ полный контрастъ. Но первоначальное христианство, помимо этой „морали“, несомнѣнно заключало въ себѣ многое другое, и прежде всего вѣру въ Мессію, Его реальное пришествіе во Христѣ, Его смерть и Его воскресеніе. Эта вѣра формулируется и въ никейскомъ символѣ. Въ какомъ отношеніи находилась она къ нравственному ученію Христа? Если она не была случайнымъ придаткомъ къ нему и связывались съ нимъ органически, то опредѣленіе христианства, какъ „чистой морали“, ложно въ своей односторонности. Мало того, при такомъ опредѣленіи самая „мораль“ Христа понимается, очевидно, недостаточно глубоко.

Такимъ образомъ, историческій вопросъ и вопросъ пониманія, вопросъ религіозно-философской оцѣнки связываются здѣсь нераздѣльно. Существуетъ ли какая-нибудь связь—и какая именно—между Нагорною проповѣдью и Никейскимъ символомъ? Выразились ли въ послѣднемъ нѣкоторыя основныя христианскія вѣрованія или же только эллинскія представленія о христианствѣ? Была ли вѣра Аѳанасія Великаго вѣроу Христовой или разновидностью эллинскаго гностицизма?

Противоположеніе Нагорной проповѣди Никейскому символу сдѣлалось чрезвычайно популярнымъ по своей наглядности. Но именно наглядность этого видимаго контраста можетъ вести къ недоразумѣнію. Очевидное различіе заключаетъ въ себѣ проблему: но эта проблема ставится нѣсколько иначе, чѣмъ то дѣлаетъ, наприм., Hatch: подвергнувъ ближайшему разсмотрѣнію тѣ два термина, между которыми предполагается контрастъ, мы должны объяснить не различіе, которое весьма естественно, а то, что есть общаго между обоими терминами. Различіе прежде всего останавливаетъ вниманіе и легко превращается въ полную противоположность. Но въ такомъ случаѣ возникаетъ во-

прось, что же есть общаго между вѣрой Христовой и вѣрой христіанства, начиная съ IV в. или даже ранѣе? Слѣдуетъ точнѣе выяснитъ характеръ тѣхъ двухъ терминовъ, которые мы сравниваемъ, и разсмотрѣть, что собственно составляетъ основаніе для ихъ сравненія.

II.

Прежде всего, Нагорная проповѣдь, представляющая изъ себя сводъ различныхъ изреченій Христа *),—точно также, какъ и все Евангеліе Христово, едва ли можетъ характеризоваться какъ чисто „этическая“ проповѣдь. Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что Христосъ не принесъ никакого новаго метафизическаго, философскаго ученія. Но въ то же время Онъ едва ли можетъ быть признанъ „этикомъ“ или „моралистомъ“ въ общепринятомъ смыслѣ слова. Давно замѣчено, что отдѣльныя нравственныя *правила* Христа, хотя и не въ такой идеальной полнотѣ и чистотѣ, находились частью въ ученіи еврейскихъ учителей и пророковъ, частью въ морали языческихъ философовъ. Оригинальность нравственнаго ученія Христа, его несравненная цѣльность и законченность обуславливаются тѣмъ единымъ и совершенно новымъ, чисто-религиознымъ основаніемъ, которое Онъ далъ нравственной жизни, установивъ въ Своемъ лицѣ *новое отношеніе къ Богу и къ міру*.

Какъ бы мы ни относились къ Его ученію и къ этому новому началу жизни, открытому Христомъ, мы должны постараться понять, хотя бы чисто исторически, его особенность, его отличіе отъ всякихъ другихъ эмпирическихъ или отвлеченныхъ принциповъ нравственности.

Новое отношеніе къ міру и къ Богу опредѣляется въ Евангеліи терминами „Сынъ Божій“, „царствіе Божіе“; другимъ богословскимъ терминомъ можетъ служить позднѣйшій терминъ „Богочеловѣкъ“, т. е. такой человѣкъ, который есть въ то же время и Богъ. Ясно, что мы не имѣемъ

*) У Марка и Луки многія изъ нихъ встрѣчаются и въ другомъ контекстѣ.

здѣсь дѣла съ какимъ-либо отвлеченнымъ принципомъ морали. А между тѣмъ несомнѣнно, что въ самосознаніи апостольской церкви не было другого „принципа жизни“, крмѣ Христа, чему одинъ Новый Завѣтъ служитъ достаточнымъ историческимъ памятникомъ. Нагорная проповѣдь есть образецъ Христовой проповѣди „царствія Божія“. Это понятіе „царствія Божія“ заключаетъ въ себѣ высшій нравственный идеаль христіанства. Но этотъ нравственный идеаль не ограничивается не только личной, но и соціальною сферой, — онъ имѣетъ космическое значеніе; на-ряду съ нравственнымъ смысломъ онъ имѣетъ и мистическій, апокалиптический смыслъ „небеснаго царствія“ и связывается исторически и логически съ мессіанической апокалиптикой сначала еврейскаго народа, а затѣмъ и христіанъ—учениковъ Христа и ихъ ближайшихъ послѣдователей.

Разсмотримъ прежде всего этотъ идеаль, поскольку онъ лежитъ въ основаніи *нравственнаго* ученія Евангелія. Постараемся понять его вполнѣ объективно, независимо отъ нашихъ личныхъ нравственныхъ воззрѣній.

Съ нравственной точки зрѣнія, царствіе Божіе опредѣляется какъ „установленіе жизни съ Богомъ, въ Богѣ, по Богу“. „Царствіе Божіе“ состоитъ въ томъ, что въ человѣкѣ царствуетъ одинъ Богъ, — никто и ничто, кромѣ Бога, въ котораго онъ вѣруетъ, — такъ что самъ человѣкъ въ этомъ союзѣ съ Богомъ черезъ любовь и вѣру сознаетъ себя искупленнымъ и примиреннымъ, усыновленнымъ Богу, освобожденнымъ отъ міра, наслѣдникомъ и господиномъ всего. Во Христѣ видитъ онъ воплощенный идеаль этого единства Бога и человѣка, воплощенное „царствіе“ или „царя“; въ каждомъ словѣ Христа вѣрующій узнаетъ духовно-нравственный фактъ этого единства—высшее доказательство истины Евангелія. Такое „Царство Божіе“ должно проявляться въ словахъ и дѣлахъ человѣка; проповѣдь этого царства должна состоять въ *явленіи Отца* черезъ Его сыновъ; *реальность* Отца, какъ всеблагаго духа, источника благой дѣятельности, доказывается дѣлами Его дѣтей, дѣлами Его Сына, Который „показываетъ“,

открываетъ въ Себѣ Отца. Таковы *идеальныя* требованія христіанской этики: *дѣйствуй такъ, чтобы Богъ, въ котораго ты вѣруешь, являлся въ твоёмъ дѣйствии реальнѣе міра и твоей собственной души*. Если что-нибудь для меня нравственно сильнѣе, дороже, реальнѣе Бога,—я уже не поступаю по внутреннему закону царства, а по закону своей воли, своихъ страстей и желаній.

Правила нравственной жизни сами собою вытекаютъ изъ этого новаго отношенія къ Богу, какъ „законъ свободы“. Поэтому въ Евангеліи нѣтъ отдѣльныхъ другъ отъ друга заповѣдей или, точнѣе, каждая отдѣльная заповѣдь, каждое отдѣльное слово Христово такъ тѣсно связывается со всѣмъ Евангеліемъ, что для искренно вѣрующаго весь законъ, все правило жизни заключаются въ одномъ образѣ Христа. Самое тщательное историческое и критическое изученіе Евангелій показываетъ намъ, что безъ пониманія этой чрезвычайно простой и вмѣстѣ безконечно глубокой духовно-нравственной истины невозможно понять цѣльности христіанскаго ученія, его подлиннаго историческаго смысла. Изучая посланія ап. Павла или какіе-либо изъ наиболѣе значительныхъ памятниковъ христіанской вѣры, мы всюду находимъ то же новое „начало жизни“ черезъ новое религіозное отношеніе—образъ Христа, „Сына Божія“, какъ „начальника жизни“. Это начало можетъ служить намъ всюду вѣрнымъ критеріемъ для отличенія оригинально-христіанскаго отъ того, что въ области нравственныхъ отношеній сознавалось или могло быть признано человѣчествомъ до христіанства или помимо его.

Мнѣ кажется, что нѣкоторыя богословскія опредѣленія Христа могутъ и должны быть признаны даже независимо отъ того, вѣримъ ли мы въ Него, вѣримъ ли мы въ Бога или нѣтъ: они вѣрны въ психологическомъ, въ субъективно-нравственномъ смыслѣ; они выражаютъ исторически вѣрно основной фактъ христіанскаго самосознанія. Таковы вышеуказанные термины „Сынъ Божій“ и „Богочеловѣкъ“.

Не можетъ подлежать никакому сомнѣнію, что Христось

сознавалъ себя Сыномъ Божиимъ, что Онъ сознавалъ Себя одно съ Отцемъ и что ученики Его смотрѣли на Него точно такъ же, видѣли въ Немъ Отца, по слову Его: „видѣвшій Меня видѣлъ Отца Моего“. Въ нашихъ Евангеліяхъ вся жизнь Христа и Его смерть не опредѣляются психологически ничѣмъ инымъ, какъ этимъ сознаниемъ: изъ него вытекаетъ вся Его дѣятельность, изъ него понимается вся Его проповѣдь Его собственными учениками. Отъ Себя Онъ „не творитъ ничего“, не говоритъ ничего: „воля Отца“, которую Онъ въ Себѣ сознаетъ, есть „Его пища“, Его жизнь. И къ этой жизни, къ этому единству съ Отцемъ Онъ призываетъ всѣхъ. „Да будутъ всѣ едино, какъ ты, Отче, во Мнѣ и Я въ Тебѣ“: единство, которое сознается въ Немъ, воплощается во всемъ Его существѣ, ставится Имъ конечною цѣлью для всѣхъ. Можно сомнѣваться въ истинности этого идеала, но нельзя сомнѣваться въ его смыслѣ, въ его нравственномъ содержаніи, т.-е. въ наличности самого идеала Сына Божія въ *вѣрованіи* христіанства. *Реальность* этого идеала доказана для каждаго христіанина въ самомъ Христѣ; она должна раскрываться въ осуществленіи этого идеала: единство съ Богомъ въ нравственномъ порядкѣ должно являться въ словѣ и дѣлѣ человѣка — въ дѣятельномъ проявленіи благой воли Божіей, какъ внутренняго двигателя и начала жизни.

Итакъ, Богъ, какъ источникъ благой человѣческой дѣятельности, какъ источникъ всякаго блага, какъ всеблагая воля (любовь), — вотъ основаніе христіанской нравственности, которая въ отличіе отъ всякой другой морали предполагаетъ *вѣру*, предполагаетъ основное религиозное отношеніе, *типомъ котораго служитъ «Сынъ Божій»*.

Мы останавливаемся по необходимости на этихъ общеизвѣстныхъ положеніяхъ, потому что безъ вниманія къ своеобразной особенности христіанской морали нагорная проповѣдь перестаетъ являться образчикомъ „проповѣди царствія“, превращаясь въ рядъ предписаній, не имѣющихъ внутренней связи. Между тѣмъ, и въ этой нагорной проповѣди, которая начинается такъ-называемыми „заповѣдями блажен-

ства“, высшія нравственныя требованія, наиболѣе характерныя для христіанства (наприм., о любви къ врагамъ) обосновываются указаніемъ *сыновьяю* отношенія къ Богу: „любите враговъ вашихъ и молитесь за преслѣдующихъ васъ, чтобы вы стали сынами Отца вашего небеснаго, который возводитъ солнце свое надъ добрыми и злыми и посылаетъ дождь праведнымъ и неправеднымъ... Будьте совершенны, какъ Отецъ вашъ небесный совершенъ“. И передъ тѣмъ: „такъ да святится свѣтъ вашъ передъ людьми, чтобы они видѣли ваши добрыя дѣла и прославляли Отца вашего на небесахъ“ (Мѣ., V, 16, 44—48).

Здѣсь не мѣсто разбирать вопросъ объ исторической подлинности изображенія Христа въ евангеліи. Во всякомъ случаѣ, нравственный идеалъ, который мы въ немъ находимъ, есть историческій идеалъ—каноническій идеалъ христіанства. Осуществился ли онъ въ дѣйствительности во Христвѣ Иисусѣ, есть ли это только отвлеченное представленіе или живой духъ, живое существо—это вопросъ вѣры, и притомъ капитальный вопросъ вѣры въ Бога, вѣры въ *реальность добра*.

III.

Эта вѣра имѣетъ здѣсь этическое значеніе, поскольку Богъ не можетъ быть нравственнымъ двигателемъ въ моемъ сознаниі, если я въ Него не вѣрю. Но тѣмъ не менѣе не можетъ подлежать сомнѣнію, что этика переходитъ здѣсь въ религиозную сферу. Мы назвали нравственное начало христіанства совершенно новымъ; но, по выраженію Христа, царствіе небесное подобно „хозяину, выносящему изъ сокровищницы своей старое и новое“ (Мѣ., XIII, 52): Новый Заветъ стоитъ во внутренней связи съ ветхимъ.

Идеалъ „царствія Божія“ не ограничивается одною областью личнаго отношенія отдѣльнаго человѣка къ Богу, но претендуетъ на универсальное значеніе—соціальное и космическое. До Христа для евреевъ, ожидавшихъ „царствія“, онъ имѣлъ прежде всего теократическій и эсхатологическій апокалиптическій смыслъ. „Царствіе Божіе“ понималось какъ

организованная теократія подъ главою одного помазанника, сына Давидова, Царя Мессіи; еврейскіе патриоты связывали съ этимъ идеаломъ національно-политическія цѣли—возстановленія Израиля и покоренія другихъ народовъ; мессіаническое царство представлялось какъ царство правды и вмѣстѣ какъ царство совершеннаго изобилія и благоденствія, чудеснаго возстановленія природы, испѣленія ея тѣлесныхъ недуговъ и *воскресенія мертвыхъ*. Въ еврейской апокалиптикѣ въ эпоху Христа и въ раввинической литературѣ мы находимъ представленіе о предвѣчномъ существованіи Мессіи: мессіаническое царство есть цѣль творенія, предметъ пророчествъ всего закона, всѣхъ пророковъ. Это царство есть предвѣчное, *небесное* царство; оно должно *«прийти»*, явиться; „небесный Иерусалимъ“ долженъ сойти на землю; Мессія „сынъ человѣчскій, долженъ *«открыться»* міру, и „воцариться на престолѣ Давида, отца его“. Достаточно извѣстно, что ученіе Новаго Завѣта связывается съ этимъ еврейскимъ мессіанизмомъ, хотя и представляетъ собою совершенную реформу національных вѣрованій и представлений, вкладывая въ нихъ универсальный религіозно-нравственный смыслъ.

Но разрушивъ узкія національныя рамки еврейскаго мессіанизма, раскрывъ духовно-нравственный смыслъ „Царствія“, Христосъ нисколько не отвергъ идеи „царства“, какъ высшаго сверхъ-политическаго идеала человѣческаго общества. Онъ не упразднилъ апокалиптическихъ вѣрованій своихъ современниковъ. Онъ самъ раздѣлялъ и подтверждалъ многія изъ ихъ представлений: Царство Божіе „приблизилось“, но оно должно „открыться“, явиться „въ силѣ“ (Марк., IX, 1)—въ лицѣ *преображеннаго* „Сына человѣческаго“ (Мессіи)—сначала нѣкоторымъ, а на послѣдокъ и всѣмъ—„со славою на облакахъ небесныхъ“. Это „*пришествіе*“ нисколько не зависитъ отъ нравственнаго *подвига* отдѣльныхъ людей; наибольшій изъ „рожденныхъ женами“ меньше послѣдняго въ царствѣ небесномъ (Мѣ., XI, 11). „Пришествіе“ царства во славу его связывается скорѣе съ умноженіемъ

зла и беззаконія въ мірѣ и заключаетъ въ себѣ *судъ* міру; оно зависитъ исключительно отъ воли „Отца“ и т. д.—Мы имѣемъ здѣсь совершенно особый порядокъ идей, повидимому, вполне отличный отъ этического пониманія „царства“. И тѣмъ не менѣе, вѣра въ пришествіе этого царства Мессіи, въ окончательное осуществленіе его на землѣ, при упраздненіи всякой человѣческой власти и начальства, возстановленіи природы, побѣдѣ надъ сатаной и смертью и совершенномъ подчиненіи всего Богу во Христѣ—есть существенная черта апостольской проповѣди. Первые поколѣнія христіанъ усвоили и переработали всѣ результаты *еврейской* апокалиптики, ожидая обѣщаннаго „наслѣдія“.

Вѣра въ царство Божіе, какъ „царство небесное“, которое осуществлено на небѣ среди ангеловъ и должно „прийти на землю“, есть существенная черта проповѣди Христовой и выражается въ молитвѣ Господней. Хотя Христосъ и училъ, что царство Божіе внутри человѣка, что оно не „приходитъ съ соблюденіемъ“ *), т.-е. недоступно внѣшнему наблюденію, Онъ самъ и ученики Его вѣрили такъ же твердо, какъ и народъ, окружавшій ихъ, въ „знаменія“ этого царства.

Здѣсь мы касаемся одной изъ самыхъ характерныхъ историческихъ особенностей христіанства, служащей къ большому соблазну моралистовъ или тѣхъ историковъ и мыслителей, которые видятъ въ христіанствѣ одну „этическую проповѣдь“: мы разумѣемъ евангельскія чудеса и знаменія. Мы опять-таки оставляемъ совершенно въ сторонѣ вопросъ о ихъ

*) Л. XVII, 22 (ср. Мк., XIII, 22)—*μετὰ παρατήρησιν; παρατήρησις*—наблюденіе, наприм., небесныхъ знаменій,—терминъ, употреблявшійся въ астрологіи или мантикѣ. Ср. J. Weiss. Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes (1892), который отгѣняетъ преимущественно апокалиптическій характеръ идеи „царствія“. По его замѣчанію, слова „Царство Божіе внутри васъ“ (*ἐντός ὑμῶν*), обращенныя къ невѣрующимъ фарисеямъ относится Христомъ къ Себѣ, а не къ нимъ: «внутри васъ» означаетъ среди васъ, въ самой средѣ васъ. Ибо «царство» заключается очевидно не «внутри» фарисеевъ—иначе оно было бы доступно ихъ «наблюденію», хотя бы какъ нравственный фактъ. Но оно «среди» ихъ—въ лицѣ Христа, котораго они всетаки не «примѣчаютъ».

дѣйствительности, не допускающей, очевидно, никакой экспериментальной проверки. Мы беремъ христіанство апостоловъ и евангелистовъ съ его ученіемъ о царствѣ и его вѣрованіями и представленіями о чудесахъ и о значеніи чуда. Такое представленіе есть, во всякомъ случаѣ, историческій фактъ, котораго нельзя выдѣлять изъ исторіи христіанства. Прежняя „раціоналистическая“ критика, исходившая изъ тѣхъ или другихъ философскихъ или моральныхъ теорій, нерѣдко признавала истинной одну „этику“ Евангелія, какъ вполнѣ „раціональную“, и отвергала апокалиптику и „чудеса“, какъ „ирраціональныя“. Современная критика, стоящая на почвѣ чисто-исторической, мало-по-малу отрѣшается отъ такого приема: христіанская *вѣра*, христіанское *ученіе* и первое ихъ выраженіе въ ново-завѣтной литературѣ суть историческіе факты, требующіе объясненія въ своемъ цѣломъ. Какимъ образомъ „нравственное ученіе“ столь чистое, столь глубокое, истинное, не только мирится съ реалистическимъ представленіемъ о „небесномъ царствіи“, но прямо предполагаетъ его?

Нагорную проповѣдь нельзя произвольно отрывать отъ ея контекста. У Маттея, сходя съ горы, Христосъ исцѣляетъ прокаженнаго и затѣмъ сына капернаумскаго сотника и тещу Петра (VIII). У Маттея и Луки „заповѣдямъ блаженства“ предшествуетъ повѣствованіе о многочисленныхъ исцѣленіяхъ. Народъ приходилъ „слушать и исцѣляться“ (Л., VI, 17). Христосъ училъ въ синагогахъ, *проповѣдуя* евангеліе царствія и *врачуя* всякую болѣзнь и всякую немощь“; Онъ посылалъ апостоловъ „*возвѣщать* царствіе Божіе и *исцѣлять*“ (Л., IX, 2; ср. X, 9). „Евангеліе царствія“ и „исцѣленія“ всюду связываются другъ съ другомъ нераздѣльно. Христосъ относитъ къ себѣ пророчество Исаи (XXXV, 5; Л., VIII, 22). Онъ указываетъ на свои „дѣла“ какъ на *знаменія*, свидѣтельствующія о Немъ не только народу и книжникамъ (I, V, 36), но и самому Іоанну Крестителю (Мѣ., XI, 5). „Если я духомъ Божіимъ изгоняю бѣсовъ, то (значитъ) приблизилось къ вамъ (коснулось васъ) царствіе Божіе (Л., XI, 20).

Приводить дальнѣйшія цитаты было бы излишнимъ. По свидѣтельству Евангелій, Христосъ самъ порицалъ невѣріе, ищущее знаменій: вѣра основывается на *внутреннемъ* знаменіи, на нравственномъ опытѣ. Царство Божіе внутри чело-вѣка, и онъ долженъ искать прежде всего *этого* царства и правды его; и тѣмъ не менѣе, въ представленіи евангелистовъ, чудеса Христа суть признаки, „знаменія“—для вѣрующихъ. Помимо абсолютной правды, нравственной истины, въ Немъ есть, по представленію Евангелія, какая-то „сила“ (*δύναμις*, Л., VIII, 46), которая исходитъ изъ Него и исцѣляетъ прикасающихся къ Нему.

Надо объяснить совмѣщеніе и согласованіе этихъ двухъ, повидимому взаимно исключающихъ другъ друга представлений. Во всякомъ случаѣ, связь между ними въ вѣрованіи первоначальной апостольской церкви слѣдуетъ признать несомнѣнной, хотя для современныхъ моралистовъ „чисто-этическая проповѣдь“, подтверждающая себя чудесами, и обѣщаніемъ грядущаго возмездія, представляется по меньшей мѣрѣ соблазнительной. Поэтому то весьма многие моралисты, признавъ фактическую связь христіанской морали съ своеобразными религиозными представленіями и вѣрованіями, ищутъ чистой морали внѣ христіанства: чистая или „автономная“ мораль не нуждается ни въ чудесномъ подтвержденіи, ни въ божественномъ возмездіи, ни въ религиозномъ основаніи. Она сама себѣ цѣль, законъ и основаніе.

IV.

Но еслибы даже такое противорѣчіе между моралью и христіанствомъ дѣйствительно существовало, остается все-таки задача понять христіанство, какъ нравственное цѣлое, т.-е. въ его своеобразномъ нравственномъ міросозерцаніи.

На самомъ дѣлѣ, какъ намъ кажется, противорѣчія, открывающіяся въ христіанствѣ съ точки зрѣнія отвлеченнаго морализма, суть чисто мнимыя противорѣчія и свидѣлствуютъ скорѣе о внутренней неполнотѣ этого морализма,

чѣмъ о нравственной несостоятельности христіанскаго міросозерцаія. Въ христіанствѣ Богъ понимается какъ истинный источникъ не только нравственнаго добра, но и всякаго блага вообще, т. е. какъ абсолютное Благо. Поэтому и „царство Божіе“ понимается не только какъ царство нравственнаго добра, но и какъ совершенное осуществленіе блага; оно должно объять весь міръ, не только нравственный, но и физическій, чтобы совершенно воплотить въ себѣ Божество. Въ низшихъ религіяхъ Божество представляется прежде всего, какъ податель внѣшнихъ благъ; на высшей ступени, въ христіанствѣ—какъ самый источникъ нравственнаго добра. Но это добро не было бы *абсолютнымъ* благомъ, полнотою блага, еслибы физическая природа и физическое зло служили границей для его осуществленія, еслибы оно не заключало въ себѣ источника исцѣленія отъ всѣхъ золъ, внутреннихъ и внѣшнихъ. Поэтому, наприм., съ точки зрѣнія Христа и первыхъ христіанъ, чудесныя исцѣленія больныхъ являлись *нравственно необходимыми признаками* приближенія „царства Божія“, его „знаменіями“. Поэтому и возмездіе, „наслѣдіе“ царства, его „блаженство“ также представляется нравственно необходимымъ: оно дается не какъ внѣшняя награда за извѣстныя человѣческія дѣла, а какъ естественный результатъ осуществленія царства. Побѣда надъ смертію въ лицѣ воскресшаго Христа представлялась не только религіозною, но и нравственною истинной, какъ самое главное знаменіе царства. Поэтому для Павла проповѣдь воскресенія есть проповѣдь царства, основаніе христіанской нравственности, христіанской *жизни*.

Съ этой точки зрѣнія, нравственность или мораль, проповѣданная Христомъ, представляется автономной, несмотря на свой религіозный характеръ, несмотря на тѣ знаменія и обѣтованія, съ которыми она соединяется. Мало того, въ нихъ-то высказывается съ полной послѣдовательностью ея притязаніе на абсолютный, универсальный характеръ.

Въ *раціональной* этикѣ, ищущей высшаго, универсальнаго принципа человѣческой нравственности, нѣтъ и не можетъ

быть другого принципа, кромѣ полноты блага, общаго блага всѣхъ. Такое благо должно быть *закономъ* дѣйствія каждаго, его *целью* и *вмѣстѣ* его *источникомъ*—въ самой волѣ дѣйствующаго. Выражаясь схоластически, благо въ волѣ дѣйствующаго должно быть *производящей, формальной и конечной* причиной дѣйствія. Но поскольку всякая человѣческая дѣятельность ограничена индивидуальностью и совокупностью *матеріальныхъ* условий, человѣкъ самъ по себѣ совершенно не въ силахъ осуществить желаемое имъ благо; мало того, онъ не въ состояннн хотѣть его, какъ нравственное добро, всею своей волей, поскольку на-ряду съ разумнымъ нравственнымъ сознаниемъ онъ обладаетъ чувственными инстинктами и влеченіями. Поэтому на самомъ дѣлѣ благо опредѣляетъ его дѣйствія лишь какъ формальный *домъ*; фактически, въ несовершенной волѣ человѣка оно не есть ни абсолютный источникъ ея дѣйствій, ни ея абсолютный конецъ.

Эмпирически нравственное добро не представляется абсолютнымъ благомъ, вслѣдствіе чего наша воля, вопреки внушеніямъ долга, опредѣляется далеко не имъ однимъ. Требованіе нравственности состоитъ именно въ томъ, чтобы принимать *добро* за абсолютное *благо*, полагать въ добрѣ такое благо, хотя бы вопреки нашимъ чувствамъ. Но это требованіе можетъ быть вполнѣ исполнено лишь подъ условіемъ *вѣры* въ добро, какъ въ абсолютное благо, т.-е. *вѣры* въ добро, какъ Бога или абсолютно-благую Волю, не ограниченную никакими матеріальными условіями и универсально осуществляющую себя въ мірѣ, *какъ матеріальнъ блага*.

Вотъ почему христіанскій принципъ нравственности представляется намъ абсолютнымъ и автономнымъ въ полномъ смыслѣ слова. Это могутъ допустить и противники абсолютной морали: христіанство даетъ имъ противъ нея рѣшительный аргументъ, показывая, что допущеніе абсолютнаго начала нравственности предполагаетъ *вѣру* въ самое большое *чудо*, т.-е. *вѣру* въ добро, какъ Бога, который больше міра и не ограниченъ міромъ. Абсолютная мораль

есть такая, которая признаетъ добро какъ благо и благо—абсолютнымъ, всесильнымъ *нравственнымъ* началомъ, т. е. Богомъ. Онъ есть и долженъ быть во всемъ, воплотиться во всемъ, откуда—идея царствія Божія, какъ реального воплощенія и представленіе о Христѣ, какъ человѣкъ въ которомъ „обитала вся полнота Божества тѣлесно“ (Кол. II, 9).—Въ отличіе отъ этой „абсолютной“ морали всякая другая форма нравственнаго ученія такъ или иначе ограничиваетъ понятіе блага и по стольку признаетъ его относительнымъ: такъ, благо признается внѣшнимъ, объективнымъ или же субъективнымъ благомъ (счастьемъ) или, наконецъ, субъективнымъ, исключительно нравственнымъ добромъ (которое иногда связывается внѣшнимъ образомъ съ извѣстною долей относительнаго счастья). Дилемма между относительнымъ и абсолютнымъ принципомъ нравственности сводится къ вопросу, имѣющему и нравственный, и религіозный характеръ: дѣйствительно ли мы вѣримъ въ добро, какъ благо, и во что мы вѣримъ больше—въ Бога или въ міръ? Важно сознать всѣ послѣдствія, все значеніе этой дилеммы. Обыкновенно она игнорируется, ибо сознательное и послѣдовательное отрицаніе добра—въ качествѣ абсолютнаго, всесильнаго начала—ведетъ неизбѣжно къ пессимизму, а признаніе добра, какъ абсолютнаго реального Блага,—къ христіанской этикѣ. Большинство предпочитаетъ избѣгать обѣихъ „крайностей“.

Мы выяснили такимъ образомъ историческую особенность христіанскаго нравственнаго принципа, какъ *единственнаго* принципа абсолютной морали. Такимъ принципомъ,—*источникомъ* добра какъ блага,—является *Богъ*, а верховною цѣлью нравственнаго добра на землѣ является *царствіе Божіе* въ томъ смыслѣ, которое дѣлаетъ его единственнымъ достойнымъ предметомъ совершенной благой Воли. Такое царство реально осуществляется, открывается въ *совершенномъ* *человѣкѣ*, въ „Сынѣ Божіемъ“, воплощается въ Христѣ. Поэтому, если только міръ въ своемъ цѣломъ имѣетъ нравственный смыслъ, если онъ существуетъ въ виду абсолютной нравственной цѣли, то можно признать уже *во нравственномъ*

смыслъ, что „сыномъ Божіимъ“,—ради Него и черезъ Него все создано. (τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν). Если только допустить абсолютный принципъ и абсолютную цѣль нравственности, придется допустить необходимость *реальной воплощенія* Божества, а слѣдовательно и реального осуществленія Его царства *).

V.

Здѣсь этика довольно близко соприкасается съ догматикой. Но ясно, что ученіе Христа не было ни тѣмъ, ни другимъ, ни моралью, ни богословіемъ, ни философійей. Это было религиозное ученіе, „евангеліе царствія“, т. е. проповѣдь и явленіе этого царства міру. Его ученіе—было прежде всего Онъ самъ. Его личность была какъ бы живое Слово о Богѣ,—Слово Божіе, обращенное къ человѣчеству: такъ смотрѣли на него тѣ, кто въ Него увѣровали. Въ этомъ смыслѣ мы и отрицаемъ, чтобы „во главѣ первоначальнаго христіанства стояла чисто этическая проповѣдь“, и утверждаемъ, что самое этическое ученіе Христа, поскольку оно заключало

*) Кантъ въ своемъ глубокомысленномъ сочиненіи „О религіи въ границахъ чистаго разума“ (II Stück, 1 Abschn. Personifizierte Idee des guten Prinzips) слѣдующимъ образомъ выводитъ заключеніе, вытекающее изъ допущенія абсолютнаго начала нравственности: „Единственное, что можетъ сдѣлать міръ предметомъ божественнаго произволенія и цѣлью творенія, есть *человѣчество* (разумное существо въ мірѣ вообще)—въ его *нравственномъ совершенствѣ*, отъ котораго, какъ отъ верховнаго условія, зависитъ въ волѣ высшаго Существа и *блаженство*, какъ непосредственное послѣдствіе. Этотъ единственный угодный Богу *человѣкъ* „заключается въ Немъ отъ вѣка“; идея этого *человѣка* исходить изъ Его существа: онъ есть постольку не какая-либо сотворенная вещь, а Его «едиnorodный Сынъ»; Слово (да будетъ!), черезъ Него же вся бысть, яже бысть, и безъ Него ничто же бысть, еже бысть (ибо ради него, т. е. ради разумнаго существа въ мірѣ, мыслимаго въ его нравственномъ совершенствѣ, создано все), „Онъ есть образъ славы Его“.—„Въ Немъ возлюбилъ Богъ міръ“ и лишь въ Немъ и въ усвоеніи Его внутренняго строя можемъ мы надѣяться стать „чадами Божіими“.—Такимъ образомъ, по Канту, въ абсолютномъ *добрѣ* заключается вѣчное идеальное предсуществованіе „Сына Божія“, какъ *нравственной цѣли* міра, его конечнаго нравственнаго идеала. Это—вполнѣ послѣдовательный выводъ: нужно помнить только, что „абсолютное“ *добро* не есть только формальный *долгъ* (то, что должно быть), но *сущее* благо; идеальное предсуществованіе есть поэтому въ одно и то же время и реальное.

въ себѣ абсолютный принципъ нравственности, полагало свое основаніе въ сферѣ религіозной, т. е. въ томъ особенномъ союзѣ человѣка съ Богомъ, который представляется въ самомъ Христѣ.

Мы можемъ смотрѣть на этотъ союзъ какъ на божественное явленіе или видѣть въ немъ явленіе чисто-субъективное, психологическую иллюзію,—исторически отъ этого дѣла не мѣняется: *вѣра* христіанская по своему дѣйствительному содержанію не сводится къ одной морали и заключаетъ въ себѣ рядъ *религіозныхъ* убѣжденій и представленій, интимно связанныхъ съ ея высшимъ нравственнымъ принципомъ.

Теперь спрашивается, правильно ли формулировались эти убѣжденія и представленія догматикой христіанской церкви? Имѣютъ ли они свое основаніе въ Евангеліи, въ первоначальномъ христіанствѣ, или уже въ „никейской вѣрѣ“ слѣдуетъ видѣть „метафизическій символъ“, продуктъ эллинскаго гнозиса въ христіанствѣ? Истинны ли положенія Никейскаго собора или нѣтъ, каково ихъ происхожденіе, каково ихъ отношеніе къ исконному христіанству? Это уже вопросъ чисто-историческій и притомъ имѣющій капитальное значеніе не только для богослова, но и для философа, для историка человѣческой мысли.

Мотивомъ перваго вселенскаго собора служила во всякомъ случаѣ не метафизическая проблема. Проф. Гарнакъ, наиболѣе выдающійся представитель анти-догматическаго движенія въ современномъ протестанствѣ, со свойственнымъ ему историческимъ талантомъ и тонкимъ религіознымъ чутьемъ, даетъ превосходную характеристику стремленій Аеанасія Великаго. Онъ указываетъ, что въ арианскомъ спорѣ дѣло шло не только объ основномъ вопросѣ христіанской вѣры, но и самого монотеизма: есть ли то Божество, которому христіанинъ поклоняется во Христѣ, единый Богъ, или же это какой-то второй богъ? И чему поклоняется въ Немъ христіанинъ—Богу или твари? Интересъ этого вопроса, взволновавшій всю римскую имперію, былъ очевидно практическимъ, а не мета-

физическимъ. То же слѣдуетъ сказать и про другіе крупныя религіозныя споры, пока они не приняли схоластическаго, специально-богословскаго характера.

Разсматривая Никейскій символъ, мы находимъ въ немъ нѣкоторыя термины и опредѣленія (въ анаематствахъ противъ аріанства или во второмъ членѣ), которые носятъ по необходимости отвлеченный характеръ. Но помимо ихъ онъ заключаетъ въ себѣ простое исповѣданіе вѣры въ Отца, въ Сына, въ главнѣйшія событія жизни Христа и въ Св. Духа, примыкая къ древнѣйшему такъ наз. „апостольскому“ символу, вошедшему въ употребленіе уже къ концу перваго вѣка. Событія евангельской исторіи, какъ воплощеніе и воскресеніе—во всякомъ случаѣ не относятся къ греческой философіи, которая никогда не могла съ ними примириться. Но въ то же время эти событія суть очевидно нѣчто иное, чѣмъ простые „историческіе факты“: это *догматы* апостольской церкви, съ которыми и для Павла и для Іоанна и для другихъ апостоловъ связывается все ученіе Евангелія, вся проповѣдь царства*). Какъ относится къ нимъ никейская формула, опредѣляющая существо Іисуса Христа въ Его отношеніи къ Отцу?

Между евангельскою проповѣдью и Никейскимъ соборомъ лежитъ, очевидно, множество промежуточныхъ звеньевъ, которыя должны быть рассмотрены во всемъ ихъ значеніи. Повидимому, такія звенья находятся уже въ Новомъ Завѣтѣ, наприм., въ Христологіи Павла или, въ особенности, въ четвертомъ Евангеліи съ его ученіемъ о вѣчномъ Словѣ-Логосѣ. Въ самомъ дѣлѣ, если только это понятіе о Словѣ, которое „было у Бога, было Богомъ и стало плотію“, есть дѣйствительно евангельское понятіе, если оно вмѣщаетъ въ себя все Евангеліе, какъ, надрим., понятіе „Сынъ Божій“ вмѣщаетъ его въ себѣ, то придется допустить, что христіанское богословіе первыхъ вѣковъ, разрабатывавшее преимущественно ученіе о Логосѣ,

*) Объ этомъ весьма краснорѣчиво говорилъ В. С. Соловьевъ въ вступительной главѣ къ своей „Исторіи и будущности теократіи“ (напечатанной особо въ Прав. Обзор.) стр. 30 и сл.

стоит на евангельской почвѣ. Прологъ Евангелія отъ Іоанна заключаетъ въ себѣ первую попытку богословской систематизаціи евангельской исторіи, богословскаго объясненія Христа и Его дѣла. Если богословское представленіе, которое мы въ немъ находимъ, соотвѣтствуетъ дѣйствительному представленію Евангелія, исконной вѣрѣ христіанства, — послѣдующее ученіе о Логосѣ представляется органическимъ развитіемъ христіанской мысли.

Но, какъ извѣстно, именно первый шагъ ея служитъ предметомъ спора. Указываютъ на эллинскій характеръ самого понятія и термина „Логосъ“ въ связи съ позднимъ происхожденіемъ четвертаго Евангелія и обособленнымъ положеніемъ въ Новомъ Завѣтѣ приписываемыхъ Іоанну писаній. Въ его богословіи видятъ вліяніе александрійской философіи; утверждаютъ, что понятіе Логоса, какъ всемірнаго разумнаго начала, — есть не болѣе, какъ космологическая, философская гипотеза, которая не только не имѣетъ специально христіанскаго содержанія, но безразлична ко всякому религіозному содержанію: разработанная до Христа греческими философами и Филономъ Александрійскимъ, она перешла къ неоплатоникамъ, не составляя существеннаго отличія язычества отъ христіанства.

Въ первую половину нашего вѣка, въ эпоху господства гегеліанства, идея Логоса представлялась универсальной, абсолютной идеей, и христіанское богословіе изображалось, какъ моментъ саморазвитія этой идеи въ сознаніи человѣчества. Во вторую половину вѣка, когда и въ нѣмецкомъ ученюмъ богословіи опредѣлилась реакція противъ Гегеля, когда авторитетъ „чистаго Разума“ окончательно поколебался, положительное христіанство стали противопоставлять ученію о Логосѣ чуть ли не въ апологетическомъ интересѣ. Историки школы Ричля, представляющей оригинальное сочетаніе антидогматическаго рационализма съ самымъ искреннимъ лютеранскимъ пѣтизмомъ, — указываютъ на „несоотвѣтствіе“ между образомъ историческаго Христа и „метафизическимъ“ понятіемъ Логоса: это понятіе дѣлаетъ изъ

живого Христа безличный призрак богословской догматики. Учение о Логосѣ, какъ въ послѣдствіи и все учение о Троицѣ, представляется помянутымъ историкамъ какъ *философское*, а не *религіозное*; въ этомъ качествѣ оно есть плодъ чрезвычайно быстрой *эллинизации* христіанской мысли, ея зараженія „мірскими“ началами (*Verweltlichung*). И задача протестантизма полагается въ томъ, чтобъ очистить христіанство отъ этихъ наносныхъ элементовъ греческаго происхожденія.

Но если указанная догматическая предсказанія являются дѣйствительно наносными элементами, то спрашивается, *какъ и къ чему* они привились въ христіанствѣ? Пока мы не отвѣтимъ на этотъ вопросъ, самыя интересныя параллели между христіанскими и эллинскими идеями и обычаями будутъ бесплодны. Христіанство, какъ живая историческая сила, несомнѣнно, ассимилировало себѣ многое, вынося изъ сокровищницы своей „старое и новое“. Но было ли то старое, что оно себѣ усвоило, внутренне чуждымъ его основнымъ началамъ?

Въ новой историко-церковной литературѣ, опредѣляющей въ значительной степени реакціей противъ тюбингенской школы, есть одна характерная особенность, отчасти объясняющаяся и ея основнымъ воззрѣніемъ на христіанство: оставивъ ошибочное представленіе о первоначальной христіанской церкви, какъ о какой-то жидовствующей сектѣ, новые изслѣдователи видятъ въ церкви первыхъ вѣковъ и ея ученіи процессъ взаимодействія между христіанствомъ и эллинизмомъ. При этомъ подъ „христіанствомъ“ разумѣется чисто-субъективный піэтизмъ, субъективно-нравственное единеніе съ Богомъ, а вся объективная, реально мистическая сторона христіанства почти всецѣло относится къ „греческому вліянію“. Органическое преданіе еврейства, усвоенное христіанствомъ, еврейство временъ Христа съ его религіознымъ реализмомъ, его мессіанизмомъ, его обычаями, обрядами, учрежденіями либо вовсе не принимается во вниманіе (какъ у Hatch'a), либо *оцѣни-*

вается совершенно недостаточнымъ образомъ въ своемъ положительномъ, историческомъ отношеніи къ христіанству. Этотъ недостатокъ ступшевывается разными оговорками и значительными уступками у наиболѣе выдающихся историковъ новаго направленія. Но все же онъ нерѣдко ведетъ къ ошибочному объясненію изъ эллинизма исконныхъ еврейскихъ учреждений, обычаевъ и представленій. Между тѣмъ, какъ намъ кажется, именно въ традиціяхъ синагоги, еврейской апокалиптики и раввинической литературы заключаются рудиментарный *материалъ* для цѣлаго множества религиозныхъ представленій, оплодотворенныхъ и переработанныхъ христіанствомъ.

А потому, чтобы понять органическую связь позднѣйшихъ догматическихъ опредѣленій съ ранними христіанскими вѣрованіями, нужно считаться съ идеями палестинскаго мессіанизма въ большей степени, чѣмъ съ идеями греческой философіи *).

VI.

Мы указали, что нравственное начало христіанства связывается логически съ рядомъ позднѣйшихъ богословскихъ опредѣленій и представленій. Но эти представленія были отнюдь не плодомъ логическихъ умозаключеній: они имѣли традиціонный характеръ. А потому мы должны указать здѣсь ихъ историческую связь съ первоначальными христіанскими вѣрованіями.

Начиная съ апостола Павла, дѣятельность христіанскаго богословія характеризуется въ извѣстномъ смыслѣ какъ христіанская критика и переработка еврейскаго преданія. И древнее богословіе сознавало эту связь съ еврействомъ во всемъ различіи отъ него, указывая постоянно на „пророческій“ характеръ ветхозавѣтной религіи и культа. Чтобы

*) См. *Weber* Die Lehren d. Talmud 1886 (System d. altsynagogalen palest. Theologie) с. 322—82 и любопытную книгу *Edersheim's* Life and Times of Iesus the Messiah (I и II, 8 ed. 1894 г.). Также *Baldensperger* das Selbstbewusstsein Iesu im Lichte d. messiamischen Hoffnungen seiner Zeit (1892).

понять историческую связь позднѣйшихъ догматическихъ опредѣленій съ ранними христіанскими вѣрованіями, достаточно указать на представленія еврейскаго Мессіанизма, которыя были частью усвоены, частью переработаны еще въ вѣкъ апостольскомъ.

Предвѣчное существованіе Мессіи, какъ абсолютной цѣли творенія, ради котораго создано все, о которомъ свидѣтельствуеетъ все Писаніе, было общепризнаннымъ представленіемъ среди раввиновъ эпохи Христа, вся религіозная жизнь которой опредѣлялась мессіанизмомъ *). Разъ Павелъ, ученый фарисей, увѣровалъ въ то, что Христосъ есть Мессія, могъ ли онъ сомнѣваться въ его предвѣчномъ существованіи? А между тѣмъ еще недавно отвергалась подлинность тѣхъ посланій апостола, въ которыхъ онъ высказывалъ эту „умозрительную“ идею для объясненія которой многіе историки до сихъ поръ обращаются къ греческой философіи—къ Платону и Филону въ особенности **). Правда, теперь раввиническія и національно-еврейскія апокалиптическія представленія признаются обыкновенно въ качествѣ вспомогательнаго источника къ „греческимъ“ идеямъ: намъ кажется, что отношеніе было какъ разъ обратнымъ не только для Новаго Завѣта, но въ извѣстномъ смыслѣ даже для греческой патристики, несомнѣнно испытывшей на себѣ сильное вліяніе греческаго идеализма.

Harnack указываетъ на то, что еврейское представленіе о небесномъ Мессіи было весьма грубымъ, тѣлеснымъ, что Мессія представлялся реальнымъ *человѣкомъ*, „Сыномъ

*) Это—общепризнанное положеніе. Напр. Ср. Loofs, Leitfaden d. Dogmengesch. или Harnack Dogmengesch. I, 89 сл. и 710, прилож.—Edersheim насчитываетъ до 456 мѣстъ изъ В. З., которыя въ болѣе нежели 558 ссылкахъ древнѣйшихъ раввиническихъ писаній относятся къ Мессіи и толкуются въ мессіаническомъ смыслѣ (напр. Пс. 110 ср. Мѡ. 22, 41 сл.). См. Life and times (I, 163) и чрезвычайно обстоятельное специальное изслѣдованіе во 2-мъ томѣ (II, 710—42 List of Old Testament passages Messianically applied in Ancient Rabbinic Writings).

***) Въ числѣ другихъ напр. Пфлейдереръ, Urchristenthum (стр. 672 сл. d. Brief an die Kolos).

человѣческимъ“, пребывающимъ отъ вѣка у Бога, между тѣмъ какъ „эллинскія представленія о предсуществованіи коренились въ различіи между Богомъ и матеріей, духомъ и плотію. Сообразно этимъ представленіямъ предсуществуетъ лишь духъ, а чувственная природа есть лишь оболочка, которую онъ принимаетъ. Здѣсь была почва для идей о вочеловѣченіи, о воспріятіи второй природы и т. д.“

Это положеніе знаменитаго историка, проходящее черезъ все его историческое построеніе, кажется намъ несостоятельнымъ, и логически, и исторически, въ своей односторонности. Противоположность между духомъ и матеріей, между идеей и ея призрачнымъ чувственнымъ покровомъ, которую мы находимъ въ платонизмѣ, признавалась безусловной; платонизмъ поэтому не только не могъ служить почвой для представленія о реальномъ воплощеніи Божества, или о воскресеніи, „обоженіи“ плоти, но, напротивъ того, безусловно исключалъ подобныя представленія въ своемъ отвлеченномъ идеализмѣ. Еврейское представленіе о Мессіи было дѣйствительно очень матеріально и отлично отъ того, которое сложилось въ христіанствѣ подъ вліяніемъ новаго нравственнаго смысла, вложеннаго въ него Христомъ; научная, логическая разработка этого представленія совершилась несомнѣнно при помощи философіи, слѣдовательно, при помощи греческой философіи, такъ какъ другой не было. Но тѣмъ не менѣе, при всей своей грубости, еврейское представленіе допускало возможность разработки, развитія въ *религіозномъ смыслѣ*, такъ какъ предвѣчный Мессія, „Христосъ“ представлялся прежде всего какъ живое *лицо*, какъ царь небесный. Это представленіе могло одухотвориться, ибо многія религіозныя понятія, которыя съ нимъ связывались, имѣли глубокой корень въ самыхъ вдохновенныхъ идеяхъ ветхозавѣтныхъ пророковъ,—въ ихъ вѣрѣ въ необходимое осуществленіе царства единаго Бога черезъ Израиля во всемъ человѣчествѣ. Мало того, во всей своей первобытной, непосредственной грубости, въ своемъ еврейскомъ реализмѣ до-христіанское представ-

леніе о предвѣчномъ Мессіи не сразу исчезло и въ христіанскихъ кругахъ. Можно сказать, что оно держалось до тѣхъ поръ, пока не выяснилось и не восторжествовало окончательно ученіе о Логосѣ. Я не говорю уже о іудействующихъ сектахъ: въ самыхъ православныхъ кругахъ представленіе о предвѣчномъ Сынѣ Божіемъ, повидимому, нерѣдко совпадало съ представленіемъ *о воскресшемъ во плоти Христѣ*, что можно бы доказать съ большою очевидностью. Ученіе о Логосѣ именно и положило конецъ этой неясности въ представленіяхъ.

Отношеніе христіанства къ еврейскому мессіанизму было двойное—положительное и отрицательное.

Содержаніе первоначальной евангельской проповѣди состояло въ доказательствѣ того „что Иисусъ есть Христосъ“, т.-е. ожидаемый Мессія. Съ этою цѣлью писались евангелія (Іоан. XX, 31), составлялись родословія Христа, какъ сына Давидова (Ме. I и Л. III); съ этою цѣлью евангелисты и проповѣдники стремились систематически показать, какъ во всѣхъ подробностяхъ жизни Христа сбылись всѣ мессіаническія пророчества, „начиная отъ Моисея и всѣхъ пророковъ во всѣхъ писаніяхъ“ (Л. XXIV, 27): въ Немъ—„исполненіе“ всего закона и всѣхъ обѣтованій, Ему принадлежитъ царство будущаго вѣка.

Но, примыкая къ мессіаническимъ вѣрованіямъ, апостолы съ самого начала должны были столкнуться съ тѣмъ ложнымъ ограниченно-національнымъ мессіанизмомъ, который составлялъ одно изъ главныхъ препятствій проповѣди самого Христа. Уже Христу приходилось бороться съ этимъ ложнымъ мессіанизмомъ и его искушеніями. Онъ поборолъ эти искушенія уже въ пустыни, Онъ боролся съ ними и въ томъ обществѣ, которое Его окружало: оно ждало „князя міра“ въ лицѣ сына Давидова, чудеснаго „царя Іудейскаго“.

Въ еврейскомъ мессіанизмѣ мы находимъ два теченія—національно-теократическое и апокалиптическое или мистическое. И съ обоими этими теченіями пришлось бороться апо-

стольской церкви во имя новой универсально-религиозной идеи христианства. Если еще при жизни Христа Его ученики спорили о мѣстахъ въ мессіаническомъ царствѣ и увѣровавшие хотѣли врасплохъ „схватить Его, чтобъ сдѣлать Его царемъ“, то по смерти Его въ средѣ первой іерусалимской общины возникло представленіе о церкви, какъ о мессіаническомъ земномъ „возстановленіи царства Израиля“: отсюда объясняется стремленіе распространить обрѣзаніе, а съ нимъ и національный законъ Моисея на всѣ народы путемъ христианской проповѣди. Но ап. Павелъ, фарисей отъ рожденія, обличилъ такое представленіе, несостоятельное не только съ точки зрѣнія христианства, но и съ точки зрѣнія нѣкоторыхъ авторитетныхъ еврейскихъ учителей, признававшихъ дѣйствительность обрядоваго закона лишь до пришествія Мессіи: Богъ даетъ черезъ Него новый законъ *).

Послѣ этого кризиса, который повидимому скоро разрешился, наступилъ второй: мессіаническое броженіе приняло другую форму, преимущественно въ общинахъ, возникшихъ среди „разсѣянія“. Развилась фантастическая апокалиптика, явились новые „законоучители“ (I Тим., I, 7), не только упразднявшіе древній обрядъ, но и замѣнявшіе весь законъ новыми откровеніями: то была повидимому экстаическая партія, учившая, что воскресеніе мертвыхъ (связанное со славнымъ пришествіемъ Мессіи) уже состоялось; фантастическія откровенія о родословіяхъ Мессіи, старинныя „іудейскія басни“ апокрифической апокалиптики, сказанія объ ангелахъ — соединялись повидимому съ особымъ аскетическимъ и ритуальнымъ ученіемъ; нравственная разнузданность соотвѣтствовала разнузданности воображенія **).

Яркіе образы еврейской апокалиптики быстро овладѣвали народною фантазіей при первой вѣсти о Мессіи: въ Немъ ви-

*) См. любопытныя выписки изъ талмудическихъ трактатовъ у Edersheim'a (II, 764 и сл. The law in Messianic times) и Weber 359.

**) Объ этихъ зачаткахъ гностической апокалиптики мы скажемъ подробнѣе въ другой разъ.

дѣли одного изъ воскресшихъ пророковъ (Мѡ. 16, 14), или праотцевъ, одного изъ „духовъ Божіихъ“, или ангеловъ— „сыновъ Божіихъ“,—небесное существо, сошедшее на землю въ призрачномъ тѣлѣ. И уже апостоламъ приходилось доказывать, что Христось не ангель, что Онъ больше еврейскихъ ангеловъ и праотцевъ и относится къ Богу и къ міру иначе, чѣмъ они *). Но чтобы выразить универсальное значеніе Христа, единственное отношеніе Его къ Отцу, какъ полнаго откровенія, совершеннаго *духовнаго образа* Отца (2 Кор. 4, 4, Кол. 1, 15), имъ нуженъ былъ новый специальный терминъ. И такимъ именно терминомъ является Логось— „Слово Божіе“ (*καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ*, Апок. XIX, 13). Мессія есть откровеніе всеблагот Воли Отца, какъ „Слово жизни“ (*λόγος τῆς ζωῆς* (1 Иоан. I, 1). И объ этомъ „словѣ жизни“, которое они „видѣли своими глазами и осязали своими руками“, свидѣлствуютъ апостолы.

Ясно, что терминъ Логось имѣетъ здѣсь апокалиптическій, а не метафизическій смыслъ. Сынъ есть „Слово Божіе“, какъ откровеніе (*ἀποκάλυψις*) Отца и Его нравственный образъ. Въ этомъ—Его существо для христіанской вѣры. Если бы Логось Иоанна былъ Логосомъ греческаго идеализма, безличнымъ метафизическимъ началомъ, идеей міра или универсальною мыслью, то такое реальное воплощеніе было бы логически не мыслимо. Между тѣмъ на немъ-то Иоаннъ настаиваетъ съ особою силой и въ немъ указываетъ основною признакъ христіанскаго ученія. Понятіе „Слова жизни“ имѣетъ для него конкретный нравственно-религіозный смыслъ и противоплагается имъ идеалистическому спиритуализму: Имъ и для Него все существуетъ и Оно открылось, осуществилось во Христѣ. Здѣсь нравственная мысль христіанства непосредственно связывается съ его религіозно-догматическимъ выраженіемъ.

*) Наприм. посл. къ Евреямъ гл I и III.

VII.

Греческій идеализмъ по существу своему исключаль тот нравственно-религіозный реализмъ, который соединялъ христіанство и еврейство, — тѣ представленія и понятія, въ которыхъ сказывается вѣра въ абсолютное всемогущество нравственнаго, духовнаго начала. Помимо мессіанизма такая вѣра выражается прежде всего въ томъ убѣжденіи, которое Павелъ считаль основнымъ и въ которомъ онъ резюмировалъ все свое христіанство: „*мужи братья, я фарисей, сынъ фарисеевъ: меня судять за упованіе въ воскресеніе мертвыхъ*“ (Д., XXIII, 6, 7). Какъ фарисей, Павелъ вѣрилъ въ воскресеніе до своего обращенія; его обратило видѣніе воскресшаго Христа; и одного слова, сказаннаго апостоломъ среди общаго возбужденія въ синедрионѣ, было достаточно, чтобы привлечь на его сторону фарисеевъ.

Одного этого слова о воскресеніи мертвыхъ, сказаннаго имъ передъ философами и толпой, собравшейся на Аѳинскомъ ареопагѣ, было достаточно, чтобы возбудить пренебреженіе просвѣщенныхъ грековъ (Д., XVII, 32).

Ричль былъ правъ, указавъ, что ученіе Павла не могло быть понято во всемъ своемъ объемѣ среди грековъ, чуждыхъ еврейскому міросозерцанію, которое служило ему почвою: ученіе Павла о вѣрѣ, законѣ, оправданіи, понималось иными превратно, для другихъ какъ бы вовсе не существовало. Но идея воскресенія, въ которой Павелъ считаль возможнымъ резюмировать все христіанство, какъ религію единаго всесильнаго Бога, — идея воскресенія имѣла *основное* значеніе для всей церкви по единогласному свидѣтельству всѣхъ писателей церковныхъ и давала свою окраску всей системѣ исконно-христіанскихъ представленій въ отличіе отъ представленій греческихъ. Мы указали уже на этическое значеніе этой идеи.

Первыя столкновенія съ эллинизмомъ произошли именно на этой почвѣ въ христіанскихъ кругахъ еще въ апо-

стольскомъ вѣкѣ, наприм., въ Коринеской общинѣ (I Кор., XV).

У всѣхъ мужей апостольскихъ, апологетовъ, богослововъ до-никейскаго періода воскресеніе мертвыхъ сознается основнымъ вѣрованіемъ христіанства и соединяется съ цѣлымъ рядомъ религіозныхъ представленій еврейства и Новаго Завѣта:—съ вѣрой въ реальное пришествіе Мессіи во плоти, съ вѣрою въ *силу Божию* *), съ воззрѣніемъ на тѣло и тѣлесную природу, какъ на созидающийся храмъ животворящаго духа. Самая этика первоначальнаго христіанства, ученіе о церкви, о социальномъ тѣлѣ христіанскаго челоувѣчества, о семьѣ и бракѣ проникнуты этими реалистическими воззрѣніями *). И замѣчательно, что въ ранней патристикѣ самыя *представленія* о воскресеніи не только не спиритуализируются въ смыслѣ эллинскаго идеализма, но часто принимаютъ болѣе матеріальный оттѣнокъ, чѣмъ у апостола Павла, заимствуя свои краски въ еврейскомъ мессіанизмѣ (наприм., у Папія, цитируемаго Иринеемъ V, 33, 3).

Здѣсь полный контрастъ съ эллинистическимъ гностицизмомъ, который опредѣлился еще въ вѣкѣ апостольскій; здѣсь положена была черта, за которую никогда не должно было заходить эллинское вліяніе. Никейскій соборъ, отлучая отрицающихъ воскресеніе мертвыхъ, стоитъ во всякомъ случаѣ на почвѣ древняго преданія. Многіе греческіе богословы и апологеты, находящіеся подъ самымъ сильнымъ вліяніемъ греческой философіи, какъ Аѣинагоръ или Оригенъ держатся за эту вѣру въ воскресеніе, которая отличаетъ ихъ отъ гностиковъ. Согласно обще-христіанскому воззрѣнію, весь міръ есть созданіе одного Бога, предназначенное для свободнаго осуществленія одной абсолютной цѣли; со-

*) Клим. I, гл. 25—27. Ср. Иринея съ его вѣрою въ конечное возстановленіе природы и хилиазмъ.—Non enim Deus his, quae facta sunt, sed ea, quae facta sunt, subjecta sunt Deo!

**) Проповѣдь дѣвства и воздержанія ранней церкви связывается, согласно ученію ап. Павла, именно съ этимъ представленіемъ объ освященіи тѣла—столь чуждомъ эллинизму. Ср. Клим. II, гл. 9, и Игнат. къ Поликарпу V, 2.

образно гностическому воззрѣнію,—матерія есть либо ничто, либо сила внѣшняя „благому Богу“, а матеріальный міръ—созданіе „другого Бога“: тѣло и тѣлесный міръ не участвуютъ поэтому въ „жизни“; спасеніе ограничивается однимъ внутреннимъ человѣкомъ, одною моральною сферою (anima salvata non participat corpus ipsorum eam quae est a Deo salutem. Igen. V, 19, 2).

Ученіе о небесномъ происхожденіи Мессіи и ученіе о всеобщемъ воскресеніи, въ связи съ „возстановленіемъ всей природы“, составляютъ начало и конецъ христіанской догматики. Оба эти ученія не допускаютъ историческаго объясненія изъ вліяній греческой мысли, противопоставляя ея представленіямъ. И оба связаны исторически съ еврейскимъ мессіанизмомъ, который въ свою очередь имѣетъ библейскую основу — вѣру въ единого Бога и царство Его. И такимъ образомъ древнѣйшая христіанская проповѣдь царства съ его нравственнымъ закономъ, точно такъ же, какъ и позднѣйшія богословскія опредѣленія Никейскаго собора имѣютъ одну общую историческую религіозную основу.

Эти указанія могутъ заставить насъ отнестись критически къ попыткѣ свести основную богословскую идею древней церкви къ греческой философіи. Положеніе Гарнака, что христіанскій догматъ „въ своей концепціи и своемъ развитіи есть дѣло греческаго духа на почвѣ Евангелія“, представляется намъ, по меньшей мѣрѣ, *не совсѣмъ точнымъ*. Дѣйствительно, Логось Іоанна имѣетъ много общихъ опредѣленій со всемірнымъ божественнымъ Логосомъ Филона и греческихъ платониковъ; но уже одно утвержденіе, что этотъ Логось сталъ плотію и обиталъ съ нами, что онъ есть человѣкъ Іисусъ Христось, заключаетъ въ себѣ „безуміе“ съ точки зрѣнія греческой философіи, которое еще усиливается проповѣдью креста. Очевидно, что представленіе, связывающееся въ Евангеліи съ терминомъ Логось, отлично отъ эллинскаго. Не слѣдуетъ ли поэтому точнѣе различать между философскимъ и религіознымъ ученіемъ о Логосѣ?

Правда, христіанская мысль издревле пыталась примирить вѣру и разумъ, откровеніе и философію, причемъ понятіе Логоса легче всего служило такому синтезу: Логось—принципъ вѣдѣнія и принципъ откровенія,—вершина греческой философіи и начало Евангелія. Но если понятіе Логоса могло вести къ такому соединенію, иногда даже къ простому смѣшенію религіи и философіи, какое мы находимъ у очень многихъ раннихъ христіанскихъ писателей,—на обязанности историка лежитъ выяснить, почему именно это понятіе могло получить такое значеніе. А съ этой цѣлью слѣдуетъ выяснить точнѣе какъ философское, такъ и религиозное ученіе о Логосѣ въ ихъ взаимномъ различіи и дѣйствительномъ отношеніи.

Ин. С. Н. Трубецкой.

111

„Средина и Постоянство“.

(Священная книга послѣдователей Конфуція).

Отъ переводчика.

«Средина и Постоянство» входитъ въ составъ кодекса Конфуціанскихъ священныхъ книгъ *). Въ этой книгѣ трактуется объ извѣстномъ принципѣ Конфуція — «золотой срединѣ». Очень

*) Потье въ предисловіи къ своему переводу кодекса четырехъ священныхъ книгъ конфуціанства (Confucius et Mencius. Les quatre livres de philosophie morale et politique de la Chine, traduits de chinois par M. G. Pauthier. Paris. Charpentier) говоритъ слѣдующее: Се-шу (Sse-chou) суть четыре книги изреченій Конфуція, собранныхъ его учениками. «Средина и постоянство» (Tchoung-young; Потье переводитъ: «постоянство въ срединѣ»,—Invariabilité dans le milieu)—занимаетъ среди нихъ второе мѣсто. Заглавіе этого сочиненія различно толковалось китайскими комментаторами. Одни думали, что оно значитъ «твердое, послѣдовательное уклоненіе отъ всѣхъ крайностей въ поступкахъ», т.-е. «необходимость постоянно идти по пути истины»; другіе толковали его въ смыслѣ «необходимости умѣренности и согласованія поступковъ съ временемъ и обстоятельствами». Второе толкованіе Потье считаетъ неправильнымъ; значеніе трактата онъ видитъ въ изложеніи «метафизическихъ принциповъ», основанныхъ на природѣ человѣка и вѣчныхъ законахъ вселенной. Въ первой главѣ Сиси излагаетъ основныя идеи ученія Конфуція; въ десяти слѣдующихъ главахъ онъ приводитъ изреченія Конфуція, подкрѣпляющія и пополняющія смыслъ первой главы. Въ XII гл. Сиси поясняетъ смыслъ того выраженія I главы, въ которомъ сказано, что «путь правды» или «правила нравственнаго поведенія» (Тао) настолько обязательны, что отъ исполненія ихъ нельзя ни на мгновеніе уклониться. Въ дальнѣйшихъ 8 главахъ Сиси приводитъ безъ особой системы изреченія Конфуція, могущія пояснить тотъ же вопросъ... Послѣ ряда главъ, посвященныхъ характеристикѣ правды, совершенства (Тао), въ XXIX—XXXIII гл. Сиси приходитъ къ выводу, что законы (нравственнаго поведенія) мудрецъ можетъ установить только въ томъ случаѣ, если онъ облеченъ верховной властью, такъ какъ безъ этого ихъ не будутъ соблюдать. Эта великая миссія должна принадлежать государю, который долженъ быть *человѣкомъ святымъ и исполнить совершеннымъ.*

Прим. ред.

многія мысли, заключающіяся въ ней, не относятся къ данному вопросу, но тѣмъ не менѣе авторъ нашей книги, Сиси, родной внукъ Конфуція, опредѣляетъ и довольно обстоятельно истолковываетъ, въ чемъ состоитъ этотъ принципъ нравственности.

Текстъ подлинника въ свое время былъ исправленъ Сюки, который въ XII в. издалъ его съ обстоятельнымъ комментариемъ. Экземпляръ этого текста хранится въ библіотекѣ Императорскаго Московскаго Университета подъ № Петр. 428; съ него и сдѣланъ мной этотъ переводъ.

Д. Конисси.

Средина и Постоянство.

Ситейси учитъ, что не отклоняться ни въ чемъ отъ правильнаго пути есть «средина»; ничему не измѣнить—«постоянство». Средина есть міровая правда; постоянство—неизмѣнная истина.

Ученіе, заключающееся въ этой книгѣ, извлечено изъ изреченій Конфуція. Сиси изложилъ его для того, чтобы оно не подверглось искаженію, и передалъ Менси.

Въ началѣ этой книги излагается ученіе объ одной истинѣ; потомъ оно разсматривается со многихъ точекъ зрѣнія. Въ заключеніе все сказанное сводится къ одному (срединѣ и постоянству).

Если развивать ученіе (о срединѣ и постоянствѣ), то оно обнимаетъ всю вселенную; а если сократить его, то оно заключится въ маломъ (одномъ словѣ). Хотя оно возвышенно, но это не мѣшаетъ ему быть практической истиною.

Читающіе эту книгу со вниманіемъ найдутъ въ ней весьма полезныя нравоученія, которыя всегда будутъ жизненны.

Сюки, раздѣлившій текстъ на главы.

I.

То, что дано небомъ *), называется природой.

Согласное съ природой называется Тао **).

*) «То, что дано Небомъ», по Сюки, «есть природа. Когда небо сотворило вещи посредствомъ инь, янь и пяти стихійныхъ силъ, то дало каждой изъ нихъ свое назначеніе; это и есть природа».

**) «Тао», по Сюки, значитъ «то, что человекъ долженъ дѣлать, какъ человекъ, или то, благодаря чему вещи стали вещами».

Объясненіе Тао называется ученіемъ.

Никто не въ правѣ отказаться отъ Тао *), но всѣ должны отказаться отъ не-Тао.

Поэтому, мудрецъ прежде всего заботится объ усовершенствованіи своей нравственности **).

Нѣтъ тайны, которая для мудреца осталась бы навсегда тайной; нѣтъ предмета (мельчайшаго), который бы остался ему неизвѣстнымъ.

Поэтому мудрецъ очень осторожно принимаетъ то, чего онъ не видалъ, боится того, чего не слыхалъ.

Еще не обнаружившіяся чувства радости, гнѣва, печали и наслажденія называются внутренними. Но если, по обнаруженіи ихъ, они оказываются согласными съ принципомъ «средины», то это называется гармоніей.

Средина—это великій принципъ для всего міра; гармонія—это великое Тао для вселенной ***).

Благодаря гармоніи, міръ находится на своемъ мѣстѣ ****) и вся тварь растетъ ****).

Истолковывая весь этотъ афоризмъ, Сюки пишетъ слѣдующее: «Тао и природа—одно и то же. Каждое существо имѣетъ свою природу, или Тао, постигнуть которую намъ очень трудно. Это и является причиной того, что люди очень часто заблуждаются; поэтому святой мужъ объясняетъ, въ чемъ заключается Тао; объясненіе Тао называется ученіемъ»...

«Кто не знаетъ, что онъ произошелъ изъ неба, зная, какова природа его; кто не поступаетъ по Тао, зная, въ чемъ заключается Тао; кто не осуществляетъ ученіе на дѣлѣ, зная, что необходимо исполнить его,—пишетъ Сюки,—того лучше удалить изъ среды людей».

*) «Тао, пишетъ Сюки, врождено каждому существу. Идея добра, присутствующая въ душѣ каждаго человѣка, безпрестанно внушаетъ намъ творить добро. Эта врожденная идея (идея добра) и есть Тао, отречься отъ котораго никто не можетъ».

***) Т. е. мудрецъ всегда строгъ къ самому себѣ.

****) «Здѣсь говорится, пишетъ Сюки, о добродѣтели. Человѣкъ не можетъ отречься отъ Тао ни на минуту».

*****) «Если мысли и дѣла людей, пишетъ Сюки, вполне нравственны, то и отправленія вселенной будутъ правильны; если мы смиренны и скромны, то и вселенная будетъ смиренна и скромна. Какъ велико значеніе нашей нравственности!»

*****) Въ этой главѣ Сиси изложилъ дошедшія до него устно изреченія Конфуція. Сиси хочетъ показать въ нихъ, что Тао произошло отъ неба и по-

II.

Чиузи *) учить, что мудрецъ всегда соблюдаетъ средину и постоянство, а простые смертные дѣлаютъ противное срединѣ и постоянству.

Мудрецъ, держащійся принципа средину и постоянства, совершаетъ только нравственное или доброе; а простые смертные, не держащіеся этого принципа, совершаютъ все безъ разбора **).

III.

Средину и постоянство, учить Конфуцій, возвышены; поэтому они недоступны для простаго человѣка.

IV.

Я очень хорошо знаю, говорить Конфуцій, почему Тао не осуществляется людьми.

Потому что мудрые идутъ дальше Тао, а простые смертные не достигаютъ до него ***).

Я также знаю, почему неясно Тао.

этому никогда не измѣнится; оно—врожденная человѣческой душѣ идея добра; поэтому никто не можетъ отречься отъ него.

Далѣе, онъ старается разъяснить ученіе о необходимости нравственнаго самоусовершенствованія и, наконецъ, провозглашаетъ величественность божественнаго творчества.

Кто будетъ стараться осуществить вышеприведенное ученіе въ жизни, тотъ будетъ свободенъ отъ сильнаго искушенія эгоизма и будетъ творить истинно добрыя дѣла.

Въ нижеслѣдующихъ 10 главахъ Сиси старается истолковать вышеприведенное ученіе словами Конфуція.

*) Это собственно имя Конфуція. Конъ—фамилія его; фуцій (фуси) значить учитель или равви.

**) «Мудрецъ,—пишетъ Сюки, истолковывая этотъ афоризмъ,—всегда совершаетъ дѣло, согласное принципу средину и постоянства, но простые смертные дѣлаютъ все, не спрашивая, нравственно ли оно или нѣтъ, ибо они не въ состояніи цѣнить принципа средину и постоянства».

***) «Если много, пишетъ Сюки, то нарушается средину, а если мало, то ея не достигаютъ. Истинныя средину и постоянство освободятъ людей отъ этой трудности. Въ древности все дѣлалось безъ труда, но нынѣ нѣтъ, ибо никто не держится принципа «средину и постоянства»; поэтому и общественная нравственность пала».

Потому что мудрые, ища полной ясности, не находят ничего; а простые смертные, не зная, гдѣ оно, не встрѣчаютъ его.

Тао похоже на пищу: никто изъ людей не можетъ жить безъ нея, но не всѣ умѣютъ правильно разбирать вкусъ ея *).

V.

О какъ трудно,—восклицаетъ Конфуцій,—осуществить Тао!**)

VI.

Сюнь ***) былъ великій мудрецъ, говоритъ Конфуцій, ибо онъ любилъ обращаться къ людямъ съ разными вопросами и слушать бесѣду мудрыхъ. Онъ всегда старался подавлять зло и превозносить добро; онъ также избѣгалъ всякой крайности, чтобы все дѣлалось по принципу середины.

Вотъ почему онъ и сталъ великимъ Сюнь.

VII.

Всѣ люди говорятъ, что я хорошо знаю,—учить Конфуцій,—почему звѣри, попавшіеся въ капканъ и западню, не могутъ освободиться отъ нихъ ****).

Также они говорятъ, что я знаю, почему люди, съ увлеченіемъ принимающіе принципъ середины, не могутъ держаться его больше мѣсяца †).

VIII.

Достоинство Кай ††), говоритъ Конфуцій, состоитъ въ томъ, что когда онъ находилъ доброе по принципу «средины и по-

*) Комментируя эту главу, Сюки пишетъ, что «для людей необходимо Тао, но никто этого не признаетъ. Это и есть причина того, что нынѣ существуетъ много недоразумѣній (ложныхъ ученій)».

**) «Потому что, прибавляетъ Сюки, никто не знаетъ истиннаго Тао».

***) Сюнь—одинъ изъ царей золотого времени Китая. Конфуцій признаетъ его идеальнымъ царемъ.

****) «Здѣсь говорится,— по Сюки,— о томъ, что при опредѣленіи середины и постоянства люди рассматриваютъ очень многія мысли. Это сказано для того, чтобы объяснить изреченіе: Сюнь любилъ обращаться къ людямъ съ вопросами...»

†) «Здѣсь сказано, пишетъ Сюки, что при опредѣленіи середины и постоянства требуется много трудовъ и усилій. Это сказано, чтобы была понятна мысль, изложенная въ 6 гл.»

††) Одинъ изъ лучшихъ учениковъ Конфуція, любимецъ учителя.

стоянства», то совершалъ его съ большимъ вниманіемъ и стараніемъ.

IX.

Міромъ, государствами и домами, учить Конфуцій, можно управлять спокойно; можно отказаться отъ почестей и богатствъ, даваемыхъ въ видѣ награды; можно топтать ногами острее,... но постоянно соблюдать «средину и постоянство» никто не въ состояніи *).

X.

Однажды Сило **) обратился къ Конфуцію съ вопросомъ: «что такое могущество?»

Что ты разумѣешь подъ могуществомъ, сказалъ Конфуцій, отвѣчая Сило: могущество ли южныхъ странъ или сѣверныхъ?

Соблюдать умѣренность, мягкость и не мстить беззаконникамъ (не соблюдающимъ Тао)—могущество южныхъ странъ; поэтому въ нихъ живутъ мудрецы, которые не жалѣютъ себя, чтобы быть полезными для нихъ.

Могущество сѣверныхъ странъ—грубая сила; поэтому въ нихъ живутъ только сильные.

Мудрецы же любятъ гармонию, и не предаются крайностямъ.

О, сильны храбрые слуги своей родины! Ибо они самостоятельны и не пристрастятся ни къ чему.

О, сильны они! Если въ странѣ соблюдается Тао, то они устраняютъ всякую случайность, могущую тормазить осуществленіе его.

О, сильны они! Если въ странѣ царитъ беззаконіе (не-Тао), то они будутъ стоять за Тао, хотя бы люди грозили имъ смертью.

О, какъ сильны они!

XI.

Удаляться въ уединеніе и совершать чудеса и дѣла, выдающіяся изъ ряда вонъ, чтобы преданіе объ этомъ передавалось много вѣковъ,—говоритъ Конфуцій,—я не стану.

Когда умный творитъ дѣло Тао, то не доводитъ до конца,

*) «Трудно приобрести себѣ мудрость, человеколюбіе и храбрость, пишетъ комментаторъ Сюки, но не невозможно понять, въ чемъ заключается принципъ середины и постоянства. Немудрено, но осуществить его нельзя».

**) Ученикъ Конфуція.

а оставляетъ его на срединѣ. Но я не могу бросить его, не доведя до конца *)).

Когда мудрецъ держится принципа средины и постоянства, то онъ скрываетъ это отъ взоровъ людей и не будетъ жалѣть, что онъ никому не извѣстенъ. Такъ поступаютъ только одни святые (а другіе не въ состояніи **).

XII ***).

Тао мудрецовъ велико и таинственно.

Даже необразованные люди,—мужчины и женщины,—знаютъ его, а вмѣстѣ съ тѣмъ совершенство Тао недоступно даже и для святыхъ.

Даже необразованные люди,—мужчины и женщины,—могутъ совершать дѣла, согласныя съ Тао, но вполне осуществить его даже святые не въ состояніи.

Хотя міръ великъ, но даже имъ люди не удовлетворяются.

Когда мудрецъ говоритъ о великомъ и возвышенномъ, то міръ не въ состояніи принять словъ его. Когда онъ говоритъ о маломъ, то міръ не въ силахъ обезсилить словъ его ****).

«Коршунъ поднимается на небо, говорится въ Сикингѣ, а рыба плещется въ глубинѣ» *****).

Итакъ, Тао мудрецовъ начинается уже въ поступкахъ людей необразованныхъ,—мужчинъ и женщинъ,—но совершенство его непостижимо: Тао обнимаетъ всю вселенную.

*) «Хотя умный желаетъ жить по Тао, пишетъ Сюки, но силы не хватаетъ, ибо умъ его достаточенъ лишь для того, чтобы понимать истинность принципа средины, но онъ не въ силахъ осуществить его на дѣлѣ».

**) «Это,—говоритъ Сюки, — высшая мудрость и возвышенное человѣколюбіе. Святые не выставляютъ на показъ своей мудрости и своего человѣколюбія. Таковъ, напримѣръ, Конфуцій, который не признаетъ своихъ заслугъ. Такъ могутъ поступать одни только святые».

***) Въ этой главѣ Сиси говоритъ отъ себя, чтобы объяснить ученіе, изложенное въ предшествующихъ главахъ, о томъ, что никто не можетъ отречься отъ Тао. Въ нижеслѣдующихъ 8 главахъ онъ истолковываетъ объясненіе, высказанное въ этой главѣ, подтверждая его словами Конфуція.

****) Хотя Тао святыхъ просто и его могутъ исполнять простые люди, но оно вмѣстѣ съ тѣмъ возвышенно: мудрецы не въ силахъ достигнуть его. «Оно, говоритъ Сюки, незначительно, но совершенство его безконечно».

*****) «Сиси приводитъ эту пѣснь, говоритъ Сюки, дабы было ясно, что все существующее въ мірѣ совершаетъ свое отправленіе, какъ назначено ему; но почему это такъ совершается, а не иначе,—это не познаваемо».

XIII.

Тао стоитъ близко къ людямъ, учитъ Конфуцій; поэтому далекое отъ нихъ не есть Тао *).

«О, скоро настанетъ время, говорится въ Сикингѣ, рубить дерево! Какъ только берешь топоръ рубить дерево, то съ какою ясностью представляется оно!» **).

Мудрецъ управляетъ народомъ посредствомъ людей; (онъ будетъ неумолимо дѣйствовать), пока не достигнетъ исправленія ихъ отъ нравственной порчи.

По своей душѣ мудрецъ будетъ судить о чужой. Онъ не сдѣлаетъ своимъ ближнимъ того, чего себѣ не желаетъ ***).

Въ Тао мудрыхъ заключаются слѣдующіе четыре пункта, изъ которыхъ даже одинъ исполнить въ цѣлости невозможно:

1) То, что дѣлается (родителями) для дѣтей, не есть заслуга родителей въ отношеніи къ дѣтямъ.

2) То, что дѣлается (господиномъ) для слугъ, не есть заслуга господина въ отношеніи къ слугамъ.

3) То, что дѣлается (старшими) для младшихъ, не есть заслуга старшихъ въ отношеніи къ младшимъ.

4) Наконецъ, то, что дѣлается для друзей, не есть заслуга (для того, кто это дѣлаетъ).

Какъ ни старайся, но очень трудно постоянно творить только доброе.

Сколько ни сдѣлаешь добра, всегда останется пожелать еще большаго.

Мудрецъ не только говоритъ, но не забываетъ и творить дѣла; онъ всегда старается самъ исполнить то, чему онъ учитъ людей.

О, справедливо это!

*) «Тао есть естественность, говоритъ Сюки; поэтому оно извѣстно всѣмъ и должно исполняться всѣми. Близкое человѣческой природѣ есть Тао, а далекое отъ нея—не-Тао».

**) Эта пѣснь приводится, я думаю, чтобы выразить мысль, что при каждомъ дѣйствіи человѣкъ внимательный къ себѣ можетъ опредѣлить, согласно ли оно съ Тао или нѣтъ.

***) «Ученіе о томъ, что (мудрецъ) не сдѣлаетъ другимъ того, чего себѣ не желаетъ», пишетъ Сюки, происходитъ изъ положенія: «по своей душѣ мудрецъ будетъ знать чужую»...

«Любить ближнихъ (другихъ людей) пишетъ Чиу-си, какъ самого себя, есть высшая степень челоѣколюбія».

XIV.

Всегда сообразуясь съ своимъ положеніемъ, мудрецъ не желаетъ внѣшняго величія.

Когда онъ имѣетъ богатство и положеніе въ обществѣ, то онъ будетъ жить, какъ богатый и имѣющій положеніе.

Когда онъ находится въ бѣдности, то онъ и будетъ жить, какъ бѣдный.

Когда онъ находится среди варваровъ, онъ будетъ дѣйствовать такъ, какъ нужно въ такомъ положеніи.

Когда онъ находится въ несчастіи, то будетъ дѣйствовать такъ, какъ нужно въ бѣдѣ.

Для мудреца нѣтъ ничего, чего онъ не могъ бы достигнуть.

Когда мудрецъ находится на высотѣ своей славы, онъ не притѣсняетъ никого.

Когда онъ находится въ низкомъ положеніи, онъ не оскорбляетъ властей.

Хотя онъ строгъ къ себѣ, но отъ другихъ онъ ничего не требуетъ.

Онъ бываеъ доволенъ своимъ положеніемъ; поэтому онъ никогда не жалуется на небо и не обвиняетъ другихъ за свою участь.

Поэтому, находясь въ низкой долѣ, онъ покоряется судьбѣ; простой же смертный, ища земныхъ благъ, впадаетъ въ опасности.

«Когда стрѣла не попадетъ въ цѣль, учитъ Конфуцій, стрѣляющій винить въ этомъ себя самого, а не другого». Такъ поступаетъ и мудрецъ.

XV.

Тао мудрецовъ напоминаетъ собою путешествіе въ дальнюю страну и восхожденіе на высоту: идущіе въ дальнюю страну начинаютъ свою ходьбу съ перваго шага; восходящіе на высоту начинаютъ съ подошвы горы.

«Согласіе супруговъ и миръ между братьями, говорится въ Сикингѣ, похожи на гармонію музыки (звукъ барабана, скрипки и цитры). Веселіе хорошо для твоего дома; радость хороша для твоихъ жены и дѣтей» *).

Всего важнѣе, учитъ Конфуцій, повиновеніе родителямъ!

*) Сюки пишетъ, что когда Конфуцій читалъ эту пѣснь, то провозгласилъ достоинство ея слѣдующими словами: «кто живетъ въ согласіи съ семьей и въ мирѣ съ братьями, тотъ будетъ утѣшеніемъ своихъ родителей». Сиси приводитъ ее, продолжаетъ Сюки, чтобы выяснитъ мысль: «идущіе въ дальнюю страну начинаютъ ходьбу изблизи; восходящіе на высоту начинаютъ съ подошвы горы».

XIV.

О, высоко, восклицаетъ Конфуцій, достоинство духовнаго существа! *) Мы смотримъ на Него, но не видимъ; слушаемъ Его, но не слышимъ. Оно промышляетъ обо всемъ и не оставляетъ ничего безъ помощи; поэтому люди въ праздничныхъ одеждахъ приносятъ Ему жертвы и предъ Нимъ произносятъ свои моленія.

О, безконечно Оно! Оно какъ будто находится далеко отъ насъ, но на самомъ дѣлѣ близко къ намъ: оно какъ будто направо, но въ то же время оно и налѣво.

«Совершенство духа, говорится въ Сикингѣ, неизмѣримо».

Хотя все обнаруживается, но обнаруженіе истины нерѣдко задерживается.

XVII.

Конфуцій говоритъ: «какъ глубоко уважалъ Сюнь своихъ родителей! Онъ былъ святъ по своему нравственному достоинству: онъ былъ сынъ неба по своей почести; богатство его обнимало всю землю; во всѣхъ святилищахъ доселѣ ему приносятся жертвы; всѣ люди уважаютъ его».

Это ясно показываетъ, что человѣкъ великой добродѣтели непременно дождется почестей, славнаго имени и долготія дней.

Когда небо создастъ вещь, то оно даетъ ей извѣстное назначеніе и средства осуществить его.

Сажавшій дерево заботится о ростѣ его.

Тотъ, кто замѣтитъ, что онъ держитъ предметъ неправильно, будетъ стараться поправить положеніе его.

«Радуйся и веселися, мудрецъ, говорится въ Сикингѣ, ибо твоя добродѣтель неизмѣримо велика; она веселитъ народъ и утѣшаетъ его».

«Мудрецъ получаетъ свое назначеніе отъ неба, которое поможетъ ему осуществить его назначеніе».

Итакъ, человѣкъ великой добродѣтели непременно удостоится похвалы Неба.

XVIII.

Одинъ только Бун-вó, говоритъ Конфуцій, не зналъ горя и печали. Онъ относился къ Во-Ки, какъ къ своему отцу; къ

*) Тейси говоритъ, что «духовное существо есть обнаруженіе вселенной и знакъ промышленія».

Бу-во *), какъ къ своему сыну: отецъ создалъ достояніе для него, а сынъ усовершенствовалъ его.

Бу-во продолжалъ дѣла Тай-во, Во-ки и Бун-во. Хотя онъ управлялъ міромъ и надѣвалъ на себя воинскій нарядъ, но славное имя его доселѣ восхваляется. Онъ достигъ почестей царя и обладалъ богатствами всего міра **); въ фамиліиномъ святилищѣ приносятся ему жертвы; потомки его стараются воскресить въ памяти дѣла его.

Не будучи еще царемъ, Бу-во обнаружилъ въ себѣ великое воинское и политическое дарованіе, и провозгласилъ Тай-во и Во-ки царями. Онъ, какъ царь и повелитель міра, совершилъ это съ величайшею торжественностью, что и сдѣлалось примѣромъ на подобные случаи для всѣхъ—отъ князей до простолюдина.

Когда сынъ высокопоставленнаго сановника умретъ, то хоронятъ его по церемоніалу, установленному для высокопоставленныхъ сановниковъ, но поминаеніе должно быть совершено при обрядахъ, назначенныхъ для простыхъ дворянъ.

Когда отецъ высокопоставленнаго сановника (простой дворянинъ) умретъ, то хоронятъ его по церемоніалу, установленному для простыхъ дворянъ, но поминаеніе должно быть совершено при обрядахъ, назначенныхъ для высокопоставленнаго сановника.

Трауръ по высокопоставленнымъ сановникамъ продолжается три года, но для траура по царѣ и родителямъ его нѣтъ опредѣленнаго срока какъ для высшихъ классовъ, такъ и для низшихъ.

XIX.

О, какіе благонамѣренные люди были царь Бу и князь Сіу!—говоритъ Конфуцій. Они осуществляли добрый замыселъ великаго человѣка и оканчивали добрыя дѣла, начатыя ихъ предшественниками. Весной и осенью они совершали обряды приношенія въ фамиліиномъ святилищѣ, украшенномъ передаваемою изъ рода въ родъ утварью; при совершеніи обрядовъ приношенія они надѣвали на себя назначенный для этого костюмъ и приносили въ жертву съѣдобное.

Въ фамиліиномъ святилищѣ приносились жертвы для того,

*) Бун-во—славный царь древняго Китая (8 или 9 в. до Р. Хр.). Во-ки и Бу-во—вѣрные слуги его. Послѣднему Бун-во уступилъ царство.

***) По подлиннику «страны, окруженной четырьмя морями».

чтобы каждый ясно зналъ, въ чемъ заключается назначеніе чело-
вѣка. Онѣ приносились также для того, чтобы опредѣлить чины,
раздѣлить просвѣщенныхъ людей отъ простыхъ, выдвинуть ум-
ныхъ и воздавать должное учащимся и младшимъ. Это дѣлается
для блага народа; ношеніе (на головѣ) перьевъ ласточки есть
средство опредѣлить возрастъ.

Слѣдуетъ выражать чувство почтенія торжественно, съ музы-
кою. Уважать достойнаго уваженія; любить достойнаго любви;
служить умершимъ, какъ живымъ, и воспоминать ихъ дѣла, какъ
при ихъ жизни—въ этомъ верхъ почтительности.

Обряды загороднаго приношенія назначаются для служенія
царю небесному. Обряды приношенія въ фамилномъ святилищѣ
назначаются для служенія предкамъ.

Когда (самъ царь) совершаетъ загородное приношеніе и при-
ношеніе въ фамилномъ святилищѣ съ надлежащею торжествен-
ностью, то въ странѣ будетъ миръ и спокойствіе.

XX.

Однажды король Ай спросилъ у Конфуція: въ чемъ заклю-
чается (разумная) политика?

«Просвѣтительная ли, отвѣтилъ Конфуцій, или военная? Какъ та-
кѣ и другая политика, заключается, главнымъ образомъ, въ ра-
зумномъ распоряженіи государственными дѣлами; поэтому, когда
умный челоуѣкъ завѣдуетъ дѣлами страны, то политика его
достигаетъ желаемаго (или цѣли), но когда онъ умретъ, то
вмѣстѣ съ тѣмъ не станетъ и его политики.

Тао *) челоуѣка—удачно управлять страной; Тао земли—быстро
производить растенія.

Политика похожа на камышъ **).

Удача или неудача политики зависитъ отъ государственныхъ
людей; выборъ мудрыхъ людей для управленія дѣлами страны сто-
итъ въ зависимости отъ нравственности царя. Царь будетъ нрав-
ственнымъ, когда онъ достигнетъ Тао; достиженіе же Тао на-
ходится въ тѣсной связи съ достиженіемъ челоуѣколюбія.

Челоуѣкъ любви—нравственный мужъ. Почитать родителей—

*) Здѣсь слово «Тао» употреблено въ смыслѣ назначенія.

***) Камышъ очень быстро растетъ. Значитъ: разумная политика будетъ
имѣть такой же успѣхъ, какъ растущій камышъ (по Сюси).

доброе дѣло; воздавать (людямъ) должное—великое дѣло. Справедливость—это великая добродѣтель.

Такъ какъ возможно неправильное отношеніе къ родителямъ и къ мудрецамъ, то и существуютъ правила почтительности.

Если темные люди перестаютъ повиноваться высшимъ и просвѣщеннымъ, то въ странѣ не будетъ мира.

Мудрецъ заботится прежде всего о собственномъ нравственномъ усовершенствованіи. Заботящійся о своемъ нравственномъ усовершенствованіи долженъ служить своимъ родителямъ; желающій служить родителямъ долженъ знать людей; желающій знать людей долженъ знать небо.

Тао осуществляется въ пяти отношеніяхъ между людьми и трехъ добродѣтеляхъ.

Эти пять отношеній таковы:

1) отношенія между господиномъ и слугою; 2) отношенія между родителями и дѣтьми; 3) отношенія между супругами; 4) отношенія между старшимъ и младшимъ и, наконецъ, 5) отношенія между друзьями.

Въ этихъ пяти отношеніяхъ осуществляется Тао.

Три добродѣтели таковы:

1) мудрость; 2) человѣколюбіе и, наконецъ, 3) храбрость.

Въ этихъ трехъ добродѣтеляхъ осуществляется великая мораль.

Не слѣдуетъ забывать, что достиженіе Тао и пріобрѣтеніе добродѣтелей одинаково важно.

Одни люди имѣютъ эти знанія отъ природы; другіе — послѣ долгаго изученія и, наконецъ, третьи — благодаря усидчивымъ трудамъ; но знаніе у всѣхъ нихъ одно и то же.

Одни легко совершаютъ добрыя дѣла, другіе — помощью разныхъ приспособленій, и, наконецъ, третьи — посредствомъ многихъ трудовъ, но совершеніе добрыхъ дѣло у тѣхъ и у другихъ одно и то же.

Любящій ученіе, говоритъ Конфуцій, стоитъ близко къ достиженію мудрости; старающійся творить добро—къ достиженію человѣколюбія; знающій, что такое стыдъ, — къ достиженію храбрости.

Кто достигъ этихъ трехъ добродѣтелей, тотъ нравственный чело­вѣкъ. Такой чело­вѣкъ знаетъ, какъ нужно управлять людьми; кто знаетъ, какъ управлять людьми, знаетъ, какъ нужно управ­лять міромъ, государствомъ и домомъ.

Существуетъ 9 ступеней нравственности. Онѣ слѣдующія:

- 1) Сознаніе исполненія общаго нравственнаго долга (по под­линнику—«нравственность каждаго»);
- 2) почтеніе къ мудрецамъ;
- 3) любовь къ родителямъ;
- 4) воздаваніе почестей великимъ сановникамъ;
- 5) забота о благосостояніи служащихъ;
- 6) отношеніе къ народу, какъ къ своимъ дѣтямъ;
- 7) поощреніе ремесленниковъ;
- 8) любезная встрѣча странниковъ изъ дальнихъ странъ;
- 9) патронатъ надъ вассалами (князьями).

Если каждый чело­вѣкъ будетъ стараться достигнуть нрав­ственности, то въ обществѣ будетъ осуществляться Тао. Когда мудрецъ будетъ пользоваться всеобщимъ довѣріемъ, то (въ стра­нѣ) не будетъ заблуждений. Когда люди будутъ любить другъ друга, то между ними не будетъ ненависти. Когда великіе са­новники будутъ пользоваться надлежащею почестью, то во всей странѣ будетъ должный правовой порядокъ. Когда господа бу­дутъ заботиться о благосостояніи служащихъ, то послѣдніе бу­дутъ воздавать первымъ должное. Когда царь будетъ относиться къ народу, какъ къ своимъ дѣтямъ, то земледѣльцы будутъ процвѣтать. Когда ремесленники будутъ поощряемы, то страна станетъ богатѣть. Когда (царь) будетъ любезно встрѣчать стран­никовъ, то люди придутъ къ нему изъ всѣхъ странъ. Когда царь будетъ покровителемъ вассаловъ (князей), то весь міръ будетъ повиноваться ему.

Чело­вѣкъ, одѣтый въ нарядныя одежды, ходитъ такъ по требованію обрядовыхъ правилъ; нарушеніе ихъ есть уже безнрав­ственность.

Чтобы мудрые занимали подходящія для нихъ должности, не­обходимо не слушать клеветы, подавлять страсти, не жалѣтъ бо­гатствъ, когда ихъ нужно употреблять, и оказывать уваженіе высо­конравственнымъ людямъ.

Чтобы приближенные были преданными слугами, царь долженъ возвышать ихъ въ чинахъ, прибавлять имъ вознагражденіе за

труды и любить и ненавидѣть то, къ чему они питаютъ любовь и ненависть.

Чтобы великіе сановники были вѣрными, царь долженъ принимать ихъ съ надлежащею торжественностью и воздавать соотвѣтствующія ихъ трудамъ почести.

Чтобы умные люди служили на пользу государства, (царь) долженъ щедро награждать вѣрныхъ и преданныхъ слугъ.

Чтобы земледѣльцы процвѣтали, (царь) долженъ, по возможности, уменьшить подати.

Чтобы процвѣтало искусство, (царь) долженъ ежедневно слѣдить за дѣлами мастеровъ, ежемѣсячно испытывать ихъ знанія и награждать преуспѣвающихъ.

Чтобы число переселенцевъ увеличивалось, (царю) необходимо внимательно провожать отправляющихся и ласково встрѣчать прѣзжающихъ. Для этого также ему нужна способность радоваться чужому счастью и переносить чужое горе и бѣду, какъ свои.

Чтобы всѣ князья повиновались съ охотою, царь долженъ возобновить порядокъ въ заброшенномъ княжествѣ и упрочить (княжескую) династію, гарантировать безопасность подданныхъ, принимать во всякое время желающихъ привѣтствовать его, увеличивать награды и убавить дань.

Итакъ, хотя ступеней нравственности девять, но трудъ осуществитъ ихъ одинъ и тотъ же.

Хорошо обдуманное предпріятіе легко осуществится; заранѣе предначертанное дѣло легко совершится; предварительно хорошо обсужденное дѣло скоро разрѣшится; заблаговременно хорошо обдуманное дѣло совершится безъ всякаго разстройства (болѣзни) и затрудненія.

Неповиновеніе простолюдина высшему есть начало беспорядка. Въ мирѣ и спокойствіи только и можетъ осуществляться Тао.

Невѣрный дружбѣ не можетъ повиноваться высшему, а вѣрный имѣетъ Тао.

Кто не повинуется родителямъ, тотъ не можетъ быть вѣрнымъ дружбѣ, а повинующійся родителямъ имѣетъ Тао.

Кто не признаетъ правды, тотъ не повинуется родителямъ, а повинующійся родителямъ имѣетъ Тао.

Хотя люди не знаютъ, что такое добро, но они имѣютъ его въ себѣ.

Правда—это небесное Тао. Осуществляющий правду есть человек Тао.

Неимѣющий Тао найдетъ его; не думающій о немъ совершить его дѣло.

Тотъ, кто не спѣша совершаетъ Тао,—святой мужъ, который твердо стоитъ въ добрѣ.

Намъ необходимо изучить правду (Тао) и глубже изслѣдовать ее. Также необходимо выяснитъ ученіе о Тао и раскрыть сущность его, чтобы народъ могъ осуществить его на дѣлѣ.

Точно также необходимо изучить то, чего мы не знаемъ. Хотя для этого нужно много трудовъ, но это неизбѣжно.

То, что еще не обслѣдовано, слѣдуетъ обслѣдовать. Если необходимо для этого обращаться къ знающимъ съ вопросами, то не слѣдуетъ стѣсняться этимъ, ибо въ этомъ нѣтъ никакого стыда.

То, что не ясно, слѣдуетъ выяснитъ. То, что трудно творить, слѣдуетъ дѣлать съ великой настойчивостью.

То, что одинъ человекъ можетъ сдѣлать, 100 человекъ сдѣлаютъ лучше; то, что 100 человекъ могутъ совершить, 1,000 человекъ совершатъ лучше.

Достигшій Тао, хотя бы онъ и не былъ уменъ,—твердъ въ своихъ дѣйствіяхъ. Онъ слабъ (тѣломъ), но силенъ (духомъ).

XXI *).

Самоочевидная правда есть естественность; истолкованіе (или разъясненіе) самоочевидной правды есть ученіе.

Правда сама по себѣ очевидна; поэтому самоочевидное есть правда **).

XXII.

Только одна самоочевидная правда должна осуществляться людьми.

Осуществляющий правду будетъ въ состояніи познать натуру человека.

*) Сюи говоритъ: «Въ предшествующихъ изреченіяхъ Сиси выясняетъ ученіе Конфуція, а въ нижеслѣдующихъ главахъ Сиси учитъ уже отъ себя».

**) Сюи говоритъ, что «истинно нравственное есть правда; ясность (или очевидность) безъ блеска—достоинство святого мужа. Небесное Тао врождено каждому человеку».

«Ученіе мудрецовъ, говоритъ онъ, состоитъ въ томъ, что каждый изъ насъ долженъ осуществить врожденное душѣ добро, осуществить—на дѣлѣ».

Познавшій натуру чловѣка будетъ въ силахъ постигнуть сущность вещей.

Кто постигъ сущность вещей, тотъ будетъ въ состояніи помочь вещамъ достигнуть своего назначенія.

Могущій пособить вещамъ достигнуть своего назначенія будетъ въ состояніи участвовать въ міровой жизни (т.-е. въ жизни неба и земли).

XXIII.

Подобное кругу (безконечное) есть правда; она способна облекаться формою. Когда она облечена формою, тогда она и обнаруживается.

Обнаружившаяся (правда) очевидна для всѣхъ. Очевидное движеть; движущее — измѣняетъ; измѣняющее — преобразуетъ.

То, что совершаетъ преобразованіе, есть міровая правда.

XXIV.

Нетрудно заранѣе опредѣлить, въ чемъ заключается истинная правда.

Когда государство и домъ приходятъ въ цвѣтущее состояніе, то еще и раньше замѣчаются добрыя предзнаменованія. Когда они склоняются къ упадку, то и это можно раньше замѣтить. Все это предугадывается на основаніи того, что совершалось предъ тѣмъ. Въдъ мы знаемъ, что когда бѣда приближается, то въ тѣлѣ проявляется дрожь.

Итакъ, процвѣтаніе или упадокъ государства и дома всегда предвѣщаются тѣми или другими знаменіями. Отсюда ясно, что истинная правда похожа на духъ (или бога) *).

*) Потье иначе переводитъ эту главу: „Дарованія чловѣка всесовершеннаго (*souverainement parfait*) столь велики, что, благодаря имъ, онъ можетъ предвидѣть будущее. Когда царственныя фамиліи приходятъ въ цвѣтущее состояніе, это съ достовѣрностію предвѣщается счастливыми предзнаменованіями; паденіе династій также съ несомнѣнностію указываетъ предвѣстниками гибели; эти какъ счастливыя, такъ и несчастныя предзнаменованія проявляются въ большой травѣ, называемой *ши*, на спинѣ черепахи, въ которой они возбуждаютъ такія движенія, что она начинаетъ дрожать своими четырьмя членами. Когда приближается счастье или несчастье, „всесовершенный“ чловѣкъ съ увѣренностію предвидитъ какъ счастливыя, такъ и несчастныя событія; поэтому „всесовершенный“ чловѣкъ и походитъ на сверхъестественныхъ духовъ“.

Прим. ред.

XXV.

Правда—сама по себѣ правда; Тао—само по себѣ Тао.

Правда—начало и конецъ всего существующаго. Если бы не было правды, то не было бы ничего. Поэтому мудрецы смотрятъ на правду, какъ на сокровище.

Правда не только существуетъ сама по себѣ, но и создала всѣ вещи. Она существуетъ сама по себѣ оттого, что она — любовь; она сотворила вещи потому, что она — мудрость, естественная добрътель и Тао, объединяющее внѣшнее съ внутреннимъ.

Хотя люди оставляютъ правду безъ вниманія, но она никогда не потеряетъ своего значенія.

XXVI.

Истинная правда никогда не перестаетъ быть правдою; она же есть и вѣчная истина.

Вѣчное существо неуловимо мелко; неуловимое мелкое существо—безпредѣльно.

Безпредѣльное существо — глубина, которая похожа на яркость свѣта.

Глубина заключаетъ въ себѣ вещи; блескъ свѣта покрываетъ ихъ; безпредѣльное преобразуетъ ихъ.

Глубина свойственна землѣ; блескъ свѣта—небу; безпредѣльное—безконечному.

Они невидимы, но познаваемы: ихъ можно знать по ихъ проявленіямъ.

Всѣ вещи произошли изъ ихъ измѣненія.

Существо Тао (всего міра) можетъ быть исчерпано слѣдующими словами: Оно—правда и неизмѣнная сила; Оно безконечно, не исчерпаемо ничѣмъ, возвышенно, блестяще, безпредѣльно и вѣчно.

Что я скажу о небѣ? На немъ много свѣтящихся тѣлъ: солнце, луна и звѣзды. Оно—также вмѣстилище всѣхъ вещей.

Что я скажу о землѣ? Земля состоитъ изъ соединенія безконечно многихъ клочковъ земли. Она — глубина и твердыня: ей не тяжело нести на себѣ высокія горы; она же не пропускаетъ сквозь себя ни морей, ни рѣкъ. Всѣ вещи носятся на ней.

Что я скажу о горахъ? Горы состоятъ изъ камней и скаль.

На нихъ растутъ деревья и травы; на нихъ живутъ звѣри и дикія птицы. Онѣ заключаютъ въ себѣ драгоценныя камни.

Что я скажу о водѣ? Она состоитъ изъ капель, но опредѣлить, сколько капель въ водѣ (всего міра), нѣтъ возможности. Въ ней живутъ разнаго рода черепахи, крокодилы, драконы и рыбы; въ ней также много драгоценныхъ диковинокъ.

«Это,—говорится въ Сикингѣ,—воля неба. Она глубока и непостижима».

Говорится, что небо потому есть небо, что оно непостижимо. Достоинство царя Бунъ—простота, ибо говорится, что Бунъ потому—Бунъ, что онъ бесконечно простъ.

XXVII.

О, велико Тао святыхъ! Оно создало всѣ вещи и промышленяетъ о нихъ; небо полно его величіемъ.

О, превосходно! Въ немъ триста постановленій и три тысячи обрядовъ, которые употребляются соотвѣтственно чинамъ людей.

«Безнравственный человѣкъ,—говорится поэтому,—не можетъ исполнять Тао».

Мудрецъ изучаетъ у другихъ нравственность и науку, постигаетъ ихъ тонкости и развиваетъ величіе своей души.

Онъ бываетъ прозорливъ, поэтому, безъ труда достигаетъ середины.

Изслѣдуя прошедшее, онъ узнаетъ будущее; онъ глубоко уважаетъ другихъ, поэтому и самъ бываетъ всѣми уважаемъ.

Когда онъ достигаетъ высоты своей славы, то держитъ себя скромно; когда онъ находится въ низкомъ положеніи, то не отказываетъ власти въ признаніи.

Если въ странѣ ослабѣетъ Тао, то слова святого возобновятъ Его; если въ странѣ нѣтъ Тао, то святой докажетъ всѣмъ, что Тао существуетъ, и они примутъ Его безъ сопротивленія.

«Достигшій знанія,—говорится въ Сикингѣ,—разуменъ. Разумный же достигнетъ высокой нравственности».

Въ этомъ изреченіи, безъ сомнѣнія, изложена мысль, высказанная нами въ этой главѣ.

XXVIII.

Безумные дѣлаютъ все безъ разбора, говоритъ Конфуцій, неблагородные любятъ произволь. Они заняты интересами дня,

поэтому не признаютъ Тао древности. Ихъ непремѣнно постигаетъ бѣда».

Въ древности кто не былъ царемъ, тотъ не думалъ о торжественныхъ обрядахъ, о законодательствѣ, о просвѣщеніи народа,—поэтому люди были нравственны. Но теперь всячески ищутъ торжественности, случая быть законодателемъ и просвѣтителемъ; это потому, что они безнравственны. Поэтому кто не имѣетъ ни чиновъ, ни средствъ, чтобы держать хоръ музыкантовъ, тотъ чаще бываетъ нравственнымъ.

Я изслѣдовалъ разные обряды династіи Ка, говоритъ Конфуцій, но нельзя возстановить ихъ въ цѣломъ. Я изслѣдовалъ обряды династіи Инъ и пришелъ къ тому выводу, что они не могутъ удовлетворить насъ. Я изучилъ обряды династіи Сіу и употребляю ихъ, ибо я слуга Сіу.

XXIX.

Царю необходимо для успѣшнаго осуществленія его замысловъ три условія *). Кто соблюдаетъ эти условія, тотъ не ошибется (въ своихъ предпріятіяхъ).

Если царь не докажетъ своей доброты нравственными дѣлами, то народъ не будетъ питать къ нему довѣрія; а кто не пользуется довѣріемъ народа, тому люди не повинуются.

Хотя царь будетъ и добръ, но если онъ не уважаетъ мудрыхъ, то народъ не будетъ ему вѣрить. Кто не заслужитъ довѣрія народа, того люди не будутъ слушать.

Тао мудреца есть нравственность, которая засвидѣтельствована народомъ и согласна съ дѣлами трехъ (святыхъ) царей **). Оно не противно законамъ неба и земли; истинность же его признана духами ***). Даже и святой, который, быть можетъ, придетъ спустя много вѣковъ, не измѣнитъ его.

Не сомнѣваться въ истинности того, что говорятъ боги,—въ этомъ состоитъ вѣра въ небо; проводя многія столѣтія въ ожиданіи мудрецовъ, не погрузиться въ заблужденія—въ этомъ состоитъ пониманіе людей.

Дѣла мудрецовъ—Тао для всего міра; поведеніе ихъ—законъ

*) Три условія, по Сюки, слѣдующія: 1) тщательное обсужденіе дѣлъ; 2) обряды; 3) разумныя постановленія.

***) Цари Гео, Сюнь и Бунъ.

***) Или богами.

для всего свѣта; слова ихъ—постановленія для всей земли. Стоящіе далеко отъ нихъ будутъ смотрѣть на нихъ; стоящіе близко къ нимъ будутъ любить ихъ.

«Тамъ нѣтъ зла, говорится въ Сикингѣ, здѣсь люди не сдѣлаютъ непріятнаго. Мудрецъ проводитъ день и ночь въ почетѣ; вѣдь онъ—предметъ хвалы всѣхъ людей».

XXX.

Конфуцій смотрѣлъ на императоровъ Гео и Сюнь, какъ на образецъ святости и благоразумія; — на царей Бунъ и Бу, какъ на примѣры для нашей жизни.

Конфуцій училъ, чтобы люди жили и дѣйствовали согласно съ небомъ и порядкомъ земли. Онъ принималъ всѣхъ безъ разбора, какъ вселенная заключаетъ въ себѣ всѣ предметы. Онъ совершалъ свои дѣла съ такой же строгою послѣдовательностью, съ какой четыре времени года смѣняются одно другимъ, съ какой солнце и луна освѣщаютъ землю по очереди; такъ существуетъ въ взаимномъ содѣйствіи вся тварь и вьются дороги, одна съ другою не смѣшиваясь.

Уже первоначальная добродѣтель имѣетъ большую важность, тѣмъ болѣе великая добродѣтель.

Это оттого, что законъ вселенной истинно великъ.

XXXI.

Если царь святъ, прозорливъ и разуменъ, то онъ будетъ управлять страной мирно и спокойно. Если онъ смиренъ и снисходителенъ къ слабостямъ народа, то онъ будетъ имѣть внѣшнее величіе. Если онъ силенъ и великодушенъ, то онъ будетъ побѣдителемъ надъ врагами. Если онъ великъ и соблюдаетъ средину, то онъ будетъ уважаемъ всѣми. Если онъ образованъ и находчивъ, то онъ будетъ правильно различать добро отъ зла.

Начало большого озера—незначительный источникъ.

Если царь будетъ величавъ, какъ небо и море, то народъ будетъ уважать его, будетъ слушать рѣчи его и будетъ сочувствовать дѣламъ его. Имя славнаго царя будетъ восхваляемо во всей странѣ и дойдетъ до странъ варваровъ. Всюду, куда только достигаютъ корабли и караваны, молва людская въ состояніи пронести вѣсть о такомъ царѣ, и вездѣ будетъ упрочена его слава. Вездѣ, гдѣ есть то небо и та земля, между которыми мы

живемъ, гдѣ свѣтять солнце и луна, гдѣ падаютъ роса и иней и гдѣ живутъ имѣющіе кровь,—повсюду будутъ его уважать.

Это и называется достиженіемъ равенства съ небомъ.

XXXII.

Правда—принципъ всего міра; поэтому она устанавливаетъ міропорядокъ и совершаетъ отправленіе всѣхъ вещей.

Она ни на что не опирается (самобытна).

О, нѣжно человѣколюбіе правды! О, непредѣльна глубина ея! О, велика ея сущность!

Кто не прозорливъ, не святъ и не добродѣтеленъ, тотъ не можетъ постигнуть правды.

XXXIII.

«Смотри на золотую одежду, говорится въ Сикингѣ, какъ на простую».

Въ этой пѣсни, какъ видно, высказывается мысль о ничтожествѣ роскошнаго убранства.

Тао мудрецовъ неясно, но оно все болѣе и болѣе выясняется (для тѣхъ, кто ими владѣтъ); Тао обыкновенныхъ людей ясно для каждаго, но все болѣе и болѣе затемняется въ общемъ сознаніи.

Тао мудрецовъ просто, но пріятно; оно несложно, но изяшно; оно скромно, но нравственно. Оно будто бы далеко отъ насъ, но на самомъ дѣлѣ близко. Мы можемъ знать его, но постигнуть его не можемъ, какъ намъ невозможно постигнуть, откуда и куда дуетъ вѣтеръ.

Все мельчайшее обнаружится; все скрывающееся рано или поздно выйдетъ наружу.

«Когда задерживается обнаруженіе скрывающагося предмета, говорится въ Сикингѣ, то онъ рано или поздно покажется изъ щели».

Три раза въ день мудрецъ мысленно составляетъ отчетъ о томъ, что онъ дѣлалъ. Совѣсть его не знаетъ муки, ибо онъ не дѣлаетъ зла. Мудрецъ не дѣлаетъ ничего такого, что было бы поразительно для людей.

Въ Сикингѣ говорится, что «мнѣ пріятнѣе сидѣть въ углу твоей (мудреца) комнаты, нежели въ роскошномъ дворцѣ».

(Мудрецъ) величавъ, когда дѣлаетъ что-нибудь; въ дѣлахъ его проявляется нелицемерная правдивость.

«Мудрецъ словоохотливъ, написано въ Сикингѣ, но не говорить лишняго; поэтому онъ ни съ кѣмъ не ссорится».

Хотя онъ не награждается никѣмъ, но народъ повинуется ему; хотя онъ никогда не станетъ гнѣваться, но народъ боится его больше, нежели военной силы.

«Кто неизвѣстенъ, говорится въ Сикингѣ, тотъ добродѣтель. Совершившій многія преступленія будетъ наказанъ». Когда царствуетъ смиренный мудрецъ, то на всей землѣ будетъ миръ.

«Я добродѣтель, говорится въ Сикингѣ, поэтому я не увлекаюсь ни цвѣтами, ни голосами *). «Значеніе цвѣтовъ и голосовъ въ дѣлѣ просвѣщенія народа, говоритъ Конфуцій, ничтожно».

«Нравственность легка, какъ волосъ, говорится въ Сикингѣ; но въ ней есть принципъ—такъ же, какъ волосъ имѣетъ свое назначеніе». Дѣла всевышняго неба не имѣютъ ни голоса, ни запаха (но вездѣ слышны и осязаемы **).

*) Т. е. чувственными удовольствіями (зрѣнія и слуха). *Прим. ред.*

**) Сюки говоритъ: „Въ послѣдней главѣ Сиси дѣлается объединеніе всего имъ сказаннаго въ предыдущихъ главахъ“.

„Прежде всего, какъ видно, (Сиси) опредѣляетъ исходную точку своихъ разсужденій; потомъ говоритъ, что нужно предпринять для нравственнаго усовершенствованія и для собственнаго гѣла; затѣмъ—какимъ образомъ достигается миръ на всей землѣ и о томъ, что слава добрыхъ послѣдствій мира не будетъ имѣть конца. Т.-е. онъ сначала выясняетъ сущность всего трактата, а потомъ развиваетъ его мысли—всесторонне и тщательно“.

„Я желалъ бы, чтобы читающіе эту книгу были внимательны къ изложеннымъ въ ней мыслямъ“.

Искусство и природа.

(В. Шербюлье, членъ Французской академіи. Искусство и природа. Новая теорія изящныхъ искусствъ. Переводъ съ франц. М. Калмыкова. С.-Пб. 1894).

I.

Авторъ этой книги ставитъ своей задачей освѣтить художественную потребность человѣка съ новой—по его мнѣнію, наиболѣе простой и естественной—точки зрѣнія и, должно отдать ему справедливость, дѣлаетъ это съ большимъ мастерствомъ и остроуміемъ. Его сочиненіе объ изящныхъ искусствахъ заслуживаетъ вниманія уже потому, что его писалъ не отвлеченный теоретикъ, а человѣкъ, работающій самъ на томъ поприщѣ, законы и смыслъ котораго онъ хочетъ уяснить. Шербюлье составилъ себѣ значительное имя какъ романистъ, произведенія котораго отличаются, главнымъ образомъ, красотой и изяществомъ слога. Это отразилось и на его новой книгѣ, которая читается, какъ романъ, и въ которой форма часто превосходитъ содержаніе. Многія страницы ея можно смѣло поставить на-ряду съ произведеніями поэзіи. Книга, несомнѣнно, должна имѣть успѣхъ въ весьма широкомъ кругу читателей, на который она и рассчитана.

Переводъ легокъ и вполнѣ удовлетворителенъ. Но при второмъ изданіи, которое, безъ сомнѣнія, не заставитъ себя долго ждать, можно было бы посовѣтовать переводчику исправить два промаха. Во-первыхъ, исключить въ нѣсколькихъ мѣстахъ русскіе примѣры, какъ добавленные имъ самимъ, такъ и поставленные въ замѣнъ французскихъ. Конечно, переводчикомъ руководило благое намѣреніе, но русскіе примѣры на

страницахъ, каждая фраза которыхъ свидѣтельствуеъ объ особенностяхъ французскаго писателя, рѣжутъ и оскорбляютъ слухъ. Далѣе, мы посовѣтовали бы переводчику уничтожить сдѣланныя имъ краткія историческія примѣчанія въ выноскахъ, которыя только мѣшаютъ чтенію и отличаются полною безсодержательностью, ибо, кромѣ національности и года смерти соответствующаго лица, ничего не указываютъ. Такъ, наприм., Паскаль — знам. франц. матем. и филос., † 1662; Веронезъ — итальянскій живописецъ, † 1588; Пракситель — греческій ваятель; Кантъ — знаменитый нѣмецкій филос., † 1804; Рембрандтъ — знам. голл. живописецъ, † 1699; Фидій — знаменитый греческ. скульпторъ, † 432 до Р. Х. и т. д... Почему переводчикъ полагаетъ, что для читателя, которому эти имена не знакомы, всего интереснѣе должны быть годы ихъ смерти?

Авторъ ставитъ своею задачей найти такое опредѣленіе, которое одинаково подходило бы ко всѣмъ искусствамъ, а въ предѣлахъ каждаго искусства одинаково ко всѣмъ его стилямъ, которое было бы одинаково приложимо и къ комедіи Мольера, и къ симфоніи Бетховена, и къ статуѣ Микель-Анджело, и къ картинамъ живописцевъ всѣхъ школъ. Между тѣмъ какъ изъ распространенныхъ взглядовъ на искусство одни совершенно отрицаютъ его право на существованіе, не видя, чтобъ оно было на что-либо нужно, — другіе ставятъ его въ связь съ моралью или видятъ назначеніе искусства въ томъ, чтобъ открывать намъ *абсолютно прекрасное*, и такимъ образомъ, не говоря о томъ, что въ своемъ опредѣленіи пользуются словами совершенно неопредѣленными, отвергаютъ тѣ или другіе роды или виды искусства. Между тѣмъ, говоритъ Шербиолье, если каждое искусство имѣетъ свои спеціальныя правила, то есть же и правила, общія для нихъ всѣхъ: Мольеръ, Бетховенъ и Микель-Анджело — всѣ трое великіе художники, потому что они въ чемъ-то сходны между собою. Одно изъ двухъ: или эстетика — пустыя бредни, или нужно признать, что всѣ они, хотя различными путями, стремятся къ одной и той же цѣли. Въ послѣднемъ убѣждаетъ насъ ежедневный опытъ. Извѣстный родъ поэзіи, извѣстный родъ скульптуры производятъ на насъ одинаковое впечатлѣніе и возбуждаютъ въ насъ одно и то же душевное настроеніе: Реймскій соборъ имѣетъ что-то общее съ поэмой; есть какое-то сходство въ трагедіяхъ Расина и историческихъ пейзажахъ Пуссена, въ статуяхъ Жана Гужона,

картинахъ Корреджіо и симфоніяхъ Гайдна; въ хорахъ Софокла есть что то напоминающее Паренонъ; и если вы предпочитаете извѣстный архитектурный стиль, то опытному человѣку не трудно заключить отсюда, какую живопись, какую музыку вы любите больше всего. О скрытомъ родствѣ всѣхъ изящныхъ искусствъ свидѣтельствуетъ нашъ обыденный языкъ; мы говоримъ: такая-то драма хорошо построена, у этого живописца поэтическіе сюжеты, у Веронеза краски поютъ, колоритъ въ музыкѣ, гармонія линій, очертаній, такая-то симфонія Бетховена—очаровательная картина невиннаго счастья, музыка Баха—соборъ, музыка Генделя—дворецъ... Лингвистъ въ совершенно различныхъ, повидимому, языкахъ открываетъ общіе законы и такимъ образомъ восходитъ къ пра-языку, отъ котораго они произошли. Такъ и эстетикъ обязанъ уяснить намъ, что общаго есть, напримѣръ, въ пѣснѣ и величественномъ соборѣ, если и то, и другое—созанія искусства.

Исключительное назначеніе изящныхъ искусствъ, ихъ единственная цѣль и первая общая черта всѣхъ ихъ состоитъ въ томъ, чтобы доставлять намъ удовольствіе, удовлетворяя нашей врожденной любви къ образамъ. Изящныя искусства даютъ намъ радости особаго рода, безъ которыхъ можно было бы, повидимому, и обойтись, но которыя, на самомъ дѣлѣ, необходимѣе хлѣба насущнаго тому, кто способенъ ихъ чувствовать. Наравнѣ съ нашей врожденною страстью къ обладанію внѣшними предметами и извлеченію изъ нихъ матеріальныхъ выгодъ и удовольствій, у насъ существуетъ другая страсть—безкорыстная любовь исключительно къ ихъ внѣшней формѣ, къ ихъ изображенію, къ *образамъ* (*apparences*), удовлетворять которой и имѣть своимъ назначеніемъ искусство. Эстетическое наслажденіе не сопровождается никакимъ желаніемъ, ему чужда всякая мысль о присвоеніи, а потому оно принадлежитъ къ числу самыхъ благородныхъ удовольствій, какія только мы можемъ испытывать. Чтобы проникнуться благоговѣніемъ къ произведенію искусства, нужно забытья, отрѣшиться отъ всего, и тогда мы войдемъ въ общеніе, сольемся съ тѣми, кто созерцаетъ его, подобно намъ; это—единственный видъ любви, не отравляемый никакою ревностью.

Вторая общая черта всѣхъ искусствъ состоитъ въ томъ, что ихъ образы и формы всегда что-нибудь выражаютъ; это—знаки идей, модели которыхъ заимствуются у природы. Подъ природою здѣсь разумѣются не только небо, земля съ ея морями, по-

лями, лѣсами, скалами, животными и растеніями, но также и міръ человѣческой, наши души, наши способности, наши склонности, привычки, стремленія нашего сердца, самое общество, въ которомъ мы живемъ, его вѣра, нравы, обычаи, которые становятся для человѣка второю натурой. Словомъ, природа есть совокупность всѣхъ элементовъ, изъ которыхъ слагается наша жизнь, надъ которыми мы могли произвести счастливые или горькіе опыты. Въ этомъ отношеніи нѣтъ различія между скульптурой и живописью,—искусствами подражательными, и такъ называемыми искусствами символическими — архитектурой и музыкой, которыя, говорятъ, ничему не подражаютъ. Методъ символическихъ искусствъ состоитъ въ косвенномъ подраженіи; подобіе они замѣняютъ аналогіей—сходствомъ между предметами разнородными. Внѣшнія впечатлѣнія пробуждаютъ въ нашей душѣ извѣстныя чувства, вызываютъ то или другое настроеніе. Въ архитектурѣ настроеніе вызывается различнымъ сочетаніемъ линій и архитектурныхъ частей. Линіи прямыя или кривыя, непрерывныя или прерывающіяся, уходящія внутрь или выступающія наружу—производятъ на насъ извѣстное впечатлѣніе. Но эти линіи и части, при помощи которыхъ архитектура выражаетъ свои идеи, суть аналогіи, модели которыхъ художникъ нашелъ въ самой природѣ. То, что мы испытываемъ, глядя на какое-нибудь зданіе, архитекторъ перечувствовалъ сто разъ, созерцая разбѣгающіяся кривыя линіи холма, рѣзкія очертанія уединеннаго скалистаго пика, безбрежную гладкую равнину, пересѣченную или слегка взволнованную мѣстность, гладкую поверхность водъ, теряющуюся въ туманѣ горизонта. Созданія архитектуры и производимые ею эффекты—это та же природа въ миниатюрѣ. Въ музыкѣ тоже основной принципъ—естественная аналогія, и чѣмъ больше она придерживается его, чѣмъ полнѣе аналогія, тѣмъ сильнѣе дѣйствуетъ на насъ музыка. Есть какое-то соотношеніе, какая-то таинственная связь между вибраціями тѣла, колебаніями воздуха и сотрясеніемъ нашихъ нервовъ, волненіями нашего сердца. Жужжаніе насѣкомаго, легкій гулъ пламени, даже скрипъ колеса, вообще всѣ внѣшніе звуки, кажется намъ, выражаютъ волненія какой-то души, аналогичной съ нашею, какъ бы говорятъ намъ что-то; съ другой стороны, каждое душевное волненіе сопровождается у насъ повышеніемъ или пониженіемъ голоса, ускореніемъ или замедленіемъ рѣчи... Подражая естественному языку

сердца, музыка въ чувственной формѣ представляетъ всѣ таинственные процессы нашей души, все, что происходитъ въ ея глубинѣ, — ея волненія и покой, наши радости и печали, нашъ гнѣвъ и наши симпатіи. Извѣстною послѣдовательностью звуковъ, составляющею фразу, она рассказываетъ намъ о зарожденіи чувства, его развитіи и переломѣ. Различнымъ темпомъ и ритмомъ, сочетаніемъ сходныхъ и противоположныхъ мотивовъ, неожиданными модуляціями или повтореніями она выражаетъ движеніе страсти, быстрое или медленное, непрерывное или прерывающееся, мучительно тяжелое или легкое, ея высшее напряженіе и успокоеніе, ея замираніе и новыя вспышки, ея борьбу съ другими сильными чувствами, ихъ торжество надъ нею или ихъ безсиліе, ея видоизмѣненія, ея неустойчивость или упорство; а разнообразіе темповъ даетъ музыкѣ возможность указать на носителей этой страсти, ихъ возрастъ, полъ, черты ихъ лица, даже его цвѣтъ... Но въ своемъ подражаніи музыка идетъ еще дальше. Всякій шумъ въ природѣ имѣетъ для насъ свой смыслъ; звучащія тѣла говорятъ намъ языкомъ чувства, который не похожъ на нашъ, но который мы понимаемъ, или намъ кажется, что мы понимаемъ. Непрестанный прибой волнъ говоритъ намъ о вѣчномъ безпокойствѣ моря; жалобный вой зимней бури напоминаетъ намъ о тоскѣ и отчаянныхъ порывахъ удрученной души. При помощи могучей гармоніи оркестра инструментальная музыка по-своему воспроизводитъ языкъ природы. Что такое шумъ волнъ и вѣтра? Это смутная гармонія... Музыка разрѣшаетъ этотъ смутный шумъ, этотъ хаосъ, и изъ него выходитъ опредѣленный міръ. Но это еще не все. Наши внѣшнія чувства тѣсно связаны между собою, одно реагируетъ на другое: слуховыя впечатлѣнія преобразуются въ зрительныя, звуковыя сочетанія вызываютъ въ нашемъ воображеніи извѣстныя формы и цвѣта; иногда кажется, что наши уши видятъ, что наши глаза слышатъ... Отъ музыки, какъ и отъ архитектуры, требуется правдивое подражаніе; по этому признаку и узнаются великіе артисты.

Однако, произведенія искусства не суть простыя воспроизведенія или подражанія природѣ. Они непременно что-нибудь выражаютъ. Они намъ *показываютъ* дѣйствительность въ отличіе отъ науки, которая *доказываетъ*. Произведеніе искусства хорошо тогда, когда, созерцая его, я говорю: «да, это такъ». Талантливый художникъ представляетъ оригиналь лучше, чѣмъ каковъ

онъ въ натурѣ; онъ даетъ изображеніе, которое уясняетъ, *показываетъ* реальный предметъ, — въ его произведеніяхъ природа отражается, какъ въ зеркалѣ, удивительно чистомъ и правильномъ, и зритель получаетъ впечатлѣніе сильное и опредѣленное.

Искусство не есть простое воспроизведеніе дѣйствительности, ибо оно прямо безсильно воспроизводить природу во всей ея точности. Даже въ живописи и вааяніи подражаніе, въ сущности, такъ же слабо, какъ и въ искусствахъ символическихъ. Невозможно передать природу такъ, какъ мы ее видимъ, чтобы сходство доходило до иллюзіи. А еслибы полная иллюзія и была доступна искусству, то такое искусство было бы ненужно. Зачѣмъ воспроизводить то, что мы и такъ видимъ? Художникъ передаетъ только впечатлѣніе отъ предмета, и только этого мы отъ него и ожидаемъ. Изъ тысячи его признаковъ онъ выбираетъ часто только одинъ, именно тотъ, который лучше всего передаетъ полученное имъ отъ этого предмета впечатлѣніе. Только человѣкъ, не понимающій и не любящій искусства, можетъ требовать отъ него, чтобы оно удивляло поразительнымъ сходствомъ до мелочей, и только такой цѣнитель предпочтетъ Моцарту досужаго человѣка, умѣющаго удивительно подражать крику птицъ и хрюканью поросенка.

Задача художника — въ передачѣ полученнаго отъ предметовъ и явленій впечатлѣнія на свойственномъ ему языкѣ. Художникъ — своего рода переводчикъ и, какъ хороший переводчикъ, прежде всего долженъ заботиться о вѣрномъ воспроизведеніи *характера* предметовъ и явленій, — того впечатлѣнія, какое они оставляютъ въ его воспріимчивой душѣ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ въ художественномъ произведеніи выражается не только характеръ и скрытая сущность предметовъ, но обнаруживается и характеръ самого художника. Онъ не можетъ подражать природѣ, не переводя ея, а переводить нельзя, не истолковывая; толкованіе же есть работа мысли, въ которой непременно скажется личное «я». Образы, созданные искусствомъ, и открываютъ намъ сущность предметовъ, и отражаютъ личность художника. Въ каждомъ изящномъ произведеніи есть объективная, всѣмъ доступная мысль, и страданіе человѣка, который силится раскрыть ее.

Наконецъ, третье общее свойство всѣхъ изящныхъ искусствъ состоитъ въ томъ, что, имѣя въ виду полное эстетическое наслажденіе, они должны говорить одновременно и внѣшнимъ

чувствамъ, и сердцу, и разуму. Отъ всѣхъ другихъ удовольствій эстетическое наслажденіе отличается именно тѣмъ, что оно охватываетъ всего человѣка. Эстетическое наслажденіе—это благодатный роздыхъ, перемиріе въ нашемъ внутреннемъ разладѣ; оно прекращаетъ въ насъ душевную рознь, привлекая всѣ стороны нашего существа къ воспріятію того, что заключается въ художественномъ произведеніи. Чувства, сердце, разумъ какъ бы заключаютъ между собою союзъ, дружно устремляясь къ одной цѣли,— и вотъ, единство нашего духа восстановлено. Въ эстетическомъ удовольствіи тѣло и душа не живутъ раздѣльно, а составляютъ одного цѣльнаго человѣка. Сущность эстетическаго наслажденія заключается въ восстановленіи въ насъ органической гармоніи, такъ часто нарушаемой практической жизнью. Художественное произведеніе чаруетъ наше зрѣніе, ласкаетъ слухъ. Въ то же время оно вызываетъ сердечныя волненія, и въ этомъ собственно и заключается его чары. Искусство представляетъ намъ незначительныя вещи, а мы придаемъ имъ какой-нибудь смыслъ. Оно способно возбуждать въ насъ всѣ страсти, всѣ ощущенія, но самыя сильныя изъ нихъ, самыя болѣзненныя не причиняютъ намъ никакого страданія, никакой боли,—мы не испытываемъ никакихъ терзаній. Они похожи на змѣй безъ яда, которыми можно забавляться, на пчель безъ жала, у которыхъ мы можемъ брать медъ, боясь ихъ укуловъ. Искусство заставляетъ насъ входить въ чужое положеніе и чувствовать, что живешь, дѣйствуешь и страдаешь въ положеніи другого, — оно возбуждаетъ нашу *симпатію*. Сочувствіе расширяетъ предѣлы нашего бытія, заставляя насъ жить жизнью другихъ, и мы живо чувствуемъ страхъ, ненависть, любовь, радость, печаль, которая однако не обладаютъ уже своими острыми, убійственными свойствами. Эти *отраженныя страсти* точь-въ-точь похожи на наши личныя, только онѣ не причиняютъ намъ никакого безпокойства. Но эти отраженныя страсти мы можемъ испытывать, и не входя въ сношенія съ другими. Бываютъ часы, когда мы отрѣшаемся отъ самихъ себя, раздваиваемся, раздѣляемся на два я, и одно изъ этихъ я разсматриваетъ другое, какъ чужого человѣка, который ему нравится. Тогда мы становимся сочувствующими созерцателями своей собственной жизни. Художникъ отзывчивѣе всѣхъ смертныхъ: онъ входитъ въ сношенія съ цѣлымъ міромъ, и не только съ нашими душами, но и съ бездушными

вещами. Но въ то же время художникъ —наиболѣе *мыслящій* человекъ, и его чувствительная воспримчивость всегда умозерцательная. Еслибъ у него была слабая способность умозерцанія, его мысли были бы смутны и онъ не разобрался бы въ своихъ впечатлѣнїямъ, не былъ бы способенъ руководить нашимъ беспорядочнымъ воображеніемъ. Произведеніе искусства есть продуктъ воображенія, управляемаго разумомъ. Пылкій мечтатель въ порывахъ перваго вдохновенія—художникъ становится совѣтъмъ другимъ человекомъ, приступая къ исполненію своего художественнаго замысла. Онъ размышляетъ, рассуждаетъ, группируетъ, вычисляетъ. Каковъ бы ни былъ сюжетъ, художникъ долженъ приспособить его къ законамъ своего искусства; но хотя у каждаго искусства своя логика, свои частныя правила, всѣ они однако подчиняются одному общему закону, который требуетъ, чтобы художественное произведеніе было хорошо *скомпановано*, т.-е. чтобъ оно составляло нѣчто цѣлое, чтобъ отдѣльныя части его были связаны между собой естественно и расположены умѣло, чтобы линїи сочетались красиво, масса распредѣлялась равномѣрно, чтобы детали и украшенія сдѣланы были со вкусомъ. А все это предполагаетъ усидчивость и долгую работу ума.

. Благотворно и волшебнo вліяніе искусства: пользуясь нашею способностью жить жизнью другихъ и увлекаться одними образами вещей, оно избавляетъ насъ на нѣкоторое время отъ тираннїи нашего личнаго *я*, отъ нашихъ эгоистическихъ страстей, замѣняя ихъ душевными волненїями; которыя доставляютъ намъ удовольствїе, даже высокое наслажденіе. Такъ какъ міръ, воспроизведенный искусствомъ, есть только образъ или подобіе предметовъ реальныхъ, то и страсти, возбуждаемыя въ насъ этими образами,—не больше, какъ *тѣни страстей*. Но это не мрачныя, холодныя, туманныя тѣни, блуждающія на берегахъ Стикса. Эти страсти — тѣни живыя, свѣтлыя, румяныя, похожія на наши реальныя, отъ которыхъ отличаются только божественною легкостью, счастливою привилегїей тѣней; эти страсти - тѣни никогда не тяготятъ, не угнетаютъ насъ. Онѣ возбуждаютъ нашъ умъ; ихъ ропотъ и вздохи—это музыка; ихъ движенія, волненія—граціозный танецъ; онѣ наполняютъ нашъ домъ шумомъ и радостью; но запоетъ пѣтухъ,—и всѣ эти тѣни исчезнутъ, какъ дымъ; и вотъ, мы опять вошли въ себя, преда-

лись своимъ дѣламъ, преслѣдуемъ свои личные интересы, поглощены заботами, честолюбіемъ,—и опять нами овладѣваютъ страсти, которыя уже гнетутъ,—печаль, которая насъ изсушаетъ, жальность, отъ которой больно сжимается сердце, любовь, отъ которой мы стараемъ, и мы предаемъ удовольствіямъ, которыя неполны, да еще покупаются цѣною страданій.

Сводя всѣ добытые результаты, говоритъ Шербюлье, мы можемъ сказать, что каждое художественное произведеніе есть цѣльный и гармоническій образъ того, что артистъ подмѣтилъ въ природѣ или въ жизни; этотъ образъ заключаетъ въ себѣ больше и вмѣстѣ съ тѣмъ меньше того, что было или есть въ модели; онъ равно нравится намъ и своею реальною правдивостью и отсутствіемъ точнаго реализма.

Однако, дѣло не въ этомъ. Главная задача автора не въ точномъ опредѣленіи художественнаго произведенія, а въ отвѣтѣ на вопросъ: на что оно нужно?

Въ самомъ дѣлѣ, развѣ мы не можемъ сами дѣлать того же, что дѣлаетъ художникъ? У кого нѣтъ художественнаго воображенія, для того всѣ статуи и картины, всякая музыка будутъ нѣмы. Кто самъ никогда не испыталъ артистическихъ волненій при созерцаніи картинъ природы, историческихъ событій и явленій повседневной жизни, тотъ останется холоднымъ, какъ мраморъ, передъ самымъ художественнымъ произведеніемъ искусства; кто не способенъ самъ доставлять себѣ эстетическаго наслажденія созерцаніемъ дѣйствительнаго міра, тотъ никогда ничего не почувствуетъ передъ художественнѣйшимъ созданіемъ генія и скажетъ про нихъ: «Соната, что тебѣ отъ меня нужно?» А у кого есть свое собственное воображеніе, зачѣмъ тому воображеніе художника? Послѣднее никогда не будетъ дѣйствовать по *нашему* вкусу. Какая же нужда въ изяшныхъ искусствахъ? Изъ какой потребности души они возникли?

Отвѣтъ на эти вопросы составляетъ главную тему разсужденій Шербюлье.

Произведенія изяшныхъ искусствъ суть продукты воображенія, дѣятельность котораго сказывается въ двухъ направленіяхъ: съ одной стороны, оно возводитъ чувственные предметы и явленія въ типы, въ чистые образы, съ другой, абстрактныя идеи воплощаетъ въ чувственную форму. Роль воображенія въ нашей жизни громадна. Это вовсе не излишняя роскошь, какъ иногда

на него смотрятъ, но опасная, соблазнительная сила, причина всѣхъ нашихъ тревоженій и неурядищъ. Воображеніе можно сравнить съ закваской: перекиснетъ она—хлѣбъ будетъ вреднымъ; а не положите ея—совсѣмъ не получится хлѣба. Необузданная, распушенная фантазія все портитъ, все растриваетъ; но если-бы въ насъ не было воображенія, этой внутренней закваски, всегда производящей броженіе, не поднималось бы наше тѣсто, и всѣ наши впечатлѣнія, оставаясь смутными и хаотическими, всѣ наши отвлеченныя понятія, оставаясь безформенными и мертвыми, не могли бы служить для насъ насущною духовною пищей.

Дѣятельность воображенія, этого всегда активнаго, но и крайне субъективнаго фактора нашей жизни, носитъ различный характеръ, смотря по тому, работаетъ ли оно подъ влияніемъ нашихъ страстей и нашихъ мыслей, или независимо отъ нихъ, вполне свободно. Въ первомъ случаѣ его дѣятельность имѣетъ практическій или познавательный характеръ, во второмъ—чисто-созерцательный, эстетическій. Въ нашей практической жизни образы чаще всего имѣютъ рѣшающее вліяніе на наше поведеніе, на наши чувства, на выборъ карьеры, на наши симпатіи и антипатіи, на способъ пониманія нашихъ личныхъ интересовъ. Сколько проектовъ и предпріятій, сколько браковъ и разводовъ, сколько проявленій трусости и храбрости, самоотверженности и преступнаго эгоизма объясняются тайнымъ внушеніемъ образовъ, ихъ навожденіемъ! Что другое, какъ не воображеніе, внушило Наполеону его великія мысли, его гениальные подвиги, его глубокую политику?.. но оно же завело его въ снѣга Россіи, увлекло съ острова Эльбы и довело до св. Елены. Уничтожьте воображеніе—и на свѣтѣ не будетъ скупцовъ и расточителей, честолюбцевъ и интригановъ, праздныхъ и дѣловыхъ людей; но тогда, можетъ быть, не будетъ больше и мудрецовъ. Войдите въ кабинетъ министра, торговаго агента, присяжнаго повѣреннаго, нотаріуса,—вездѣ мечты, вездѣ образы фантазіи, то осуществимые, то обманчивые.

Но разжигая страсти, побуждая людей переходить предѣлы естественнаго, какъ въ хорошемъ, такъ и въ дурномъ, воображеніе, служа нашему уму, помогаетъ, съ другой стороны, находить искомую истину, хотя часто и отклоняетъ отъ нея. Каждому акту познанія предшествуетъ актъ воображенія. Великія открытія всегда были подтвержденіемъ или поправкою гипотезы, а строить

гипотезу нельзя без воображенія. Заблуждаясь, люди приходятъ къ истинѣ; ища истины, заблуждаются.

Во всѣхъ подобныхъ случаяхъ воображеніе работаетъ, будучи подчинено нашимъ страстямъ или нашей мысли. Но случается по временамъ, что, возвращая себѣ свободу и независимость, оно работаетъ только для себя. Тогда мы не видимъ въ окружающихъ предметахъ ни цѣлей, ни средствъ, ни препятствій; существуютъ ли они или нѣтъ, для насъ безразлично. Намъ интересуется не реальная сторона предметовъ, а ихъ форма, общій видъ, ихъ характеръ и его внѣшнее выраженіе. Наши внѣшнія и внутреннія чувства, даже самъ разумъ—теперь простые помощники нашего воображенія, ставшаго хозяиномъ дома. Это и есть *воображеніе эстетическое*, работающее только для своего удовольствія.

Но что же обуславливаетъ наши эстетическія удовольствія, и какимъ законамъ слѣдуетъ наше воображеніе, созидая свои образы?

Наши эстетическія наслажденія обуславливаются, по мнѣнію Шербюлье, тѣмъ, что въ своихъ образахъ мы, съ одной стороны, преобразовываемъ внѣшніе предметы и уподобляемъ ихъ самимъ себѣ, влягая въ нихъ частицу самихъ себя, покрывая ихъ своею собственною тѣнью, оживляя, одушевляя и олицетворяя все, надѣляя силы природы чувствами и стремленіями, мыслями и страстями, находя себя вездѣ и во всемъ; съ другой, — оно ассимилируетъ насъ съ предметами: надѣляя душою всѣ стихіи — землю и воду, огонь и воздухъ, оно считаетъ наши страсти за стихійныя силы, надъ которыми мы не имѣемъ никакой власти и которыя могутъ сдѣлать съ нами все. Еслибы мы не надѣляли внѣшніе предметы своими собственными чувствами, не видѣли въ нихъ отраженія нашихъ душевныхъ настроеній, то не имѣли бы для насъ никакой прелести самые красивые ландшафты. Кого не очаровываетъ весна? А это потому, что намъ кажется, будто и распускающіяся деревья находятся; подобно намъ, въ праздничномъ настроеніи, и цвѣтушія лиліи распространяютъ въ воздухѣ, вмѣстѣ съ своимъ ароматомъ, надежды, и поющія птицы рассказываютъ намъ о счастьи, которое доступно и намъ. Такое отраженіе насъ въ видимомъ мірѣ обуславливаетъ наши эстетическія наслажденія и содѣйствуетъ нашему счастью. Съ другой стороны, смотря на человѣческія дѣйствія глазами фаталиста,

будучи врагомъ всего, что вноситъ безпорядокъ въ его комбинаціи, и видя въ свободной волѣ начало смуты и анархіи, разрушающее цѣльность характеровъ, воображеніе легко прощаетъ порокъ, лишь бы онъ забавлялъ его, даже преступленіе, лишь бы оно доставляло ему поразительное или потрясающее.

Созидавая свои образы, воображеніе руководится единственно своимъ вкусомъ, своими капризами; поэтому - то они ему и нравятся. У воображенія нѣтъ другой логики, кромѣ вдохновенія. Но эта логика имѣетъ свои законы. На характеръ его образовъ имѣютъ влияніе всякія жизненныя случайности, мѣсто, время, состояніе нашего здоровья, нашихъ нервовъ. Но работа случайная, безъ преднамѣренной цѣли, безъ всякаго плана, есть то, что мы называемъ *игрою*. Наше воображеніе—единственная наша способность, которая работаетъ играя, или играетъ работая. Оно играетъ собою, своими образами, дѣйствительнымъ міромъ, играетъ по-своему, и въ этомъ находитъ свое удовольствіе. Сообразно нашему душевному настроенію и игра нашего воображенія бываетъ различна. Воображеніе бываетъ созерцательнымъ, если мы ищемъ въ его играхъ отдыха безъ скуки,—симпатическимъ, если мы ищемъ волненія безъ всякаго страданія,—мечтательнымъ, если мы ищемъ забвенія окружающей дѣйствительности и погруженія въ сладкія мечты.

Всѣ элементы для своихъ образовъ мы находимъ въ дѣйствительномъ мірѣ. Воображеніе лишь выбираетъ изъ нихъ наиболѣе подходящіе и измѣняетъ ихъ сочетаніе сообразно съ своими требованіями. Такъ, въ природѣ нѣтъ ни красиваго, ни безобразнаго. Красота есть видѣніе, образъ, существующій только въ нашей душѣ, въ которомъ всѣ части дѣятельностью воображенія слиты въ характерное и гармоническое цѣлое. Красивъ не предметъ, а тотъ образъ, который мы отъ него получаемъ; однако, всѣ элементы для этого образа взяты нами изъ дѣйствительности. Но если это такъ, то къ чему же изящныя искусства, зачѣмъ они созданы человѣкомъ? Если каждый человѣкъ находитъ въ дѣйствительномъ мірѣ всѣ элементы, необходимые для своихъ эстетическихъ наслажденій, то почему бы ему самому и не доставлять ихъ себѣ? Зачѣмъ ему посредничество живописцевъ, поэтовъ, музыкантовъ при удовлетвореніи его эстетическаго чувства, когда онъ самъ можетъ удовлетворять его по своему вкусу, даже по прихоти?

Но дѣло въ томъ, что мы сами не можемъ удовлетворять своему эстетическому воображенію такъ, какъ можетъ дѣлать это художникъ. Для созданія образовъ стройныхъ, связныхъ, опредѣленныхъ (ибо только такіе намъ и нравятся) необходимо извѣстное умѣнье, извѣстный талантъ, котораго у насъ нѣтъ, необходима иногда весьма тяжелая и упорная работа, на которую мы не способны или для которой у насъ нѣтъ времени. Предоставленные самимъ себѣ, своимъ собственнымъ средствамъ, мы понимали бы и истолковывали природу слишкомъ односторонне; великіе художники, обладающіе даромъ сообщать намъ свои ощущенія, съ любовью показываютъ намъ вещи въ сотнѣ разнообразныхъ видовъ, открываютъ намъ новое въ природѣ и жизни. Въ получаемыхъ нами впечатлѣніяхъ много случайнаго; художникъ съ вѣялкою въ рукахъ отдѣляетъ зерно отъ половы. Намъ нравятся только тѣ образы, которые представляютъ собою нѣчто цѣлое, строго опредѣленное, въ чемъ нѣтъ ничего лишняго, что ясно выступаетъ на своемъ фонѣ. Природа даетъ намъ картины, почти всегда чѣмъ-либо испорченныя; искусство же, представляя природу въ очищенномъ отъ случайностей и сжатомъ видѣ, освобождаетъ насъ отъ того, что въ ней есть неяснаго и подавляющаго, и все возводитъ въ красоту. При нашихъ созерцаніяхъ, при нашихъ мечтаніяхъ, намъ приходится упускать изъ виду данный предметъ, и когда мы, опомнившись, опять возвращаемся къ нему, бываетъ уже поздно, — онъ не говоритъ намъ ничего, или его уже нѣтъ. Искусство освобождаетъ насъ отъ огорченій, причиняемыхъ мимолетностью красокъ природы и разными разстраивающими случайностями: его произведенія всегда остаются тѣми же, — оно закрѣпляетъ нравящіеся намъ образы навсегда. Мы во всемъ ищемъ порядка и гармоніи, но понимаемъ только порядокъ очевидный, осязательный, доступный внѣшнимъ чувствамъ и уму. И тутъ опять искусство приходитъ намъ на помощь и освобождаетъ насъ отъ огорченій. Воображеніе художника сходно съ нашимъ, и онъ знаетъ, что намъ нужно. У насъ съ нимъ общія нужды, удовольствія и страданія, и ему легко приспособиться къ нашимъ вкусамъ; онъ оказываетъ именно тѣ услуги, какихъ мы требуемъ, даетъ намъ именно то, что мы любимъ. Художественное произведеніе представляетъ собою какой-то благоустроенный міръ, гдѣ все на своемъ мѣстѣ, гдѣ каждой вещи придано подобающее ей значеніе, гдѣ все существенное, главное не закрывается слу-

чайнымъ, второстепеннымъ. Область искусства — это міръ въ миниатюрѣ, микрокосмъ, и мы можемъ сказать, что она доставляетъ намъ наслажденіе боговъ, такъ какъ мы испытываемъ въ немъ такіа радости, какія были бы доступны намъ, еслибы нашъ разумъ былъ въ состояніи обнять всю вселенную, какъ гармоническое цѣлое. Въ художественныхъ произведеніяхъ все направлено къ одной цѣли, и эта цѣль — мы. Искусство прославляетъ и возвеличиваетъ человѣка. Оно ставитъ человѣка центромъ создаваемого имъ міра. Наша архитектура — это природа, перестроенная человѣкомъ сообразно тому невидимому строю, о которомъ онъ гадаетъ въ своихъ мечтахъ, какъ еслибы онъ былъ небеснымъ духомъ, созерцающимъ изъ глубины безконечнаго эфирнаго пространства. Скульптура даетъ человѣку изящное, нетлѣнное тѣло; живопись и музыка облачаютъ въ такое же тѣло его чувства и страсти. Поэзія прославляетъ человѣческій родъ, ставитъ его средоточіемъ вселенной и освобождаетъ насъ отъ того гнетущаго чувства, какое мы испытываемъ каждый разъ, когда подумаемъ о своемъ ничтожествѣ въ этомъ безпредѣльномъ мірѣ.

Искусство представляетъ природу сообразно съ требованіями нашего воображенія. Оно не закрываетъ глазъ на безобразное и уродливое, но и тутъ ищетъ строя и гармоніи. «Ты ошибаешься, Сократъ, — говорила прорицательница Діотима, — предметъ любви не красота, какъ ты думаешь». — «А что же такое?» — «Рожденіе и воспитаніе въ красоту». — То же можно сказать и объ искусствѣ: предметъ его — не красота. Физическое и духовное уродство, безформенное, безобразное, разрушительныя и безобразныя страсти, чудовища и глупцы — все это есть въ созданіяхъ искусства. Но каковъ бы ни былъ сюжетъ живописца, поэта, его бабкой-повитухой является непремѣнно красота. Влюбленный въ свою идею, стгорая желаніемъ подѣлиться ею съ другими, художникъ о ней только и думаетъ, ее только и видитъ передъ собой; у него одна забота — о ея воплощеніи, и въ его произведеніи мы найдемъ ту цѣльность чувства, ту гармонію характера, которыя и составляютъ красоту. Вотъ почему картина, представляющая намъ трехъ пьяницъ за столомъ, можетъ быть прекрасною картиной; или комедія, гдѣ говорится много глупостей и гдѣ совершается много позорнаго, можетъ быть прекраснымъ произведеніемъ; вотъ почему даже своихъ чудовищъ великій художникъ *рождаетъ въ красоту*. Вообще художественныя произведе-

денія—созданія законченныя, гармоничныя, образъ того мірового порядка, который мы только подозреваемъ, изрѣдка угадываемъ, но осязательно представить который можетъ только искусство.

II.

Таковъ общій смыслъ разсужденій Шербюлье. На этомъ общемъ тонѣ разбросана масса отдѣльныхъ замѣчаній, то поражающихъ своей мѣткостью и остроуміемъ, то плѣняющихъ красотою выраженія этихъ стихотвореній въ прозѣ на эстетическія темы. Однако, для эстетика-критика прежде всего важенъ общій смыслъ книги. Авторъ обѣщаль дать намъ новую теорію изящныхъ искусствъ, и съ этой точки зрѣнія мы прежде всего и относимся къ его произведенію. Мы должны сдѣлать для себя яснымъ, что въ его теоріи дѣйствительно новаго, насколько послѣднее можетъ считаться вѣрнымъ и представляютъ ли его разсужденія дѣйствительно теорію искусствъ, т.-е. достаточны ли они для объясненія всѣхъ существенныхъ сторонъ разбираемой области, или же страдаютъ односторонностью, выдавая одну изъ характерныхъ чертъ за ея главную суть. Послѣднее часто случается, когда автору удается найти что-либо до него не замѣченное; онъ всегда склоненъ думать, что это и составляетъ самое существенное.

Для того, чтобы отвѣтить на всѣ эти вопросы, необходимо прежде всего освободить разсужденія автора отъ ихъ черезчуръ красивой, метафорической, праздничной одежды и облечь въ болѣе простой и будничныи костюмъ строгихъ опредѣленій. Красивая одежда нерѣдко скрываетъ недостатки того, кто его носитъ, и прикрашенныя ошибки намъ невольно нравятся. Отчасти это уже сдѣлано самимъ авторомъ въ оглавленіяхъ отдѣльныхъ главъ, указывающихъ вкратцѣ на ихъ содержаніе.

Авторъ находитъ три общихъ черты всѣхъ произведеній изящныхъ искусствъ. Всѣ искусства удовлетворяютъ нашей потребности въ образахъ; всѣ они что-нибудь выражаютъ, т.-е. служатъ чувствительными воплощеніями какой-либо идеи, какъ сказалъ бы гегельянецъ, указываютъ въ изображаемомъ явленіи его характерныя черты и производимое имъ впечатлѣніе, какъ скажетъ послѣдователь Тэна; и, наконецъ, всѣ они охватываютъ все наше существо, говоря одновременно и внѣшнимъ чувствамъ, и сердцу, и разуму. Все это вмѣстѣ, какъ справедливо замѣчаетъ

авторъ, можно выразить словами: художественное произведение есть цѣльный и гармоническій образъ того, что артистъ подмѣтилъ въ природѣ и жизни. Дѣйствительно, такимъ опредѣленіемъ указывается, что художественное произведение удовлетворяетъ нашему воображенію, давая образы, что оно что-либо выражаетъ, ибо цѣльность и гармонія обуславливаются общимъ смысломъ художественнаго произведенія, тѣмъ впечатлѣніемъ, какое оно должно вызывать въ зрителѣ; черезъ это же оно удовлетворяетъ уму и сердцу, давая идею, которой зритель такъ или иначе симпатизируетъ; оно удовлетворяетъ и внѣшнимъ чувствамъ, ибо этотъ образъ даетъ артистъ, а къ тому же и самая красота есть не что иное, какъ цѣльность и гармонія.

Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія послѣдовательности—конечное опредѣленіе автора является вполне правильнымъ. Иной вопросъ, насколько оно вѣрно по существу, — дѣйствительно ли въ этомъ опредѣленіи обнимаются всѣ стороны, общія всѣмъ произведеніямъ изящныхъ искусствъ, и есть ли это опредѣленіе новое. Въ отвѣтъ на это достаточно указать, что въ такомъ опредѣленіи сходятся эстетики различныхъ школъ. Такъ, по Гегелю въ произведеніи искусства идея проникаетъ матерію, воплощается въ чувственную форму. Если это опредѣленіе отвлечь отъ общей гегельянской метафизики и взять само по себѣ, оно почти совпадетъ съ опредѣленіемъ представителя совершенно противоположной школы — Тэна, по которому произведение искусствъ есть обнаруженіе существеннаго характера, слѣдовательно, какой-либо идеи. Существенное различіе заключается лишь въ томъ, что Гегель дѣлаетъ удареніе на словѣ воплощеніе, а Тэнъ—на словѣ обнаруженіе. Но если не затрогивать вопроса о происхожденіи произведеній искусства,—въ которомъ и тотъ и другой, по нашему мнѣнію, и правъ, и неправъ, такъ какъ оно можетъ быть различно,—въ вопросѣ о сущности художественныхъ произведеній и Тэнъ, и Гегель оказываются согласными какъ другъ съ другомъ, такъ и съ Шербюлье, по которому художественное произведение всегда что-либо выражаетъ. Такое опредѣленіе кажется намъ даже наиболѣе соответственнымъ, такъ какъ, по справедливому замѣчанію Шербюлье, воображеніе наше одинаково ищетъ возвести чувственные предметы въ типы, т.-е. *выразить* ихъ въ чистомъ и ясномъ образѣ, и воплотить абстрактныя идеи, *выражая* ихъ въ чувственной формѣ.

Такимъ образомъ, въ этой части мы не находимъ у Шербюле ничего существенно новаго. Тѣмъ лучше, — это показываетъ, что вопросъ о сущности художественныхъ произведеній можно считать разрѣшеннымъ, и рѣшеніе строго установленнымъ. Шербюле принадлежитъ заслуга выраженія его въ наиболѣе общей и удобопонятной формѣ. Однако, принимая такое опредѣленіе, будетъ ли оно выражено языкомъ Шербюле, Тэна или Гегеля, мы должны помнить, что оно имѣетъ предѣльный характеръ, что оно указываетъ, въ сущности, лишь то, чѣмъ произведенія искусства стремятся быть, но и чѣмъ въ дѣйствительности они бываютъ лишь болѣе или менѣе. Если это упускается изъ виду, то многіе вопросы эстетики получаютъ ложную окраску и освѣщеніе.

Къ сожалѣнію, это едва ли не единственный разрѣшенный вопросъ во всей эстетикѣ. За нимъ сейчасъ же возникаетъ другой вопросъ: въ чемъ заключаются средства выраженія идеи въ чувственной формѣ наиболѣе яснымъ образомъ? Или иначе: такъ какъ идея, или смыслъ произведенія, и его цѣль даютъ художественному произведенію цѣльность и гармонию, то въ чемъ же именно выражается эта гармонія? Шербюле указываетъ три способа передачи характерныхъ чертъ вещей въ искусствѣ. Они заключаются, по его мнѣнію, во-первыхъ, въ *упрощеніи* излишнихъ деталей, не идущихъ къ дѣлу мелочей и ограниченіи самымъ необходимымъ; во-вторыхъ, въ *контрастѣ*, благодаря которому сущность идеи, характеръ предмета выражается ярче вслѣдствіе противоположности; и, наконецъ, въ *преувеличеніи* того, что художникъ считаетъ существеннымъ. Впрочемъ, замѣчаетъ Шербюле, абсолютныхъ правилъ нѣтъ нигдѣ, — духъ вѣетъ, гдѣ хочетъ, и благодать искупаетъ все. Съ Шербюле близко сходится Тэнъ, но противники ихъ возражаютъ, что еслибы художники слѣдовали такимъ правиламъ, особенно послѣднему, они давали бы карикатуры, а не художественныя произведенія. Другіе, какъ Гегель и нѣмецкіе представители академической живописи, перешедшей затѣмъ и къ намъ, стѣсняють художника самыми мелочными правилами. Согласно послѣднимъ, едва не только та картина и хороша, въ которой фигуры расположены пирамидкой; разъ художникъ воспользовался какою либо краской, то этимъ обуславливаются всѣ другія; разъ онъ положилъ ту или другую тѣнь, этимъ обуславливается роковымъ образомъ освѣщеніе всей картины. Здѣсь не мѣсто останавли-

ваться на этомъ подробнѣе. Замѣтимъ лишь, что этотъ вопросъ представляется едва ли не наиболѣе трудно рѣшимымъ. Да это и не удивительно, ибо онъ касается законовъ художественнаго творчества. Дѣло идетъ, повидимому, о томъ, чтобы связать свободную фантазію художника. Мы не сомнѣваемся, что и для нея есть свои законы, но должно быть очень осторожнымъ, возводя частное явленіе въ общее правило. Всякое художественное произведеніе представляетъ своего рода организмъ, и на ряду съ законами, общими для всѣхъ организмовъ, — тѣми причинами и соотношеніями, которыя именно и обусловливаютъ ихъ органичность, — каждое ихъ нихъ подчинено своимъ особымъ условіямъ; эти условія опредѣляютъ ту или другую организацію, которая можетъ быть сходной для многихъ, можетъ образовать извѣстные типы и подтипы, какъ въ мірѣ животномъ и растительномъ, и разобраться во всѣхъ этихъ законахъ, указать, какіе изъ нихъ болѣе общи, какіе болѣе частны, представляетъ задачу эстетики будущаго.

Не отвѣчаетъ Шербюлье и на другой вопросъ, который затрогиваютъ многіе эстетики, а именно: всякая ли идея можетъ быть выражена въ художественномъ произведеніи, и какую относительную цѣнность имѣютъ различныя выражаемыя въ нихъ идеи? Есть эстетики, утверждающіе, что только тѣ произведенія искусства достойны нашего вниманія, которыя чему-нибудь учатъ, идея которыхъ имѣетъ какое-либо нравственное значеніе, и чѣмъ послѣднее выше, тѣмъ выше, при одинаковомъ исполненіи, произведеніе искусства. Другіе говорятъ, что не дѣло искусства чему-либо учить, — художникъ не проповѣдникъ, не моралистъ, не прокламаторъ. Его задача отражать міръ въ его чистотѣ и законмѣрности. Какъ ученый устанавливаетъ законы явленій, облекая ихъ въ словесныя или цифровыя формулы, такъ художникъ выражаетъ ихъ законмѣрность и общій смыслъ нагляднымъ образомъ. И тотъ и другой указываютъ суть явленій, но различными средствами: одинъ изъ нихъ, наблюдая разнообразныя явленія міра, хочетъ знать, почему всѣ они происходятъ, хочетъ открыть тѣ немногія общія причины и законы, которые ими управляютъ; другой, наблюдая тѣ же явленія, хочетъ себѣ чувственно представить, какъ всѣ они происходятъ, хочетъ видѣть и слышать лишь то, что въ нихъ есть общаго и законмѣрнаго, какія основныя и существенныя свой-

ства, порознь или въ сочетаніи другъ съ другомъ, въ каждомъ изъ нихъ выражаются. При этомъ одни говорятъ, что какъ въ наукѣ различаются законы общіе и частные, и первые считаются болѣе важными, такъ и въ искусствѣ есть идеи болѣе существенныя и менѣе существенныя. На этомъ основаніи живопись религиозную ставятъ выше исторической, послѣднюю выше, чѣмъ пейзажъ, пейзажъ выше, чѣмъ *nature morte*. Другіе говорятъ, что есть, правда, законы общіе и частные, но важность и тѣхъ и другихъ одинакова. Законъ инерціи не важнѣе закона расширенія газозвъ въ зависимости отъ температуры давленія, и нравственный законъ нашей воли ничѣмъ не превосходитъ закона притяженія обратно пропорціонально квадратамъ разстояній. Если одни изъ нихъ мы считаемъ болѣе важными, чѣмъ другіе, то только потому, что съ ними намъ чаще приходится сталкиваться въ практической жизни. Но для науки собственно все имѣетъ одинаковую цѣну какъ въ явленіяхъ, такъ и въ управляющихъ ими законахъ. Также и въ искусствѣ картина, изображающая святого, ничѣмъ не лучше картины, изображающей пьяницу или убійцу; цвѣтушая и жизнерадостная богиня не выше раненаго тигра или полустлѣвшаго черепа, лишь бы и то и другое было написано одинаково характерно. По мнѣнію Шербюлье, которое онъ высказываетъ мимоходомъ, искусство сказывается не въ выборѣ сюжета, а въ его обработкѣ, въ исполненіи; въ искусствѣ замысль не значитъ ничего, а исполненіе—все. Однако, съ этимъ врядъ ли многіе согласятся. Мы недавно лишь схоронили одного изъ крупныхъ русскихъ художниковъ, тенденціозныя картины котораго нашли себѣ значительный кругъ поклонниковъ, несмотря на плохое исполненіе. Во Франціи въ настоящее время существуютъ направленія, гдѣ техника часто намѣренно отводится на второй планъ и даже искажается ради идеи, нравоучительной или символической, на томъ основаніи, что будто бы идея тѣмъ бываетъ яснѣе и производитъ тѣмъ большее дѣйствіе, чѣмъ проще и даже грубѣе она выражена. Быть можетъ, все это лишь уродство; однако, считается съ этимъ необходимо, и Шербюлье врядъ ли былъ правъ, не затронувъ въ своей новой теоріи искусства столь важныхъ вопросовъ по существу.

Переходимъ къ другой части разсужденій Шербюлье, а именно: какова цѣль произведеній искусства? почему они удовлетворяютъ нашему воображенію? и почему мы не можемъ

удовлетворить ему сами, а нуждается въ помощи художника?

Что художникъ удовлетворяетъ нашей потребности воплотить свои образы лучше, чѣмъ мы сами, ибо онъ лучше знаетъ или чувствуетъ потребности эстетическаго воображенія и посвящаетъ этому свой трудъ и время, объ этомъ не можетъ быть и рѣчи, въ этомъ *raison d'être* художника. Намъ часто кажется, что въ картинѣ что-либо нарисовано не такъ, какъ бы слѣдовало, и мы сами, еслибы мы были художники, нарисовали бы это лучше. Но въ томъ-то и дѣло, что для этого надо быть художникомъ. Точно также мы никогда не останемся вполнѣ довольны сшитыми для насъ сапогами; однако, чтобы сшить ихъ, нужно быть самому сапожникомъ. Если сапожникъ шьетъ сапоги дурно, то мы сами ихъ сшить не можемъ вовсе; если художникъ рисуетъ плохо, то мы сами рисовать не умѣемъ совершенно. Но все же плохіе сапоги лучше, чѣмъ никакихъ, и то же касается и до произведеній искусства. Отсюда слѣдуетъ, впрочемъ, что художественныя произведенія сами по себѣ никогда не удовлетворяютъ насъ въ такой мѣрѣ, какъ полагаетъ это Шербюлье. Если явленія природы никогда не доставляютъ намъ полнаго эстетическаго удовольствія, потому что въ нихъ всегда много лишняго, вредящаго цѣльности впечатлѣнія, то никогда, или по крайней мѣрѣ крайне рѣдко, даютъ намъ такое полное, ничѣмъ не смущаемое эстетическое наслажденіе и произведенія искусства. Художественныя произведенія никогда не бываютъ въ дѣйствительности тѣмъ, чѣмъ они должны быть согласно опредѣленію, а лишь при этомъ условіи они и могли бы вполнѣ удовлетворять нашему воображенію. Въ дѣйствительности художественныя произведенія удовлетворяютъ нашей эстетической потребности лишь отчасти, болѣе или менѣе, и въ большинствѣ случаевъ гораздо меньше, чѣмъ соотвѣтствующія имъ явленія природы. Художникъ, правда, отбрасываетъ въ своихъ произведеніяхъ все лишнее и случайное и освобождаетъ насъ отъ того, что есть въ природѣ неяснаго и подавляющаго; однако, въ большинствѣ случаевъ намъ кажется, что художникъ отбросилъ именно то, что существенно и важно, а передалъ второстепенное и ненужное. Если природа и подавляетъ насъ массой подробностей, то мы знаемъ, по крайней мѣрѣ, что она никогда не лжетъ, а это такъ часто случается съ художникомъ. Художникъ передаетъ намъ

не предметы, а впечатлѣнія отъ предметовъ, и мы сплошь да рядомъ видимъ, что это впечатлѣніе нелѣпо; мы видимъ въ его произведеніяхъ, что художникъ невѣжда, сладострастникъ, самодуръ, сплетникъ, что его нельзя пускать ни въ одно порядочное общество, и открываемъ въ немъ тысячи другихъ пороковъ. По теоріи искусство должно отражать природу и художника какъ бы въ зеркалѣ, удивительно чистомъ и правильномъ, а на дѣлѣ природа зачастую искажается и уродуется, и отраженіе личности художника свидѣтельствуетъ о его мимолетномъ самолюбіи, стараніи казаться оригинальнымъ и о другихъ недостаткахъ. И такъ бываетъ въ огромномъ большинствѣ случаевъ. Страшный судъ Микель Анджело свидѣтельствуетъ о его колоссальномъ талантѣ, но и о его неимоверной мстительности. Чисто созерцательное отношеніе къ красотѣ человѣческаго тѣла въ греческомъ искусствѣ или въ эпоху Возрожденія на каждомъ шагу извращается въ неприкрытую похоть. А голыя женщины въ современной французской живописи и скульптурѣ? Что же, все это—вещи недостойныя называться произведеніями искусства? Однако, ходимъ же мы на выставки, гдѣ почти только такія картины и выставляются, гдѣ во всякомъ случаѣ въ любой картинѣ, за крайне рѣдкими исключеніями, съ эстетической точки зрѣнія недостатковъ больше, чѣмъ въ послужившемъ для нея дѣйствительномъ сюжетѣ. Ходимъ же мы въ оперу, гдѣ пѣвецъ фальшивымъ голосомъ подъ аккомпаниментъ плохого оркестра передаетъ изуродованную авторомъ страсть? Чтобы видѣть какую-либо драматическую знаменитость, — по большей части, въ плохой пьесѣ, — развѣ намъ не приходится одновременно смотрѣть дюжину другихъ, «не похожихъ ни на христіанъ, ни на язычниковъ, ни вообще на людей, выступающихъ и орущихъ такъ, что можно подумать: должно - быть какой-нибудь поденщикъ природы надѣлалъ людей, да неудачно» — по выраженію Шекспира. Да и сама знаменитость часто оказывается немного лучше своихъ товарищей. Нѣтъ, никогда эстетическое наслажденіе отъ произведеній искусства не бываетъ полно и ничѣмъ не смущаемо, и вмѣсто того, чтобъ очищать природу, искусство въ огромномъ большинствѣ случаевъ ее уродуетъ. Это не вѣрно, чтобы природа не доставляла намъ картинъ такихъ гармоническихъ, какъ искусство, и во всякомъ случаѣ, она на каждомъ шагу даетъ намъ красоты болѣе совершенныя, чѣмъ послѣднее. Правда, мы

всегда видимъ въ нихъ лишнее, но умъ нашъ подсказываетъ намъ, что это кажущееся лишнее на что-либо нужно, ибо въ природѣ нѣтъ ничего лишняго. Между тѣмъ, разсматривая произведенія искусства, намъ постоянно приходится спрашивать себя: «зачѣмъ это», и отвѣта мы не находимъ. И однако, мы посѣщаемъ концерты, выставки, театры; намъ нужны зачѣмъ-то эти несовершенныя и неискусныя произведенія искусства, эти сапожники, такъ дурно тачающіе свои художественныя сапоги, что они и сами никогда не бываютъ довольны своею работою и на каждомъ шагу сознаютъ свое безсиліе какъ передать природу во всей ея точности, такъ и уловить ея существенныя черты. Зачѣмъ же? Въ чемъ заключается та наша потребность, которой мы не можемъ удовлетворить сами, прибѣгая для этого къ далеко не совершенному искусству нашихъ художниковъ? Значитъ, находить же художникъ,—человѣкъ, умѣющій лучше и полнѣе наслаждаться красотами дѣйствительнаго міра и почерпать изъ него чудные образы,—потребность записывать ихъ грубыми и несовершенными буквами, запечатлѣвать ихъ въ созданіяхъ, которыя кажутся часто уродами по сравненію съ ихъ образцами? Что же эта за потребность?

Такимъ образомъ, наши разсужденія привели насъ къ иной постановкѣ вопроса, чѣмъ дѣлаетъ это Шербюлье. Послѣдній спрашиваетъ: зачѣмъ намъ художники?—и отвѣчаетъ: потому что мы сами сапогъ тачать не умѣемъ, но и обойтись безъ нихъ не можемъ. Мы считаемъ этотъ отвѣтъ совершенно справедливымъ, но полагаемъ, что не въ томъ дѣло. Вопросъ не въ томъ, зачѣмъ намъ сапожники, а въ томъ, зачѣмъ намъ сапоги, все равно кто бы ни стачалъ ихъ. Что заставляетъ насъ воплощать наши образы въ чувственной формѣ, все равно будемъ ли дѣлать это мы сами или же люди болѣе насъ къ тому способные? Вопросъ—въ томъ, каковъ *raison d'être* художественныхъ произведеній, а не въ томъ, почему ихъ производимъ не мы сами. Шербюлье только искусно обходитъ этотъ вопросъ, а не разрѣшаетъ его. Онъ говоритъ, зачѣмъ намъ нужны художники, но не отвѣчаетъ, почему самъ художникъ стремится запечатлѣть свои образы въ чувственной формѣ, предпринимая для этого тягостную и мучительную работу, никогда его не удовлетворяющую, ибо онъ постоянно сознаетъ, что его образы, облекаясь въ плоть, съ одной стороны, принимаютъ всѣ недостатки послѣдней; съ дру-

гой, благодаря несовершенному выраженію, въ огромномъ большинствѣ случаевъ рискуютъ быть непонятыми. Зачѣмъ художникъ хочетъ сказать свои мечты? и зачѣмъ даже тогда, когда вмѣсто членораздѣльныхъ звуковъ у него вырываются дикіе вопли, возбуждающіе смѣхъ, онъ утѣшаетъ себя тѣмъ, что остался непонятымъ, и бѣжитъ выражать свои восторги

На берега пустынныхъ волнъ...
Въ широкошумныя дубравы.

Невѣрная постановка вопроса у Шербюлье возникаетъ изъ неправильнаго, на нашъ взглядъ, хода его разсужденій. Наше воображеніе не удовлетворяется тѣми образами, которые оно почерпаетъ изъ дѣйствительности. Воображеніе художника работаетъ болѣе совершеннымъ способомъ. По словамъ Шербюлье, «художникъ обладаетъ даромъ показывать намъ то, что онъ видѣлъ», и вмѣстѣ съ тѣмъ способностью видѣть существенное, не обращая вниманія на случайныя мелочи; вѣрнѣе,—во всемъ, что онъ видитъ, находитъ смыслъ и гармонію, которая для насъ остается недоступной, объяснять частное изъ главнаго. Поэтому-то его произведенія, изъ которыхъ онъ изгоняетъ все случайное, очищая и совершенствуя природу, удовлетворяютъ насъ болѣе, чѣмъ дѣйствительность. Но, во-первыхъ, это не вѣрно. Своими произведеніями художники прекрасно доказываютъ, что они въ большинствѣ случаевъ видятъ не лучше (въ эстетическомъ смыслѣ), а зачастую даже хуже насъ. Во-вторыхъ, такой ходъ разсужденій нисколько не объясняетъ потребности воплощать свои образы въ чувственной формѣ, которая уживается часто на-ряду съ безвкусіемъ и безсмысліемъ.

Переходимъ теперь къ другому вопросу, на который пытается дать отвѣтъ Шербюлье въ своей новой теоріи, а именно,—почему образы, созданные воображеніемъ, независимо отъ ихъ чувственнаго воплощенія въ произведеніяхъ искусства, нравятся намъ больше, чѣмъ дѣйствительность,—Шербюлье совершенно вѣрно указываетъ на нелѣпость утвержденія Гегеля, что искусство выше природы. Природа—великая и вѣчная вдохновительница художниковъ, и во всѣхъ нашихъ образахъ, во всѣхъ эстетическихъ представленіяхъ предметовъ проявляется уже врожденное, бессознательное искусство. Въ природѣ нѣтъ готовыхъ ландшафтовъ,—ихъ творитъ наше воображеніе. Вы ихъ видите, а какой-нибудь крестьянинъ совсѣмъ не видитъ. У него можетъ

быть лучше зрѣніе и столь же сильное воображеніе, какъ и у васъ; но у него оно не способно играть. Такимъ образомъ, мы можемъ только сравнивать эстетическія наслажденія, доставляемыя созданіями искусства, съ тѣми спокойными радостями, съ тѣми симпатическими волненіями, съ тѣми туманными и сладкими грѣзами, которыя возбуждаетъ въ насъ непосредственно созерцаемая нами природа. Вотъ какъ нужно ставить вопросъ, а не такъ: что выше, природа или искусство?

Мы видѣли сейчасъ, какъ отвѣчаетъ на такой вопросъ Шербюлье, насколько его отвѣтъ удовлетворителенъ, и можетъ ли считаться вопросъ въ такой формѣ поставленнымъ по существу. Переходимъ къ вопросу: почему воображеніе доставляетъ намъ удовольствія, какихъ не можетъ доставить простое наблюденіе, или, выражаясь словами Шербюлье, въ чемъ заключается прелесть *иры* воображенія?

Образы, созданные воображеніемъ, нравятся намъ, утверждаютъ Шербюлье, потому, что они созданы сообразно съ его вкусомъ, его капризами. Но въ чемъ же проявляются его вкусы? каковы законы нашего эстетическаго воображенія? Отвѣты на этотъ вопросъ у Шербюлье находятся отчасти въ противорѣчьи другъ съ другомъ. Въ одномъ мѣстѣ онъ говоритъ: «у воображенія нѣтъ другой логики, кромѣ вдохновенія, но эта логика имѣетъ свои законы. На характеръ его образовъ имѣютъ вліяніе всякія случайности». Признаться сказать, логика довольно странная. Далѣе оказывается, впрочемъ, что законъ воображенія состоитъ въ правдоподобіи. Но правдоподобіе есть собственно законъ нашего разума, ибо это онъ не одобряетъ и осуждаетъ всякія насильственные уподобленія, нелѣпныя и несуразныя сопоставленія, изысканные контрасты и т. д. Оказывается, слѣдовательно, что законъ воображенія суть законы разума. Но вѣдь разумъ вообще склоненъ относиться ко всякой игрѣ довольно пренебрежительно. Еслибы наша фантазія въ своихъ творческихъ построеніяхъ вздумала руководиться только законами разума, послѣдній, пожалуй, отвѣтилъ бы ей: лучше природы не выдумаешь. Очевидно, эстетическое воображеніе *сообразуется* съ требованіями разума, но не ими оно *руководится*. Въ другомъ мѣстѣ Шербюлье говоритъ, что всѣ искусства подчиняются одному общему закону, который требуетъ, чтобы художественное произведеніе было хорошо скомпиновано, т.-е. чтобъ оно составляло нѣчто цѣлое,

чтобы отдѣльныя его части были связаны между собой естественно и расположены умѣло, чтобы линіи сочетались красиво, масса распредѣлялась равномерно, чтобы детали и украшенія сдѣланы были со вкусомъ, — словомъ, произведенія искусства должны удовлетворять требованіямъ гармоніи и органичности. Это суть, слѣдовательно, требованія, законы нашего воображенія. Но вѣдь эти же законы нашъ разумъ открываетъ на каждомъ шагу въ природѣ, въ явленіяхъ гораздо болѣе совершенныхъ и разностороннихъ, чѣмъ произведенія искусства. Почему же послѣднія не удовлетворяютъ нашего воображенія? Кантъ пытался объяснить это съ субъективной точки зрѣнія, но у Шербюлье этотъ вопросъ не находитъ отвѣта. Остается такимъ образомъ еще одно объясненіе, которое онъ приводитъ и по которому наши эстетическія наслажденія обусловливаются тѣмъ, что мы въ своихъ образахъ, съ одной стороны, во внѣшніе предметы влагаемъ свои страсти, съ другой — на свои страсти смотримъ съ точки зрѣнія роковой необходимости, исключая черезъ это страстное къ нимъ отношеніе. Но почему же созерцаніе своихъ собственныхъ страстей доставляетъ намъ такое удовольствіе? Это остается невыясненнымъ. Читатель скажетъ: конечно, потому же, почему и созерцаніе другихъ предметовъ и явленій. Но почему же? Если только потому, что мы относимся къ нимъ совершенно безстрастно, что они для насъ безразличны, не возбуждаютъ въ насъ тѣхъ или другихъ чувствъ неудовольствія и неприязни, нравясь намъ исключительно своею формой и своимъ выраженіемъ, то вѣдь не всѣ же явленія дѣйствительнаго міра возбуждаютъ въ насъ одно неудовольствіе. Если произведенія искусства нравятся намъ только своей формой, то яблоко настоящее много лучше нарисованнаго, — первое можно и видѣть, и ѣсть, второе только видѣть; въ послѣднемъ — только форма, въ первомъ помимо формы, обыкновенно несравненно болѣе совершенной, еще нѣчто съѣдобное. Если это такъ, то дѣйствительное признаніе въ любви много лучше любовной аріи: за первымъ слѣдуютъ болѣе наглядныя доказательства любви, вторая насъ обманываетъ самымъ очевиднымъ образомъ. Наконецъ, далеко не всѣ продукты воображенія являются выраженіями и олицетвореніями нашихъ страстей, какъ хочется этого Шербюлье. Не всѣ воображаемыя нами лиліи распространяютъ въ воздухѣ вмѣстѣ съ своимъ ароматомъ надежды, какъ онъ утверждаетъ. Есть и такія, которыя нравятся исключительно

нашему глазу и не имѣютъ никакого запаха. Лиліи, созданныя воображеніемъ художника, т.-е. нарисованныя, принадлежать обыкновенно именно къ числу послѣднихъ. Шербюлье правъ, пожалуй, пока дѣло касается того искусства, задача котораго заключается именно въ томъ, чтобы пробуждать въ насъ извѣстное настроеніе, т.-е. музыки, — но и то только высшихъ ея произведеній. Есть музыка, нравящаяся намъ исключительно красивымъ сочетаніемъ звуковъ, которые ровно ничего не выражаютъ. Есть люди, даже музыканты, утверждающіе, что только такая музыка и существуетъ.

Надѣюсь, мы показали, что, во-первыхъ, теорія Шербюлье не можетъ считаться достаточно новой, ибо сущность ея составляютъ вещи ходячія и общеизвѣстныя, а во-вторыхъ, не можетъ считаться и теоріей, ибо не обладаетъ ни необходимою для теоріи широтою, ни глубиною, ни систематичностью. Однако, если мы отказываемъ книгѣ въ ея, по нашему мнѣнію, неосновательныхъ притязаніяхъ, то ни мало не желаемъ этимъ уронить ея дѣйствительныхъ достоинствъ. Произведеніе Шербюлье — это сборникъ остроумно затронутыхъ частныхъ вопросовъ эстетики и мастерская ихъ иллюстрація.

Н. Иванцовъ.

Ученіе Канта о смѣнѣ душевныхъ явленій.

Отвѣтъ на защитительную статью г. Каринскаго.

Въ № 25 «Вопросовъ» мною напечатана статья «О Кантѣ дѣйствительномъ и воображаемомъ», въ которой я подвергъ разбору книгу г. Каринскаго «Объ истинахъ самоочевидныхъ». Въ трехъ слѣдующихъ номерахъ г. Каринскій помѣстилъ длинную статью въ защиту своей книги. И въ моей статьѣ, и въ защитѣ г. Каринскаго дѣло идетъ объ основномъ пунктѣ критической философіи, именно—о Кантовскомъ ученіи о времени и о вытекающихъ отсюда слѣдствіяхъ. Поэтому я считаю не лишнимъ рассмотретьъ защиту г. Каринскаго.

Нашъ споръ начался вотъ изъ-за чего: на мой взглядъ, книга г. Каринскаго «Объ истинахъ самоочевидныхъ» написана подъ вліяніемъ неправильнаго пониманія Кантовскаго ученія *о времени*, такъ что г. Каринскій опровергъ въ ней не Канта дѣйствительнаго, а воображаемаго. Этимъ-то я и объяснилъ (на стр. 635, 648 и слѣд. № 25 «Вопросовъ») почти всѣ отмѣченные мной недостатки книги г. Каринскаго. Изъ этого же я и вывелъ въ концѣ своей статьи, что ему слѣдуетъ переработать свою книгу. Такимъ образомъ, существенный пунктъ нашего спора долженъ бы сводиться къ такому вопросу: правильно ли понимаетъ г. Каринскій въ своей книгѣ Кантовское ученіе о времени? А въ этомъ вопросѣ я отмѣтилъ слѣдующую ошибку г. Каринскаго: онъ, утверждалъ я (№ 25, стр. 648 и слѣд.), ошибочно думаетъ, будто бы Кантъ, отрицая существованіе времени для вещей въ себѣ, все-таки допускаетъ его *для нашего внутренняго*, душевнаго міра; а въ связи съ этимъ г. Каринскій ошибочно думаетъ, будто бы, по мнѣнію Канта, наши душевныя явленія — представленія, вос-

пріятія и т. п.—подвергаются внѣдри насъ *дѣйствительной* смѣнѣ. На самомъ же дѣлѣ, продолжалъ я (№ 25, стр. 637 и слѣд.), Кантъ допускаетъ даже и въ насъ самихъ только *представленіе* времени, но не дѣйствительное время. А отсюда я выводилъ, какъ вещь само собою очевидную, что Кантъ и смѣну представленій, воспріятія и т. п. считаетъ только *представляющеюся* смѣной, т. е., по мнѣнію Канта, утверждалъ я, въ насъ существуетъ только *представленіе* о смѣнѣ нашихъ душевныхъ состояній, а не дѣйствительная смѣна.

Защищая же свою книгу (въ №№ 26, 27 и 28 «Вопросовъ»), г. Каринскій уступилъ мнѣ, что, по ученію Канта, даже и внутри насъ существуетъ только неизбѣжное для нашего ума представленіе времени, а не дѣйствительное время. Согласіе г. Каринскаго съ такимъ взглядомъ на Канта я называю *уступкой* по той причинѣ, что въ книгѣ «Объ истинахъ самоочевидныхъ» этотъ взглядъ прямо нигдѣ не высказанъ; напротивъ, въ ней на каждомъ шагу Канту приписывается мысль, будто бы въ насъ представленія и воспріятія *дѣйствительно* (а не представляющимся только образомъ) смѣняютъ другъ друга, слѣдуютъ одно за другимъ. Но г. Каринскій тѣмъ не менѣе не соглашается, что онъ имѣлъ дѣло съ Кантомъ воображаемымъ, хотя и не отрицаетъ того, что онъ *приписалъ* Канту признаніе *дѣйствительной* смѣны представленій и воспріятія. Какъ же такъ? Повидимому, это невозможно: повидимому, коль скоро онъ согласился, что Кантъ нигдѣ, даже и внутри насъ, не допускаетъ дѣйствительнаго времени, то онъ уже обязанъ согласиться и съ тѣмъ, что Кантъ допускаетъ въ насъ не дѣйствительную смѣну душевныхъ состояній (воспріятія, представленія и т. д.), а одно лишь (неизбѣжное для нашего ума) представленіе объ этой смѣнѣ. Но г. Каринскій именно и не признаетъ этой обязанности: онъ утверждаетъ, что хотя Кантъ и не допускаетъ въ насъ дѣйствительнаго времени (а одно лишь неизбѣжное для нашего ума представленіе времени), но думаетъ, будто бы *Кантъ все-таки допускаетъ въ насъ дѣйствительную смѣну представленій, а не одно лишь представленіе подобной смѣны*. (Я сейчасъ покажу это собственными словами г. Каринскаго.) А такъ какъ г. Каринскій, по его словамъ, въ своей книгѣ «Объ истинахъ самоочевидныхъ» при разборѣ Канта опирался именно на то обстоятельство, что Кантъ допускаетъ дѣйствительную смѣну представленій (а то, какъ смотритъ Кантъ

на самое время, для него еще не было важно), то и выходитъ, по его мнѣнію, что онъ имѣлъ дѣло все-таки съ Кантомъ дѣйствительнымъ и не заслужилъ сдѣланнаго мной упрека. Вѣдь мой упрекъ (что онъ опровергаетъ Канта воображаемаго) былъ основанъ на томъ, что Кантъ не допускаетъ въ насъ дѣйствительнаго времени и не можетъ поэтому допускать дѣйствительной смѣны представленій, а г. Каринскій вездѣ приписалъ ему признаніе дѣйствительной смѣны представленій; теперь же оказывается, по словамъ г. Каринскаго, что Кантъ поступалъ именно такъ, какъ не слѣдовало поступать,—допускалъ то самое, чего не имѣлъ права допускать (*дѣйствительную* смѣну представленій). Такова защита г. Каринскаго. Вотъ его подлинныя слова: «Кантъ въ «Аналитикѣ» смѣну образовъ *принимаетъ*» (№ 28, стр. 329); «и въ Эстетикѣ нѣтъ отрицанія смѣны образовъ. Наоборотъ, здѣсь Кантъ ясно выражаетъ *согласіе* признать смѣну образовъ... Сущность дѣла состоитъ въ томъ, что для смѣны образовъ онъ считаетъ нужнымъ *представляемое, а не дѣйствительное* время, а поэтому смѣны образовъ *вовсе не отрицаетъ*». (№ 28, стр. 335). И что подобное странное мнѣніе г. Каринскій приписываетъ Канту вполне сознательно, видно не только изъ того, что оно вполне ясно высказано въ этихъ строкахъ, и не только изъ того, что оно защищается имъ въ третьей (напечатанной въ № 28) части его статьи, но также и изъ того, что вслѣдъ за этими словами г. Каринскій прибавляетъ: «само собою понятно, что подобная мысль, *очевидно, ошибочна* и могла вести только къ запутанности и сбивчивости въ общей теоріи» (№ 28, стр. 336).

Такимъ образомъ, послѣ сдѣланной г. Каринскимъ уступки (или поправки, согласія,—называйте какъ хотите) центръ тяжести нашего спора уже перемѣстился на слѣдующій вопросъ: допускаетъ ли Кантъ, чтобы при одномъ лишь *представленіи* времени, но *безъ дѣйствительнаго* времени, въ насъ тѣмъ не менѣе происходитъ *дѣйствительная* (а не одна лишь представляющаяся намъ) смѣна душевныхъ состояній? Сравнительно съ этимъ вопросомъ все прочее имѣетъ уже второстепенное значеніе. На этомъ вопросѣ мы и должны сосредоточить свое вниманіе. И такъ какъ г. Каринскій въ своей защитѣ говоритъ лишь о смѣнѣ образовъ или представленій, то соотвѣтственно съ этимъ нашъ спорный вопросъ можетъ быть формулированъ еще слѣдующимъ образомъ:

допускаетъ ли Кантъ, чтобы при одномъ лишь *представленіи* времени, но безъ *дѣйствительнаго* времени, въ насъ тѣмъ не менѣе происходитъ *дѣйствительная* (а не одна лишь представляющаяся намъ) смѣна нашихъ представленій? Г. Каринскій, защищая свою книгу, говоритъ: «да, допускаетъ». А я въ отвѣтъ на эту защиту говорю: «нѣтъ, не допускаетъ и не допускалъ всю свою жизнь, начиная съ 1770 года, т.-е. со времени появленія его теоріи времени, какъ представленія (впервые изложенной въ диссертации 70 года), или, по крайней мѣрѣ, съ 1772 г., когда онъ въ своемъ письмѣ къ Герцу разобралъ вопросъ о смѣнѣ представленій».

И такъ какъ этотъ пунктъ, очевидно, очень важенъ для пониманія всей Кантовской философіи, то, надѣюсь, читатели не посѣтуютъ на меня, если я подробно рассмотрю его, хотя я вполне согласенъ, что мнѣніе г. Каринскаго уже а priori невѣроятно. Но прежде чѣмъ приступить къ рѣшенію нашего вопроса, я позволю себѣ маленькое отступленіе, чтобы отмѣтить, насколько я былъ правъ, произнося свой суровый приговоръ надъ книгой г. Каринскаго—«Объ истинахъ самоочевидныхъ». Это отступленіе, съ одной стороны, разъяснитъ намъ значеніе нашего вопроса не только для нашего спора съ г. Каринскимъ, но и для правильной *оцѣнки* (не одного лишь пониманія) всей Кантовской философіи, а съ другой стороны, оно дастъ возможность покончить счеты съ книгой г. Каринскаго еще раньше рѣшенія поставленнаго вопроса и заняться исключительно ученіемъ Канта.

Г. Каринскій, допуская свою уступку или поправку, разъясненіе, согласіе, этимъ самымъ допустилъ и справедливость моего приговора, что его книгу надо переписать заново. Именно, во-первыхъ, онъ *условно* призналъ, что онъ въ ней имѣлъ дѣло съ Кантомъ воображаемымъ. Дѣйствительно, *если* читатель не можетъ признать, что Кантъ допускалъ явную нелѣпость, приписываемую ему г. Каринскимъ, то Кантъ г. Каринскаго есть Кантъ воображаемый, а не дѣйствительный. Во-вторыхъ, онъ своей уступкой, или поправкой, уже *безусловно* призналъ, что его книга не разъясняетъ, а затемняетъ пониманіе и оцѣнку Кантовской философіи. Въ самомъ дѣлѣ, если въ основу Кантовской теоріи познанія положена нелѣпая мысль, будто бы для дѣйствительной смѣны представленій нѣтъ надобности въ дѣйствительномъ времени, а достаточно лишь *представленія*

времени, то для опроверженія Канта и для доказательства кантовскаго догматизма, предпринятыхъ г. Каринскимъ, уже нѣтъ надобности разбивать порознь выводы, вытекающіе изъ этой мысли, а достаточно показать, что эта мысль принадлежитъ къ числу очевидно ошибочныхъ. Книга, написанная такимъ путемъ, составила бы очень цѣнный вкладъ въ науку: она навсегда въ корень опровергла бы теорію Канта; а въ то же время, насколько мнѣ извѣстно, при опроверженіяхъ Канта, еще никто не употреблялъ такого пріема. Показавъ же ошибочность основной мысли Канта, г. Каринскому, конечно, пришлось бы слѣдить и за его выводами съ цѣлью показать, какіе изъ нихъ обуславливаются этою мыслью, а какіе не зависятъ отъ нея. И такъ какъ, по словамъ г. Каринскаго, Кантъ допускаетъ свою ложную мысль уже въ ученіи объ аппрегенсіи («Вопросы», № 28, стр. 319), а ученіе объ апперегенсіи, по словамъ же г. Каринскаго, «проникаетъ во всѣ существенныя части «Аналитики» Канта» (№ 28, стр. 319) и составляетъ такой «пунктъ, около котораго вращаются существенныя ученія «Аналитики» (№ 28, стр. 329), то г. Каринскому пришлось бы разбирать съ указанной точки зрѣнія всю «Аналитику», которой онъ дѣйствительно и посвящаетъ большую часть книги «Объ истинахъ самоочевидныхъ»; но онъ долженъ былъ бы показать въ своей книгѣ, что всѣ существенныя части «Аналитики» опираются на очевидно ошибочную мысль. Но г. Каринскій не дѣлаетъ въ своей книгѣ ничего подобнаго. Напротивъ, онъ всю ее написалъ такъ, какъ будто бы у Канта нигдѣ нѣтъ той очевидно ошибочной мысли (признанія *дѣйствительной* смѣны представленій при *полнѣйшемъ* отрицаніи дѣйствительнаго времени), которую онъ приписалъ ему теперь въ своей защитѣ. Вѣдь въ книгѣ, которую онъ защищаетъ, *нигдѣ* прямо не упомянуто, что Кантъ всякое время, даже и внутри насъ, считаетъ лишь представляющимся временемъ, однимъ лишь неизбѣжнымъ для нашего ума *представленіемъ* времени, а не дѣйствительнымъ временемъ, но что онъ все-таки допускаетъ дѣйствительную смѣну представленій. А чрезъ это, разумѣется, г. Каринскій дѣлаетъ свою книгу сбивчивой, темной и мѣшаетъ читателю понять и Канта, и его самого. Дѣйствительно, самъ г. Каринскій утверждаетъ въ своей защитѣ, будто бы «Кантову «Аналитику» можно разъяснить только, если предполагаютъ въ ея авторѣ вѣру въ смѣну образовъ». Это собственныя слова г. Каринскаго (№ 28, стр.

328). Значитъ, въ своей книгѣ онъ еще не разъяснялъ, а затемнялъ «Аналитику». Вѣдь читатель книги г. Каринскаго тоже легко сообразить, что мысль, будто бы для дѣйствительной смѣны представленій нѣтъ никакой нужды въ дѣйствительномъ времени, принадлежитъ къ числу очевидно ошибочныхъ, какъ ее называлъ самъ г. Каринскій; а вмѣстѣ съ тѣмъ читателю извѣстно, что Кантъ называетъ и считаетъ время, какъ и пространство, представленіемъ. Слѣдовательно, или читатель книги г. Каринскаго не допуститъ подобной, очевидно ошибочной, мысли у Канта и ничего не пойметъ въ разборѣ «Аналитики», т.-е. въ наибольшей части книги (ибо этотъ разборъ вездѣ приписываетъ Канту признаніе дѣйствительной смѣны представленій); или же, въ виду отсутствія упоминанія о томъ, какъ смотритъ Кантъ на время внутри насъ, читатель разъяснитъ самъ себѣ этотъ разборъ точно такъ же, какъ это сдѣлалъ и я въ своей первой статьѣ («О Кантѣ дѣйств. и воображ.»), т.-е. онъ допуститъ, что г. Каринскій имѣетъ дѣло не съ Кантомъ дѣйствительнымъ, признающимъ внутри насъ всего только представленіе времени, а съ Кантомъ воображаемымъ, признающимъ въ насъ *дѣйствительное* время, въ которомъ происходитъ *дѣйствительная* смѣна представленій. *Словомъ, г. Каринскій, сдѣлавъ свою уступку (или поправку), этимъ самымъ призналъ одно изъ двухъ: или то, что его книга имѣетъ въ виду Канта воображаемаго; или же то, что она не разъясняетъ, а затемняетъ вопросъ о Кантовской теоріи познанія. Но какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ эта книга должна быть переписана заново.*

Въ дѣйствительности же, на мой взглядъ, онъ имѣлъ въ ней дѣло съ Кантомъ воображаемымъ. Оттого-то, можетъ быть, еще никто, насколько мнѣ извѣстно, не употреблялъ при опроверженіи Канта такого пріема, о которомъ я сейчасъ упоминалъ и на который яснѣйшимъ образомъ указываетъ сдѣланная г. Каринскимъ уступка или поправка, хотя, по его же собственнымъ словамъ, Ламбертъ, Шульцъ и Мендельсонъ, т.-е. уже во времена Канта, ясно поняли, что отсутствіе дѣйствительнаго времени необходимо ведетъ къ отсутствію дѣйствительной смѣны представленій, и указывали на это Канту еще до появленія «Критики чистаго разума», тотчасъ же, какъ въ диссертациі 70-го года Кантъ обнаружилъ свою критическую теорію времени. Вотъ слова самого г. Каринскаго: «Ламбертъ ясно понималъ,

что изъ Кантова ученія о времени слѣдуетъ отрицаніе реальности смѣны въ представленіяхъ» (№ 27, стр. 246). «Шульцъ ясно понималъ, что Кантовъ взглядъ на внутреннее чувство не можетъ мириться съ признаніемъ сознаваемыхъ нами измѣненій въ душѣ за дѣйствительныя реальности, что послѣднее противорѣчитъ первому» (ibid., стр. 247). «Мендельсонъ понимаетъ, что для Канта сукцессія представленій не имѣетъ значенія реальной смѣны» (№ 27, стр. 249).

Теперь вполне ясно, что поставленный мною вопросъ, — какъ относился Кантъ къ смѣнѣ представленій, — имѣетъ огромное значеніе: онъ важенъ не только для нашего спора съ г. Каринскимъ, но и самъ по себѣ. Отъ его рѣшенія зависитъ, какъ относиться къ Кантовской теоріи познанія: если г. Каринскій правъ, то ее легко опровергнуть посредствомъ указаннаго мною приема; во всякомъ случаѣ ее можно будетъ признавать не иначе, какъ подъ условіемъ признанія очевидно ошибочной мысли, будто бы для дѣйствительной смѣны представленій нѣтъ надобности въ дѣйствительномъ времени. Если же г. Каринскій ошибается, то вопросъ [о состоятельности критической философіи] остается открытымъ, вопреки увѣреніямъ г. Серебренникова («Вопросы», май 1894 г., стр. 423), будто бы книга г. Каринскаго «должна пробудить философскую мысль отъ догматическаго (sic) сна, навѣяннаго Кантомъ». Нѣтъ, тогда книга г. Каринскаго имѣетъ дѣло съ Кантомъ воображаемымъ и критической философіи нисколько не затрагиваетъ. Очевидно, что поставленный мною вопросъ заслуживаетъ очень большаго вниманія: въ философіи Канта еще не составляетъ отжитого, историческаго явленія.

Приступимъ же къ нашему вопросу. Итакъ, допускаетъ ли Кантъ, что, несмотря на отсутствіе въ насъ дѣйствительнаго времени, въ насъ все-таки происходитъ дѣйствительная смѣна представленій? Сперва я приведу три аргумента, изъ которыхъ видно: 1) что для Канта было *психологически* невозможно сдѣлать подобное допущеніе; 2) что Кантъ явно, *en toutes lettres*, высказалъ убѣжденіе, что никакая перемѣна не возможна безъ времени; 3) что Кантъ, говоря именно по поводу *смѣны* представленій, ясно и неоднократно (хотя не очень часто) высказывалъ, что онъ смѣну *всѣхъ* душевныхъ явленій (слѣдовательно и смѣну представленій,

именно по поводу которыхъ онъ начиналъ свою рѣчь) считаетъ только представленіемъ. Послѣ же этихъ аргументовъ я, ради полноты, разсмотрю и доводы, которыми старается подкрѣпить г. Каринскій свою гипотезу.

Первый аргументъ. Кантъ, да и всякій другой, могъ бы (въ психологическомъ смыслѣ слова «могъ») допустить существованіе дѣйствительной смѣны безъ дѣйствительнаго времени не иначе, какъ при одномъ изъ двухъ слѣдующихъ условій: или по недосмотру,—только потому, что онъ не замѣтилъ очевидной (какъ это признано г. Каринскимъ) ошибочности этой мысли; или же, если что-нибудь ему уже указало на ея ошибочность, онъ долженъ былъ, допуская ее, снабдить ее тщательными попытками (конечно, неудачными, а потому длинными и рѣзко замѣтными) доказать своимъ читателямъ, что эта мысль только кажется ошибочной, а на самомъ дѣлѣ вполне возможна. Но въ «Критикѣ чист. раз.» нигдѣ нѣтъ такихъ доказательствъ. А между тѣмъ еще до появленія «Критики» на связь дѣйствительной смѣны съ дѣйствительнымъ временемъ ясно указывали Канту въ своихъ письмахъ къ нему Ламбертъ, Шульцъ и Мендельсонъ, и Кантъ сводитъ счеты съ ихъ указаніями въ § 7 «Критики». Ламбертъ, напримѣръ, на просьбу Канта (выраженную въ письмѣ къ Ламберту отъ сентября 70 г.) высказать свое мнѣніе о диссертаци 70 г., разсуждаетъ въ своемъ отвѣтномъ письмѣ (отъ декабря 70 г.), главнымъ образомъ, о времени; и тамъ онъ прямо пишетъ такія фразы, еще самъ *подчеркнувъ* ихъ въ своемъ письмѣ (сужу объ этомъ по изданію Кирхмана): «если измѣненія реальны, то и время реально». «Если время не реально, то нѣтъ также и никакого реального измѣненія. Но мнѣ думалось бы, что даже самъ идеалистъ долженъ признать измѣненія,—по крайней мѣрѣ, въ своихъ представленіяхъ,—ихъ возникновеніе и прекращеніе, что оно *дѣйствительно* происходитъ и существуетъ. Такимъ образомъ, время не можетъ быть разсматриваемо, какъ что-то *недѣйствительное*». (*Sind die Veränderungen real, so ist die Zeit real... Ist die Zeit nicht real, so ist auch keine Veränderung real. Es dünkt mich aber doch, dass auch selbst ein Idealist wenigstens in seinen Vorstellungen Veränderungen, ein Anfangen und Aufhören derselben zugeben muss, das wirklich vorgeht und existirt. Und damit kann die Zeit nicht als etwas nicht reales angesehen werden.*) «Такъ какъ,—пишетъ черезъ нѣсколько строкъ Ламбертъ (при-

чемъ опять вездѣ въ этихъ строкахъ курсивъ принадлежитъ самому Ламберту) *я не могу отрицать реальность переменъ, пока я не научусь иному*, то и т. д. (*Da ich den Veränderungen die Realität nicht absprechen kann, bevor ich nicht eines Andern belehrt werde...*). Далѣе слѣдуетъ выводъ, что для него невозможно присоединиться ко взглядамъ Канта на пространство и время. Итакъ, на связь существованія времени съ существованіемъ переменъ (въ томъ числѣ, какъ это дѣлалъ Ламбертъ, *прямо указывались* и переменъ въ нашихъ *представленіяхъ*, которыя долженъ признать даже *самъ идеалистъ*) ясно указывали Канту его противники; на эту-то связь они и опирались; *изъ-за нея-то* они и объявили невозможнымъ для нихъ признать вмѣстѣ съ Кантомъ время только представленіемъ (что уже было признано Кантомъ въ диссертациіи 70 года). Какъ же могъ при такихъ условіяхъ Кантъ, *отвѣчающій на эти соображенія и въ своихъ письмахъ, и въ § 7 «Критики»*, допустить свою явно ошибочную мысль только *по недосмотру*, только потому, что онъ *не замѣтилъ* ея нелѣпости? А если съ его стороны не было недосмотра, то почему же нѣтъ попытокъ оправдать эту мысль не только въ «Критикѣ», но и въ письмахъ? Не вѣрнѣ ли, что, приписывая ее Канту, мы съ г. Каринскимъ сами дѣлаемъ какой-то недосмотръ?

Второй аргументъ. Кантъ очень ясно показалъ, что онъ и понимаетъ и допускаетъ ту самую связь между временемъ и переменами, на которую указывали ему Ламбертъ и др. Оставимъ въ сторонѣ такія мѣста, въ которыхъ эта связь только (хотя и очевиднымъ образомъ) подразумевается Кантомъ. Взамѣнъ нихъ я приведу такое мѣсто, гдѣ признаніе этой связи высказано Кантомъ явно, *en toutes lettres*. Можетъ быть, болѣе усердный и свѣдущій комментаторъ. найдетъ и не одно такое мѣсто, но для меня-то достаточно будетъ и одного. Есть у Канта маленькая статейка: «Das Ende aller Dinge» 1794 г. Въ ней Кантъ заявляетъ, что онъ въ ней собирается лишь играть идеями (*bloss mit Ideen spielen*), т.-е. ихъ мыслимыми комбинаціями. Поэтому онъ, какъ онъ и самъ замѣтилъ это (см. Anmerkung въ этой статейкѣ), былъ вправѣ допустить въ ней *большую* свободу, особенно, когда дѣло идетъ у него о небесныхъ силахъ: то, чего нельзя приписать землѣ, природѣ, смѣло можетъ быть утверждаемо относительно неба, силъ сверхъ-естественныхъ, лишь бы въ самихъ таковыхъ утвержденіяхъ не было логическаго противорѣчія. И въ

этой-то статьѣ Кантъ пишетъ слѣдующее: «въ Апокалипсисѣ (X, 5, 6) ангель простираетъ свою руку къ небу и клянется именемъ Живущаго, что отнынѣ времени уже не будетъ (dass hinfort keine Zeit mehr sein soll). Если не допускать, что этотъ ангель своимъ голосомъ семи громовъ хотѣлъ прокричать бессмыслицу, то онъ хотѣлъ сказать этимъ, что отнынѣ не будетъ перемѣнъ (измѣненій); ибо, еслибы въ мірѣ была перемѣна, то было бы и время, такъ такъ *первая можетъ существовать только въ послѣднемъ и безъ него вполне немислима*» (Wenn man nicht annimmt, dass dieser Engel mit seiner Stimme von sieben Donnern haben Unsinn schreien wollen, so muss er damit gemeint haben, dass hinfort keine Veränderung sein soll; denn wäre in der Welt noch Veränderung, so wäre auch die Zeit da, weil jene nur in dieser stattfinden kann und ohne ihre Voraussetzung *gar nicht denkbar ist*). Такимъ образомъ, Кантъ явно высказалъ, что съ уничтоженіемъ существованія времени онъ считаетъ *вполнѣ немислимою* (gar nicht denkbar) какую бы то ни было перемѣну, даже сверхъ-естественную; что допущеніе какой бы то ни было смѣны при отсутствіи времени составляетъ въ его глазахъ явную *бессмыслицу* (Unsinn), хотя бы это было обѣщано ангеломъ, посланнымъ свыше и подкрѣпляющимъ свое обѣщаніе клятвой именемъ Живущаго. Какъ же могъ онъ построить всю «Критику» на той мысли, которую приписываетъ ему г. Каринскій, да еще послѣ того, какъ Ламбертъ и др. уже обратили его вниманіе на очевидную невозможность этой мысли?

Впрочемъ, можетъ быть, мнѣ возразятъ, что эта статья Канта была написана въ 94 г., а «Критика» въ 81 г.; и вотъ, Кантъ въ тринадцатилѣтній промежутокъ времени успѣлъ понять то, чего не понималъ прежде и чему не могли научить его Ламбертъ и др. Отвѣчаю на это: въ 97 году по поводу сочиненій Фихте Кантъ сдѣлалъ публичное заявленіе и высказалъ въ немъ требованіе, чтобъ ему, Канту, приписывали только такіе взгляды, которые опираются на текстъ «Критики»: «еще разъ объявляю, — говоритъ онъ, — что «Критику» во всякомъ случаѣ надо понимать по буквѣ и прямо съ точки зрѣнія здраваго смысла, лишь бы онъ былъ достаточно культивированъ для такихъ абстрактныхъ изслѣдованій» (so erkläre ich hiemit nochmals, das die Kritik allerdings nach dem Buchstaben zu verstehen, und bloss aus dem Standpuncte des gemeinen, nur zu solchen abstracten Untersu-

chungen hinlänglich cultivirten Verstandes zu verstehen ist). Что же? Выходитъ одно изъ двухъ: или чрезъ три года послѣ «Das Ende aller Dinge» Кантъ снова разучился тому, чему научился въ продолженіе 13 лѣтъ; или же (такъ какъ онъ никогда не отрекался отъ своей «Критики») онъ рѣшилсѣ морочить весь міръ и требовать, чтобы другіе принимали то (всю «Критику»), чему самъ онъ уже пересталъ вѣрить. Какой абсурдъ! Не вѣрнѣ ли, что Кантъ никогда не допускалъ и, въ виду возраженій Ламберта и др., не могъ допустить существованія дѣйствительной смѣны представленій, воспріятій и т. д. безъ дѣйствительнаго времени? Если же въ «Критикѣ» и попадаются мѣста (чему удивляется г. Каринскій), которыя, взятыя сами по себѣ, безъ связи съ другими мѣстами, звучатъ такъ, какъ будто бы въ нихъ Кантъ допускаетъ въ насъ существованіе дѣйствительной смѣны представленій и воспріятій, хотя самъ же учитъ, что время есть *только* представленіе (именно въ «Аналитикѣ» онъ употребляетъ *слова*, обозначающія смѣну представленій), то это означаетъ одно изъ двухъ: или эти мѣста возникли въ «Критикѣ» независимо отъ желанія Канта, т.-е. по недосмотру, или же онъ въ нихъ поступаетъ съ различными словами, обозначающими смѣну, такъ же, какъ онъ сплошь да рядомъ поступаетъ со словами—пространство и время, т.-е. вмѣсто словъ: «представленіе смѣны», «представленіе измѣненія» и т. д. онъ для краткости пишетъ прямо «смѣна, измѣненіе» и т. д. Точно такъ же онъ, какъ извѣстно, очень часто вмѣсто словъ: «представленіе пространства» и «представленіе времени» употребляетъ прямо слова: «пространство», «время». Это и понятно: въ его глазахъ и пространство, и время, и всякія смѣны суть *только представленія*. Слова: «представленіе времени, представленіе смѣны», звучатъ для него какъ плеоназмъ, не всегда полезный. Поэтому-то онъ не только употребляетъ вмѣсто словъ «представленіе времени», «представленіе пространства» слова «время», «пространство», но даже не считаетъ нужнымъ оправдывать и объяснять такое словоупотребленіе.

Общее добавленіе къ аргументамъ 1-му и 2-му. На оба изложенные аргумента мнѣ могутъ сдѣлать одно *общее* возраженіе: «хорошо,—скажутъ мнѣ.—Исходя изъ ученія Канта о пространствѣ и времени, легко и доказать, и объяснить, что Кантъ употребляетъ слова, обозначающія смѣну, въ переносномъ значе-

ніи; вѣрнѣе, — для насъ (не-кантіанцевъ) они получаютъ переносное значеніе, но въ *его-то собственныхъ глазахъ* они имѣютъ значеніе выраженной *вполнѣ точныхъ*, но краткихъ (чуждыхъ всякаго плеоназма) и не требующихъ никакихъ дальнѣйшихъ поясненій. Но почему же Кантъ, разбирая въ § 7 «Критики» возраженія Ламберта и др., — возраженія, въ которыхъ смѣна представленій признается не представленіемъ, а дѣйствительной смѣной, и отсюда дѣлаются заключенія и о дѣйствительности времени, — почему Кантъ не упрекнулъ ясно и рѣшительно своихъ противниковъ въ томъ, что они какъ будто навязываютъ ему убѣжденіе въ дѣйствительномъ существованіи смѣны представленій? И почему онъ не отнялъ у нихъ права ссылаться на дѣйствительную смѣну, указавъ имъ, что для него она уже перестала быть дѣйствительной?»

На первый вопросъ я отвѣчаю такъ: Кантъ потому не дѣлалъ упрека своимъ возражателямъ въ навязываніи ему непринужденнаго ему мыслей, что такого навязыванія вовсе не было. Они не приписываютъ ему, чтобы онъ, считая время представленіемъ, допускалъ между тѣмъ дѣйствительность смѣны. Они говорятъ только то, что *сами-то они не могутъ* отказаться отъ убѣжденія въ дѣйствительномъ существованіи душевныхъ измѣненій, а потому не могутъ присоединиться къ Канту. И это не скрылось отъ вниманія самого г. Каринскаго, который говоритъ про нихъ (по другому поводу): «Шульцъ, указывая на смѣну душевныхъ состояній, не говоритъ, что Кантъ признавалъ ее, и не уличаетъ Канта въ противорѣчій за признаніе ея» (№ 27, стр. 248). А про Ламберта г. Каринскій пишетъ слѣдующее: «онъ никакъ не говоритъ, что самъ Кантъ признаетъ измѣненія въ представленіяхъ реальными фактами, не обличаетъ Канта въ противорѣчій, которое возникло 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* (курсивъ вездѣ здѣсь принадлежитъ самому г. Каринскому), 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 не научится иному» (№ 27, стр. 246). А про Мендельсона г. Каринскій говоритъ: «Мендельсонъ понимаетъ, что для Канта сукцессія пред-

ставленій не имѣеть значенія реальной смѣны» (№ 27, стр. 249). Вотъ поэтому-то Кантъ и не упрекалъ ихъ за навязываніе чуждыхъ ему мыслей. Напротивъ, еслибъ онъ признавалъ, какъ это думаетъ г. Каринскій, *дѣйствительную* смѣну представленій, то вотъ *въ этомъ* случаѣ онъ долженъ былъ бы, при разборѣ возраженій Ламберта и др., ясно и категорически заявить объ этомъ; ибо его противники не подозрѣвали этого. Стоило ему сказать: «они думаютъ, будто бы я, отрицая дѣйствительное время, вмѣстѣ съ этимъ отрицаю и дѣйствительную смѣну представленій, но они ошибаются»,—и всѣ ихъ возраженія оказались бы устраненными. А между тѣмъ Кантъ ни въ «Критикѣ», ни въ письмахъ не обвиняетъ своихъ противниковъ въ томъ, что они приписываютъ ему отрицаніе дѣйствительной смѣны.

Что же касается до второго вопроса (почему Кантъ не отнялъ права у Ламберта и др. сослаться на смѣну представленій, объявивъ, что *въ его-то* глазахъ она не есть дѣйствительная смѣна и что поэтому она для него *не* свидѣтельствуетъ о существованіи дѣйствительнаго времени, котореѣ постулировалось его противниками), то вмѣстѣ съ нимъ мы переходимъ къ требованію цитировать собственныя заявленія Канта, что онъ считаетъ смѣну представленій всего только представляющей намъ, т. е. къ третьему аргументу.

Третій аргументъ. У Канта есть такія прямыя заявленія, хотя ихъ не можетъ быть много. Сами по себѣ они не нужны, ибо слишкомъ очевидно, что если время есть только представленіе, то и всякая смѣна (въ томъ числѣ и смѣна представленій) тоже есть только представленіе. Что же касается до его разсужденій по поводу соображенія Ламберта и др., то здѣсь они были вещью побочной, второстепенной: вѣдь ему-то самому его противники не приписывали признанія дѣйствительной смѣны. Напротивъ, какъ это допускаетъ и самъ г. Каринскій, они думали (и давали знать объ этомъ), что онъ не считаетъ ея дѣйствительной. Слѣдовательно, у Канта при этихъ разсужденіяхъ не было прямыхъ поводовъ говорить о недѣйствительности въ *его* глазахъ смѣны нашихъ представленій, какъ о чемъ-то важномъ, первостепенномъ. Онъ могъ говорить объ этомъ только мимоходомъ, въ видѣ подстрочнаго примѣчанія или добавленія къ своему отвѣту на сдѣланныя ему возраженія; на примѣръ, онъ могъ поставить такой вопросъ: «какъ же это Ламбертъ и др., *понимая*, что Кантъ не

считаетъ и не можетъ считать смѣну представленій дѣйствительной, все-таки ссылаются на нее, какъ бы на вѣское основаніе для своихъ *возраженій* противъ *нею?*» Такъ именно онъ и поступаетъ. И потому, хотя его *прямыхъ*, собственныхъ заявленій о томъ, какъ онъ относится къ смѣнѣ (представленій и т. д.), и мало, а все-таки они есть и въ его письмахъ, и въ «Критикѣ». И притомъ они попадаютъ вездѣ именно въ такой формѣ, какую я только-что указалъ: одно въ видѣ подстрочнаго примѣчанія, а другія въ связи съ недоумѣніемъ, какъ объяснить, что Ламбертъ и др. выставляютъ противъ него свое возраженіе. Вотъ они:

а) Объ одномъ изъ нихъ я уже упоминалъ (не называя его однако этимъ именемъ, ибо тогда рѣчь шла только о времени, т.-е. не о томъ, о чемъ теперь) въ своей первой статьѣ (въ № 25). Оно находится въ § 7 «Критики» въ видѣ *подстрочнаго* примѣчанія къ концу перваго абзаца, посвященнаго разбору возраженій Ламберта и др. Тамъ говорится: «хотя я и могу *сказать*: мои представленія *слѣдуютъ* другъ за другомъ,—но это значить *только то*, что мы ихъ *сознаемъ какъ бы* во временной послѣдовательности» (Ich kann zwar sagen, meine Vorstellungen folgen einander; aber das heisst nur, wir sind uns ihrer, als in einer Zeitfolge, bewusst). Правда, г. Каринскій находитъ это мѣсто недостаточно яснымъ и отчасти потому, что оно помѣщено не въ главномъ текстѣ, а какъ что-то неважное, въ подстрочномъ примѣчаніи (№ 27, стр. 257). Но другія недоумѣнія г. Каринскаго я разберу, когда буду разсматривать доводы, приводимые имъ въ пользу его гипотезы. А почему эти слова Канта попали всего только въ подстрочное примѣчаніе, ясно уже и теперь: то, что важно для *нашего* спора съ г. Каринскимъ, не было важнымъ въ глазахъ Канта для *его* спора съ Ламбертомъ, Шульцомъ и Мендельсономъ, ибо *тогда* Канту *не* навязывали такого взгляда, какой ему навязываетъ *теперь* г. Каринскій. Но, какъ бы то ни было, у Канта есть еще и другія, не указанные мной въ моей первой статьѣ (по недостатку поводовъ къ этому) заявленія объ его взглядѣ на смѣну.

б) Посвятивъ весь первый абзацъ § 7 «Критики» разбору возраженій Ламберта и др., Кантъ *тотчасъ же* переходитъ къ вопросу: какъ объяснить, что Ламбертъ и др. все-таки дѣлаютъ ему свои возраженія? Вотъ что онъ пишетъ съ самаго начала втораго абзаца (курсивъ мой; въ скобкахъ стоятъ мои поясне-

нія): «Причина же, почему такъ единодушно дѣлается это возраженіе, и притомъ такими лицами, которыя тѣмъ не менѣе не знаютъ ничего убѣдительнаго для возраженій противъ ученія объ идеальности пространства, такова: они не надѣются, что будутъ въ состояніи аподиктически доказать абсолютную реальность пространства, такъ какъ противъ нихъ стоитъ извѣстный идеализмъ (*der Idealismus*), по которому дѣйствительность *внѣшнихъ* предметовъ не можетъ быть строго доказана; напротивъ, дѣйствительность предмета нашего внутренняго чувства—меня самого и моего *состоянія*—очевидна непосредственно, при помощи сознанія. Тѣ (т.-е. *внѣшніе* предметы) *могутъ* быть простою видимостью; а этотъ (т.-е. *внутренній* предметъ), по ихъ мнѣнію, есть *неоспоримо нѣчто дѣйствительное*. Но они не *обдумали* того (*bedachten*), что *и то, и другое*, хотя и нельзя оспаривать ихъ дѣйствительность какъ *представленій* (значить, смѣна представленій, на которую ссылались противники Канта, явно названа имъ представленіемъ), все-таки принадлежитъ къ явленіямъ (а явленіе, по Канту, есть представленіе), которыя всегда имѣютъ двѣ стороны: одну — когда объектъ разсматривается самъ по себѣ, независимо отъ способа интуитивно созерцать его,—способа, свойства котораго именно поэтому и остаются во всякомъ случаѣ проблематическими (это вотъ что значить: способъ, какимъ мы интуитивно созерцаемъ—*anschauen*—объектъ, зависитъ отъ насъ самихъ, поэтому остается проблематическимъ и еще не можетъ быть приписанъ самому объекту); другую же—когда смотрятъ на *форму интуиціи* этого объекта (а какъ объяснено въ моей первой статьѣ, и не оспаривается г. Каринскимъ, слово интуиція—*Anschauung*—означаетъ у Канта единичное представленіе) этого объекта, каковая (можно подразумѣвать подъ этимъ словомъ одинаково и «форму интуиціи», и «сторону явленія») должна быть отыскиваема не въ предметѣ самомъ по себѣ, но въ субъектѣ, которому онъ является, хотя *явленію-то* этого предмета она (сторона или же форма интуиціи) дѣйствительно и необходимымъ образомъ присуща». Нужны ли здѣсь еще дальнѣйшія поясненія для нашего вопроса? Въ первомъ абзацѣ (онъ скоро будетъ приведенъ сполна) шла рѣчь о смѣнѣ представленій. А здѣсь *весь* внутренній міръ (я самъ и мое *состояніе*, какъ пояснилъ самъ Кантъ), названъ *en toutes lettres* представленіемъ. Ссылки Ламберта и др. на смѣну представле-

ній, самая возможность этихъ ссылокъ, объяснена именно тѣмъ, что они не доглядываютъ принадлежности этой смѣны къ *явленіямъ*; а по Канту явленіе всегда есть *представленіе*, но оно въ силу организациі нашего сознанія невольно и неизбежно сознается нами такъ, какъ будто бы оно существовало само по себѣ, не какъ представленіе. Слѣдовательно, ссылка Ламберта и др. объяснена тѣмъ, что они не доглядываютъ принадлежности смѣны представленій къ *представленіямъ*.

Если же здѣсь и нужно какое-нибудь поясненіе, то его дасть самъ Кантъ въ своемъ письмѣ къ Герцу (отъ февраля 72 г.), гдѣ, приведя тѣ же возраженія своихъ противниковъ, онъ удивляется, почему они не захотятъ примѣнить точно такого же разсужденія для доказательства реальности пространства: «почему, — спрашиваетъ и *тотчасъ же* отвѣчаетъ онъ, — не заключаютъ параллельно съ этимъ аргументомъ слѣдующимъ образомъ: тѣла дѣйствительны, согласно съ показаніемъ внѣшняго чувства; а тѣла возможны лишь подъ условіемъ пространства; слѣдовательно, пространство есть нѣчто объективное и дѣйствительное, что принадлежитъ самимъ вещамъ? Причина лежитъ въ томъ, что *хорошо видятъ*, что относительно внѣшнихъ вещей изъ дѣйствительности *представленій* нельзя заключать къ дѣйствительности предметовъ; при внутреннемъ же чувствѣ мысль или существованіе мысли (очевидно, у Канта подразумѣвается «обо мнѣ») и существованіе меня самого одно и то же» (bei dem innern Sinne aber ist das Denken oder das Existiren des Gedankens und meiner selbst einerlei) *). Слѣдовательно, Канту, *по его собственному мнѣнію*, возражали, ссылаясь на смѣну представленій только оттого, что слишкомъ *привыкли* разсматривать эту смѣну не съ Кантовской точки зрѣнія и не замѣчали этого. Возражатели Канта думали, что тѣла суть представленія, а не вещи въ себѣ, и поэтому тѣла еще *не* свидѣтельствуютъ о существованіи пространства; въ то же время они были увѣрены (или, по крайней мѣрѣ, Кантъ приписываетъ имъ такую мысль), будто бы во внутреннемъ мірѣ всѣ факты (въ томъ числѣ смѣну представленій) мы воспринимаемъ уже не такъ, какъ тѣла, т.-е. не какъ зависящія

*) Очевидно, что въ видѣ второго абзаца § 7 „Критики“ Кантъ переработалъ этотъ самый отрывокъ изъ письма къ Герцу (вѣроятно, на память), снабдивъ его нѣсколькими новыми добавленіями, вызванными ходомъ разсужденій „Критики“. Слѣдовательно, обѣ цитаты поясняютъ другъ друга.

отъ характера нашей собственной организаціи (а поэтому и не служащія завѣдомо правильными копіями своего предмета) *представленія*, но въ томъ самомъ видѣ, каковы они на дѣлѣ. Слѣдовательно, Кантъ говоритъ здѣсь: «не будь у нихъ такой мысли, не считай они смѣны представленій дѣйствительною смѣною, а не представленіемъ смѣны, они не стали бы возражать мнѣ». Самъ же Кантъ учитъ (чего не отрицаетъ и г. Каринскій), что мы посредствомъ внутренняго чувства воспринимаемъ себя какъ явленіе, представленіе, а не такъ, какъ мы существуемъ сами по себѣ.

с) Въ томъ же письмѣ вслѣдъ за этимъ отрывкомъ, безъ всякаго перерыва, Кантъ пишетъ слѣдующее: «Что переменны суть нѣчто дѣйствительное, я это отрицаю *столь же мало*, какъ и то, что *тѣла* суть нѣчто дѣйствительное, хотя я подразумѣваю подъ этимъ *только* то, что явленію *соотвѣтствуютъ* нѣчто дѣйствительное. *Я даже не могу сказать: внутреннее явленіе измѣняется**), ибо чѣмъ захотѣлъ бы я наблюдать эту переменну, еслибъ она не

*) Все цитируемое мѣсто изъ письма къ Герцу составляетъ параллель къ первому и второму абзацу § 7 „Критики“. И послѣднія слова, очевидно, составляютъ параллель къ подстрочному примѣчанію, которымъ снабженъ первый абзацъ. Оно приведено выше—см. аргументъ третій, а. Но въ примѣчаніи Кантъ дѣлаетъ маленькую поправку. Въ письмѣ къ Герцу онъ говоритъ: „я не могу сказать: внутреннее явленіе измѣняется“. А въ „Критикѣ“ выражается такъ: „*хотя* я могу сказать: мои представленія слѣдуютъ другъ за другомъ; но это значитъ только то, что я ихъ сознаю, *какъ бы* во временной послѣдовательности“. Замѣтимъ, что въ письмѣ къ Герцу идетъ рѣчь прямо объ явленіи, а не о томъ, что соотвѣтствуетъ ему, какъ вещь въ себѣ; слѣдовательно и въ „Критикѣ“ подъ словами: „мои представленія слѣдуютъ другъ за другомъ“—опять-таки подразумѣваются явленія, а не то, что соотвѣтствуетъ ихъ смѣнѣ внутри души, какъ вещь въ себѣ. Это поясненіе опровергаетъ мнѣніе г. Каринскаго (№ 28, стр. 334), по которому слова подстрочнаго примѣчанія „Критики“ можно будто бы понимать иначе: ихъ можно, будто бы, относить не къ смѣнѣ представленій (какъ явленій), а къ смѣнѣ того, что соотвѣтствуетъ имъ внутри души, какъ вещь въ себѣ. А изъ этого г. Каринскій заключаетъ, будто бы подстрочное примѣчаніе § 7 „Критики“ еще не лишаетъ насъ права считать *возможнымъ*, что Кантъ, отрицая дѣйствительное время, все-таки допускалъ *дѣйствительную* смѣну представленій. Теперь нѣтъ даже такой возможности (если только эта *возможность* опирается на подстрочное примѣчаніе къ § 7 „Критики“, а не на другія мѣста). Забѣжалъ же я впередъ и заговорилъ о толкованіи г. Каринскаго, вопреки принятому мной рѣшенію, (уже здѣсь, а не при разборѣ его доводовъ, для устраненія излишней необходимости повторять свои цитаты.

являлась моему внутреннему чувству?» *). Рѣчь шла у Ламберта о перемѣнѣ представленій. И вотъ про перемѣну ясно сказано, что ея дѣйствительность такова же, какъ и дѣйствительность *тѣль*, т.-е. это есть *представленіе*, но возникшее въ нашемъ сознаніи не попусту, а вслѣдствіе его аффицированія, производимаго вещами въ себѣ. Извѣстно, что когда Кантъ говоритъ: «тѣламъ соотвѣтствуетъ нѣчто дѣйствительное», то онъ подразумѣваетъ подъ этими словами именно аффицированіе нашего сознанія вещами въ себѣ. Далѣе, здѣсь прямо сказано, что выраженіе: «внутреннія явленія измѣняются» — не есть точное выраженіе и что оно на самомъ дѣлѣ означаетъ слѣдующее: «они (явленія) моему внутреннему чувству, или самонаблюденію, *являются* измѣняющимися». Параллельное же мѣсто изъ примѣчанія къ § 7 «Критики» гласитъ: «это значитъ только то, что мы сознаемъ ихъ (представленія) *какъ бы* во временной послѣдовательности, т.-е. сознаемъ сообразно съ *формой внутренняго чувства*».

Добавленіе къ аргументу третьему. Въ этомъ аргументѣ я безпрестанно упоминалъ о Кантовскомъ отвѣтѣ на то возраженіе, которое ему дѣлали Ламбертъ, Шульцъ и Мендельсонъ. Для ясности я долженъ предъявить читателю и это возраженіе, и Кантовскій отвѣтъ на него. Въ первомъ абзацѣ § 7 «Критики» Кантъ, отвѣчая на возраженіе, вмѣстѣ съ тѣмъ и излагаетъ его; поэтому я приведу весь первый абзацъ § 7. При этомъ заранѣе отмѣчаю, что съ возраженіемъ Ламберта и другихъ Кантъ управляется именно такъ, какъ это и должно быть въ томъ случаѣ, *если* онъ не держится мнѣнія, будто бы дѣйствительная смѣна представленій все-таки возможна, хотя нѣтъ дѣйствительнаго времени. Если у Канта нѣтъ такого мнѣнія, то и возраженіе, заключающее отъ существованія смѣны представленій къ существованію времени, проходитъ мимо Канта, не можетъ быть выставлено противъ него. Поэтому Кантъ долженъ *не опровергать* его, а только *отвѣчать* на него. И при этомъ отвѣтѣ онъ долженъ какимъ-нибудь путемъ показать, что это возраженіе проходитъ мимо него; наприм., онъ можетъ игнорируя его, т.-е. нисколько не опровергая, высказать лишь удивленіе, съ какой стати ему подносятся подобное *соображеніе*, какъ *возраженіе* противъ него, или

*) Ich kann nicht einmal sagen, die innere Erscheinung verändere sich; denn wodurch wollte ich diese Veränderung beobachten, wenn sie meinem innern Sinne nicht erschiene?

же онъ можетъ отнести къ этому возраженію иронически и т. п. Такъ Кантъ всегда и дѣлаетъ: уже въ письмѣ къ Герцу (въ 72 году), изложивъ проходящее мимо него соображеніе своихъ противниковъ, онъ, *безъ всякихъ попытокъ* къ опроверженію, *тотчасъ же* ставитъ вопросъ (который вмѣстѣ съ отвѣтомъ на него мной уже выписанъ выше—см. третій аргументъ b, второй абзацъ), почему не примѣняютъ такого же соображенія для заключенія отъ дѣйствительности тѣлъ къ дѣйствительности пространства, и отвѣчаетъ, что это дѣлается въ силу привычки къ уже упраздненной имъ точкѣ зрѣнія. Другими словами, безъ всякихъ опроверженій по существу онъ отстраняетъ это соображеніе, какъ проходящее мимо него. Въ «Критикѣ» же, въ § 7, онъ, изложивъ это *quasi возраженіе*, тоже не опровергаетъ его по существу, а иронизируетъ надъ нимъ (разумѣется, не грубо, а насколько это позволяли ему его тонкій тактъ въ обращеніи съ людьми и его неоспоримое уваженіе къ Ламберту и др.). Послѣ же того тотчасъ всю остальную часть перваго абзаца онъ посвящаетъ разъясненію новыми словами своего взгляда на время, снабдивъ окончаніе этого абзаца уже упомянутымъ подстрочнымъ примѣчаніемъ о томъ, что съ его точки зрѣнія должны обозначать собою слова: «мои представленія слѣдуютъ другъ за другомъ». Во второмъ же абзацѣ онъ спрашиваетъ, какъ объяснить, что Ламбертъ и др. такъ единодушно свое соображеніе выставляютъ противъ него, какъ *возраженіе*. Этотъ абзацъ былъ уже мной выписанъ сполна въ *третьемъ* арг. b. Дальше же, въ 3-мъ абзацѣ этого параграфа, Кантъ, считая вопросъ исчерпаннымъ, уже переходитъ къ разнообразнымъ общимъ замѣчаніямъ о пространствѣ (sic) и времени, причемъ возраженіе Ламберта и др. больше не имѣется въ виду. Словомъ, Кантъ всегда,—и въ 72 году въ письмѣ къ Герцу, и въ «Критикѣ»—поступаетъ съ этимъ возраженіемъ точь-в-точь такъ, какъ онъ и долженъ поступать, если онъ не допускаетъ дѣйствительной смѣны представленій. А еслибъ онъ ее допускалъ, то его поведеніе въ «Критикѣ» должно быть совсѣмъ инымъ: онъ долженъ 1) прямо заявить, что это возраженіе предполагаетъ, будто бы изъ отрицанія дѣйствительности времени вытекаетъ необходимость отрицать вмѣстѣ съ тѣмъ дѣйствительную смѣну представленій, и 2) доказывать (разумѣется, неудачно, а потому длинными и рѣзко замѣтными разсужденіями), что такой необходимости на самомъ дѣлѣ нѣтъ. Но пусть читатели сами

смотреть, какъ поступаетъ Кантъ. Для этого я выписываю весь первый абзацъ § 7 «Критики» (второй былъ уже выписанъ выше). Курсивъ въ немъ вездѣ мой; въ скобкахъ стоятъ мои поясненія *). Вотъ онъ:

«Эта теорія, усвояющая времени эмпирическую реальность (т.-е. реальность, какъ неизбежнаго для насъ *представленія*), но отрицающая у него абсолютной и трансцендентальной, встрѣтила со стороны выдающихся людей (Ламберта и др., какъ это видно изъ письма къ Герцу) столь единодушное возраженіе, что на основаніи этого, я думаю, подобное же возраженіе естественно возникаетъ у всякаго читателя, непривыкшаго къ такимъ изслѣдованіямъ. Это возраженіе звучитъ такъ: измѣненія (Veränderungen) дѣйствительно существуютъ; это доказываетъ уже смѣна (Wechsel) нашихъ собственныхъ представленій, хотя бы мы и отрицали всѣ внѣшнія явленія вмѣстѣ съ ихъ измѣненіями. Но измѣненія возможны только во времени; слѣдовательно, время есть нѣчто дѣйствительное. Отвѣтъ не труденъ (замѣтимъ *отвѣтъ*—Beantwortung). Я уступаю весь этотъ аргументъ. (Всякій, внимательно прочитавъ дальше, согласится, что эту уступку Кантъ дѣлаетъ иронически. Да и теперь уже начинается иронія: для отвѣта онъ уступаетъ весь опровергаемый аргументъ, т.-е. *отказывается спорить противъ него*.) Время во всякомъ случаѣ есть нѣчто *дѣйствительное*, именно *дѣйствительная* форма внутренней интуиціи (Anschauung, а это значитъ на языкѣ Канта — единичное представленіе. Вотъ въ сопоставленіи-то двухъ неодинаковыхъ значеній слова «дѣйствительный» и состоитъ иронія Канта по поводу сейчасъ допущеннаго доказательства. Ламбертъ говорить: время не есть нѣчто не реальное, т.-е. время есть нѣчто дѣйствительное, и подразумѣваетъ подъ этимъ *объективно* дѣйствительное. Кантъ же отвѣчаетъ: правда, оно есть нѣчто дѣйствительное, но тотчасъ же прибавляетъ: *субъективно* дѣйствительное; оно дѣйствительно, какъ *представленіе*). Такимъ образомъ, время имѣетъ по отношенію къ внутреннему опыту субъ-

*) Это мѣсто было уже мною цитировано въ моей первой статьѣ („О Кантѣ дѣйст. и вообр.“), причемъ я пользовался переводомъ Владиславлева, исправивъ въ немъ, какъ я и оговорился тогда, однѣ лишь важнѣйшія неточности. Г. Каринскій указалъ въ этой цитатѣ три неточности. Я принялъ это во вниманіе и теперь исправилъ ихъ. Сверхъ того, я и самъ счелъ нужнымъ поправить еще одну неточность.

активную реальность, т.-е. у меня дѣйствительно есть представление (Vorstellung) о времени и моихъ опредѣленіяхъ (Bestimmungen) въ немъ. (Кантъ не допускаетъ дѣйствительнаго времени, а поэтому не допускаетъ и дѣйствительной смѣны душевныхъ состояній, а одно лишь представленіе объ этой смѣнѣ, и говорить поэтому не о нашихъ состояніяхъ, а объ *опредѣленіяхъ* насъ во времени, т.-е. какъ бы о логическихъ признакахъ представленія времени.) Итакъ, время надо въ дѣйствительности разсматривать не какъ объектъ, но какъ способъ представленія обо мнѣ самомъ, какъ объектъ. Но еслибъ я самъ или какое другое существо могло интуитивно созерцать меня безъ этого условія чувствительности (Sinnlichkeit), то эти же самыя опредѣленія (Bestimmungen), которыя мы теперь *представляемъ* себѣ, какъ измѣненія (Veränderungen), дали бы такое познаніе, въ которомъ уже совсѣмъ не было бы представленія времени, а слѣдовательно не было бы и *измѣненій*. (Это значитъ: *всякій* умъ, лишенный представленія времени, но способный тѣмъ не менѣе интуитивно созерцать то, что дѣлается во мнѣ, не найдетъ во мнѣ никакихъ измѣненій, хотя во мнѣ есть такія опредѣленія сознанія, которыя я *представляю* себѣ, какъ измѣненія. Другими словами: пусть Богъ, *не имѣя* представленія времени, созерцаетъ все, что дѣлается во мнѣ. Онъ не найдетъ во мнѣ никакихъ измѣненій, никакой смѣны представленій, хотя во мнѣ есть такія опредѣленія сознанія, которыя *я-то* самъ *представляю* себѣ, какъ измѣненія. Далѣе, пусть я самъ утрачу представленіе времени, но сохраню способность интуитивно созерцать то, что дѣлается во мнѣ; *тогда* я не найду уже и самъ въ себѣ никакихъ измѣненій, никакой смѣны представленій, хотя *теперь* я нѣкоторыя опредѣленія своего сознанія *представляю* себѣ какъ измѣненія.) Такимъ образомъ, у времени остается эмпирическая реальность, какъ у условія всякаго нашего опыта. Только абсолютной реальности я не могу признать за нимъ на основаніи вышеприведенныхъ соображеній. (Какихъ же это соображеній? *Опроверженія* Ламбертовскихъ разсужденій здѣсь нѣтъ; вмѣсто него есть только указаніе, что безъ *представленія* времени при полной возможности созерцать все что угодно—и свой душевный міръ, и чужой—нельзя найти смѣны душевныхъ состояній. Словомъ, Кантъ *отстраняетъ* отъ себя доводъ Ламберта и др. безъ всякихъ опроверженій, какъ подходящий не къ нему, а къ какому-то вообра-

жаемому лицу.) Оно есть не что иное, какъ только форма нашей внутренней интуиціи.» Послѣ этой фразы сдѣлано подстрочное примѣчаніе о томъ, что значать съ точки зрѣнія Канта слова: «мои представленія *слѣдуютъ* другъ за другомъ». Выписываю теперь это примѣчаніе сполна: «Хотя я и могу *сказать*: мои представленія *слѣдуютъ* другъ за другомъ; но это значить *только то*, что мы ихъ *сознаемъ*, какъ бы во временной послѣдовательности, т.-е. сознаемъ ихъ сообразно съ формой внутренняго чувства. *Вотъ почему* (dafür) время не есть нѣчто само по себѣ, и не есть также опредѣленіе, присущее вещамъ объективно». Остальная часть абзаца: «Если отъ нея (т.-е. отъ формы или отъ интуиціи) устранить это особое условіе нашей чувствительности, то исчезнетъ даже понятіе о времени; и оно не принадлежитъ самимъ предметамъ, а только субъекту, который интуитивно созерцаетъ ихъ».

Общій итогъ всѣхъ моихъ доказательствъ. Кантъ, установивъ въ 70 году свое ученіе о томъ, что даже и въ насъ самихъ существуетъ время *только* какъ *представленіе* (каковой взглядъ согласился приписывать Канту и г. Каринскій), уже въ томъ же году успѣлъ сдѣлать отсюда тотъ выводъ (и подъ вліяніемъ переписки съ Ламбертомъ и др. для него было психологически невозможно проглядѣть этотъ выводъ), что *смѣна представленій есть только представляющаяся, а не дѣйствительная смѣна*. Этого вывода онъ явно держался и всю свою остальную жизнь: именно: въ 72 г., когда онъ писалъ о томъ же вопросѣ къ Герцу; далѣе въ 81 и 87 гг.—въ годы перваго изданія «Критики» (въ которомъ уже помѣщенъ весь отвѣтъ на соображеніе Ламберта и др.) и второго, въ нѣкоторыхъ частяхъ *сполна* переработаннаго изданія «Критики» (въ которомъ однако разсмотрѣніе соображеній Ламберта и др. осталось *безъ* перемѣнъ); въ 94 г., когда онъ писалъ Das Ende aller Dinge; наконецъ, за семь лѣтъ до смерти, въ 97 г.,—когда онъ требовалъ, чтобы сполна признавали его «Критику». Поэтому *всякій, кто, какъ это дѣлаетъ г. Каринскій, усиливается разъяснить ученіе Канта, приписывая ему мнѣніе, будто бы въ насъ происходитъ дѣйствительная смѣна представленій (хотя бы такой комментаторъ и не допускалъ при этомъ, чтобы въ насъ было иное время, кромѣ представляющагося намъ), имѣетъ дѣло съ Кантомъ воображаемымъ, а не дѣйствительнымъ, и не разъясняетъ своего вопроса, но*

затемняетъ его *). Поэтому-то еще никто, насколько я знаю, не употреблялъ для опроверженія Канта наилегчайшаго приема, который напрашивается самъ собою, если приписать Канту мнѣніе, приписанное ему г. Каринскимъ, и который состоитъ въ краткомъ, но крайне убѣдительномъ, соображеніи Ламберта; даже самъ Ламбертъ (какъ это замѣтилъ и г. Каринскій) выставляетъ свое соображеніе не для опроверженія Канта, не для того, чтобы довести его до противорѣчія съ самимъ собою, а для объясненія того обстоятельства, почему лично онъ, Ламбертъ, не можетъ примкнуть къ Канту до тѣхъ поръ, пока не пріучится считать смѣну нашихъ представлений не дѣйствительной, а всего только представляющейся намъ.

Прибавленіе къ общему итогу моихъ доказательствъ. Изложенный взглядъ Канта на смѣну душевныхъ явленій стоитъ въ непосредственной связи съ его отрицаніемъ дѣйствительной смѣны внѣшнихъ явленій, съ признаніемъ ея однимъ лишь явленіемъ, т.-е. представленіемъ. А этотъ взглядъ можно найти,—кромѣ

*) Тотъ вмѣстѣ съ тѣмъ затрудняетъ правильное пониманіе послѣ-кантовской философіи, которая вся была обусловлена еще невиданнымъ дотола идеализмомъ Канта. Кстати, въ своей первой статьѣ я выставилъ противъ г. Каринскаго, между прочимъ, такой упрекъ: его книга („Объ ист. сам.“) ставитъ предъ читателемъ загадку, которой г. Каринскій какъ будто не замѣчаетъ, по крайней мѣрѣ,—не разъясняетъ въ своей книгѣ. Загадка эта такова: по отзывамъ г. Каринскаго о Кантѣ, и постановка, и изслѣдованіе вопроса о самоочевидныхъ (априорныхъ) истинахъ проникнуты у Канта насквозь догматизмомъ; спрашивается: „какимъ же образомъ „Критика чист. раз.“ могла реформировать философію и оказывать столь сильное вліяніе вплоть до нашихъ дней?“ Объ этомъ у г. Каринскаго не говорится ни слова. Этотъ упрекъ г. Каринскій устраняетъ въ своей защитѣ лишь самоувѣренной ссылкой на свое юношеское произведеніе (отчетъ о занятіяхъ во время заграничной командировки для подготовленія къ преподаванію въ духовной академіи, озаглавленный: „Очеркъ послѣдняго періода германской философіи“), въ которомъ будто бы разъяснена эта загадка. „Въ ученой литературѣ,—говоритъ онъ,—я не припомню другого такого случая, чтобы профессоръ-специалистъ упрекалъ сочинителя той или другой книги за то, что онъ оставилъ безъ разрѣшенія вопросъ, отвѣтомъ на который можетъ служить цѣлое особое изслѣдованіе того же автора“. Я называю эту ссылку самоувѣренной, ибо въ ней ясно высказана твердая увѣренность, что всякій читатель (а по крайней мѣрѣ, профессоръ-специалистъ) обязан не только знать, но и помнить объ этомъ юношескомъ произведеніи, выпишемъ *двадцать два года назадъ*. Но я осмѣлюсь быть о немъ другого мнѣнія и не считать его въ числѣ классическихъ произведеній, хотя былъ бы несказанно радъ, еслибы въ Россіи даже учащееся юношество писало клас-

«Аналитики», гдѣ онъ подразумѣвается при развитіи ученія о томъ, что общій порядокъ, временная связь явленій въ опытѣ не воспринимается нами извнѣ, но въ общихъ чертахъ устанавливается нашимъ *разсудкомъ* (т.-е. способностью, которая создаетъ общія *представленія*),—еще въ явно высказанной формѣ въ посмертныхъ бумагахъ Канта. «Возражаютъ,—пишетъ онъ,—что то неизвѣстное нѣчто—X, которое въ одно время вызываетъ явленіе яйца, въ другое время вызываетъ во мнѣ явленіе цыпленка: слѣдовательно, думаютъ, должно было что-нибудь измѣниться въ объектѣ (и такимъ образомъ время должно имѣть объективную реальность), такъ какъ онъ не можетъ одновременно содержать въ себѣ основаніе двухъ противоположныхъ опредѣленій. Я отвѣчаю: это тотъ же самый объектъ порождаетъ основаніе *явленія* двухъ противоположныхъ состояній, *какъ бы* послѣдовательно существующихъ, и такимъ образомъ производитъ *явленіе* перемѣны» (Es ist dasselbe Object, welches den Grund der Erscheinung zweier entgegengesetzter Zustände als

сическія произведенія. Что же касается до этого отвѣта по существу, то я замѣчу слѣдующее: а) если даже и допустить, что въ „Очеркѣ германской философіи“ г. Каринскимъ разъяснена указанная мной загадка, то что же мѣшало ему если не повторить вкратцѣ это разъясненіе въ книгѣ „Объ истинахъ самоочевидныхъ“, то, по крайней мѣрѣ, указать читателю, что за этимъ разъясненіемъ нужно обратиться къ „Очерку германск. филос.“? б) Да и теперь, кажется, ему еще не ясно, въ чемъ именно состоитъ эта загадка. Дѣйствительно, въ „Очеркѣ“ на мой взглядъ, нѣтъ рѣшенія ея. Напротивъ, тамъ она снова повторяется во всей своей полнотѣ. Содержаніе „Очерка“ сводится вотъ къ чему: „Кантовская теорія познанія вполне несостоятельна, страдаетъ массой ошибокъ; всѣ слѣдующія важнѣйшія нѣмецкія системы философіи подчинились влиянію Канта и продолжали развивать его ошибочныя ученія до крайнихъ предѣловъ, но одностороннимъ образомъ, т.-е. каждая отдѣльная система повторяла не всѣ Кантовскія ошибки сразу, а лишь ту или другую“. И вотъ мы снова стоимъ передъ такою загадкой: какъ объяснить, что люди, крайне ученые. очень талантливы и не утратившіе здраваго смысла (ибо таковы важнѣйшіе нѣмецкіе философы послѣ Канта), вмѣсто того, чтобы сразу забраковать вполне несостоятельную Кантовскую теорію, подчиняются ея влиянію, да еще до того подчиняются, что въ наше время стараются даже сподна (а не одностороннимъ образомъ) возобновить ее въ исправленномъ видѣ (всѣ новоkantіанцы: Виндельбандъ, Когенъ и др.)? Да и не могло быть въ „Очеркѣ“ полного рѣшенія указанной мной загадки: для ея полного рѣшенія надо было бы объяснить и возможность новоkantіанства; а 22 года назадъ новоkantіанство, можно сказать, еще не существовало, и нельзя было объяснять его возникновеніе.

successiv. existirender hervorbringt, und also die Erscheinung einer Veränderung. Смотр. Reflexionen Kants zur Krit. Philos. II, № 1187). Нѣтъ нужды разяснять, насколько странно было бы со стороны Канта считать внѣшнюю смѣну однимъ лишь *явленіемъ* перемѣны, а внутреннюю (смѣну представленій) дѣйствительною перемѣной.

Окончивъ изложеніе своихъ доказательствъ, я разсмотрю и доводы г. Каринскаго, приводимые имъ въ пользу своей гипотезы. Правда, каковы бы ни были эти доводы, они не въ состояніи поколебать прямыя заявленія Канта объ его взглядѣ на смѣну представленій, находящіяся въ текстѣ его сочиненій, такъ что можно было бы пропустить разсмотрѣніе доводовъ г. Каринскаго. Но мнѣ хочется отмѣтить всю ихъ слабость и искусственность. А что они должны отличаться такими свойствами, это уже заранѣе видно: навязать Канту такую мысль, которую онъ логически обязанъ отрицать и которую онъ нерѣдко прямо уже и отрицалъ, можно не иначе, какъ при помощи логическихъ ошибокъ насильственнаго толкованія нѣкоторыхъ мѣстъ его сочиненій и полного пренебреженія къ другимъ прямымъ заявленіямъ Канта о данномъ вопросѣ. Все это дѣйствительно и наблюдается въ доводахъ г. Каринскаго. Я разсмотрю ихъ въ томъ же порядкѣ, въ которомъ онъ самъ излагаетъ ихъ.

г. По его словамъ (№ 28, стр. 328), «Аналитику можно разяснить только, — если предполагаютъ въ ея авторѣ вѣру въ смѣну образовъ». Отвѣчаю на это:

а) Конечно, въ нѣкоторыхъ мѣстахъ «Аналитики» Кантъ могъ забыть о томъ, что онъ уже явно высказывалъ (въ письмѣ къ Герцу и въ § 7 «Критики») при разборѣ соображенія Ламберта и др., т.-е. иногда онъ могъ забыть о томъ, что его ученіе о времени логически исключаетъ возможность допускать дѣйствительную смѣну представленій; но за то и постановка, и рѣшеніе задачи «Аналитики» (въ томъ видѣ, какъ эту задачу понимаетъ Кантъ) утрачиваютъ всякій смыслъ, если мы допускаемъ дѣйствительную смѣну представленій. Вѣдь задача Кантовской «Аналитики» состоитъ вотъ въ чемъ: надо объяснить и заранѣе, безъ помощи опыта, доказать, что апріорныя понятія, напримѣръ, понятіе причинности, имѣютъ обязательное значеніе для связи явленій въ опытѣ, т.-е. надо объяснить и заранѣе, безъ помощи опыта, доказать, что всѣ тѣ представленія, которыя мы пережи-

ваемъ, какъ данныя намъ опытомъ, непременно будутъ подчинены апріорнымъ понятіямъ разсудка, на примѣръ, понятію причинности. И вотъ эта-то задача, очевидно, невыполнима и бессмысленна, если мы допускаемъ, что наши представленія и воспріятія подвергаются дѣйствительной смѣнѣ. Въ самомъ дѣлѣ, если я допускаю, что мои представленія дѣйствительно смѣняются другъ друга, то этимъ самымъ я допускаю и то, что въ ихъ связи другъ съ другомъ или въ порядкѣ ихъ слѣдованія другъ за другомъ есть опредѣленные способы связи другъ съ другомъ или слѣдованія другъ за другомъ: вѣдь на дѣлѣ не можетъ же быть дѣйствительная смѣна вообще или связь вообще, а будетъ осуществленъ какой-нибудь *опредѣленный способъ* смѣны или связи. И эти уже опредѣленные, существующіе уже и сами по себѣ способы въ связи представленій или въ порядкѣ ихъ слѣдованія другъ за другомъ могутъ случайнымъ образомъ согласоваться съ содержаніемъ апріорныхъ понятій, на примѣръ, съ понятіемъ причинности, а могутъ и не имѣть съ ними ровно ничего общаго, согласующагося. Здѣсь дѣло стоитъ совершенно такъ же, какъ если въ нашей головѣ находятся различныя мысли, желанія и т. п., а между нашими пальцами проходитъ безконечное множество мелкихъ и безконечно разнообразныхъ предметовъ; тогда порядокъ слѣдованія этихъ предметовъ другъ за другомъ (или способы ихъ сочетанія между собой при одновременномъ прохожденіи между пальцами) можетъ случайнымъ образомъ согласоваться съ нашими мыслями и желаніями, а можетъ и не имѣть съ ними ничего общаго. Я бы, на примѣръ, хотѣлъ, чтобы за предметами А проходили всегда только предметы В (т.-е. чтобы порядокъ ихъ слѣдованія другъ за другомъ подражалъ закону причинности); но легко можетъ случиться (а при безконечномъ разнообразіи безконечнаго числа предметовъ это и вѣроятнѣе всего), что за предметомъ А всякій разъ будетъ слѣдовать какой-нибудь новый предметъ (т.-е. въ порядкѣ ихъ слѣдованія не получится ничего похожаго на законъ причинности). Такъ же точно, если я допускаю дѣйствительную смѣну представленій, то согласіе способовъ ихъ связи между собой или порядка ихъ слѣдованія другъ за другомъ съ содержаніемъ апріорныхъ понятій разсудка будетъ дѣломъ случайнымъ, заранѣе, безъ помощи опыта, недоказуемымъ. Такое согласіе возможно лишь въ томъ случаѣ, если, допуская дѣйствительную смѣну представленій, мы *сверхъ этого*

еще допустимъ существованіе *предустановленной гармоніи* между способами связи или порядка слѣдованія представленій, съ одной стороны, и содержаніемъ апріорныхъ понятій, съ другой. Но, какъ извѣстно, Кантъ, упоминая объ этой самой гипотезѣ, даже называя ее этимъ самымъ именемъ «предустановленной гармоніи», въ то же время категорически отказывается отъ ея помощи и даже явно подсмѣивается надъ этою гипотезой. Если же я допускаю, какъ это и дѣлаетъ Кантъ, что смѣна только представляется мной, а не происходитъ на дѣлѣ, то уже нѣтъ ничего немислимаго въ томъ, чтобы это *представленіе* въ силу организации нашего сознанія, которое порождаетъ его, было согласовано съ апріорными понятіями, которыя порождаются *тѣмъ же сознаніемъ*: вѣдь теперь и то, и другое (и представленіе смѣны, и апріорныя понятія) въ своемъ происхожденіи не обособлены другъ отъ друга и для своего согласія другъ съ другомъ не нуждаются во внѣшней помощи, т.-е. въ предустановленной гармоніи, а могутъ согласоваться другъ съ другомъ только въ силу единства ихъ происхожденія, т.-е. въ силу единства нашего сознанія. Такимъ образомъ, «Аналитику» можно не разъяснить, а только затемнить, если мы допустимъ, что Кантъ признавалъ дѣйствительную смѣну представленій.

б) Прежде чѣмъ «разъяснить» «Аналитику» и сослаться на это разъясненіе для оправданія гипотезы г. Каринскаго, мы еще должны предварительно, опираясь на текстъ Кантовскихъ сочиненій, окончательно рѣшить, что означаютъ на языкѣ самого Канта (а не на нашемъ собственномъ) слова, обозначающія на нашемъ языкѣ смѣну, которыя попадаютъ въ «Аналитикѣ» (объ этомъ см. выше конецъ моего 2-го аргумента). Въ противномъ случаѣ мы совершимъ то, что въ логикѣ называется *circulus vitiosus*: наше разъясненіе «Аналитики» будетъ построено на томъ предположеніи, что Кантъ употребляетъ слова, обозначающія смѣну въ такомъ же смыслѣ, какъ и мы, т.-е. допуская дѣйствительную смѣну представленій; гипотеза же, что онъ допускаетъ такую смѣну, будетъ оправдываться этимъ разъясненіемъ.

2. Чтобы выйти изъ этого заколдованнаго круга, г. Каринскій долженъ утверждать, будто бы Кантъ уже и въ «Эстетикѣ» допускаетъ дѣйствительную смѣну представленій. Г. Каринскій такъ и поступаетъ: по его словамъ, Кантъ въ «Эстетикѣ» «ясно (sic) выражаетъ согласіе признать смѣну образовъ» (№ 28, стр.

335). Гдѣ же г. Каринскій нашелъ это «ясное» выраженіе согласія Канта признавать то, что онъ долженъ былъ отрицать въ силу своего ученія о времени? Оказывается, что это «ясное» согласіе находится въ уже разобранномъ нами § 7 «Критики», именно въ тѣхъ словахъ Канта, которыя написаны тотчасъ же послѣ изложенія Ламбертовскаго аргумента: «отвѣтъ не труденъ,—говорить тамъ Кантъ,—я допускаю это доказательство всецѣло» (такъ переведено это мѣсто у Владиславлева; такой переводъ этого мѣста и былъ оставленъ мною въ первой статьѣ; теперь же я его исправилъ, выше въ добавленіи къ 3-ему арг., по причинѣ, которая сейчасъ выяснится.) Вотъ въ этихъ-то ироническихъ (какъ мы уже видѣли; см. выше добавленіе къ 3-му моему аргументу) словахъ г. Каринскій и видитъ «ясно выраженное» согласіе Канта признать дѣйствительную смѣну представленій. По мнѣнію г. Каринскаго, въ этихъ словахъ Кантъ «рѣшительно (sic) говоритъ, что онъ *признаетъ* аргументъ *сполна*, т.-е. считаетъ смѣну образовъ, на которой настаивали его противники, за безспорный фактъ и признаетъ законность вывода изъ этого факта» (см. № 28, стр. 330).

Какъ видитъ читатель, это искусственное, даже насильственное толкованіе г. Каринскаго основано на сочетаніи словечка «всецѣло» (какъ это стоитъ въ переводѣ Владиславлева) или «сполна» (какъ замѣнилъ слово «всецѣло» г. Каринскій) со словомъ «допускаю» (по переводу Владиславлева) или «признаю» (каковымъ словомъ г. Каринскій предпочелъ замѣнить владиславлевское «допускаю»): изъ того обстоятельства, что Кантъ *признаетъ* силлогизмъ Ламберта, и вдобавокъ признаетъ его *сполна*, г. Каринскій заключаетъ, что Кантъ признаетъ *первую* посылку Ламбертовскаго силлогизма (гласящую: «измѣненія дѣйствительно существуютъ; это доказываетъ смѣна нашихъ собственныхъ представленій»). Но вотъ бѣда, которой не предусмотрѣлъ г. Каринскій: въ нѣмецкомъ текстѣ совсѣмъ нѣтъ такого сочетанія словъ (глагола «признаю» или «допускаю» съ нарѣчіемъ «сполна» или «всецѣло»), на основаніи котораго г. Каринскій строитъ свое доказательство о «ясномъ и рѣшительномъ» согласіи Канта съ первой посылкой Ламберта. Это сочетаніе словъ составляетъ маленькую неточность владиславлевскаго перевода, которымъ я пользовался въ своей первой статьѣ («О Кантѣ дѣйств. и воображ.»). Въ нѣмецкомъ же текстѣ стоитъ такая фраза: «ich gebe das ganze Argument

зи», т.-е. «я уступаю весь аргументъ». Конечно, эта фраза, взятая сама по себѣ, независимо отъ общей связи рѣчи, остается вполне безцвѣтной, еще ничего не говоритъ: ее можно понять и какъ ироническій отказъ оспаривать аргументъ (см. выше). Но ужъ именно по этому самому, если г. Каринскій хочетъ истолковать ее такъ, чтобъ она противорѣчила Кантовскому ученію о времени, т.-е. какъ «ясное и рѣшительное» согласіе Канта признать «очевидно ошибочную», при его ученіи о времени, мысль—именно дѣйствительную смѣну представленій, то г. Каринскій долженъ привести въ пользу своего толкованія какіе-нибудь особые доводы, «ясно и рѣшительно» опирающіеся на текстъ Канта: иначе онъ допуститъ *petitio principii*. И это тѣмъ обязательнѣе для него, что вся связь рѣчи ясно обнаруживаетъ ироническій смыслъ этой фразы даже и въ владиславлевскомъ переводѣ (см. выше въ добавленіи къ моему 3-му аргументу), о чемъ я уже упомянулъ въ своей первой статьѣ; а г. Каринскій (въ № 27, стр. 255) вполне голословно отрицаетъ толкованіе этой фразы, какъ иронию Канта. Такимъ образомъ, предлагая свое насильственное толкованіе, г. Каринскій несомнѣнно совершаетъ ошибку *petitio principii*.

Упомяну кстати, какъ черту, хорошо характеризующую слабость и искусственность доводовъ г. Каринскаго, что онъ при своемъ насильственномъ толкованіи этой Кантовской фразы дѣлаетъ еще одинъ курьезный промахъ, сверхъ того, что онъ забылъ повѣрить по нѣмецкому тексту свои поправки (или поясненія) къ приведенному въ моей первой статьѣ владиславлевскому переводу. Именно, по его словамъ (только-что цитированнымъ), Кантъ «рѣшительно говоритъ, что онъ признаетъ аргументъ *сполна*, т.-е. считаетъ смѣну образовъ, на которой настаивали его противники, за безспорный фактъ и признаетъ *законность вывода изъ этого факта*». Но вѣдь выводъ-то гласилъ то, что противорѣчитъ Канту. Въ самомъ дѣлѣ, Кантъ (съ чѣмъ согласенъ и г. Каринскій) допускалъ даже и внутри насъ не дѣйствительное время, а одно лишь представленіе времени; противники же Канта настаивали на томъ, что изъ существованія дѣйствительной смѣны представленій вытекаетъ существованіе *дѣйствительнаго* времени. Какъ же могъ Кантъ *сполна* согласиться съ ихъ аргументомъ, признать законность вывода о существованіи дѣйствительнаго времени? Ясное дѣло, что это невозможно. А если это невозможно, то разрушается весь раз-

смаatrиваемый доводъ г. Каринскаго, ибо онъ основанъ именно на томъ, что Кантъ *сполна* признаеть только-что изложенный имъ аргументъ Ламберта. Надо помочь какъ-нибудь этому горю. И вотъ, г. Каринскій нашель искусный, съ перваго взгляда, выходъ изъ этого затрудненія. Онъ обращаетъ особенное вниманіе на то, что у Канта въ изложеніи Ламбертовскаго силлогизма выводъ формулированъ такъ: «слѣдовательно, время есть *нѣчто* дѣйствительное». И г. Каринскій утверждаетъ, будто бы слово «нѣчто» прибавлено къ выводу самимъ Кантомъ, и при томъ «очевидно намѣреннымъ» образомъ (№ 27, стр. 255). Зачѣмъ же это сдѣлалъ Кантъ? А вотъ зачѣмъ: онъ, по мнѣнію г. Каринскаго, хотѣлъ сдѣлать Ламбертовскій выводъ болѣе неопредѣленнымъ—такъ, чтобъ этотъ выводъ могъ одинаково относиться и къ объективному (дѣйствительному) времени, и къ субъективному (существующему только какъ неизбежное для насъ представленіе); и такимъ путемъ онъ, по мнѣнію г. Каринскаго, избѣгалъ противорѣчія съ самимъ собой, а вмѣстѣ съ тѣмъ имѣлъ право высказать *полное* согласіе съ силлогизмомъ Ламберта. Время есть *нѣчто* дѣйствительное, говоритъ, по словамъ г. Каринскаго, Кантъ, *сполна* допуская Ламбертовскій силлогизмъ и подъ этимъ *нѣчто* подразумѣваетъ лишь время, какъ представленіе. Вотъ въ этомъ - то и состоитъ «очевидное» намѣреніе Канта. Все это очень искусно, даже искусственно, точно Кантъ не могъ поступить какъ-нибудь попроще, попрямѣе, если не честно. Но тутъ-то и встрѣчается новая бѣда, не предвидѣнная г. Каринскимъ: словечко «*нѣчто*» введено было не Кантомъ, но уже самимъ Ламбертомъ въ его письмѣ къ Канту (см. выписку изъ этого письма въ моемъ 1-мъ аргументѣ). Ламбертъ тамъ писалъ: «время *не* можетъ быть разсматриваемо какъ *нѣчто не реальное*». Кантъ же, передавая въ «Критикѣ» аргументъ Ламберта, только и сдѣлалъ въ выводѣ, что замѣнилъ два отрицанія однимъ утверждениемъ: вмѣсто nicht... Etwas nicht, онъ написалъ прямо — ist Etwas. Что же касается Ламберта, то онъ это слово «нѣчто» употребилъ въ своемъ выводѣ по самой простой причинѣ: онъ передъ изложеніемъ своего аргумента только что упоминалъ въ своемъ письмѣ о различныхъ видахъ *объективнаго* времени (какъ субстанции, или accidens); доказывая же своимъ аргументомъ, что въ его-то глазахъ время существуетъ объективно, онъ посредствомъ прибавки слова «нѣ-

что» показываетъ, что сейчасъ онъ еще не хочетъ рѣшать, каково именно это объективное время—субстанція ли оно, или же accidens; оно—*ничто* объективное, этого для него пока и достаточно. И Кантъ, разумѣется, оставилъ слово «нѣчто» въ своемъ изложеніи Ламбертовскаго аргумента, употребляя его въ томъ же самомъ смыслѣ, какъ и Ламбертъ. Иначе не можетъ быть: вѣдь Кантъ излагаетъ этотъ аргументъ, какъ доводъ, который можетъ придти въ голову *многимъ* непривычнымъ къ философіи читателямъ какъ возраженіе противъ его ученія о *субъективномъ* времени, слѣдовательно—какъ доводъ, которымъ оправдывалось бы признаніе *объективной* времени. (Сравн. начало перваго абзаца § 7).

Вотъ въ этомъ-то приписываніи Канту того, что было сдѣлано еще Ламбертомъ, а не Кантомъ, и состоитъ новый странный промахъ въ разсматриваемомъ доводѣ г. Каринскаго. Итакъ, въ одномъ и томъ же доводѣ оказывается три *petitio principii*, если не три противорѣчія съ фактами: 1) допущено удобное сочетаніе словъ въ переводѣ фразы: *ich gebe das ganze Argument zu*; 2) приписанъ ей послѣ того произвольный смыслъ, противорѣчащій всей связи рѣчи; 3) приписано Канту то, что сдѣлано Ламбертомъ. Вотъ куда приводитъ комментаторовъ попытка приписать комментируемому писателю такой взглядъ, который, по ихъ же собственнымъ словамъ, *очевидно* противорѣчитъ его основному принципу. Но будемъ слѣдить дальше за доводами г. Каринскаго.

3. Вычитавъ у Канта «ясное и рѣшительное» согласіе признавать вмѣстѣ съ Ламбертомъ дѣйствительную смѣну представленій, г. Каринскій долженъ же былъ свести счеты съ подстрочнымъ примѣчаніемъ, которое тотчасъ прибавилъ Кантъ къ своему отвѣту на Ламбертовскій аргументъ и въ которомъ онъ гораздо «яснѣе и рѣшительнѣе» показалъ, что на его языкѣ выраженіе: «мои представленія слѣдуютъ другъ за другомъ» означаетъ «только то, что мы ихъ сознаемъ какъ бы во временной послѣдовательности». Нельзя г. Каринскому пропустить эту фразу, ибо я уже указалъ на нее въ своей первой статьѣ; а она, очевидно, противорѣчитъ «ясному и рѣшительному» согласію, которое онъ сумѣлъ вычитать у Канта. И вотъ, г. Каринскій истолковываетъ эту фразу Канта слѣдующимъ образомъ: Кантъ употребляетъ слово «представленіе» въ двухъ значеніяхъ

то для обозначенія *актовъ* представляванія (ихъ г. Каринскій условливается, см. № 27, стр. 270, называть «представленіями»), то для обозначенія продуктовъ, порождаемыхъ этими актами (ихъ г. Каринскій называетъ *ibid.* «образами») — для обозначенія самихъ представлений. Сами представленія (образы), продолжаетъ г. Каринскій, суть *явленія*; и они-то, по мнѣнію Канта, разсуждаютъ онъ, подвержены дѣйствительной смѣнѣ, ибо для нихъ, какъ явленій, имѣетъ значеніе представляемое время. Акты же представляванія, — будучи тѣмъ самымъ, что изнутри души порождаетъ представленія и, находясь въ ней, соотвѣтствуетъ представленіямъ (образамъ), какъ явленіямъ, такъ что для *этихъ* явленій играетъ роль вещей въ себѣ, — не подчинены представленію времени (равно какъ и вообще всѣ вещи въ себѣ); поэтому акты представляванія не испытываютъ *дѣйствительной* смѣны. И вотъ, заканчиваетъ г. Каринскій, упомянутая фраза Канта относится именно къ *актамъ* представляванія, а не къ самимъ представленіямъ (не къ образамъ), и означаетъ она поэтому слѣдующее: «хотя я могу сказать, мои представленія (акты представляванія) *слѣдуютъ* другъ за другомъ, но это значитъ *только* то, что я ихъ *сознаю*, какъ дѣйствительную смѣну порождаемыхъ ими *образовъ*». Таковъ смыслъ этой фразы, по мнѣнію г. Каринскаго, изложенному въ № 28, стр. 334 и слѣд. — Толкованіе — очень остроумное; но, къ сожалѣнію, это толкованіе противорѣчитъ даже всѣмъ возможностямъ, не только фактамъ:

а) Въ высшей степени удивительно, что Кантъ свое согласіе съ одной лишь *первой* посылкой Ламбертовскаго силлогизма выражаетъ такой туманной фразой: «я уступаю весь аргументъ», а вслѣдъ затѣмъ пишетъ такія слова, которыя, взятые въ ихъ прямомъ и наиболѣе привычномъ для него смыслѣ, сполна уничтожаютъ данное имъ согласіе, такъ что для избѣжанія противорѣчія ихъ непремѣнно надо понимать иносказательно, какъ это предлагаетъ г. Каринскій. А вѣдь стоило только Канту сказать: «мнѣ этимъ возраженіемъ приписываютъ, будто бы я отрицаю дѣйствительную смѣну представлений, но это невѣрно», и не будетъ никакой нужды въ туманномъ и иносказательномъ языкѣ, какимъ онъ говоритъ теперь. Мало того, не будетъ нужды даже въ той изворотливости, съ какой онъ, по мнѣнію г. Каринскаго, прибавляетъ къ Ламбертовскому выводу слово «нѣчто», чтобы признать *сполна* весь аргументъ. Чѣмъ же вызваны этотъ иносказа-

тельный языкъ и эта изворотливость? Г. Каринскій объ этомъ молчитъ.

б) Если понимать эту фразу вмѣстѣ съ г. Каринскимъ въ иносказательномъ смыслѣ, то возникаетъ еще такой вопросъ: съ какой стати Кантъ внезапно заговорилъ о томъ, что акты представлѣнія не подчинены дѣйствительной смѣнѣ? Г. Каринскій, по крайней мѣрѣ, не указываетъ никакихъ поводовъ для этого. При буквальномъ же пониманіи этой фразы она является вполне умѣстной, какъ указаніе, что Ламбертовскій аргументъ опирается на такую посылку, которая въ глазахъ Канта уже не существуетъ (см. объ этомъ выше, мой 3-й аргументъ).

с) Такое иносказательное толкованіе противорѣчитъ всему ходу Кантовскихъ мыслей и всѣмъ параллелямъ, находящимся въ его письмѣ къ Герцу (объ этомъ см. выше 3-й арг. с.).

д) Такое иносказательное толкованіе навязываетъ Канту *circulus vitiosus*, будто бы допущенный имъ и вдобавокъ всего на всего на протяжении *четырехъ* строкъ! Въ самомъ дѣлѣ, вслѣдъ за этой фразой тотчасъ же находятся такія слова: «время *по этой причинѣ* (*darum*, замѣтимъ—не also, mithin и т. п.) не есть нѣчто само по себѣ и не есть также опредѣленіе, присущее вещамъ объективно». И что же? При иносказательномъ толкованіи г. Каринскаго изъ отрицанія смѣны въ актахъ представлѣнія, какъ въ вещахъ въ себѣ, выводится здѣсь, что время не принадлежитъ вещамъ объективно. Но вѣдь само-то отрицаніе времени въ вещахъ въ себѣ и въ актахъ представлѣнія, какъ въ вещахъ въ себѣ, можетъ быть допущено только тогда, когда уже доказано, что время не принадлежитъ вещамъ объективно. При буквальномъ же толкованіи нѣтъ никакого круга. При немъ говорится: «свои образы я *сознаю* какъ бы *смѣняющимися* другъ друга (это прямой фактъ самонаблюденія, который достаточно указать, но нѣтъ нужды доказывать какими-либо доводами); *по этой причинѣ* время, какъ условіе этой смѣны, еще не есть что-нибудь объективно присущее вещамъ, независимо отъ того, какъ я ихъ сознаю; я еще не вправѣ приписывать ему объективное значеніе».

е) Еслибъ, наконецъ, не было совсѣмъ въ «Критикѣ» той фразы, о которой сейчасъ идетъ рѣчь, то кромѣ нея все-таки остаются еще другія вполне ясныя заявленія Канта о томъ, какъ онъ смотритъ на смѣну представлений. Они мною уже отмѣчены въ третьемъ аргументѣ и въ добавленіи къ нему. На всѣ эти

заявленія Канта г. Каринскій не обращаетъ ни малѣйшаго вниманія: онъ ихъ проглядѣлъ. Правда, онъ можетъ объяснить это тѣмъ, что и я самъ не упоминалъ еще о нихъ въ своей первой статьѣ („О Кантѣ дѣйствит. и вообр.“). Но не думаю, чтобъ это обстоятельство избавляло его отъ обязанности самому поискать эти мѣста. У меня не было поводовъ особо упоминать объ этихъ заявленіяхъ: моя задача въ первой статьѣ состояла въ томъ, чтобы показать, какъ учить Кантъ о времени, а ужъ изъ этого ученія я заключалъ, что онъ *логически обязанъ* отрицать дѣйствительную смѣну представленій (каковая обязанность признается и г. Каринскимъ; см. выше, въ самомъ началѣ моей статьи). Если же г. Каринскій допускаетъ, будто бы Кантъ признавалъ такую мысль, которую онъ логически обязанъ былъ отрицать въ силу своихъ принциповъ, то г. Каринскій долженъ былъ провѣрить, насколько его предположеніе мирится съ отзывами Канта, а не игнорировать ихъ только потому, что на нихъ еще никто не указалъ ему *).

4) Наконецъ, у г. Каринскаго есть еще одинъ доводъ, въ которомъ онъ хочетъ показать уже апіорнымъ путемъ невѣроятность того взгляда, что Кантъ отрицалъ дѣйствительную смѣну представленій, а кромѣ того, излагая этотъ доводъ, г. Каринскій хотѣлъ свести счеты съ тѣмъ требованіемъ, которое я выставилъ въ своей первой статьѣ. Я утверждалъ тамъ слѣдующее: кто хочетъ, подобно г. Каринскому, *опровергнуть* критическую философію (а не ограничиться однимъ лишь изложеніемъ ея исторіи), тотъ не долженъ пользоваться тѣми ошибками и отступленіями отъ своихъ собственныхъ принциповъ, которыя неизбѣжно (вслѣдствіе новизны дѣла) были допущены Кантомъ; напротивъ, говорилъ я тамъ, для *опроверженія* (а не историческаго изложенія) надо эти ошибки и отступленія или игнорировать, или исправлять, такъ

*) Подобную повѣрку г. Каринскій долженъ былъ во всякомъ случаѣ сдѣлать, по крайней мѣрѣ, въ то время, когда онъ писалъ свою книгу „Объ истинахъ самоочевидныхъ“. Но то обстоятельство, что этой повѣрки нѣтъ ни въ книгѣ (въ которой, какъ этого не отрицаетъ и г. Каринскій, уже приписано Канту признаніе дѣйствительной смѣны представленій), ни въ защитительной статьѣ г. Каринскаго, на мой взглядъ, неоспоримо свидѣтельствуетъ о томъ, что онъ составлялъ свою книгу, не изучивъ, т.-е. не разобравъ предварительно взглядовъ Канта на время и на смѣну душевныхъ явленій; онъ впервые задумался объ этихъ вопросахъ подъ влияніемъ моихъ нападеній на его книгу. Оттого-то онъ и проглядѣлъ все, что противорѣчитъ ему.

чтобы разсматривались одни лишь принципы критицизма и логически неизбежные выводы изъ нихъ. Другими словами, для опроверженія критической философіи надо имѣть въ виду не Канта историческаго, а Канта идеальнаго, освобожденнаго отъ всякихъ отступленій отъ своихъ собственныхъ принциповъ. И вотъ, по мнѣнію г. Каринскаго, идеальный Кантъ не могъ отрицать дѣйствительной смѣны представленій *); ибо, какъ думаетъ г. Каринскій, такое отрицаніе приводитъ насъ къ безграничному скептицизму. И доказываетъ это г. Каринскій слѣдующимъ образомъ: если нѣтъ *дѣйствительной* смѣны представленій, то ни одно изъ моихъ представленій *не было* дѣйствительно въ прошломъ (ибо послѣднее только *представляется* мнѣ существовавшимъ) и *не будетъ* въ будущемъ (по одинаковой причинѣ), слѣдовательно, всѣ мои представленія находятся только въ настоящемъ. Но если нѣтъ ни прошлаго, ни будущаго, то нѣтъ и настоящаго (какъ *границы* [между тѣмъ, чего нѣтъ]); а потому представленій вовсе нѣтъ, ибо нѣтъ для нихъ мѣста (№ 28, стр. 336 и слѣд.).

Можно различно классифицировать ошибочность этого соображенія; проще всего подвести его подъ *quaternio terminorum*. А что оно ошибочно, видно вотъ изъ чего: возникаетъ вопросъ (вдобавокъ, совсѣмъ *не предусмотрѣнный* г. Каринскимъ), испугается ли Кантъ того, что считаетъ безграничнымъ скептицизмомъ не онъ, а самъ г. Каринскій? Вѣдь способъ разсужденія г. Каринскаго легко можетъ быть примѣненъ и къ отрицанію

*) Это, конечно, противорѣчитъ прежде высказанному г. Каринскимъ мнѣнію (см. выше въ началѣ моей статьи), что признаніе дѣйствительной смѣны представленій при отрицаніи дѣйствительнаго времени составляетъ „очевидно ошибочную“ мысль. Выходитъ, по мнѣнію г. Каринскаго, что идеальный Кантъ, т.-е. Кантъ, не дѣлающій никакихъ ошибокъ, одновременно и долженъ и не долженъ признавать дѣйствительную смѣну представленій. Какъ объяснить это противорѣчіе, объ этомъ г. Каринскій не говоритъ ни слова. Самъ же я объясняю его слѣдующимъ образомъ: если мы хотимъ во что бы то ни стало приписать какому-нибудь философу такую мысль, которая, по нашимъ собственнымъ словамъ, „очевидно“ противорѣчитъ его принципамъ, то этимъ самымъ мы уже вносимъ противорѣчіе въ свои же собственные взгляды на этого философа; и это противорѣчіе должно обнаружиться рано или поздно. Вѣдь, утверждая, что принципы нашего философа, „очевидно“ противорѣчатъ данной мысли, мы этимъ самымъ *implicite* уже приписали ему отрицаніе этой мысли; а послѣ того мы все-таки приписываемъ ему признаніе этой мысли.

времени для вещей въ себѣ, и къ отрицанію пространства: можно разсуждать, что вещей въ себѣ нѣтъ, ибо все, что входитъ въ составъ вещи въ себѣ, должно быть въ настоящемъ, такъ какъ къ нимъ понятіе перемѣны не примѣнимо (ибо время не имѣетъ значенія для нихъ): а настоящаго въ нихъ тоже нѣтъ, если нѣтъ прошлаго и будущаго. Далѣе: отъ даннаго пункта нѣтъ ни верха, ни низа, ни права, ни лѣва, ибо нѣтъ пространства; слѣдовательно, все можетъ находиться только въ одномъ пунктѣ, а не во многихъ; но если нѣтъ пространства, то нѣтъ и пункта; слѣдовательно, ничего нѣтъ.—Однако, Кантъ не боялся отрицать и пространство, и время. ...Въ чемъ же здѣсь ошибка? Если для какихъ-нибудь вещей я не допускаю значенія времени, то я не допускаю для нихъ и никакихъ моментовъ времени; поэтому ни я, ни мои противники не вправѣ говорить, что, будучи изъяты изъ прошлаго и будущаго, эти вещи все-таки находятся въ настоящемъ. Дѣло стоитъ здѣсь такъ же, какъ и съ отрицаніемъ пространства: если я его отрицаю, то вмѣстѣ съ нимъ отрицаю и пунктъ; а потому ни я, ни мои противники уже не вправѣ говорить, что всѣ вещи могутъ находиться только въ одномъ пунктѣ. А г. Каринскій думаетъ, что чрезъ отрицаніе времени всѣ представленія или образы могутъ быть все-таки только во времени, именно въ настоящемъ. «Если изъ этого положенія (изъ несуществованія дѣйствительнаго времени), говоритъ онъ, слѣдуетъ дѣйствительно, что ни одинъ образъ, относимый нашимъ представленіемъ къ прошлому, въ дѣйствительности не представлялся, т.-е. не существовалъ прежде въ представленіи, то изъ него же съ тою же послѣдовательностью будетъ слѣдовать, что ни одинъ образъ, поставленный въ качествѣ настоящаго или наличнаго, не существуетъ въ представленіи или вовсе не представляется *теперь* нами. Вѣдь настоящее есть такой же модусъ времени, какъ прошлое и будущее» (№ 28, стр. 337). Вполнѣ справедливо: настоящее есть *такой же* модусъ времени, какъ и прошлое, и будущее. Оттого-то именно отождествленіе полнаго отсутствія времени съ пребываніемъ одного лишь настоящаго и составитъ ту игру словъ, то *quaternio terminorum*, о которомъ я упомянулъ въ началѣ этого абзаца. Но такое отождествленіе не въ духѣ Канта и свидѣтельствуетъ лишь о неумѣнни стать на Кантовскую точку зрѣнія—въ родѣ того, какимъ страдали Ламбертъ, Шульцъ и Мендельсонъ. Высказаться прямо противъ подобнаго отоже-

ствленія отсутствія времени съ пребываніемъ одного лишь настоящаго Кантъ, сколько помнится, не имѣлъ никакихъ поводовъ. За то вотъ что онъ высказалъ въ письмѣ къ Герцу: «еслибы мнѣ возразили, что отсюда слѣдуетъ: все въ мірѣ,—въ смыслѣ объективно,—само по себѣ неизмѣняемо, то я отвѣтилъ бы: ни измѣняемо, ни неизмѣняемо... ибо онѣ (міровыя вещи) совсѣмъ внѣ времени» (*gar nicht in der Zeit*).

Вотъ и всѣ доводы г. Каринскаго. Мы рассмотрѣли ихъ порознь; и каждый изъ нихъ отличается, какъ это и должно быть, сообразно съ тѣмъ, что я сказалъ предъ ихъ разборомъ, какой-нибудь ошибкой, иногда даже цѣлымъ рядомъ ошибокъ. Но что представляютъ они собой, если взять ихъ всѣ вмѣстѣ, въ ихъ логической связи другъ съ другомъ? Не что иное, какъ многоэтажную гипотезу, т.-е. рядъ вспомогательныхъ гипотезъ, каждая изъ которыхъ построена для подкрѣпленія или основной, или же другой вспомогательной гипотезы. Для защиты книги «Объ истинахъ самоочевидныхъ» противъ моего упрека, что въ ней идетъ рѣчь о Кантѣ воображаемомъ, а не о дѣйствительномъ, г. Каринскому приходится построить ту основную гипотезу, что Кантъ въ «Аналитикѣ» дѣйствительную смѣну образовъ допускаетъ. А такъ какъ Кантъ писалъ «Критику чистаго разума», еще находясь въ здоровомъ умѣ и въ твердой памяти, то не могъ же онъ допускать въ «Аналитикѣ» то, что отрицалъ въ цѣлой половинѣ (если не въ большей части) «Эстетики»; въ «Эстетикѣ» же изложено имъ такое ученіе о времени, которое логически исключаетъ возможность допускать дѣйствительную смѣну образовъ. Въ виду всего этого для защиты основной гипотезы г. Каринскій вынужденъ построить другую, вспомогательную гипотезу перваго порядка, именно—ту, что Кантъ уже и въ «Эстетикѣ» допускаетъ дѣйствительную смѣну образовъ. А для защиты этой гипотезы оказывается необходимой новая вспомогательная гипотеза втораго порядка, именно—будто бы та фраза (*ich gebe das ganze Argument zu*), которая, взятая сама по себѣ, является черезчуръ безцвѣтной, высказываетъ на дѣлѣ «ясное и рѣшительное» согласіе Канта признать дѣйствительную смѣну образовъ. Для защиты же этой гипотезы нужно опять создать вспомогательную гипотезу третьяго порядка, именно, что слова Канта (въ подстрочномъ примѣчаніи къ § 7 «Критики»), которыя, взятая въ ихъ буквальномъ смыслѣ, содержатъ «ясное и рѣшительное»

отрицаніе дѣйствительной смѣны образовъ, надо понимать не иначе, какъ иносказательно. Другія же мѣста въ сочиненіяхъ Канта, высказывающія такое же отрицаніе, г. Каринскій проглядѣлъ: иначе его гипотеза сдѣлалась бы еще сложнѣе. Такимъ образомъ, его теперешняя гипотеза представляетъ собой четырехъэтажную постройку, состоящую изъ одной основной и трехъ вспомогательныхъ гипотезъ, послѣдовательно поддерживающихъ другъ друга. Но такая постройка будетъ въ неустойчивомъ равновѣсіи: высота ея слишкомъ велика сравнительно съ основаніемъ. Поэтому г. Каринскій вынужденъ какъ бы съ боку, въ видѣ подпорки, построить новую вспомогательную гипотезу, которая поддерживала бы сразу всю эту искусную постройку. И вотъ, г. Каринскій утверждаетъ, будто бы Кантъ не могъ не допускать дѣйствительной смѣны представленій, что безъ нея не останется будто бы и самихъ представленій. Но эта подпорка тотчасъ же рухнетъ, ибо она построена на ошибочномъ отождествленіи отрицанія времени съ допущеніемъ одного лишь настоящаго, или, иначе, — на отождествленіи отсутствія времени съ пребываніемъ настоящаго времени. А вмѣстѣ съ подпоркой разрушается и каждый этажъ этой постройки, ибо каждый изъ нихъ построенъ на какой-нибудь ошибкѣ, а иногда и сразу на нѣсколькихъ. А если бы они и не разрушались, все-таки многоэтажныя гипотезы и сами по себѣ крайне невѣроятны.

Я исполнилъ теперь все, что намѣтилъ себѣ въ этой статьѣ въ видѣ программы. Какой же окончательный итогъ всего сказаннаго? Вотъ какой: г. Каринскій въ своей защитительной статьѣ не отрицаетъ того, что въ своей книгѣ «Объ истинахъ самоочевидныхъ» онъ приписалъ Канту признаніе дѣйствительной смѣны представленій; напротивъ, г. Каринскій въ своей статьѣ явно высказалъ, будто бы признаніе дѣйствительной смѣны представленій проникаетъ во всѣ существенныя части «Аналитики» (см. выше цитаты при объясненіи значенія разсматриваемаго вопроса для нашего спора), которой онъ посвящаетъ большую часть своей книги; Кантъ же не допускалъ дѣйствительной смѣны представленій; слѣдовательно, книга «Объ истинахъ самоочевидныхъ» имѣетъ дѣло съ Кантомъ воображаемымъ и должна быть переписана заново.

Разсмотрѣвъ же доводы г. Каринскаго, приводимые имъ въ

пользу его гипотезы, будто бы Кантъ допускалъ дѣйствительную смѣну представленій, я этимъ самымъ разсмотрѣлъ и всю научную часть отвѣта г. Каринскаго, насколько эта часть должна быть принята во вниманіе при нашей полемикѣ. Дѣйствительно, въ его защитѣ проводятся три главныхъ мысли. Двѣ изъ нихъ относятся къ научной части его статьи: первая — утвержденіе, будто бы Кантъ допускалъ дѣйствительную смѣну представленій; вторая—та, что почти всѣ мои доводы и соображенія, изложенныя въ моей первой статьѣ («О Кантѣ дѣйствительномъ и воображаемомъ») плохи, никуда не годятся. Третья же основная мысль его статьи—не научнаго характера: она состоитъ въ нападеніяхъ на меня лично, на мою добросовѣстность. Первую научную мысль и все то, что относится къ ней въ статьѣ г. Каринскаго, я уже разобралъ. А его вторая научная мысль и все то, что связано съ ея содержаніемъ, уже не относится къ дѣлу. Да и самъ г. Каринскій поступалъ крайне нещѣлесообразно (чтобы не сказать — нелогично), трудясь надъ развитіемъ этой мысли (во всей первой и второй части и въ доброй половинѣ третьей части своей статьи, считая части по номерамъ журнала). Въдъ въ моей первой статьѣ рѣчь шла о томъ, какъ смотритъ Кантъ на *время*; и лишь *отсюда* дѣлалось заключеніе, что онъ отрицаетъ дѣйствительную смѣну представленій, между тѣмъ какъ г. Каринскій въ своей книгѣ приписываетъ ему *признаніе* дѣйствительной смѣны представленій. Но г. Каринскій, какъ оказывается, вполне согласенъ со мной, что Кантъ считаетъ всякое время, даже и внутри насъ, только представленіемъ; вмѣстѣ съ тѣмъ г. Каринскій не отрицаетъ и того, что онъ приписалъ Канту признаніе дѣйствительной смѣны представленій. Слѣдовательно, объ этихъ пунктахъ между нами не должно быть уже никакихъ споровъ. Всякіе относящіеся сюда споры поведутъ только ко взаимнымъ недоразумѣніямъ и мелочной придирчивости *), а нашу

*) Все это уже и началось. Такъ, я цитировалъ въ своей первой статьѣ § 7 „Критики“ по переводу Владиславлева, исправляя въ немъ важнѣйшія (какъ я уже тогда оговорился) неточности. И г. Каринскій начинаетъ отмѣчать допущенныя мной неточности, которыя нисколько не измѣняютъ смысла. Именно: въ слѣдующей фразѣ Владиславлевымъ было пропущено слово „но“ и я оставилъ этотъ пропускъ неисправленнымъ: „но еслибъ я самъ или какое другое существо могло интуитивно созерцать“ и т. д. (см. выше въ добавленіи къ моему третьему аргументу). Далѣе, оказалось у меня вставлен-

полемику слѣлаютъ для читателя сбивчивой и бесполезной. Всѣ разсужденія, относящіяся къ этимъ пунктамъ, при слѣланной г. Каринскимъ уступкѣ (или согласіи — относительно того, какъ училъ Кантъ о времени), уже и сами по себѣ составляютъ то, что въ логикѣ называется *mutatio elenchi*. Къ тому же, коль скоро я по-прежнему обвиняю г. Каринскаго въ томъ, что онъ все еще не въ силахъ встать на Кантовскую точку зрѣнія, а самъ въ то же время претендую разсуждать въ духѣ Кантовскаго ученія, то я уже а priori не могу допустить, чтобы г. Каринскій правильно понялъ (а тѣмъ болѣе удачно опровергъ) то, что я говорилъ въ своей первой статьѣ. Намъ прежде всего надо рѣшить нашъ основной вопросъ: кто изъ насъ правильнѣе понимаетъ ученіе Канта о смѣнѣ душевныхъ явленій? До той поры я даже не долженъ оспаривать выставляемыя г. Каринскимъ опроверженія моей первой статьи, чтобъ и самому не допустить *mutatio elenchi*. Вотъ почему я и говорю, что, разсмотрѣвъ первую основную мысль г. Каринскаго, входящую въ составъ научной части его защиты, я тѣмъ самымъ разсмотрѣлъ и всю научную часть его статьи, поскольку она должна быть принята во вниманіе при нашей полемикѣ, хотя вся его статья очень большая и состав-

нимъ слово „только“: Не спору: можетъ быть, я самъ его вставилъ во время переписки цитаты, а не наборщикъ; оно стоитъ при такихъ условіяхъ, при которыхъ и переписчики, и переводчики, и наборщики очень легко дѣлаютъ вставку или пропускъ (именно оно вставлено предъ словомъ „реальность“, а вслѣдъ затѣмъ уже правильно стоитъ опять предъ словомъ „реальность“). Но стоитъ ли толковать о немъ? Измѣняетъ ли оно смыслъ § 7 „Критики“? Пусть судятъ сами читатели; я выпишу все это мѣсто и поставлю въ скобкахъ вставленное слово: „такимъ образомъ, у времени остается (только) эмпирическая реальность, какъ у условія всякаго нашего опыта. Только абсолютной реальности я не могу признать за нимъ на основаніи вышеприведенныхъ соображеній“. Впрочемъ, я все-таки долженъ быть благодаренъ г. Каринскому за указаніе такихъ мелочей: онъ мнѣ оказалъ ими неожиданную для него услугу. У Владиславлева, а вслѣдъ за нимъ и у меня, было пропущено такое слово, которое дало мнѣ въ руки новый аргументъ. Это—слово „меня“, находящееся въ фразѣ: „но если я самъ или какое другое существо могло интуитивно созерцать *меня*“ и т. д. Своимъ третьимъ и послѣднимъ указаніемъ г. Каринскій привлекъ мое вниманіе къ этому слову, и у меня получился тотъ лишній аргументъ (см. выше въ добавленіи къ третьему аргументу), что, по словамъ Канта, ни Богъ, ни я самъ безъ представленія времени не нашли бы никакихъ перемѣнъ во мнѣ, хотя теперь-то я представляю себѣ нѣкоторыя опредѣленія моего сознанія, какъ перемѣны.

леть половину той книги («Объ истинахъ самоочевидныхъ»), для защиты которой она написана: въ первой 96, а во второй 196 страницъ.

По поводу же третьей, ненаучной главной мысли въ защитѣ г. Каринскаго я хочу прибавить нѣсколько заключительныхъ словъ. Присоединять на помощь къ своимъ научнымъ доводамъ еще подозрѣнія и даже прямые обвиненія въ недобросовѣстности опровергаемаго имъ автора—этимъ приѣмомъ, повидимому, слишкомъ часто пользуется г. Каринскій, какъ я сейчасъ покажу, приведя примѣры примѣненія имъ этого приѣма даже и къ такому писателю, относительно котораго этого можно было бы ждать менѣе всего. Конечно, легко простить г. Каринскому (что я охотно и дѣлаю) эту наклонность, вѣроятно, приобретенную имъ и не по своей только винѣ, еще въ юношескіе годы *). Но подобный приѣмъ совершенно неумѣстенъ въ научныхъ работахъ. Я приведу сперва доказательство наклонности г. Каринскаго къ употребленію этого приѣма, а потомъ покажу его неумѣстность. Разумѣется, послѣднія соображенія будутъ самыми простыми, банальными; но, очевидно, они неизвѣстны г. Каринскому.

1. Этотъ приѣмъ г. Каринскій примѣняетъ, какъ я упомянулъ, даже и къ такому лицу, относительно котораго этого можно было бы ожидать менѣе всего, именно къ такому педанту правдивости, какъ Кантъ. Иногда въ его нападеніяхъ лично на Канта оказывается сходство съ его нападеніями на меня не только въ общемъ смыслѣ, но даже и въ словахъ. Пусть, впрочемъ, объ этомъ судятъ сами читатели. Въ своей книгѣ («Объ истин. самооч.») на страницѣ 161, послѣ разбора одного Кантовскаго доказательства, г. Каринскій говоритъ про него: «ужели все это *случайные просмотры* діалектически замѣчательно развитою мыслителя? Всмотримся въ самое доказательство.»

*) Всѣмъ извѣстно, что лѣтъ двадцать, тридцать назадъ наша молодежь отличалась большой нетерпимостью въ мнѣніяхъ, и на всякое несогласіе съ ней въ философскихъ и другихъ общихъ вопросахъ безцеремонно обвиняла своихъ противниковъ или въ умственной ограниченности, или въ недобросовѣстности. А такъ какъ первыя обвиненія чаще всего были бы воочію нелѣпыми, то обыкновенно присоединяли на помощь своимъ аргументамъ именно обвиненія въ недобросовѣстности. Да и литература того времени, какъ извѣстно, нерѣдко своимъ примѣромъ поддерживала въ молодежи эту наклонность.

Потомъ на полстраницѣ онъ разсматриваетъ Кантовскія разсужденія, и такъ какъ они ему кажутся неправильными, то онъ уже считаетъ позволительнымъ закончить свое разсмотрѣніе такими словами: «отсюда слѣдуетъ, что *не совсѣмъ случайно* въ *точной* формулѣ доказательствъ *забыто* о продолженіи, которое именно и должно быть связано съ субстанціальностью, а въ *болѣе запутанное* разъясненіе того же доказательства вошло оно въ такомъ сочетаніи мыслей, которое, *казалось бы*, можно допустить *только по недоразумѣнію*» (стр. 162). А послѣ нѣсколькихъ другихъ соображеній все по поводу того же доказательства г. Каринскій заканчиваетъ ихъ такъ: «нѣтъ нужды разъяснять, какъ мало подошла бы подобная мысль къ Кантовой системѣ, а поэтому нисколько не удивительно, что онъ, признавъ и т. д..., тѣмъ не менѣе настаиваетъ лишь на выводахъ, которые необходимо нужно сдѣлать *лишь изъ первой* половины этой мысли, разъясняетъ *ихъ*, *подробно* говорить о *нихъ*, но *уклоняется* отъ всякихъ разъясненій по поводу второй ея половины и *даже избытаетъ* формулировать какіе бы то ни было выводы изъ нея» (стр. 163). Далѣе, на стр. 134 той же книги г. Каринскій, разбирая другое доказательство Канта, говоритъ, что, повидимому, ничто не могло бы мѣшать Канту ограничиться лишь нѣкоторой извѣстною мыслью (тутъ же и указывается, какой [именно] и оставить въ сторонѣ другой вопросъ (указывается, какой именно), какъ запутывающій все дѣло, а для теоріи знанія никакого существеннаго значенія не имѣющій, и вслѣдъ за тѣмъ пишетъ: «такъ можетъ казаться съ перваго взгляда, но не такъ на самомъ дѣлѣ: это мнѣніе въ самомъ корнѣ противорѣчитъ Кантовой философіи, и Кантъ *хорошо понималъ*, что онъ *дѣлалъ*, когда пускался на всѣ діалектическія тонкости, насилывалъ факты и подъ видомъ анализа понятій игралъ словами для того, чтобы доказать» и т. д. На стр. 144 (все той же книги «Объ истин. самооч.») про другую Кантовскую ошибку, или вѣрнѣе, про то, что считаетъ ошибкой, можетъ быть, одинъ лишь г. Каринскій, онъ пишетъ слѣдующее: «Конечно, принятіе и т. д. (одной вещи вмѣсто другой) можно разсматривать какъ несознательную ошибку философа, недостаточно анализировавшаго процессъ этой постановки. Однако, въ такомъ случаѣ *нельзя все же не признать*, что эта ошибка была *очень счастливой* ошибкой для Кантова доказательства основоположенія взаимодѣйствія. Она

именно дала нѣкоторый видъ законности незаконному введенію въ процессъ установки» и т. д. А чрезъ нѣсколько строкъ, посвященныхъ объясненію, въ чемъ состоитъ счастье этой ошибки, г. Каринскій прибавляетъ: «понятно, что при такихъ условіяхъ безъ ошибочнаго предположенія и т. д... нельзя было завѣрять читателя, что» и т. д.

Надѣюсь, этихъ примѣровъ достаточно, хотя можно было бы пополнить ихъ и другими, заимствованными все изъ той же книги—«Объ истинахъ самоочевидныхъ». Примѣры же его нападеній на меня, вѣроятно, замѣтили уже и сами читатели «Вопросовъ»: ихъ особенно много въ первой части его статьи *). Впрочемъ, для удобства ихъ сравненія съ нападеніями на Канта приведу всѣ находящіяся въ первой части. «Въ интересахъ главнаго обвиненія ему (Введенскому) нужно было, чтобъ я къ Кантову ученію о времени отнесся иначе, чѣмъ къ другимъ взглядамъ Канта, и совсѣмъ опустилъ его изъ вниманія. И вотъ онъ отмѣчаетъ, что я разбираю отрывки изъ «Эстетики» съ пропускомъ ученія о времени. Но г. проф. Введенскій *знаетъ*, что это совершенная неправда» (№ 26, стр. 42). Далѣе идетъ доказательство моей завѣдомой неправды **). Другой примѣръ: на стр. 40 (*ibid.*), не безъ раздраженія упомянувъ о моемъ насмѣшливомъ отношеніи къ его усердному желанію употреблять слово «критическій» не въ томъ смыслѣ, въ которомъ оно (по заявленію самого же г. Каринскаго) уже установилось въ исторіи философіи и отождествилось со словомъ «кантіанскій», а въ обыденномъ, житейскомъ значеніи (отчего и слово «догматическій» пріобрѣтаетъ

*) Въ другихъ частяхъ они значительно смягчены и получаютъ надлежащій смыслъ, главнымъ образомъ, подъ влияніемъ впечатлѣнія, выносимаго читателемъ изъ первой части.

***) А все-таки, даже и теперь, я хотѣлъ бы знать, гдѣ же именно въ книгѣ г. Каринскаго сказано, что для Канта время даже и внутри насъ есть только представленіе; а что въ ней приписано Канту признаніе *дѣйствительной* смѣны представленій, это видно на каждомъ шагу и не отрицается г. Каринскимъ. Г. Каринскій ссылается въ своей защитѣ на то, что онъ упоминалъ кое-гдѣ въ своей книгѣ о Кантовскомъ ученіи о времени, говоря о пространствѣ, и поэтому считаетъ мой упрекъ ошибочнымъ. Но я по прежнему утверждаю, что онъ не изучилъ (или не разбиралъ, не принялъ во вниманіе, какъ я *милче* выражался въ своей первой статьѣ) взглядовъ Канта на время и смѣну, а впервые задумался о нихъ подъ влияніемъ моихъ нападеній на его книгу. (Сравн. подстрочн. замѣчаніе при разборѣ его доводовъ).

обыденное значеніе), г. Каринскій пишетъ: «почему онъ (Введенскій) не вскрылъ, не разъяснилъ передъ читателями всю неестественность (?) соединенія съ этими терминами того смысла, который я подыскалъ для нихъ? Г. проф. Введенскій *хорошо знаетъ*, почему онъ не сдѣлалъ всего этого. Онъ знаетъ, что понятіе, которыя я соединяю съ терминомъ критическій, есть тотъ идеалъ научно-философскаго знанія, который, какъ это ясно изъ моего (sic, т.-е. Каринскаго!?) историческаго очерка, парилъ передъ мыслию Декарта, Лейбница, Юма и Канта» *). Далѣе, на стр. 31 (ibid.) говорится: «но онъ (Введенскій) забываетъ, конечно, по несчастной случайности» и т. д. Или послѣдній примѣръ: «г. Введенскій, очевидно, чувствуетъ, что онъ идетъ слишкомъ далеко по *открытому имъ* новому пути [критики, и *предусмотрительно* хочетъ сдѣлать оговорку» и т. д. (стр. 27).

*) Здѣсь опять г. Каринскій дѣлаетъ нѣсколько самоувѣренную и вполне излишнюю ссылку (сравни выше подстрочн. замѣч. къ общему итогу моихъ доказательствъ). Ея самоувѣренность состоитъ въ слѣдующемъ: онъ оправдываетъ свое право на употребленіе слова „критическій“ въ его житейскомъ смыслѣ посредствомъ своего историческаго очерка (въ § 3 „Объ истин. самоочев.“), на что я въ своей первой статьѣ уже указалъ (и даже подшутилъ надъ излишествомъ этого очерка); теперь же онъ прямо говоритъ, что изъ его историческаго очерка ясно видно его право, какъ будто бы всѣ безусловно *обязаны* соглашаться съ нимъ. Излишней же эту самоувѣренную ссылку я считаю потому, что я вовсе не отнималъ у г. Каринскаго права употреблять слово „критическій“ въ его житейскомъ смыслѣ, а только, какъ вѣрно замѣтилъ и самъ г. Каринскій, подшучивалъ надъ тѣмъ, что онъ пользуется этимъ правомъ: всякій безспорно имѣетъ право употреблять любой терминъ не въ его научномъ, а въ житейскомъ значеніи, и совершенно напрасно оправдывать такіа права при помощи длинныхъ историческихъ очерковъ. Если же меня спросятъ, почему же я все-таки подшучивалъ, что г. Каринскій пользуется этимъ правомъ, то вотъ мой отвѣтъ: а) Употребленіе въ научныхъ произведеніяхъ термина не въ его уже установившемся въ наукѣ значеніи, а въ житейскомъ смыслѣ, вноситъ сбивчивость въ научную терминологию, во всякомъ случаѣ—дѣлаетъ ее болѣе скудной. б) Въ желаніи, чтобы критическую философію перестали называть критической, обнаруживается какъ бы зависть къ ея установившемуся названію. Конечно, это названіе, взятое въ буквальномъ смыслѣ, обозначаетъ что-то очень почтенное. Но названія почти всѣхъ философскихъ направленій (кромя развѣ матеріализма), взятыя въ ихъ буквальномъ смыслѣ, обозначаютъ всегда что-либо очень почтенное: спиритуализмъ, рационализмъ, идеализмъ, эмпиризмъ, позитивизмъ. Поэтому нѣтъ основанія представителямъ разныхъ философскихъ направленій завидовать чужимъ названіямъ; а уничтожить всѣ эти названія безъ исключенія нельзя: искусственная терминологія въ наукѣ неизбежна.

Для сравненія же этихъ отзывовъ обо мнѣ съ отзывами г. Каринскаго о Кантѣ, разумѣется, не требуется никакихъ поясненій. И ясно, какую окраску должны получить, вслѣдствіе этихъ отзывовъ, если не вся защита, то многія мѣста въ защитѣ г. Каринскаго, особенно же слѣдующія: его насмѣшливое изумленіе, что я «профессоръ-специалистъ», какъ выражается онъ, нахожу его книгу темной (стр. 20), особенно же при его полнѣйшемъ умолчаніи о томъ, что другой «профессоръ-специалистъ» (мой однофамилецъ) не припомнить даже ни одной нѣмецкой книги, столь трудной для чтенія, на что я однако ссылаюсь въ своей первой статьѣ *); или — его столь же насмѣшливое удивленіе, что я (находя его книгу крайне трудной и сбивчивой) при разборѣ ея не ограничиваюсь только тѣмъ, что привожу изъ нея различныя выписки, а гдѣ только возможно, сверхъ этого, ссылаюсь еще (какъ на превосходный комментарий къ ней) на ея прекрасное и сочувствующее г. Каринскому изложеніе, слѣланное г. Серебренниковымъ въ № 24 «Вопросовъ», (которое вдобавокъ, навѣрное, находилось предъ глазами моихъ читателей, ибо моя первая статья была помѣщена въ слѣдующемъ же номерѣ); или, наконецъ, его насмѣшка, высказанная подозрительнымъ тономъ, что я въ § 7 «Критики», цитируя по переводу Владиславлева, искалъ одно слово—и не нашелъ его въ нѣмецкомъ текстѣ, а между тѣмъ «оно несомнѣнно стоитъ тамъ», какъ прибавляетъ г. Каринскій **) (№ 28, стр. 256) и т. д. Все же

*) Для оправданія противъ моего упрека въ неясности г. Каринскій говоритъ, что его «изложеніе не было рассчитано на большой кругъ читателей»,— другими словами, его книга имѣетъ специальный характеръ. Но я позволю себѣ спросить г. Каринскаго: неужели специалистъ вправѣ писать столь неясно и заставлять другихъ специалистовъ ломать голову надъ его сочиненіями? Неспециалисту *простительно*, если онъ излагаетъ свои сочиненія сбивчиво; но специалистъ *обязанъ* уметь писать какъ можно яснѣй, такъ чтобы читатель тратилъ на его книгу какъ можно меньше труда: иначе наука не успѣетъ развиваться. Къ тому же неумѣнье ясно изложить данный вопросъ почти всегда свидѣтельствуетъ о томъ, что авторъ недостаточно освоился съ нимъ.

**) Г. Каринскій вполне вѣрно угадалъ по одному моему замѣчанію въ первой статьѣ, что я искалъ это слово. Я дѣйствительно искалъ его, ибо оно выгодно для меня; но—вещь естественная не только въ журнальной (т.-е. побочной и потому болѣе или менѣе спѣшной), а и во всякой работѣ—проглядѣлъ это слово и обратился къ помощи другихъ аргументовъ. Это то самое слово, которое дало мнѣ въ руки тотъ аргументъ, что, по словамъ

прочее, конечно, можетъ быть объяснено нѣсколько иначе—какъ необдуманная рѣзкость выраженій; поэтому на остальное я уже не обращаю вниманія.

2. Попытаюсь же теперь вкратцѣ показать г. Каринскому неумѣстность этого приѣма въ научной работѣ. Каждая научная работа должна имѣть въ виду пользу читателя, разъясненіе ему, прямымъ путемъ или посредствомъ полемики, какаго-нибудь научнаго вопроса. И если авторъ сосредоточиваетъ все свое вниманіе исключительно на этой задачѣ (особенно же, если приходится имѣть дѣло съ труднымъ вопросомъ), уже нѣтъ возможности не дать своему придирчивому противнику никакихъ внѣшнихъ поводовъ для употребленія упомянутаго приѣма: стоитъ только рассуждать такъ, какъ это покажется противнику логически ошибочнымъ. А если его противникъ воспользуется этимъ обстоятельствомъ и прибѣгнетъ къ этому приѣму, то уже легко (подъ вліяніемъ его примѣра) забыть объ его неумѣстности: вѣдь невольно ждешь, что въ произведеніяхъ противника употребляются—хорошо или дурно—одни лишь научные приемы. И во что же тогда обратится научная полемика, рассматривая ее со стороны читателя?.. Взамѣнъ двухъ ученыхъ, разъясняющихъ ему съ противоположныхъ точекъ зрѣнія научный вопросъ, онъ увидитъ предъ собой совсѣмъ другую и, смѣю думать, крайне неприглядную картину.

До какой степени трудно не подать внѣшнихъ поводовъ для употребленія приѣма г. Каринскаго, лучше всего видно на немъ самомъ. Относясь такъ подозрительно и къ Канту, и ко мнѣ, самъ-то г. Каринскій долженъ былъ, разумѣется, тщательно избѣгать подать какой-либо поводъ къ подражанію его приѣму. Въ дѣйствительности же въ его статьѣ множество такихъ поводовъ, и самыхъ грубыхъ. Напримѣръ, цитируя въ этой статьѣ и письмо Ламберта къ Канту, и письмо Канта къ Герцу, проглядѣлъ же онъ въ нихъ всѣ безъ исключенія мѣста, воочію противорѣчащія его гипотезѣ. Или, опираясь противъ меня въ толкованіи пер-

Канта, даже Богъ, созерцая мою душевную жизнь безъ помощи представленія времени, не найдетъ въ ней никакихъ перемѣнъ. Впрочемъ, я уже высказалъ г. Каринскому свою благодарность за то, что онъ обратилъ мое вниманіе на этотъ аргументъ противъ него, хотя онъ, повидимому, не ожидалъ этого (сравни выше подстрочное примѣчаніе къ заключенію научной части нашей полемики).

ваго абзаца § 7 «Критики» на сочетаніе удобнаго для него словечка «сполна» съ словомъ «признаетъ», г. Каринскій забылъ же провѣрить, есть ли такое сочетаніе въ нѣмецкомъ текстѣ, (см. выше мой разборъ его второго довода). Наконецъ, послѣдній примѣръ: уличая меня въ противорѣчіи съ самимъ собою, которое, будто бы, я *хорошо знаю* (см. выше) и, зная его, *уклоняюсь* отъ разъясненія читателю всей (на мой взглядъ—мнимой) неестественности употребленія слова «критическій» въ его житейскомъ, а не историко-философскомъ значеніи (т.-е. не отождествляя его со словомъ «кантіанскій»), г. Каринскій въ № 26 на стр. 41 дѣлаетъ выписку изъ моего сочиненія: «Опытъ теоріи матеріи», и утверждаетъ, будто бы въ немъ я самъ опредѣляю слова «критическій» и «догматическій» такъ же, какъ и онъ, т.-е. въ такомъ смыслѣ, надъ какимъ я теперь подшучиваю. Въ томъ видѣ, въ какомъ онъ сдѣлалъ эту выписку, дѣйствительно выходитъ, что я какъ будто бы противорѣчу самъ себѣ. Но г. Каринскій выписалъ двѣ фразы, *не докончивъ каждой* изъ нихъ и *пропустивъ третью, связывающую* ихъ между собой, и четвертую, слѣдующую *тотчасъ же* за выписанной второй. А если этого не дѣлать, то, по-моему, сразу обнаружится, что и здѣсь я слово «критическій» приравниваю къ слову «кантіанскій», а «догматическій» — къ «некантіанскій». Впрочемъ, пусть судятъ сами читатели: я выпишу это мѣсто поподробнѣй, чѣмъ г. Каринскій, и въ скобкахъ поставлю то, что онъ пропустилъ. Рѣчь идетъ о двухъ направленіяхъ философіи—догматическомъ и критическомъ. «Первое изъ нихъ, — говорю я («Опытъ» и т. д., стр. 5), — предполагаетъ нѣкоторые общіе принципы, напримѣръ, законъ причинности, пространство, время и т. д. правильно познанными, сами собою извѣстными, достовѣрными (и примѣняемыми ко всякому роду бытія—какъ къ явленіямъ, такъ и къ вещамъ въ себѣ. Это господствовавшее до Канта направленіе и называется догматическимъ). Критическая же философія подвергаетъ изслѣдованію подобныя принципы со стороны ихъ достовѣрности (*крупа примѣненія*, а также со стороны ихъ пониманія или значенія. Разумѣется, разъ что *найденно критическое направленіе*, то философія не должна быть догматической). Спрашивается: къ какому же найденно критическое направленіе, коль скоро тутъ же сказано, что господствовавшее до Канта направленіе называется догматическимъ, и коль-скоро Кантъ первый утверждалъ, что

причинность, пространство и время примѣнимы лишь къ кругу явленій, но не къ кругу вещей въ себѣ? И что же здѣсь условливаюсь я подразумѣвать подъ словомъ «критическій»?—И вотъ, послѣ всѣхъ этихъ примѣровъ я спрашиваю: какую пользу извлекъ бы читатель, еслибъ я, имѣя въ рукахъ столь очевидные поводы (а они еще не всѣ перечислены мной), забылъ о неумѣстности приѣма г. Каринскаго и, отвлекаясь на каждомъ шагѣ въ сторону отъ нашего научнаго вопроса, сталъ бы въ своемъ отвѣтѣ подражать г. Каринскому. А забыть объ этомъ подъ вліяніемъ его примѣра было бы нетрудно, еслибъ я не былъ на сторожѣ еще со времени чтенія книги «Объ истинахъ самоочевидныхъ», гдѣ я уже замѣтилъ пристрастіе г. Каринскаго къ этому приѣму, но не сталъ говорить о немъ въ своей первой статьѣ изъ боязни обидѣть г. Каринскаго, разъясняя ему безъ крайней нужды такія самоочевидныя истины.

Впрочемъ, если всѣ эти соображенія еще недостаточно ясны и убѣдительно для г. Каринскаго, онъ можетъ и впредь употреблять относительно меня тотъ же самый приѣмъ; я уже не буду къ этому возвращаться, а стану разсматривать всѣ разсужденія г. Каринскаго только въ предѣлахъ ихъ научнаго содержанія.

Александръ Введенскій.

„О прекрасномъ въ музыкѣ“.

(Vom musikalisch Schönen).

«Музыка есть искусство выражать
ощущенія модуляціей звуковъ». К. Ми-
хаэлисъ. (Ueber den Geist der Tonkunst.)

Подъ этимъ заглавіемъ въ 1854 г. вышла книжка Ганслика. На русскомъ языкѣ она появилась сначала въ переводѣ М. М. Иванова (въ 1885 г.) и во второй разъ, мѣсяца два назадъ, въ переводѣ г. Лароша, подъ заглавіемъ «О музыкально-прекрасномъ». Переводъ этого послѣдняго выгодно отличается отъ перевода г. Иванова какъ по ясности изложенія, такъ и по точности языка. Въ книжкѣ г. Лароша, кромѣ того, мы находимъ обширное предисловіе переводчика (около 50 страницъ), въ которомъ идетъ рѣчь о жизни и трудахъ Ганслика, дается характеристика его, какъ писателя, и высказываются личныя воззрѣнія на вопросъ са-мого переводчика.

Несмотря на нѣкоторыя соображенія автора, дѣлающія его книжку не лишеною интереса для спеціалиста, мы, однако, не привѣтствуемъ появленіе ея въ нашей литературѣ: основныя воззрѣнія автора на вопросъ представляются намъ односторонними и не выдерживающими критики.

Гансликъ, не будучи натуралистомъ и разрѣшая философскій вопросъ, съ первой страницы первой главы и до послѣдней настаиваетъ на необходимости естественно-историческаго метода въ рѣшеніи вопросовъ эстетики. Въ качествѣ натуралиста, я могу только присоединиться къ этому требованію, но рѣшительно не могу понять, какимъ образомъ, ставъ на эту точку зрѣнія, можно забывать основные принципы естествознанія: о генетиче-

ской связи всѣхъ явленій между собою, — а исходя отсюда, — о необходимости изучать ихъ, исходя отъ простаго къ сложному. Гансликъ, настаивая на томъ и другомъ, предлагаетъ книгу, стоящую въ коренномъ противорѣчїи съ этими основными принципами.

Нѣтъ возможности, разумѣется, останавливаться на разборѣ всѣхъ главъ книги, всѣхъ соображеній автора; да въ этомъ нѣтъ и надобности; для нашей цѣли достаточно будетъ рассмотреть тѣ положенія, которыя составляютъ самую сущность его воззрѣній.

Вотъ эти положенія.

1. Музыка *не выражаетъ чувствъ* и выражать ихъ не можетъ; она *возбуждаетъ чувство* всего болѣе у диллетантовъ, всего мене у образованныхъ художниковъ.

2. Прекрасное въ музыкѣ составляетъ *красота*, заключающаяся исключительно *въ звукахъ* и ихъ разнообразныхъ сочетаніяхъ, какъ стеклышекъ въ калейдоскопѣ.

3. Вслѣдствіе этого (а частью и вслѣдствіе другихъ причинъ) музыка не имѣетъ и содержанія въ смыслѣ сюжета: кромѣ самыхъ звуковъ, ничего не входитъ въ музыкальную композицію и не составляетъ ея.

Мы рассмотримъ эти положенія въ изложенной нами послѣдовательности независимо отъ главъ и порядка изложенія, котораго держится Гансликъ, и начнемъ съ того изъ нихъ, которое гласитъ, что „*музыка чувствъ не выражаетъ и выразить ихъ не можетъ*“.

ГЛАВА I.

Идея эта, какъ извѣстно, не нова; и самъ Гансликъ указываетъ на Гербарта (9-я гл. его Энциклопедїи), котораго считаетъ въ этомъ отношенїи своимъ предшественникомъ.

Вотъ что писалъ Гербартъ и что Гансликъ считаетъ нужнымъ дословно цитировать въ качествѣ *блестящей мысли*:

«Снотолкователи и астрологи въ теченіе тысячелѣтїй не хотѣли вѣрить, что человѣкъ видитъ грезы потому, что спитъ, и что звѣзды видны то тамъ, то здѣсь потому, что онѣ движутся. Такъ и донинѣ даже хорошими музыкантами повторяется положеніе, что музыка выражаетъ чувства, какъ будто бы то чувство, которое, быть можетъ, ею возбуждается и для выраженія котораго ею, пожалуй, возможно пользоваться, лежало въ основанїи

правиль простого и двойного контрапункта, на которыхъ зиждется ея истинная сущность».

Мы сознаемся, однако, что ничего ни блестящаго, ни даже точнаго въ этой мысли Гербарта не находимъ, особенно принимая во вниманіе настоятельность требованія Ганслика слѣдовать *естественно-историческому методу*.

Правда, причины, которыми сны объяснялись снотолкователями,—невѣрны, но также невѣрно и то, что человѣкъ видитъ ихъ лишь потому, что спитъ; будь иначе, будь сонъ *причиною фрезз*,—всякій спящій человѣкъ ихъ видѣлъ бы, а этого нѣтъ; и Гербартъ, и Гансликъ *условіе* явленія принимаютъ за *причину*.

Правда, астрологи видѣли въ движеніи звѣздъ иныя причины, чѣмъ тѣ, которыя намъ теперь извѣстны, но вѣрно и то, что мы видимъ звѣзды то тамъ, то здѣсь вовсе не вслѣдствіе того, что онѣ будто бы движутся, какъ ошибочно говоритъ Гербартъ, а за нимъ повторяетъ Гансликъ: звѣзды въ этомъ смыслѣ неподвижны. Мы увидимъ далѣе, что положеніе Гербарта о томъ, что музыка не выражаетъ чувствъ, *«совершенно такъ же»* вѣрно, какъ и два ему предшествующихъ.

Вотъ собственныя соображенія Ганслика по этому вопросу.

«Способна ли музыка изобразить опредѣленное чувство? — спрашиваетъ авторъ и отвѣчаетъ: «Отвѣтъ отрицательный, такъ какъ опредѣленность чувствъ не можетъ быть отдѣлена отъ конкретныхъ представлений и понятій, лежащихъ внѣ области задачъ музыки». Напримѣръ: «любовь», — говоритъ авторъ, — *«немыслима безъ представленія о любимой личности, а стало быть, музыка не можетъ выразить любви»*.

Очевидно, однако, что это не болѣе, какъ афоризмъ, который не только ничего не доказываетъ, но. еще и самъ нуждается въ доказательствѣ.

Гансликъ самъ чувствуетъ это и даетъ намъ требуемыя доказательства путемъ анализа музыкальныхъ произведеній. Вотъ, что мы читаемъ по этому предмету:

«Послушаемъ хотя бы увертюру къ *Прометею* Бетховена. Вотъ приблизительно, что вынесетъ изъ нея внимательный слухъ цѣнителя искусства: звуки перваго такта, опустившись на кварту, быстро и негромко, какъ бы сыплющійся жемчугъ, бѣгутъ вверхъ, въ точности повторяются во второмъ тактѣ; такты третій и четвертый ведутъ ту же фигуру въ расширенномъ объемѣ даль-

ше, капли поднявшейся струи падаютъ внизъ; въ слѣдующихъ четырехъ тактахъ повторяется та же фигура и тотъ же изъ нея составленный рисунокъ» и т. д., и т. д.

Выводъ изъ такого анализа получился, какъ и должно было ожидать, слѣдующій.

«Кромѣ изложеннаго здѣсь, мы не усматриваемъ *никакаго содержанія*; менѣе всего видимъ мы *чувство*, которое она выражала бы или необходимо возбуждала бы въ слушатель. Подобный разборъ, правда, *превращаетъ цветущее тѣло въ скелетъ* *) и *уничтожаетъ всякую красоту*; но за то онъ преграждаетъ путь всякимъ ложнымъ и непризваннымъ толкованіямъ».

Мы, однако, сомнѣваемся какъ въ пригодности подобнаго анализа композиціи для поставленной цѣли, такъ, вслѣдствіе этого, и въ законности сдѣланнаго авторомъ вывода.

Вмѣсто доказательства справедливости нашего утвержденія, мы сдѣлаемъ совершенно аналогичный анализъ такой жанровой картины: съ лѣвой стороны—большое черное пятно; надъ нимъ—свѣтлая полоска; еще выше—какой-то выступъ, сдѣланный сѣрою краской, а надъ нимъ сплошное поле темноватой краски съ беспорядочно расположенными легкими мазками кисти, въ видѣ неясно очерченныхъ сѣроватыхъ и бѣлыхъ точекъ. Въ серединѣ картины краски наложены болѣе разнообразно; встрѣчаются красноватая, бѣлая, сѣрая, зеленая полосы, и т. д. Здѣсь же помѣщаются рисунки предметовъ: людей, бревень, листьевъ и пр., частью правильные, частью неправильные и т. д.

Заключенія изъ *такого* анализа картины не только будутъ аналогичны заключеніямъ Ганслика, но могутъ быть даже выражены его словами, а именно:

«Кромѣ изложеннаго въ описаніи картины, мы ничего другого въ ней не усматриваемъ; изъ анализа совершенно ясно видно, что никакого чувства она не выражаетъ и выражать не можетъ. Подобный разборъ картины, правда, *превращаетъ цветущее тѣло въ скелетъ* и *уничтожаетъ всякую красоту*, но за то онъ преграждаетъ путь всякимъ ложнымъ и непризваннымъ толкованіямъ».

Нельзя не согласиться съ тѣмъ, что, сдѣлавъ такое описаніе художественнаго произведенія со всею тщательностью и точ-

*) Курсивъ мой.

ностью, мы, дѣйствительно, устраняемъ всякія ложныя и непризванныя толкованія; бѣда лишь въ томъ, что наша рѣчь будетъ идти не о художественномъ произведеніи, а, какъ справедливо замѣтилъ Гансликъ, *о скелетѣ, лишенномъ всякой красоты* и, стало быть, переставшемъ быть художественнымъ произведеніемъ, изъ чего уже само собою слѣдуетъ, что анализъ Ганслика доказываетъ не невѣрность тезиса, который онъ опровергаетъ, а непригодность его собственнаго приѣма для такого опроверженія.

Другое соображеніе Ганслика въ подтвержденіе своей доктрины столь же мало убѣдительно.

Оно заключается въ томъ, что при опредѣленіи содержанія музыкальной композиціи всегда встрѣчается разногласіе: одинъ говоритъ, что она выражаетъ любовь, другой — тоску, третій — религіозное настроеніе.

Намъ думается, что такой аргументъ можно приводить лишь въ томъ случаѣ, когда нѣтъ никакихъ аргументовъ. Въ самомъ дѣлѣ, стоитъ остановиться около самой выразительной жанровой картины на выставкѣ, чтобъ убѣдиться, какія разногласныя толкованія она вызываетъ даже тогда, когда въ рукахъ зрителей имѣется каталогъ и въ немъ значится объяснительный ярлычокъ. Казалось бы—о чемъ тутъ говорить, когда каждое изъ лицъ говоритъ само за себя безъ комментаріевъ, а прислушайтесь — чего вы только не услышите!

Какой же выводъ справедливо будетъ сдѣлать изъ этого факта? Намъ кажется—одинъ: мало образованія, мало художественнаго развитія въ зрителяхъ; а по Ганслику выходитъ такъ: въ данной картинѣ зрители не видятъ опредѣленной идеи; *значитъ*, никакой идеи она не только не имѣетъ, но и имѣть не можетъ. Разногласіе въ пониманіи музыкальныхъ композицій объясняется причинами еще болѣе сложными и еще менѣе, поэтому, даетъ права дѣлать заключеніе, что онѣ не служатъ выраженіемъ опредѣленнаго чувства, потому что это чувство слушателями опредѣляется различно.

Соображенія Ганслика становятся еще менѣе убѣдительными, если принять во вниманіе нижеслѣдующія его слова, представляющія косвенное признаніе факта.

«Характерные и выразительные вокальные отрывки, оторванные отъ своего текста, позволяютъ намъ развѣ только *догадываться* о томъ, какое именно они выражаютъ чувство. Они подобны

силуэтамъ, оригиналы которыхъ мы большею частью узнаемъ тогда, когда намъ скажутъ, кто это такой».

Какъ будто людямъ не случается узнавать даже *фотографію* хорошо знакомаго лица лишь послѣ того, какъ это лицо будетъ названо.

Ничего не прибавляютъ въ смыслъ аргументаціи и указываемые Гансликомъ примѣры переложенія вокальныхъ сочиненій съ одного текста на другой; совершенно понятно, что если могутъ имѣть мѣсто *разныя* оцѣнки содержанія композицій, то могутъ имѣть мѣсто и такія перенесенія. Это вовсе не новый фактъ, не новый аргументъ, какимъ его выставляетъ Гансликъ,—это лишь повтореніе сказаннаго, такъ какъ причины, обусловливающія его возможность, тѣ же, которыми объясняется и фактъ разногласія въ оцѣнкѣ музыкальныхъ произведеній.

Никакихъ другихъ, болѣе вѣскихъ аргументовъ въ подтвержденіе его перваго положенія о томъ, что *музыка не выражаетъ чувства и выразить его не можетъ*,—мы въ первыхъ двухъ главахъ книги Ганслика не находимъ.

Въ пятой онъ возвращается къ вопросу о *чувствѣ* въ музыкѣ, рассматривая его съ нѣскольکو иной точки зрѣнія; но и здѣсь его соображенія представляются столь же бездоказательными и потому столь же неубѣдительными. Вотъ главнѣйшія изъ нихъ:

«Способность музыки рѣзко проникать въ нервную систему слушателя,—говоритъ Гансликъ,—заключается въ матеріалѣ, получившемъ отъ природы это *необъяснимое физиологическое средство* *)».

Но... что можетъ объяснить *такое* положеніе?! И какъ можетъ оно помочь дѣлу?

«Мы далеки отъ мысли»,—говоритъ авторъ,—«отрицать права чувства въ музыкѣ. Но это чувство, на дѣлѣ болѣе или менѣе сливающееся съ чистымъ созерцаніемъ, лишь тогда можетъ считаться художественнымъ, когда оно помнитъ свое эстетическое происхожденіе, т.-е. наслажденіе прекраснымъ, и именно *этимъ* опредѣленнымъ прекраснымъ».

Нѣскольکو туманная фраза эта объясняется далѣе такими соображеніями:

*) Прим. стр. 129. Курсивъ нашъ.

«Гдѣ нѣтъ этого сознанія, гдѣ нѣтъ свободнаго созерцанія опредѣленной художественной красоты, гдѣ духъ подавленъ одною стихійною силою звуковъ, тамъ подобное впечатлѣнїе тѣмъ менѣе можетъ быть приписано искусству, чѣмъ оно сильнѣе. Число людей, слушающихъ или, вѣрнѣе, ощущающихъ музыку подобнымъ образомъ, весьма значительно. Пассивно отдаваясь дѣйствию на себя стихійной силы музыки, они впадаютъ въ неопредѣленное, направленное лишь общимъ характеромъ пїесы sentimentalno-чувственное возбужденіе. Отношеніе ихъ къ музыкѣ не созерцательное, а *патологическое* (?); какое-то вѣчное мерцаніе, чувствованіе, мечтаніе, тревожная поглощенность звучащею пустотой (?). Пусть мимо слушателя «чувствительнаго» пройдетъ нѣсколько пїесъ сходнаго, положимъ, шумно-веселаго характера,—онъ останется подъ властью одного и того же впечатлѣнїя. Его чувствомъ усваивается только то, что въ этихъ пїесахъ однородно, — ихъ шумно-веселая оживленность, между тѣмъ какъ особенность каждаго сочиненія, художественная индивидуальность для него исчезаетъ. Слушатель музыкальный (?) поступитъ какъ разъ наоборотъ. Особенность художественнаго строенія композиціи,—то, что выдѣляетъ изъ дюжины пїесъ сходнаго характера и придаетъ ей отпечатокъ произведенія самостоятельнаго,—до того овладѣваетъ его вниманіемъ, что онъ придаетъ мало значенія сходству или различію выражаемаго чувства».

Не трудно видѣть, однако, что это—уже знакомая намъ идея: о необходимости *анализа* (во вкусѣ Ганслика) музыкальнаго произведенія, о необходимости смотрѣть, какъ красиво мѣняются свое положеніе вѣчно движущіяся стеклышки калейдоскопа, и о созерцаніи такихъ скелетовъ художественныхъ произведеній. Это—во первыхъ; а во вторыхъ, слушатели представляютъ не два только типа: ничего не понимающихъ, съ одной стороны, и «образованныхъ художниковъ»—съ другой, какъ это намъ представляетъ Гансликъ: между этими двумя крайностями помѣщается та середина, которая составляетъ огромное, подавляющее большинство, то самое большинство, у котораго произведенія искусства ищутъ своего признанія.

Мы, разумѣется, ничего не имѣемъ сказать противъ факта существованія такихъ крайнихъ точекъ зрѣнїя, какими являются, по Ганслику, невѣжда и «образованный художникъ»; всякій, какъ извѣстно, наслаждается по своему. Мы даже готовы согласиться

съ тѣмъ, что наслажденія «образованнаго художника» *выгоднѣе* наслажденій «невѣжды», ибо нѣтъ никакого сомнѣнія, что чело-вѣкъ, созерцающій хотя бы и «прекрасные» скелеты, никогда не придетъ въ такое убыточное для него состояніе, которое, какъ это рассказываетъ Гансликъ, случилось «съ однимъ суровымъ кредиторомъ, простившимъ весь долгъ музыканту послѣ того, какъ онъ его прослушалъ. Такія непріятности, очевидно, могутъ происходить только съ профанами: у одного—послѣ того, какъ онъ—«невѣжда»—видѣлъ въ театрѣ художественно исполненную драму, у другого—послѣ того, какъ онъ—«глупецъ»—прослушалъ художественно исполненное поэтическое музыкальное произведе-ніе»...

Ничего мы противъ этихъ соображеній не возражаемъ; мы говоримъ только, что чужихъ и своихъ недочетовъ въ такихъ способахъ наслажденія нѣтъ надобности взыскивать на искусство, и что слушатели не исчерпываются только тѣми двумя типами, которые намъ показываетъ Гансликъ.

Поясню это примѣромъ. Передъ «чувствительной» замоскво-рѣцкой купчихой прочитываютъ одно за другимъ нѣсколько стихотвореній, въ которыхъ встрѣчаются слова: туча, мѣсяцъ, небо и т. д. Сначала, положимъ, стихотвореніе Лермонтова «Тучки», потомъ Пушкина «Послѣдняя туча разсѣянной бури», потомъ стихотвореніе неизвѣстнаго автора, въ которомъ рассказывается о томъ, какъ онъ «выходитъ изъ палатки, а мѣсяцъ свѣтитъ во всѣ лопатки».

Положимъ, что эта чувствительная особа, слушая лектора, одинаково приходитъ въ восхищеніе и всѣ стихотворенія сопровождаетъ однимъ и тѣмъ же восклицаніемъ «обворожительно!»

Отъ этого исходнаго пункта мы пойдемъ вверхъ по безконечнымъ ступенямъ культурной лѣстницы и дойдемъ, наконецъ, до той ея вершины, на которой бокъ-о-бокъ другъ съ другомъ стоять: съ одной стороны, профессионалисты, вслѣдствіе своего ремесла притупившіе свои воспринимающія способности до полной невозбуждаемости, до исключительной *работы одного ума*, не исключаящей, разумѣется, способности испытывать удовольствіе отъ созерцанія художественныхъ произведеній, но удовольствіе *sui generis*,—а съ другой стороны, люди, способные и къ умственному анализу, быть можетъ, и не такому тонкому и всестороннему, какъ профессионалисты, но совершенно доста-

точному, чтобы выдѣлять лучшее, хорошее и дурное изъ дюжины пѣсь сходнаго характера, и въ то же время способные къ *непосредственному чувству красоты не скелета*, а художественнаго произведенія въ его цѣломъ.

Кто изъ этихъ трехъ типовъ стоитъ ближе къ истинѣ? Я полагаю—третій, Гансликъ увѣряетъ, что второй. Кто бы ни былъ правъ изъ насъ, во всякомъ случаѣ *несомнѣнно*, во 1-хъ, что типовъ не два, какъ это полагаетъ Гансликъ, а по крайней мѣрѣ три, и во 2-хъ, что *никакаго вывода* изъ этихъ нашихъ заключеній отъ «чувствительной» купчихи и профессионалиста къ интеллигентному читателю сдѣлать по отношенію къ вопросу о вліяніи поэзіи на чувство нельзя.

Нельзя его сдѣлать и по отношенію къ музыкѣ.

Сказать сначала, какъ это дѣлаетъ Гансликъ, что музыка вліяетъ на нервы *«вмѣстѣ необъяснимаго физиологическаго средства»* (?), утверждать потомъ, что такую чувствительность проявляетъ только профанъ, и на этомъ основаніи строить заключенія—значитъ не разъяснять, а запутывать дѣло.

Какъ бы то ни было, однако, и при своемъ взглядѣ на предметъ Гансликъ не можетъ отрицать сполна *вліянія* музыки на чувство. Какъ же объяснить этотъ фактъ, признавъ въ то же время, что музыка *выражать* чувства не можетъ и не должна?

Вотъ какъ онъ это дѣлаетъ.

«Все то, что въ музыкѣ намъ кажется изображеніемъ состоянія души»,—говоритъ Гансликъ,—«есть (кроме движенія) нѣчто символическое».

Подъ этимъ терминомъ Гансликъ разумѣетъ слѣдующее:

«Такъ же, какъ цвѣта, тоны сами по себѣ, взятые отдѣльно, имѣютъ значеніе символическое, которое дѣйствуетъ раньше всякаго художественнаго замысла и независимо отъ него. Мы связываемъ зеленый цвѣтъ съ чувствомъ надежды, голубой—съ добродѣтелью вѣрности. Розенкранцъ видитъ въ оранжевомъ «важность, умѣряемую прелестью», а въ фіолетовомъ—«филистерскую привѣтливость» и т. д.

«Подобнымъ же образомъ и стихійныя основы музыки: тональности, аккорды и звучности—уже являются», утверждаетъ Гансликъ, «отдѣльными характерами».

Позволительно, однако, спросить: гдѣ же физиологическія основанія того, чтобы въ фіолетовомъ цвѣтѣ видѣть «филистерскую

привѣтливость», да и не только фізіологическія, а какія бы то ни было разумныя основанія?

Единственный рессурсъ Ганслика въ пользу того, что такое предположеніе имѣетъ за собою какъ будто что-то серьезное, состоитъ въ... ссылкѣ на Гёте! Ссылка, нельзя не отдать ему справедливости, очень неудачна.

Правда, Гёте былъ натуралистомъ, и наука ему многимъ обязана; но онъ былъ въ то же время и натурфилософомъ, да еще въ такой степени, что самый страстный поклонникъ его—натуралистъ Геккель, приписывающій ему такія заслуги, которыхъ онъ и не имѣлъ,—находитъ себя вынужденнымъ признаться, что въ научныхъ замѣткахъ Гёте много вздора (Haeckel. «Histoire de la création naturelle». Paris, 1884). Разсужденія о томъ, что «въ желтомъ цвѣтѣ мы видимъ ревность, а въ фіолетовомъ—филистерскую привѣтливость», несомнѣнно, составляютъ одинъ изъ такихъ вздоровъ.

Мы можемъ сказать поэтому, что въ звукахъ, какъ и въ цвѣтахъ, такое «символическое значеніе» составляетъ подобный же вздоръ.

Начать съ того, что если желтый цвѣтъ кажется таковымъ для всѣхъ людей съ нормальнымъ зрѣніемъ, то изъ тысячи людей, «чувствующихъ» музыкальныя произведенія, 999 не будутъ даже и знать, что они слышатъ: ut или gé. Возьмите la и скажите, что вы берете fa, и 999 человекъ вамъ повѣрятъ, одинъ усомнится, да и тотъ не всегда будетъ настаивать; сдѣлаеть это, быть можетъ, одинъ изъ 10,000. Спросите этотъ раритетъ, что онъ видитъ въ звучащемъ la и онъ, если не читаль Шубертовской или иной символики звуковъ, навѣрно отвѣтитъ, что ничего въ немъ не видитъ.

Я не хочу этимъ сказать, чтобы звуки не имѣли символическаго значенія; въ нихъ вмѣстѣ съ движеніемъ (усиленіе или ослабленіе), несомнѣнно, заключается источникъ вліянія музыки на слушателя и возможность, говоря словами П. Гейзе, подражая страстямъ, возбуждать страсти; только смыслъ этой символики намъ представляется совершенно инымъ, и мы видимъ его возникновеніе въ другомъ, вовсе не таинственномъ источникѣ. Объ этомъ мы побесѣдуемъ какъ-нибудь въ другой разъ. Здѣсь же скажемъ лишь, что, выставляя такой стѣхійный (?) символизмъ звуковъ объясненіемъ вліянія музыки на чувства, вмѣсто того объясненія, по которому

это вліяніе представляет собою просто слѣдствіе способности музыки служить средствомъ *выражать* чувство, Гансликъ замѣщаетъ одно объясненіе другимъ, а не замѣняетъ его.

Не буду останавливаться на дальнѣйшихъ соображеніяхъ автора, такъ какъ они не даютъ ничего новаго въ смыслѣ аргументаціи; недостатокъ убѣдительности замѣняется въ нихъ тяжеловѣсными остротами, которыя, говоря вообще, у серьезнаго читателя способны вызвать улыбку сочувствія, когда онѣ удачны, и улыбку сожалѣнія, когда онѣ... походятъ на слѣдующіе, примѣръ, образчики: «Новѣйшее время сдѣлало великолѣпное открытіе, сулящее тѣмъ меломанамъ, которые безъ всякаго участія мысли витаютъ лишь въ области чувства,—наслажденіе, далеко превосходящее музыку. Мы разумѣемъ сѣрный эфиръ и хлороформъ». Или: «самое лучшее дѣйствіе»,—говоритъ авторъ меломанамъ, — «музыка, какъ извѣстно, оказываетъ на дикарей». Вотъ, дескать, вамъ,—чувствительнымъ неучамъ!

Во-первыхъ, эти ссылки на дикарей составляютъ утвержденіе, которое надо доказать; онѣ гораздо болѣе напоминаютъ рассказы о дикаряхъ Ж.-Ж. Руссо, давно и по достоинству опѣвенные Вольтеромъ, чѣмъ установленныя наукой истины; а во-вторыхъ, какъ же согласовать съ этимъ утвержденіемъ Ганслика его же утвержденіе о томъ, что у дикарей *музыки нѣтъ*? Выходитъ, что меломан долженъ устыдиться тотъ фактъ, что всего сильнѣе музыка дѣйствуетъ на людей, у которыхъ нѣтъ музыки!..

Но допустимъ даже, что это, дѣйствительно, фактъ, что дикари на самомъ дѣлѣ представляют собою людей, на которыхъ музыка оказываетъ самое могучее дѣйствіе,—что можетъ доказывать этотъ фактъ въ вопросѣ о природѣ оказываемаго музыкой дѣйствія? По нашему мнѣнію, ровно ничего, и убѣдиться въ этомъ вовсе не трудно.

Всѣмъ извѣстно, что горному жителю степь представляется скучнѣйшимъ и невыносимѣйшимъ изъ всего, что только можетъ представлять собою земная поверхность, и наоборотъ: степняка горы душатъ; ему въ нихъ нечѣмъ дышать, ему нуженъ просторъ; горожанинъ же одинаково не понимаетъ ни того, ни другого, скучаетъ и тамъ, и тутъ, искренно утверждая, что жить можно только въ городѣ, а во всѣхъ остальныхъ условіяхъ одинаково царитъ непроходимая скука.

Что можно извлечь изъ такого рода *фактовъ* для оцѣнки горъ, степей, какъ источниковъ настроенія и чувства? Очевидно, ничего, такъ какъ рѣшеніе вопроса лежитъ не въ горахъ, не въ степяхъ, а въ психологіи.

Музыка дѣйствуетъ на дикарей и не дѣйствуетъ на образованныхъ музыкантовъ, — *значитъ*, говоритъ Гансликъ, она не можетъ и не должна дѣйствовать на чувства.

По нашему мнѣнію, это — ошибка очень грубаго свойства.

Музыка дѣйствуетъ на дикарей и не дѣйствуетъ на «образованныхъ музыкантовъ», — *значитъ*, надо изслѣдовать психо-физиологическія причины явленія, которыя однѣ могутъ выяснитъ намъ, въ чемъ тутъ дѣло, — и только! До тѣхъ поръ, пока эти причины не указаны и не приняты въ расчетъ при рѣшеніи вопроса, фактъ, указываемый Гансликомъ, еслибы и признать его научно установленнымъ (чего, однако, вовсе нѣтъ), ничего доказывать не можетъ, всего же менѣе то, что имъ хочетъ доказать Гансликъ.

Жанъ-Жакъ Руссо съ жизнью дикарей былъ знакомъ очень мало, рассказы его о ихъ счастливой жизни — скорѣе романъ который Вольтеръ называетъ плохимъ, — чѣмъ дѣйствительность; заключеніе, которое онъ дѣлаетъ изъ этого романа для оцѣнки цивилизаціи, доказываетъ лишь, что, будучи талантливымъ писателемъ, онъ не всегда оказывался хорошимъ мыслителемъ. Но, признавая за цивилизаціей единственный путь къ счастью, нисколько не беспокоясь за ея дальнѣйшіе успѣхи, ибо они такъ же неустранимы, какъ и самый ростъ организма, мы вовсе не думаемъ, чтобы цивилизація не заключала въ себѣ темныхъ сторонъ, чтобы въ жизни дикарей не было *ничего*, о чемъ бы не могъ пожалѣть современный европеецъ, и чтобы изъ положенія: «это мы видимъ у дикарей» — само собою слѣдовало: «значитъ — это никуда не годно».

Это во-первыхъ; во вторыхъ, чтобы быть послѣдовательнымъ, Ганслику надо было бы съ точки зрѣнія наблюденій надъ дикарями оцѣнивать уже не одну музыку, но и другія искусства, какъ это дѣлаетъ, на примѣръ, Ницше, утверждающій, что искусство и поэзія — химера, а энтузіазмъ, который они вызываютъ, есть то же, что и водка, губящая дикарей.

Очевидно, что поэты — «лжецы» и «пьяницы чувства»... Гансликъ не пошелъ такъ далеко; онъ остановился на полдорогѣ, и

хорошо сдѣлать, ибо Ницше, какъ извѣстно, былъ уже сумашедшимъ, когда писалъ эти соображенія.

Совершенно одинаково остроумной и убѣдительною является и слѣдующая попытка Ганслика подтрунить надъ «меломанами»:

«Трубный призывъ воодушевляетъ коня безстрашіемъ и жаждой битвы, скрипка вызываетъ въ медвѣдѣ поползновенія балетныя, нѣжный паукъ и неповоротливый слонъ движутся, прислушиваясь къ любимымъ звукамъ. Но велика ли честь очутиться меломанамъ въ подобной компаніи?»

Мы оставимъ въ сторонѣ неудачныя экскурсіи Ганслика въ область зоопсихологіи, этнографіи и естествознанія вообще, къ которому онъ такъ настойчиво призываетъ музыкантовъ; для него самого эти области знанія составляютъ закрытую книгу. Оставляя въ сторонѣ и неудачныя попытки Ганслика замѣнить неудачные доводы неудачными остротами, которыя помѣшали ему замѣтить, что компанія, въ которую онъ «усадилъ меломановъ», не въ примѣръ лучше той, въ которой онъ самъ провелъ всю свою жизнь, ибо чувствовалъ и радовался солнцу, напримѣръ, въ компаніи животныхъ, гораздо менѣе почтенныхъ, чѣмъ слонъ, отъ чего, конечно, солнце не сдѣлалось ни хуже, ни лучше,—мы не можемъ не отмѣтить невыгоднаго впечатлѣнія отъ самоувѣренности и доктринерскаго тона Ганслика въ области знанія, ему совершенно незнакомаго.

То онъ говоритъ объ явленіяхъ въ области зоопсихологіи, о которой, очевидно, имѣетъ очень смутныя представленія; то онъ заявляетъ совершенно безапелляціонно, что «на дикарей, какъ извѣстно, музыка оказываетъ самое могущественное вліяніе», тогда какъ это увѣреніе стоитъ въ открытомъ противорѣчьи съ нѣкоторыми научно-установленными фактами; то онъ заявляетъ, что «слухъ грековъ былъ способенъ усваивать не въ примѣръ болѣе мельчайшія различія интерваловъ, чѣмъ нашъ слухъ», т.-е. приводитъ предположеніе, которое тоже нуждается въ доказательствахъ,— и говоритъ обо всемъ этомъ и о многомъ другомъ, какъ объ установленныхъ аксіомахъ, и на этихъ афоризмахъ строить свои заключенія! Какое довѣріе можно имѣть къ этимъ заключеніямъ? Какое довѣріе можно имѣть и къ тому, что касается специальной области познаній автора?

Мы считаемъ себя во всякомъ случаѣ въ правѣ на основаніи всего вышеизложеннаго утверждать, что положеніе Ганслика о

томъ, что музыка не выражаетъ чувства и выражать его не можетъ, — ничѣмъ недоказаннымъ. Фактъ остался на лицо; никакого ключа къ его объясненію онъ не далъ, а то, что предложилъ взамѣнъ существующаго толкованія, отзывается не жизнью, не дѣйствительностью, а тѣмъ филистерствомъ, которое по достоинству оцѣнено еще старикомъ Гёте.

ГЛАВА II.

Отъ этого перваго положенія перейдемъ ко второму. Оно, какъ было сказано выше, гласитъ:

Прекрасное въ музыкѣ составляетъ *красота*, независимая отъ извнѣ привнесеннаго содержанія, не нуждающаяся въ немъ, — и заключающаяся исключительно въ звукахъ и ихъ художественномъ сочетаніи.

На вопросъ о томъ, какъ можетъ музыкально-прекрасное въ такомъ его опредѣленіи служить источникомъ художественнаго наслажденія, Гансликъ отвѣчаетъ:

«Всякій изъ насъ въ дѣтскомъ возрастѣ, вѣроятно, наслаждался игрою мѣняющихся цвѣтовъ и фигуръ *калейдоскопа*. Такой калейдоскопъ, только на неизмѣримо высшей, идеальнѣйшей ступени, представляетъ собою музыка».

Г. Ларошъ въ своемъ предисловіи къ книгѣ Ганслика дѣлаетъ отъ себя нѣкоторую оговорку по поводу этой аналогіи. Вотъ, что онъ пишетъ: Мнѣ кажется, что шлегелевское опредѣленіе: «музыка есть текучая архитектура», примѣнимо не къ одной изъ сторонъ музыки, какъ того желаетъ авторъ, а ко *всему* искусству звуковъ. Музыкальное произведеніе всегда представляется мнѣ *постройкой*, зыбкою, фантастическою, эфемерною постройкой изъ воздушнаго матеріала. Съ произведеніемъ архитектуры оно раздѣляетъ близость къ ариѳметикѣ и геометріи. Съ нимъ же его сближаетъ общая обоимъ *отвлеченность*, витаніе въ сферѣ *общихъ идей* (?), неспособность соперничать съ поэзіей или живописью въ изображеніи *отдѣльныхъ* лицъ или видовъ, въ передачѣ отдѣльнаго случая или мысли. Сравненіе съ архитектурой можетъ *вполнѣ* замѣнить остроумное, но не популярное и *для поверхностнаго взгляда обидное* сравненіе съ калейдоскопомъ *).

*) Курсивъ мой.

Идея о нѣкоторыхъ общихъ между архитектурой и музыкой элементахъ, которыми, впрочемъ, всякая связь между ними и ограничивается,—очень стара.

Мы не знаемъ, кто ее высказалъ впервые; но въ томъ смыслѣ, въ какомъ ею пользуется г. Ларошъ, она едва ли исправляетъ дѣло.

Вотъ что, напримѣръ, мы читаемъ въ интересной книжкѣ Тэна по этому вопросу *):

«На ряду съ величинами, доступными зрѣнію, есть величины, доступныя слуху; я разумѣю различныя скорости звуковыхъ колебаній; эти колебанія, будучи въ свою очередь тоже извѣстными величинами, могутъ образовать также совокупности частей, соединенія по законамъ математики. Но въ музыкѣ есть и другой принципъ, и этотъ новый элементъ сообщаетъ ей какую-то исключительную и необыкновенную силу. Кромѣ своихъ математическихъ свойствъ, звукъ подобенъ крику; вслѣдствіе этого, онъ прямо выражаетъ *съ неподражаемою точностію, нѣжностію и силой страданія, радость, гнѣвъ, презрѣніе, вѣдѣнія и вѣдѣнія живого и чувствующаго существа съ ихъ мельчайшими оттенками и неизвѣданными тайнами.* Съ этой стороны онъ похожъ на поэтическую декламацию и образовалъ цѣлую музыкальную школу, *школу экспрессіи* Глюка и нѣмцевъ, названную такъ въ отличіе отъ пѣвучей музыки Россини и итальянцевъ. Но какова бы ни была точка зрѣнія, предпочитаемая композиторомъ, оба элемента дѣйствуютъ въ музыкѣ сообща, и звуки образуютъ всегда совокупность частей, соединяющихся между собою вслѣдствіе математическихъ ихъ отношеній и, вмѣстѣ съ тѣмъ, силою того соотвѣтствія, какое имѣютъ они со страстями и различными внутренними состояніями нравственнаго существа, такъ что музыкантъ, задумавъ выразить извѣстный преобладающій или выдающійся характеръ въ предметѣ,—печаль или радость, нѣжную любовь или сильный гнѣвъ, ту или другую мысль или чувство, каковы бы они ни были,—можетъ избирать и рассчитывать по своему произволу въ этихъ математическихъ отношеніяхъ и въ этихъ отношеніяхъ нравственныхъ, какимъ образомъ лучше обнаружить задуманный имъ характеръ».

Само собою разумѣется, что такой взглядъ совершенно расхо-

*) Тэнь. „Философія искусства“.

дится съ воззрѣніями Ганслика и г. Лароша, вслѣдствіе чего оговорка послѣдняго ничего не исправляетъ въ аналогіи Ганслика между музыкой и калейдоскопомъ; не исправляетъ уже по одному тому, что она дѣлается г. Ларошемъ лишь *для тѣхъ*, «поверхностному взгляду которыхъ сравненіе прекрасно-музыкальнаго съ калейдоскопомъ кажется *обиднымъ*». Изъ этого слѣдуетъ, что г. Ларошъ, хотя и предлагаетъ сравнить прекрасно-музыкальное съ архитектурой, но для него собственно ничего ни несправедливаго, ни обиднаго въ сравненіи его съ калейдоскопомъ не представляется*).

Ничего не измѣняютъ въ этой доктринѣ Ганслика и его собственныя оговорки, вродѣ, наприм., слѣдующихъ: «Мы не исключили духовнаго содержанія, — напротивъ, мы его обусловили». Или: «Мы не признаемъ красоты, въ которой нисколько не участвуетъ духъ». Суть остается тою же, а именно, что музыкально-прекрасное представляетъ собою калейдоскопъ звуковъ — и только.

Десятки вопросовъ возникаютъ въ умѣ читателя при встрѣчѣ съ такимъ воззрѣніемъ, и ни на одинъ изъ нихъ мы не находимъ надлежащаго отвѣта у Ганслика.

Почему, спрашиваетъ читатель вмѣстѣ съ авторомъ, «частые квинтсектаккорды и тѣсныя діатоническія темы у Мендельсона, хроматизмъ и энгармонизмъ у Шпора, короткіе двухдольные ритмы у Обера производятъ *именно это* впечатлѣніе, ни съ какимъ другимъ не смѣшиваемое?»

*) Любопытно, что самъ Гансликъ по поводу аналогіи между музыкой и архитектурой пишетъ слѣдующее: «Менѣе еще, чѣмъ съ исторіей, музыкально-прекрасное имѣетъ общаго съ *архитектурой*, соприкасающейся, однако, съ одной изъ ея сторонъ».

А нѣсколько ниже: «Многіе эстетикаы считаютъ, что музыкальное наслажденіе достаточно объясняется чувствомъ удовольствія, получаемымъ нами отъ *правильности и симметріи*; но эти стороны не могутъ сами по себѣ составить ни прекрасное, ни тѣмъ болѣе музыкально-прекрасное».

Любопытно также и нижеслѣдующее мѣсто въ предисловіи г. Лароша:

«Остается вопросъ о Моцартѣ, и здѣсь меня беретъ грустное раздумье. Къ Моцарту Гансликъ холоденъ; холоденъ къ Моцарту, котораго такъ легко и такъ красиво можно было бы поставить *девизомъ, символомъ, знаменемъ ученія, провозглашающаго самостоятельность музыкально-прекраснаго*».

Выходитъ такъ, что оба они смотрятъ на музыку, какъ на калейдоскопъ звуковъ, но то, что по мнѣнію г. Лароша составляетъ совершенно очевидное выраженіе гансликовской идеи, ея олицетвореніе, — по мнѣнію самого Ганслика, этого вовсе не представляетъ.

«На такой вопросъ, — говоритъ Гансликъ, — «не могутъ отвѣтить ни физиологія, ни психологія»; и далѣе: «опредѣленное впечатлѣніе, благодаря которому мелодія охватываетъ насъ своею силой, не есть безусловно «загадочное, таинственное чудо», которое мы можемъ только «чаять» или «чувствовать»; оно—неизбѣжное послѣдствіе музыкальныхъ факторовъ, дѣйствующихъ въ *этомъ* опредѣленномъ сочетаніи».

Но вѣдь въ нихъ-то все и дѣло: какіе же это «музыкальные факторы»? Что представляютъ они собою? Въ чемъ и гдѣ слѣдуетъ искать ихъ опредѣленія?

По мнѣнію І. Бема, А. Андре, Ф. Беллини, Г. Вебера, Ф. Тирша и многого множества другихъ музыкантовъ, искать этихъ факторовъ надо въ способности музыки передавать чувства и возбуждать ихъ; по мнѣнію же Ганслика, все это—заблужденія, такъ какъ прекрасное въ музыкѣ представляютъ калейдоскопически измѣняемыя формы звуковыхъ сочетаній, и опредѣленное впечатлѣніе, благодаря которому музыка охватываетъ насъ своею силой, заключается просто въ томъ, что разныя формы сочетаній звуковъ нравятся намъ на свой ладъ.

Но почему же онѣ нравятся намъ *на свой ладъ*?—спроситъ читатель. Въ отвѣтъ онъ получаетъ голословное увѣреніе, что «это не *безусловно* (?) *) загадочное таинственное чудо»; да еще то, что, «желая дать образованному музыканту представленіе о духѣ неизвѣстной ему композиціи, мы выразимся гораздо яснѣе, говоря, что въ ней слишкомъ много уменьшенныхъ септаккордовъ и тремоло, чѣмъ изображая ему въ самыхъ поэтическихъ краскахъ кризисы чувствъ, пережитые нами во время слушанія».

Читатель и на это замѣтитъ, конечно, что увѣреніе о «не безусловной чудесности» плохо удовлетворяетъ его законной любознательности, а отвѣтъ «образованному музыканту» имѣетъ въ виду *скелетъ*, а не художественное произведеніе.

Но Гансликъ оставляетъ читателя безпомощнымъ въ его недумѣннѣи и вмѣсто разъясненія самъ ставитъ слѣдующій вопросъ:

«Почему»,—говоритъ онъ,—«изъ гаммы въ однихъ рукахъ вырастаетъ Бетховенская увертюра, въ другихъ—увертюра Вердѣвская? Въ чемъ разница между той и другой? Въ томъ ли, что одна выражаетъ болѣе возвышенныя чувства, чѣмъ другая? Или въ томъ, что она выражаетъ тѣ же чувства, но гораздо точнѣе?»

*) Курсивъ мой.

«Ни въ томъ, ни въ другомъ», — отвѣчаетъ онъ самъ себѣ, — «а въ томъ, что одна представляетъ болѣе прекрасныя звуковыя формы, чѣмъ другая».

Опять, стало быть, дѣло сводится къ «скелету», т.-е. къ такимъ-то и такимъ-то формамъ звуковыхъ сочетаній.

Но почему же *одни сочетанія* намъ кажутся прекрасными, а другія нѣтъ?—спрашиваетъ читатель.

На это Гансликъ отвѣчаетъ соображеніями объ «искрящихся вдохновеніемъ темахъ», о томъ, что у одного «ритмъ бьется теплымъ жизнеобильнымъ пульсомъ, и т. д., т.-е. соображеніями которыя рѣшительно ничего не объясняютъ, и никакого отвѣта *въ смыслъ его доктрины* на этотъ вопросъ не даютъ.

Какъ бы, однако, ни были неприятны Ганслику эти и другіе аналогичные вопросы, сами собой напрашивающіеся у читателя по прочтеніи даваемого имъ опредѣленія прекраснаго въ музыкѣ, но есть для автора нѣчто еще болѣе неприятное, чѣмъ эти вопросы. Я разумѣю то положеніе музыки среди другихъ искусствъ, которое создается этимъ опредѣленіемъ.

Давно уже признано, что всякое художественное произведеніе стоитъ въ связи съ идеями и событіями создавашаго ихъ времени. Тѣмъ, какъ извѣстно, (*ibid.*) такъ опредѣляетъ эту связь: «художественное произведеніе связано, во-первыхъ, съ лицомъ, во-вторыхъ, со школой, къ которой принадлежитъ лицо, и, въ-третьихъ, съ міромъ, окружающимъ семью художниковъ».

У Карьера мы читаемъ *):

«Теперь всѣми уже сознано, что искусство нельзя отрывать отъ жизни, что его, напротивъ, должно разсматривать въ связи съ религіозными идеями и съ политическимъ бытомъ народовъ, если только захотимъ вѣрно понять и оцѣнить его созданія. Путь къ оцѣнкѣ такого рода проложили въ изобразительномъ искусствѣ Куглеръ и Шнаазе, въ поэзіи—Фортлаге, Шеръ, Розенкранцъ, въ музыкѣ—Амброзъ» **).

Спрашивается: въ какомъ же отношеніи можетъ стоять музыкально-прекрасное въ его опредѣленіи Гансликомъ къ остальнымъ искусствамъ? Въ чемъ можетъ выразиться его связь съ

*) «Искусство въ связи съ развитіемъ культуры и идеалами человѣка».

***) Отсюда понятно, почему Амброзъ въ числѣ многихъ другихъ выступилъ однимъ изъ противниковъ Ганслика.

временемъ и другими условіями, опредѣляющими художественное произведеніе, если это прекрасное составляетъ калейдоскопъ?

Вотъ что отвѣчаетъ на это Гансликъ: «въ недавнее время завелся обычай (!?) разсматривать художественныя произведенія въ связи съ идеями и событіями создавшаго ихъ времени»; «такое разсматриваніе, говоритъ онъ, «вполнѣ законно и несомнѣнно полезно» уже по одному тому, «что связи этой отрицать нельзя и что, *впрямую*, она имѣется и въ музыкѣ». Но, утверждаетъ авторъ, «эстетическое изслѣдованіе ничего не знаетъ, ничего не должно знать о личныхъ отношеніяхъ и исторической обстановкѣ композитора; оно слышитъ и допускаетъ только то, что высказывается самимъ художественнымъ произведеніемъ».

Такой взглядъ, являясь логическимъ слѣдствіемъ взгляда на музыкальное искусство, какъ на калейдоскопъ звуковъ, внѣ звуковъ не имѣющей никакого содержанія,—идетъ, очевидно, въ разрѣзъ съ воззрѣніемъ, по которому эстетикой называется опредѣленіе сущности и *условій существованія каждаго искусства*. Требования, справедливыя по отношенію ко всѣмъ другимъ искусствамъ, а именно: «чтобы понять какое-либо художественное произведеніе или всю школу художниковъ, необходимо съ точностью представить себѣ общее состояніе умственнаго и нравственнаго развитія того времени, къ которому оно принадлежитъ» *)—по отношенію къ музыкѣ мѣста не имѣютъ, такъ какъ вовсе не вяжутся съ воззрѣніемъ на музыкально-прекрасное, какъ на калейдоскопъ, хотя бы Гансликъ и утверждалъ, что, несмотря на это, связь между музыкальнымъ искусствомъ съ одновременными твореніями словесности и съ общественнымъ бытомъ все же таки существуетъ. Мы этой связи на почвѣ гансликовской гипотезы не видимъ, что бы ни говорилъ намъ авторъ о различіи между «историческимъ понятіемъ» и «эстетическимъ сужденіемъ». За то между такой квалификаціей прекраснаго въ музыкѣ и нижеслѣдующей тирадой автора: «самыя лучшія композиціи, могутъ играть въ видѣ застольной музыки и способствовать пищеваренію»,—существуетъ связь совершенно очевидная...

Мы вовсе не отрицаемъ возможности такой точки зрѣнія на предметъ; мы полагаемъ лишь, что одно изъ двухъ: или музыка

*) Тэнъ: „Философія искусства“.

есть искусство, и тогда она подлежить, на-ряду съ другими, общимъ законамъ эстетики; или это забава въ комбинаціи звуковъ, и тогда, очевидно, она превращается въ достояніе тѣхъ спортсменовъ, для которыхъ поэзія прекрасна лишь въ качествѣ снотворнаго средства, живопись терпима, какъ поставщица *pu-dité*, какъ дополнительный эпизодъ къ флирту и какъ средство возбуждать аппетитъ тѣми *natures mortes*, которыми *любители* украшаютъ стѣны своихъ столовыхъ, а музыка—въ качествѣ средства, способствующаго пищеваренію.

Во всякомъ случаѣ мы, въ виду сказаннаго, полагаемъ, что для Ганслика выгоднѣе признать, что его положеніе о прекрасномъ въ музыкѣ *не* доказано, чѣмъ допустить обратное. Сказаннымъ сверхъ того объясняется, почему огромное большинство музыкантовъ, среди которыхъ мы встрѣчаемъ имена: Лобе, Рихарда Вагнера, Антона Рубинштейна и многихъ другихъ, высказались противъ воззрѣній Ганслика. Г. Ларошъ утверждаетъ, правда, что у музыкантовъ Гансликъ встрѣтилъ *наименѣе пониманія и наиболѣе вражды* по причинамъ, которыя, однако, онъ (Гансликъ) заранѣе обнялъ и разъяснилъ въ послѣдней главѣ своего труда» (стр. XXI). Эта послѣдняя глава является, такимъ образомъ, не только заключительной въ книжкѣ Ганслика, но и вѣнцомъ всей его аргументаціи: въ ней онъ доказываетъ, что музыка, кромѣ звуковъ и внѣ звуковъ, не имѣетъ никакого содержанія...

Посмотримъ, что же такое заранѣе «обнялъ» Гансликъ и «разъяснилъ» музыкантамъ въ этой «заключительной главѣ своего труда».

ГЛАВА III.

Разъясненіе это составляетъ третье изъ приведенныхъ нами въ началѣ статьи положеній и заключается въ томъ, что музыка, по мнѣнію Ганслика, кромѣ звуковъ, не имѣетъ иного содержанія (въ смыслѣ сюжета).

Вотъ мѣсто книги, въ которомъ идетъ рѣчь объ этомъ предметѣ: «Съ тѣхъ поръ, какъ мысль занялась нашимъ искусствомъ, вопросъ этотъ—самый горячій изъ всѣхъ его спорныхъ вопросовъ. Говорили и за, и противъ. Были вѣскіе голоса, высказывавшіеся за безсодержательность музыки; они почти безъ изыятія принадлежатъ философамъ: Руссо, Канту, Гегелю, Гербарту, Калерту и друг.»...

Итакъ, за бессодержательность музыки стоятъ люди, которые были болѣе или менѣе хорошими философами, но которые не только не были музыкантами, но ничѣмъ не доказано даже, что всѣ они обладали музыкальнымъ слухомъ, а стало быть, что они имѣли больше правъ на сужденіе о музыкѣ, чѣмъ слѣдующий о живописи.

Кто же противъ такого заключенія?—Мы уже сказали: большинство музыкантовъ, т.-е. людей, которыхъ нельзя заподозрить въ неспособности понимать музыку и переживать производимыя ею впечатлѣнія. Положеніе—для Ганслика, очевидно, неудобное. Вотъ какъ онъ изъ него выходитъ. Сначала онъ пишетъ нѣчто вродѣ вступленія.

«Это (т.-е. оппозиція музыкантовъ доктринѣ Ганслика) происходитъ отъ того», — говоритъ авторъ, — «что въ данномъ случаѣ многіе музыкальные писатели озабочены не столько истиной, сколько мнимой честью своего искусства. Ученіе о бессодержательности музыки они оспариваютъ не какъ мнѣніе, равноправное со всякимъ другимъ, а какъ ересь. Взглядъ противниковъ кажется имъ недостойнымъ ослѣпленіемъ, грубымъ и преступнымъ матеріализмомъ. «Какъ? искусство, столь высоко насъ возносящее и восторгающее, —искусство, которому столько благородныхъ умовъ посвятили свою жизнь, —искусство, способное служить высочайшимъ идеямъ, —такое, дескать, искусство клеймится упрекомъ въ бессодержательности, оно, дескать, по-вашему не болѣе, какъ чувственное развлеченіе, пустыя побрякушки?» Такія знакомыя намъ восклицанія, обыкновенно испускаемыя цѣлыми потоками, хотя одна фраза не вяжется съ другою, не могутъ ничего ни доказать, ни опровергнуть».

За этимъ вступленіемъ, «въ которомъ ни одна фраза, въ свою очередь, ничего не опровергаетъ и ровно ничего не доказываетъ», — кромѣ того, что Ганслику очень непріятно узнать о неудовольствіи музыкантовъ, которые, вмѣсто благодарности за наименованіе ихъ бездѣльниками, выражаютъ сомнѣніе въ непогрѣшимости гансликовскихъ философствованій, — начинаются самыя разъясненія.

«Туманъ, господствующій въ этой области», — по мнѣнію Ганслика, — причиненъ, главнымъ образомъ, смѣшеніемъ понятій: «содержаніе», «предметъ» и «матеріаль».

Гансликъ разсѣиваетъ этотъ туманъ такимъ образомъ:

«Содержаніе въ первоначальномъ и коренномъ смыслѣ есть то, что предметъ содержитъ, имѣеть въ себѣ. Въ этомъ смыслѣ звуки, изъ которыхъ состоитъ пьеса и которые относятся къ ней, какъ части къ цѣлому, суть ея содержаніе».

Но, скажетъ читатель, рассуждая такимъ образомъ, мы, очевидно, должны придти къ заключенію, что буквы или слова, изъ которыхъ состоитъ «Война и миръ» Толстого и которыя относятся къ ней, какъ части къ цѣлому,—тоже должны составлять *все* содержаніе этой книги!

Разумѣется, да!

Самъ Гансликъ, высказавъ приведенную выдержку, добавляетъ: «Если этимъ отвѣтомъ никто не оказывается вполне (?) доволенъ, если его устраняютъ, какъ нѣчто разумѣющееся само собою, то это происходитъ отъ обычнаго смѣшенія *содержанія* съ *предметомъ*. Разсматривая вопросъ о *содержаніи* музыки, обыкновенно имѣютъ въ виду *предметъ* (матеріаль, сюжетъ), который, въ качествѣ идеи, элемента идеальнаго, прямо противопоставляется звукамъ, какъ *элементу матеріальному*. Содержанія въ этомъ смыслѣ музыка въ дѣйствительности не имѣеть».

Насъ, однако, разъясненіе Ганслика вовсе не удовлетворяетъ, еслибъ мы и условились «содержанія» съ «предметомъ» (т.-е. съ сюжетомъ) не смѣшивать.

Мы полагаемъ, что буде и существуютъ такія музыкальныя и литературныя произведенія, которыя бы только выиграли отъ того, что набранный для ихъ печатанія типографскій шрифтъ передъ печатаніемъ рассыпался по полу, былъ перемѣшанъ, а затѣмъ въ томъ порядкѣ, въ какомъ онъ вышелъ послѣ такого эксперимента, былъ набранъ для печатанія; если нѣкоторыя произведенія отъ этого даже и выиграли бы, то говоря вообще, это экспериментъ неудобный, и онъ лучше всякихъ разсужденій удостовѣряетъ, что звуки точно въ такой же степени могутъ считаться содержаніемъ музыкальнаго произведенія, въ какой буквы—содержаніемъ книги Толстого.

Мы полагаемъ далѣе, что дѣло вовсе не въ томъ, будто бы кто-то смѣшиваетъ содержаніе музыки съ сюжетомъ, котораго композиція не имѣеть, и т. д.,—а просто въ томъ, что никто звуковъ за содержаніе музыкальной композиціи не принимаетъ, какъ не принимаетъ за содержаніе стихотвореній Лермонтова соотвѣтственнаго числа типографскаго шрифта. Дѣло не въ тер-

минахъ, и разсуждать о нихъ, когда всѣ давно понимаютъ ихъ истинный смыслъ, значить—вмѣсто отвѣта на вопросъ, напустить туману туда, гдѣ въ сущности все ясно.

Но пусть Гансликъ правъ,—пусть существуетъ путаница терминовъ, пусть «содержаніе» композиціи—вовсе не содержаніе ея въ томъ смыслѣ, въ какомъ его понимаютъ профаны, пусть содержаніемъ ея будутъ звуки,—вопросъ таковъ: имѣетъ музыка «предметъ» («сюжетъ»), или его не имѣетъ?

Гансликъ отвѣчаетъ: нѣтъ, *не имѣетъ!*

Ему говорятъ, что это требуетъ доказательства, ибо противное единогласно «удостоверяется и музыкантами, и общественнымъ мнѣніемъ».

Вотъ какъ онъ это доказываетъ: «Самый свѣдущій изъ поборниковъ музыкальнаго «содержанія» противъ Гегеля и Калерта, Крюгеръ, утверждаетъ, что музыка даетъ лишь другую сторону того содержанія, которое мы находимъ и въ другихъ искусствахъ, наприм., въ живописи». «Всякая пластическая фигура,—говоритъ онъ,—находится въ состояніи покоя: она намъ не показываетъ дѣйствія, а только совершившееся дѣйствіе или бытіе. Итакъ, картина не говоритъ намъ: Аполлонъ побѣждаетъ гнѣвнаго борца и т. д.» Музыка же «къ этимъ неподвижнымъ существительнымъ» прибавляетъ глаголь, дѣятельность, внутреннее броженіе, и если тамъ мы видѣли содержаніе въ состояніи покоя: «гнѣвный», «любящій», то и здѣсь мы тоже видимъ дѣйствительное содержаніе, но въ движеніи: «гнѣвается», «любить», «шумить», «волнуется», «бушуетъ». «Это,—категорически заявляетъ Гансликъ,—справедливо только на половину: «шумѣть», «волноваться» и «бушевать» музыка можетъ, «гнѣваться» же и «любить» она не можетъ. Это уже страсти, произвольно приписываемыя ей нами».

Вотъ и все доказательство, котораго сущность, очевидно, можетъ быть передана такимъ образомъ: свѣдущій въ этомъ дѣлѣ Крюгеръ говоритъ, что музыка имѣетъ содержаніе, а Гансликъ,—что «она такового не имѣетъ».

За этимъ первымъ доказательствомъ слѣдуетъ второе, какъ мы увидимъ сейчасъ, столь же убѣдительное.

«Крюгеръ продолжаетъ ставить опредѣленность содержанія музыки на-ряду съ таковою же въ живописи». Онъ говоритъ: «живописецъ изображаетъ Ореста, преслѣдуемаго фуріями: во

всей его наружности, въ глазахъ, губахъ, челѣ и всей позѣ является выраженіе бѣгства, страха, мрачной думы, отчаянія; рядомъ съ нимъ богини мщенія, у которыхъ онъ во власти,—могучія и грозныя; такъ же, какъ и онъ, онѣ застыли въ своихъ позахъ, съ своими контурами и чертами лица. *Композиторъ* же не ставитъ передъ нами преслѣдуемаго Ореста въ неподвижной позѣ; онъ дополняетъ сторону, недостающую живописцу: онъ воспѣваетъ ужасъ и потрясеніе его души, движеніе борьбы и бѣгства», и т. д. «Это,— снова заявляетъ Гансликъ,—по моему разумѣнію, окончательно ложно».

Опять, стало быть, по Крюгеру — можно, а по Ганслику — нельзя.

За вторымъ доказательствомъ слѣдуетъ третье.

«Лессингъ съ удивительнымъ мастерствомъ изложенія разъясняетъ, что можетъ сдѣлать изъ исторіи Лаокоона поэтъ и что скульпторъ или живописецъ. Поэтъ, пользуясь языкомъ, какъ орудіемъ, даетъ намъ историческаго, индивидуально-опредѣленнаго Лаокоона, скульпторъ же и живописецъ—старца съ двумя отроками (*этою*, опредѣленнаго вида и возраста, въ *этомъ* костюмѣ, и проч.), обвитыхъ страшными змѣями и выражающихъ чертами, взглядами и позами ужасъ приближающейся смерти. О *музыкантъ* Лессингъ не говоритъ ничего. Совершенно правильно: музыкантъ именно ничего не можетъ сдѣлать изъ Лаокоона».

Да! Но вѣдь если простая ссылка на авторитетъ вообще мало убѣдительна, то аргументація, въ основѣ которой лежитъ *молчаніе* авторитета, представляется еще менѣе убѣдительной, если только можетъ быть допущена такого рода аргументація вообще.

За этимъ третьимъ доказательствомъ слѣдуетъ четвертое; но мы думаемъ, что разсмотрѣнныхъ довольно. По нимъ читатель можетъ себѣ составить понятіе объ остальныхъ.

Никто не сомнѣвается въ томъ, конечно, что музыка не повторяетъ собою никакого знакомаго, словомъ обозначаемаго предмета; никто не утверждаетъ, чтобы мы, помощью музыкальныхъ звуковъ, могли сказать такую, на примѣръ, фразу: «фонарный столбъ такъ же мало способенъ мыслить, какъ и чувствовать». Ставить вопросъ такимъ образомъ значитъ избѣгать отвѣта, а «не стремиться къ истинѣ», какъ этого справедливо требуетъ авторъ.

Вопросъ идетъ не объ опредѣленности музыкальнаго выра-

женія, а о томъ, способна ли музыка вообще служить средствомъ передачи, хотя бы очень общихъ, но опредѣленныхъ по характеру и значенію, сюжетовъ?

Огромное большинство музыкантовъ рѣшаютъ этотъ вопросъ въ утвердительномъ смыслѣ, Гансликъ—въ отрицательномъ. Доказалъ ли онъ это, представилъ ли такіе доводы, *къ которымъ* *его обязываетъ исключительность занятая имъ положенія*,—читатель можетъ судить на основаніи тѣхъ аргументовъ и фактовъ, которые разобраны въ настоящей статьѣ.

Что касается насъ лично, то мы полагаемъ, что ни одно изъ выставленныхъ Гансликомъ положеній имъ не только не доказано, но что прочтя его аргументацію, мы еще съ большимъ основаніемъ можемъ, вмѣстѣ съ Тэномъ, Веберомъ, Рубинштейномъ и друг., утверждать, что музыка есть искусство передавать душевныя чувства и вызывать ихъ въ слушатель; что принципъ музыкальнаго искусства, какъ и всякаго другого, — въ жизни, а не въ красивой комбинаціи звуковъ, на подобіе стеклышекъ калейдоскопа, забавляющихъ зрителя; что ея задача—воспроизводить и напоминать намъ дѣйствительность, что художникъ, подражая явленіямъ, измѣняетъ въ нихъ отношеніе между частями, насколько это нужно, чтобы передать существенный характеръ и главную идею, какую онъ получаетъ объ этомъ явленіи; что музыка, какъ и всякое другое искусство безъ идеала, выражаясь словами Прудона *), не имѣетъ никакого значенія.

Съ этой точки зрѣнія становится понятнымъ значеніе и вліяніе музыки на человѣка,—несравненно болѣе понятнымъ, чѣмъ съ точки зрѣнія на это искусство Ганслика, по мнѣнію котораго вліяніе музыки составляетъ тайну, а душевныя движенія, ею вызываемыя, вызываются «просто Божьей милостью, безъ земной причины и побужденія».

Вл. Вагнеръ.

*) П. Т. Прудонъ: „Искусство, его основанія и общественное назначеніе“. Пер. Н. Курочкина.

КРИТИКА и БИБЛИОГРАФІЯ.

І. Обзоръ книгъ.

Проф. А. А. Козловъ. Религія графа Л. Н. Толстого, его ученіе о жизни и любви. Второе изданіе, исправленное и дополненное. Въ двухъ частяхъ. С.-Пб. 1895 г.

Среди чрезвычайно разросшейся литературы (какъ отечественной, такъ и заграничной) о гр. Толстомъ вышеназванная книга А. А. Козлова не можетъ не обратить на себя вниманія. Два обстоятельства придаютъ ей цѣнность и нѣкоторую особенность; во-первыхъ, трактуя спеціально о философскихъ и религіозно-философскихъ взглядахъ Л. Н. Толстого, она написана лицомъ, имѣющимъ большую соотвѣтственную ученую подготовку; во-вторыхъ, авторъ книги, одинъ изъ наиболѣе извѣстныхъ русскихъ философовъ, — и самъ, подобно графу Толстому, тоже уже почтенный старецъ, умудренный долгимъ опытомъ, наличие котораго играетъ рѣшающую роль въ сужденіяхъ о жизни и смыслѣ ея, придавая послѣднимъ надлежащую авторитетность.

Книга распадается на двѣ части: первую составляетъ спеціальное изслѣдованіе о «религіи графа Л. Н. Толстого», уже разошедшееся первымъ изданіемъ въ большомъ числѣ экземпляровъ. Вторая часть книги, посвященная ученію о «жизни и любви», знакома читателямъ «Вопросовъ Философіи», ибо представляетъ переработку статей, печатавшихся здѣсь за 1890 и 1891 годы. Тамъ же изложено и содержаніе сочиненія Толстого «О жизни.»

Приступая къ философской критикѣ религіозныхъ доктринъ Толстого, почтенный авторъ даетъ вкратцѣ и свои воззрѣнія на сущность религіи, противопоставляя ихъ воззрѣніямъ другихъ. Та-

кимъ образомъ, онъ перечисляетъ нѣсколько опредѣленій или принциповъ, которые по одиночкѣ выставлялись въ качествѣ сущности религіи, но не могутъ быть ею по своей односторонности, хотя и входятъ въ религію, какъ элементы; таковы: религія, какъ философія или наука (Контъ), какъ продуктъ нравственной идеи и дѣятельности (Кантъ), — эгоистическихъ и эвдемонистическихъ стремленій (Фейербахъ), — чувства и специально чувства зависимости отъ абсолютнаго единства всего сущаго (Шлейермахеръ), какъ мистика (Якоби), какъ продуктъ идеи и чувства безконечнаго (Максъ Мюллеръ), продуктъ художественныхъ чувствъ (Гельвальдъ и другіе). Источникъ религіи — не въ той или другой дѣятельности духа, а въ его цѣломъ. Религія есть синтетическое единство дѣятельностей духа, причемъ это единство должно быть понимаемо не механически, какъ сумма продуктовъ различныхъ дѣятельностей, присоединенныхъ другъ къ другу послѣ того, какъ онѣ образовались въ отдѣльности, но какъ результатъ этихъ дѣятельностей въ ихъ непрерывномъ взаимодействіи и взаимопроникновеніи другъ другомъ. Если же прилагать къ цѣлому религіознаго сознанія разлагающій анализъ, то, конечно, центромъ его окажется представленіе или идея объ основѣ и причинѣ вещей, которая, взятая въ отдѣльности, есть не иное что, какъ философское ученіе или метафизика. Исходя изъ этихъ критеріевъ, А. А. Козловъ находитъ, что система, которую графъ Толстой называетъ свою религіей, не есть религія, ибо въ ней недостаетъ нѣкоторыхъ элементовъ, входящихъ въ религію, а нѣкоторые входящіе элементы являются не въ надлежащей формѣ. Недостаетъ условія для религіозной вѣры, именно метафизическаго ученія объ основѣ и причинѣ вещей, а также условій для развитія религіозныхъ чувствъ. Не въ надлежащей формѣ и на слабомъ основаніи поставлены условія для удовлетворенія эгоистическихъ влеченій. Съ одной стороны, повидимому, идеаль этой религіи вполне эвдемонистическій — счастье, и притомъ, земное, знакомое, а съ другой, — заповѣди имѣютъ такой характеръ, что не допускаютъ въ настоящей жизни удовлетворенія самыхъ естественныхъ влеченій къ самосохраненію; отрицая всѣ формы настоящаго общежитія, онѣ дѣлаютъ въ то же время обѣтованное, будущее земное счастье непредставимымъ и крайне сомнительнымъ.

Какъ система нравственныхъ заповѣдей, ученіе графа Л. Н.

Толстого вполне несостоятельно, ибо не даетъ никакихъ логическихъ основаній для обязательности ихъ выполненія. Сопоставленіе идеала земного счастья съ буддійскою моралью представляетъ чрезвычайно оригинальное по странности умственное явленіе, свидѣтельствующее о высокой степени произвола, до котораго можетъ дойти, подѣ влияніемъ субъективныхъ мотивовъ, сильный умъ, не привыкшій къ дисциплинѣ методическаго и систематическаго, философскаго мышленія. По своему существу эта доктрина всего скорѣе составляетъ одну изъ разновидностей социальныхъ утопическихъ теорій, совершенно безвредную по ея мирному характеру; никакого реально-историческаго значенія она имѣть не можетъ, ибо ея серьезное приложеніе въ жизни со стороны экстравагантныхъ мечтателей (да и то на время) повело бы лишь къ усиленію произвола и неправды въ общественныхъ отношеніяхъ. Большинство ея послѣдователей, въ силу естественнаго эгоизма и логики, стали бы въ противорѣчіе съ духомъ системы и, отбросивъ, какъ ненужный балластъ, всю буддійскую мораль, вступили бы на путь активнаго сопротивленія злу.

Переходя къ спеціальной характеристикѣ философско-этической стороны доктрины гр. Толстого, А. А. Козловъ замѣчаетъ, что она не имѣетъ никакихъ признаковъ систематическаго философскаго ученія, что однако не мѣшаетъ ей заключать въ себѣ отрывочные, другъ съ другомъ не связанные и противорѣчивые элементы изъ разныхъ философскихъ доктринъ, какъ-то: рациональнаго деизма, антропологизма, позитивизма, эволюціонизма и т. д. Вслѣдствіе неопредѣленности и произвола въ построеніи ученія нельзя съ точностью подвести ея направленіе и методы подъ какіе-нибудь установившіеся въ исторіи философіи типы; это можно сдѣлать развѣ только приблизительно.

По всѣмъ сторонамъ философіи гр. Толстого ярко проходитъ принципъ дуализма. Особенно приложимо это названіе къ его теоріи познанія. Хотя понятіе познанія у гр. Толстого и не разработано, но онъ несомнѣнно различаетъ два рода его, соотвѣтственно двумъ источникамъ познанія. Одинъ источникъ—внутренній, или наше непосредственное сознаніе, другой—внѣшній. Но опредѣлить отношеніе этихъ родовъ познанія другъ къ другу и объяснить ихъ возможность изъ природы познающаго субъекта и познаемаго объекта гр. Толстой и не попытался: онъ характеризуетъ лишь ихъ важность и значеніе для потребно-

стей человѣка. Внутреннее, или рациональное познаніе несравненно важнѣе внѣшняго по точности и достовѣрности касательно природы и судьбы человѣка. Въ разрѣзъ съ этимъ графъ Толстой считаетъ достовѣрнымъ положеніе о реальности и субстанціальности вещества и о его подчиненіи закону разума. Итакъ, вѣхомолку допущены равныя права за обоими познаніями, т.-е. въ теоріи познанія оказывается дуализмъ. Несмотря на первоначальное увѣреніе о преимущественной истинности внутренняго познанія, что звучитъ въ духѣ критической философіи, гр. Толстой, видя въ матеріи не явленіе сознанія, а реальное бытіе, впадаетъ въ *до-критическій догматизмъ*. Признаніе реальности матеріи влечетъ за собою и признаніе реальности пространства и времени, которымъ подлежатъ весь матеріальный міръ и тѣлесная жизнь человѣка. Дуализмъ гносеологическій отражается въ его ученіи о двоякой жизни: истинной, или разумной—внѣ пространства и времени, и ложной, или матеріальной, протекающей въ этихъ формахъ.

Метафизику гр. Толстого можно подвести подъ рубрику идеализма или интеллектуализма, гипостазирующаго общности и игнорирующаго индивидуальное, которое у Толстого не есть ничто неизмѣнное, а существуетъ лишь временно и уничтожается со смертію. Всѣ реальныя начала гр. Толстого можно свести къ двумъ: веществу и разуму, такъ что всѣ существа оказываются только соединеніемъ вещества и разума; промежуточный (живой) міръ между веществомъ и разумомъ какъ бы не представляетъ субстанцій въ строгомъ смыслѣ слова, ибо онъ, какъ ни продолжительно его возобновленіе въ породѣ, все-таки не вѣченъ и подлежитъ возможности уничтоженія. Жизнь растений и животныхъ есть движеніе вещества по его механическимъ законамъ, подчиненное цѣлямъ правительствующаго разума.

По своей этикѣ система гр. Толстого должна получить названіе аскетическаго и квіетистическаго эвдемонизма или гедонизма, такъ какъ основной принципъ ея—наслажденіе, счастье. Аскетизмъ, какъ показываетъ исторія философіи, не противорѣчитъ признанію счастья цѣлью жизни и можетъ быть сочтенъ за средство къ тому. Ложное понятіе матеріи приводитъ къ неправильному воззрѣнію на происхожденіе и сущность зла. Матерія, какъ самостоятельное начало, дѣйствующее безъ цѣлей, въ дуализмѣ является источникомъ всякаго зла и заражаетъ весь психическій

міръ человѣка, насколько онъ доступенъ ея вліянію; отсюда—отрицательное отношеніе дуалистической этики къ чувственности, а поскольку она, какъ элементъ сознанія, связана съ прочими элементами,—и къ цѣлому составу нашего сознанія и жизни. Вотъ почему Толстой засуживаетъ почти всю область науки, искусства, техники, промышленности, культуры вообще, и всѣ сферы государственной и общественной жизни. Идеалы Толстого ведутъ къ представленіямъ о жизни первобытныхъ дикарей (вродѣ теоріи Руссо). Такая этика иллюзорна, ибо разъ матерія вѣчна и всегда будетъ входить въ человѣка въ видѣ животной личности,—всегда будутъ налицо и ея злые плоды. Значить, нѣтъ надежды, чтобы міръ сталъ инымъ. Нѣтъ и «плюса» или увеличенія любви,—не имѣется реальныхъ элементовъ, въ коихъ онъ могъ бы сохраняться: вѣдь личность, по Толстому, при смерти человѣческаго индивида уничтожается безъ остатка со всѣмъ рядомъ временныхъ сознаній, составляющихъ будто бы его «я», а составные элементы человѣка—разумъ и вещество—вѣчно тождественны и неизмѣнны. Пресловутое увеличеніе любви есть миеъ, вызванный у графа Толстого жаждою наслажденій «здѣсь» и «теперь». Историческій прогрессъ, состоящій, впрочемъ, не въ увеличеніи любви, а въ постоянномъ смягченіи формъ общественной жизни, не свидѣтельствуетъ въ пользу Толстого, ибо прогрессъ, проистекая преимущественно отъ развитія и распространенія культуры, совершенно необъяснимъ съ точки зрѣнія гр. Толстого, и приводитъ совѣмъ къ иному міровоззрѣнію, а именно къ метафизическому индивидуализму.

Итакъ, никакого объективнаго, ни научно-теоретическаго, ни жизненно-практическаго значенія система гр. Толстого не имѣетъ: она есть сплошь созданіе его субъективно-индивидуальныхъ потребностей и способностей и общихъ вліяній на него эпохи и общественныхъ слоевъ, среди которыхъ онъ жилъ и дѣйствовалъ.

Тѣмъ не менѣе эти труды гр. Толстого имѣютъ высокое общественное значеніе. Съ полною истиною и мужествомъ онъ яркими чертами изобразилъ тяжелое состояніе нашей интеллигенціи и, самоотверженно ставя самого себя въ примѣръ, обнажилъ у русскаго культурнаго человѣка язву, которой имя—«потеря смысла жизни». Не соглашаясь съ гр. Толстымъ относительно предлагаемаго имъ лѣкарства отъ этой болѣзни, выражающейся во всезавладѣвающимъ, но притомъ опошлив-

шемся и измельчавшемъ эгоизмѣ, мы не можемъ отрицать описанной имъ болѣзни. Если мы окажемся способны отвѣтить на искренній и мужественный призывъ Толстого — найти потерянный смыслъ жизни и отречься отъ эгоизма, то наше потомство признаетъ, что этотъ призывъ есть самое важное дѣло графа Толстого, — большее, чѣмъ даже его художественное творчество.

Какъ мы видимъ, А. А. Козловъ съ рѣдкою въ наше время и у насъ объективностью и съ истинно философскимъ спокойствіемъ разбираетъ доктрины Толстого, и, признавая ихъ со своей точки зрѣнія несостоятельными, старается однако же совершенно справедливо отнестись къ своему противнику. Излишне было бы указывать на изящную форму, въ какой этотъ разборъ изложенъ, ибо А. А. Козловъ не даромъ считается въ Россіи однимъ изъ наилучшихъ современныхъ философскихъ стилистовъ: замѣчательная точность и мѣткость языка и отсутствіе запутывающихъ образовъ и аналогій съ давнихъ поръ составляютъ обычное украшеніе его сочиненій. Всѣ эти данныя заставляютъ признать новую книгу проф. Козлова интересною для всякаго образованнаго русскаго и дѣлаютъ прочтеніе ея необходимымъ для всѣхъ, кто, увлекаясь ученіями гр. Толстого, не довольствуется одною слѣпой приверженностью, — стремленіемъ *jurare in verba magistri*, а желалъ бы отнестись къ нимъ болѣе или менѣе сознательно.

Евгеній Бобровъ.

Сочиненія Григорія Саввича Сковороды, собранныя и редактированныя проф. Д. И. Багалѣмъ. *Юбилейное изданіе* (1794—1894). Съ портретомъ, видомъ могилы и снимкомъ почерка. (7-й томъ Сборника Харьковскаго Историко-Филологическаго Общества). Харьковъ. 1894. СXXXI+132+352 стр. Цѣна 4 рубля.

Нельзя не пожелать успѣха среди читающей публики для этого изданія, съ небывалою до сихъ поръ полнотою и ясностью обрисовывающаго образъ малоросса-философа, «старичка», одного изъ наиболѣе выдающихся пионеровъ общечеловѣческой культуры на своей родинѣ. Большой томъ этотъ состоитъ изъ двухъ отдѣленій. Первое заключаетъ въ себѣ написанную проф. Д. И. Багалѣмъ чрезвычайно обстоятельную «Критико-библиографическую статью», въ которой изложено также и содержа-

ніе всѣхъ оригинальныхъ сочиненій Сковороды, затѣмъ «Житіе Григорія Сковороды», составленное его другомъ М. И. Ковалинскимъ, а также неизданныя письма Г. С. Сковороды къ разнымъ лицамъ.

Второе отдѣленіе содержитъ въ себѣ 16 сочиненій Сковороды, причеиъ изъ одного («Израильскій змій») помѣщенъ только очень небольшой отрывокъ. Не вошли въ изданіе 3 оригинальныхъ сочиненія, большая часть «Израильскаго змія» и 2 перевода. Въ приложеніи даны два сочиненія, приписываемыя Сковородѣ, но, по мнѣнію редактора изданія, ему не принадлежащія, и указатель къ латинскимъ письмамъ Сковороды, составленный проф. И. В. Нетушиломъ.

Редакторъ всего изданія, проф. Д. И. Багалъй въ своей статьѣ излагаетъ исторію изученія сочиненій и личности Сковороды вплоть до послѣдняго времени. Въ «Вопросахъ Философіи и Психологіи» были помѣщены уже три статьи, посвященныя мудрецу—«старчику» (проф. Ѡ. А. Зеленогорскаго: «Философія Григорія Саввича Сковороды, украинскаго философа XVIII столѣтія» въ №№ 23 и 24, А. Я. Ефименко — «Личность Г. С. Сковороды, какъ мыслителя» въ № 25, и проф. А. С. Лебедева—«Г. С. Сковорода, какъ богословъ» въ № 27) и характеризующія его съ различныхъ сторонъ. Мы увѣрены, что на этомъ не остановится изученіе такой крупной и цѣльной личности, такого замѣчательнаго культурнаго типа, какимъ былъ Сковорода. Что интересъ къ этой личности возникъ только въ послѣднее время, это объясняется, конечно, какъ случайными обстоятельствами (наприм., истекшимъ столѣтіемъ со дня его кончины), такъ и цѣлымъ рядомъ тѣхъ внѣшнихъ причинъ, въ какихъ находилось изученіе такого рода личностей и вопросовъ въ прежнее время. И теперь еще сочиненія Сковороды доступны публикѣ не въ полномъ видѣ.

Систематизація и анализъ философскихъ положеній Сковороды являются, конечно, дѣломъ очень сложнымъ; мы приведемъ здѣсь только ту оцѣнку, какую далъ стремленіямъ Сковороды Г. П. Данилевскій (см. ст. проф. Багалъя): «мы смотримъ,—говоритъ онъ,—на Сковороду, преимущественно какъ на человѣка общественнаго,—дѣльца и бойца своего вѣка, который бесѣдами и примѣромъ своей жизни, горячею, почти суевѣрною любовью къ наукѣ и какимъ-то вдохновеннымъ отшельническимъ убій-

ствомъ ветхихъ стремленій ветхаго человѣка, во имя божественныхъ цѣлей высшей правды и разума, добра и свободы, пробуждалъ дремавшіе умы своихъ соотечественниковъ, зажигалъ ихъ на добрыя дѣла и, чего ни касался, все просвѣтлялъ какимъ-то новымъ, яснымъ свѣтомъ. . . . То, что теперь молодежь выносить изъ университетовъ,—жажду добра и дѣла, пользы и чести,—все это выносилось тогда изъ бесѣдъ странника и чудака, украинскаго философа Сковороды» . . .

Рѣшенія вопросовъ о томъ, былъ ли Сковорода, главнымъ образомъ, мистикъ, или же преимущественно рационалистъ, или то и другое вмѣстѣ, и какъ сочетались въ его воззрѣніяхъ эти (а также и другіе могущіе оказаться въ нихъ) элементы,—не являлся ли его мистицизмъ, напр., привычкой, первоначально вызванной непреодолимыми внѣшними условіями, а затѣмъ прихотливо сочетавшейся съ другими, иногда противоположными ему элементами,—окончательнаго и полнаго рѣшенія этихъ вопросовъ надо ждать отъ дальнѣйшихъ изслѣдованій.

Какъ бы то ни было, этотъ томъ, въ которомъ собрана значительная часть сочиненій Г. С. Сковороды, даетъ много интереснаго матеріала.

И.

Новыя книги и брошюры, ~~полученныя~~ редакціей.

L'année psychologique, publiée par Mm. H. Beaunis, A. Binet, avec la collaboration de Mm. Th. Ribot et Victor Henri etc. Première année (1894). Paris. Felix Alcan. 1895. VII+619 pp. Prix 10 fr.

„Библиотена для самообразованія“, издаваемая подъ редакціей А. С. Бѣлкина, проф. П. Г. Виноградова, проф. Н. Я. Грота, М. И. Коновалова, П. Н. Милюкова, В. Д. Соколова и проф. А. И. Чупрова. Изд. Т-ва И. Д. Сытина.—№ 1. В. Минто. Дедуктивная и индуктивная логика. Перев. съ англ. С. А. Котляревскаго, подъ ред. В. Н. Ивановскаго. М. 1895. XV+539 стр. Ц. 2 руб.

Борисовскій, П. Чего надо желать для нашего общественнаго воспитанія. Могилевъ на Днѣпрѣ. 1895. 81 стр. Ц. 60 к.

Брюсовъ, Валерій. *Chefs d'oeuvres*. Сборникъ стихотвореній. М. 1895. 62 стр.

Гансликъ, Эдуардъ. О музыкально-прекрасномъ. Опытъ повѣрки музыкальной эстетики. Съ нѣмец. перевелъ Ларошъ, съ предислов. переводчика. М. 1895. XLVI+181 стр. Ц. 1 р. 50 к., въ перепл. 2 р.

Дрэперъ Дж. В. Исторія умственнаго развитія Европы. Перев. съ послѣдняго англ. изданія М. В. Лучицкой, подъ ред. проф. И. В. Лучицкаго. Кіевъ. 1895. II+634 стр. Ц. 1 р. 50 к.

Зеландъ, Н. Л., д-ръ. Здоровье и счастье. М. 1895. 542 стр. Ц. 2 р.

Историческое Обзорѣніе. Сборникъ Историческаго Общества при Императорскомъ С.-Петербургскомъ университетѣ, издаваемый подъ ред. Н. И. Карѣева. Томъ восьмой. Спб. 1895. 279+56 стр. Ц. 2 р.

Каптеревъ, П. Ѳ. Душевныя свойства женщинъ. Публичныя лекціи. Спб. 1895. 137 стр. Ц. 75 к.

Карышевъ, И. А. Основы истинной науки. Книга 1-я. Богъ неопровержимъ наукой. Спб. 1895. XXV+215+VI стр. Ц. 1 р. 50 к.

Каутскій, Карлъ. Возникновеніе брака и семьи. Спб. 1895. 120 стр. Ц. 50 к.

Lougié, Ossip. Ames souffrantes. Cinquième édition. Paris. 129 p. Prix. 3 fr.

Международная бібліотена. Изд. Бейленсона и Юровскаго. Одесса. 1895. № 31. Д-ръ П. Мебіусъ. Нервная система человѣка. 50 стр. Ц. 15 к.—№ 32. Георгъ Брандесъ. Эмиль Зола. 40 стр. Ц. 15 к.—№ 33. Г. Спенсеръ. О нравственномъ воспитаніи. 64 стр. Ц. 20 к.—№ 34. А. Фулье. Характеръ расъ и будущность бѣлой расы. 48 стр. Ц. 15 к.

Изданія „Международной бібліотеки“. Одесса. 1895 г.—Густавъ Ле-Бонъ. Эволюція цивилизацій. Сокращ. перев. съ франц. И. Гальперштейна. 89 стр. Ц. 50 к.—Новѣйшая исторія Англии. 1865—1895. 44 стр. Ц. 20 к.—Новѣйшая исторія Германіи. 1865—1895. Ц. 20 к.—Новѣйшая исторія Франціи. 1870—1895. Ц. 25 к.—Г. Гижицкій. Основы морали. Соч., удостоенное преміи Берлинскаго «Лессингова Общества». 109 стр. Ц. 60 к.

Русская бібліотена. Изд. Бейленсона и Юровскаго. Одесса. 1895.—№ 4. Проф. Л. Камаровскій. Война или миръ? 32 стр. Ц. 15 к.—№ 5. Проф. В. Чижъ. Криминальная антропология. 51 стр. Ц. 20 к.—№ 6. С. Южаковъ. Любовь и счастье въ произведеніяхъ А. С. Пушкина. 60 стр. Ц. 20 к.—№ 7. Проф.

Н. Карѣвъ. Что такое общее образованіе? Съ прилож. статьи «О желательномъ отношеніи молодежи къ наукѣ». 64 стр. Ц. 20 к.

Отчетъ о публичномъ засѣданіи Общества невропатологовъ и психіатровъ при Имп. Москов. унив. 6 марта 94 г., посвященномъ чествованію 25-лѣтней преподавательской дѣятельности проф. Алексѣя Яковлевича Кожевникова. М. 1894. 39 стр.

Отчетъ о годичномъ публичномъ засѣданіи Общества невропатологовъ и психіатровъ при Имп. Москов. универс., состоявшемся 24 окт. 1893 г. М. 1894. 46 стр.

Отчеты о засѣданіяхъ Общества невропатологовъ и психіатровъ, состоящаго при Императорскомъ Московскомъ университетѣ, за 1893—94 г. Годъ четвертый. М. 1895. 113 стр. (12 засѣданій—съ 24 окт. 93 г. по 23 сент. 94 г.)

Изданія „Посредника“ для интеллигентныхъ читателей. М. 1895. № 42. Александръ Килландъ. Ядъ. Фортуна. Два романа. Перев. съ норвежскаго. 324 стр. Ц. 1 р.—№ 43. В. Микуличъ. Мимочка отравилась. Разсказъ. Ц. 35 к.—№ 44. П. Сабатье. Жизнь Франциска Ассизскаго. Перев. съ франц. LXXXI+354 стр. Ц. 90 к.—№ 45. Шепердъ. Матерямъ для дочерей. Краткія свѣдѣнія по физиологіи и гигиенѣ. Перев. съ англ. Ц. 40 к.—№ 46. Проблески. Сборникъ разсказовъ разныхъ русскихъ авторовъ. Ц. 1 р.—№ 47. Проф. И. Лучицкій. Проповѣдникъ религіозной терпимости въ XVI вѣкѣ. 120 стр. Ц. 30 к.—№ 50. Л. Н. Толстой. Хозяинъ и работникъ. Разсказъ. 95 стр. Ц. 20 к.—№ 51. Л. Н. Толстой. «Ходите въ свѣтъ» и другія произведенія, вошедшія въ XIV томъ полнаго собранія сочиненій. 270 стр. Ц. 60 к.

Программы домашняго чтенія на 1-й годъ систематическаго курса (1895). Изданіе Коммисіи по организациіи домашняго чтенія, состоящей при учебномъ Отдѣлѣ О. Р. Т. З. Изданіе 3-е, исправленное и дополненное. М. 1895. 190+II стр. Ц. 25 коп., съ перес. 35 коп., налож. платеж. 50 коп.

С., Э. Жизнь и сочиненія главнѣйшихъ нѣмецкихъ поэтовъ XVIII вѣка. Руководство для преподаванія нѣмецкой литературы въ VII кл. реальныхъ училищъ (по-нѣмецки). М. 1895. 70 стр. Ц. 25 к.

Соколовскій, Н. В. Мысли объ основахъ житейской нравственности и чловѣческаго счастья. Ирбитъ. 1895. 100 стр. Ц. 60 коп.

Свѣтловъ, П., проф., свящ. Мистицизмъ конца XIX вѣка въ его отношеніи къ христіанской религіи и философіи. (Извлечено изъ журнала «Странникъ»). Спб. 1895.

Фалькъ, М. Къ вопросу о галлюцинаціяхъ при прогрессивномъ параличѣ. 37 стр. (Отд. оттискъ).

Филевскій, Іоаннъ, свящ. По поводу литературныхъ толковъ о графѣ Л. Н. Толстомъ. Харьковъ. 1892. 29 стр. (Отд. от. изъ журн. «Вѣра и Разумъ»).—Сущность христіанской нравственности въ отличіе ея отъ моральной философіи гр. Л. Н. Толстого. Харьковъ. 1893. 39 стр. (Отд. оттискъ изъ журнала «Вѣра и Разумъ»).—Слово въ недѣлю Крестопоклонную. О смиреніи. Харьковъ. 1895. 13 стр. 1895. (Отд. от. изъ жур. «Вѣра и Разумъ».)

Проф. д-ръ А. Шилтовъ. Среди безбожниковъ (Посмертныя записки врача-философа). Харьковъ. 1895. 47 стр. Ц. 40 к.

Шперкъ, Ѳедоръ. О страхѣ смерти и принципѣ жизни. Спб. 1895. 17 стр. Ц. 20 к.

II. Обзоръ журналовъ.

Revue Philosophique. 1894. №№ 1—6.

А. Fouillée. Злоупотребленіе непознаваемымъ и реакція противъ науки (№ 1). Это—продолженіе и окончаніе статьи подъ тѣмъ же заглавіемъ, помѣщенной въ 1893 г. въ № 10.

Если незаконно относить непознаваемое въ трансцендентную область, если его тамъ нельзя ни отрицать, ни признавать, а тѣмъ менѣе опредѣлять его природу и его отношеніе къ нашему міру,—если этотъ вопросительный знакъ метафизики долженъ держаться на самыхъ послѣднихъ границахъ мышленія, все содержаніе котораго сводится на интуицію опыта, такъ что внѣ его остается лишь «игра понятій», не имѣющихъ *для насъ* содержанія и выражающихъ лишь платоническую любовь къ нѣкому X,—то и введеніе «непознаваемаго» въ нашъ міръ, *имманентная* его концепція столь же неосновательна. Ея защитники размѣняли «непознаваемое» на мелкую монету и рассыпали его по всѣмъ существамъ и явленіямъ, стараясь ввести въ нихъ элементъ «межпредѣльности» (*indeterminatif*) — у животныхъ подъ видомъ «самопроизвольности» (*spontanéité*), у человѣка—въ видѣ «свободы воли». Для этого необходимо было открыто отвергнуть самую основу всякаго знанія—принципъ причинности, или, по крайней мѣрѣ, отрицать всеобщность его примѣненія. Это движеніе утвердилось въ мнимыхъ интересахъ нравственной и религіозной вѣры и продолжается еще на нашихъ глазахъ. Его можно прослѣдить до Лотце, если не заходить еще дальше. Нѣкоторые изъ молодыхъ философовъ доводятъ до крайности это ученіе; у однихъ оно переходитъ въ новаго типа мистицизмъ, который отражается и на ихъ психологіи, у другихъ заканчивается своимъ законнымъ выводомъ — скептицизмомъ. Это, по мнѣнію автора,

1

при всѣхъ похвальныхъ морально-религіозныхъ намѣреніяхъ, при всемъ талантѣ этихъ писателей, грозитъ философіи разслабленіемъ, разложеніемъ. Утонченность и изысканность не придадутъ силъ философіи—такъ же, какъ онѣ не придали ихъ литературѣ; и было бы достойно сожалѣнія, еслибы въ области идей возникло направленіе, родственное символизму и декадентству въ искусствѣ,—отъ этого можетъ только возрасти недовѣріе къ философіи.

Причинность, говоритъ Фулье, есть связь познаваемыхъ предметовъ *между собою*; она не можетъ быть связью предметовъ съ непознаваемымъ. Это сразу разобшаетъ эти два берега, изъ которыхъ второй является для насъ только проблемой,—можетъ быть, даже просто умственной иллюзіей. Повидимому, одна только идея бытія могла бы соединять ихъ, но для этого она должна остаться совершенно безъ атрибутовъ (*indeterminée*) и обозначать просто нѣкоторое противоположеніе небытію... Но какимъ образомъ столь отвлеченная и неопредѣленная идея можетъ получить приложеніе въ сферѣ явленій? Ввести ее туда значить установить опредѣленные отношенія между такою опредѣленною и познаваемою вещью, какъ явленія, съ одной стороны, и вещь совершенно неопредѣленною и непознаваемою, съ другой; «непознаваемое» по сущности своей не можетъ быть причиной чего-либо: для науки все происходитъ такъ, какъ будто непознаваемого вовсе нѣтъ. Къ непознаваемому *in concreto* не приложима ни одна категория; ни одно построеніе имманентнаго непознаваемого не выдерживаетъ критики. Послѣ разбора теорій Лотце, Ренувье и др. Фулье приходитъ къ выводу, что реакція противъ притязаній *отдѣльныхъ наукъ* на объясненіе всего сущаго никакъ не должна выходить за свои предѣлы и превращаться въ реакцію противъ *науки вообще*. Истинною задачей является найти лѣствицу объясняющихъ явленія законовъ не путемъ ограниченія приложенія принципа причинности, а, напротивъ, распространеніемъ его на новыя области. Изъ того, что страданіе или боль не объясняются вполне математическими законами,—наприм., тѣмъ, что «дважды два—четыре», или что сумма внутреннихъ угловъ треугольника равна двумъ прямымъ и т. д.,—слѣдуетъ только то, что явленіе страданія опредѣляется другими законами, болѣе глубоко лежащими. Но отсюда никакъ нельзя заключить, будто бы психическая жизнь—*вне законовъ*, будто бы въ ней господствуетъ

произволь подъ обманчивымъ названіемъ «случайности», «самоопредѣленія» и т. д. Авторъ увѣренъ, что наиболѣе основными являются именно законы психическаго бытія; они опредѣляютъ всѣ прочія явленія, потому что они болѣе, чѣмъ другія, подчинены законамъ. Такого рода подстановка настоящаго, первичнаго детерминизма на мѣсто производнаго, вторичнаго не имѣетъ ничего общаго съ индетерминизмомъ. Если же вмѣсто дуализма признаютъ монизмъ, то формы бытія образуютъ нѣкоторую іерархію, восходящую отъ того, что называется матеріей, къ тому, что называется духомъ, — причѣмъ то и другое является развитіемъ одной и той же активности. Чисто-механическаго нѣтъ ничего: основой всегда являются дѣйствія психическія, строго подчиненныя законамъ природы. Не имѣя грубаго характера такъ называемой физической необходимости, воля тѣмъ не менѣе опредѣляется законами, — она совершенно чужда безразличія (*indifference*), случайности, немотивированности. Истинная свобода состоитъ въ томъ, чтобы мотивироваться «лучшимъ» — черезъ посредство идеи объ этомъ лучшемъ и идеи о возможности его осуществить. Хотя здѣсь и проявляется психическое опредѣленіе, а не простой механической толчокъ, однако возможность противоположнаго поступка, благодаря этому, только тѣмъ сильнѣе исключается; такимъ образомъ, свобода — это завершеніе детерминизма, возведеніе его на высшую степень.

Современное индетерминистское движеніе, говоритъ Фулье, — это просто уклоненіе съ настоящаго пути философіи, случайное и мимолетное проявленіе того законнаго движенія противъ излишествъ раціонализма и интеллектуализма, которое доходило до нѣкотораго рода математическаго фатализма. Но чтобы защищать первичность воли, оно должно волю отличать отъ неразумной силы. — Современная реакція противъ науки есть реакція противъ разума и даже противъ истинной морали. Вмѣсто того, чтобы доказывать существованіе подъ механическими причинами (*raisons*) причинъ психическихъ и нравственныхъ, эта реакція вздумала доказать, что существуютъ психическія и моральныя дѣйствія, не подчиняющіяся причинности. Съ этою цѣлью не безъ остроумія нагромоздили рядъ паралогизмовъ по поводу трудностей, присущихъ идеямъ начала, измѣнчивости, новизны, разнородности, различія; заключенія при этомъ на каждомъ шагѣ выходили за предѣлы посылокъ. Только такой «илло-

гическій» процессъ и могъ привести къ видимому установленію какъ-бы какой-то «случайности», потому что «случайное» по сущности своей есть результатъ, выходящій изъ предѣловъ своихъ условій и ускользящій отъ всякой возможной науки. Ничего прочнаго на такомъ основаніи построить нельзя. Внѣ нашей науки, въ той неопредѣленной области, которая навсегда останется X, не слѣдуетъ, конечно, отрицать ни значенія науки, ни проблематическихъ возможностей; но это неопредѣленное, предполагая, что оно существуетъ, можетъ быть только трансцендентнымъ и такимъ должно остаться. Считать же его имманентнымъ съ цѣлью заподозрить авторитетъ разума въ его собственной области,—этого нельзя допустить ученымъ и философамъ, не отказываясь совсѣмъ отъ науки и философіи.

L. Dugas. Наблюденія надъ ложной памятью (№ 1). Авторъ не соглашается съ объясненіемъ, даваемымъ явленіямъ ложной памяти (парамнезіи) Лаландомъ, о которомъ мы говорили въ предыдущемъ нашемъ обзорѣ («Вопросы», № 24, стр. 560). Другого, достовѣрнаго объясненія онъ не даетъ, предполагая, что эти факты представляютъ собою очень специальный случай раздвоенія личности и стоятъ, быть можетъ, въ связи съ самопроизвольной автогипнотизаціей; они происходятъ какъ разъ въ моменты перехода изъ гипнотическаго состоянія въ нормальное и обратно.

Тому же вопросу посвящены небольшія замѣтки Le Lorain (№ 2) и Larie (№ 3).

Levy-Bruhl. Якоби и спинозизмъ (№ 1). Авторъ указываетъ на то вліяніе, какое имѣли ученіе и философская полемика Якоби на возрожденіе и популяризацію спинозизма, особенно въ Германіи, и на признаніе Спинозы первокласснымъ мыслителемъ-метафизикомъ.

Pierre Janet. Исторія одной навязчивой идеи (№ 2). Авторъ подробно и всесторонне изучаетъ одинъ случай навязчивой идеи—«страха передъ холерой», исходя изъ того убѣжденія, что въ этой области необходимо собрать возможно больше наблюденій и описаній отдѣльныхъ случаевъ, прежде чѣмъ приступить къ объясненію самой болѣзни. Въ статьѣ много интереснаго съ точки зрѣнія какъ психологіи, такъ и психіатріи и педагогики.

P. Sollier. Изслѣдованіе отношеній, существующихъ между чувствительностью и эмоціей (№ 3). Работы датчанина Ланге (въ 1884 г.) и американца В. Джемса

(въ 1885 г.) пролили неожиданный свѣтъ на природу эмоцій; оба эти автора, независимо одинъ отъ другого, пришли къ выводу, что тѣ тѣлесныя явленія, которыя всегда сопровождаютъ эмоціи, представляютъ собою вовсе не *выраженіе, слѣдствіе* этихъ эмоцій, а ихъ необходимый составной элементъ, быть можетъ даже—*причину*. Уничтожьте ихъ,—эмоція исчезаетъ, остается простая идея, голое воспріятіе факта. Такимъ образомъ, по этой теоріи эмоція является рефлексомъ, отраженіемъ въ сознаніи всѣхъ связанныхъ съ идеєю внѣшнихъ и внутреннихъ явленій (Джемсъ). Ланге сводилъ эмоцію на два порядка тѣлесныхъ явленій: сосудодвигательныя и двигательныя,—причемъ первыя онъ считалъ основными.

Оставалось только провѣрить эту теорію экспериментально; но для полной доказательности нужно бы было найти случай общей и полной анестезіи, а это невозможно, такъ какъ полная потеря всякаго рода чувствительности ведетъ прямо къ смерти. Но въ нѣкоторыхъ случаяхъ, какъ попадающихся прямо въ дѣйствительности (патологическихъ), такъ и экспериментально получаемыхъ посредствомъ, наприм., гипноза, можно получить состоянія, близко подходящія къ такому, которое требуется. Анестезію авторъ различаетъ двухъ родовъ: *периферическую* (органы внѣшнихъ чувствъ и мускульныя ощущенія) и *внутренностную* (висцеральную, органическую, или «общаго чувства»).

Во-первыхъ, автору удалось изучить случай почти полной анестезіи (сохранился слухъ и въ слабой степени мускульное чувство) Дежерина. Больному субъекту ничто не доставляло удовольствія, ничто не удивляло его: единственное, что его нѣсколько взволновывало,—это посѣщенія его жены: «какъ только я ее увижу, мнѣ какъ бы ударяетъ въ желудокъ, но какъ только я взгляну на нее, я не прочь, чтобъ она ушла». Эта крайняя апатія и эмоціональное безразличіе развивались совершенно параллельно развитію анестезіи.

Во-вторыхъ, авторъ производилъ надъ двумя страдавшими «большой истеріей» и очень легко поддававшимися гипнотизаціи субъектами слѣдующіе опыты: погрузивъ ихъ въ гипнотическій сонъ, онъ производилъ у нихъ то периферическую, то висцеральную анестезію, то обѣ сразу, и отмѣчалъ органическія реакціи, сопровождавшія такое подавленіе чувствительности; затѣмъ онъ внушалъ какую-либо идею, могущую въ нормальномъ состояніи вызвать пріятную или непріятную эмоцію, отмѣчая и при этомъ органическія

реакціи; затѣмъ возвращалъ чувствительность, вновь производилъ эти эмоціи и отмѣчалъ органическія реакціи, и, наконецъ, разспрашивалъ самихъ субъектовъ объ испытанныхъ ими ощущеніяхъ.

Вотъ результаты этихъ опытовъ: подавленіе того и другого рода чувствительности влечетъ за собой пропорціональное уничтоженіе эмоціональныхъ состояній. Ощущается еще болѣе или менѣе ясно выраженный толчокъ, содраганіе въ сферѣ внутренностей, но онъ воспринимается какъ простое ощущение, безъ эмоціональной окраски. Эмоція составляется почти исключительно изъ сознаваемыхъ нами ощущеній внутренностной, висцеральной чувствительности; явленія же мускульной и спеціальной чувствительности играютъ при этомъ очень небольшую роль. Въ случаяхъ подавленія эмоціональныхъ состояній тѣлесное выраженіе эмоцій, повидимому, сохраняется, но перестаетъ восприниматься сознаниемъ. Вообще можно сказать, что полная анестезія органовъ чувствъ (и мускуловъ) прекращаетъ движенія, но не уничтожаетъ эмоцій; напротивъ, висцеральная анестезія, лишь до нѣкоторой степени замедляетъ органическую дѣятельность, но совершенно уничтожаетъ эмоціи. Такимъ образомъ, эмоція складывается изъ воспріятія или идеи, или группы воспріятій или идей, и изъ сознанія сосудодвигательныхъ раздраженій отчасти мышцъ, главнѣйшимъ образомъ—внутренностей.

F. Paulhan. Нравственная санкція (№ 3). Авторъ указываетъ на тѣснѣйшую связь нравственной санкціи съ отвѣтственностью. Съ философской точки зрѣнія, это—сложныя формы, чрезвычайно общихъ явленій,—систематической ассоціаціи и задержки. Основой отвѣтственности является природа дѣйствующаго, какъ организованнаго цѣлаго, основой санкціи—природа того организованнаго цѣлаго, элементомъ котораго является дѣйствующій агентъ; сама же санкція есть систематическая реакція цѣлаго на дѣйствія входящихъ въ его составъ элементовъ. Такимъ образомъ, какъ отвѣтственность, такъ и санкція представляютъ собою не что иное, какъ систематизированныя формы причинности. Такъ какъ въ ряду зависящихъ другъ отъ друга явленій каждое служитъ причиной слѣдующаго за нимъ и слѣдствіемъ ему предшествующаго, то и въ системѣ слѣдующихъ другъ за другомъ хорошо координированныхъ дѣйствій каждое дѣйствіе можно считать «санкціей» относительно предшествующихъ ему и объектомъ «отвѣтственности» относительно слѣдующихъ за нимъ.

F. de Roberty. Проблема монизма въ современной философіи (№ 4). Эта статья извлечена изъ сочиненія автора: «О. Контъ и Г. Спенсеръ. Къ вопросу объ исторіи философскихъ идей въ XIX вѣкѣ».

Rauh. Чувствованіе и анализъ (№ 5). Авторъ дѣлаетъ попытку прослѣдить вліяніе анализа и вообще умственныхъ операций на эмоціи; анализъ иногда усиливаетъ эмоцію, иногда подавляетъ или, по крайней мѣрѣ, ослабляетъ ее, иногда измѣняетъ ее характеръ.

A. Binet et V. Henri. Задерживательныя движенія (actions d'arrêt) въ явленіяхъ рѣчи. Авторы приходятъ, на основаніи произведенныхъ ими опытовъ надъ быстротой произношенія словъ (первыхъ десяти чиселъ), надъ временемъ реактивной задержки рѣчи и надъ происходящими при этомъ измѣненіями дыханія, къ тому общему выводу, что быстрѣе всего, а слѣдовательно и легче всего, совершаются переходы отъ одного дѣятельнаго состоянія голосовыхъ органовъ къ другому; переходъ отъ недѣятельности къ дѣятельности совершается медленнѣе, а еще медленнѣе—обратный переходъ, отъ работы этихъ органовъ къ покойному состоянію, т.-е. подавленіе, задержка этихъ движеній.

Сверхъ того, въ этихъ шести книжкахъ, какъ всегда хорошо и разнообразно составленныхъ, помѣщены еще другія статьи: G. Feggeго, Умственная инерція и законъ наименьшей затраты силы, J. Delboeuf, Древняя и новыя геометріи, Durkheim, Правила соціологическаго метода (2 статьи), A. Fouillée, Декартъ и современныя ученія, L. Weber, О различныхъ значеніяхъ слова «законъ» въ наукахъ и метафизикѣ (2 статьи) и чрезвычайно содержательная и интересная статья J. Pioger, Происхожденія и условія нравственнаго поведенія, примыкающая къ ряду отдѣльныхъ сочиненій того же автора (La vie et la pensée и др.).

В. Ивановскій.



Письмо въ редакцію.

М. Г.!

Въ № 28 «Вопросовъ Философіи и Психологіи» мною была помѣщена рецензія на книгу *Рибо*, «Современная германская психологія», изданную редакціей журнала «Научное Обозрѣніе». Въ этой рецензіи я указывалъ на то, что книга Рибо нуждается въ обширныхъ дополненіяхъ и что переводъ изобилуетъ ошибками и неточностями. Въ отвѣтъ на эту рецензію г. Филипповъ въ № 23 журнала «Научное Обозрѣніе», въ статьѣ, озаглавленной «Какъ пишутся научныя рецензіи» — старается показать своимъ читателямъ, что моя рецензія никакой цѣны не имѣетъ и что мои способности, какъ рецензента, не идутъ дальше отыскиванія опечатокъ. Тонъ, которымъ говоритъ г. Филипповъ, таковъ, что читатели могутъ, пожалуй, подумать, что я въ самомъ дѣлѣ «придираюсь» и что все мною сказанное ни на чемъ не основано. Это побуждаетъ меня еще разъ доказать тѣ же положенія, которыя мною были высказаны тогда. Я хочу показать читателямъ, что переводъ книги *Рибо* исполненъ совсѣмъ неудовлетворительно, что книга *Рибо* устарѣла и не отвѣчаетъ современному состоянію психологіи, что она отвѣчаетъ состоянію психологіи начала 80-хъ годовъ и поэтому отнюдь не представляетъ «очерка успѣховъ новѣйшей психологіи», какъ заявляетъ редакція. Если рецензія мною была написана слишкомъ кратко, то это потому, что въ болѣе длинной, по моему мнѣнію, не представлялось никакой надобности.

Въ одномъ мѣстѣ рецензіи я говорилъ: *Notion* (нѣмецкое *Vorstellung*) переводчикъ вездѣ переводитъ посредствомъ *понятіе*,

вмѣсто *представленіе*. По моему мнѣнію, этого уже вполне достаточно, чтобы совершенно компрометировать переводъ, потому что всякій вправѣ ожидать, что переводчикъ, обнаруживающій незнаніе азбучныхъ истинъ психологіи, естественно допустить и другія, столь же грубыя погрѣшности...

Г. Филипповъ въ указанной статьѣ, на основаніи словъ рецензента «Русскаго Богатства», что переводчикъ *notion* переводитъ посредствомъ «представленіе» вмѣсто «понятіе» дѣлаетъ видъ, что «рецензенты сбились съ толку». Что это такое?.. «полемическій маневръ» со стороны г. Филиппова, желаніе «сбить съ толку» своего читателя, или же искреннее невѣдѣніе содержанія той книги, которую онъ рекомендуетъ русской публикѣ? Думаемъ, что и то и другое. Рибо говоритъ о *notion*, соответствующемъ нѣмецкому *Vorstellung*, на 60 слишкомъ страницахъ, составляющихъ почти $\frac{1}{4}$ книги (36—7, 68—120, 180—190, 272—3) и *ездѣ* вмѣсто «представленія» стоитъ «понятіе». Когда переводчикъ дошелъ до страницъ 187, 8 и 9, то сталъ недоумѣвать, какъ ему переводить *notion*, потому что здѣсь же стоитъ *concept*, которое именно и значить *понятіе*. Притомъ же Рибо говоритъ: «l'auteur (т.-е. Вундтъ) distingue la notion generale du concept (Begriff)». Тутъ волей-неволей переводчикъ долженъ былъ отказаться отъ «понятія»; поэтому онъ рѣшаетъ на этихъ *трехъ* страницахъ *notion* переводить черезъ «представленіе», но уже на стр. 190 (замѣтите—въ *той же* параграфѣ!), когда присутствіе *concept* перестало ему мѣшать, онъ опять взялся за свое «понятіе». Изъ этого читатель легко можетъ видѣть, въ какой мѣрѣ я былъ правъ, утверждая, что переводчикъ *ездѣ* неправильно переводитъ слово *notion*.

Насколько эта ошибка груба, можно показать посредствомъ примѣровъ. На стр. 105 говорится: «впечатлѣнія, падающія на диспаратныя точки, вызываютъ одно (!) только и единое (!) *понятіе* протяженія». Согласно терминологіи г. Ройзмана, нужно было бы сказать, что цыпленокъ, только-что вылупившійся изъ яйца, уже имѣетъ «понятіе о пространствѣ». На стр. 89 говорится: «у новорожденнаго нѣтъ всѣхъ нашихъ *понятій* о математическихъ отношеніяхъ» (еще бы!).

Г. Филипповъ дѣлаетъ видъ, что эта ошибка не важная и что «переводчикъ» могъ бы избѣжать всякаго упрека, еслибы при передачѣ термина *notion* тѣмъ или инымъ русскимъ словомъ ста-

видѣ, въ сомнительныхъ случаяхъ, въ скобкахъ французскій терминъ съ надлежащимъ поясненіемъ». Въ такомъ случаѣ, по моему счету, переводчику пришлось бы 56 разъ ставить французскій терминъ «съ надлежащимъ поясненіемъ».

Мнѣ кажется, что можно было бы поступить гораздо проще: переводчику совсѣмъ не за чѣмъ руководиться приемами г. Филиппова, который, желая знать, что такое *notion*, старается изъ смысла такихъ выраженій, какъ *notion de mécanique* *), разгадать его; по моему мнѣнію, нужно было переводить не слова, а мысли; понявъ мысль автора, переводчику слѣдовало употреблять тѣ выраженія, которыя приняты въ отечественной литературѣ. Къ сожалѣнію, онъ слѣдовалъ правилу г. Филиппова и переводилъ слова, а не мысли. Наприм., слово *valeur* въ словарѣ, между прочимъ, переведено «значеніе, цѣнность»; переводчикъ такъ и пишетъ: «значеніе, цѣнность», смотря по тому, какъ придется. Наприм., *valeur du seuil* (*Schwellenwerth*) переводится (стр. 35) «порубежная цѣнность» (!) (вм. величина). И это въ математической психологіи Гербарта—«цѣнность»!!

Пусть г. Филипповъ объяснитъ, какъ понять слѣдующее мѣсто: (стр. 106): «тождественныя точки обладаютъ ощущеніями глубины равныхъ значеній, но съ обратными знаками, то для нихъ, слѣдовательно, воспріятіе глубины равно нулю». Если читатель пойметъ, почему равныя значенія съ обратными знаками даютъ воспріятіе глубины=0, тогда онъ пойметъ теорію Геринга, въ противномъ случаѣ онъ долженъ будетъ отъ этого отказаться. Знай переводчикъ, что здѣсь *valeur* употреблено въ математическомъ смыслѣ (= величина), конечно, такого промаха не было бы сдѣлано (такъ же неправильно переводится это слово на стр. 145 и 154).

«*Combinaison des couleurs*» (стр. 106) переводится черезъ *сочетаніе* цвѣтовъ вмѣсто *смѣшеніе*; изъ элементарной физики извѣстна разница между этими двумя терминами.

«*Relief*» переводится черезъ *выпуклость* (стр. 113 и 116). Позволительно спросить, имѣетъ ли кубъ, наприм., выпуклость? а рельефъ (тѣлесность) онъ, несомнѣнно, имѣетъ. На стр. 198 читаемъ: «зрительная точка», что, конечно, для читателя безъ

*) Насколько такой путь не надеженъ, показываетъ то, что, наприм., *notions elementaires de psychologie* можно перевести: «элементарныя свѣдѣнія изъ психологіи».

разъясненій не можетъ быть понятно (вмѣсто «фиксаціонная точка»; тоже на стр. 245).

Въ главѣ VII переводчикъ «volition» — что въ этомъ случаѣ означаетъ «волевой импульсъ» — переводитъ черезъ *хотѣніе* (стр. 228, 230, 231, 232, 234, 237, 243). Измѣреніе продолжительности «хотѣнія» звучитъ какъ-то совѣмъ странно.

Стр. 234: «иногда случается, когда впечатлѣніе напряженно ожидается, отмѣтить совѣмъ другое впечатлѣніе (*молнію* на мѣсто звука)». Откуда въ лабораторіи возьмется молнія? Стр. 237: «à l'aide d'un stylet oscillant sur un tambour» переводится «движенія регистрируются съ помощью острія, которое *качается* на вращающемся цилиндрѣ». Должно быть, переводчикъ плохо представлялъ себѣ, въ чемъ дѣло. Стр. 241: Въ теченіи представленій можетъ произойти «разстройство» (!). Положимъ, въ текстѣ говорится «dérangement», но здѣсь это значитъ не разстройство, а *перестановка* (нѣм. Zeitverschiebung). Стр. 252: «Логическое старшинство». Что это значитъ?

Стр. 178: Conception imaginaire (Phantasievorstellung) переводится «воображаемая концепція» вмѣсто «представленія воображенія».

Стр. 116: вм. musculus externus rectus (прямой наружный мускуль) переводчикъ ставитъ musculus dilatator pupillae — мускуль, расширяющій зрачокъ. Ошибка эта очень грубая, потому что извѣстная школа психологовъ въ явленіяхъ, сопровождающихъ параличъ указаннаго мускула, видитъ самое главное доказательство участія мускульнаго ощущенія въ воспріятіи пространства (эта ошибка повторяется на стр. 185).

Стр. 155: «Индивидъ рождается съ *устройствомъ* (!) вполне развитымъ» — avec une disposition complètement développée.

Стр. 189: «Чувствительные субституты» вмѣсто «чувствительные замѣстители». На стр. 162 у переводчика оказываются какіе-то «внутренніе» психологи.

Стр. 105, примѣч.: *On appelle parallaxe...* переводится «онъ (т.-е. Панумъ) называетъ параллаксомъ уголъ, подъ которымъ виденъ предметъ на данномъ разстояніи». Ошибка эта потому фатальна, что Панумъ вовсе не даетъ такого опредѣленія параллакса; по мнѣнію Рибо, такого опредѣленія вообще не существуетъ. (Мимоходомъ замѣчу, что это опредѣленіе параллакса неправильно. См., наприм., Newkomb: Astronomie. Lpg. 1892. стр. 201).

Стр. 113: «il admet que ces signes pourraient être disseminés au hasard sur la rétine» переводится: «эти (т.-е. локальные) знаки могли бы быть *наудадъ* (?) разсыпаны (!) на ретинѣ».

Стр. 117: *Surmontée* par une connaissance plus approfondie переводится: «*уничтаны* (!) болѣе глубокимъ знаніемъ». У Гельмгольца «überwunden» значитъ «превозможены, уничтожены».

Стр. 269: *умственное* событіе вм. *духовное*; та же самая ошибка повторяется на стр. 27: «точно такъ, какъ физиологія построитъ тѣло изъ волоконъ, такъ психологія построитъ *умъ* изъ рядовъ представлений». Еслибъ *умъ* построился изъ представлений, то въ этомъ не было бы ничего удивительнаго, — суть дѣла въ томъ, что Гербартъ строить весь *духъ* вообще изъ представлений.

На стр. 90: «*постепенный* рядъ качественныхъ мѣстныхъ знаковъ». Неужели *serie gradué* значитъ постепенный рядъ? и что вообще значитъ постепенный рядъ?

Я не думаю, чтобы стоило продолжать перечисленіе еще сотенъ грубыхъ ошибокъ, неточностей, которыми изобилуетъ переводъ; уже этихъ указаній вполне достаточно, чтобы убѣдить читателя, что такой переводъ *научной* книги отнюдь не можетъ быть названъ *удовлетворительнымъ*. Указывая на эти недостатки перевода, я не «придираюсь», а исполняю долгъ рецензента, который состоитъ въ томъ, чтобы быть на-сторожѣ противъ всякихъ извращеній науки. Не думаю, чтобы книга съ такими недостатками въ переводѣ могла быть полезной кому-нибудь въ какомъ-нибудь отношеніи.

Перехожу ко второму пункту. На мое указаніе, что книга Рибо не отвѣчаетъ современному состоянію науки, г. Филипповъ замѣтилъ, что это я говорю только для того, чтобы показать свою (разумѣется, мнимую) ученость. Я не знаю, какое представленіе имѣетъ объ учености г. Филипповъ, но думаю, что не нужно никакой учености, чтобы понимать, что книга по опытной психологіи, написанная въ 1885 году, въ 1895 году не можетъ считаться стоящею на высотѣ науки, потому что всѣ экспериментальныя науки дѣлаютъ успѣхи, замѣтныя въ промежутокъ времени меньшій, чѣмъ цѣлое десятилѣтіе. Да чего лучше?—пусть читатель развернетъ разбираемую книгу на стр. 20 и прочтетъ примѣчаніе переводчика по поводу словъ Рибо, что въ «Германіи нѣтъ ни традиціи, ни психологической школы». Переводчикъ говоритъ: «Писано мною лѣтъ тому назадъ». Какъ

это г. редакторъ, читавшій издаваемую имъ книгу, не уничтожилъ этого примѣчанія, идущаго въ разрѣзъ съ его заявленіемъ, что въ этой книгѣ содержится «очеркъ успѣховъ *новѣйшей* опытной психологіи»?

Чтобы знать, чего именно недостаетъ для того, чтобы имѣть право назвать книгу Рибо «очеркомъ новѣйшихъ успѣховъ психологіи, опять-таки не нужно никакой учености; стоитъ прочесть, напр., книжку Цигена (Физиологическая психологія), вышедшую на рускомъ языкѣ въ 1893 году.

Какъ знаетъ всякій, читавшій книгу Рибо, такъ называемыя *мышечныя* или *двигательныя* ощущенія играютъ громадную роль въ воспріятіи пространства. (Этому вопросу, какъ мы видѣли, Рибо посвящаетъ почти четверть книги.) Двигательныя ощущенія были изслѣдованы (послѣ 1885 года) Гольдшейдеромъ и мн. др. Результаты этихъ изслѣдованій идутъ въ разрѣзъ съ признаніемъ спеціально мышечнаго чувства; объ этомъ у Цигена стр. 50—1, у Рибо же нѣтъ ни слова.

Въ психометріи производятся многочисленныя изслѣдованія о *памяти*, создается, благодаря изслѣдованіямъ Эббингауза, цѣлое направленіе, о которомъ читатель узнаетъ изъ той же книжки Цигена, стр. 152—3. Въ книгѣ Рибо читатель, къ своему удивленію, ничего этого не найдетъ.

Въ техникѣ психометріи имѣло громадное значеніе открытіе различія между такъ называемой *сенсорной* и *мышечной* реакціей; объ этомъ уже имѣются свѣдѣнія въ каждомъ учебникѣ (у Цигена стр. 172—4). У Рибо ничего объ этомъ не говорится.

Свѣдѣнія о *психологической литературѣ* звучатъ страннымъ анахронизмомъ. Возьмемъ самаго популярнаго современнаго психолога—Вундта. О немъ русскій читатель въ 95 году узнаетъ, что онъ написалъ книгу *Vorlesungen über die Menschen und Thierseele* въ 1863 году и что эта книга переведена на русскій языкъ Кемницемъ въ 1865 г. (стр. 132), между тѣмъ эта книга въ 92 году вышла вторымъ (совершенно передѣланнымъ) изданіемъ и въ 94 году переведена на русскій языкъ. О «Физиологической психологіи» Вундта говорится (совсѣмъ не на должномъ мѣстѣ), что она вышла 3-мъ изданіемъ въ 87 году, между тѣмъ еще въ 93 году вышло значительно переработанное *четвертое* изданіе. Если русскій читатель ознакомится съ нимъ, онъ будетъ очень изумленъ тѣми новѣйшими успѣхами психологіи, которыя г. Филиповъ

преподносить русской публикѣ. У Вундта въ четвертомъ изданіи теорія мускульнаго чувства настолько измѣнена, что даже слово *иннерваціонное* чувство совсѣмъ отсутствуетъ; у него нѣтъ больше термина *психическая химія*, — онъ замѣненъ, по весьма основательнымъ причинамъ, терминомъ *ассоціативное сліяніе* еще въ 93 году; русскій читатель въ 95 году узнаетъ, что эти мысли и термины, Вундту больше не принадлежащіе, входятъ въ составъ ученій вождя современной фізіологической психологіи.

Рибо, резюмируя главнѣйшіе результаты современной нѣмецкой психологіи, указываетъ на изслѣдованіе элементовъ простаго ощущенія, т.-е. возникновеніе сознательнаго изъ безсознательнаго. Въ настоящее время эта теорія всѣми выдающимися нѣмецкими психологами отвергается (см., наприм., *Stumpf. Tonpsychologie. 1890. В. II, стр. 134 и passim. Külpe. Grundriss der Psychologie. 1893. стр. 300. Rehmke. Lehrbuch d. Psychologie. 1894. стр. 196 и д., а также америк. психологи James и Baldwin).*

Въ этомъ же резюме Рибо замѣчаетъ, что «эмпирическая гипотеза возникновенія пространственнаго представленія все больше и больше одерживаетъ перевѣсъ надъ своей соперницей». Это утвержденіе совсѣмъ не соотвѣтствуетъ дѣйствительному положенію вещей: на самомъ дѣлѣ, въ психологіи въ настоящее время происходитъ какъ разъ обратное: нативизмъ одерживаетъ перевѣсъ. Новые доводы въ пользу нативизма привелъ *Stumpf* въ *Tonpsychologie, II*; въ пользу нативизма высказались *Venn-Erdmann* (*Vierteljahrsschrift f. wiss. Philos. В. X, 328—9*). *Vaibinger. Kommentar zu Kants Kritik d. r. V. 1892, стр. 70 и passim. Rehmke. Lehrbuch d. Psychol. стр. 206.* Даже *Кюльпе*, непосредственный ученикъ Вундта, въ своей психологіи, вышедшей въ 93 году, высказывается въ пользу нативизма, а такой расколъ въ школѣ Вундта что-нибудь да означаетъ!

Едва ли можно сказать, что то, что Рибо говоритъ на стр. 120 объ отношеніи проблемы воспріятія пространства къ Кантовской теоріи пространства, сколько-нибудь соотвѣтствуетъ современному положенію вопроса. Объ этомъ очень важномъ пунктѣ теоріи пространства писалось очень много. См., наприм., *Riehl, Der philosophische Kriticismus*, на русскомъ языкѣ «Теорія науки и метафи-

*) Этика и Логика Вундта также вышли вторымъ изданіемъ. Въ книгѣ Рибо говорится только о *первыхъ* изданіяхъ.

зика». М. 1885. *Cohen. Kants Theorie der Erfahrung. Stumpf. Psychologie и Erkenntnistheorie. 1891.* Обзоръ огромной литературы по этому вопросу находится у *Vaihinger'a*. Рибо, посвящаящій вопросу о происхожденіи пространственнаго представленія цѣлую главу, Канту посвящаетъ нѣсколько строкъ; а между тѣмъ для насъ, русскихъ, весьма важно было бы ближе ознакомиться съ вопросомъ объ *отношеніи апріорности Канта къ опыту* *).

Изъ книги Рибо читатель даже не узнаетъ о существованіи въ современной нѣмецкой психологіи такихъ именъ, какъ *Эббингауэзъ, Лиллсэ, Мюнстербертъ, Кюльме, Ремке*. Ничего не говорится о послѣднихъ произведеніяхъ Штумфа, — о двухъ большихъ томахъ его *Toppsychologie* — этого по истинѣ классическаго произведенія, вывававшего къ жизни цѣлый рядъ новыхъ психологическихъ проблемъ (о *сміяніи*, объ *анализѣ* и т. п.), о которыхъ такъ много писалось въ послѣднее время въ нѣмецкихъ философскихъ журналахъ.

Не вправѣ ли я утверждать, что книга Рибо переноситъ насъ къ состоящую психологіи начала 80 годовъ?

Конечно, можетъ быть, г. Филипповъ полагаетъ, что съ русскаго читателя довольно и такой книги, пока онъ (г. Филипповъ) «современемъ издастъ обширную книгу о новѣйшихъ успѣхахъ психологіи, не ограничиваясь германскими лабораторіями» (?!). Мы не имѣемъ никакого основанія оспаривать законности плановъ г. Филиппова, но зачѣмъ же книгу Рибо называть послѣднимъ словомъ науки?

Г. Филипповъ находитъ, что я говорю объ опечаткахъ «слодочно» **). Правда, я не приводилъ большого количества опе-

*) У насъ по этому вопросу высказываются вотъ какія воззрѣнія: «то, что Кантъ считаетъ абсолютно апріорнымъ, есть не что иное, какъ накопленный опытъ... Очевидно, что даже животнымъ съ околько-нибудь сложной организаціей важна экономія времени и что они стремятся, наприм., поймать добычу или убѣжать отъ опаснаго врага, избирая самый краткій путь; такимъ образомъ, создается прочная ассоціація представленій о кратчайшемъ пути и о прямой линіи. Точно такъ же образуются и другія основныя понятія, изъ которыхъ исходятъ ариеметика, геометрія и другія отрасли математики» (см. Филипповъ. Біографія Канта. Спб. 1893, стр. 75). Въ нѣмецкой психологіи этотъ вопросъ рѣшается иначе.

**.) Если г. Филипповъ самъ вѣрить въ то, что онъ говоритъ, то отчего онъ успѣшилъ объявить своимъ читателямъ о томъ, что послѣ изданія книги

чатокъ, но мнѣ казалось, что въ этомъ нѣтъ никакой надобности, потому что мое заявленіе легко проверитъ каждый читатель,—этимъ я никого не могу ввести въ заблужденіе. Вотъ если кто устарѣвшую книгу въ плохомъ переводѣ предлагаетъ публикѣ въ качествѣ «послѣдняго слова науки», въ качествѣ «средства отъ метафизики» (а на это публика наша очень надка), то этимъ очень многихъ легко ввести въ заблужденіе!

Г. Филипповъ говоритъ, что «онъ не скрываетъ нѣкоторыхъ недостатковъ перевода». Какъ же это онъ, издавая переводъ, не принялъ мѣры къ устраненію недостатковъ, какъ этого требуетъ научная добросовѣстность? Или же о самомъ существованіи ихъ г. Филипповъ узналъ впервые отъ рецензентовъ, къ которымъ онъ относится съ такимъ презрѣніемъ?

Еще два слова объ *отношеніи опытной психологіи къ метафизикѣ*. Я повторяю, что исторія нѣмецкой психологіи—очень плохое средство доказать русскому читателю, что опытная психологія непременно отрицаетъ метафизику; ибо онъ изъ исторіи нѣмецкой же психологіи узнаетъ, что, напр., *Лотце*, авторъ теоріи локальных знаковъ, былъ метафизикъ, что *Фехнеръ*, творецъ психофизики, благодаря которой, главнымъ образомъ, психологія и сдѣлалась экспериментальною, былъ метафизикъ. Вундтъ, главный двигатель современной физиологической психологіи, вовсе не отрицаетъ метафизики, что русскій читатель узнаетъ изъ его «Лекцій о душѣ человѣка и животныхъ», гдѣ въ послѣдней главѣ между прочимъ говорится о *безсмертіи души*. Что проблемы опытной

Рибо онъ предпринялъ рядъ мѣръ для улучшенія корректуры. Должно быть, самъ г. Филипповъ не считаетъ моего заявленія голословнымъ. Я же имѣлъ въ виду, главнымъ образомъ, опечатки, искажающія смыслъ: онѣ имѣются, хотя не всякій читатель ихъ откроетъ. Наприм., на стр. 187: *Самыя* представленія вмѣсто *сложныя* представленія. На стр. 227, во 2-мъ абзацѣ, послѣ слова «сокращеніемъ» *пропущено четыре* строчки; на стр. 233, 2-я стр. снизу, послѣ слова «радраженъ» *пропущено двѣ* строчки. На стр. 144 *пропущена* чертежъ: объясненіе извращено опечатками. Пусть послѣ этого читатель пойметъ смыслъ слѣдующаго мѣста: «Начиная отъ точки О вправо, я дѣлю (данную) линію X на равныя части и отмѣчаю ихъ цифрами 1, 2, 3, 4 и т. д. Въ точкѣ О я строю (!) вертикальную прямую Oa произвольной длины... (какъ это возможно?); затѣмъ въ точкѣ 1 проводится вертикальная прямая, равная линіи Ob + $\frac{1}{8}$ этой линіи (откуда берется Ob?). На стр. 63 говорится, что на русск. языкѣ существуетъ книга Лотце: Основанія практической *физиологіи*; смѣемъ увѣрить читателя, что такой книги на русскомъ языкѣ нѣтъ.

психологіи не слѣдуетъ смѣшивать съ проблемами метафизики, противъ этого едва ли кто-нибудь станетъ спорить, но что признаніе опытной психологіи равносильно отрицанію метафизики, противъ этого говорятъ историческіе факты, въ сравненіи съ которыми и 19-я стр. сочиненія Рибо, къ которой меня отсылаетъ г. Филипповъ, и даже авторитетное заявленіе доктора философіи никакой пѣны имѣть не могутъ.

Г. Челпановъ.

Извѣстія и замѣтки.

Въ осеннемъ полугодіи 1895 года въ Московскомъ университетѣ читаются слѣдующіе курсы по наукамъ психологическимъ и философскимъ:

Засл. орд. проф. *Троицкій*—*логика* (2 ч.) и *семинарій по психологіи* (2 ч.).

Орд. проф. *Гротъ*—*психологія* (2 ч.), *Платонъ и Аристотель* (2 ч.), *семинарій по философіи* (2 ч.).

Экстраорд. проф. *Лопатинъ*—*исторія древней философіи* (2 ч.), *исторія новой философіи* (3 ч.), *семинарій по философіи* (1 ч.).

Экстраорд. проф. *Корсаковъ*—*курсъ психіатріи* (1 ч.), *клиника душевныхъ болѣзней* (2 ч.).

Пр.-доц. *Бѣлкинъ*—*исторія средневѣковой философіи* (2 ч.).

Пр.-доц. кн. *С. Н. Трубецкой*—*философія отцевъ Церкви* (2 ч.) и *семинарій по древней философіи* (послѣдній періодъ) (1 ч.).

Пр.-доц. *Токарскій*—*физиологическая психологія* (2 ч.), *гипнотизмъ и его примѣненіе къ медицинѣ* (2 ч.) и *упражненія по психометріи* (3 ч.).

Пр.-доц. *Сербскій*—*судебная психопатологія* (2 ч.).

Пр.-доц. *Константиновскій*—*судебная психіатрія* (2 ч.).

Сверхъ того, читаются нѣсколько курсовъ по *анатоміи и физиологіи центральной нервной системы* (пр.-доц. *Муратовъ* и *Чернышевъ*).

Г-жею *Максимовой* приготовленъ къ печати переводъ сочиненія *Thomas: La suggestion, son rôle dans l'éducation.*

Въ № 28 «Вопросовъ Философіи и Психологіи» въ статьѣ г. *Каринскаго* (2 отдѣлъ) слѣдуетъ исправить: 1) стр. 335, строка 5-я сверху—выбросить *не*; 2) стр. 356, строка 5-я сверху, вмѣсто «но даже если..... считается» должно быть: «и даже не только въ томъ случаѣ, если понимать ее въ качествѣ простой смѣны образовъ,—все равно, окажется то же самое, если предположить, что она должна считаться»; 3) стр. 360, строка 18-я сверху, вм. 1492 слѣдуетъ 1792.

КОМИССІЯ ПО ОРГАНИЗАЦІИ ДОМАШНЯГО ЧТЕНІЯ,

СОСТОЯЩАЯ ПРИ УЧЕБНОМЪ ОТДѢЛѢ С. Р. Т. З.

ВЫШЛИ ВЪ СВѢТЪ

ПРОГРАММЫ ДОМАШНЯГО ЧТЕНІЯ

НА 1-Й ГОДЪ СИСТЕМАТИЧЕСКАГО КУРСА (1895).

Изданіе третье, исправленное и дополненное.

Содержаніе: Предисловіе.—Правила для сношеній читателей съ Комиссіей.—Планъ систематическаго чтенія на четыре года.—Подробныя программы для 1-го года систематическаго чтенія и для чтенія по отдѣльнымъ темамъ.

Цѣна 25 коп., съ пересылкой—35 коп., съ наложеннымъ платежомъ—50 коп.

Адресъ Комиссіи: Москва, Арбатъ, д. Страховыхъ, кв. № 14.

Цѣль Комиссіи—прійти на помощь лицамъ, желающимъ посредствомъ домашняго чтенія пополнить пробѣлы своего общаго образованія.

Всѣ указанія Комиссіи дѣлаются такъ, чтобы ими могли воспользоваться лица трехъ категорій: 1) лица, вовсе не имѣвшія возможности пріобрѣсти правдѣнаго средняго образованія, но болѣе или менѣе привыкшія читать серьезный книги популярно-научнаго содержанія; 2) лица, окончившія курсъ средней школы, но не получившія высшаго образованія, и 3) лица, окончившія высшую школу, которыя пожелали бы съ помощію Комиссіи оживить забытыя знанія, пополнить пробѣлы или пріобрѣсти новыя свѣдѣнія въ незнакомыхъ имъ отдѣлахъ наукъ.

Комиссія издаетъ ежегодно ПРОГРАММЫ ДОМАШНЯГО ЧТЕНІЯ по слѣдующимъ семи отдѣламъ:

- | | |
|------------------------|------------------------------|
| 1) математическому, | 5) общественно-юридическому, |
| 2) физико-химическому, | 6) историческому, |
| 3) биологическому, | 7) историко-литературному. |
| 4) философскому, | |

По каждому отдѣлу полный курсъ систематическаго чтенія распредѣленъ на четыре года.

Пользованіе указаніями и руководствомъ Комиссіи оплачивается 3 руб. за каждый годъ систематическаго чтенія по каждому отдѣлу. Руководство Комиссіи состоитъ въ указаніи книгъ и пособій, необходимыхъ при занятіяхъ, въ постановкѣ проверочныхъ вопросовъ, въ разъясненіи недоразумѣній, встрѣчающихся при чтеніи рекомендованныхъ книгъ, въ проверкѣ отвѣтовъ на поставленные Комиссіей проверочные вопросы и просмотрѣ болѣе или менѣе обширныхъ письменныхъ работъ.

Важнѣйшія книги для чтенія, указанныя Комиссіей на русскомъ языкѣ, могутъ быть доставляемы читателямъ въ абонементъ безъ залога (условія высылки книгъ см. Программы, стр. 9—11).

Всѣ почтовые расходы по пересылкѣ книгъ должны быть оплачиваемы читателями. Деньги на пересылку слѣдуетъ прилагать (въ приблизительномъ размѣрѣ) при вышлѣ книгъ. Книги доставляются въ абонементъ исключительно въ переплетахъ и должны быть возвращаемы назадъ въ полной исправности и безъ поправокъ.

Въ редакціи „Научнаго Обзорѣнія“ и во всѣхъ книжныхъ магазинахъ принимается подписка на новое изданіе и сочиненіе М. Филиппова:

ФИЛОСОФІЯ ДѢЙСТВИТЕЛЬНОСТИ.

Предметъ сочиненія—критическое изложеніе наиболѣе общихъ результатовъ современнаго знанія о человѣкѣ, обществѣ и природѣ. Заглавіе оправдывается тѣмъ, что авторъ коснется важнѣйшихъ задачъ, входящихъ въ новѣйшія философскія системы и составляющихъ, по его мнѣнію, научные вопросы теоріи познанія и этики. Отношеніе автора къ субъективному принципу опредѣляется тѣмъ, что категорію должнаго и нравственнаго онъ считаетъ необходимымъ выводить не изъ личныхъ идеаловъ (хотя неизбѣжно входящихъ въ каждое изслѣдованіе), но изучая развитіе личности въ исторіи человѣчества. Лишь такое изученіе позволяетъ, по его мнѣнію, сдѣлать нѣкоторыя предсказанія относительно вѣроятнаго хода развитія личности и общества въ будущемъ и вмѣстѣ съ тѣмъ даетъ извѣстное руководство для поведенія современной личности. Авторъ выступаетъ рѣшительнымъ противникомъ многихъ новѣйшихъ антропологическихъ, социологическихъ и экономическихъ теорій, въ особенности тѣхъ, которыя смѣшиваютъ вполнѣ научное объясненіе цѣлаго ряда явленій механическими причинами—съ механическою необходимостью, подавляющею всякое личное творчество. Что касается внѣшности изданія, то иллюстрація текста рисунками вполнѣ законна съ точки зрѣнія, защищаемой авторомъ, который, являясь противникомъ всякой философіи, пытающейся поставить себя выше опыта, пытается обосновать всѣ свои выводы на фактическихъ данныхъ.

Полное сочиненіе составитъ два тома, первый около 640 страницъ, съ рисунками въ текстѣ, таблицами и картами. Подписная цѣна на каждый томъ 5 руб. (съ перес. 6 руб.).

По выходѣ въ свѣтъ перваго тома, цѣна его будетъ увеличена до 7 руб. (съ перес. 8 руб.). Каждый томъ представитъ вполнѣ самостоятельное цѣлое и будетъ продаваться отдѣльно. Первый томъ выйдетъ выпусками, каждый въ 10 печатн. листовъ.

Второй томъ „ФИЛОСОФІЯ ИДЕАЛА“.

Выпуски отдѣльно не продаются. Для подписчиковъ „Научнаго Обзорѣнія“, при обращеніи въ редакцію, допускается разсрочка (3 рубля при подпискѣ, затѣмъ 2 р. и 1 р. на перес. по полученіи первыхъ двухъ выпусковъ).

Книгопродавцамъ, доставляющимъ подписку, уступка 30 копеекъ съ тома.

1-й выпускъ выйдетъ въ концѣ октября настоящаго года, остальные послѣдуютъ, примѣрно, черезъ каждыя два мѣсяца, такъ что все сочиненіе въ 2 томахъ изъ 8 выпусковъ будетъ окончено печатаніемъ въ полтора года.

ВЫШЛА ВЪ СВѢТЪ НОВАЯ КНИГА:

„ЧЕГО НАДО ЖЕЛАТЬ

ДЛЯ НАШЕГО ОБЩЕСТВЕННОГО ВОСПИТАНІЯ“.

П. Борисовскаго.

Цѣна 60 коп.

Съ требованіями обращаться во всѣ извѣстные книжные магазины Москвы и С.-Петербурга.

ТОЛЬКО ЧТО ВЫШЕЛЪ ВЪ СВѢТЪ
„Философскій Ежегодникъ“.

Обзоръ книгъ, статей и замѣтокъ, преимущественно на русскомъ языкѣ, имѣющихъ отношеніе къ философскимъ знаніямъ.

составилъ Я. Колубовскій.

Годъ первый (1893).

Содержаніе: О задачахъ „Ежегодника“.—I. Алфавитный обзоръ.—
II. Систематическій перечень.

Москва, 1895 г. Цѣна 1 руб. 50 коп., съ пересылкой 1 руб. 70 коп.

Выписывать можно изъ конторы журнала „Вопросы Философіи“
(Москва, Арбатъ, д. Страховыхъ) или отъ книгопродавцевъ.

Второй годъ печатается.

Печатается и въ самомъ непродолжительномъ вре-
мени выйдеть въ свѣтъ вторымъ изданіемъ

Г. ГЕФДИНГЪ.

ОЧЕРКИ ПСИХОЛОГИИ,
ОСНОВАННОЙ НА ОПЫТЪ.

Переводъ съ нѣмецкаго, подъ редакціей Я. Колубовскаго.

Второе русское изданіе тщательно свѣрено съ по-
слѣднимъ нѣмецкимъ изданіемъ, въ которомъ ав-
торъ сдѣлалъ значительныя измѣненія и дополненія.

Цѣна книги 2 руб., съ пересылкою 2 руб. 30 коп.

Вышла девятая (сентябрьская) книга
ЕЖЕМЯСЯЧНАГО ЛИТЕРАТУРНО-ПОЛИТИЧЕСКАГО ЖУРНАЛА

„РУССКАЯ МЫСЛЬ“.

СОДЕРЖАНИЕ: I.—На сѣверѣ дикомъ... (Разсказъ). **Н. С. Баранцевича.**—II. Губернаторская ревизія (Повѣсть). Окончаніе. **Вл. И. Немировича-Данченко.**—III. Марчелла. Романъ мистріеъ **Уордъ.** Пер. съ англійскаго **А. С. М.** Продолженіе.—IV. Ошибка. (Эпизодъ). **М. Горьнаго.**—V. Камо грядеши? (Quo vadis). Романъ изъ временъ Нерона. **Генрина Сенкевича.** Пер. съ польскаго. **В. М. Л.** Продолженіе.—VI. Новый расколъ въ нашей интеллигенціи. Окончаніе. **Л. Е. Оболенскаго.**—VII. Акціонерное отъ огня страхованіе. **П. А. Серебрянова.**—VIII. Россія и Данія при императрицѣ **Екатеринѣ I** (По документамъ датскаго архива). Окончаніе. **А. Г. Бриннера.**—IX. Англійская пугачевщина. Продолженіе. **М. М. Ковалевскаго.**—X. Гамлетъ **Георга Брандеса.** Пер. съ датскаго. **В. М. С.** Окончаніе.—XI. Водное законодательство и право въ Россіи. Окончаніе. **И. Н. Миклашевскаго.**—XII. Факторы мира въ современной жизни. **Гр. Л. А. Намаровскаго.**—XIII. Г. Барсуковъ о **П. Н. Кудрявцевѣ.** **П. П. Попосова.**—XIV. Русская былина, ея слагатели и исполнители. **Вс. Ф. Миллера.**—XV. Очерки провинціальной жизни. **И. И. Иванюкова.**—XVI. Иностранное обозрѣніе. **В. А. Г.**—XVII. Внутреннее обозрѣніе.—XVIII.—Библиографическій отдѣлъ.—XIX.—Объявленія.

Принимается подписка на 1895 г.

(Шестнадцатый годъ изданія).

Цѣна:	Годъ.	9 мѣс.	6 мѣс.	3 мѣс.	1 мѣс.
Съ доставк. и пер. во всѣ мѣста Россіи.	12 р.	9 р.	6 р.	3 р.—к. 1 р.—к.	
За границу.	14 „	10 „	7 „	3 „ 50 „	1 „ 25 „

Допускается разсрочка: при подпискѣ, 1 апр., 1 іюля, 1 окт. по 3 руб. Книгопродавцамъ дѣляется уступка въ 50 к. съ годового экземпляра. Кредита и разсрочекъ для нихъ не допускается.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ:

въ Москвѣ, въ конторѣ журнала, уг. Леонтьевскаго пер. и Б. Никитской, д. № 2—24. Въ Петербургѣ: въ отдѣленіи конторы при книжномъ магазинѣ **Н. Фену и К^о**, Невскій просп., д. Армянской церкви. Въ Кіевѣ—въ отдѣленіи конторы при книжномъ магазинѣ **Л. Изиковскаго.**

Первыя главы романа **Додэ «Маленькій приходъ»** рассылаются новымъ подписчикамъ на 1895 г.

При редакціи открытъ

магазинъ русскихъ и иностранныхъ книгъ, съ приѣмомъ подписки на всѣ издающіеся въ Россіи журналы и газеты. Книжный магазинъ принимаетъ на комиссію постороннія изданія и высылаетъ всѣ существующія въ продажѣ книги.

Редакторъ-издатель **В. М. Лавровъ.**

НОВАЯ КНИГА:

В. Минто.

ДЕДУКТИВНАЯ И ИНДУКТИВНАЯ
ЛОГИКА.

Переводъ съ англійскаго С. А. Котляревскаго, подъ редакціей
В. Н. Ивановскаго. XXIV+539 стр. Цѣна 2 руб.

КНИГА ЭТА СОСТАВЛЯЕТЪ I-й ВЫПУСКЪ

„БИБЛИОТЕКИ ДЛЯ САМООБРАЗОВАНІЯ“,

издаваемой подъ редакціей А. С. Бѣлкина, проф. П. Г. Ви-
поградова, проф. Н. Я. Грота, М. И. Коновалова, П. Н. Ми-
люкова, В. Д. Соколова и проф. А. И. Чупрова.

Изданіе Товарищества И. Д. Сытина.

Эд. Гансликъ.

О МУЗЫКАЛЬНО-ПРЕКРАСНОМЪ.

Опытъ повѣрки музыкальной эстетики.

ПЕРЕВЕЛЪ Г. Ларошъ.

Съ предисловіемъ переводчика.

Цѣна 1 руб. 50 коп., въ переплетѣ 2 руб.

Москва, у П. ЮРГЕНСОНА,

С.-Петербургъ, у І. Юргенсона, Варшава, у Г. Зеневальда.

Тюлье. См. Каптеревъ.

818. (Тэнъ). Мысли знаменитыхъ людей. Мысли Тэна. Статья Ф. Т. „Вѣс. ин. лит.“ 5, 123—130.

819. (Тэнъ). Секретарь челоѣчества. Статья В. Т. „Истор. Вѣс.“ 4, 220—228.

Съ портретомъ.

820. Тэнъ у себя дома. „Книжки Недѣли“ 4, 253—256 (отдѣлъ: Изъ литературнаго міра).

821. (Тэнъ). Нравственная личность Ипполита Тэна. „Книжки Недѣли“ 3, 267—272 (отдѣлъ: Изъ литературнаго міра).

Тэнъ, И. п. См. Арсеньевъ, Боборыкинъ, Брандесъ, Булгаковъ, Алексѣй Введенскій, Вѣтринскій, Герье, Козловъ, Лолье, Монодъ, Н. Н. Страховъ, Фатте, Чуйко.

822. **У**ильямсъ, Х. Этика пищи или нравственныя основы безубойнаго питанія для челоѣка. Собраніе жизнеописаній и выдержекъ изъ сочиненій выдающихся мыслителей всѣхъ временъ. Со вступительной статьей „Первая ступень“ Л. Н. Толстого. М. Тип. Сытина. Изд. „Посредника“ для интеллигентныхъ читателей. XXXI+354+III стр. 3.500 экз. 2 руб.

Если истину или значеніе какого-нибудь принципа или чувства измѣряютъ не по тому, на сколько они распространены, а по тому, какъ относились къ нимъ во всѣ времена самые глубокіе и просвѣщенные мыслители, то не найдется, говоритъ авторъ, принципа, прочнѣе обоснованнаго, чѣмъ тотъ, который требуетъ радикальной реформы пищи. Даже самый поверхностный изслѣдователь не можетъ не обратить вниманія на число людей, протестовавшихъ болѣе или менѣе сильно во всѣ историческія времена противъ варварскаго питанія мясомъ. Авторъ поставилъ себѣ задачей ознакомить читателя съ мнѣніями этихъ выдающихся людей. Изъ числа философовъ онъ говоритъ о Пифагорѣ, Платонѣ, Сенека, Плутархѣ, Тертуллианѣ, Климентѣ Александрійскомъ, Порфиріи, Монтанѣ, Беконѣ, Вольтерѣ, Руссо, Бентамѣ, Ньютонѣ и Шопенгауэрѣ. Введеніе затрогиваетъ также теоретическую сторону вопроса о безубойномъ питаніи.

Книгѣ посвятилъ сочувственный фельетонъ В. Буренинъ: Критическіе очерки. „Нов. Вр.“ № 6133 (26-го марта). Сочиненію Уильямса и другимъ изданіямъ „Посредника“ о вегетарианствѣ посвящена статья: Естественное питаніе, „Недѣля“ № 17, стр. 539—543, а также неодобрительный отзывъ „Рус. Бог.“ 9, 55—59. Въ другомъ родѣ отзывъ „Сбор. Нивы“ 6, 458.

823. Указатель (алфавитный) авторовъ статей, обзоровъ, рецензій, именъ и т. п., помѣщенныхъ въ журналѣ „Вопросы философіи и психологіи“ за первые четыре года его существованія (1889—1893). „Вопр. филос. и псих.“, кн. 20, отд. II, стр. 179—187.

Уманецъ, С. См. Аверкіевъ.

Уоллесъ. См. Оболенскій № 540.

Ушинскій. См. Песковскій.

824. (Ф а г э). Faguet, E. Hippolyte Taine. Rev. Bleu, 11 mars.

Статья изложена въ „Обзорѣ иностранной журналистики“ („Русск. Об.“ 7, 348с.).

825. (Ф а д ж и). Faggi, Ad. La religione e il suo avvenire secondo Eduardo Hartmann. Florenzia 1892.

Рец. по Lit. Centr. въ „Мірѣ Бож.“ 10, 219.

826. (Ф а й). О книгѣ Фая. (Происхождение міра. Космогоническія теоріи, древнія и современныя. Спб. 1892). Замѣтка К. П. „Мірѣ Бож.“ 7, 184—189.

Восторженный отзывъ.

827. Ф а й н ш т е й н ъ, С. Что такое мнемоника. Искусство укрѣпленія памяти. Одесса. Тип. Соколовскаго и Паппадато. 46 стр. 2.000 экз. 20 коп.—Это же изданіе вышло въ томъ же году безъ примѣчаній о брошюрѣ конкуррента автора, г. Слоуща (см. стр. 35с.). Въ томъ же году вышли: второе исправленное и дополненное изданіе (69 стр., цѣна 25 к.) и третье исправленное и дополненное изданіе (тоже 69 стр., ц. 25 к.). Но достаточно взглянуть на стр. 31 этихъ двухъ послѣднихъ „изданій“, чтобы опытный глазъ подмѣтилъ самый беззастѣнчивый обманъ: эти страницы какъ двѣ капли воды похожи другъ на друга и повторяютъ однѣ и тѣ же типографскія погрѣшности. То же самое можно сказать и обо всемъ изданіи. Чтобы хоть немного скрыть слѣды обмана, авторъ перепечаталъ обложки и испросилъ для каждаго „изданія“ новое разрѣшеніе цензуры. По свѣдѣніямъ „Правит. Вѣс.“, 3-е „изданіе“ напечатано въ количествѣ 2.000 экз.

Брошюра „мнемониста“ С. Файнштейна содержитъ нѣсколько болѣе или менѣе интересныхъ историческихъ свѣдѣній о мнемоникѣ и о разныхъ ея теоріяхъ. Но чуть не на каждой страницѣ своего изложенія авторъ зазываетъ неопытнаго читателя, соблазняя его увлекательною перспективой превосходной памяти. Подъ конецъ брошюра переходитъ въ сборникъ самыхъ откровенныхъ рекламъ о чудодѣйственныхъ подвигахъ г. Файнштейна. Едва ли слѣдуетъ прибавлять, что читатель самъ сумѣетъ оцѣнить по достоинству зазыванія самозваннаго «профессора мнемоники», какъ г. Файнштейнъ называетъ себя въ газетныхъ объявленіяхъ.

828. (Ф а л ь к е н б е р г ъ). Falckenberg, R. Geschichte der neueren Philosophie.

Замѣтка въ „Мірѣ Бож.“ 1, 244 изъ Lit. Centralblatt.

829. Ф а н ь - д е р ь - Ф л и т ь, П. Гипотеза. „Энциклоп. слов.“ Брокгауза и Ефрона, т. VIII, стр. 735сс.

830. Ф а р е с о в ъ, А.—О. И. Каблицъ (Юзовъ). „Рус. Жив.“ № 281.

Опытъ литературной характеристики одного изъ теоретиковъ народничества.

Ф а р е с о в ъ, А. См. Чернышевскій.

831. (Ф а р р е р ъ). Farrer, J. A. Paganism and Christianity. London and Edinburgh 1891.

Методологическіе промахи отмѣчаетъ А. Г(и)л(я)р(о)в(ъ). „Вопр. филос. и псих.“ кн. 20, отд. II, стр. 116с.

832. Фаусекъ, В. Дегенерация. „Энциклоп. слов.“ Брокгауза и Ефрона, т. X, стр. 256сс.

833. Фелингъ, Г. Назначеніе женщины. Мѣсто ея въ семьѣ и ея призваніе. Публичная лекція. Переводъ съ нѣмецкаго М. Кантора. Изданіе К. Карбасникова. М. Тип. Волчанинова. 53 стр.—Та же самая книга вышла въ Кіевѣ у Ф. А. Югансона подъ заглавіемъ: Женщина, ея назначеніе въ семьѣ и призваніе. 2-е изд. Переводъ съ нѣмецкаго Г. Гомберга. Тип. Чоколова. 39 стр. Остается только неизвѣстнымъ, когда вышла эта брошюра у г. Югансона *первымъ* изданіемъ, такъ какъ ни въ книгопродавческихъ каталогахъ, ни въ спб. публичной библиотекѣ его нѣтъ.

Не совсемъ понятно, зачѣмъ было знакомить русскаго читателя съ довольно плохой публичной лекціей швейцарскаго профессора, противника равноправности женщинъ. Впрочемъ, „Нов. Вр.“ № 6053 (4-го января) помѣстило довольно сочувственный отзывъ. Сочувственно относится къ брошюрѣ и А. Ш. „Рус. Об.“ 2, 964с.

834. (Фере). Вліяніе свѣтовыхъ впечатлѣній на дѣятельность мышцъ. „Прав. Вѣс.“ № 249.

Объ опытахъ Фере.

Фере. См. Орловъ № 564.

835. (Ферреро). Больны-ли мы? „Кн. Нед.“ 10, 223—226. (Изъ иностранныхъ изданій).

Изложеніе статьи, помѣщенной въ „Revue des Rev.“ Гораздо обстоятельнѣе ту же статью излагаетъ А. Д. въ „Кіевл.“ № 309: Взгляды италіанскаго психіатра д-ра В. Ферреро по вопросу о вырожденіи современнаго общества. Ферреро не согласенъ, чтобы нашъ вѣкъ можно было считать больнымъ. О той же статьѣ М. А. Орловъ: За границей. Правда-ли, что все современное человѣчество заражено неврозами? „Трудъ“ 10, 230—233.

836. Ферреро, проф. Панама и панамино съ точки зрѣнія новой криминологіи. Переводъ Г. „Волж. Вѣс.“ № 138 и 141.

Злоба дня съ точки зрѣнія Ломброзо.

Ферреро. См. Глаголевъ, Орловъ № 563.

Ферри. См. Закревскій.

837. Фесенко, И. О. Педагогическія бесѣды. О значеніи подражанія въ дѣлѣ воспитанія и обученія. „Трудъ“ 5, 279—300.

Подражанію авторъ приписываетъ очень большое значеніе въ дѣлѣ воспитанія. Статья была первоначально прочитана въ видѣ доклада въ родительскомъ кружкѣ. Докладъ излагаютъ: „Рус. Жизнь“ № 30, „Нов.“ № 37 (см. также „Образ.“ 3, 157с.); „Вѣс. Восп.“ № 5, стр. 228сс.

Фесенко, И. О. См. Ярошъ.

838. (Фестеръ). Fester, R. Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie. Замѣтки въ „Мір. Бож.“ 3, 240 изъ Rev. philos.

Филевскій, I., свящ. См. Гротъ.

839. Филипповъ, М. М. Эм. Кантъ, его жизнь и философская дѣятельность. Біографическій очеркъ. Спб. Тип. Сойкина и товар. „Обществ.

польза". 84 стр., 8.100 экз. 25 коп. [Жизнь замѣчательныхъ людей. Биографическая бібліотека Ф. Павленкова].

Очеркъ написанъ съ знаніемъ дѣла и читается съ интересомъ. Надлежащее мѣсто отведено въ немъ и изложенію взглядовъ Канта. Слабая сторона кантовскаго ученія, по мнѣнію автора, заключается не въ недостаткѣ реализма, а въ томъ, что Кантъ беретъ готовую уже организацію зрѣлаго ума, ни мало не задаваясь вопросомъ о генезисѣ душевныхъ свойствъ. Ставъ на эту точку зрѣнія, придется допустить „апріорныя“ формы чувственности, но эта апріорность есть не что иное, какъ накопленный опытъ, частью нашъ личный, частью унаслѣдованный отъ предковъ.

840. Филипповъ, М. М. Лейбницъ, его жизнь и философская дѣятельность. Биографическій очеркъ. Съ портретомъ Лейбница, гравированнымъ въ Лейпцигѣ Геданомъ. 25 коп. Спб. тип. Сойкина 96 стр. 8.100 экз. (Жизнь замѣчательныхъ людей. Биографическая бібліотека Ф. Павленкова).

Авторъ съ нескрываемымъ сочувствіемъ относится къ Лейбницу и видитъ въ его монадологіи первую попытку эволюціонной теоріи. Очеркъ г. Филиппова, какъ и всѣ его другіе очерки изъ серіи Ф. Павленкова, можно смѣло рекомендовать вниманію читателя.

841. Филипповъ, М. Обманы чувства и обманы мысли („Вопросы философіи и психологіи“, кн. 19). „Нов.“ № 352.

Авторъ сопоставляетъ этюдъ г. Свѣчина „Исповѣдь бывшей душевнобольной“ со статьей А. А. Козлова о французскомъ позитивизмѣ. Г. Козловъ говоритъ о философахъ съ огромными претензіями на глубину мысли и съ весьма малымъ запасомъ фактическихъ данныхъ, и хотя этого мыслителя и нельзя причислить къ числу невѣжественныхъ философовъ, все же авторъ считаетъ возможнымъ говорить объ обманахъ мысли, по поводу статьи этого философа о Тэнѣ. По словомъ г. Филиппова, г. Козловъ не понимаетъ ни Тэна, ни вообще задачъ какой бы то ни было разумной философіи.

842. Филипповъ, М. Разумъ и вѣра въ „Вопросахъ философіи“. („Вопросы философіи и психологіи“, кн. 18). „Нов.“ № 219.

Авторъ полагаетъ, что добрая половина статей журнала по своему характеру вполне подходитъ къ богословскому изданію. Фельетонъ посвященъ статьямъ гг. Введенскаго и Каленова. Источникомъ заблужденія г. Введенскаго авторъ считаетъ невѣрно истолкованную теорію психическаго автоматизма. Не сочувствуетъ онъ и г. Каленову.

843. Филипповъ, М. Спенсеръ противъ дарвинизма. (The inadequacy of Natural Selection. London). „Нов.“ № 256.

По мнѣнію автора, Спенсеръ даетъ вѣскія возраженія противъ теоріи Вейсмана. Эту же статью изъ Contemporary Review излагаетъ М. А. Орловъ: За границей. Мнѣніе Спенсера о наслѣдственности. „Трудъ“ 7, 211—214.

844. Филипповъ, М. М. Философія мнимыхъ и мнимая философія. (По поводу столѣтія со дня рожденія Н. И. Лобачевскаго). „Рус. Бог.“ 10, 41—54.

Интересная статья, выясняющая значеніе русскаго математика въ ученіи о пространствахъ. Работы Лобачевскаго проливаютъ новый свѣтъ на замѣчатель-

ныя соотношенія, существующія между идеальнымъ и реальнымъ, мнимымъ и вещественнымъ. Мимоходомъ достается мистикамъ и метафизикамъ, которымъ, какъ это можно предполагать изъ довольно неожиданнаго заключенія статьи, авторъ склоненъ отказывать даже въ честности и правдивости мышленія и въ неподкупности убъжденій.

Авторъ упрекаетъ пишущаго эти строки въ намѣренномъ пропускѣ Лобачевскаго въ очеркѣ философіи у русскихъ, приложенномъ къ „Исторіи новой философіи“ Ибервега-Гейнце, и объясняетъ этотъ пропускъ симпатіями составителя очерка къ метафизикѣ. Могу увѣрить г. Филиппова, что указанный имъ пропускъ сдѣланъ безъ всякаго злостнаго намѣренія. При составленіи очерка, я зналъ Лобачевскаго только по наслышкѣ и не могъ оцѣнить его значенія для философіи. О своемъ же отношеніи къ метафизикѣ мнѣ нигдѣ не приходило высказываться въ печати.

Филипповъ, М. См. Александръ Введенскій, Волинскій.

Филонъ. См. Лурье.

845. Философія въ жизни общества и ея будущее. Статья С. „Нов. Вр.“ № 6296 (8-го сентября).

Высказанный въ Германіи за послѣднее время пессимистическій взглядъ на будущее философіи представляется неосновательнымъ. Необходимость философіи коренится въ свойствахъ человѣческаго ума; ея усиліями обуславливается успѣшность развитія научныхъ знаній; она же важный руководитель въ области практической политики.

Фихте. См. П. Соколовъ.

Фишеръ, Кун о. См. Шопенгауеръ.

846. (Фогтъ). К. Фогтъ о жизненномъ элексиръ Броунъ-Секара. „Моск. Вѣд.“ № 134. Перепечатано въ „Волж. Вѣс.“ № 126, „Кав. Тел.“ № 40, „Кіев. Словъ“ № 1920 (21-го мая).

Переведено письмо Фогта изъ Frankfurter Zeitng. По поводу самого письма неодобрительно отзывается Л. Е. Оболенскій: Обо всемъ. (Человѣческія странности и капризы). „Од. Лист.“ № 130.

847. Фойницкій, И. Я. Женщина-преступница. „Сѣв. Вѣс.“ 2, 123—144; 3, 111—140.

Этюдъ, обставленный многочисленными статистическими данными. Женщина до преклонныхъ годовъ своей жизни напоминаетъ въ своей преступности мужскую преступность юношескаго возраста: увлеченіе, порывъ, страсть составляютъ ея преобладающія черты; способность хладнокровно взвѣсить мотивы у нея ослаблена, и ничтожныя побужденія часто вызываютъ у женщины тяжкія преступления, не стоящія съ ними въ разумномъ соотвѣтствіи. Въ подъемѣ женскаго образованія и въ занятіи женщины правильнымъ, честнымъ трудомъ лежитъ лучшее средство противъ развитія женской преступности.

Обстоятельному разбору подвергаетъ статью Е. Тарновскій: Вопросы сравнительной преступности половъ, „Рус. Мысль“ 12, 33—64, нерѣдко противопоставляя выводамъ автора свои собственные. Средняя женщина, уступая мужчинѣ въ силѣ ума и энергіи характера, превосходитъ его въ тонкости нравственнаго чувства, въ почти инстинктивномъ отвращеніи къ грубому, на-

сильственному нарушенію чужихъ правъ. Въ тотъ моментъ, когда женщина будетъ уравнена въ политическихъ нравахъ съ мужчиной, пробьетъ и послѣдній часъ милитаризма.

848. Ф о й н и ц к і й, И. Я. Факторы преступности. „Сѣв. Вѣс.“ 10 97—119; 11, 77—94.

Довольно обстоятельный обзоръ космическихъ, социальныхъ и индивидуальныхъ факторовъ преступленій, съ частыми ссылками на литературу предмета. Несомнѣнная законмѣрность человѣческихъ дѣяній допускаетъ, по мнѣнію автора, личное самоопредѣленіе въ значительныхъ размѣрахъ. Попутно критикуются различныя теоріи, касающіяся разбираемаго вопроса. Статья читана авторомъ въ спб. юридическомъ обществѣ. Отчеты о засѣданіи см. „Нов.“ № 31, „Рус. Жизнь“ № 30.

849. Ф о н с е г р и в ъ. Опытъ о свободѣ воли. Переводъ Г. В. Малеванскаго. „Труды кiev. дух. акад.“. 1890, 3, 365—394; 9, 109—147; 12, 644—664; 1891, 9, 103—123; 10, 211—251; 1893, 9, 53—89; 10, 250—281.

Вольный переводъ сочиненія F o n s e g r i v e: Essai sur le libre arbitre, sa théorie et son histoire. Par. 1887. Напечатана пока незначительная часть перевода (изложеніе ученій о свободѣ воли до начала новой философіи). Редакція по какимъ-то соображеніямъ на книжкахъ журнала не ставитъ имени автора, чѣмъ легко можетъ ввести читателей въ заблужденіе.

Ф о н с е г р и в ъ. См. Ивановскій.

850. Ф р а н к ъ, А. д. Краткій некрологъ. „Рус. Вѣд.“ № 110. „Волж. Вѣс.“ № 104.

Ф р а н к ъ, А. д. См. Монтескье.

851. Ф р о ш г а м м е р ъ. (Некрологъ). „Рус. Жизнь“ № 151.

Ф р о ш а м м е р ъ. См. Городецкій, Гохзгеръ.

852. (Ф у л ь е). Fouillée, Alfr. Descartes. Paris (Les grands écrivains français).

Довольно обстоятельно знакомитъ съ книгой В. Ч у й к о, „Вопр. филос. и псих.“, кн. 20, отд. II, стр. 123—127.

Ф у л ь е, А. См. Ивановскій, Козловъ, Орловъ № 566.

Ф у р ь е. См. Варшауеръ.

853. (~~Х~~ а р а к т е р ъ). Опредѣленіе характера и способностей по формѣ руки. „Нов. Вр.“, приложение къ № 6404 (25-го декабря).

Статейка, очевидно, компилятивнаго характера, сопровождается рисунками шести типовъ руки.

854. Х и т р о в ъ, М. Исканіе истины. (Къ 1-му іюня). „Душ. Чт.“ 6, 205—214; 7, 433—438.

Популярный очеркъ о сѣменахъ христіанской истины у языческихъ философовъ.

855. Х и т р о в ъ, М. Христіанскій трудъ. Противъ статьи гр. Толстого „Недѣланіе“. Москва. Тип. товарищ. И. Д. Сытина. 24 стр., 3,600 экз. Первоначально въ „Душ. Чт.“ 11, 384—398, подъ заглавіемъ „Христіанскій трудъ и „Недѣланіе“ гр. Толстого“.

Не видя нравственной цѣли и смысла въ трудѣ, посвященномъ исключительно земнымъ стремленіямъ, гр. Толстой, по мнѣнію автора, не постарался указать на то, что могло бы облагородить трудъ, возвести его на степень добродѣтели.

Хорнъ. См. Орловъ.

856. Хохлаковъ, П. О происхожденіи человѣка съ психологической точки зрѣнія и критика эволюціонной морали Спенсера. Вятка. Тип. Маишева. VI+168 стр. 320 экз. 1 р. 50 коп.

Естествознаніе, разрѣшая съ своей точки зрѣнія вопросъ о происхожденіи человѣка, вмѣстѣ съ тѣмъ не только затрогиваетъ, но и предрѣшаетъ весьма важные вопросы человѣческаго существованія. Между тѣмъ естествознаніе, оставаясь въ своихъ предѣлахъ, должно ограничиваться только рѣшеніемъ вопроса, могъ ли организмъ животнаго, отъ котораго производится человѣкъ, переработаться въ человѣческой организмъ. Но отсюда еще далеко до утвержденія, что человѣкъ дѣйствительно произошелъ отъ обезьяны. Такъ какъ въ животныхъ проявляется кромѣ чисто-физиологическаго элемента также и психическій, то для рѣшенія вопроса о происхожденіи человѣка психологи предстоитъ сравнить психическій міръ животнаго съ душевною жизнью человѣка и высказаться опредѣленно, могла ли психическая жизнь человѣка развиться изъ психической жизни животнаго. Съ этою цѣлью г. Хохлаковъ предпринялъ разсмотрѣніе психологической стороны вопроса и пришелъ къ выводу, что психическій міръ человѣка не могъ развиться изъ психическихъ отправленій животныхъ, такъ какъ животныя совершенно не способны къ чисто отвлеченному мышленію. Авторъ отстаиваетъ самостоятельность психическаго начала, какъ реальный фактъ, рельефно и осязательно выступающій въ человѣкѣ; въ животныхъ же оно играетъ лишь служебную роль, заслоняясь и подавляясь сильнымъ преобладаніемъ въ нихъ физическихъ процессовъ. Теорія эволюціи, по мнѣнію автора, не въ состояніи объяснить перехода чисто животной природы въ человѣческую. Но г. Хохлаковъ не замѣчаетъ того, что, какъ бы психическое начало ни заслонялось въ животномъ, все-таки оно существуетъ въ немъ, хотя бы и въ низшей степени, а потому вполне возможенъ и тотъ переходъ, который онъ оспариваетъ. Вообще же авторъ вооружается противъ эволюціи, которую онъ считаетъ полезною метафизическою абстракціей, но только въ предѣлахъ биологіи и физиологіи.

857. Хрулевъ, С. Характеръ преступныхъ дѣяній душевно-больныхъ. Спб. Тип. Комарова. IV+192 стр. 1 руб.

Докладъ въ соединенномъ засѣданіи уголовнаго отдѣленія юридическаго общества и общества психиатровъ. Между формою душевнаго расстройства и характеромъ совершеннаго подъ ея вліяніемъ преступленія существуетъ извѣстное соотношеніе, благодаря которому со временемъ, вѣроятно, можно будетъ заключать отъ свойства преступленія къ свойству болѣзни, и наоборотъ. Эта основная мысль является обобщеніемъ изъ многихъ случаевъ, приводимыхъ авторомъ. См. сочувственный отзывъ В. Володимірова въ „Жур. гражд. и угол. пр.“ № 4, 180—183; Б. И. Воротынскаго въ „Невр. Вѣст.“ т. I, вып. 1, стр. 235с. Также статья Л. Слонимскаго: Душевно-больные на свободѣ, „Вѣст. Евр.“ 6, 762—776 (по поводу этой статьи

см. В. Чуйко: Журнальное обозрѣніе. „Од. Лист.“ № 170). Сочувственно отзывается И. И. Степановъ. „Волж. Вѣст.“ № 114.

Изложеніе доклада и преній въ „Вѣд. спб. градон.“ № 185.

858. Цвѣтаевъ, И. В. Высшія школы древнихъ римлянъ. „Рус. Вѣс.“ 5,67—88; 6, 23—44.

Интересное ученое изслѣдованіе о школьной жизни у римлянъ.

859. Целлеръ, Э. Гимназія и университетъ. Къ вопросу о школьной реформѣ. Переводъ съ нѣмецкаго Г. А. Валькера. Кіевъ. Тип. Кульженка. 40 стр. 300 экз.

Для университета достаточную практическую подготовку могутъ давать только классическія гимназіи. Языкъ самъ по себѣ уже есть самое непосредственное выраженіе, вѣрнѣйшее и живѣйшее изображеніе тѣхъ явленій, въ которыхъ движется наша умственная жизнь, міръ нашихъ мыслей и чувствъ. Въ этомъ и заключается главнѣйшее значеніе изученія языковъ.

860. (Целлеръ). Zeller, E. Die Philosophie der Griechen. I. Theil. Замѣтка въ „Мір. Бож.“ 1, 244 изъ Lit. Centralbl.

861. Цигенъ, Т., д-ръ. Физиологическая психологія (Leitfaden der physiologischen Psychologie) въ 14 лекціяхъ. Переводъ съ нѣмецкаго М. Мило-славскаго, подъ редакціей В. Ф. Чижа. Съ 21 рисункомъ въ текстѣ. Спб., Тип. Эрлиха. 75 коп. 190 стр. 3100 экз. [Популярно-научная бібліотека, издаваемая Ф. Павленковымъ].

Цигенъ идетъ въ разрѣзъ съ ученіемъ Вундта объ апперцепціи, сильно укоренившимся теперь въ Германіи, и тѣсно примыкаетъ къ англійской психологіи. По мнѣнію автора, гдѣ только Вундтъ ни встрѣчалъ трудно объяснимый психическій процессъ, онъ сейчасъ же приписывалъ его апперцепціи. Цѣль книги—показать, что въ апперцепціи нѣтъ никакой надобности. Хотя авторъ и предназначалъ свой трудъ для естествоиспытателей и врачей, но книгу его нельзя считать роскошною и въ русской популярно-научной литературѣ. Жаль только, что переводъ не всегда хорошъ.

Довольно сочувственные отзывы въ „Нов. Вр.“ № 6164 (28 апрѣля), А. Б. въ „Рус. Жиз.“ № 213. Очень сочувственно о трудѣ Цигена отзывается „Рус. Мысль“ 12,581с. Краткій отзывъ въ „Кн. Вѣс.“ 6,220с.

Циглеръ. См. А. Острогорскій.

862. (Циники.) Нѣчто о древнихъ циникахъ. „Каз. Тел.“ № 32 (перепечатано изъ „Сарат. Лист.“).

Замѣтка фактическаго содержанія. Изъ „Biesiada Literacka“.

863. Цицеронъ, М. Т. О природѣ боговъ. Перевелъ С. Б. „Гимназія“ 1892, 2—3, 1—71; 1893, 1—2, 1—16 (переводъ еще не оконченъ).

Переводъ сопровождается небольшими примѣчаніями. Переводчикъ стремился быть близкимъ къ подлиннику, чѣмъ и объясняется тяжелый языкъ перевода.

864. Цицеронъ, М. Туллій. Философскіе трактаты о старости и о дружбѣ. Переводъ И. Семенова. М. Тип. Волчанинова. 79 стр. 35 коп.

Трактаты переведены неуклюжимъ языкомъ, напоминающимъ плохіе под-

строчники. Къ переводу не сдѣлано ни одного примѣчанія, но за то предпослано ему краткое и туманное предисловіе.

Не одобряетъ перевода „Рус. Мысль“ 10, 478.

865. Челпановъ, Е. И. Глазѣмѣръ и иллюзіи зрѣнія. „Вопр. филос.“ кн. 17, отд. II, стр. 45—54; кн. 18, стр. 1—13.

Разобраны иллюзіи (съ соотвѣтствующими чертежами), которыя, по мнѣнію генетистовъ, подтверждаютъ ихъ теорію происхожденія пространства. Самъ авторъ воздерживается отъ рѣшительнаго сужденія по этому вопросу, такъ какъ, по его мнѣнію, до сихъ поръ собрано еще недостаточное количество фактовъ.

866. Челпановъ, Е. О природѣ времени. „Вопр. филос. и псих.“ кн. 19, отд. I, стр. 36—54.

Изученіе психологической природы времени приводитъ къ тому убѣжденію, что время кажется для насъ наиболѣе продолжительнымъ въ томъ случаѣ, если сознаніе наполнено наибольшимъ количествомъ образовъ. Но одинъ послѣдовательный рядъ образовъ самъ по себѣ еще не можетъ дать намъ идеи продолжительности. Эта идея можетъ быть получена только соединеніемъ въ одномъ актѣ мысли прошлыхъ и настоящихъ душевныхъ состояній. Опѣнка времени находится въ зависимости отъ нѣкоторыхъ функций нашего организма, отъ быстроты смѣны образовъ и отъ количества ихъ. Поэтому чувство времени обусловлено физической организаціей вообще. Время всецѣло есть твореніе души.

Челпановъ, Е. См. Селли, Шгумфъ.

867. Чемена, И. А. Дарвинизмъ. Научное изслѣдованіе теоріи Дарвина о происхожденіи человѣка. Изданіе автора. Одесса 1892. Тип. Штаба войскъ одесскаго военнаго округа. XII—519 стр. 700 экз. 3 руб. 50 коп.

Авторъ занятъ старымъ, но въ то же время вѣчно юнымъ вопросомъ о происхожденіи перваго человѣка на землѣ. Опираясь на выводы корифеевъ науки, онъ разбираетъ теорію Дарвина. Послѣ краткой біографіи этого естествоиспытателя авторъ даетъ общій очеркъ ученія матеріалистовъ о происхожденіи человѣка и, коснувшись предшественниковъ и современниковъ Дарвина въ его ученіи о человѣкѣ, слегка затрогиваетъ взгляды самого Дарвина. Значительно же большая часть книги посвящена группировкѣ тѣхъ научныхъ данныхъ, которыя, по мнѣнію автора, прямо идутъ въ разрѣзъ съ теоріей Дарвина. Какихъ только наукъ ни призываетъ себѣ на помощь г. Чемена! Тутъ читатель найдетъ сгруппированными въ отдѣльныхъ главахъ данныя и антропологии, и исторіи культуры, и анатоміи, и физиологіи съ эмбриологіей, и патологии, и математики (!), и геологіи съ палеонтологіей, и психологіи, и логики, и лингвистики, не говоря уже о богословіи. Совершенно неожиданно для автора у читателя можетъ явиться мысль: неужели же такъ шатка та теорія, которой увлекались и до сихъ поръ увлекаются не одни дилетанты, но и представители науки?!

Очень несочувственно отзываясь „Рус. Мысль“ 2, 77с. Г. Чемена приговорилъ нѣчто въ родѣ окрошки изъ литературныхъ матеріаловъ, уснастилъ ее собственными измышленіями, распредѣлил эти матеріалы по рубрикамъ, и получилось научное изслѣдованіе. Весь его обширный арсеналъ яко бы на-

учныхъ доказательствъ несостоятельности дарвинизма—не больше, какъ буффорскій хламъ, рассчитанный на ослѣпленіе мысли легковѣрныхъ читателей.— Въ такомъ же родѣ и отзывъ „Рус. Бог.“ 5, 53—56: для г. Чемены было бы гораздо производительнѣе, еслибъ онъ позаботился прежде всего о согласованіи своего языка съ русскою грамматикою, а Дарвина и Моисея оставилъ въ покоѣ, такъ какъ они вовсе и не собираются вести полемику, въ которую ихъ желаютъ вовлечь. Наконецъ, неодобрительно отзывается и С. Глаголевъ: Новый антидарвинистическій трудъ. „Бог. Вѣст.“ 9, 478—490. По его мнѣнію, люди, не знающіе наукъ естественныхъ, обогатятся, благодаря книгѣ г. Чемены, ложными и фантастическими познаніями, а люди, знакомые съ этими науками, но вмѣстѣ склонные къ дарвинизму, получаютъ новое основаніе для утвержденія, что противъ теоріи Дарвина идутъ только по недоразумѣнію или невѣжеству.

868. (Чернышевскій, Н. Г.) Критическія статьи. Пушкинъ. Гоголь. Тургеневъ. Островскій. Левъ Толстой. Щедринъ и др. («Современникъ» 1854—1861 гг.). Спб. Тип. Тиханова. 387 стр. 2 р.

Объ этомъ сборникѣ критическихъ статей особенно восторженно отзывается М. Протопоповъ: Умная книга. «Рус. Мысль» 1, 100—121. Это не только умная, но и благородная книга. По своей истинно-философской стройности, по своей основной идеѣ, по согрѣвающему ее гуманному чувству, эта книга представляетъ замѣчательное литературное явленіе. Идея общественнаго прогресса въ смыслѣ улучшенія общихъ условій жизни и какъ вѣрнѣйшій путь къ нравственному и умственному воспитанію людей— вотъ господствующая тенденція книги.

Сочувственный отзывъ А. Фаресова, «Ист. Вѣст.» 5, 514—517.

869. (Чернышевскій, Н. Г.). Эстетика и поэзія.—Эстетическія отношенія искусства къ дѣйствительности. «О поэзіи» Аристотеля. «Пѣсни разныхъ народовъ». Критическія статьи о русской поэзіи. Лессингъ, его время, жизнь и дѣятельность. («Современникъ» 1854—1865 гг.). Изд. М. Н. Чернышевскаго. Спб. Тип. Тиханова. 509 стр. 3.000 экз. 2 руб.

Появленіе этого сборника пришлось какъ нельзя къ стати. Походъ противъ дѣятелей шестидесятихъ годовъ, предпринятый въ нѣкоторой части журналистики, до извѣстной степени послужилъ причиною тому, что къ сочиненіямъ ихъ обнаружился въ послѣднее время особенный интересъ. Но и независимо отъ этого случайнаго обстоятельства, читателю не бесполезно освѣжить въ своей памяти взгляды на искусство, еще такъ недавно имѣвшіе замѣтное преобладаніе въ русской литературѣ.

Диссертация объ эстетическихъ отношеніяхъ искусства построена одно-сторонне, но написана умно («Рус. Мысль» 4, 171с.). По мнѣнію М. Протопопова: Этика и эстетика (тамъ же, стр. 126с.), Чернышевскій отлично исполнилъ отрицательную сторону задачи, но положительная и важнѣйшая—опредѣленіе этическихъ отношеній искусства къ дѣйствительности—оставлена имъ совершенно въ тѣни. Г. Протопоповъ особенно выдвигаетъ идеаль Пикарева, на служеніе которому онъ зоветъ всякаго истиннаго поэта. На г. Протопопова обрушивается М. Южаный. Литературно-критическій фельетонъ. Ни этика, ни эстетика. „Гражд.“ № 137.

Съ сочувствіемъ относится къ Чернышевскому М. Плотниковъ: Старый споръ передъ новыми судьями. „Волж. Вѣст.“ № 130. Очень сочувственныя замѣтки въ „Вѣс. Евр.“ 2, 887сс., „Рус. Вѣд.“ № 39 (подпись: — —ъ —ъ —ъ) и А. Фаресова, „Ист. Вѣст.“ 5, 514—517.

По мнѣнію В. Г. (Фантазія и жизнь. „Книжки Недѣли“ 3, 217 — 235), Чернышевскій вовсе не думалъ быть „революціонеромъ эстетики“, какимъ его дѣлаютъ ходячія о немъ легенды,—напротивъ, онъ являлся настоящимъ ея консерваторомъ сравнительно съ господствовавшими въ то время дилетантскими искаженіями ея. Не замѣчая противорѣчій и рискованностей въ своихъ теоретическихъ разсужденіяхъ, онъ инстинктивно избираетъ совершенно вѣрную дорогу, когда начинаетъ разсматривать дѣйствительныя произведенія поэзіи.

Безцвѣтная замѣтка въ „Нов. Вр.“ № 6118 (11-го марта).

Чернышевскій, Н. Г. См. Боборыкинъ, Волинскій.

870. Чечоттъ, В. Максъ Нордау о Вагнерѣ. „Кіевл.“ № 337.

Защита знаменитаго композитора отъ мнимо-научной характеристики Нордау.

871. Чешинъ, Вс. Философія поэта. („Атомистика воля“ Гамерлинга). „Нов.“ №№ 225, 228.

Изложеніе сочиненія Гамерлинга: Atomistik des Willens. Beiträge zur Kritik der modernen Erkenntniss. Hamburg 1891. Философія поэта, по мнѣнію автора, не представляетъ собою новой самобытной системы. Гамерлингъ напоминаетъ Дж. Бруно и философъ перваго переходнаго періода новой философіи.

872. Чижъ, В. Ф. Къ ученію объ органической преступности. „Архивъ психіатріи“, т. XXI, № 1, стр. 137—176.

Случай изъ практики автора. Отсутствие нравственныхъ устоевъ, вмѣстѣ съ притупленіемъ нравственныхъ чувствованій и суженіемъ объема сознанія, обусловленными болѣзнію, привели къ безнравственнымъ и преступнымъ поступкамъ.

873. Чижъ, В. Третій международный конгрессъ по криминальной антропологии въ Брюсселѣ. „Вопросы филос.“, отд. II, кн. 16, стр. 1—24.

Изложеніе докладовъ на конгрессѣ. Авторъ не скрываетъ своего сочувствія ученію Ломброзо.

874. Чижъ, В. Ф. Элементы личности. (Статья вторая). „Вѣстн. клин. и суд. психіатріи и невроп.“ годъ X, вып. 1, стр. 145—182 (еще не окончена).

Въ первой статьѣ (г. VII, стр. 1 — 37) авторъ далъ въ сжатомъ видѣ сводъ того, что извѣстно объ элементахъ личности. Выбирая различныя, иногда противорѣчащія другъ другу ученія, онъ пытался освѣтить путь для дальнѣйшаго изученія. Въ настоящей статьѣ онъ излагаетъ свои собственныя наблюденія и лишь крайне рѣдко подкрѣпляетъ доказательства ссылками на мнѣнія ученыхъ. Авторъ пока ограничивается анализомъ наиболѣе простыхъ элементовъ личности—чувствованій въ связи съ физической организаціей.

Чижъ, В. См. Селии.

875. Чистовичъ, И. А. (1828—1893). Некрологъ. „Нов.“ № 305; „Петербург. Лист.“ № 304; „Петерб. Газ.“ № 304; „Рус. Пал.“ № 47, стр. 749с. (съ портретомъ); „Моск. Церк. Вѣд.“ № 46, стр. 626 с. (перепечатанъ изъ „Моск. Вѣд.“); „Стран.“ 11, 591сс.

876. Чувствительность къ болевымъ ощущеніямъ. „Прав. Вѣс.“ № 171.

Небольшая замѣтка.

877. Ч у й к о, В. Еще о Тэнѣ. „Од. Лист.“ № 75.

Значеніе Тэна заключается не въ его философскихъ воззрѣніяхъ, а въ его литературномъ талантѣ.

878. Ч у й к о, В. Эрнестъ Ренанъ. „Вопросы филос.“, кн. 17, отд. I, стр. 1—29.

Авторъ старается прослѣдить развитіе философскихъ взглядовъ Ренана по его важнѣйшимъ сочиненіямъ

879. Ч у й к о, В. В. Эрнестъ Ренанъ. (По поводу его смерти). „Набл.“ 1, 47—74.

Въ морали, какъ въ эстетикѣ и метафизикѣ, Ренанъ не видитъ никакого объекта,—онъ обращаетъ ее въ поэзію.

880. Ч у й к о, В. В. Общественные идеалы Фр. Ницше. „Набл.“ 2, 231—247.

Ницше—странный моралистъ, отрицающій всякія основы морали. Статья опирается на изложеніе взглядовъ Ницше, сдѣланное В. П. Преображенскимъ.

Ч у й к о, В. См. Аверкіевъ, Аврелинъ, Волынскій, Мережковскій, Милковъ, О. Т. В., де-Роберти, Розановъ, Слонимскій, Случевскій, Всев. Соловьевъ, Фулье, Хрулевъ.

881. Ш а р к о. Его некрологъ. „Нов.“ № 214. „Нов. Вр.“ № 6264 (8-го августа). „Рус. Вѣд.“ № 215 (см: также „Волж. Вѣс.“ № 205). „Сын. От.“ № 214. „Прав. Вѣс.“ № 172. „Моск. Вѣд.“ № 219. „Нед.“ № 33, 1043—1046. „Нива“ № 34, стр. 773 (съ портретомъ). „Всем. Ил.“ № 1283, стр. 45с. (тоже). „Рус. Жизнь“ (перепечатано въ „Мірѣ Бож.“ 9, 194с.). „Каз. Тел.“ № 118. „Кіевл.“ № 218. „Кіев. Сл.“ № 2001 (10-го августа) изъ „Од. Листка“. „Новь“ № 21, стр. 668сс. (съ портретомъ и снимками). Портреты также въ Еженед. прил. къ „Сыну От.“ № 37, стр. 296, въ „Петерб. Жизни“ № 41, стр. 405.

По поводу смерти Шарко см. А. С у в о р и н ъ: Маленькія письма. СХХІХ. „Нов. Вр.“ № 6265 (8-го августа). Разсужденіями г. Суворина очень недоволенъ кн. Мещерскій: Дневникъ, „Гражд.“ № 219. Въ приложеніи къ № 6271 „Нов. Вр.“ находятся двѣ иллюстраціи: 1) Докторъ Шарко среди своихъ пациентовъ въ Сальпетриерѣ; 2) Докторъ Шарко производитъ опыты.

Ш а р к о. См. Ковалевскій, Колотинскій, Корнгольдъ, Кохомскій, Орловъ № 567, Розенбахъ, Святскій.

882. (Ш а р п ъ). Sharp, Frank C. The aesthetic Element in Morality and its Place in an utilitarian Theorie of Morals. London.

Рец. по Bookseller въ „Мір. Бож.“ 8, 241. Также Л. Е. Оболенскій: Обо всемъ. Красота и нравственность. „Од. Лист.“ № 322. Если идеалы морали далеко не всегда совпадаютъ съ идеалами красоты, то это, по мнѣнію г. Оболенскаго, зависитъ отъ того, что условія развитія морали были не всегда и вездѣ одинаковы. Однако вездѣ люди стремятся соединить красоту съ моральными идеями.

883. Шафрановъ. Философія и наука Россійскаго народа. Вып. 1-й. У насъ Индрикъ звѣръ всѣмъ звѣрямъ отецъ. Спб. Тип. И. Скороходова. 4 стр. 1.952 экз.

Этой курьезной брошюрки не оказалось въ спб. публичной библиотекѣ, и составитель „Ежегодника“ не могъ разыскать ея въ книжныхъ магазинахъ.

Шванебахъ, Х. Х. См. Коменскій.

884. Швецовъ, В. Изъ научной области. „Сынъ От.“ № 130. Перепечатано въ „Волгаръ“ № 113.

О счетчицахъ Иноди и Генгаусъ. Генгаусъ выступалъ на сценѣ спб. зоологическаго сада.

885. Швецовъ, В. Изъ научной области. „Сынъ От.“ № 303.

По поводу ученыхъ разговоровъ о женщинахъ. См. Бюхнеръ, Ломброзо, Никольскій и Байлей.

Швецовъ, В. См. Сикорскій.

886. (Шелльгасъ). Schellhas, P. Der Wert des Lebens und die Bedeutung des Todes.

Замѣтка въ „Мірѣ Бож.“ 1,245 изъ Westerm. Monatshefte.

Шеллингъ. См. Зеленогорскій, П. Соколовъ, Ярмершгедтъ.

887. Шеппингъ, Д. О., бар. Символика чисель. (Отд. оттискъ изъ „Филологическихъ Записокъ“). Воронежъ. Тип. В. Исаева. 9 стр. 100 экз.

Сопоставлены любопытныя данныя о символикѣ чисель до 12 (за исключеніемъ 8 и 11).

888. (Шербюлье). Cherbuliez, V. L'Art et la Nature. Paris 1892.

Рец. по Polybiblion въ „Мір. Бож.“ 10,224.

889. Шестаковъ, П. Д. Мысли о воспитаніи въ духѣ православія и народности. Изд. книжн. магазина А. Дубровина. Казань. Тип. университетскаго. VI—94 стр. 650 экз. 50 коп.

Въ своихъ „Мысляхъ о воспитаніи“ бывшій попечитель казанскаго учебнаго округа нерѣдко переходитъ въ панегирикъ порядкамъ, существующимъ въ настоящее время въ гимназіяхъ и реальныхъ училищахъ. Правда, въ его книгѣ затронуты едва ли не всѣ основныя вопросы воспитанія, но затронуты поверхностно, безъ надлежащаго анализа какъ психологическихъ данныхъ, съ которыми необходимо считаться воспитателю, такъ и условий, въ которыхъ находится современное общество. Въ нѣкоторыхъ своихъ взглядахъ авторъ слѣдуетъ совѣтамъ лучшихъ теоретиковъ педагогики (наказанія, награды, наглядность въ обученіи и др.), въ другихъ же онъ не можетъ отказаться отъ традиціи. „Тяжелый опытъ,—говоритъ онъ, наприм.,—показалъ, что даже маленькому, невинному, безвольному существу излишняя воля и свобода приносятся лишь вредъ: торчащія уши (!), кривыя ноги, глубокія царапины на лицѣ и на тѣлѣ и другія, иногда весьма тяжелыя поврежденія были результатомъ предоставленія ребенку полной свободы дѣйствій. Не то ли же видимъ мы и на отрокахъ, и на юношахъ, и даже на совершенно взрослыхъ, которые скидываютъ съ себя свивальники закона и скачутъ на полной свободѣ, какъ безуздыя кони?“—Первоначально „Мысли“ были помѣщены въ „Вѣр. и Раз.“ 1891 г.

Краткій отзывъ въ „Книж. Вѣс.“ 10, 255с.

Философскій Ежегодникъ, I.

890. Шилтовъ, А. М., д-ръ, проф. О безсмертіи души. Харьковъ. Изданіе Я. М. Шилтова. Тип. Губернскаго правленія. IV+118 и 1 табл. 400 экз. 1 руб.

Завѣтнѣйшею мечтой жизни автора было отстоять душу или, какъ онъ выражается, „психію“, отъ всякихъ отрицателей. Правда, онъ не скрываетъ отъ себя, что все, что онъ высказываетъ въ своихъ бесѣдахъ о душѣ, составляетъ только гипотезы, основанныя какъ на логическихъ и психологическихъ доводахъ, такъ и на опытныхъ данныхъ. Эти данныя онъ находитъ въ явленіяхъ телепатіи, сомнамбулизма и т. п. По мнѣнію г. Шилтова, безсознательныя дѣйствія субъекта во время телепатическихъ опытовъ, безсознательное рѣшеніе имъ мысленныхъ задачъ можно отнести съ громадною вѣроятностью единственно лишь къ безсознательной душевной силѣ, другими словами, — къ дѣятельности нашего внутренняго я. Въ разсужденіяхъ автора эксперименты надъ дѣйствіемъ воли на разстояніи и надъ сомнамбулическимъ ясновидѣніемъ имѣютъ, повидимому, рѣшающее значеніе: онъ отвелъ имъ почти всю свою книгу, и собесѣдникъ его признаетъ себя убѣжденнымъ въ безсмертіи души лишь послѣ цѣлаго ряда опытовъ подобнаго рода. Такимъ образомъ, въ книгѣ г. Шилтова мы имѣемъ попытку, едва ли не преждевременную, воспользоваться не достаточно еще изученными явленіями для того, чтобъ оправдать одно изъ исконныхъ вѣрованій человѣчества. Естествознаніе, по мнѣнію г. Шилтова, не только не можетъ оспаривать христіанскаго вѣрованія въ безсмертіе души, но должно признать его, если хочетъ быть послѣдовательнымъ.

Безцвѣтный отзывъ въ „Гражд.“ № 127.

891. Ширяевъ, Н. Парацельсъ. (400-лѣтіе со дня его рожденія). „Нива“ № 49, стр. 1126сс. (съ портретомъ).

Небольшая популярная статья, преимущественно біографическаго содержанія.

892. (Шиффъ). Его юбилей въ Женевѣ. Корреспонденція Е. К.—ой. „Рус. Жизнь“ № 36.

Приведена остроумная рѣчь юбиляра объ отношеніи физиологіи ко всѣмъ другимъ наукамъ.

893. (Шмидкунцъ.) Schmidkunz, H. Psychologie der Suggestion.

Замѣтка въ „Мір. Бож.“ 1, 225 изъ Rev. philos.

894. (Шмидтъ.) Schmidt, C. Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus. Leipzig 1890.

Съ изданіемъ знакомитъ Э. Радловъ, „Вопр. фил. и псих.“, кн. 17, отд. II, стр. 86с.

895. Шольцъ, Фридрихъ, д-ръ. Недостатки въ характерѣ ребенка, или вторая золотая книжка. Педагогическія наставленія для дома и для школы. Перевела К. С. Звоницкая. Примѣчанія переводчицы. Киевъ. Тип. С. Кульженка. III+276+4 стр., 1.200 экз. Ц. 2 р.

Переводчица, по причинамъ, извѣстнымъ только ей одной, нашла необходимымъ дать заурядной книгѣ Шольца еще второе заглавіе и назвать ее золотой книгой. Такъ французскіе критики назвали книгу Аммона „Die ersten Mutterpflichten“, и такою же названія заслуживаетъ, по мнѣнію переводчицы, и книга Шольца. Примѣчаній переводчицы очень немного.

Не совѣмъ сочувственно какъ о книгѣ, такъ и о ея переводѣ отзывается „Рус. Мысль“ 10, 467.

896. Ш о л ь ц ъ, Ф р и д р и х ъ. Ненормальности дѣтскихъ характеровъ. Руководство къ воспитанію въ школѣ и дома. Переводъ съ нѣмецкаго. М. Тип. Рихтеръ. 229+II стр. II. 1 р. 50 коп. Первоначально въ приложеніи къ „Вѣст. Восп.“, № 5—8.

Сочиненію Шольца оказана незаслуженная честь: оно появилось сразу въ двухъ переводахъ. Характеристики ненормальныхъ дѣтей не отличаются особенной глубиной.

897. Ш о п е н г а у э р ъ, А. Миръ какъ воля и представленіе. Дальнѣйшія доказательства основныхъ положеній пессимистической доктрины. Переводъ Н. М. Соколова. Спб. Изд. книгопродавца М. В. Попова. Тип. Сойкина. VI+780 стр. 2.000 экз. 4 руб.

Поклонники философіи Шопенгауэра, которыхъ у насъ не мало, встрѣтятъ съ полнымъ сочувствіемъ появленіе въ хорошемъ рускомъ переводѣ 2-го тома сочиненія „Миръ какъ воля и представленіе“. Переводу предпослано небольшое введеніе о судьбѣ сочиненій франкфуртскаго отшельника. Если переводъ г. Соколова заслуживаетъ полнаго одобренія, то нельзя того же сказать о самомъ изданіи: сочиненіе отпечатано неряшливо, на бумагѣ разныхъ сортовъ и иногда на столько плохую краскою, что нѣкоторыя страницы трудно читать.

Сочувственно отзывается „Нед.“ № 41, стр. 1309с., Ф. Ч. въ „Нов. Вр.“ № 6356 (7-го ноября).

898. (Ш о п е н г а у э р ъ.) Мысли Шопенгауэра о воспитаніи. (Перевелъ А. Нейфельдъ). „Шк. Обзор.“ №№ 18, 20—21.

899. Ш о п е н г а у э р ъ, А. О писательствѣ и о слогѣ. Переводъ съ предисловіемъ кн. Д. Цертелева. Спб. Тип. Стасюлевича. VII+60 стр. 1.200 экз. 50 коп.

Это уже третій переводъ небольшого сочиненія Шопенгауэра на русский языкъ. Переводу предпослано предисловіе кн. Цертелева, въ которомъ онъ обращаетъ вниманіе на то, что широкая безконтрольная гласность, въ которой думали найти излѣченіе всѣхъ общественныхъ недуговъ, сама превратилась въ орудіе безсовѣстной эксплуатаціи публики, частныхъ лицъ и учреждений. Но слѣдуетъ ли отсюда, какъ думаетъ переводчикъ, что надо принимать мѣры къ тому, чтобы ограничить свободу печати? Несвободная печать тоже, вѣдь, не блещетъ особенными нравственными достоинствами.

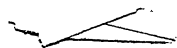
Не хвалить перевода А. Б. въ „Рус. Жиз.“ № 193.

900. (Ш о п е н г а у э р ъ.) Письма и завѣщаніе Шопенгауэра. „Нов. Вр.“, прил. къ № 6120 (13-го марта).

Замѣтка по поводу изданія: Schopenhauer- Briefe, съ примѣчаніями Шемана.

901. (Ш о п е н г а у э р ъ.) Schopenhauer-Briefe. Sammlung meist ungedruckter oder schwer zugänglicher Briefe von, an und über Schopenhauer. Mit Anmerkungen und biographischen Analekten herausgeg. v. L. Schemann. Leipzig.

Разсматривая эти письма, Э. Ш пер к ъ („Вопр. филос. и псих.“, кн. 19, отд. II, стр. 100сс.) останавливается на тѣхъ изъ нихъ, въ которыхъ опре-



дѣляется или внутренній творческій процессъ, или отношеніе мыслителя къ продукту своего творчества, или же то настроеніе, которое въ немъ возбуждается творчествомъ.

902. Шопенгауеръ, А. Эристика или искусство спорить. Переводъ съ предисловіемъ кн. Цертелева. Изд. 3-е. Спб. Тип. Стасюлевича. VIII+67 стр. 2.000 экз. 50 коп.

Новое изданіе „Эристики“ сдѣлано такъ же тщательно, какъ и прежнія изданія.

Шопенгауеръ. См. Булгаковъ, Ватсонъ, Каро, Куно Фишеръ, Литвинова, Ясинскій.

903. Шперкъ, Эедоръ. Метафизика міровыхъ процессовъ. Основы. Спб. Тип. В. Мѣстника. 27 стр. 300 экз. 40 коп.

Эта небольшая брошюра, въ которой авторъ пытается охватить всю сущность міровыхъ процессовъ, можетъ служить для читателя любопытной философской шарадой. Особенно поражаетъ человѣка, чуждаго метафизикѣ, схема формализаціоннаго процесса, слагающагося изъ слѣдующихъ ступеней: I. бытіе; II. бытіе бытія; III. бытіе небытія; IV. небытіе бытія; V. небытіе небытія (1); VI. небытіе небытія (2); VII. небытіе. Справедливость однако требуетъ замѣтить, что авторъ даетъ только свои положенія, не развивая ихъ. Но въ такомъ случаѣ онъ не можетъ избѣгнуть упрека въ томъ, что слишкомъ поторопился съ обнаруженіемъ своего труда, не разработавъ своихъ положеній.

904. Шперкъ, Эедоръ. Отмѣтки, какъ психологическій матеріалъ. (Этюды). „Школ. Обзор.“ № 50.

Изъ всего того, что до сихъ поръ написалъ г. Шперкъ, это едва ли не единственная статья, вразумительная для обыкновеннаго читателя. Отмѣтки авторъ считаетъ богатымъ психологическимъ матеріаломъ, который можетъ, даже въ очень примитивной обработкѣ, пролить много свѣта на взаимное отношеніе различныхъ силъ человѣческой души.

905. Шперкъ, Эед. В. В. Розановъ. (Опытъ характеристики). „Гражд.“ № 313.

Въ этомъ поразительномъ опытѣ характеристики, занимающемъ какія-нибудь полсотни газетныхъ строкъ, авторъ съ необычайною самоувѣренностью изрекаетъ, что сфера г. Розанова—философія или психологія исторіи, и въ этомъ отношеніи онъ, по мнѣнію г. Шперка, является истиннымъ представителемъ специфически русской философіи. Напрасно читатель будетъ пытаться отыскать хотя бы малѣйшій слѣдъ доказательства этихъ утвержденій.

906. Шперкъ, Э. Система Спинозы. Спб. Тип. Мѣстника. 24 стр. 300 экз. 20 коп.

Брошюрка съ такимъ громкимъ заглавіемъ едва ли оправдаетъ ожиданія читателя. Задача автора—психологически объяснить происхожденіе спинозизма изъ схоластики. Канта, Гегеля и Шеллинга онъ третируетъ, какъ какихъ-нибудь недоумковъ; зато къ нѣкоторымъ схоластикамъ онъ чувствуетъ трогательную склонность. Въ систему Спинозы г. Шперкъ вплетаетъ собственные воззрѣнія, приписывая ихъ Спинозѣ.

Ироническій отзывъ Петербуржца: Маленькая хроника. „Нов. Вр.“

№ 6195 (30-го мая). По мнѣнію „Рус. Бог.“ 7, 66—69, умствованія г. Шперка удивительно напоминаютъ философскую эквилибристику схоластовъ.

Шперкъ, Э. См. Дебольскій, Шопенгауеръ.

Шранка, Э. М. См. Рыжковъ.

Шредеръ, Феликсъ. См. Булгаковъ, Оболенскій, Толстой.

Шренкъ-Ноцингъ. См. Данилло.

907. Штейнбергъ, О. Н. Миръ и жизнь. Афоризмы изъ всемірной литературы. Избраны и переведены О. Н. Штейнбергомъ. Изданіе второе. Тип. Ландау. Спб. VIII+412 стр. 2 руб.

Сборникъ 2.823 поговорокъ, пословицъ и изреченій, заимствованныхъ нерѣдко изъ философскихъ сочиненій. Переводъ далеко не безупреченъ. Что такое, наприм., значить выраженіе: „добродѣтель не бесчадѣтъ“? (стр. 300). Первое изданіе книги вышло въ Вильнѣ 1891 г. Въ новомъ изданіи нѣтъ никакихъ перемѣнъ.

908. Штейнфельдъ, Павелъ, горн. и нж. О единствѣ причины всѣхъ явленій природы. Гипотеза. Екатеринбургъ. Тип. Меклеръ. 101 стр. и 2 таблицы чертежей. 400 экз.

Эта работа вполне заслуживаетъ того, чтобы на нее было обращено надлежащее вниманіе. Частію на основаніи существующихъ изслѣдованій, частію на основаніи собственныхъ, довольно простыхъ опытовъ и выкладокъ, авторъ смѣло беретъ за выясненіе сущности различныхъ явленій природы. Установивъ, что способность тяготѣть къ другимъ матеріальнымъ точкамъ есть свойство, присущее всѣмъ матеріальнымъ точкамъ и ихъ скопленіямъ, авторъ доказываетъ, что пространство безпредѣльно и вѣчно. Но не было такого момента, когда въ пространствѣ не существовало движущейся матеріи, а потому и матерію надо считать вѣчной. Первоначальною причиною движенія матеріи могло быть неравномѣрное распредѣленіе матеріи въ пространствѣ, но уже въ самый моментъ своего появленія въ пространствѣ матерія была распредѣлена неравномѣрно, а потому не могло существовать такого момента, въ которомъ матерія находилась бы въ покоѣ. Причиною же этого вѣчнаго движенія является тяготѣніе. Способности отдѣльныхъ атомовъ движущейся въ пространствѣ матеріи тяготѣть другъ къ другу вполне достаточно, по мнѣнію автора, чтобы въ группахъ атомовъ проявились: упругость, способность отталкиваться и способность тѣлъ вступать въ химическія соединенія. Къ этимъ причинамъ можно свести любое физическое и химическое явленіе. Такимъ образомъ можно придти къ выводу, что начальной и единственной причиною всѣхъ явленій физическихъ и химическихъ служить то, что матерія, состоящая изъ отдѣльныхъ атомовъ, способныхъ тяготѣть другъ къ другу, распространена въ пространствѣ неравномѣрно. Эту гипотезой авторъ также имѣетъ въ виду, хотя до нѣкоторой степени, разъяснить причину и того ряда весьма сложныхъ явленій, которыя носятъ названіе явленій психическихъ. Впрочемъ, г. Штейнфельдъ въ разсматриваемой книгѣ не дѣлаетъ попытки примѣненія своей гипотезы къ психической области.

909. (Штейнъ). Stein, L. Friedrich Nietzsche's Weltanschauung und ihre Gefahren. Deutsche Rundschau. Den 15-ten März 1893.

Сочувственная замѣтка Е. Г. „Рус. Об.“ 4, 1042с.

Штирнеръ. См. Булгаковъ, Орловъ.

910. Штрюмпель, Адольфъ, д-ръ, проф. О вліяніи воображенія на возникновеніе и лѣченіе болѣзней. Вступительная лекція. Переводъ съ нѣмецкаго М. Я. Канторъ, подъ ред. д-ра В. А. Вейсбродъ. Изд. К. Карбасникова. Москва. Тип. Волчанинова. 18 стр. 900 экз. 20 коп.

Въ этой небольшой статѣ, переведенной тяжеловатымъ языкомъ, авторъ приводитъ нѣсколько общихъ фактовъ, иллюстрирующихъ процессъ возникновеніи болѣзней подъ вліяніемъ представлений, а затѣмъ рассматриваетъ немаловажную роль, которую представленія играютъ и при лѣченіи болѣзней. Останавливаясь на способахъ примѣненія психической терапіи, авторъ рѣшительно высказывается противъ гипнотизма, какъ врачебнаго средства.

Сочувственный отзывъ А. Б. въ „Рус. Жиз.“ № 212.

911. (Штумфъ). Stumpf. Psychologie und Erkenntnisstheorie. München 1892.

Довольно обстоятельно знакомитъ съ этимъ сочиненіемъ Е. Челпановъ въ „Вопр. филос.“, кн. 16, отд. II, стр. 92—96.

912. (Штэклъ). Stöckl, Alb. Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter. Mainz 1891.

Очень неблагоприятный отзывъ даетъ А. Гиляровъ, „Вопр. филос. и психол.“, кн. 20, отд. II, стр. 117с.

Щегловъ, Д. См. Л. Тихомировъ.

913. (Щербининъ, Н. И., д-ръ). Десятидневное голоданіе. „День“ № 1709 (16-го марта).

Краткое изложеніе доклада д-ра Щербинина въ обществѣ охраненія народнаго здравія.

914. **Э.** Животныя-преступники. „Миръ Божій“ 1, 231сс.

По книгѣ Аддозио: Bestie delinquenti. Факты изъ далекаго прошлаго.

915. **Э.** Какъ дѣйствуютъ психическія вліянія? Очеркъ по психологіи. „Миръ Бож.“ 1, 105—116.

Компилятивный очеркъ.

916. Эдиссонъ о сущности жизни. „Нов. Вр.“, прилож. къ № 6113 (6-го марта).

Эдиссонъ мечтаетъ о возможности произвольно вызывать жизненную силу механическимъ или химическимъ путемъ.

Эйкенъ, Р. См. О. Т. В.

917. **Эйхельманъ, О., проф.** Историческій очеркъ ученій о правѣ и государствѣ. Изъ лекцій по исторіи философіи права, читанныхъ студентамъ въ Имп. университетѣ св. Владиміра въ 1892—93 уч. году. Кіевъ. Тип. газ. „Кіевское Слово“. 189 стр. 400 экз.

Книга напечатана, очевидно, для цѣлей университетскаго преподаванія и содержитъ краткое изложеніе философскихъ взглядовъ на право и государство до Руссо включительно. Характеристики автора иногда грѣшатъ неопредѣленностью. Такъ, по его мнѣнію, Аристотеля называютъ реалистомъ потому, что онъ измѣнилъ ученіе идеалиста Платона объ идеяхъ, превративъ его

въ ученіе о формахъ, примѣнялъ въ широкихъ размѣрахъ опытный методъ и съ большимъ искусствомъ соразмѣрялъ дедукцію съ индукціей (стр. 47). Самое изложеніе нерѣдко страдаетъ шероховатостями, примѣровъ которыхъ можно было бы привести довольно много.

Экснеръ. См. Brentano.

918. Эльбе. Новый взглядъ Руд. Вирхова на дарвинизмъ. „Моск. Вѣд.“ № 28.

Газетная замѣтка, не представляющая чего-нибудь особеннаго. См. также: Мнѣніе Вирхова о теоріи Дарвина. „Сбор. Нивы“ 3, 731с.

919. Эльпе. Научныя письма. Дополнительные поясненія. „Нов. Вр.“ № 6063 (15-го января).

Дальнѣйшія разъясненія по вопросу о сущности жизни со ссылками на А. А. Козлова и Бунге. Ни одно изъ измѣненій организма, на сколько оно есть жизненное измѣненіе, не подлежитъ матеріалистическому толкованію. Жизнь неотдѣлима отъ души, такъ какъ она есть отраженіе въ веществѣ созидающей дѣятельности высшей духовной силы.

920. Эльпе. Научныя письма. Не борьба за существованіе, а союзъ жизни за жизнь. „Нов. Вр.“ № 6055 (6-го января).

По поводу рѣчи проф. И. П. Скворцова „Въ чемъ сила жизни“ (Харьковъ 1892), авторъ возстаетъ противъ господствующаго теперь механическаго ученія о жизни, которое возводитъ борьбу за существованіе на высоту всеобщаго принципа.

921. Эльпе. Научныя письма. Жизнь и тепло. „Нов. Вр.“ № 6381 (2-го декабря).

Какъ бы въ дополненіе къ опытамъ Пиктэ надъ жизнью въ низкихъ температурахъ, авторъ разсматриваетъ изслѣдованія надъ жизнью въ высокихъ температурахъ и приходитъ къ выводу, что біологическое ученіе о приспособляемости внутреннихъ условій къ внѣшнимъ несостоятельно.

922. Эльпе. Научныя письма. Жизнь и холодъ. „Нов. Вр.“ № 6367 (18-го ноября).

На основаніи опытовъ Пиктэ относительно вліянія низкихъ температуръ на живыхъ существъ, г. Эльпе старается доказать, что жизнь есть начало высшаго порядка, не укладывающееся въ узкія рамки механическаго міросозерцанія.

923. Эльпе. Научныя письма. Напрасныя претензіи спиритизма. „Нов. Вр.“ № 6132 (25-го марта), 6144 (8-го апрѣля) и 6164 (29-го апрѣля).

Заблужденіе спиритизма въ томъ, что онъ претендуетъ путемъ разнаго рода экспериментовъ открыть человѣку душу, ввести его въ непосредственное общеніе съ духовнымъ міромъ, совершенно забывая, что для этого существуетъ только одинъ достовѣрный путь — обращеніе къ себѣ, къ своему внутреннему міру. Авторъ возражаетъ на статью А. Н. Аксакова въ „Ребусъ“ № 12 и затѣмъ касается опытовъ съ Евзапией Паладино, чтобы прійти къ неутѣшительному для спиритизма выводу, что въ этихъ опытахъ есть все, чѣмъ выражается грубая физическая сила, и рѣшительно ничего, чѣмъ характеризуется духовная сила. Описаніе опытовъ основано на отчетѣ Рише въ „Annales des sciences

psychiques“, 1893, № 1. Спиритизмъ, по мнѣнію г. Эльпе, не что иное, какъ психопатическое явленіе.

Отвѣтомъ А. Н. Аксакова служить статья: Не „истинная правда“ г. Эльпе о спиритизмѣ и объ опытахъ профессора Рише (письмо въ редакцію), „Нов.“ № 128 и 131 (также „Ребусъ“ № 20, стр. 201—204; № 21, стр. 209—212), гдѣ указывается, что г. Эльпе писалъ объ опытахъ съ Паладино по отчетамъ изъ вторыхъ рукъ, и что онъ нерѣдко прибѣгаетъ къ передержкамъ. Это опровергаетъ съ своей стороны Эльпе: Два слова по поводу фельетона г. Аксакова въ „Новостяхъ“. (Письмо въ редакцію). „Нов. Вр.“ № 6178 (12-го мая), и затѣмъ еще письмо въ редакцію: По поводу второго фельетона г. Аксакова въ „Новостяхъ“, „Нов. Вр.“ № 6182 (16-го мая).

На помощь г. Аксакову выступилъ одинъ изъ подписчиковъ „Ребуса“: Въ отвѣтъ г. Эльпе. „Реб.“ № 21, стр. 212с.

Въ роли третейскаго судьи явился Л. Е. Оболенскій: Спиритизмъ и наука. (По поводу полемики г. Эльпе съ г. Аксаковымъ). „Нов.“ № 186 (перепечатано въ „Ребусъ“ № 31, стр. 301сс.; № 32, стр. 309сс.). Утвержденіе Эльпе, что дѣйствія Паладино—шарлатанство, такъ же антинаучно, какъ и убѣжденіе спиритовъ въ безспорной истинности спиритическихъ явленій.

На сторонѣ Эльпе стоитъ Л. Т (ихомировъ): Лѣтопись печати. Спиритизмъ и вѣра. „Рус. Об.“ 4, 1030сс.

Эльпе. См. Бехтеревъ, Вундтъ, Ивановъ, Моссо, Неврологическій Вѣстникъ, Сикорскій.

924. (Эльцельтъ - Невинъ.) Oelzelt-Newin, A. Ueber sittliche Dispositionen.

Замѣтка въ „Мірѣ Бож.“ 1, 245, изъ Rev. philos.

925. Энгельгардтъ, М. Дарвинъ. „Энциклоп. слов.“ Брокгауза и Ефрона, т. X, стр. 133сс.

926. Энгельгардтъ, М. Научная хроника. „Нов.“ № 8.

О связи слуховыхъ впечатлѣній съ зрительными, на основаніи изслѣдованія Грубера объ окрашенномъ слухѣ, а также объ языкѣ обезьянъ, по поводу изслѣдованія Гарнера.

927. Энгельгардтъ, М. Научная хроника. Измѣненія личности. „Нов.“ № 22.

На основаніи книги Бинэ объ измѣненіяхъ личности и другихъ статей, занимающихся тѣмъ же вопросомъ.

Эпиктетъ. См. Гильти.

Эртель, А. Д. *) См. Аврелинъ, Сикорскій, Л. Толстой.

928. (Эсперансъ). Медиумъ мистрисъ Эсперансъ. Статья С. „Нов. Вр.“ № 6393 (14-го декабря).

Описаніе сеансовъ съ г-жей Эсперансъ въ Гельсингфорсѣ. Разсказывается обичная въ такихъ случаяхъ небывальщина.

*) Этотъ авторъ не имѣетъ ничего общаго, кромѣ фамиліи, съ извѣстнымъ беллетристомъ А. И. Эртелемъ.

929. Этическое движение в Германіи. Статья Г. „Волж. Вѣс.“ № 122. Въ такомъ же родѣ помѣщена статья и въ „Мірѣ Бож.“ 5, 175—178.

Объ обществѣ нравственнаго развитія. См. также Колубовскій.

Южный, М. См. Алексѣй Введенскій, Глаголевъ, Достоевскій, Розановъ, Толстой, Чернышевскій.

930. Юзефовичъ, Б. О. О философскомъ ученіи гр. Л. Н. Толстого по XIII тому его сочиненій. (Введеніе. Любовь. Страхъ смерти. Трудолюбіе или торжество земледѣльца. Для чего люди одурманиваются. Крейцера соната). Критическіе этюды. Изд. 2-е, книгопр. Ф. Югансона. Кіевъ. Тип. И. Чоколова. 163 стр. 1.225 экз. 60 к.

Первое изданіе этой книги вышло въ 1892 г. только съ инициалами автора. „Къ глубокой скорби всѣхъ истинныхъ поклонниковъ его, нашъ гениальный беллетристъ, въ эпоху полнаго развитія физическихъ и духовныхъ силъ своихъ, самъ преждевременно похоронилъ себя, бросившись въ чуждую ему область философіи, совершенно не соответствующую естественному складу его ума“. Этотъ поворотъ въ сторону философіи, по мнѣнію автора, не встрѣтилъ должнаго отпора со стороны нашей журналистики, которая „простерлась ницъ передъ литературнымъ величіемъ гр. Толстого“. Вотъ почему авторъ стремится восполнить этотъ пробѣлъ, причемъ, въ противоположность мнимому ейміуму, который будто бы воскресается передъ гр. Толстымъ русскою журналистикой, не скупится на довольно суровые эпитеты. Въ своей жадѣ проповѣдничества, — говоритъ г. Юзефовичъ, — гр. Толстой, „повидимому, мнитъ себя новымъ пророкомъ, пророкомъ будущаго, какъ бы не подозрѣвая того, что въ своемъ велерѣчии онъ нескладно и длинно рассказываетъ тѣ самыя принципы, которые такъ ясно и кратко выражены въ евангельскомъ ученіи“, съ тою лишь разницей, что гр. Толстой прикрашиваетъ ихъ такими своеобразными толкованіями, которыя при своемъ примѣненіи упразднили бы самихъ себя вмѣстѣ съ человѣчествомъ. „Одинъ изъ главныхъ недостатковъ философскаго мудрствованія гр. Толстого заключается въ томъ, что самыя общеизвѣстныя истины онъ объявляетъ такимъ тономъ, какъ будто онъ ихъ самъ только-что открылъ“. Еще въ то время, когда появились величайшія произведенія гр. Толстого, „многимъ стало ясно, что, при всей колоссальности его литературнаго таланта, у него нѣтъ ни малѣйшихъ признаковъ философскаго склада ума, что онъ не въ силахъ усвоить себѣ даже внѣшнихъ формъ философской послѣдовательности сужденій“. Этотъ недостатокъ еще рѣзче бросается въ глаза въ чисто философскихъ статьяхъ яснополянскаго мыслителя. Въ большинствѣ изъ этихъ статей, по мнѣнію г. Юзефовича, замѣтна одна общая тенденція, заключающаяся въ желаніи автора во что бы то ни стало отвергнуть всѣ существовавшія до него толкованія нравственныхъ и социальныхъ явленій и принциповъ, какъ устарѣвшія, и замѣнить ихъ новыми.

Сочувственный отзывъ въ „Руск. для сел. паст.“, библиогр. листокъ, ноябрь—декабрь, стр. 388с.

Юзовъ. См. Каблищъ, Михайловскій.

Юмъ. См. Гротъ, Сабинина.

931. Я. Научныя замѣтки. СXXXIX. Еще новый научный парадоксъ. „Моск. Вѣд.“ № 284.

По поводу статьи Люиса (Luys): Прямая видимость мозговыхъ истечений (Annales de Psychiatrie et d'Hyponologie, августъ), гдѣ описываются весьма странные опыты съ загнипотизированными.

932. Я. Научныя замѣтки. СXXXII. Психологія фокусничества и престижизаторства. „Моск. Вѣд.“ № 235 и 242.

Изложеніе любопытной статьи Релльса въ Rev. scientif., t. 52. Объ этой же статьѣ см. М. А. Орловъ: За границей. „Трудъ“ 9, 709—711.

Якимахъ, А. Л. См. Платонъ.

Якоби. См. Панаевъ.

933. Яковенко, В. И. Адамъ Смитъ, его жизнь и научная дѣятельность. Жизнь замѣчательныхъ людей. Биографическая бібліотека Ф. Павленкова. Биографическій очеркъ. Съ портретомъ Адама Смита, гравиров. Геданомъ. Спб. Тип. товар. „Общ. польза“. 88 стр. 8.100 экз. 25 к.

Въ этомъ очеркѣ отведено нѣкоторое мѣсто и философскимъ сочиненіямъ Смита. На обложкѣ изданія стоитъ 1893 г., а на заглавномъ листѣ 1894 г., на самомъ же дѣлѣ книга вышла въ 1893 г.

934. Яковенко, В. О нравственномъ поведеніи. По поводу новаго изданія книги Д. Морлея „О компромиссѣ“. „Книжки Нед.“ 8, 185—218.

Высказывается рядъ соображеній, которыя облегчаютъ возможность разобратся въ чрезвычайно запутанномъ и больномъ вопросѣ о сдѣлкахъ съ совѣстью и сдѣлкахъ съ жизнью.

935. Якубовичъ, В., д-ръ. О притворныхъ болѣзняхъ у дѣтей. „Сѣв. Вѣс.“ 7, 11—36.

Статья имѣетъ преимущественно педагогическій интересъ.

936. Якубовскій, В. Воспоминанія о П. Е. Астафьевѣ. „Рус. Об.“ 12, 924—932.

Воспоминанія написаны пасынкомъ покойнаго философа.

937. Янжулъ, И. И. Въ поискахъ лучшаго будущаго. Соціальные этюды. Изд. Н. П. Карбасникова. Спб. Тип. Тиханова (6 нен.+364 стр.). 2 р.

Въ сборникъ вошли этюды, напечатанные ранѣе въ разныхъ поврежденныхъ изданіяхъ, и въ томъ числѣ статья: Будущій вѣкъ. Новая фантазія на старую тему (стр. 85—150), по поводу извѣстнаго соціальнаго романа Беллами, также по поводу книги Laurence Gronlund: The Cooperative Commonwealth, 1886.

По мнѣнію рецензента „Рус. Бог.“ 4, 69—72, у г. Янжула взгляды просвѣщеннаго англичанина XIX вѣка. Сочувственно отзываются: В—о въ „Мірѣ Бож.“ 5, 156—160; Н. Р. „Образ.“ 7—8, 108сс.; „Сѣв. Вѣс.“ 10, 87с.; М. Соболевъ, въ „Сборн. прав. и обществ. знаній“, т. II, стр. 113с. (литературное обозрѣніе).

938. Яновскій, А.—Д. Г. Глинка. „Энциклоп. слов.“ Брокгауза и Ефрона, т. VIII, стр. 852.

Рѣчь идетъ объ авторѣ сочиненія «Наука о человѣческомъ обществѣ». (Спб. 1870).

939. Яновскій, С. Г. Энергія и ея превращенія. Рѣчь, читанная на годичномъ актѣ въ кievской 2-й гимназiи. Кievъ. Тип. С. Кульженка. 14 стр. 50 экз.

Популярный очеркъ смысла и значенія закона сохраненія энергіи съ точки зрѣнiя физики.

940. Ярковскій, И. О. Увлеченіе математическими теорiями въ современной наукѣ. М. Тип. Кушнера. IV+42 стр. 40 коп.

Брошюра вызвана рѣчью Д. А. Гольдгаммера подъ заглавіемъ: „Наши свѣдѣнiя объ эфирѣ“, помѣщенной въ „Запискахъ Казан. университета“ за 1890 г. и выпшедшею тогда же отдѣльно. Г. Ярковскій является рѣшительнымъ противникомъ теорiи ээира. Пользуясь брошюрой г. Гольдгаммера, какъ сводомъ всего того, что наука знаетъ объ эфирѣ, онъ желаетъ указать тѣ недоразумѣнiя, которыя существуютъ въ современной наукѣ, а также и причины, вызвавшія эти недоразумѣнiя. Взглядъ ученыхъ на эфиръ, по мнѣнiю автора, во многихъ случаяхъ приводитъ насъ къ несообразностямъ. Превратить физику въ механику ээира—желаніе вполне законное и симпатичное. Но надо помнить, что его осуществленіе возможно только тогда, когда движеніе ээирныхъ частицъ и молекулъ вѣсомой матерiи будетъ изслѣдовано нами настолько же, на сколько нынѣ изслѣдовано движеніе небесныхъ свѣтилъ, позволившее астрономiи превратиться въ небесную механику. Время это далеко еще не настало. Но если въ основу теорiи полагается что-либо плохо изслѣдованное, то подобная теорiя можетъ легко привести къ самымъ страннымъ и невѣроятнымъ результатамъ.

Отвѣтомъ на статью г. Ярковского служитъ брошюра г. Гольдгаммера: Еще о нашихъ свѣдѣнiяхъ объ эфирѣ (Казань). Въ свою очередь г. Ярковскій отвѣчалъ брошюрой: Новыя доказательства увлеченія математическими теорiями въ современной наукѣ. По поводу брошюры приватъ-доцента казанскаго университета Д. А. Гольдгаммера: „Еще о нашихъ свѣдѣнiяхъ объ эфирѣ“. М. Тип. Кушнера. 40 стр. 40 коп. Здѣсь г. Ярковскій перепечатываетъ и самую брошюру г. Гольдгаммера, чтобы читатель могъ судить, на сколько его возраженія основательны. По мнѣнiю г. Гольдгаммера, г. Ярковскій взялъ себѣ ношу не по силамъ, рѣшившись съ одной логикой и собственнымъ „здравымъ смысломъ“ выступить на войну противъ математическихъ теорiй современной науки. Постороннему наблюдателю этой любопытной полемики нельзя не согласиться, что на сторонѣ г. Ярковского значительная доля правды. Если нѣкоторые выводы изъ теорiи ээира плохо вяжутся съ логикой и здравымъ смысломъ, то это едва ли можетъ служить особенно благоприятнымъ свидѣтельствомъ въ пользу такой теорiи.

941. Ярмерштедтъ, В. Міросозерцаніе кружка Станкевича и поэзія Кольцова. (Изъ исторiи литературно-философскаго движенія въ Россiи). „Вопр. филос. и псих.“ кн. 20, отд. I, стр. 94—124 (еще не окончена).

Въ этой немного хаотической, но не лишенной интереса статьѣ авторъ пытается доказать, что знакомство Кольцова съ кружкомъ шеллингiанцевъ было далеко не случайнымъ. Поэта-самоучку всей душой влекло къ философіи, и именно къ философіи Шеллинга. Статья даетъ очеркъ исторiи шеллингiанства въ Россiи.

942. Ярошъ, К. Н., проф. Современныя задачи нравственнаго воспитанія. Харьковъ. Тип. Зильберберга. 163 стр.

Странная затѣя—совсѣмъ устранить семью изъ числа факторовъ воспитанія, такъ какъ она, по мнѣнію автора, не даетъ въ настоящее время истинно нравственнаго воспитанія. Заменить семью можетъ интернатъ! Чтобы быть добродѣтельнымъ, нужно знать велѣнія добра, надо имѣть желаніе добра и наконецъ твердую волю исполнить эти велѣнія. Во взглядахъ на основной идеаль воспитанія царятъ безконечныя противорѣчія, разногласія и гадательныя утвержденія, а между тѣмъ этотъ идеаль очерченъ и объясненъ христіанскимъ ученіемъ.

Довольно остроумно отзывается Ю. Л. („Рус. Жизнь“ № 29): читатель не только не найдетъ въ книгѣ того, что ищетъ, но потеряетъ и то, что имѣетъ. Ироническій отзывъ даетъ и „Рус. Мысль“ 5, 216—219.

По мнѣнію И. О. Фесенко (Къ вопросу о нравственномъ воспитаніи. „Образ.“ 2, 103—113), приходится пожалѣть, что авторомъ, очевидно обладающимъ глубокою эрудиціей въ области философіи, столь серьезные вопросы, какъ вопросы нравственнаго воспитанія, рассмотрѣны слегка и поспѣшно.

943. Ярошъ, К. Н. Характеры былого времени. Казакъ XVI вѣка. „Рус. Об.“ 11, 137—167.

Существуетъ предвзятое мнѣніе, будто славянское племя и въ частности русскій народъ отличается исключительно земледѣльческимъ складомъ. Между тѣмъ отличительной чертой русскаго человѣка слѣдуетъ признать подвижность. „Бродячая Русь“ — не случайное явленіе, а выдающійся признакъ подвижной русской природы. Русскимъ героемъ всегда бывалъ человѣкъ, мысль котораго полнѣе охватывала то, что волновало мысли всѣхъ. Русскій герой—символь общихъ стремленій и знаменосецъ общаго движенія.

Статья излагается въ „Книжкахъ Недѣли“ 12, 267—271 (Изъ русскихъ изданій).

944. Ясинскій, І. Грядущее стараго и новаго свѣта. Гипотезы и факты. „Трудъ“ 8, 340—354.

По поводу извѣстной статьи Рише «Dans cent ans» (см. № 37).

945. Ясинскій, І. Коллективныя галлюцинаціи. „Нов. Вр.“ № 6099 (20-го февраля).

Сообщено нѣсколько случаевъ коллективныхъ галлюцинацій на основаніи иностранныхъ изданій.

946. Ясинскій, І. Новая наука. „Нов. Вр.“ № 6092 (13-го февраля).

Рѣчь идетъ о графологіи, искусствѣ распознавать характеръ по почерку.

947. Ясинскій, І. Психологическій музей. „Нов. Вр.“, прилож. къ № 6113 (6-го марта).

О музей Мантегацци во Флоренціи.

948. Ясинскій, І. І. Человѣческія страсти. I. О дружбѣ. „Трудъ“ 3, 508—515.—II. Любовь. 9, 526—539.

Популярныя психологическія очерки, не имѣющіе, повидимому, претензіи на глубину анализа. Характеристика дружбы приводитъ автора къ выводу, что только та дружба истинна, въ основѣ которой не лежитъ ни малѣйшаго

разчета и которая совершенно свободна отъ какихъ бы то ни было вліяній и предвзятыхъ мнѣній. За любовь, въ ея безпримѣсномъ видѣ, авторъ не видитъ ничего, кромѣ известной физиологической подкладки.

949. Ясинскій, І. Шопенгауеръ о спорѣ. „Трудъ“ 2, 321—331.

Авторъ считаетъ умѣстнымъ остановиться на ученіи Шопенгауера о спорѣ, такъ какъ, по его мнѣнію, въ послѣднее время, благодаря потускнѣнію общественной мысли, не только способы спорить, но и самые предметы споровъ стали нерѣдко мало понятны, туманны или аргюти противны здравому смыслу.

Ясинскій, І. См. Диминскій.

950. ѐаворскій, Д., свящ. Евангеліе и современное научное міросозерцаніе. „Чтенія въ общ. люб. дух. проsv.“ 3, отд. II, стр. 87—96.

Противъ современной науки. Читано въ засѣданіи общества 22-го февраля.

951. ѐedorovъ, В. П. Проектъ общества апологіи христіанства въ Россіи. Балашовъ. Тип. Крыжиманцева. 1892 г. (15 стр.) 50 коп.

Различныя теченія общественной мысли, часто враждебныя христіанству, требуютъ постоянной борьбы съ ними во всеоружіи философскаго знанія. Съ этою цѣлю авторъ и проектируетъ общество апологіи христіанства. Въ брошюрѣ затронуты различныя теченія общественной мысли. Отзывы въ „Сар. Лист.“ № 71; А. С. въ „Сарат. Дн.“ № 66; „Каз. Тел.“ № 192; „Моск. Церк. Вѣд.“ № 39, стр. 511.

Өирсовъ, Н. Н. См. Ковалевскій.