

ПРИ УЧАСТІИ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА.

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

И

ПСИХОЛОГИИ,

подъ редакціей профессора Н. Я. Грога.

ГОДЪ IV.

Книга 18 (3).

МАЙ 1893 г.



Издание А. А. Абрикосова.

МОСКВА.

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

1893.

СОДЕРЖАНИЕ.

	Стр.
×Объ одномъ неразъясненномъ явленіи.—Н. В. Марйна . . .	1
Проблема бытія внѣшняго міра. (Окончаніе).—Н. А. Иван- цова.	11
Философія Лаоси.—Д. П. Конисси	27
Разложеніе славянофильства.—П. Н. Милюкова	46
Вѣра и знаніе.—П. А. Каленова	97
Некрологи П. Е. Астафьева.—Н. Я. Грота и А. А. Козлова.	116

Спеціальный отдѣлъ.

Глазомѣръ и иллюзіи зрѣнія.—Е. И. Челпанова	1
Объ измѣненіи фізіономіи въ нервныхъ и душевныхъ болѣзняхъ.—Л. С. Минора	14
Къ вопросу о міросозерцаніи блаженнаго Августина. — Н. А. Звѣрева и Л. М. Лопатина	26
Что такое доктрина Теософическаго Общества.—Вс. С. Соловьева.	<u>41</u>
Очерки изъ исторіи скептицизма.—Э. Л. Радлова	69

Критика и библіографія.

I. ОБЗОРЪ ЖУРНАЛОВЪ.

Mind.—П. Мокіевского	91
Неврологическій Вѣстникъ.—Я. Колубовскаго	92

II. ОБЗОРЪ КНИГЪ.

Дебольскій. Философія феноменальнаго формализма. - Ф. Шперка.	95
--------------------------------------------------------------------------	----

	<i>Стр.</i>
Новѣйшія работы объ Эпиктетѣ (соч. Schranka, Bonhöffer'a, Luthе).— Н. Рыжкова	98
Исповѣдь естествоиспытателя (Ernst Haeckel . Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft. Glaubensbekenntniss eines Naturforschers).— Н. Иванцова	103
III. ПОЛЕМИКА:	
По поводу статьи П. Д. Боборыкина.— В. Гольцева	116
Вторичный вызовъ на споръ о законѣ одушевленія и отвѣтъ противникамъ.— Александра Введенскаго	120
По поводу лекціи П. Н. Милюкова.— Владимира Соловьева	149
Психологическое Общество	155
Объявленія	173

Объ одномъ неразъясненномъ явленіи.



Въ психологіи, какъ, впрочемъ, и во всякой наукѣ, явленія повседневной жизни обыкновенно не возбуждаютъ духа изслѣдованія. Происходитъ это, повидимому, вслѣдствіе двухъ причинъ: во-первыхъ, отъ того, что привычка къ повседневнымъ явленіямъ не даетъ мѣста особому вниманію къ нимъ и, во-вторыхъ, вслѣдствіе того еще, что при сложности этихъ явленій обыкновенно трудно разложить ихъ на отдѣльные ряды причинъ и дѣйствій. Первое объясняетъ тотъ историческій фактъ, что странныя, не подходящія подъ обыкновенный уровень явленія особенно часто служили толчкомъ для новыхъ изслѣдованій (такъ Юма на психологическія разысканія натолкнули чудеса на могилѣ аббата Пари, Дав. Штрауса—чудеса животного магнетизма и т. д.). Второе же даетъ ключъ къ пониманію причины такого переполненія книгъ и статей психологическаго содержанія фактами психіатрическаго характера, что зачастую чувствуешь себя при чтеніи ихъ какъ будто въ обществѣ умышленныхъ *). Причина этого переполненія вполне понятна: вѣдь всякія необыкновенныя положенія занимаютъ въ гуманитарныхъ наукахъ то мѣсто, которое принадлежитъ эксперименту въ наукахъ точныхъ. Поэтому то всѣ явленія, выступающія изъ обычнаго хода вещей, обыкновенно представляютъ богатый матеріалъ для новыхъ обобщеній и явля-

*) Психіатры „чистой крови“ полагаютъ даже, что „психопатологія должна служить важнѣйшимъ источникомъ для психологіи“. *Крафтъ Эбингъ*: Половая психопатологія. Харьковъ 1887, стр. II.

ются пробнымъ камнемъ для существующихъ теорій. Вслѣдствіе этого я и считаю возможнымъ обратить вниманіе читателя на одно, не часто встрѣчающееся, но выдающееся по своимъ особенностямъ явленіе, имѣющее не малое значеніе въ вопросѣ о психологическомъ характерѣ времени. Я говорю о необыкновенной медленности, съ какою протекають для сознанія секунды въ моментъ передъ наступленіемъ какой-либо катастрофы.

Этотъ фактъ относится не къ той категоріи явленій, гдѣ нарушеннымъ является человѣческій разумъ при нормальности обычнаго порядка вещей, а къ той, гдѣ нарушается обычный порядокъ вещей при нормальности человѣческаго разсудка, и поэтому для психологіи представляетъ много бѣльшую цѣнность, чѣмъ цѣлая масса психіатрическихъ фактовъ. Эта необыкновенно сильная замедленность теченія времени въ моментъ передъ наступленіемъ катастрофы представляетъ психологическій интересъ во многихъ отношеніяхъ и уже неоднократно фигурировала въ качествѣ доказательства или въ видѣ иллюстраціи для различныхъ психологическихъ теорій времени. Поэтому можно было бы ожидать, что само явленіе уже вполне разъяснено и не оставляетъ мѣста никакому недоразумѣнію. Но такъ ли это на самомъ дѣлѣ? Мнѣ кажется, что есть достаточно вѣскія основанія для отрицательнаго отвѣта.

Самое явленіе заключается въ томъ, что въ виду какой-либо опасности, наприм. передъ разрывомъ упавшей гранаты, въ головѣ человѣка въ теченіе нѣсколькихъ секундъ проходитъ «цѣлая жизнь» и эти нѣсколько секундъ растягиваются чуть не до размѣровъ нѣсколькихъ часовъ. Такъ какъ такія явленія сдѣлались уже общеизвѣстными, то я и не привожу подлинныхъ показаній: ихъ можно найти въ достаточномъ количествѣ даже въ общей литературѣ, наприм. въ военныхъ, охотничьихъ и иныхъ разсказахъ. Если не выходить изъ предѣловъ описанія факта и оставить въ сторонѣ полноту этого описанія, то во всѣхъ подобныхъ случаяхъ, конечно, едва ли можетъ встрѣтиться недоразумѣніе при сколько-

нибудь добросовѣстномъ наблюдателѣ; другое дѣло—объясненіе замѣченнаго, безъ котораго однако же не можетъ существовать самаго знанія. Объясненія обыкновенно бывають предметомъ споровъ, ибо, по мѣткому замѣчанію Эпиктета, людей волнують не дѣла, а сужденія о дѣлахъ. Объясненія же въ данномъ случаѣ обыкновенно основываются на количествѣ представленій, пробѣгающихъ черезъ сознание въ моментъ передъ катастрофой, т.-е., согласно этому мнѣнію, необыкновенно большое количество представленій раздвигаетъ размѣры протекающаго мгновенія. И это объясненіе прилагается не только профанами и къ естественнымъ явленіямъ, но и нѣкоторыми учеными и къ нѣкоторымъ искусственно вызываемымъ состояніямъ подобнаго же рода. Такъ, послѣ искусственнаго надавливанія шейныхъ артерій до потери сознания, когда сознание возвращается, нѣсколько секундъ кажутся часами. Вотъ какъ описываетъ это состояніе д-ръ Флеммингъ: «какъ только давленіе прекращается, является ощущеніе спутанности мыслей, затѣмъ ощущеніе зуда въ тѣлѣ и черезъ нѣсколько секундъ сознание возвращается. *Умъ и воображеніе работаютъ необыкновенно дѣятельно, и нѣсколько секундъ кажутся часами вследствие количества и быстрой смѣны проходящихъ въ мозгу мыслей*» *). Такимъ образомъ, въ этомъ случаѣ количество представленій является объясняющимъ принципомъ, но, какъ мнѣ кажется, подобное объясненіе не можетъ быть допущено, а потому и пользоваться самимъ фактомъ ради тѣхъ цѣлей, для какихъ онъ теперь служить, представляется едва ли возможнымъ.

Главный недостатокъ существующаго объясненія заключается въ томъ, что количество впечатлѣній само по себѣ не служитъ причиною, влияющею на размѣры текущаго времени. До сихъ поръ не доказано постоянство связи между количествомъ впечатлѣній и замедленнымъ теченіемъ вре-

*) Приведено у Карпентера: Основ. физ. ума, русскій пер. т. II, стр. 136. Такое же дѣйствіе производятъ и нѣкоторыя наркотическія вещества, какъ напр. опіумъ.

мени, и доказать этого нельзя, такъ какъ по крайней мѣрѣ добрая половина фактовъ подтверждаетъ противоположное, т.-е. что при богатствѣ впечатлѣній время протекаетъ не медленнѣе, но быстрѣе, чѣмъ при бѣдности ихъ. И эта вторая половина фактовъ настолько бросается въ глаза, что уже послужила основаніемъ для обобщенія, что богатство впечатлѣній само по себѣ является сократителемъ переживаемаго промежутка времени, и наличность такого обобщенія должна ясно указывать, что количество представленій само по себѣ не можетъ служить объясненіемъ интересующаго насъ явленія. Конечно, какойнибудь принципъ, не составляя объясненія для цѣлой группы болѣе или менѣе однородныхъ явленій, все же можетъ объяснять какойлибо отдѣльный случай изъ этой группы; но въ такомъ случаѣ на него не можетъ быть простой ссылки, а требуется специальное доказательство, что для даннаго случая онъ именно и является искомою причиною. Однако по отношенію къ интересующему насъ предмету до сихъ поръ никѣмъ не было сдѣлано замѣчанія, что онъ настолько разнится отъ остальныхъ случаевъ замедленія времени, что его нельзя включать въ общую категорію явленій; совсѣмъ даже на-противъ: обыкновенно его рассматриваютъ только какъ наиболѣе интенсивную форму случаевъ, повторяющихся постоянно, но только не съ такимъ рѣзкимъ характеромъ. Тѣмъ не менѣе мы не обладаемъ никакимъ специальнымъ доказательствомъ, что причина замедленія теченія времени въ моментъ передъ наступленіемъ катастрофы заключается именно въ количествѣ представленій, вызываемыхъ этимъ моментомъ, въ противоположность другимъ случаямъ, гдѣ количество представленій оказываетъ обратное дѣйствіе, и даже именно этотъ случай обыкновенно приводится въ качествѣ доказательства общаго свойства количества представленій раздвигать размѣры текущаго момента. Вслѣдствіе всѣхъ этихъ недоразумѣній, какъ мнѣ кажется, и нельзя остановиться на обще-принятомъ объясненіи явленія, а слѣдуетъ найти болѣе согласующееся съ природою вещей.

Такимъ мнѣ представляется объясненіе, основанное на фактѣ мучительности психическихъ состояній передъ наступленіемъ катастрофы. Что мучительность сама по себѣ служить причиною замедленія теченія времени, эта истина какъ мнѣ кажется, совершенно не можетъ быть оспариваема. Тотъ фактъ, что какъ въ случаяхъ чисто-физическихъ страданій, наприм. во время мучительныхъ операцій, такъ и при разнаго рода значительныхъ нравственныхъ потрясенійхъ, время тянется нестерпимо долго,—секунды кажутся часами,—установленъ настолько прочно, что едва ли допускаетъ возможность сомнѣнія въ немъ. При этомъ достаточно хорошо замѣчено, что большое количество впечатлѣній отнюдь не необходимо для полученія разсматриваемаго эффекта, ибо, по справедливому замѣчанію Г. Спенсера, «даже сравнительно-монотонное состояніе сознанія кажется долгимъ, когда оно бываетъ очень интенсивно, какъ на примѣръ то время, въ продолженіе котораго человѣкъ испытываетъ мучительную боль, или тотъ промежутокъ времени, въ теченіе котораго человѣкъ находится въ нетерпѣливомъ ожиданіи чего-нибудь и кажущаяся длина котораго отмѣчена въ народной поговоркѣ: «горшокъ, на который смотрятъ, никогда не закипитъ» *). Изъ этого, конечно, достаточно ясно видно, что мучительность извѣстныхъ состояній можетъ служить объясняющимъ принципомъ для даннаго случая; но возможно доказать, что она не только можетъ его объяснить, а и дѣйствительно вполнѣ объясняетъ, т.-е. что замедленіе теченія времени въ моментъ передъ наступленіемъ какой-либо катастрофы обусловливается мучительностью этого момента.

Что обыкновенно наблюдается въ сознаніи въ моментъ передъ наступленіемъ катастрофы? Во-первыхъ, чувство страха передъ нею, ибо она грозитъ однимъ изъ самыхъ тяжелыхъ для человѣка несчастій—лишеніемъ жизни; во-вторыхъ, сознаніе большей или меньшей неотразимости ея

*) Гербертъ Спенсеръ: Основ. психологіи.—Русскій пер., т. I стр. 224.

наступленія. Эти два обстоятельства, какъ мнѣ кажется, и составляютъ специфическую особенность всего душевнаго состоянія въ указанный моментъ; всѣ же остальные явленія, какъ наприм. большое количество представлений, бывають или слѣдствіями этихъ двухъ, или просто сопровождающимися обстоятельствами.

Страхъ, какъ бы онъ ни былъ малъ, всегда составляетъ мучительное состояніе, а въ тѣхъ случаяхъ, которыя мы разсматриваемъ, онъ достигаетъ очень большихъ размѣровъ, а потому и мученіе, доставляемое имъ, становится очень интенсивнымъ. Поэтому-то душевное состояніе передъ наступленіемъ катастрофы бываетъ обыкновенно нестерпимомучительнымъ, и вслѣдствіе этого человѣкъ страстно жаждетъ его прекращенія. Между тѣмъ направить свою дѣятельность на устраненіе грозящаго событія человѣку мѣшаетъ сознание его неустрашимости, да сверхъ того и страхъ, достигая извѣстной интенсивности, не только не увеличиваетъ нашей силы, но прямо парализуетъ ее *), вслѣдствіе чего образуется второе условіе, задерживающее дѣятельность человѣка. Поэтому мучительное чувство не только не ослабляется отвлеченіемъ вниманія отъ грозящаго событія, но еще усиливается сознаниемъ его неустрашимости, и страхъ достигаетъ высшей своей степени—ужаса **). Вотъ вслѣдствіе подобнаго скопленія мучительнаго чувства безъ возможности разрѣшиться ему по какому-либо иному пути, создается такое состояніе, когда человѣкъ ожидаетъ съ нетерпѣніемъ наступленія грозящаго ему событія ради прекращенія мучительности его ожиданія. Это должно происходить совершенно аналогично съ тѣмъ случаемъ, который носить названіе «храбрости отчаянія», ибо и здѣсь отчаяніе, являющееся на высшихъ ступеняхъ страха, заставляетъ въ концѣ концовъ идти прямо на встрѣчу обстоятельству, вызывающему его ***). Въ анализируемомъ же случаѣ

*) Объ этомъ см. этюдъ *Моссо*: Страхъ. (Русскій пер.).

**) Ср. *L. Dumont*: Théorie Scientifique de la sensibilité. Paris 1881, p. 147*

***) Ср. *Гѣфдингъ*: Очерки психологій, стр. 272—3. *Спиноза* рассматри-

представляются наиболѣе благопріятныя условія для особенно сильнаго замедленія теченія времени, такъ какъ здѣсь вниманіе сосредоточено на моментѣ его разрѣшенія, причемъ послѣднее ожидается въ каждый наступающій моментъ, между тѣмъ какъ въ дѣйствительности оно наступаетъ чрезъ болѣе или менѣе значительное число такихъ моментовъ, когда «цѣлая жизнь» успѣетъ промелькнуть въ головѣ чловѣка. Такое несовпаденіе ожидаемаго и дѣйствительнаго, само собою разумѣется, съ необходимостью должно повести къ иллюзіи о нестерпимо долгомъ промежуткѣ времени между началомъ и концомъ катастрофы, совершенно такъ, какъ это наблюдается во всѣхъ аналогичныхъ случаяхъ, наприм. при ожиданіи друга и т. д. *). Такимъ образомъ, *причину необыкновенно сильнаго замедленія теченія времени въ моментъ передъ наступленіемъ катастрофы слѣдуетъ видѣть не въ обилии представленій въ этотъ моментъ, а въ необыкновенной ея мучительности.*

Однако же, давая подобное объясненіе разсматриваемому мною явленію, я очень далекъ отъ того, чтобы считать вопросъ этотъ совершенно исчерпаннымъ и не оставляющимъ мѣста для возраженій. Но пока такова судьба всѣхъ объясненій, даваемыхъ сложнымъ психическимъ состояніямъ и явленіямъ, такъ какъ ожидать математически точныхъ доказательствъ въ этой области совершенно невозможно: хорошо уже и то, если объясненіе устанавливаетъ связь между объясняемымъ явленіемъ и цѣлою группой сродныхъ ему явленій, повторяющихся постоянно, хотя и не въ столь поразительной формѣ. Но здѣсь имѣется еще специальная трудность для объясненія, — трудность, проистекающая изъ недостаточно полныхъ и подробныхъ описаній всѣхъ явленій, совершающихся въ душѣ въ моментъ передъ катастрофой; да мудрено и ожидать ихъ въ виду исключительности

ваеть отчаяніе какъ высшую степень страха. См. „Этика“ пер. Иванцова, стр. 167.

*) Ср. *J. Sully: Les illusions. Paris 1883, p. 180*; сравни также вышеприведенное мѣсто изъ „Осн. псих.“ Спенсера.

положенія. Во всякомъ случаѣ, было бы желательно,—и, вѣроятно, не для одного меня,—чтобы тѣ изъ читателей «Вопросовъ Философіи и Психологіи», которые сами пережили подобныя исключительныя положенія (мнѣ этого не пришлось), по возможности полно возстановили картину душевной жизни въ такое время. Особенно темнымъ, совершенно неописаннымъ и въ то же время крайне важнымъ для всего вопроса является здѣсь отношеніе между интенсивностью чувства страха и мучительнымъ сознаниемъ возможнаго несчастія: которое изъ нихъ больше? Отвѣтъ на этотъ вопросъ дастъ ключъ къ пониманію всего явленія и быть можетъ тогда окажется, что отдѣльные случаи описываемаго явленія далеко разнообразнѣе, чѣмъ было принято думать до сихъ поръ.

Если чувство страха не настолько интенсивно, чтобы пересилить мучительность сознанія грозящей бѣды, то слѣдуетъ ожидать, что время пройдетъ неожиданно скоро; если чувство страха настолько интенсивно, что совершенно подавляетъ эту мучительность, то слѣдуетъ ожидать, что время покажется необыкновенно длиннымъ,—и это, какъ мнѣ кажется, только наиболѣе бросающійся въ глаза, а потому и полнѣе описанный, но отнюдь не единственный случай. Наконецъ, быть можетъ, возможны и такіе случаи, когда оба эти чувства приблизительно равны и вслѣдствіе этого, согласно извѣстному психологическому закону, принимаютъ колеблющійся характеръ, попеременно вытѣсня другъ друга изъ сознанія. Въ такихъ случаяхъ и время должно идти для нашего сознанія то необыкновенно быстро, то необыкновенно медленно. Дѣло наблюденія, конечно,—показать, насколько согласуются эти предположенія съ дѣйствительно происходящимъ. Пока я имѣю только одно подтвержденіе справедливости ихъ, но это свидѣтельство не безусловное и въ лучшемъ случаѣ можетъ претендовать только на «художественную правду», а не на характеръ прямого показанія дѣйствительности, хотя и принадлежить Чарльзу Диккенсу. Оно заключается въ описаніи

нѣсколькихъ дней, проведенныхъ въ тюрьмѣ передъ смертною казнью евреемъ Фэгинымъ, — однимъ изъ дѣйствующихъ лицъ въ романѣ «Оливеръ Твистъ». Вотъ это описаніе съ небольшими пропусками. «Затѣмъ наступила ночь — темная, мрачная, безмолвная ночь. Другіе люди, проводя ночь безъ сна, рады бываютъ, когда часы бьютъ на церковныхъ башняхъ, потому что этотъ бой говоритъ имъ о приближеніи дня. Но Фэгина этотъ бой приводилъ въ отчаяніе. Въ каждомъ ударѣ глухо звучало одно слово: «Смерть». *День прошель... день?! — да его и не было: онъ окончился тотчасъ же, какъ только наступилъ, — и опять настала ночь, — ночь такая долгая, и, въ то же время, такая короткая,* — долгая по своей страшной тишинѣ, и короткая по своимъ быстро проносящимся часамъ. Ночь съ субботы на воскресенье; ему осталось жить только одну еще ночь. Пока онъ думалъ объ этомъ — разсвѣло и настало воскресенье. Только ввечеру этого послѣдняго ужаснаго дня въ его измученной душѣ проснулось во всей силѣ сознаніе полной безпомощности и отчаянности его положенія. Онъ сидѣлъ все время съ раскрытыми глазами, но въ забытїи. Теперь онъ вскакивалъ каждую минуту и, задыхаясь, весь въ огнѣ, принимался бѣгать взадъ и впередъ по комнатѣ въ такомъ пароксизмѣ страха и бѣшенства, что даже сторожа, привыкшіе къ подобнымъ сценамъ, пятились отъ него въ ужасѣ. Онъ прилегъ на свою каменную постель и сталъ думать о прошломъ. Восемь, девять, десять... То не былъ обманъ придуманный, чтобы напугать его. То настоящіе часы слѣдовали другъ за другомъ по пятамъ. Гдѣ-то онъ будетъ, когда часовая стрѣлка снова совершитъ свой оборотъ? Одиннадцать? *И новый часъ пробилъ прежде, чѣмъ успѣлъ замереть бой предыдущаго*». Послѣ всего сказаннаго выше, я считаю излишнимъ комментировать это описаніе. Если подчеркнутыя слова не брошены на вѣтеръ, то, какъ мнѣ кажется, Диккенсъ даетъ картину, вполне согласную съ изложенною теоріей...

Что же касается до такихъ искусственныхъ приемовъ за-

медленія теченія времени, каковъ приведенный въ началѣ настоящей замѣтки опытъ д-ра Флемминга, то я думаю, что и здѣсь причина замедленія времени скорѣе должна заключаться въ томъ чувствѣ безпокойства, которое обыкновенно сопровождаетъ хотя бы самое легкое головокруженіе, чѣмъ въ количествѣ и быстрой смѣнѣ представленій. Однако входить здѣсь въ детальный разборъ этого явленія было бы неумѣстно, тѣмъ болѣе, что къ нему при-мѣняется все сказанное ранѣе по вопросу о замедленіи теченія времени въ моментъ передъ наступленіемъ катастрофы, и читатели, поэтому, подробный анализъ всего явленія могутъ сдѣлать уже сами.

Николай Маринъ.

Проблема бытія внѣшняго міра.

(Окончаніе.)

6.

На основаніи аналогіи другихъ людей со мною я приписываю имъ то существованіе, которое знаю лишь по себѣ. Аналогизируя въ свою очередь себя съ другими людьми, реальное существованіе которыхъ мною допущено, я долженъ буду и себѣ приписать нѣкоторый признакъ, который вполне яснымъ становится для меня лишь по другимъ людямъ, а именно тѣлесность или матеріальность. Мое тѣло на первыхъ порахъ есть для меня лишь извѣстная совокупность моихъ ощущеній. Лишь въ другихъ людяхъ, внѣ себя, я усматриваю коренное качественное различіе явленій ощущенія и мысли отъ тѣлесныхъ явленій — явленій движенія въ широкомъ смыслѣ. Собственно говоря, на первыхъ порахъ я знаю только послѣднія и уже по нимъ догадываюсь о первыхъ, опять-таки руководствуясь аналогіей съ самимъ собою. Я знаю напримѣръ, что когда я хочу высказать какое-либо сужденіе, мои губы, языкъ и горло производятъ тѣ или другія движенія, вслѣдствіе чего слышатся такіе-то звуки. Когда я дотрогиваюсь случайно пальцемъ до горячаго предмета, я чувствую боль и отдергиваю палецъ, и т. д. Во всѣхъ этихъ случаяхъ для меня непосредственно очевидны лишь мои ощущенія, но не органы моего тѣла и не другіе предметы.

Въ другихъ людяхъ я непосредственно воспринимаю лишь разнообразныя движенія. Я вижу, что они производятъ извѣстныя движенія частями рта, слышу, что они произносятъ тѣ или другія слова, вижу, что они отдергиваютъ руку, случайно прикоснувшись къ огню. По этимъ матеріальнымъ явленіямъ — движеніямъ въ широкомъ смыслѣ, я заключаю объ ихъ ощущеніяхъ по аналогіи съ самимъ собою. Но пока и эти движенія, и эти ощущенія суть лишь мои представленія. Только усмотрѣвъ полную аналогію этихъ ощущеній представляемыхъ мною другихъ людей съ моими собственными, я признаю за ихъ совокупностью, т.-е. за другимъ человѣкомъ, такую же реальность, какую непосредственно усматриваю въ себѣ. Но признавъ такую реальность другихъ людей, мнѣ приходится признать вмѣстѣ съ тѣмъ и реальность всего того, что повело меня къ такому заключенію, — тѣлесность другого человѣка и тѣлесность мою собственную.

Таковъ логическій ходъ разсужденія. Съ психологическимъ онъ можетъ и не совпадать, ибо въ послѣднемъ можетъ совершаться слитно и вмѣстѣ то, что въ первомъ по необходимости раздѣляется и слѣдуетъ одно послѣ другого.

Такъ, напримѣръ, всѣ люди вѣрятъ въ существованіе другихъ людей и міра внѣ себя, но лишь очень немногіе спрашиваютъ себя объ основаніяхъ такой вѣры. Процессъ аналогизированія съ самимъ собою можетъ ускользнуть отъ сознанія, и самое убѣжденіе въ существованіи міра внѣ насъ такъ глубоко укоренилось и возросло путемъ наслѣдственной передачи, что стало такъ сказать врожденнымъ или апріорнымъ и для большинства людей не требуетъ логическихъ доказательствъ. Равнымъ образомъ, далеко не всѣ люди сознаютъ, что о чужихъ ощущеніяхъ, представленіяхъ, мысляхъ, желаніяхъ и т. д. мы судимъ единственно только по аналогіи чужихъ движеній съ нашими собственными. Между тѣмъ это не можетъ подлежать ни малѣйшему сомнѣнію.

Итакъ, вкратцѣ, логическій путь ведущій насъ къ признанію реальнаго бытія другихъ людей, слѣдующій: по моему

представленію моимъ состояніямъ сознанія (которыя я знаю какъ вещи или явленія въ самомъ себѣ) соотвѣтствуютъ извѣстныя объективныя явленія движенія (пока лишь какъ мои представленія). Нѣкоторые представляемые мною внѣшніе объекты, называемые мною другими людьми, обнаруживаютъ, согласно моему представленію, совершенно подобныя объективныя явленія. Отсюда у меня возникаетъ представленіе о соотвѣтствующихъ имъ состояніяхъ сознанія, имѣющихъ мѣсто въ представляемыхъ мною другихъ людяхъ,— представленіе о внѣшнихъ по отношенію ко мнѣ субъектахъ *). Такъ какъ эти ощущаемые мною внѣшніе субъекты оказываются вполне сходными со мною самимъ, какъ я ощущаю себя непосредственно (познаю *mentis intuitu*), то по аналогии я допускаю, что и они существуютъ такъ же, какъ я самъ. А такъ какъ представленіе о нихъ возникло у меня путемъ представленія объективныхъ явленій моего и ихъ тѣла, то мнѣ приходится заключить, что и эти объективныя явленія также существуютъ.

Какъ видно, этотъ путь не такъ простъ, какъ казалось съ перваго взгляда.

7.

Разъ мы признали реальное существованіе другого чело-вѣка, это признаніе неизбежно влечетъ за собою массу другихъ утвержденій. Оно уже заставило насъ признать нашу тѣлесность или матеріальность, оно заставитъ насъ признать и реальное значеніе всего внѣшняго міра. Заключать отъ реального существованія другого чело-вѣка къ реальному бытію всего міра можно весьма различными способами, нѣкоторые изъ которыхъ я укажу ниже; во всякомъ случаѣ это уже не представляетъ трудности.

И обратно, еслибы мы признали реальное существованіе чего угодно въ ощущаемомъ нами мірѣ, такое утвержденіе точно также неизбежно повело бы къ признанію объективнаго существованія другихъ людей и всего міра.

*) Нѣкоторые англійскіе психологи называютъ такой процессъ—*эйцированіемъ*, а внѣшніе представляемые нами субъекты—*эйектами*.

Такимъ образомъ, собственно говоря, является довольно безразличнымъ, въ чемъ сдѣлано допущеніе,—допущено ли существованіе другого человѣка подобнаго намъ, или же какой-либо другой вещи,—и то и другое можетъ послужить исходною точкой для дальнѣйшихъ разсужденій. И въ томъ и другомъ случаѣ намъ приходится дѣлать болѣе или менѣе вѣроятное допущеніе, не подлежащее опытной повѣркѣ; и въ томъ и другомъ случаѣ намъ приходится дѣлать нѣкотораго рода скачокъ. Однако мнѣ кажется болѣе удобнымъ сдѣлать такое допущеніе относительно объективнаго существованія другого человѣка, чѣмъ относительно чего бы то ни было иного. Въ первомъ случаѣ насъ поддерживаетъ полная аналогія представляемыхъ нами другихъ людей съ нами самими, во второмъ такой аналогіи нѣтъ, и потому первое допущеніе является гораздо болѣе вѣроятнымъ, чѣмъ всѣ другія.

Объективная реальность внѣшняго міра—это маякъ, отовсюду окруженный неприступными скалами. Приблизиться къ нему можно со всѣхъ сторонъ, подойти вплотную ни съ одной. Сходство представляемыхъ нами другихъ людей съ нами самими есть тотъ путь, слѣдуя которому мы можемъ подойти всего ближе къ признанію этой реальности. Здѣсь всего болѣе данныхъ для вѣроятности индуктивнаго заключенія; здѣсь всего уже разстояніе, отдѣляющее насъ отъ объективности внѣшняго міра, и другой человѣкъ, такъ сказать, самъ подаетъ намъ руку; поэтому здѣсь всего вѣрнѣе и безопаснѣе будетъ намъ сдѣлать неизбѣжный скачокъ.

8.

Для допущеній или гипотезъ возможны два рода повѣрки. Во-первыхъ, путемъ опыта и наблюденія. Такого рода повѣрка дѣлаетъ гипотезу непреложною истиной, выраженіемъ фактовъ, но въ данномъ случаѣ она для насъ совершенно недоступна.

Второго рода повѣрка—это плодотворность гипотезы. Эта повѣрка дѣлаетъ ее тѣмъ болѣе вѣроятною, чѣмъ плодотвор-

нѣе она оказывается. О плодотворности гипотезы объективного существованія внѣшняго міра говоритъ много нечего, ибо она у всѣхъ передъ глазами. Всѣ тѣ заключенія, которыя дѣлаются, на основаніи ея, относительно человѣка, т.-е. насъ самихъ, а именно происхожденія и развитія нашихъ ощущеній и другихъ состояній сознанія, суть ея результаты. Излагать ихъ значило бы излагать все то, что мы знаемъ о самихъ себѣ, рассматривая себя не какъ единственный субъектъ въ противоположность всему представляемому, *и только представляемому*, міру, а какъ вещь въ ряду другихъ вещей, какъ члена общаго мірового порядка,— т.-е. это значило бы излагать результаты всѣхъ положительныхъ наукъ.

Кантъ говоритъ, правда, что для нашего познающаго ума въ сущности безразлично, будутъ ли явленія лишь нашими представленіями, или будутъ имѣть также и нѣкоторое объективное значеніе,— связь и порядокъ ихъ останутся тѣми же, слѣдовательно и естественная наука останется тою же. И это совершенно вѣрно, съ тѣмъ только ограниченіемъ, что въ первомъ случаѣ, т.-е. если смотрѣть на весь внѣшній, по отношенію къ намъ, міръ только какъ на совокупность нашихъ ощущеній и представлений и не болѣе, то мы сами, какъ субъектъ этихъ ощущеній и представлений, остаемся внѣ мірового строя, хотя какъ свой собственный объектъ, по содержанію тождественный съ субъектомъ, попадаемъ въ этотъ общій строй. Результаты науки остаются тѣми же, но къ намъ самимъ они оказываются приложимыми какъ-то двусмысленно. Въ самомъ дѣлѣ, наука говоритъ положимъ, что наши ощущенія и формы разума развились во времени такимъ-то образомъ. По отношенію къ другимъ представляемымъ нами людямъ и самимъ себѣ, какъ своимъ собственнымъ объектамъ, входящимъ въ общую жизнь вселенной, развитіе понятія причинности, напр., Канту, пришлось бы вѣроятно нарисовать довольно сходно съ Юмомъ. Но такое объясненіе, согласно съ Кантомъ, возможно лишь при томъ условіи, что причинность есть неотъемлемая апри-

орная форма нашего воззрѣнія, лежащая внѣ временныхъ явленій. Возникаетъ нѣкотораго рода противорѣчіе и двойственность, а также необходимость установленія понятія причинности трансцендентной, трансцендентальной, а пожалуй еще и феноменальной (Юмовской).

Возможно конечно, что мой разумъ по природѣ своей осужденъ на такую двойственность и противорѣчіе. Но во всякомъ случаѣ та гипотеза, гдѣ такая двойственность устраняется, заслуживаетъ большаго довѣрія. Къ сожалѣнію, сдѣлавъ массу различнаго рода допущеній и построивъ массу гипотезъ, Кантъ не сдѣлалъ на первыхъ же порахъ самаго естественнаго допущенія объективнаго значенія ошущаемаго нами міра.

Допустивъ реальное значеніе внѣшняго міра, мы получаемъ возможность и право переносить результаты его изученія на самихъ себя. Этимъ путемъ принципиальное различіе насъ самихъ, какъ познающаго субъекта, отъ насъ же, какъ объекта собственнаго познанія, устраняется,— туманъ, закутывающій нашъ психическій міръ, мало-помалу исчезаетъ, и наша потребность самопознанія не остается навсегда неудовлетворенной.

Реальность нашей психической жизни для насъ очевидна и несомнѣнна, но законы и причины ея, познать которые стремится нашъ умъ, для насъ непосредственно неизвѣстны или извѣстны лишь недостаточно.

Законы явленій и строй внѣшняго міра для насъ являются фактомъ наблюденія и опыта, и слѣдовательно по мѣрѣ расширенія и совершенствованія нашего знанія все менѣе и менѣе могутъ подлежать сомнѣнію. Но дѣйствительнаго реальнаго существованія этого міра намъ непосредственно знать не дано.

Другой, внѣшній по отношенію къ намъ, человѣкъ служитъ соединительнымъ звеномъ между нами самими и внѣшнимъ міромъ. Онъ, по нашему представленію, живетъ совершенно тою же психической жизнью, что и мы, живя въ то же время и жизнью общею всему внѣшнему міру. Съ

другой стороны, его реальность для насъ также непосредственно неизвѣстна, какъ и реальность внѣшняго міра.

По аналогіи съ нами самими мы приписываемъ ему такое же дѣйствительное существованіе, какое непосредственно ощущаемъ въ себѣ.

Черезъ это приходится признать такую же реальность и за всѣмъ внѣшнимъ міромъ.

Черезъ это же намъ приходится и себя признать дѣйствительными членами этого міра, а законы послѣдняго приложимыми и къ самимъ себѣ.

Такимъ образомъ, другой ощущаемый нами человѣкъ является какъ бы мостомъ между нами самими и внѣшнимъ міромъ, и черезъ него наша психическая жизнь сливается съ матеріальною жизнью міра въ одно нераздѣлимое цѣлое.

Какъ по христіанскому воззрѣнію чрезъ Богочеловѣка мы дѣлаемся причастниками жизни вѣчной, такъ черезъ *другого человѣка*, подобнаго намъ, мы еще прежде того дѣлаемся причастниками жизни земной.

9.

Итакъ, въ признаніи бытія другихъ людей я вижу первый и самый главный шагъ къ признанію объективнаго значенія внѣшняго міра: *черезъ человѣка мы вѣрнемъ въ міръ*,—таковъ основной смыслъ моихъ разсужденій. Мнѣ представляется даже, что существуй міръ, но не будь въ немъ никакихъ существъ подобныхъ мнѣ,—и основанія предполагать объективность внѣшняго міра были бы для меня крайне слабы, да я можетъ-быть и не имѣлъ бы въ томъ ровно никакой надобности, ибо у меня не было бы къ тому никакихъ практическихъ побужденій. Я можетъ быть и не считалъ бы его за существующій, а относился бы къ нему такъ же, какъ часто отношусь теперь къ моимъ снамъ, моимъ галлюцинаціямъ, или, лучше, какъ ребенокъ относится къ своимъ, еще не объективированнымъ, впечатлѣніямъ, какъ низшія животныя существа относятся, вѣроятно, къ своимъ туманнымъ безъобразнымъ ощущеніямъ; врядъ ли они и

задаются вопросомъ объ ихъ реальности, такъ какъ эти впечатлѣнія и ощущенія еще не дифференцировались отъ ихъ собственнаго я. Не даромъ по библейскому сказанію, когда былъ созданъ первый человѣкъ, но ему не была еще дана подруга жизни, онъ до того равнодушно относился ко всему окружающему, что не нашель для себя ничего лучшаго, какъ лечь спать, и лишь съ сотвореніемъ себѣ подобнаго ощутилъ желаніе отвѣдать отъ древа познанія.

Возникаетъ вопросъ, насколько психологическій процессъ соотвѣтствуетъ нарисованному нами логическому ходу разсужденій? Полнаго соотвѣтствія, какъ я уже говорилъ, здѣсь ждать врядъ ли возможно, главнымъ образомъ потому, что въ процессѣ психологическомъ часто совершается слитно, нераздѣльно и безсознательно то, что въ логическомъ по необходимости должно быть раздѣлено и выяснено.

Однако есть нѣкоторыя основанія, дающія поводъ думать, что въ главныхъ чертахъ здѣсь имѣется нѣкотораго рода согласіе, а именно, что первый объектъ, за которымъ человѣкъ признаетъ реальное существованіе, есть существо ему подобное, т. е. другой человѣкъ. Полагаютъ, что у ребенка въ его туманномъ полусознательномъ психическомъ мірѣ младенчества, когда ощущенія только-что начинаютъ выноситься вовнѣ и обьективироваться, первый объектъ, который имъ сознается въ противоположность себѣ самому, есть существо его питающее—мать или кормилица, именно потому вѣроятно, что онъ сознаетъ ее понимающей его смутныя, неясныя желанія и отвѣчающей на нихъ; въ свою очередь и онъ научается мало-помалу понимать ея желанія и сознаетъ себя съ нею нѣкоторымъ образомъ связаннымъ. Въ его туманномъ сознаніи выясняется образъ своего я въ противоположность образу другого я, подобному въ своихъ существенныхъ чертахъ первому, но обладающему отдѣльнымъ, особымъ существованіемъ. На ряду съ однимъ «другимъ я» мало-помалу вырастаютъ еще новыя, и обьективный міръ расширяется. Полагаютъ однако, что весь этотъ

міръ на первыхъ порахъ представляется состоящимъ только изъ существъ одушевленныхъ, подобныхъ или уподобляемыхъ ребенкомъ самому себѣ. До понятія безжизненныхъ предметовъ, инертной и безчувственной матеріи человѣкъ доходитъ, какъ думаютъ, довольно поздно. А животныя и нѣкоторые дикари (см. Льюиса, Леббока и др.), и никогда не достигаютъ до этого. Такое понятіе пріобрѣтается лишь послѣ долгаго воспитанія, дѣлающаго умъ способнымъ къ отвлеченію. Эспинасъ говоритъ также: «Замѣчено, что животныя совершенно неспособны представить себѣ неживое существо. Они знаютъ только самихъ себя и затѣмъ уже по себѣ судятъ обо всемъ остальномъ. Извѣстно также, что дѣти олицетворяютъ весь окружающій ихъ міръ: огонь, печку, экипажъ и т. д.» (Sociétés animales).

Ю.

Разъ допущена объективная реальность существъ подобныхъ мнѣ, само собою приходится признать и объективность всѣхъ моихъ ощущеній, объективность всего представляемаго мною міра. Это настолько понятно, что подробно останавливаться на этомъ я считаю излишнимъ. Пути отъ признанія объективнаго существованія другого человѣка къ признанію объективной реальности всего міра могутъ быть самые различные.

Возможенъ напрімѣръ путь аналогіи, подобный слѣдующему: другіе люди существуютъ; но другія, представляемая мною, существа болѣе или менѣе подобны этимъ людямъ. Естественнымъ и вѣроятнымъ представляется заключеніе, что и они существуютъ.

Возможенъ другой путь — болѣе отвлеченной логической мысли, напр. такой: другіе люди существуютъ. Анализируя свои ощущенія, я нахожу, что я знаю этихъ другихъ людей единственно по ихъ дѣйствіямъ. Слѣдовательно эти дѣйствія также существуютъ. Но весь міръ представляетъ собою совокупность дѣйствій подобныхъ тѣмъ, какія производятъ другіе люди и я самъ; признаніе реальности чело-

вѣческихъ дѣйствій ведетъ меня къ признанію реальности и прочихъ міровыхъ явленій.

Или же такъ: люди существуютъ. Я знаю объ ихъ существованіи по своимъ ощущеніямъ, они слѣдовательно составляютъ причину моихъ ощущеній, и я потому то ихъ и ощущаю, что они существуютъ и какимъ-то образомъ на меня дѣйствуютъ. Слѣдовательно и всѣ мои ощущенія должны имѣть свою внѣшнюю причину и т. д.

Такой ходъ разсужденія не должно смѣшивать съ тѣмъ, какимъ обыкновенно доказываютъ объективное существованіе внѣшняго міра, именно, исходя изъ будто бы присущаго намъ, какъ говорятъ, врожденнаго или апріорнаго, убѣжденія, что всякое дѣйствіе должно имѣть свою причину, а слѣдовательно и ощущенія наши должны имѣть для себя причины *во внѣшнемъ мірѣ*, или въ вещахъ внѣ насъ. Не трудно видѣть, въ чемъ заключается ошибочность такого разсужденія. На понятіе причины смотрятъ какъ на наше убѣжденіе, на форму нашего ума. Откуда же мы знаемъ, что причинность имѣетъ силу и внѣ насъ? Очевидно, придавая причинности значеніе объективное, мы при такомъ разсужденіи дѣлаемъ допущеніе вполнѣ произвольное, равно ни на чемъ не опирающееся. Напротивъ, въ томъ ходѣ разсужденія, который представленъ мною, мы, допустивъ на основаніи полной аналогіи съ нами самими объективное существованіе другого человѣка, видимъ, что онъ прямо становится съ нашимъ ощущеніемъ его въ отношеніе причины и дѣйствія. А это прямо указываетъ на то, что понятіе причины приложимо и къ объективному міру, вещамъ внѣ насъ и ихъ ощущеніямъ въ насъ.

Однимъ словомъ, отъ признанія реальнаго существованія другихъ людей къ реальности міра перейти уже не трудно, и это можно сдѣлать на самые разнообразныя лады, одинъ другой подкрѣпляющіе.

Заключеніе о существованіи другого человѣка сдѣлано нами на основаніи его полной аналогіи съ нами самими, и эта вѣроятность возрастаетъ все болѣе и болѣе по мѣрѣ

того, какъ мы все болѣе и болѣе убѣждаемся въ плодотворности такого допущенія. И однако, выражаясь математически, погрѣшность здѣсь не можетъ быть доведена до безконечно малой величины, мы не можемъ сдѣлать вычисленія съ любою точностью, ибо здѣсь всегда будетъ замѣшанъ нѣкоторый неопредѣленный, непостоянный элементъ — отсутствіе непосредственнаго ощущенія чужого существованія.

II.

Что же мы признаемъ объективно существующимъ кромѣ подобныхъ намъ людей?

Весьма вѣроятно, что на первыхъ порахъ человѣкъ признаетъ объективность за всѣми, или почти всѣми, своими ощущениями, развѣ только за исключеніемъ чисто субъективныхъ, какъ-то: голода, жажды, боли, желанія и т. под. *). Въ подтвержденіе этого можно привести хотя бы существующія указанія на то, что дикари, напр., а равно и дѣти вѣрятъ въ объективное значеніе своихъ сновъ, галлюцинацій и т. под.

Но затѣмъ мы приучаемся мало-помалу относиться къ своимъ ощущениямъ съ нѣкоторымъ недоустріемъ и искать ихъ повѣрки. Замѣчательно, что и здѣсь мы обращаемся прежде всего къ другимъ людямъ и считаемъ реальными лишь такія вещи, которыя кромѣ насъ могутъ ощущать и другіе люди. Вотъ тутъ-то о реальности вещей, какъ говоритъ Тэтъ, и свидѣтельствуетъ опытъ всего человѣчества.

Другого рода повѣрка состоитъ въ томъ, чтобы во-первыхъ ощущенія различныхъ органовъ чувствъ согласовались другъ съ другомъ; напр. мы считаемъ несуществующимъ предметъ, если онъ, будучи видимъ, не поддается осязанію, — при условіи, конечно, что онъ доступенъ и для того и для другого. Во-вторыхъ, необходимо, чтобъ извѣстное явленіе связывалось съ другими въ стройный міровой порядокъ,

*) Хотя и такія ощущенія иногда также объективируются.

стояло въ общей цѣпи причинъ и дѣйствій, а не особнякомъ, и т. д.

Въ концѣ-концовъ реально существующимъ признается лишь то, что способно выдержать всѣ эти пробы.

12.

Иной вопросъ: *какъ* существуетъ на самомъ дѣлѣ представляемый нами міръ?

На ранней ступени развитія человѣкъ вѣритъ, что вещи существуютъ именно такъ, какъ онъ ихъ ощущаетъ. Лишь мало-по-малу, сравнительно поздно, онъ начинаетъ убѣждаться, что ощущенія способны обманывать его не только относительно существованія предметовъ, но и качественной стороны ихъ; что многое привносится отъ чувствъ; что цвѣтовъ и звуковъ въ природѣ не существуетъ; что тепло и холодъ только наши ощущенія, а не свойства вещей въ себѣ.

У него рождается вопросъ: если міръ существуетъ не такъ, какъ мы его ощущаемъ, то какъ же онъ существуетъ?

Этотъ вопросъ, собственно говоря, уже не входитъ въ нашу задачу, и потому я ограничусь лишь указаніемъ того пути, которымъ мы идемъ въ его разработкѣ.

Посмотримъ прежде всего, насколько этотъ вопросъ можетъ быть разрѣшенъ принципиально.

Предположивъ, съ извѣстною долей вѣроятности, реальность другихъ людей, мы признаемъ, что они ощущаютъ точно также, какъ мы, или по крайней мѣрѣ подобно намъ, т.-е. что ихъ психическій міръ можетъ быть такою же вещью или явленіемъ въ себѣ, какъ и нашъ. При совершенствѣ человѣческаго знанія мы могли бы возсоздать сознаніе другихъ существъ, и нѣтъ ничего невозможнаго, что такое возсозданіе было бы вполне адекватно. Нечего, конечно, говорить о томъ, что наше настоящее знаніе отъ такого идеала крайне далеко. Мы можемъ еще кое-какъ воспроизвести психическій міръ другого человѣка, но попытки нарисовать процессы, протекающіе даже въ сознаніи собаки,

оказываются уже затруднительными, не говоря о тваряхъ болѣе низшихъ.

Что же касается до матеріальной стороны внѣшняго міра, а равно и насъ самихъ, то само собой понятно, что, зная ее лишь въ формѣ своихъ ощущеній, мы, какъ бы мы эти ощущенія ни комбинировали, ни анализировали, какія бы апріорныя формы къ нимъ ни прилагали и вообще что бы съ ними ни дѣлали, никакихъ представленій о матеріальныхъ явленіяхъ самихъ въ себѣ изъ нихъ не извлечемъ. Вѣроятность нашихъ сужденій въ этомъ отношеніи однажды навсегда равна нулю.

Мы можемъ съ нѣкоторою вѣроятностью предполагать, что эта сторона существуетъ, что мы какимъ-то образомъ узнаемъ о существованіи протекающихъ въ ней сокровенныхъ процессовъ, соотвѣтствующихъ нашимъ опредѣленнымъ ощущеніямъ; но каковы эти процессы, *какъ* матерія существуетъ и какъ она даетъ намъ знать о своемъ существованіи, это отъ насъ сокрыто однажды и навсегда.

Однако каждому изъ насъ со школьной скамьи приходилось слышать, что въ природѣ всѣ матеріальныя явленія сводятся къ движенію; что за нашими ощущеніями объективно существуетъ лишь движеніе. Таковъ, говорятъ, безспорный выводъ современной науки.

Чтобы узнать характеръ этого вывода, прослѣдимъ тотъ путь, которымъ приходитъ къ нему наука.

Это путь вовсе не новый. Это тотъ путь, которымъ шло все человѣчество. Разница только въ томъ, что наука стремится отдавать себѣ отчетъ въ каждомъ своемъ шагѣ и потому идетъ вѣрнѣе и уходитъ дальше.

На первыхъ порахъ, какъ я уже говорилъ, предполагается, что все существуетъ именно такъ, какъ намъ кажется. Древніе вѣрили, что цвѣта и звуки существуютъ въ дѣйствительности, вѣрили даже въ какую-то гармонію небесныхъ сферъ, и ихъ философы не разъ учили о какихъ-то субстанціальныхъ свойствахъ, въ сущности просто-напросто гипостазировавъ наши ощущенія. Сладость, наприм., для нихъ

не была просто нашимъ ощущеніемъ, а чѣмъ-то реально существующимъ, матеріальнымъ. Одни предметы болѣе сладки, чѣмъ другіе, по ихъ мнѣнію, потому, что въ однихъ заключается больше сладости, въ другихъ меньше, — предметы сладки или кислы сами по себѣ, а не въ нашемъ ощущеніи. Точно такъ же разсуждаетъ и каждый человѣкъ, пока анализъ ощущений не убѣдитъ его въ совершенной ложности такого взгляда.

Но вотъ, по тѣмъ или другимъ причинамъ, мы начинаемъ всматриваться въ происходящія передъ нами явленія и отдавать себѣ въ нихъ отчетъ, вступаемъ на путь анализа и сравненія. Мы задаемъ такимъ вопросомъ: если мы допустимъ, что предметы существуютъ такъ, какъ они намъ кажутся, — что въ такомъ допущеніи будетъ безусловно ошибочно? Для разрѣшенія этого вопроса мы начинаемъ повѣрять свои ощущенія ощущеніями другихъ людей, ощущенія одного органа — ощущеніями другого, — наконецъ, воспринимая предметы не непосредственно, а наблюдая тѣ дѣйствія, какія они производятъ на другіе предметы; послѣдній способъ повѣрки, какъ особенно вѣрный и объективный, получаетъ для науки особую силу и повель къ созданію физическихъ приборовъ. Мы изучаемъ, кромѣ того, строеніе самихъ чувствующихъ аппаратовъ и изслѣдуемъ, что они могутъ передавать намъ, т. е. какіе процессы мы находимъ на всемъ ихъ протяженіи.

Въ результатъ такой повѣрки считается ложнымъ все то, что оказывается несомнѣнно связаннымъ съ спеціальными особенностями органовъ чувствъ и исключительно послѣдними обусловленнымъ.

Истиннымъ считается то, что оказывается независимымъ отъ того или другого спеціального органа чувствъ, что остается по отвлеченіи спеціальной окраски, налагаемой тѣмъ или другимъ органомъ, что остается тѣмъ же, воспринимается ли оно непосредственно, или черезъ посредство другихъ предметовъ — физическихъ и физиологическихъ приборовъ.

Въ концѣ-концовъ получается замѣчательный результатъ: всѣ наши ощущенія суть ощущенія разнообразныхъ движеній; объективно существуетъ, говоримъ мы, лишь движеніе.

Но послѣднее выраженіе въ сущности совершенно незаконно. Понятіе движенія есть результатъ анализа всѣхъ нашихъ ощущеній. Но какъ бы мы ощущенія ни анализировали, въ результатъ все же останется лишь ощущеніе. Этотъ результатъ—движеніе—есть то, на что могутъ быть сведены всѣ наши ощущенія, общая форма нашихъ ощущеній, общій терминъ для ихъ выраженія. Это никоимъ образомъ не значить, что движеніе реально существуетъ такъ, какъ оно нами представляется.

Всѣ явленія матеріальнаго міра суть движенія — такова истина, устанавливаемая наукой. Но само движеніе—наше представленіе. Что соотвѣтствуетъ движенію въ дѣйствительности, мы этого знать не можемъ; что ему соотвѣтствуетъ нѣчто, что у него есть свой объективный субстратъ,— это для насъ является вѣроятнымъ, ибо, признавъ существованіе внѣ насъ другихъ людей, намъ приходится признать и реальность того, откуда мы узнаемъ о нихъ, т.-е. проявляемыхъ ими движеній, а отсюда и всего матеріальнаго міра. Мы не имѣемъ ни малѣйшихъ оснований полагать, что движеніе существуетъ въ дѣйствительности такъ, какъ нами представляется. Но нами на каждомъ шагу испытывается потребность говорить о немъ, какъ о существующемъ объективно,—иными словами, о его неизвѣстномъ субстратѣ,—и мы допускаемъ, ради практическихъ цѣлей, возможность отождествленія нашего представленія движенія съ его неизвѣстнымъ субстратомъ. Не трудно видѣть, что хотя такое отождествленіе и не законно, но ни къ какимъ дурнымъ послѣдствіямъ оно повести не можетъ.

Однако мы уже совершенно отклонились отъ своей первоначальной темы. Въ области нашего сознанія все является въ такой степени органически связаннымъ другъ съ другомъ, что, начавши съ одного, всегда возможно придти къ чему

угодно другому. Явленія того міра, который мы знаемъ, всѣ болѣе или менѣе объясняютъ другъ друга и въ свою очередь становятся понятными лишь черезъ всѣ другія. Ни одно явленіе, ни одинъ вопросъ не можетъ быть разрѣшенъ болѣе или менѣе полно особнякомъ, а лишь въ связи съ другими: міръ понятенъ для насъ лишь въ своемъ цѣломъ. Точно также въ человѣческомъ организмѣ процессы пищеваренія непонятны безъ процессовъ кровообращенія, дыханія, нервныхъ явленій, а процессы кровообращенія въ свою очередь непонятны безъ процессовъ дыханія и пищеваренія,— процессы дыханія безъ процессовъ кровообращенія и т. д.

И наше знаніе о мірѣ развивается разомъ во всѣхъ своихъ главнѣйшихъ чертахъ, точно также какъ развивается зародышъ человѣка. Сначала рисуется какъ бы самая общая основа картины, затѣмъ накладываются крупныя свѣта и тѣни, производится грубая подмалевка, и наконецъ вырабатываются подробности, всегда въ связи другъ съ другомъ, такъ что измѣненія въ одной всегда влекутъ за собой болѣе или менѣе сильныя измѣненія во всей картинѣ, и по мѣрѣ выработки, ранѣ набросанный контуръ часто совершенно измѣняется. И только гармонія во всѣхъ частяхъ картины говоритъ сколько-нибудь за то, что она нарисована правильно. Задача всякаго интересующагося философій — стремиться къ выработкѣ этой гармоніи по мѣрѣ своихъ силъ и своего разумѣнія.

Николай Иванцовъ.

Философія Лаоси.

I.

Приступая къ изложенію нравственнаго ученія китайскаго философа Лаоси (или Лаоцзы, какъ пишутъ нѣкоторые изъ русскихъ авторовъ), — ученія, которое содержится въ его сочиненіи «Таотекингъ» или «Трактатъ о нравственности», я считаю полезнымъ сначала разрѣшить недоразумѣніе, существующее въ русской литературѣ относительно этого замѣчательнаго памятника китайской философіи. Я разумѣю мнѣніе извѣстнаго специалиста по китайской словесности, профессора Васильева. Мнѣ необходимо коснуться его потому, что предлагаемое мною рѣшеніе поставленнаго имъ вопроса могло бы служить и доказательствомъ того, что «Трактатъ о нравственности» дѣйствительно принадлежитъ перу Лаоси.

Почтенный профессоръ въ 1875 г. издалъ свой прекрасный и не лишенный оригинальности трудъ о религіи китайцевъ, подъ общимъ заглавіемъ: «Религіи Востока». Разсужденія и выводы, изложенные въ этомъ трудѣ, очень часто вѣрны и во многихъ пунктахъ остроумны. Почтенный профессоръ высказываетъ свои мнѣнія весьма авторитетно, да они и на самомъ дѣлѣ авторитетны. Но относительно вопроса о подлинности «Трактата о нравственности» Лаоси я не могу, къ величайшему сожалѣнію, согласиться съ мнѣніемъ профессора.

Сдѣлавъ краткое обзорѣніе современнаго состоянія общества даосовъ, т.-е. послѣдователей Лаоси, и оцѣнивши

его значеніе, профессоръ Васильевъ произноситъ слѣдующее сужденіе: «одно, что мы можемъ сказать о сочиненіи Лаоцзы (Тао-Текингъ) утвердительно, такъ это то, что оно не могло быть написано въ то время, къ которому его причисляютъ» (т. е. въ 6-мъ вѣкѣ до Р. Хр., ранѣе Конфуція). Эта книга,—заключаетъ авторъ «Религій Востока», «написана тогда, когда идеи конфуціанства уже приобрѣли вѣсь», (т. е. не ранѣе 2-го вѣка до Р. Хр.) *).

Эта мысль профессора доказывается имъ съ двухъ точекъ зрѣнія:

1) Такъ какъ философія Лаоси составляетъ діаметральную противоположность моральной философіи китайскаго мудреца Конфуція, то она не могла появиться ранѣе системы Конфуція.

2) Въ философіи Лаоси замѣчается отраженіе буддійской философіи. Это, по мнѣнію почтеннаго профессора, возможно было только послѣ перенесенія буддизма въ Китай, что совершилось во второмъ вѣкѣ до Р. Хр. Слѣдовательно, лаосизмъ не могъ появиться до 2-го вѣка.

На чемъ основываетъ профессоръ Васильевъ свое первое положеніе?

Конфуцій, родившійся въ ноябрѣ 551 г. до Р. Хр. и умершій въ апрѣлѣ 479 года, дѣйствовавшій и проповѣдывавшій свое ученіе преимущественно во время царствованія императора Кей-воо **) изъ династіи Сіу ***), не скоро получилъ такой авторитетъ, какимъ онъ пользовался потомъ въ продолженіе слишкомъ 20 столѣтій. Ортодоксальность ученія Конфуція была окончательно доказана Меюси, жившимъ во второй половинѣ четвертаго вѣка до Р. Хр. Благодаря ему, ученіе Конфуція получило непоколебимую авторитетность въ Срединной имперіи. Стало-быть, ученіе Конфуція получило каноническое для китайскаго народа значеніе по крайней мѣрѣ въ третьемъ вѣкѣ, но никакъ не раньше. Отсюда, по мнѣнію профессора Васильева, слѣдуетъ, что фило-

*) Проф. Васильевъ. «Религій Востока: Конфуціанство, Буддизмъ и Даосизмъ». С.-Петербургъ. 1873 г., 77 стр.

) Царствовалъ 519—468 гг. до Р. Хр. *) 750—241 гг. до Р. Хр.

софія Лаоси, которая будто бы есть реакціонное движеніе противъ конфуціанской нравственной философіи, могла появиться только во 2-мъ вѣкѣ до Р. Хр.

Посмотримъ, насколько правильно это разсужденіе профессора Васильева.

Прежде всего, слѣдуетъ спросить себя: философія, создателемъ которой профессоръ считаетъ Конфуція, есть ли въ самомъ дѣлѣ исключительно его созданіе? Конечно нѣтъ. Въ своихъ бесѣдахъ съ учениками Конфуцій очень часто говорилъ, что его ученіе не есть его собственное, а лишь изложеніе ученія блаженнѣйшихъ царей. Это заявленіе дѣлалось имъ не для того, чтобы придать своему ученію больше авторитета, а искренно, безъ всякой задней мысли.

Поэтому оно даетъ намъ полное право заключать, что нравственное ученіе Конфуція не есть совершенно новое и самостоятельное созданіе его ума, а лишь развитіе существовавшей до него морали. Если мы раскроемъ книги Сикингъ, Секингъ и Икингъ, происхождение которыхъ несомнѣнно относится ко времени до-конфуціанскому, т.е. къ первымъ годамъ царствованія династіи Сиу, то увидимъ, что въ этихъ книгахъ находятся всѣ тѣ идеи, которыя впоследствии проповѣдывалъ Конфуцій.

Говоря такъ, я не желаю отнять у Конфуція приписываемыхъ ему заслугъ. Онъ, безъ сомнѣнія, совершилъ для своей страны великое дѣло, выяснивши точно, въ чемъ заключалось нравственное ученіе блаженнѣйшихъ царей, и утвердивши своимъ авторитетомъ на многіе вѣка идеалы нравственной жизни, созданные народомъ въ продолженіе предшествующихъ столѣтій.

Тѣмъ не менѣе несомнѣнно, что философская мораль, создателемъ которой профессоръ признаетъ Конфуція, уже существовала въ Китаѣ ранѣе этого нравоучителя. Если такъ, то ясно, что «Трактатъ о нравственности» Лаоси могъ быть написанъ въ противовѣсъ традиціонной морали и вообще древнему міросозерпанію Китая, а не специально противъ конфуціанства. Лаоси думалъ, что зло, ослабляющее

Срединную имперію, заключается въ традиціонной морали, въ такъ называемомъ ученіи блаженнѣйшихъ царей. Поэтому, желая дать народу вполне естественное нравственное ученіе, могущее искоренить предполагаемое зло господствовавшей тогда въ народѣ морали, онъ создалъ свою въ высшей степени осмысленную и оригинальную философскую систему.

Если бы философія Лаоси возникла какъ протестъ противъ нравственнаго ученія Конфуція, то авторъ «Трактата о нравственности» сказалъ бы хоть одно слово о томъ ученіи, противъ котораго онъ написалъ свой трактатъ; между тѣмъ, онъ не дѣлаетъ никакого намека на него. Въ «Трактатѣ о нравственности» даже нѣтъ ни одного выраженія, которое хоть косвенно касалось бы Конфуція. Нашъ философъ излагаетъ свое ученіе спокойно и догматически: у него совершенно отсутствуетъ полемическій тонъ. Это даетъ намъ основаніе предположить, что Лаоси писалъ свой знаменитый трактатъ только для того, чтобы оставить послѣ себя изложеніе своихъ идей.

Приводитъ ли почтенный профессоръ какія-нибудь историческія данныя для подтвержденія своей гипотезы?

На этотъ вопросъ приходится отвѣтить отрицательно. Профессоръ Васильевъ, предлагая свое мнѣніе, не говоритъ намъ, на чемъ оно основывается. Онъ не только не ссылается на историческія данныя, но почему-то и недовѣрчиво относится къ словамъ знаменитаго китайскаго историка Сымацянь *), т.-е. къ единственному достовѣрному повѣствованію о Лаоси. Правда, Сымацянь сообщаетъ намъ очень немного о жизни этого мыслителя, но тѣмъ не менѣе онъ даетъ намъ нѣкоторыя достовѣрныя свѣдѣнія о немъ.

Знаменитый китайскій историкъ жилъ во второй половинѣ 2-го и въ первой половинѣ 1-го вѣка до Р. Хр. Будучи тайси, т.-е. начальникомъ комиссіи для составленія древней исторіи Китая, Сымацянь, по повелѣнію тогдаш-

*) Въ Японіи это имя произносятъ Симасень, но я пишу такъ, какъ проф. Васильевъ.

няго царя Срединной имперіи, въ 91 году до Р. Хр., издалъ свой превосходный трудъ: «Историческое повѣствованіе» — «Си-Ки», состоящій изъ 126 книгъ. Историкъ, обладающій замѣчательнымъ литературнымъ талантомъ и рѣдкимъ тактомъ, при составленіи своей исторіи пользовался всевозможными документами, хранившимися въ императорскихъ архивахъ и книгохранилищахъ. При изложеніи историческихъ фактовъ, онъ, какъ истинный историкъ, поступаетъ чрезвычайно осторожно: къ каждому факту исторіи онъ относится критически; поэтому онъ не допускаетъ ничего легендарнаго, когда есть извѣстія болѣе или менѣе достовѣрныя *).

Живя близко къ эпохѣ дѣятельности Лаоси и Конфуція, Сымацянъ могъ собрать вполне достовѣрныя извѣстія о нихъ. Онъ пишетъ въ своемъ «историческомъ повѣствованіи», между прочимъ, что Конфуцій имѣлъ свиданіе съ Лаоси. Отрицать достовѣрность этого историческаго извѣстія нѣтъ никакого основанія.

Въ 63-й книгѣ «Историческаго повѣствованія» Сымацянъ излагаетъ, между прочимъ, біографію трехъ мыслителей Китая: Лаоси, Сѳси и Канписи. Послѣднихъ двухъ онъ считаетъ послѣдователями перваго, но не говоритъ, были ли они непосредственными учениками Лаоси, или нѣтъ. Судя по этому, слѣдуетъ заключить, что они ни въ какомъ случаѣ не были современниками Лаоси: нашъ философъ жилъ, повидимому, много лѣтъ раньше, нежели Сѳси и Канписи.

Но когда жили и дѣйствовали философы Сѳси и Канписи? По свидѣтельству Китайскихъ историковъ, оба они жили въ послѣднія десятилѣтія царствованія династіи Сіу, которая окончательно пала въ 241 г. до Р. Хр. Отсюда ясно, что годы дѣятельности этихъ двухъ философовъ относятся къ началу третьяго и концу четвертаго вѣка. Изъ этого, въ свою очередь, мы заключаемъ; что Лаоси жилъ и дѣйствовалъ несомнѣнно раньше четвертаго вѣка. А если такъ,

*) «Историческое повѣствованіе» Сымацянъ имѣется въ библ. Румянцевск. муз. подъ № 139. Кит. отд. Изданіе 1739 г.

то указанная профессором Васильевым хронологическая дата о появлении сочинения Лаоси лишена всякого основания; «Трактатъ о нравственности», появился, по крайней мѣрѣ, тремя или четырьмя столѣтіями раньше, чѣмъ предполагаетъ почтенный синологъ.

Теперь обратимся къ свидѣтельству философа Канписи о Лаоси.

Хотя очень ясно вліяніе Лаоси на систему Сѳси, но послѣдній не говоритъ о немъ въ своихъ многочисленныхъ сочиненіяхъ. Напротивъ, Канписи пишетъ о философіи Лаоси очень много. Въ одномъ изъ лучшихъ своихъ сочиненій онъ дѣлаетъ превосходное изложеніе философскихъ взглядовъ Лаоси. Это даетъ намъ твердое основаніе утверждать, что уже въ четвертомъ вѣкѣ до Р. Хр. сочиненіе нашего философа «Трактатъ о нравственности» было достаточно распространено.

Правда, въ сочиненіяхъ Канписи нѣтъ никакого указанія на то, когда жилъ и дѣйствовалъ Лаоси, но тѣмъ не менѣе онъ говоритъ о немъ какъ о человѣкѣ, жившемъ много лѣтъ раньше, нежели онъ. Въ всякаго сомнѣнія, что въ то время, когда Канписи излагалъ систему Лаоси, создателя ея давно не было въ живыхъ.

Въ повѣствованіи Сумацяня о Лаоси говорится, что нашъ философъ изложилъ свою философію въ 5 тысячахъ словъ по требованію западнаго пограничнаго чиновника. Къ этому извѣстію профессоръ Васильевъ относится очень недовѣрчиво. По моему исчисленію, всѣ слова, вошедшія въ составъ этого знаменитаго сочиненія, составляютъ 5,206. Такимъ образомъ, упомянутое указаніе имѣетъ извѣстную цѣну, и ради того, что оно не совсѣмъ точно, отрицать подлинность повѣствованія нѣтъ причины.

Второе основаніе гипотезы профессора Васильева то, что въ ученіи нашего философа замѣчается отраженіе буддійской философіи и пр. Этотъ аргументъ также представляется довольно произвольнымъ.

Прежде всего нужно замѣтить, что пессимизмъ свойственъ

вообще человеческой душѣ, а жителямъ Востока въ особенности; поэтому не слѣдуетъ удивляться тому, что мы находимъ его и въ системѣ Лаоси. Богатая природа Китая не была ограждена отъ случайныхъ бѣдъ, могущихъ разорять благосостояніе народа; избытокъ водъ часто опустошалъ огромныя пространства; нашествіе дикихъ племенъ не всегда могло быть предотвращено; внутренній политическій разладъ иногда уничтожалъ все нажитое народомъ. Всѣ эти бѣды способствовали образованію пессимистическаго взгляда на жизнь.

Если мы возьмемъ лаосіевскій пессимизмъ и сравнимъ его съ буддійскимъ, то найдемъ неизгладимое различіе между ними. Буддизмъ проповѣдуетъ абсолютное прекращеніе всякаго рода душевныхъ процессовъ, составляющихъ преимущество разумнаго существа, т.-е. проповѣдуетъ «нирвану». У Лаоси ничего подобнаго мы не находимъ. Буддизмъ утверждаетъ, что въ самомъ существованіи человѣка лежитъ нравственное зло; Лаоси этого не допускалъ.

Правда, въ одномъ изъ афоризмовъ нашъ философъ говорить о періодѣ, «когда всѣ (люди) слѣлаются бездѣтельными» *) а въ другихъ проводится мысль, что «для того, чтобы быть святымъ, нужно соблюдать бездѣйствіе **»), но это еще не буддійская нирвана. «Бездѣтельность» Лаоси нужно понимать въ особомъ значеніи. Онъ хочетъ сказать, что «не слѣдуетъ портить естественнаго состоянія человѣка посредствомъ излишняго умствованія».

Необходимость понимать «бездѣйственность» Лаоси въ указанномъ смыслѣ подтверждается «Трактатомъ о нравственности». Нашъ философъ усердно проповѣдуетъ людямъ *самоусовершенствованіе* ***), чего невозможно достигнуть при полной бездѣтельности. Дѣятельность согласно Тао (т.-е. согласно ученію объ истинной нравственности) есть без-

*) «Трактатъ о нравственности», III.

**) Ibid.

***) «Тр. о нравств.», XXXIII и мн. др.

словесная проповѣдь о Тао «*Когда святой мужъ управляетъ страной, то сердце его пусто, а тѣло полно; онъ ослабляетъ свои желанія, и этимъ усиливаетъ кость*» *). Это изреченіе означаетъ, что намъ необходимо стараться не мудрствовать напрасно, что́ никогда не приноситъ пользы, а прямо дѣйствовать, подобно тому, какъ сытый человѣкъ способенъ работать больше, нежели голодный.

Такимъ образомъ, Лаоси не проповѣдуетъ нирваны, а напротивъ — отстаиваетъ дѣятельность безъ празднаго мудрствованія. Отсюда ясно, что существуетъ большое различіе между буддйскимъ и лаосіевскимъ пессимизмомъ. Теорія профессора Васильева о зависимости ученія Лаоси отъ буддйской философіи, какъ оказывается, не имѣетъ реального основанія.

Нельзя не упомянуть и о языкѣ «Трактата о нравственности», какъ одномъ изъ свидѣтельствъ древности и подлинности его. Онъ отличается необыкновенною сжатостью, силой выраженія, фигуральностью, отрывочностью и очень часто нѣкоторою темнотою выраженія. Пріемъ Лаосіевскаго писанія очень оригиналенъ: онъ существовалъ только въ глубочайшей древности. Въ этомъ отношеніи, изъ всѣхъ философовъ одинъ Конфуцій можетъ быть поставленъ на ряду съ Лаоси; Менси, Канписи, Соси и другіе писатели, жившіе въ 4 и 3 вв. до Р. Хр., совсѣмъ иначе пишутъ, чѣмъ нашъ философъ.

Конечно, я не выставляю этого соображенія, какъ вѣрнѣйшаго признака древности и подлинности «Таотекинга», но тѣмъ не менѣе и оно можетъ служить подтвержденіемъ моей мысли.

II.

Вопросъ о личности Лаоси составляетъ одинъ изъ труднѣйшихъ въ исторіи китайской философіи. Извѣстія о нашемъ философѣ, переданныя Сымацяномъ, такъ бѣдны и не-

*) Ibid., III.

значительны, что нѣтъ никакой возможности составить по нимъ полное жизнеописаніе мыслителя. Правда, кромѣ извѣстныхъ Сымацяна, существуетъ въ китайской литературѣ цѣлый рядъ апокрифическихъ сказаній о Лаоси, но въ нихъ мало достовѣрнаго. Поэтому, при составленіи жизнеописанія Лаоси, нужна большая осторожность.

Относительно года рожденія нашего философа нѣтъ никакихъ достовѣрныхъ данныхъ. Извѣстный синологъ Станиславъ Жюльенъ думаетъ, что Лаоси родился въ 604 г. до Рожд. Хр. *).

Эта хронологическая дата, какъ утверждаетъ самъ Жюльенъ, взята имъ изъ апокрифическихъ авторовъ, но тѣмъ не менѣе заслуживаетъ вниманія. Если мы повѣримъ извѣстію, переданному историкомъ Сымацянь, что Конфуцій имѣлъ свиданія съ Лаоси, то можно будетъ предположить, что годы цвѣтущей дѣятельности нашего философа относятся къ началу политико-философской дѣятельности Конфуція. Отсюда можно заключить съ вѣроятіемъ, что Лаоси родился приблизительно въ началѣ 600-тыхъ годовъ до Р. Хр.

Родители философа жили въ селѣ Кёку-Зинъ, уѣзда Лей, провинціи Ку, которая находилась въ королевствѣ Сд (близъ теперешняго Пекина) **). Какая была ихъ профессія, объ этомъ не сохранилось никакого извѣстія. Во всякомъ случаѣ мѣстечка, въ которомъ родился Лаоси, давно не существуетъ ***). Имя «Лаоси» значитъ «престарѣлый философъ». Это не есть собственное имя его; такъ называли и называютъ его древніе и современные китайцы, желая этимъ выразить уваженіе къ нему, какъ мыслителю.

Фамилія его была «Ли», имя «Зи», псевдонимъ «Хакуянь»****), а послѣ смерти ему дали прозвище «Сень» (длинноухій).

Комментаторъ «Историческаго повѣствованія» Сымацяни

*) Stanislas Julien. «Lao-Tzeu Tao-te-king». Paris. 1842 г., р. XIX.

***) Сымацянь «Истор. повѣств.», 63 кн.

****) Ibid. Примѣчаніе: въ «географическихъ очеркахъ» пишется, что это село (Кёку-Зинъ) было уничтожено во время борьбы феодаловъ («періодъ воинствующихъ феодаловъ») и нынѣ не существуетъ».

*****) Носить псевдонимъ—обычай китайскихъ ученыхъ.

говорить, что Лаоси носилъ фамилію «Ли» по матери, а свой псевдонимъ заимствовалъ отъ имени своего отца.

О томъ, какое образованіе получилъ Лаоси, до насъ не дошло никакихъ свѣдѣній. Но, судя по тому, что впоследствии нашъ философъ несъ важную государственную службу, доступъ къ которой былъ открытъ только для выдержавшихъ особые государственные экзамены, нужно думать, что Лаоси въ своей молодости получилъ хорошее, конечно въ тогдашнемъ смыслѣ, образованіе.

Въ одномъ примѣчаніи въ исторіи Сымацяни приводятся слова апокрифа: «Лаоси былъ (человѣкъ) высокаго роста; цвѣтъ лица у него былъ желтый, красивыя брови, длинныя уши, широкій лобъ, рѣдкіе и некрасивыя зубы, четырехъ-угольный ротъ съ толстыми и безобразными губами» *).

Образъ жизни Лаоси, по преданію, былъ весьма своеобразенъ. Не подлежитъ сомнѣнію, что онъ исполнялъ или, по крайней мѣрѣ, старался исполнять все то, что ему казалось истиной, правдой.

Повидимому, онъ былъ человѣкъ простой, нетребовательный, скромный и, такъ сказать, нищій духомъ. Каково было его матеріальное обезпеченіе, объ этомъ есть очень достовѣрное извѣстіе. Въ XX гл. «Таотекинга» онъ пишетъ: «многіе люди богаты, но я не имѣю ничего, какъ будто все потерялъ». Это даетъ намъ основаніе заключить, что Лаоси былъ небогатъ; но если принять во вниманіе, какой постъ онъ занималъ въ періодъ своей государственной дѣятельности, то нельзя предполагать, что онъ былъ совсѣмъ не обезпеченъ. Однако, есть основаніе думать, что онъ раздавалъ бѣднымъ все, что имѣлъ, дѣлая это втайнѣ отъ всѣхъ. «Я раздаю милостыню,—говорится въ III гл. Таотекинга,—въ великомъ страхѣ» **). Онъ училъ немудрствовать, а дѣйствовать ***), не мечтать, а работать ****). Словесное ученіе

*) «Ист. повѣств.» 63 т.

***) См. Таотекингъ, гл. LXVI и др.

****) Тамъ же, XIX и XX.

*****) Тамъ же, II и III.

недѣйствительно и несущественно, а истинное учение, по его мнѣнію, должно осуществляться на дѣлѣ, т.-е. необходимо дѣлами доказывать истинность ученія.

Это даетъ намъ основаніе думать, что во время своей служебной дѣятельности нашъ философъ не столько проповѣдовалъ свое ученіе, сколько старался осуществлять его на дѣлѣ. Тѣмъ не менѣе, есть основаніе предположить, что ученіе Лаоси получило громкую извѣстность еще при жизни его: «на всей землѣ (т. е. въ Китаѣ),—пишетъ онъ,—люди говорятъ, что мое Тао велико» (LXVII).

Несомнѣнно, что Лаоси очень рано сталъ чувствовать склонность къ аскетической жизни. Онъ былъ очень разсудителенъ; ему были чужды всякаго рода порывы чувствъ и экстазы. Въ его общественной и частной жизни не имѣли мѣста никакія страсти.

Аскетическое настроеніе и образъ жизни, однакоже, не мѣшали ему вести семейную жизнь, хотя о ней мы никакихъ точныхъ извѣстій не имѣемъ. Въ «историческомъ повѣствованіи» Сымацянь есть, однако, любопытное извѣстіе относительно судьбы потомковъ Лаоси. Сынъ нашего философа «Сб» былъ сыномъ времени своего въ полномъ смыслѣ этого слова: онъ избралъ военную карьеру, къ которой отецъ его относился отрицательно*). Вообще «Сд» не сочувствовалъ ученію своего отца.

Лаоси, по извѣстію Сымацянь, былъ начальникомъ императорскаго книгохранилища (или же государственнаго архива). Долго ли онъ находился на этой должности, намъ неизвѣстно.

Впрочемъ, нужно замѣтить, что эта служба Лаоси имѣла громадное вліяніе на развитіе его философской мысли, такъ какъ дала ему свободный доступъ къ хранилищу всякаго рода знаній. Современное ему китайское общество, среди котораго онъ выросъ, тоже не осталось безъ вліянія на его умъ. И ему, какъ впоследствии Конфуцію, хотѣлось спа-

*) Тао-те-Кингъ, XXXI.

сти своихъ единоплеменниковъ отъ безконечныхъ политическихъ усобицъ. Это стремленіе очень ясно и характерно отразилось на всей системѣ его философіи *).

Въ какомъ отношеніи находился Лаоси къ мыслителямъ своего времени, объ этомъ подробныхъ свѣдѣній не сохранилось.

Историкъ Сымацянъ передаетъ намъ весьма интересное извѣстіе о свиданіи двухъ великихъ философовъ Срединной имперіи: Лаоси и Конфуція. Постараюсь буквально передать то, что пишетъ историкъ Китая.

«Когда Конфуцій находился въ Сиу,—пишетъ Сымацянъ,—то онъ посѣтилъ Лаоси, чтобы услышать мнѣніе его относительно обрядовъ».

«Обрати вниманіе на то,—сказаль Лаоси Конфуцію,—что люди, которые учили народъ, умерли, и кости ихъ уже давно истлѣли, но слова ихъ доселѣ существуютъ. Когда мудрецу благопріятствуютъ обстоятельства, онъ будетъ разѣзжать на колесницахъ,—когда же нѣтъ, онъ будетъ ходить, нося на головѣ тяжесть, держась руками за край ея **).

«Я слышаль, что опытный купецъ скрываетъ свой товаръ, какъ будто ничего не имѣетъ. Точно также, когда мудрецъ имѣетъ высокую нравственность, то наружность его не должна этого выражать. Ты брось свою гордость, вмѣстѣ со всякаго рода страстями; оставь свою любовь къ прекрасному, вмѣстѣ съ склонностью къ чувственности, потому что онѣ бесполезны для тебя».

«Вотъ что я говорю тебѣ, и больше ничего не скажу ***).

«Удалившись отъ нашего философа, Конфуцій сказаль своимъ ученикамъ: я знаю, что птицы умѣютъ летать,—рыбы умѣютъ плавать въ водѣ и животныя умѣютъ бѣгать. Также

*) Объ этомъ обстоятельно будетъ сказано ниже.

**) Это значитъ, что когда мудрецъ служить умному царю, то идеи его получаютъ осуществленіе; поэтому онъ будетъ торжествовать и пользоваться почетомъ. Но когда онъ служитъ недалновидному царю, то будетъ оставленъ безъ вниманія, преслѣдуемъ и угнетаемъ, какъ носящій на головѣ тяжесть поденщикъ.

***) «Историч. повѣств.» 63 кн.

знаю, что бѣгушихъ можно остановить тенетами, плавающихъ—сѣтями, а летящихъ—силками. Но что касается дракона, то я не знаю ничего. Онъ несется на облакахъ и поднимается на небо».

«Я сегодня увидѣлъ Лаоси. Не драконъ ли онъ?» *)

Къ этому извѣстію Сымацзяни профессоръ Васильевъ относится скептически; онъ готовъ причислить его къ числу легендъ о Лаоси,—но, какъ мы видѣли, безъ достаточнаго основанія **).

Возможность свиданія двухъ философовъ Китая на самомъ дѣлѣ вполнѣ вѣроятна. Конфуцій, какъ человѣкъ любознательный, долго искалъ истины. Поэтому, онъ могъ обратиться къ нашему философу, извѣстнѣйшему ученому того времени, чтобъ уяснить себѣ, въ чемъ состоитъ сущность обрядовъ, которымъ китайцы придавали огромное значеніе. Пріѣхавъ въ столицу тогдашняго Китая, Конфуцій естественно могъ пожелать посѣтить мѣстную знаменитость.

Притомъ, если мы обратимся къ содержанию переданной нами бесѣды двухъ великихъ философовъ, то должны будемъ признать, что каждый выразилъ въ ней характерную и существенную сторону своей философіи. Лаоси, какъ проповѣдникъ теоріи смиренія, предлагаетъ Конфуцію бросить гордость и увлеченіе вещами изъ міра сего; Конфуцій, придававшій огромное значеніе всему конкретному, спрашиваетъ Лаоси объ обрядахъ и удивляется возвышенному и глубокомысленному ученію своего собесѣдника.

Лаоси былъ очень недоволенъ современными ему общественными и политическими дѣлами. Это недовольство было до того сильно, что онъ, оставивши свою государственную службу, удалился въ уединеніе. Желая жить внѣ той страны, безпорядокъ и нравственное паденіе которой его возмущали, онъ хотѣлъ уйти чрезъ западную границу въ страны варваровъ. Но тутъ случилось нѣчто неожиданное для него. Увидѣвъ, что этотъ знаменитый мужъ удаляется

*) Тамъ-же.

**) См. «Религіи Востока», стр. 72—7.

изъ имперіи, начальникъ пограничной стражи, «Инъ-ки», сказалъ ему: «Философъ! ужели ты думаешь скрыться? Если такъ, то прошу — изложи сначала свое ученіе для нашего наставленія» *).

И вотъ Лаоси, удовлетворяя требованію любознательнаго чиновника, будто бы написалъ знаменитый «трактатъ о нравственности» — «Тао-те-кингъ». Но тутъ возникаетъ вопросъ: написалъ ли Лаоси свою книгу сразу, или же въ разное время? Отвѣтъ, думается мнѣ, находится въ самомъ «Тао-те-кингѣ». Болѣе обстоятельное знакомство съ сочиненіемъ показываетъ, что каждый афоризмъ его вполнѣ самостоятельный и не имѣетъ внѣшней связи съ другими. Это даетъ полное право заключить, что «Тао-те-кингъ» написанъ въ разное время, по различнымъ поводамъ. Поэтому, отданная нашимъ философомъ пограничному чиновнику рукопись «Тао-те-кингъ» была вѣроятно сборникомъ его афоризмовъ. Какъ жилъ Лаоси послѣ того, какъ удалился въ уединеніе, объ этомъ рѣшительно ничего неизвѣстно. «Нѣкоторые думаютъ, — пишетъ историкъ Сымацянъ, — что Лаоси жилъ до 160 лѣтъ отъ роду, другіе — до 200 лѣтъ, благодаря своей святой жизни, согласной съ Тао» **).

Если это извѣстіе и преувеличено, то все-таки вѣроятно, что, ведя жизнь вполнѣ воздержную и умѣренную, нашъ философъ пользовался крѣпкимъ здоровьемъ и дожилъ до глубокой старости. X

Считаю не лишнимъ сказать теперь нѣсколько словъ о томъ, какая судьба постигла ученіе Лаоси.

Ученіе это, составляющее въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ диаметрально противоположность традиціонному міросозерцанію Срединной имперіи, повидимому, не могло найти много послѣдователей; тѣмъ не менѣе въ каждомъ столѣтіи оно находило истолкователей, которые, желая развить далѣе философскія воззрѣнія своего великаго учителя и закончить работу его мысли, отчасти повредили

*) «Историч. повѣствов.», 63 кн.

**) Тамъ-же.

ему. Соси и Зюнь-си, развивая теоретическое и нравственное міросозерцаніе Лаоси, внесли въ систему его много чуждыхъ ей элементовъ; а Канписи, развивая политико-соціальныя воззрѣнія Лаоси, довелъ ихъ до послѣдней крайности.

Такимъ образомъ, система нашего философа, уже вскорѣ послѣ смерти его, подверглась довольно серьезному искаженію, хотя и сохранила имя лаосизма. Но на этомъ дѣло не остановилось: чѣмъ дальше шло время, тѣмъ больше ученіе Лаоси извращалось. Лаосизмъ особенно много потерпѣлъ отъ буддизма.

Буддизмъ былъ занесенъ въ Китай во 2 вѣкѣ до Р. Хр. Съ необыкновенною быстротой распространяясь среди народа, онъ обратилъ на себя вниманіе даосовъ.

Даосы, усвоившіе только аскетическую идею своего учителя и не понимавшіе сущности его философской системы, съ великою радостью встрѣтили буддистовъ: они видѣли въ буддизмѣ дальнѣйшее развитіе своей аскетической идеи. Вотъ, съ этихъ-то поръ и начинается печальная исторія лаосизма. Оригинальное міросозерцаніе великаго Лаоси стало забываться среди его послѣдователей; внѣшній строй и внутреннее устройство общества даосовъ окончательно измѣнились: въ нихъ вошло много буддійскихъ элементовъ.

Кромѣ буддизма, на общество даосовъ имѣли вліяніе разныя народныя вѣрованія.

Въ такомъ печальномъ видѣ общество даосовъ существуетъ и донинѣ въ Китаѣ и Японіи.

Профессоръ Васильевъ правъ, когда, характеризуя современное состояніе указаннаго общества, говоритъ, что они—послѣдователи Лаоси только по имени, а не по существу. «Даосизмъ,—пишетъ онъ,—есть самый разнородный составъ всякаго рода вѣрованій и пріемовъ, не имѣющихъ между собой ничего общаго... У всѣхъ нихъ общаго только имя, да то, что всѣ они признають своимъ учителемъ Лаоси» *).

*) «Религіи Востока», 72 стр.

III.

При болѣе или менѣе обстоятельномъ знакомствѣ съ философскою системою Лаоси является вопросъ: гдѣ искать источниковъ его философскаго міросозерцанія? Отвѣтить на этотъ вопросъ не легко. Искать ихъ слѣдуетъ, по нашему мнѣнію:

- 1) въ индивидуальномъ складѣ ума Лаоси;
- 2) въ историческихъ условіяхъ существованія современнаго ему Китая.

1. Если мы обратимъ вниманіе на ходъ развитія мыслей въ «Трактатъ о нравственности», то нельзя не замѣтить, что философію Лаоси можно охарактеризовать какъ созерцательное умозрѣніе. Духовный смыслъ и внутренній законъ бытія всего болѣе занимаютъ Лаоси. Каждый фактъ изъ духовно-нравственнаго и физическаго міра, совершавшійся вокругъ него, вызывалъ усиленную дѣятельность его ума: ему хотѣлось проникнуть въ сущность и внутренній смыслъ всякаго явленія. Все, что совершалось вокругъ него, казалось ему только мимолетнымъ; въ основаніи скоропроходящаго теченія вещей лежитъ нѣчто существенное и прочное. И вотъ въ одномъ изъ афоризмовъ Лаоси утверждаетъ, что «красивое есть только безобразное; доброе—только злое» *). Это значитъ, что красивое для глазъ не есть истинно красивое; доброе, въ обыкновенномъ его смыслѣ, не есть истинно доброе. Истинно красивое мы можемъ видѣть только очами разума; точно также истинно доброе открывается только нашему духу.

Эта черта философіи Лаоси, напоминающая у грековъ ученія Гераклита, элейцевъ и Платона, самая существенная: она очень ярко выступаетъ въ каждой мысли его. Нашъ философъ искалъ сущности всего и углублялся въ свой внутренній міръ. Все матеріальное и конкретное представлялось ему только кажущеюся стороною бытія; уже одно

*) II.

то, что въ мірѣ есть измѣненіе, ясно доказываетъ существованіе неизмѣннаго, постояннаго и обнимающаго все бытіе.

Это неизмѣнное, постоянное и обнимающее все бытіе, по Лаоси, есть *Тао*.

Понятіе «Тао»—исходная точка всей системы Лаоси и фундаментъ его міросозерцанія; на этомъ понятіи нашъ философъ построилъ все зданіе своей метафизики.

Весьма сложная, но приведенная въ строгое единство, система философіи Хакуяна-Лаоси могла выработаться только путемъ глубокаго созерцательнаго умозрѣнія. Исслѣдовавъ сущность нашего знанія, нашъ философъ говорилъ: «Нѣтъ знанія», потому что «я не знаю ничего» *). Это изреченіе Лаоси очень хорошо характеризуетъ его философію.

Хотя онъ не зналъ о существованіи дельфійской надписи: «познай самого себя», но, путемъ собственной умственной работы, пришелъ къ вышеупомянутому выводу. Сократовская формула: «я знаю, что ничего не знаю», въ сущности та же, но Лаоси высказалъ ее цѣлымъ столѣтіемъ раньше Сократа.

2. Среда, т.-е. историческія условія времени, вліяетъ на каждую личность существеннымъ образомъ. И дѣйствительно, прочитывая исторію Срединной имперіи періода дѣятельности нашего философа въ параллель съ его «Трактатомъ о нравственности», нельзя не удивляться тому, какъ характерно повліяли на философское міросозерцаніе Лаоси современныя ему историческія условія, которыми онъ такъ возмущался. Въ этомъ отношеніи Лаоси даже характернѣе Конфуція **).

*) «Трактъ о нравств.». LXX.

***) Лаоси всегда ставилъ вопросы ребромъ; а Конфуцій—косвенно и непрямо. Это объясняется тѣмъ, что первый былъ человѣкомъ простодушнымъ, прямымъ и искреннимъ, а послѣдній, повидимому, гордымъ, утонченнымъ и требовательнымъ. Читая сочиненія Конфуція, нельзя не замѣтить его негодованія противъ современнаго ему общества, которое не приняло сразу его ученія.

Онъ родился въ то время, когда царствовавшая въ Китаѣ династія Сіу переживала послѣдній періодъ своего существованія и вся Срединная имперія раздѣлилась на семь феодальныхъ королевствъ. Эта эпоха въ исторіи Срединной имперіи извѣстна подъ именемъ «эпохи войнъ». Смуты и войны, среди которыхъ Лаоси провелъ свою молодость, повліяли на свѣжій и могучій умъ его; вся печальная картина тогдашней общественной и частной жизни возмущала нравственное его чувство. Несомнѣнно, что Лаоси желалъ вывести свое отечество изъ такого тяжелаго положенія. И это желаніе побудило его къ изслѣдованію причинъ несчастій страны.

Къ чему же привело оно нашего философа?

Онъ нашель, что причина всѣхъ бѣдъ заключается въ излишнемъ мудрствованіи людей, въ отсутствіи въ нихъ смиренія и челоуѣколюбія и въ непреодолимомъ стремленіи ихъ къ богатству, власти и почестямъ. Поэтому, онъ прежде всего учитъ объ отреченіи отъ всякаго рода умствованія, отъ богатства, власти и почестей; онъ проповѣдуетъ челоуѣколюбіе и смиреніе въ Тао.

Когда люди перестануть умствовать, думалось нашему философу, то будутъ благоденствовать; когда богатство потеряетъ смыслъ, то не будетъ воровъ; когда почести теряютъ всякое значеніе, то люди перестануть ненавидѣть другъ друга; когда власть будетъ уничтожена, то не будетъ ссоръ между людьми.

Это ученіе Лаоси выводитъ изъ понятія Тао. Тао потому выше всѣхъ существъ и господинъ всего бытія, что стоитъ ниже ихъ. «Причина того, что море есть царь многочисленныхъ рѣкъ и рѣчекъ, заключается въ томъ,—пишетъ нашъ философъ,—что оно находится ниже послѣднихъ» ¹⁾. Оно (т.-е. Тао) потому блаженно, что не умствуетъ, не стремится къ богатству, къ почестямъ и къ власти.

Тао не умствуетъ, по Лаоси, и потому умнѣе всѣхъ ум-

¹⁾ LXVI.

ныхъ; не ищетъ богатства, и поэтому богаче всѣхъ богатыхъ; не ищетъ почестей, и потому славой его полна вся вселенная; оно не стремится къ власти, и потому оно царь всѣхъ царей.

Эти пункты ученія Лаоси составляютъ діаметральную противоположность нравственному настроенію тогдашняго общества.

Такимъ образомъ, система Лаоси имѣетъ тѣсную связь съ современнымъ ему нравственнымъ состояніемъ Средней имперіи.

Перейдемъ теперь къ болѣе подробному изложенію системы философіи Лаоси.

Д. Конисси.

(Продолженіе слѣдуетъ).

Разложеніе славянофильства *)).

Данилевскій, Леонтьевъ, Вл. Соловьевъ.

Мм. Гг.,

Годъ тому назадъ, съ этой самой кафедрой другой лекторъ, болѣе меня опытный, выяснялъ тѣ условія, при которыхъ возникло у насъ направленіе, получившее неточное имя славянофильства **). Его слушатели имѣли возможность отчетливо познакомиться съ тѣмъ, какъ много было временнаго и случайнаго въ той теоріи европейскаго романтизма, которая легла въ основу русскихъ славянофильскихъ воззрѣній. Случайное и временное измѣняется, отпадаетъ съ теченіемъ времени; вмѣстѣ съ тѣмъ уничтожается и тотъ своеобразный характеръ, который даетъ извѣстному направленію право на установившуюся за нимъ историческую кличку. Славянофильство перестало существовать въ этомъ смыслѣ, какъ только подверглась разрушенію его старая метафизическая основа. Когда-то, полвѣка тому назадъ, два борющіяся направленія основывали свои теоріи о роли русскаго народа на философскихъ схемахъ Шеллинга и Гегеля: одно изъ нихъ—славянофильство—строило по этимъ схемамъ свои понятія о самобытныхъ свойствахъ русскаго народа и объясняло съ ихъ помощью русское прошлое; другое—запад-

*) Публичная лекція, читанная 22 января 1893 г. въ аудиторіи Историческаго музея. См. ниже замѣтку Вл. Соловьева.

***) П. Г. Виноградовъ, И. В. Кирѣевскій и начало славянофильства. См. Вопросы Философіи и Психологіи 1892 г. (Книга 11-я).

ничество—старалось вывести изъ тѣхъ же схемъ общіе для всѣхъ народовъ законы историческаго развитія и построить на нихъ идеалы русскаго будущаго. Но кости нѣмецкихъ мыслителей и ихъ русскихъ послѣдователей давно истлѣли въ могилѣ; направленія болѣе современныя, болѣе свѣжія въ своихъ теоретическихъ основаніяхъ давно успѣли смѣнить славянофильство и западничество. Отбросивъ метафизическую основу теорій стараго поколѣнія, эти новыя направленія искали обоснованія своихъ воззрѣній и идеаловъ въ дѣйствительной жизни: такъ явилось народничество, на смѣну славянофильства, и либерализмъ, на смѣну западничества. Казалось бы, книга исторіи закрылась надъ старымъ славянофильствомъ и западничествомъ, и не къ чему было бы тревожить покойниковъ, дѣлая исторію ихъ умиранія предметомъ публичнаго обсуждения.

Въ дѣйствительности, однако же, разложеніе славянофильства вовсе не есть процессъ давно закончившійся. Напротивъ, онъ продолжается—и, какъ я склоненъ думать, заканчивается—на нашихъ глазахъ. Исключительныя обстоятельства послѣдняго десятилѣтія, тѣ самыя обстоятельства, которыя вызвали столько «новыхъ словъ», оказавшихся, при ближайшей повѣркѣ, старыми, которыя дали короткій успѣхъ теоріямъ личной морали и личнаго самоусовершенствованія,—эти же самыя обстоятельства протянули и загробное существованіе славянофильства вплоть до нашего времени. Какъ легендарный герой испанскаго эпоса, покойникъ былъ вытасченъ изъ могилы своими приверженцами, привязанъ веревками къ своей старой трибунѣ, и вѣрныя слуги его рассчитывали одною мимикой мертвцаго лица произвести на враговъ привычное дѣйствіе. Но при этомъ явилось одно непредвидѣнное осложненіе. Гальванизируя трупъ, различные послѣдователи славянофильства ожидали отъ него весьма различныхъ и даже прямо противоположныхъ услугъ для своего дѣла. Эпигоны славянофильства рѣзко раскололись на двѣ враждебныя партіи, которыя совершенно разошлись во взглядѣ на то, что было въ немъ мертво и что живо.

Въ основѣ стараго славянофильства лежали двѣ идеи, неразрывно связанныя: идея національности и идея ея всемірно-историческаго предназначенія. У послѣдователей школы эти идеи раздѣлились. Идея національности сдѣлалась исключительнымъ достояніемъ охранительной, такъ сказать, *правой* группы славянофильства. Идея о всемірно-исторической роли русской національности возрождена была на нашихъ глазахъ другою группою, которую можно было бы назвать *левой* славянофильства; связь ея съ славянофильствомъ несомнѣнна, хотя она сама и отказывается иногда причислять себя къ послѣдователямъ этого ученія. Появленіе послѣдней фракціи вызвало, какъ и слѣдовало ожидать, рѣзкій отпоръ и критику со стороны легитимистовъ славянофильства; но и съ своей стороны она не осталась у нихъ въ долгу. Постороннимъ зрителямъ, слѣдившимъ за этой взаимной критикой двухъ родственныхъ, но не познавшихъ другъ друга направлений, приходилось подчасъ испытывать то же впечатлѣніе, которое авторъ «Былого и думъ» выносилъ когда-то изъ споровъ старыхъ славянофиловъ и которое онъ съ своимъ обычнымъ остроуміемъ закрѣпилъ, сравнивъ эти пререканія со споромъ о томъ, откуда происходятъ вѣдьмы: изъ Новгорода или изъ Кіева. Для лицъ, имѣвшихъ основаніе сомнѣваться въ самомъ существованіи вѣдьмъ, споръ объ ихъ происхожденіи имѣлъ, конечно, мало поучительнаго.

Представляютъ ли и всѣ эти споры двухъ фракцій славянофильства, — споры, отголоски которыхъ мы еще встрѣчаемъ въ послѣднихъ нумерахъ газетъ и въ послѣднихъ книжкахъ журналовъ, дѣйствительно, не болѣе интереса, чѣмъ вопросъ о происхожденіи вѣдьмъ? Является ли посмертное развитіе славянофильскихъ доктринъ ихъ дальнѣйшимъ усовершенствованіемъ или ихъ окончательнымъ разложеніемъ? Такъ или иначе, во всякомъ случаѣ мы не можемъ отрицать, что полемика обоихъ направлений вторгается очень замѣтною струей въ среду теченій современной общественной мысли. Выдѣлить эту струю изъ другихъ и указать ей ея надлежа-

щее мѣсто—становится именно теперь, въ настоящую минуту, далеко не лишнимъ. Вотъ почему мнѣ и показалось умѣстнымъ предложить по этому поводу нѣсколько историческихъ справокъ.

Позвольте мнѣ начать эти справки съ напоминанія о томъ, въ чемъ заключалось, въ общихъ чертахъ, идейное содержаніе стараго славянофильства. Въ основѣ этого ученія лежало, какъ извѣстно, гегеліанское представленіе о томъ, что всемірная исторія есть постепенное развитіе и обнаруженіе всемірнаго духа. Отдѣльныя народности воплощаютъ въ себѣ отдѣльныя ступени развитія этого духа: каждый послѣдующій народъ, выступающій на сцену всемірной исторіи, представляетъ всемірно-историческую идею все въ болѣе полномъ и совершенномъ выраженіи. Въ этомъ ряду народовъ, призванныхъ быть выразителями всемірной идеи, Россіи и славянству принадлежитъ роль послѣдняго и наиболѣе полного обнаруженія всемірнаго духа, по отношенію къ которой роль всѣхъ предыдущихъ народовъ является лишь подготовительной. Западное человѣчество развивало только одну сторону духа, разсудочную, логическую. Напротивъ, Россія призвана къ гармоническому развитію всѣхъ сторонъ духовной жизни, и прежде всего къ обнаруженію другой стороны духа, сравнительно съ Европой,—къ развитію чувства въ противоположность разсудочности. Преобладаніе этой стороны духовнаго развитія выразилось въ духовной жизни русскаго народа какъ православная форма христіанства, въ матеріальной жизни—какъ общинное начало. Въ противоположность мистическому началу православія, религіи Запада основываются на разсудочности,—католицизмъ, также какъ и протестантство. Въ противоположность славянской любовно-братской общинѣ, западный міръ стоитъ на борьбѣ интересовъ, на правахъ личности,—словомъ, на развитіи юридическаго начала.

Какъ видно уже изъ этой характеристики, въ славянофильскомъ міросозерцаніи всемірно-историческая задача Россіи самымъ непосредственнымъ образомъ вытекаетъ изъ

основныхъ свойствъ народнаго духа. Было бы совершенно невозможно рѣшить, какой изъ этихъ двухъ элементовъ былъ болѣе важенъ для стараго славянофила, національный или всемірно-историческій; — другими словами, дорожилъ ли онъ православіемъ и общиннымъ началомъ, только какъ коренными признаками русской народности, или же, наоборотъ, самая эта народность была дорога ему только какъ носительница универсальныхъ идей православія и общины. Самый вопросъ о выборѣ между національнымъ и общечеловѣческимъ не могъ возникнуть для славянофила, такъ какъ ни представить себѣ русскую національность *безъ* православія и общинности, ни усомниться въ общечеловѣческомъ значеніи этихъ началъ было для него одинаково невозможно. «Что же такое народность, — спрашивалъ въ 1847 г. Юрій Самаринъ, — если не общечеловѣческое начало, развитіе котораго достается въ удѣлъ одному племени преимущественно передъ другими, вслѣдствіе особеннаго сочувствія между этимъ началомъ и природными свойствами народа?» Общечеловѣческое начало, употребляя сравненіе И. Кирѣевскаго, есть сѣмя, а свойство народа — та почва, въ которую это сѣмя брошено. То и другое, почва и сѣмя, одинаково необходимы, чтобы произвести плодъ, который и есть народность. Продолжая то же сравненіе, надо однако прибавить, что съ гегеліанской точки зрѣнія не всякая національная почва удостоивается всемірно-историческаго сѣмени, не всякая народность служитъ носительницей общечеловѣческаго начала: сѣмя единой всемірной идеи растетъ и приноситъ плодъ только на почвѣ избранныхъ національностей, и, притомъ, поставленныхъ въ опредѣленный хронологическій рядъ, вытянутыхъ въ одну непрерывную нить всемірно-историческаго развитія. Произрастаніе этого сѣмени въ челоуѣчествѣ уподобляется, такимъ образомъ, не равномерному посѣву, который приноситъ повсемѣстную обильную жатву, а, скорѣе, тому сказочному бобу, по одинокому стеблю котораго сказочный мальчикъ влѣзаетъ на самое небо. Какъ же быть со всѣми другими побѣгами, оставши-

мися въ сторонѣ отъ всемірно-историческаго шествія абсолютнаго духа? И неужели же и тѣ народы, по которымъ прошелъ этотъ духъ, только для того и существовали на свѣтѣ, чтобы служить ему временными подмостками? Очевидно, всемірно-историческая идея не покрывала идеи народности; далеко не весь этнографическій матеріалъ существующихъ или существовавшихъ народностей укладывался въ рамкахъ единаго всемірно-историческаго плана. Этотъ планъ не годился, слѣдовательно,—не могъ служить основнымъ принципомъ философско-исторической теоріи, такъ какъ не объяснялъ всего, подлежащаго объясненію. Съ поправкою къ нему и начинается дальнѣйшее развитіе славянофильской доктрины.

I.

Первымъ шагомъ въ этомъ направленіи была извѣстная книга Н. Я. Данилевскаго, въ которой впервые была сдѣлана попытка подвести подъ воздушный замокъ славянофильства болѣе или менѣе солидный научный фундаментъ. Новое научное обоснованіе и прилаженная къ нему старая фантастическая постройка—таковы, дѣйствительно, два составные элемента знаменитаго «катехизиса славянофильства». Чуть ли не съ каждой страницы «Россіи и Европы» выглядываютъ на насъ эти два различныя выраженія авторской фізіономіи, постоянно мѣняющіяся. То мы видимъ передъ собой спокойное, безпристрастное лицо натуралиста, человѣка пережившаго, такъ или иначе, самый разгаръ увлеченія русскаго общества естественно-научными знаніями и привыкшаго къ употребленію строгаго метода точныхъ наукъ. То вдругъ выраженіе этого лица мѣняется: передъ нами раздраженный и осердившійся патріотъ; его гнѣбныя рѣчи производятъ на непосвященнаго читателя впечатлѣніе полнаго недоумѣнія; чтобы понять причины этого гнѣва, теперь нуженъ, дѣйствительно, уже историческій комментарий: необходимо припомнить, что то было время, когда намъ пришлось пожать плоды, посѣянные николаевскою по-

литикой. Крымская война и польское возстаніе обострили враждебное къ намъ отношеніе европейскаго общественнаго мнѣнія, и русскому патриотизму пришлось вынести тяжелое испытаніе, въ которомъ сокрушилось много русскихъ либерализмовъ и расшаталось много гуманитарно-космополитическихъ воззрѣній.

Въ концѣ 60-хъ годовъ, когда Данилевскій писалъ и печаталъ свою книгу, время господства нѣмецкой идеалистической философіи давно уже прошло. «Теперь никто не вѣрить,—говорилъ онъ въ этой книгѣ *),—или немногіе вѣрятъ тому, чтобы германская философія низвела абсолютное въ человѣческое сознаніе». Не въ ней, слѣдовательно, будетъ искать Данилевскій своихъ опорныхъ пунктовъ, а, какъ мы только что замѣтили, въ методъ, выработанный точными науками. Цѣль строгаго научнаго метода, такъ рассуждаетъ авторъ «Россіи и Европы», состоитъ въ открытіи законовъ явленій. Но только въ наименѣ сложныхъ по своему предмету наукахъ человѣческое знаніе добилось этой послѣдней цѣли. Чтобы дойти до открытія всеобщаго закона цѣлой группы явленій, наукъ предстоитъ пройти цѣлый рядъ ступеней развитія. Она должна прежде всего привести въ извѣстность всѣ явленія своей группы и для лучшей обозримости связать ихъ въ какую-нибудь, хотя бы совершенно искусственную систему. Тогда только явится возможность найти среди искусственно сгруппированныхъ фактовъ признаки ближайшаго естественнаго средства отдѣльныхъ явленій и расположить факты, по степени этого средства, въ естественныя группы. Изъ естественной классификаціи становится возможнымъ, далѣе, вывести частныя эмпирическіе законы, и только послѣ всѣхъ этихъ подготовительныхъ ступеней открывається возможность найти въ частныхъ законахъ общій рациональный законъ цѣлой группы. До сихъ поръ только астрономіи и физикѣ удалось пройти всѣ эти ступени и дойти до открытія общаго закона

*) Россія и Европа (3-е изд. 1888 г.), стр. 124.

всѣхъ явленій своей группы, закона тяготѣнія. Другія, болѣе сложныя науки остановились на предшествующихъ ступеняхъ — частныхъ эмпирическихъ законовъ, или естественной классификаціи, — или даже не дошли до построения естественной системы, а собираютъ еще свои факты съ помощью искусственной группировки. На такой именно низшей ступени стоитъ историческая наука, и Данилевскій ставитъ себѣ задачей возвести ее со ступени искусственной классификаціи на высшую ступень естественной классификаціи и даже эмпирическихъ законовъ. Нитью, связующею до времени историческіе факты, служитъ теперь та идея всемірно - историческаго плана, о которой мы говорили выше. Искусственность такой связи видна изъ того, что сообразно всемірно - исторической идеѣ приходится всю исторію человѣчества представлять какъ одно цѣлое и рубать это цѣлое на хронологическіе періоды (древней, средней и новой исторіи), безъ всякаго вниманія къ реальному содержанію этихъ періодовъ. На самомъ дѣлѣ, въ предѣлахъ каждаго періода существуетъ множество національностей, изъ которыхъ каждая живетъ своей отдѣльною жизнью, независимой отъ другихъ, и переживаетъ свои собственныя ступени или возрасты историческаго развитія. Со всемірно-исторической точки зрѣнія, приходится цѣлую массу такихъ отдѣльныхъ народностей, изъ которыхъ нѣкоторыя уже успѣли прожить весь кругъ своего историческаго развитія, а другія находились на самыхъ разнообразныхъ ступеняхъ его, относить къ первому фазису всемірной исторіи (древняя исторія), долженствующему представлять собой *одинъ*, именно ранній возрастъ исторіи человѣчества. Напротивъ, въ средней и новой исторіи одни и тѣ же народы, еще не закончившіе своей исторіи, должны изображать *два* раздѣльные періода въ жизни человѣчества. Въ дѣйствительности, каждый народъ переживаетъ всѣ эти періоды развитія, древній, средній и новый, и притомъ переживаетъ ихъ совершенно независимо отъ всякихъ другихъ народностей. Человѣчества, какъ цѣльнаго истори-

ческаго организма, не существуетъ, и всемірной исторіи не существуетъ, какъ единой нити общечеловѣческаго развитія. Исторія человѣчества есть скорѣе сумма параллельныхъ нитей, разномѣстныхъ, разновременныхъ и самостоятельныхъ. Въ одно цѣлое эти нити соединяются развѣ только въ мысли высшаго существа, какого-нибудь «духа земли».

Итакъ, всемірно-историческую группировку историческихъ явленій необходимо отбросить, какъ группировку искусственную; чтобы возвести историческую науку на степень естественной классификаціи, надо положить въ основу этой классификаціи не дѣленіе на хронологическіе періоды, а дѣленіе на реальныя группы, отдѣльныя національности. На періоды же или на возрасты развитія нужно дѣлить каждую отдѣльную національную исторію: каждая народность переживаетъ періоды молодости, зрѣлости и старости, или, по другой терминологіи Данилевскаго, періоды племенной (этнографическій), государственной и цивилизаціонной; низшія ступени развитія Данилевскій называетъ формами *зависимости*, а высшія—формами *свободы*.

• Кажется, изъ всѣхъ этихъ разсужденій мы вправѣ были бы вывести заключеніе, что Данилевскій признаетъ существованіе нѣкоторыхъ общихъ элементовъ развитія всякаго человѣческаго общества. И въ такомъ случаѣ, ученіе Данилевскаго представляло бы не только въ своей критической части, но и въ положительной, огромный шагъ впередъ сравнительно со всемірно-историческою точкой зрѣнія. Въ принципѣ оно не расходилось бы съ основными понятіями современной социологіи. И для современной социологіи *отдѣльное* общество составляетъ исходную точку научнаго наблюденія, а выводы социологическіе получаются посредствомъ сравненія сходнаго въ нѣсколькихъ общественныхъ эволюціяхъ, помимо всякихъ группировокъ ихъ по географической или хронологической смежности. Повидимому, и эти социологическіе выводы или «эмпирическіе законы», по принятой Данилевскимъ терминологіи, находятъ себѣ нѣкоторую параллель въ тѣхъ «законахъ», которые онъ самъ извлекъ

изъ сравненія исторіи различныхъ общественныхъ группъ. Но въ тотъ самый моментъ, когда, находя эти точки соприкосновенія, мы готовы провозгласить Данилевскаго сторонникомъ или, по крайней мѣрѣ, предшественникомъ современной социологіи, авторъ «Россіи и Европы» останавливаетъ насъ неожиданнымъ заявленіемъ: «Общая теорія устройства гражданскихъ и политическихъ обществъ невозможна». «Теоретическая политика или экономія также невозможна» *). Отдѣльныя общественныя группы или члены «естественной системы» исторіи суть величины несоизмѣримыя.

Что же, однако, все это значитъ? Чтобы разъяснить наше недоумѣніе, мы должны обратиться къ другой сторонѣ содержанія «Россіи и Европы». Дѣло въ томъ, что научная теорія историческихъ явленій совсѣмъ не составляетъ главнаго въ книгѣ Данилевскаго и меньше всего служитъ для автора цѣлью сама по себѣ. Эта теорія представляетъ для него только *средство*, съ помощью котораго онъ приходитъ къ своимъ практическимъ выводамъ. Задача «Россіи и Европы», дѣйствительно, по преимуществу практическая. Достаточно вспомнить, что Данилевскій начинаетъ свою книгу вопросомъ, почему Европа ненавидитъ Россію, а кончаетъ проповѣдью ненависти Россіи къ Европѣ и грандіознымъ проектомъ всеславянской федераціи, съ Россіей во главѣ и съ Константинополемъ, какъ столицей федеративнаго союза. Въ эту оправу вставлена философско-историческая теорія Данилевскаго и естественно, что въ такомъ сосѣдствѣ она приняла, въ концѣ концовъ, черты мало соотвѣтствующія ея реально-научному основанію. *

Черты эти почти всѣ цѣликомъ взяты изъ стараго славянофильства. Европа ненавидитъ Россію потому, что обѣ онѣ воплощаютъ двѣ совершенно различныя всемірно-историческія идеи. Европа уже осуществила свою всемірно-историческую идею и въ настоящее время «изжила» свое истори-

*) Россія и Европа, 170.

ческое существованіе. Россіи предстоитъ, напротивъ, великая міродержавная роль. Самое содержаніе историческихъ задачъ Европы и Россіи представляется тоже совершенно согласно со старыми славянофилами. Разница между ними и Данилевскимъ состоитъ только въ томъ, что, по мнѣнію автора «Россіи и Европы», отдѣльные народы живутъ не для того только, чтобы передать своимъ болѣе счастливымъ преемникамъ свою долю работы въ развитіи единой міровой идеи; напротивъ, каждый народъ живетъ для себя, имѣетъ свою особую идею, развиваемую имъ лучше и полнѣе, чѣмъ другими; во всей же полнотѣ и многосторонности идея, вложенная въ челоуѣчество, осуществляется не въ какой-либо данный моментъ, въ какомъ-либо данномъ народѣ, а только въ отвлеченіи, въ совокупности всѣхъ отдѣльныхъ историческихъ развитій. На практикѣ, однако же, и эта разница со старыми славянофилами блѣднѣетъ и почти исчезаетъ, такъ какъ Данилевскій готовъ признать нѣкоторое провиденціальное преемство и связь въ развитіи разными народами ихъ міровыхъ задачъ, а въ послѣдней главѣ «Россіи и Европы» онъ не прочь даже представить славянство какъ заключительное звено этой преемственной смѣны цивилизаций, а славянскую идею—какъ высшее, всестороннее развитіе и осуществленіе всемірно-исторической задачи. Но въ теоріи онъ твердо стоитъ на томъ, что всемірно-исторической задачи для отдѣльнаго народа не существуетъ, а есть только провиденціальныи всемірно-историческій планъ: сознаетъ его только высшее существо, а отдѣльныя національности только безсознательно выполняютъ его отдѣльныя составныя части.

Безполезно, конечно, было бы искать чего-либо общаго между *этою* частью ученія Данилевскаго и представленіями современной соціологіи. Научная соціологія стремится къ открытію законовъ эволюціи челоуѣческаго общества, а для Данилевскаго интересно только обнаруженіе въ обществѣ искони заложенной въ него, неподвижной идеи. Прикладная соціологія измѣряетъ прогрессъ степенью сознатель-

ности, съ какою организуется въ обществѣ достиженіе общаго блага; а Данилевскій, наблюдая внутри отдѣльнаго общества только стихійный процессъ органической эволюціи, ищетъ прогресса лишь въ смѣнѣ историческихъ націй и идеаловъ.* Что же можетъ быть общаго между обществомъ, какъ живымъ развивающимся явленіемъ, и національностью, какъ вывѣской неизмѣнной идеи,—между сознательнымъ стремленіемъ къ сознательной организациіи общественной жизни и 'бесознательнымъ выполненіемъ никому невѣдомаго міроваго плана? Очевидно, Данилевскій, отправившись отъ нѣкоторыхъ представленій, тождественныхъ съ современными научными и практическими идеями, пришелъ въ концѣ концовъ къ чему-то совершенно противоположному. Намъ остается отдать себѣ отчетъ въ томъ, какъ это могло случиться; какимъ образомъ реальная народность, положенная въ основу «естественной системы», могла превратиться въ слѣпую исполнительницу предначертаній Провидѣнія? *

• Не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что, производя такое превращеніе, Данилевскій дѣйствовалъ совершенно сознательно. Отмѣченное нами противорѣчіе въ обоснованіи философско-исторической теоріи необходимо и логически вытекало изъ основного противорѣчія въ цѣломъ міровоззрѣніи Данилевскаго.* Противорѣчіе это тотчасъ же вскрыется, если мы разсмотримъ внимательнѣе ученіе Данилевскаго о наукѣ, именно его классификацію наукъ. По этой классификаціи науки дѣлятся на *теоретическія*, изучающія «первоначальные, самобытные законы» всего сущаго, и *сравнительныя*, изучающія «производные законы», или сочетанія основныхъ законовъ въ индивидуальныя формы. Послѣднее названіе кажется съ перваго взгляда очень неудачнымъ; но, какъ сейчасъ увидимъ, для воззрѣній Данилевскаго оно весьма характерно и вполнѣ точно отвѣчаетъ его мысли. За исключеніемъ этого названія, въ принципѣ противъ этой классификаціи возражать нечего; въ сущности, она соотвѣтствуетъ контовскому дѣленію наукъ на «абстрактныя» и «конкретныя», вошедшему въ современное научное сознаніе. Но въ

приложеніи къ отдѣльнымъ наукамъ Данилевскій дѣлаетъ изъ своего дѣленія совершенно оригинальное употребленіе. «Теоретическими», т. е. абстрактными, науками онъ считаетъ три: физику, химію и психологію, т.-е. науки о «движеніи», «матеріи» и «духъ»: къ этимъ тремъ сущностямъ сводятся, по мнѣнію Данилевскаго, всѣ основные элементы міра. Куда же, спрашивается, дѣлись двѣ остальные науки, вводимыя обыкновенно въ современную классификацію абстрактныхъ наукъ и вычеркнутыя изъ нея Данилевскимъ: «біологія и соціологія»? Здѣсь мы и сталкиваемся съ особенностью міровоззрѣнія Данилевскаго. Эти науки онъ относитъ къ «сравнительнымъ», на томъ основаніи, что онѣ имѣютъ дѣло не съ первичными элементами, а съ сочетаніемъ этихъ элементовъ въ опредѣленныя, конкретныя формы. Но эти формы, какъ и формы явленій, изучаемыхъ другими «теоретическими» науками, перечисленными Данилевскимъ, — имѣютъ также свою общую теорію, созданную современною наукой. Современная біологія стремится объяснить всѣ существующія и существовавшія формы органическаго міра изъ законовъ біологической эволюціи; точно также соціологія сводитъ формы общественности къ законамъ эволюціи соціологической. На этомъ-то пунктѣ Данилевскій отдѣляется отъ развитія современной науки и возстаетъ противъ самого принципа эволюціонной теоріи. «Для него, какъ для всей старой науки и философіи, «формы» суть неизмѣняемые, предустановленные «*типы*» вещей, ихъ идеальные первообразы, чуждые матеріи.» «Морфологическій принципъ, — по его выраженію, — есть *идеальное* въ природѣ» *). Искать между этими «типами» сходныхъ элементовъ, приводить ихъ къ «общему знаменателю», а тѣмъ болѣе выводить ихъ другъ изъ друга или утверждать ихъ общее происхожденіе — значитъ отрицать это «идеальное въ природѣ» и сливать форму съ матеріей. Съ этой точки зрѣнія, Данилевскій долженъ былъ протестовать въ соціологіи противъ Спенсера, какъ онъ протестовалъ въ біологіи противъ

*) Россія и Европа, 168.

Дарвина. Вопреки Дарвину, животный міръ не представляет непрерывнаго ряда видовъ, развившихся другъ изъ друга въ теченіе міровой исторіи; это скорѣе—по Кювье—рядъ самостоятельныхъ типовъ организациі, «совершенно различныхъ плановъ», несравнимыхъ и не приводимыхъ къ одному знаменателю *). Точно также и различные историческіе народы суть совершенно различные, не разложимые и не соизмѣримые «типы» человѣчества. Каждый изъ нихъ осуществляетъ присущій ему отъ природы планъ, и ни одинъ изъ этихъ плановъ не можетъ быть закономъ для другого. Нельзя сравнивать планы организациі животныхъ, живущихъ на водѣ и живущихъ на сушѣ; нельзя обсуждать вопроса, что лучше, вообще говоря, жабры или легкія. Точно также и съ историческими типами: одинъ производитъ англійскую конституцію, другой—славянскую общину; но рѣшать, чтѣ изъ двухъ лучше, или пытаться пересадить эти продукты исторической жизни отъ одного къ другому—такъ же невозможно, какъ заставить рыбу дышать легкими, а земноводное животное—жабрами. Въ этомъ-то смыслѣ между національными исторіями нѣтъ ничего общаго, а слѣдовательно, выводить Данилевскій, не можетъ существовать и общественной науки: «Теоретическая политика или экономія такъ же невозможна, какъ невозможна теоретическая физиологія или анатомія»;

Очевидна незаконность такого вывода. Очевидно, что научное сравненіе имѣетъ дѣло не съ готовыми результатами національной жизни, а съ анализомъ ихъ основныхъ элементовъ, и что научный выводъ не имѣетъ ничего общаго съ рекомендаціей той или другой готовой формы общественной жизни. Наука даетъ законы, а не правила. Все это совершенно ясно и уже было указываемо другими критиками теории Данилевскаго. Въ дополненіе къ этой критикѣ я хотѣлъ только указать на самый источникъ ошибки Данилевскаго. Изъ сказаннаго выше ясно, какъ мнѣ кажется, что

*) Россія и Европа, 87, 121.

ошибка эта произошла отъ того, что Данилевскій въ своемъ міровоззрѣніи остановился посрединѣ между идеализмомъ и реализмомъ, и принявъ механическое міросозерцаніе для одной половины наукъ, отвергнувъ его по отношенію къ другой.

• Теперь мы можемъ понять, почему, несмотря на всѣ имъ самимъ указанные элементы сходства между отдѣльными народами, Данилевскій не хотѣлъ признать, что возможны общественныя науки. Сохранивъ вѣру въ предустановленные типы старой зоологіи, онъ сдѣлалъ попытку найти подобныя же типы и въ исторіи. Онъ взялъ для этого старое понятіе міровой идеи, вложенной въ народность; эта идея сообщила начало *формы*, а содержаніемъ для этой формы послужило научное понятіе о народности, объ *отдѣльной* общественной группѣ, независимой отъ всемірно-историческаго плана. Этимъ путемъ совершенно реальное понятіе народности превратилось въ лабораторіи Данилевскаго въ метафизическое понятіе «культурно-историческаго типа». «Культурно-историческій типъ» былъ, стало-быть, чѣмъ-то среднимъ между реальнымъ и гегелевскимъ понятіемъ народности и получился посредствомъ смѣшенія обоихъ. Отъ стараго идеализма онъ заимствовалъ, при этомъ, свой абсолютный характеръ; отъ натурализма—признаніе своей самостоятельности въ ряду другихъ типовъ. Къ идеализму понятіе «культурно-историческаго типа» стояло, во всякомъ случаѣ, гораздо ближе, чѣмъ къ научному воззрѣнію. Въ идеалистическомъ взглядѣ оно отрицало только всемірно-историческую точку зрѣнія, да и то возстановляя ее подъ другими формами; а для того, чтобы реальную народность превратить въ культурно-историческій типъ, понадобилось выкинуть изъ реальнаго представленія довольно многое. Реальная народность относилась къ «культурно-историческому типу» какъ матерія къ формѣ; слѣдовательно, народность безъ культурной идеи представлялась безформенною массой, сырымъ матеріаломъ для культурнаго типа. Такимъ образомъ, понятіе культурно-историческаго типа выключало

изъ «естественной системы», во-первыхъ, всѣ народы, не воспринявшіе культурной идеи: это—«этнографическій матеріаль» по терминологіи Данилевскаго; сюда же относятся народы-разрушители, «бичи Божіи», отрицательные дѣтели человѣчества. Во-вторыхъ, и историческіе народы, не пришедшіе еще къ сознанію своей идеи, исключаются изъ понятія культурнаго типа: они переживаютъ длинный подготовительный, «этнографическій» періодъ, измѣряемый тысячелѣтіями, затѣмъ государственный, и только потомъ, въ третьемъ, «цивилизационномъ» періодѣ, народъ становится культурно-историческимъ типомъ. Во время подготовительнаго періода складывается національный характеръ и національныя учрежденія, накапливается «запасъ силъ для будущей сознательной дѣятельности»; въ послѣднемъ же періодѣ, сравнительно очень короткомъ, этотъ запасъ только тратится и изживается. Такимъ образомъ, спасена идея неизмѣннѣемости—типа уже сложившагося; за то самый процессъ образованія типа, составляющій главный предметъ научнаго объясненія, вовсе исключенъ изъ системы: Съ помощью всѣхъ этихъ урѣзковъ и совершилось объясняемое нами превращеніе научнаго понятія народности въ метафизическое понятіе культурно-историческаго типа.

Теорія культурно-историческихъ типовъ была, какъ мы видимъ, естественнымъ примѣненіемъ къ области историческихъ явленій общаго міровоззрѣнія Данилевскаго *). Съ другой стороны, она слѣдалась исходною точкою его философско-историческаго построенія. Подробности этого построенія не разъ подвергались основательной критикѣ и мы не будемъ ихъ здѣсь касаться: для насъ достаточно было найти то промежуточное звено, которое послужило для спайки двухъ разнородныхъ частей построенія Данилевскаго. Найдя, что такимъ связующимъ звеномъ между научной и идеали-

*) Въ виду этого обстоятельства не слѣдуетъ придавать слишкомъ большаго значенія тому, что самый терминъ «культурно-историческаго типа», какъ и нѣкоторыя частности, заимствованы Данилевскимъ у нѣмецкаго историка Рюккерта.

стической стороной его теории была идея «культурно-исторического типа», мы прибавимъ только, что въ этой идеѣ Данилевскому особенно были дороги двѣ черты, съ помощью которыхъ ему удавалось свою историческую теорію плотно пригнать къ старому ученію славянофильства. Во-первыхъ, подъ понятіе культурно-исторического типа можно было подвести не одинъ народъ, а цѣлый рядъ народностей, этнографически родственныхъ: это давало возможность всю Европу подвести подъ одинъ типъ, все славянство подъ другой, и противопоставить одинъ другому, какъ два непримиримыхъ міра. Съ реальнымъ представленіемъ общественной группы это сдѣлать было бы невозможно. Во-вторыхъ, культурно-историческій типъ представлялся безусловно неизмѣняемымъ, —отсюда можно было вывести невозможность передачи европейской культуры славянству, необходимость самобытной славянской цивилизаціи и законность полнаго отчужденія и вражды обоихъ типовъ.

↳ Национальный эгоизмъ и исключительность — таковъ послѣдній практическій выводъ изъ философіи исторіи Данилевскаго. Сравнительно съ этимъ выводомъ Данилевскій справедливо находилъ ученіе славянофиловъ слишкомъ гуманитарнымъ. Какую же можно основать на такомъ выводѣ практическую программу? Для Данилевскаго это, прежде всего, — программа внѣшней политики: надо разрѣшить восточный вопросъ, освободить славянъ, завоевать Константинополь, образовать всеславянскую федерацію: тогда только станетъ возможнымъ развитіе славянскаго культурнаго типа.

¶ Передъ этими грандіозными планами вопросы внутренней политики совершенно ступшевываются въ книгѣ Данилевскаго. Главный для его теории вопросъ, въ чемъ именно будетъ состоять будущая самобытная славянская культура, — онъ считаетъ преждевременнымъ: въ настоящемъ только немногія черты указываютъ на будущее. Тамъ, гдѣ Данилевскій, все-таки, принимается характеризовать грядущую славянскую культуру, она представляется ему или какъ сохраненіе стараго или же въ совершенно неопредѣленныхъ очертаніяхъ.

Религіозная жизнь славянства будетъ отличаться строго-охранительнымъ характеромъ, какъ и подобаеть народамъ, которымъ ввѣрено охраненіе чистоты откровенной истины. Въ государственной жизни русскій народъ одинаково способенъ и жертвовать государству личными благами, и пользоваться политической и гражданскою свободою: онъ можетъ «принять и выдержать всякую дозу свободы» *); другими словами, вопросъ о формѣ государственности остается нерѣшеннымъ. Въ экономической жизни русская община представляетъ залогъ «общественно-экономическаго переустройства, справедливо обезпечивающаго народныя массы»: это, кажется, единственный пунктъ, на которомъ авторъ горячо настаиваетъ, какъ на обѣщающемъ свѣтлое будущее. Наконецъ, въ собственно культурной жизни (наука, искусство и техника) русскій народъ «обнаружилъ достаточно задатковъ художественнаго, а въ меньшей степени и научнаго развитія»; если эти задатки такъ и остаются пока одними задатками, то надо принять въ расчетъ молодость русскаго народа.

Изъ настоящаго, стало бытъ, дѣйствительно, немногое оказалось возможнымъ вывести относительно будущаго. Естественно, что такой вѣрный послѣдователь Данилевскаго, какъ Н. Н. Страховъ, нашель послѣ этого возможнымъ всю программу, вытекающую изъ теорій учителя, резюмировать въ одномъ совѣтѣ: «быть самими собою». Этотъ совѣтъ имѣеть то большое достоинство, что не исполнять его мы не можемъ. Мы не можемъ быть не самими собою и всегда оставались самими собою даже во всѣхъ крайностяхъ подражанія. Къ сожалѣнію, по той же причинѣ трудно, при всемъ желаніи, найти въ совѣтѣ Н. Н. Страхова, какое-нибудь опредѣленное содержаніе.

Опредѣленное содержаніе, опредѣленную программу внутренней политики можно было, однако же, вывести изъ теоріи національной самобытности. Стоило только нѣсколько

*) Россія и Европа, 537.

смѣлѣе, чѣмъ это сдѣлалъ Данилевскій, возвести текущій моментъ народной жизни въ абсолютную характеристику русской національности, стоило вывести культурно-историческую задачу Россіи изъ ея прошлаго,—и само собой защита этого прошлаго, уцѣлѣвшаго въ настоящемъ, отъ покушеній будущаго становилась задачей внутренней политики. Тутъ должна была повториться та же ошибка, которую отмѣтилъ самъ Данилевскій по другому случаю. Формы прошлаго, «формы зависимости» были сочтены за специфически національныя; формы настоящаго и будущаго — «формы свободы» были противопоставлены этому національному и заподозрѣны, какъ общеевропейскія, хотя, въ дѣйствительности, и онѣ, конечно, вытекали изъ своихъ же національныхъ потребностей и, осуществляясь, принимали, по необходимости, вполне національный характеръ.

II.

Я не буду перечислять здѣсь всѣхъ дѣятелей, которые представляютъ «славянофильство» въ этой стадіи его развитія. Но я не могу не остановиться на одномъ изъ нихъ, наиболѣе яркомъ и типичномъ, дошедшемъ до крайнихъ выводовъ въ этомъ направленіи и, этимъ самымъ, вполне его исчерпавшемъ. Я говорю о младшемъ современникѣ Н. Я. Данилевскаго, лѣтъ на десять моложе его по возрасту и литературной дѣятельности, — Константинѣ Леонтьевѣ *). Пессимистъ по содержанію своихъ воззрѣній и беззащитный циникъ въ ихъ выраженіи, — Леонтьевъ всегда говоритъ прямо то, что другіе подразумеваютъ; при этомъ всѣ его выводы, даже самые нелѣпыя, являются прямымъ логическимъ послѣдствіемъ разъ усвоеннаго міровоззрѣнія. Такой человѣкъ былъ нуженъ, чтобы вывести изъ націоналистической теоріи всѣ практическія послѣдствія и довести ее до абсурда.

По собственному признанію, Леонтьевъ началъ свою дѣя-

*) Данилевскій родился въ 1822 г., Леонтьевъ въ 1831 г.

тельность—какъ «ученикъ и ревностный послѣдователь» Данилевскаго. Но очень скоро житейскій опытъ привелъ его если не къ полному разочарованію въ идеалахъ славянофильства, то къ постояннымъ колебаніямъ, считать или не считать эти идеалы осуществимыми. То онъ готовъ «скорѣе вѣрить, чѣмъ не вѣрить въ будущее торжество славянофильскихъ основъ»; то все, что онъ видитъ кругомъ, убѣждаетъ его, что «культурное» славянофильство было только «мечтою полною благородства и поэзіи» *). Въ общемъ итогѣ, гораздо чаще, чѣмъ потребность «вѣрить», находятъ на него «минуты невѣрія въ самобытность славянскаго генія». «Кто угадаетъ теперъ,—спрашиваетъ онъ,—особую форму этого организованнаго, проникнутаго общими идеями, — *своими* міровыми идеями славянства? До сихъ поръ мы этихъ общихъ и своихъ всемірно-организованныхъ идей, которыми славяне отличались бы рѣзко отъ другихъ націй и культурныхъ міровъ, — не видимъ» **). Южное славянство, какъ показали Леонтьеву собственныя наблюденія въ Константинополѣ, пошло, вопреки ожиданію Данилевскаго, тою же европейской дорогой, и мечта о всеславянской федераціи, — необходимомъ условіи будущей славянской культуры, — оказалась «не то чтобы совсѣмъ уже несбыточной, но мало обѣщающей сбыться» ***). И по отношенію къ Россіи дѣло обстоитъ нисколько не лучше. Правда, «иные находятъ, что наше сравнительное умственное безплодіе въ прошедшемъ можетъ служить доказательствомъ нашей молодости. Но такъ ли это? Развѣ есть положительныя доказательства, что мы молоды? Тысячелѣтняя бѣдность творческаго духа—еще не ручательство за будущіе богатые плоды» ****). «Молодость наша, —повторяетъ Леонтьевъ въ другомъ мѣстѣ,—говорю я съ горькимъ чувствомъ,—сомнительна. Мы прожили много, сотворили духомъ мало и стоимъ у какого-то страшнаго

*) Востокъ, Россія и славянство, II, 66, 157.

**) Ibid., I, 122.

***) I, 76; II, 66.

****) I, 186.

предѣла»... Чувство «трепета» передъ этимъ «страшнымъ предѣломъ» составляетъ господствующій тонъ сочиненій Леонтьева. Передъ нимъ стоитъ, какъ кошмаръ, этотъ неотвязчивый призракъ «страшной бездны отчаянія», въ которую стремглавъ летитъ въ своемъ быстромъ поступательномъ движеніи европейское человѣчество и изъ которой нѣтъ возврата *). Старому славянофилу тоже не чуждо было представленіе объ этой безднѣ, въ которую низвергается Европа; но противъ грознаго призрака всемірнаго разрушенія онъ зналъ заговоръ: стоило ему, выражаясь словами Хомякова, «допросить духа жизни, сокрытаго глубоко» въ русскомъ народѣ,—и въ отвѣтъ духа онъ почерпалъ душевное равновѣсіе и вѣру въ будущее. У Леонтьева какъ разъ не было такого исхода; онъ сильно подозрѣваетъ, что «духъ жизни» есть «собственный духъ» господъ сочинителей; и потерявъ славянофильскую вѣру, онъ безпокойно мечется отъ научныхъ доказательствъ къ наблюденіямъ жизни и вездѣ находитъ неопровержимыя доказательства всемірнаго пожара. Потушить его нѣтъ возможности, и—Леонтьевъ зоветъ согражданъ спасать свое имущество. Но тутъ же онъ замѣчаетъ, что пожаръ занялся совсѣмъ подъ бокомъ, у братьевъ-славянъ; не успѣваетъ онъ предупредить, что надо повременить воссоединяться съ братьями,—какъ уже повсюду вокругъ него начинаетъ пахнуть гарью и дымомъ: призывы писателя становятся какими-то дикими воплями ужаса и отчаянія... А вокругъ него жизнь идетъ своимъ чередомъ; все остается спокойно и тихо; пожара никто не хочетъ замѣтить. Въ старыя времена, одинокій мыслитель навѣрное попалъ бы въ пророки, а отъ неблагодарныхъ современниковъ онъ рискуетъ получить кличку помѣшаннаго.

Въ чемъ же дѣло? Что доказываетъ наука Леонтьеву? О чемъ свидѣлствуетъ ему жизнь?

То, что Леонтьевъ считаетъ научнымъ обоснованіемъ своей теоріи, сводится къ воспроизведенію нѣкоторыхъ частей те-

*) II, 39.

оріи Данилевскаго. Главная часть этой теоріи — ученіе о культурно-историческихъ типахъ, ихъ преемствѣ и ихъ всемірно-исторической роли — отходить у Леонтьева на второй планъ, вмѣстѣ со всѣми всемірно-историческими построеніями и мечтаніями о роли славянства, основанными на этомъ ученіи. Національность, — отдѣльная національность, сама по себѣ взятая и служащая сама себѣ цѣлью, — составляетъ исключительный предметъ его теоретическихъ разсужденій. По отношенію къ отдѣльной національности Леонтьевъ развиваетъ ученіе Данилевскаго о возрастахъ ея развитія. Каждая національность, какъ и всякій организмъ, проходитъ, по Леонтьеву, три періода развитія: періодъ первоначальной простоты и неразвитости, затѣмъ періодъ развитія — отъ простаго къ сложному, составляющій, по Леонтьеву, періодъ процвѣтанія; наконецъ, періодъ разрушенія — возвращенія къ первобытному неорганическому единству и однообразію. Извѣстно, что большинство органическихъ теорій общественнаго развитія склонны злоупотреблять метафорическими сопоставленіями, вытекающими изъ уподобленія общества организму; теорія Леонтьева, медика по специальности, не знаетъ въ этомъ отношеніи никакихъ границъ. Въ исторіи Европы — періодомъ «цвѣтущей сложности» были среднія вѣка, — время всяческихъ неравенствъ и противоположностей, провинціальнаго обособленія и корпоративныхъ привилегій. Напротивъ, новое время — время осуществленія идей свободы и равенства, время «либерально-эгалитарнаго прогресса» — есть періодъ разрушенія всего сложнаго, всего національно-самобытнаго. Процессъ этого разложенія есть нѣчто стихійно-роковое, неизбѣжное и непредотвратимое. Отдѣльныя личности могутъ только немного ускорить или немного замедлить его. Отсюда Леонтьевъ извлекаетъ правило для всякаго разумнаго общественнаго дѣятеля: до достиженія высшей точки развитія онъ долженъ содѣйствовать движенію общества впередъ, къ достиженію этой точки, — долженъ быть прогрессистомъ; послѣ ея достиженія онъ долженъ сдѣлаться охранителемъ, чтобы задерживать движеніе

по наклонной плоскости въ «бездну», въ состояніе полного разрушенія *). Но такъ какъ этого разрушенія, все равно, не предотвратить, то на будущее Леонтьевъ смотритъ крайне пессимистически. «Глупо вѣрить въ конечное царство правды и блага на землѣ; глупо и стыдно даже людямъ, уважающимъ реализмъ, вѣрить въ такую не реализуемую вещь, какъ счастье человечества, даже и приблизительное» **). Эгалитарный идеалъ, правда, осуществится въ Европѣ, но въ грозномъ видѣ подтянутой, дисциплинированной государствомъ демократіи и въ «отвратительно-скучномъ» видѣ «однообразнаго братства» ***).

Не будемъ останавливаться на разборѣ ошибокъ изложенной теории и на выдѣленіи той доли истины, которая въ ней, несомнѣнно, заключается. Для насъ интересно здѣсь, главнымъ образомъ, то употребленіе, которое Леонтьевъ дѣлаетъ изъ этой теории относительно Россіи. Слѣдовало бы, повидимому, стоя на его точкѣ зрѣнія, заключить, что Россія также проходитъ неизбѣжный и аналогичный западному процессъ органическаго развитія, что она находится въ извѣстномъ возрастѣ этого развитія, отъ опредѣленія котораго зависитъ выборъ той или другой внутренней политики, прогрессивной или охранительной. Но тутъ-то и начинаются для Леонтьева различныя затрудненія. Мы видѣли, что относительно «возраста» Россіи Леонтьевъ колеблется: можетъ-быть Россія молода, а можетъ-быть и нѣтъ; можетъ-быть она еще процвѣтетъ, а можетъ-быть и отцвѣтетъ, не разцвѣтши. По поводу органичности и послѣдовательности русскаго развитія Леонтьевъ также питаетъ самыя тревожныя опасенія. Черты собственнаго культурнаго типа Россіи пока совершенно неясны: это — «нѣчто подобное виду дальнихъ облаковъ, изъ которыхъ по мѣрѣ приближенія могутъ образоваться самыя разнообразныя фигуры». Между тѣмъ Европа угрожаетъ увлечь Россію на европейскій путь (на который,

*) I, 151.

***) II, 38, 300.

***) II, 135, 297.

по смыслу теоріи, она и безъ того должна роковымъ образомъ вытти), заразить ее продуктомъ своего гніенія—«либерально-эгалитарнымъ прогрессомъ». Что же можетъ противопоставить Россія Европѣ? Можетъ-быть, сравнительно низшій возрастъ своего органическаго развитія, какъ вытекало бы изъ теоріи Леонтьева? Или, можетъ-быть, коренное различіе своего исконнаго культурнаго типа, какъ вытекало бы изъ теоріи Данилевскаго? То и другое было бы достаточно твердымъ оплотомъ противъ уклоненій національнаго развитія въ сторону. Но оказывается, что ни въ то, ни въ другое, ни въ натурализмъ собственной органической теоріи, ни въ метафизику славянофильской доктрины—Леонтьевъ не вѣритъ. Національное развитіе Россіи не вытекаетъ у него изъ законовъ органическаго роста; нѣтъ у Россіи, по его мнѣнію, и собственныхъ сколько-нибудь выяснившихся чертъ культурнаго типа. Противопоставить Европѣ, поэтому, она можетъ только старые культурные элементы, заимствованные (вопреки органической теоріи и теоріи «культурно-историческихъ типовъ», не допускающихъ заимствованія) — изъ Византіи. Византійскій культурный типъ, въ противоположность славянскому, вполне опредѣленъ: византизмъ въ государствѣ — значить самодержавіе, въ религіи—православіе, византизмъ въ нравственномъ мірѣ есть «наклонность къ разочарованію во всемъ земномъ», отказъ отъ мечты о земномъ благоденствіи народовъ, смиреніе и т. д. *). «Византійскій духъ, византійскія начала и вліянія, какъ сложная ткань нервной системы, проникають насквозь весь великорусскій общественный организмъ»; имъ обязана Русь своимъ прошлымъ; имъ же она должна быть обязана и своимъ будущимъ.

Итакъ, вотъ къ чему пришелъ ученикъ Данилевскаго, утверждавшаго самобытность и непередаваемость національнаго духа и его продукта, національной культуры. Въ прошломъ наша культура создана византизмомъ, въ буду-

*) I, 81.

щемъ ей грозить европеизмъ; сама по себѣ это какая-то бѣлая доска, за исключеніемъ, «можетъ быть, нашего сельскаго поземельнаго міра» *). Данилевскій по крайней мѣрѣ въ будущемъ ожидалъ, что народная самодѣятельность покроетъ эту доску своими узорами; но Леонтьевъ и передъ этой надеждой останавливается въ сомнѣніи. Конечно, внутренняя самодѣятельность...; но что такое эта внутренняя самодѣятельность? Въ смыслѣ органическомъ, такъ сказать, физиологическомъ, организмъ всякаго государства, и Китайскаго, и Персидскаго, самодѣятеленъ, ибо живетъ своими силами и уставами; а въ смыслѣ сознательной общественной дѣятельности,—какъ бы изъ этой самодѣятельности не вышелъ тотъ же, ненавистный Леонтьеву, либерально-эгалитарный прогрессъ! Итакъ, пустое мѣсто въ прошедшемъ, настоящемъ и, всего вѣроятнѣе, будущемъ; какой-то складочный амбаръ предметовъ византійской археологіи, таковъ культурно-историческій типъ Россіи, подлежащій охраненію, не столько во имя того, что изъ него будетъ, сколько во имя того, что онъ есть теперь. Къ этому, къ охранѣ загадочнаго пустого мѣста отъ всякаго чужого захвата, и сводится весь смыслъ политики Леонтьева, вся его государственная мудрость. Ни этотъ діагнозъ, ни эти приемы лѣченія не могъ бы, конечно, никогда предложить человѣкъ, вѣрящій въ національный духъ или въ непреложность законовъ органическаго развитія; ни для того, ни для другого національная жизнь не могла бы представиться пустымъ мѣстомъ, знакомъ вопроса, и культурное вліяніе со стороны не могло бы казаться заразы и основой національной жизни (въ случаѣ византизма) и ея безнадежнымъ искаженіемъ (въ случаѣ европеизма).

«Надо подморозить Россію, чтобы она не жила» **) и что-бы она застыла въ настоящемъ видѣ до лучшихъ временъ, которыя, впрочемъ, могутъ и не придти никогда,—таковъ общій смыслъ всѣхъ практическихъ совѣтовъ Леонтьева.

*) I, 98, 100, 186—187.

**) II, 86.

Всѣ средства хороши для этой цѣли, потому что «политика—не этика». Государственная власть должна дѣйствовать въ смыслѣ спасительнаго страха. Въ томъ же направленіи пусть дѣйствуетъ и религія—«это великое ученіе... столь практическое и вѣрное для сдерживанія людскихъ массъ желѣзной рукавицей» *). Нечего сентиментальничать о христіанствѣ, какъ религіи любви, одной любви безъ страха: это христіанство на розовой водицѣ ничего не имѣетъ общаго съ христіанствомъ настоящимъ, «христіанствомъ монаховъ и мужиковъ, просвирень и *прежнихъ* набожныхъ дворянъ». Реформы прошлаго царствованія законны и хороши, но «не столько по существу, сколько потому, что верховной власти было такъ угодно» **); по существу же, надо просить царя, чтобъ впредь онъ «держалъ насъ грознѣе». Въ земствѣ замѣтенъ оппозиціонный духъ; новые суды «учатъ народъ тому, что и бунтовщики есть очень «честные» и что генералы и монахи бываютъ мошенники» ***). Зло сословнаго строя замѣнено зломъ безсословности, равенства и либерализма. Для борьбы съ этимъ новымъ зломъ, съ «пагубой излишняго движенія», нужно поддерживать старые элементы и бороться противъ новаго теченія. Во имя этой борьбы Леонтьевъ готовъ даже желать, чтобы прекратилось обрушеніе нашихъ окраинъ, нашихъ инородческихъ и иновѣрческихъ элементовъ: въ нихъ, наприм. въ Остзейскомъ краѣ, все-таки есть та сила сопротивленія духу времени, которую даетъ старая культура. Общимъ и злѣйшимъ врагомъ, противъ котораго должны сплотиться всѣ охранительные элементы, надо считать либерализмъ. Даже социализмъ менѣе вреденъ, такъ какъ въ немъ есть элементы дисциплины и организаціи ****); но съ либерализмомъ, какъ съ ученіемъ по самому принципу отрицательнымъ и разрушительнымъ, надо бороться всѣми мѣрами. Нетвердыхъ слѣдуетъ под-

*) II, 48.

**) II, 51.

***) II, 96.

****) II, 157.

купать,—на убѣжденныхъ, но умѣренныхъ, которые, благодаря своей осторожности, ускользаютъ отъ законнаго преслѣдованія, необходимо доносить: «пора перестать придавать слову доносъ унижительное значеніе» *). Прочтя въ «Московскихъ Вѣдомостяхъ» извѣстіе, что въ Берлинѣ происходили опыты надъ освѣщеніемъ внутренностей живой шуки посредствомъ электричества, Леонтьевъ и тутъ находить поводъ къ выраженію любимыхъ мыслей: «Вотъ если бы придумать какой-нибудь приборъ для освѣщенія душъ умѣренно-либеральныхъ,—ну, тогда... полиціи и политическимъ судамъ прибавилось бы дѣла. А теперь что?.. Такъ отвѣчаетъ намъ скептическій разумъ, и нашъ восторгъ при видѣ прозрачной шуки холодѣетъ».

Кажется, дальше этого итти некуда. Леонтьевъ не отступаетъ ни передъ чѣмъ. Съ тою же смѣлостью, съ какой онъ набрасываетъ программу, онъ даетъ и имя своему направленію. «Нашъ (русскій) консерваторъ,—замѣчаетъ онъ,—боится, боится не столько дѣйствій, сколько словъ... Какъ произнести слово—реакція? Какъ сознаться, что настало время реакціоннаго движенія? «Пора учиться дѣлать реакцію». «Безъ насилія нельзя» **). Чтобы приостановить быстрое «таяніе» Россіи, необходимы «ретроградныя реформы». И особенно необходимо всѣми силами бороться противъ народнаго образованія. Если Россія сопротивлялась еще сколько-нибудь успѣшно духу времени, то этимъ мы обязаны до извѣстной степени безграмотности русскаго народа. Итакъ, чтобы сохранить «національное своеобразіе», необходимый залогъ самобытной культуры, надо повременить съ грамотностью, пока образованная часть общества сама не будетъ зрячѣе. «Надо, чтобы намъ не испортили эту роскошную почву, прикасаясь къ которой мы сами всякій разъ чувствуемъ въ себѣ новыя силы» ***). Немногимъ снисходительнѣе относится Леонтьевъ и къ высшему образованію. «Въ

*) II, 109, 120.

**) II, 78, 152, 80.

***) II, 24—27.

наше время, — говоритъ онъ, — основаніе сноснаго монастыря | полезнѣе учрежденія двухъ университетовъ и цѣлой сотни реальныхъ училищъ».

Таковы послѣдніе выводы политики, вытекавшей изъ теоріи національной самобытности, поскольку эта теорія отказалась отъ вѣры въ идеальное культурное содержаніе національнаго духа. Ограничившись преклоненіемъ передъ формами, выработанными историческимъ прошлымъ, она, поневолѣ, должна была свести задачи внутренней политики къ охраненію уцѣлѣвшихъ въ настоящемъ обломковъ этого прошлаго. Правда, та самая теорія органическаго развитія обществъ, которою Леонтьевъ дополнилъ теорію «культурно-историческихъ типовъ», должна бы была, повидимому, привести къ нѣскольکو инымъ выводамъ относительно внутренней политики. Но эту свою теорію Леонтьевъ прилагаетъ вполнѣ только къ объясненію европейскаго историческаго развитія; по отношенію же къ Россіи, какъ мы видѣли, онъ покидаетъ почву органической теоріи и направляетъ свои усилія на выясненіе основъ русскаго культурнаго типа и на обсужденіе средствъ для его охраненія. Такимъ образомъ, научные элементы его ученія находятся въ еще большемъ разногласіи съ элементами практическими, чѣмъ это мы видѣли въ ученіи Данилевскаго. Но, можетъ быть, оставаясь въ сферѣ чисто пракческаго, прикладнаго ученія обоихъ авторовъ, не слѣдуетъ ставить ихъ во взаимную связь? Можетъ быть, выводы Леонтьева не есть слѣдствіе основныхъ принциповъ націоналистической теоріи, а только результатъ случайныхъ увлеченій отдѣльнаго писателя? Однимъ словомъ, можетъ быть, Леонтьевъ недостаточно типиченъ, черезчуръ своеобразенъ, чтобы представлять собою звено въ исторіи русскаго націонализма? Мнѣ неизвѣстно, какъ относился къ Леонтьеву самъ Данилевскій, но я знаю послѣдователей Данилевскаго, которые съ отвращеніемъ отшатнулись отъ выводовъ этого нигилиста славянофильства и теоретика реакціи. Какимъ образомъ | славянофильство, это догматическое и гуманитарное ученіе,

могло дойти до такихъ предѣловъ теоретическаго и нравственнаго отрицанія?

Безъ Данилевскаго, это, дѣйствительно, было бы довольно трудно понять. Но какъ разъ Данилевскій служить намъ здѣсь необходимымъ связующимъ звеномъ. Его «наука» однимъ концомъ соприкасается съ метафизическимъ абсолютизмомъ стараго славянофильства, а съ другой—переходитъ въ пессимистическій фатализмъ Леонтьева. Его проповѣдь національной исключительности стоитъ также по срединѣ между національнымъ мессіанизмомъ старыхъ славянофиловъ и отрицаніемъ всякой національной самодѣятельности, какъ начала подозрительнаго, у Леонтьева. Данилевскій, правда, оставлялъ возможность дальнѣйшаго развитія многихъ сторонъ національной жизни и въ этой возможности видѣлъ залогъ будущности славянскаго культурнаго типа; напротивъ, Леонтьевъ, не довѣряя будущему, возводилъ результаты прошлой исторической жизни въ національный догматъ. Приходилось, какъ видно, выбирать одно изъ двухъ: или воздерживаться отъ формулировки положительныхъ задачъ національнаго развитія и сводить ихъ къ ничему не говорящему совѣту «быть самими собой», или же брать матеріалъ для такой формулировки изъ наличнаго содержанія русской жизни и дѣлать охраненіе этого содержанія задачей внутренней политики. И то и другое одинаково равнялось признанію, что никакой идеальной, творческой программы общественной дѣятельности на идеѣ національной самобытности построить нельзя. Какъ только хотѣли изъ этой идеи сдѣлать практическое употребленіе, сейчасъ же и получалась чисто-охранительная программа, все равно, у Данилевскаго, у Леонтьева или у кого бы то ни было другого. Данилевскій только не всегда высказывался по вопросамъ внутренней политики; но гдѣ онъ высказывался, его практическіе совѣты идутъ въ направленіи Леонтьева. Это особенно хорошо можно наблюдать по рукописнымъ припискамъ его къ первоначальному тексту «Россіи и Европы». Только крестьянское освобожденіе, противъ котораго, впро-

чемъ, не протестуетъ и самъ Леонтьевъ, вызываетъ безусловное одобреніе Данилевскаго. Новый судъ онъ хвалитъ въ «Россіи и Европѣ» потому, что «спеціально западное играетъ въ немъ весьма второстепенную роль». Но въ рукописной замѣткѣ къ этому мѣсту прибавлено: «все написанное мною здѣсь—вздоръ. Реформа только начиналась, и хотѣлось вѣрить, а потому и вѣрилось, что она приметъ разумный характеръ; на дѣлѣ она обратилась въ иностранную карриатуру. При большей трезвости мысли это можно и должно было предвидѣть». Освобожденіе печати отъ цензуры онъ, опять-таки, одобряетъ потому, что система административныхъ распоряженій по печати «есть продуктъ, къ намъ изъ-чужа занесенный». За то по поводу материалистическихъ увлеченій нигилистовъ онъ сердито жалуется на «безтолковость нашей полиціи» *). И возможность, что Россія не исполнитъ своего предназначенія, не разовьеть самобытной культурной идеи и не превратится въ «культурно-историческій типъ», а останется простою безформенной массой, этнографическимъ матеріаломъ, эта возможность, страхъ передъ которой служить главной движущей пружиной теоріи Леонтьева, представляется иногда Данилевскому совершенно отчетливо. Проповѣдь либерализма, гуманности и другихъ началъ, составляющихъ также и по Данилевскому особенность западно-европейской цивилизаціи, ведетъ, и по его мнѣнію, къ «обезнароденію»; и по его взгляду—предупредить такое національное обезличеніе должна временная пріостановка жизни **). Онъ даже видитъ историческую миссію турокъ въ томъ, что «магометанство, наложивъ свою леденящую руку на народы Балканскаго полуострова, заморивъ въ нихъ развитіе жизни, предохранило ихъ отъ потери нравственной народной самобытности». Въ примѣчаніи къ этому мѣсту онъ высказываетъ и разочарованіе, совершенно подобное Леонтьевскому, по поводу того, что

*) Россія и Европа, 300, 310, 316.

**) 437, 345.

освобожденные славяне сдѣлались либералами, а не само-бытниками. «Теперь мы видимъ,—говоритъ онъ,—что эта леденящая рука была полезнѣе для сербовъ, чѣмъ ихъ освобожденіе. И даже самый терминъ «замораживанія» ложится подъ перо Данилевскаго, и, притомъ, какъ разъ въ такомъ случаѣ, который оба они, и Данилевскій и Леонтьевъ, считаютъ возможнымъ въ Россіи: въ случаѣ неизлѣчимости «европейской» болѣзни. «Чтобы сохранить органическое вещество, не живущее уже органическою жизнью, ничего другого не остается, какъ герметически закупорить его въ плотный сосудъ, прекратить къ нему доступъ воздуха или же заморозить» *). Дѣло идетъ о Меттернихѣ, о томъ, что ему удалось на время «заморозить» духа жизни, неосторожно внесеннаго въ Австрію либеральными реформами Юсифа II. Меттернихъ, по Данилевскому,—геніальный политикъ, дѣятельность котораго смѣло можетъ выдержать сравненіе съ Цезарями, Карлами, Петрами, хотя она и была осуждена исторіей на неудачу и бесплодіе. Кажется, достаточно всѣхъ этихъ сопоставленій, чтобы показать, что въ практическихъ взглядахъ Данилевскаго и Леонтьева вовсе не было такой разницы, какъ иногда полагаютъ, и что эти практическіе взгляды не случайно, а совершенно естественно вытекали у обоихъ изъ теоріи національной исключительности.

Итакъ, національная идея стараго славянофильства, лишенная своей гуманитарной подкладки, естественно превратилась въ систему національнаго эгоизма, а изъ послѣдней столь же естественно была выведена теорія реакціоннаго обскурантизма. Далѣе въ этомъ направленіи, какъ я уже сказалъ, идти было некуда; идея національности была вполне исчерпана. Только однажды здравый смыслъ Данилевскаго подсказалъ ему, по одному частному вопросу, то возраженіе, которое само напрашивалось противъ этого возведенія національныхъ особенностей въ безусловное и исключитель-

*) 371.

ное начало исторической жизни. Рѣчь идетъ объ одномъ изъ самыхъ коренныхъ гуманистическихъ догматовъ стараго славянофильства, которымъ не рѣшился поступиться и Данилевскій,—о свободѣ печатнаго слова. Мы только-что видѣли, что обычный способъ Данилевскаго хвалить какое-нибудь явленіе состоитъ въ томъ, чтобы показать, что оно русское, а не чужеземное. На этотъ разъ онъ не рѣшается доказывать, что свобода слова есть спеціально русское явленіе. «Свобода слова,—говоритъ онъ,—не есть право или привилегія политическая, а право естественное. Слѣдовательно, въ освобожденіи отъ цензуры, по самой сущности дѣла, не можетъ уже быть никакого подражанія, ибо иначе и хожденіе на двухъ ногахъ, а не на четверенькахъ, могло бы считаться подражаніемъ кому-нибудь» *). Можно сказать, продолжая это сравненіе, что наши націоналисты слишкомъ часто заставляли насъ ходить на четверенькахъ, чтобы мы не казались подражателями двуногихъ; насъ дѣйствительно хотѣли противопоставить остальнымъ двуногимъ, какъ особый «планъ организаціи», чуть ли не какъ особый зоологическій типъ. Данилевскій какъ будто не замѣчаетъ, что, заговоривши объ «естественныхъ правахъ» человѣка, онъ въ корень разрушилъ свою теорію несоизмѣримыхъ національныхъ типовъ. Называть ли свободу слова старомоднымъ словомъ «естественнаго» права, или оставить за нимъ болѣе подходящій терминъ права политическаго, остается несомнѣннымъ, что замѣчаніе, сдѣланное Данилевскимъ по поводу этого права, могло бы быть повторено и относительно массы другихъ признаковъ, роднящихъ насъ съ остальными двуногими. Согласно съ дѣйствительно научными элементами теорій Данилевскаго и Леонтьева, и вопреки ихъ практическимъ выводамъ, изъ существованія этихъ общечеловѣческихъ чертъ общественнаго развитія неизбѣжно слѣдуетъ заключеніе, что въ той же степени, въ какой признается единство соціальной эволюціи человѣческихъ обществъ, должно быть признано и единство ихъ общественныхъ идеаловъ.

*) 302.

III.

Протестовать противъ теоріи національной исключительности и противъ построенной на ней программы внутренней политики можно и должно было, конечно, съ самыхъ разнообразныхъ точекъ зрѣнія. Оставаясь въ предѣлахъ нашей темы, мы будемъ, однако, слѣдить только за тѣми выраженіями протеста, которыя заявлены были съ точки зрѣнія самого славянофильства. До сихъ поръ мы познакомились съ судьбой только одной стороны стараго славянофильскаго ученія, съ судьбой идеи національности. Мы видѣли, что логическое развитіе этой идеи было вмѣстѣ съ тѣмъ и процессомъ разложенія стараго славянофильства. Теоріи, подобныя Леонтьевскимъ, показали съ безусловной убѣдительностью, что идея національности въ своемъ практическомъ примѣненіи можетъ давать только мертворожденные плоды. Но старый славянофилъ, еслибы дать ему очную ставку съ развивателями этихъ теорій, навѣрное не призналъ бы ихъ неудачу—неудачей самого славянофильства. Въ самомъ дѣлѣ, не произошла ли эта неудача только потому, что продолжатели славянофильства оторвали идею національности отъ общей славянофильской основы? Развитіе національной идеи послѣ стараго славянофильства состояло вѣдъ, въ сущности, въ постепенномъ выдѣленіи изъ нея тѣхъ гуманистическихъ, идеальныхъ элементовъ, съ которыми у родоначальниковъ славянофильства она была неразрывно связана. Для старыхъ славянофиловъ, какъ мы уже говорили, самая національность была дорога потому, что она считалась носительницей высшаго идеальнаго содержанія, провозвѣстницей міру вселенской правды. Эта идея мессіанизма славянскаго племени была отброшена, какъ ненаучная и не оправдываемая дѣйствительнымъ содержаніемъ русской жизни. Но если славянофильство не окончательно умерло въ Данилевскомъ и Леонтьевѣ, то, оставаясь вѣрнымъ самому себѣ, оно могло искать своего возрожденія только въ реставраціи своихъ старыхъ идеальныхъ элементовъ,—въ восстановленіи теоріи всемир-

но-историческаго призванія славянства. Во всякомъ случаѣ, пока эта послѣдняя сторона славянофильства не была исчерпана до своихъ послѣднихъ логическихъ выводовъ, нельзя было сказать, что славянофильство совершило весь кругъ возможнаго для него развитія.

На какомъ именно изъ идеальныхъ элементовъ стараго славянофильства слѣдовало построить его реставрацію, — относительно этого вопроса также не могло быть спора. Государственность старыя славянофилы никогда не считали идеальнымъ началомъ жизни: апофеозъ государственности суждено было выставить одной изъ фракцій нашего западничества. Славянофильская доктрина, строившая общество не на формальномъ договорѣ, а на свободномъ любовномъ общеніи его членовъ, — всегда смотрѣла на государственное начало какъ на необходимое зло. Болѣе права на всемірно-историческое значеніе могло имѣть само это общественно-экономическое начало славянофиловъ, — славянофильская община. Одно время общинное начало и выдвинулось на первый планъ, какъ по преимуществу всемірно-историческое: конечно, этому особенно содѣйствовало то совпаденіе, которое находили между нимъ и социальными идеалами запада. Но по той же самой причинѣ, по своему близкому соответствію западнымъ ученіямъ, а также и по слишкомъ близкой связи съ дѣйствительностью, ученіе объ общинѣ скоро перестало быть специальнымъ достояніемъ славянофильства и освободилось отъ его метафизическаго обоснованія. Чтобы прослѣдить дальнѣйшую судьбу этого ученія, намъ пришлось бы выйти изъ предѣловъ славянофильства въ область другихъ направленныхъ русской общественной мысли. У истинныхъ славянофиловъ идея общины никогда не имѣла самостоятельнаго значенія. Славянофилы цѣнили общину не столько какъ справедливую форму социальной организаціи, сколько какъ бессознательное выраженіе чувства христіанской любви, т.-е. какъ проявленіе религіознаго начала, присущаго русскому народному духу.

Религіозное начало и было тѣмъ элементомъ, который всего удобнѣе могъ быть и дѣйствительно былъ положенъ въ основу славянофильскаго возрожденія. Потребность поставить это религіозное начало выше національнаго проявляется весьма рано въ славянофильствѣ. Еще въ 1858 г. Кошелевъ сводитъ къ этому свое разногласіе съ И. С. Аксаковымъ, по поводу программы, напечатанной Аксаковымъ при объявленіи объ изданіи газеты «Парусъ»: «Наше знамя,— писалъ И. С. Аксаковъ въ этомъ объявленіи,— русская народность, какъ залогъ новыхъ началъ, полнѣйшаго жизненнаго выраженія общечеловѣческой истины». «Программа ваша,—отвѣчаетъ А. И. Кошелевъ,—хороша, очень хороша; но жаль, что вы выставили знаменемъ не вещь, а форму... Одна народность не доведетъ еще насъ до общечеловѣческаго значенія... Вѣра, одна вѣра можетъ... создать нѣчто органическое. Ее-то вы, по ложной стыдливости, боитесь поставить... во главу угла. *Безъ православія наша народность—дрянь.* Съ православіемъ наша народность имѣетъ міровое значеніе. Какъ ваша программа ни хороша, а ее подписать я бы не могъ» *).

Исходя изъ этого заявленія, мы могли бы остановиться на дѣятельности редактора «Русской Бесѣды» и сотрудника другой «Бесѣды», «въ статьяхъ и наклонностяхъ» которой Леонтьевъ своимъ привычнымъ нюхомъ почуялъ «*другое* славянофильство», въ противоположность «бѣлому славянофильству Данилевскаго» **). Но это отвѣтвленіе слишкомъ скоро свело бы насъ съ почвы славянофильства и привело бы къ возрѣніямъ прогрессивной части русскаго общества. Мы сейчасъ и придемъ туда же, но путемъ нѣсколько болѣе длиннымъ—путемъ анализа послѣдовательнаго развитія славянофильской богословской идеи. Предварительно отмѣтимъ, однако же, еще одинъ признакъ поворота къ «другому» славянофильству, признакъ относящійся ко времени, когда содержаніе

*) Колупановъ. А. И. Кошелевъ, II, 250, 251.

**) Востокъ, Россія и славянство I. 195.

«бѣлаго славянофильства» уже вполнѣ выяснилось. Я говорю о знаменитой рѣчи *Ф. М. Достоевскаго* на пушкинскомъ праздникѣ 1880 г., — той рѣчи, въ которой авторъ старца *Зосимы* провозглашалъ, что «стать настоящимъ русскимъ, стать вполнѣ русскимъ, можетъ-быть, и значить только стать братомъ всѣхъ людей, всечеловѣкомъ». Въ противоположность проповѣди національнаго эгоизма и ненависти къ Европѣ, знаменитый писатель восклицалъ въ этой рѣчи: «о, народы Европы и не знаютъ, какъ они намъ дороги!» и съ воодушевленіемъ пророчествовалъ: «впослѣдствіи — я вѣрю въ это — мы, то-есть, конечно, не мы, а будущіе грядущіе русскіе люди поймутъ уже всѣ до единого, что стать настоящимъ русскимъ и будетъ именно значить — внести примиреніе въ европейскія противорѣчія уже окончательно, указать исходъ европейской тоскѣ въ своей русской душѣ всечеловѣчной и всеобъединяющей, вмѣстить въ нее съ братскою любовью всѣхъ нашихъ братьевъ, а въ концѣ концовъ, можетъ быть, и изречь окончательное слово великой общей гармоніи, братскаго окончательнаго согласія всѣхъ племенъ по Христову евангельскому закону». Итакъ, братское единеніе христіанъ во всемирной церкви, какъ цѣль, и всеобъемлющія свойства русской души, какъ средство; — этотъ логическій выводъ изъ славянофильской идеи о религіозной всемирно-исторической миссіи русскаго народа уже обрисовался въ рѣчи *Достоевскаго* совершенно отчетливо.

«И ты, Брутъ!» восклицаетъ по поводу этой рѣчи *К. Леонтьевъ* *). Слѣдя за дѣятельностью *Достоевскаго*, только что онъ начиналъ надѣяться, что авторъ братьевъ *Карамазовыхъ* выйдетъ, наконецъ, «на настоящій церковный путь» — «и вдругъ эта рѣчь! Опять эти «народы Европы»! Опять это «последнее слово всеобщаго примиренія»!

Что бы, въ самомъ дѣлѣ, значило это «последнее слово» въ устахъ писателя, проповѣдовавшаго смиреніе и терпѣніе, необходимость нравственнаго самоусовершенствованія

*) II, 297.

и тщету общественной дѣятельности? Съ своею моральною монаха и отшельника, какимъ образомъ Достоевскій рассчитывалъ осуществить «великую общую гармонію» и «внести примиреніе въ европейскія противорѣчія»? «Братство и гуманность, — могъ возразить ему Леонтьевъ, — дѣйствительно рекомендуются Св. Писаніемъ Новаго Завѣта — для *запробнаго* спасенія *личной* души; но въ Св. Писаніи нигдѣ не сказано, что люди дойдутъ посредствомъ этой гуманности до мира и благоденствія: Христосъ намъ этого не обѣщаль», — напротивъ, Евангеліе прямо и ясно говоритъ объ «ухудшеніи человѣческихъ отношеній подѣ конецъ свѣта» *). Припомнимъ, кстати, и другого нашего знаменитаго писателя, который, тоже основываясь на христіанской морали, выводилъ изъ нея, что всякое усовершенствованіе въ условіяхъ матеріальной жизни есть только увеличеніе грѣха въ мірѣ, что истинная жизнь состоитъ не въ суммѣ матеріальныхъ благъ, а въ духовномъ дѣланіи, и что когда эта жизнь наступитъ въ полнотѣ, — родъ человѣчскій на землѣ долженъ прекратиться. Такъ или иначе, — будетъ ли конецъ этого міра сопровождаться всеобщимъ раздоромъ, войной всѣхъ противъ всѣхъ, или одухотворенное человѣчество незамѣтно для себя самого перейдетъ изъ этого міра въ будущій, — во всякомъ случаѣ, *будущій* міръ и *личное* блаженство остаются конечною цѣлью христіанина. Какова же можетъ быть роль христіанскаго начала въ настоящей общественной жизни человѣчества, и какую можно основать на немъ социальную мораль и политику?

Отвѣтомъ на этотъ вопросъ служить вся литературная дѣятельность нашего блестящаго философа Вл. С. Соловьева. Смѣлою рукой онъ свелъ царство Божіе съ неба на землю и слилъ религію и прогрессъ, христіанство и альтруизмъ, небесное и земное, божественное и человѣческое въ одной основной мистической идеѣ «богочеловѣчества».

Въ какой-то своей статьѣ К. Леонтьевъ сравнивалъ свою

*) II, 300.

литературную дѣятельность съ луной, которая постоянно обращена къ наблюдателю только одною своею стороною; другая—и притомъ болѣе важная—остается совершенно неизвѣстною. Съ гораздо бѣльшимъ основаніемъ можно было бы приложить это сравненіе къ Вл. С. Соловьеву. Соловьевъ началъ свою дѣятельность какъ философъ, продолжалъ какъ богословъ и, кажется, хочетъ закончить какъ публицистъ. Конечно, не по его винѣ,—только послѣдняя часть его дѣятельности извѣстна большой публикѣ. Между тѣмъ, въ публицистическихъ статьяхъ своихъ Вл. Соловьевъ развивается, — преимущественно въ полемической формѣ, — только критическую, отрицательную часть своего ученія. Догматической, конструктивной стороны здѣсь почти совсѣмъ нѣтъ, между тѣмъ какъ обѣ эти стороны его ученія находятся въ самой тѣсной связи. Такимъ образомъ, мнѣ приходится начать съ немногихъ указаній на положительную сторону теорій Соловьева, какъ ни мало компетентнымъ чувствую я себя для передачи этихъ теорій.

По системѣ Соловьева, въ основѣ міра лежитъ Божественное начало, не въ пантеистическомъ смыслѣ міровой души, а въ дуалистическомъ смыслѣ Творца и въ христіанскомъ смыслѣ—троичнаго Бога. Троичность Соловьевъ объясняетъ какъ различеніе трехъ сторонъ Божественной природы—бытія, дѣйствія и. сознания: Божественное существо *есть*, оно проявляетъ свое существованіе *дѣятельностью*, оно *сознаетъ* себя дѣйствующимъ. Въ полнотѣ единой Божественной природы заключался отъ вѣка и противобожественный элементъ—множественности, безпорядочнаго, безобразнаго и безформеннаго хаоса; но возможность проявленія этого хаоса извнѣ сдерживалась всемогуществомъ Божиимъ. Однако же, въ своемъ совершенствѣ Божественное существо не можетъ ограничиваться тѣмъ, чтобы подавлять хаосъ своимъ всемогуществомъ. Чтобы «имѣть право окончательно побѣдить хаосъ и свести его къ вѣчному небытію», надо показать не только свою силу надъ нимъ, но и свою правоту и свою благодать. Съ этою цѣлью Бо-

жество перестаетъ подавлять въ себѣ хаосъ, — и возникаетъ міръ, какъ нѣчто противоположное Богу. Но цѣль созданія міра въ томъ именно и заключается, чтобы эту противоположность міра Богу окончательно уничтожить. До появленія міра Богъ былъ всѣмъ; теперь Онъ хочетъ, чтобы все было Богомъ. Въ этомъ постепенномъ проникновеніи міра божественнымъ (и притомъ троичнымъ) началомъ и состоитъ исторія міра. Въ ходѣ этой исторіи Божественное начало медленно и постепенно побѣждаетъ начало противубожественное, дьявольское. Цѣлымъ рядомъ усилій оно вводитъ въ міръ сперва механическое единство— всеобщаго тяготѣнія, потомъ динамическое единство— невѣсомыхъ физическихъ силъ, затѣмъ органическое единство— жизненной силы. Хаосъ превращается такимъ образомъ въ «космосъ»,—міръ устроенный. Наконецъ, въ человѣкѣ твореніе совершеннымъ образомъ, свободно и взаимно, соединяется съ Божествомъ: «посредникъ между небомъ и землей, человѣкъ предназначенъ быть всемірнымъ мессіей, который спасетъ міръ отъ хаоса, соединивъ его съ Богомъ» *). Троичное начало воплощается и въ человѣчествѣ въ видѣ трехъ элементовъ: мужчины, женщины и—общества. Но это «естественное человѣчество» есть только зародышъ, прообразъ будущаго богочеловѣческаго воссоединенія. Постепенное развитіе этого зародыша,— постепенное проникновеніе «естественнаго человѣчества» божественнымъ началомъ совершается во всемірной исторіи, и тройнымъ плодомъ этого проникновенія являются: совершенный мужчина или Богочеловѣкъ, совершенная женщина—или Богоматерь и совершенное общество — или Церковь. Послѣ пришествія Христа, сосредоточившаго принципъ Богочеловѣчества въ одномъ своемъ лицѣ,— задачу полного осуществленія идеи Богочеловѣчества беретъ на себя Церковь. Для того чтобы выполнить эту задачу полного сліянія человѣчества съ Божествомъ, церковь должна пропитать мірское общество христіанскимъ началомъ. Но для этого ей необходимо содѣйствіе государства; слѣдовательно, церковь должна сто-

ять выше государства. Принципъ церкви, стоящей выше государства, христіанство осуществило въ папствѣ: папство и должно поэтому оставаться средоточіемъ всемірной церкви. Что касается церкви восточной,— въ ней, напротивъ, государи старались стать выше церкви. Для этого они измыслили, одну за другой, цѣлый рядъ ересей, общій смыслъ которыхъ заключается въ томъ, что восточные императоры старались теоретически и практически отдѣлить человѣческое начало отъ божественнаго, Кесарево отъ Божія, міръ отъ церкви. Византійскіе церковные іерархи изъ національных и личныхъ расчетовъ предпочитали получить не совсѣмъ точную формулу вѣры изъ рукъ императора, чѣмъ взять истинную формулу изъ рукъ папы. Наконецъ, періодъ ересей кончился; ереси, благодаря особенно настойчивости западной церкви, были осуждены вселенскими соборами. Тогда еретическое пониманіе церкви, какъ сферы жизни, обособленной отъ государства, «вошло внутрь» восточной церкви. Замкнувшись въ свою обособленность отъ міра и общества, она приобрѣла мертвенный характеръ и не могла дѣйствовать на жизнь, не могла воспитывать общества. Справедливымъ наказаніемъ за это была побѣда надъ ней ислама,— религии, въ которой тотъ же принципъ обособленности религии отъ міра былъ проведенъ вполне открыто: въ нравственномъ ученіи—какъ теорія фатализма, въ догматическомъ—какъ теорія замкнутаго въ себѣ единобожія. Напротивъ, западная церковь постоянно старалась о воспитаніи общества и о проникновеніи его христіанскими началами; но у ней не было тѣхъ средствъ для успѣха, которыя могло дать только сильное государство: государство, въ лицѣ Германской имперіи, вступило вмѣсто союза въ борьбу съ западною формой христіанства. «Историческое предназначеніе Россіи состоитъ, кажется, въ томъ, чтобы дать всемірной церкви политическую власть, необходимую ей для спасенія и возрожденія Европы и міра». Только съ помощью такого союза между русскимъ царемъ и римскимъ первосвященникомъ всемірная церковь можетъ выполнить

лежащую на ней высшую задачу — осуществить на землѣ принципъ Богочеловѣчества. Союзъ этотъ необходимъ, слѣдовательно, и для выполнения всемірно-исторической миссіи русскаго народа. *)

Само собою разумѣется, что я передалъ вамъ эту мистическую космогонію Соловьева и эту реставрацію средневѣковой идеи о союзѣ всемірной церкви со всемірной монархіей—совсѣмъ не для того, чтобъ опровергать ихъ. Для опроверженія нужно стоять на сколько-нибудь общей почвѣ и оперировать одинаковымъ методомъ. Въ настоящемъ случаѣ это первое условіе теоретическаго обсужденія, очевидно, невыполнимо. Мы имѣемъ дѣло съ догматическимъ построеніемъ, развиваемымъ изъ нѣсколькихъ богословско-метафизическихъ аксіомъ съ помощью діалектическаго метода и не допускающимъ, слѣдовательно, никакой другой повѣрки, кромѣ формально-логической. Чтобы показать, въ какой степени далеки методическіе приемы Соловьева отъ общепринятыхъ приемовъ научнаго мышленія, приведу на удачу нѣсколько примѣровъ. Мы, конечно, не будемъ напр. протестовать противъ вывода Вл. Соловьева, что богатые должны принять участіе въ соціальной реформѣ. Но не угодно ли вамъ придти къ этому выводу по методу Соловьева. Въ Евангеліи говорится, что богатому такъ же трудно пройти въ царствіе небесное, какъ верблюду пролѣзть сквозь игольные уши. Игольные уши—это, по толкованію Соловьева, пусть будетъ частная благотворительность. Но уши не надо понимать въ буквальномъ смыслѣ; извѣстно, что въ Іерусалимѣ были ворота съ такимъ названіемъ, а въ ворота пройти уже возможно. Теперь, пусть игольные уши въ смыслѣ воротъ будутъ означать соціальную реформу. Итакъ, вотъ истинный и глубокій смыслъ евангельскаго изреченія (соединяя оба комментарія): не безконечно-узкій и невозможный путь частной благотворительности предлагаетъ Евангеліе богатымъ, чтобы войти

*) La Russie et l' Eglise universelle, 265.

въ царствіе небесное, а тоже узкій и трудный, но все же возможный путь соціальной реформы.

Можно предположить, однако же, что въ данномъ случаѣ Вл. Соловьевъ хотѣлъ дать не доказательство, а только иллюстрацію къ своему положенію. Конечно, и эти приемы иллюстраціи довольно характерны, но нѣтъ недостатка въ другихъ случаяхъ, гдѣ иллюстрацію становится трудно отличить отъ доказательства. Въ Писаніи говорится объ «игрѣ» Божественной мудрости: это значитъ, что Божественная мудрость «вызываетъ передъ Богомъ безчисленныя возможности всѣхъ внѣбожественныхъ существованій и снова поглощаетъ ихъ въ его всемогущество»: этотъ процессъ Божественной «игры» поясняетъ, стало быть, присутствіе въ Божествѣ подавляемаго имъ внутри себя потенциального хаоса. Книга Бытія начинается со словъ: въ началѣ сотворилъ Богъ небо и землю; «въ началѣ», по еврейски *bereshith*, выражено существительнымъ женскаго рода: это значитъ, что Богъ сотворилъ небо и землю въ *geshith*, въ женственномъ принципѣ самого себя, въ своей Божественной Мудрости. Однимъ словомъ, созерцательность средневѣковаго мистика соединяется въ ученіи Соловьева съ схоластической казуистикой опытнаго талмудиста. Діалектическое развитіе основныхъ мыслей осложняется у него богословскими приемами анагогическаго толкованія священныхъ текстовъ. Тщетно было бы искать этихъ приемовъ въ современной логикѣ; чтобы найти ихъ, недостаточно даже обратиться отъ логики Милля къ логикѣ Гегеля: надо вернуться для этого къ логикѣ Оригена Александрійскаго.

Практическіе выводы Соловьева изъ изложенныхъ теорій нѣтъ надобности излагать подробно: выводы эти у всѣхъ въ памяти. Религіозная задача—выше всего на свѣтѣ и безусловно выше національности. Задача эта, сліяніе человечества съ Божествомъ, по самому существу своему всемірная и требуетъ для своего выполненія всемірной церкви, вооруженной силами всемірнаго государства. Русскій народъ призванъ къ рѣшенію этой задачи, но первымъ шагомъ къ это-

му рѣшенію долженъ быть актъ національнаго самоотреченія: отреченія отъ узкой формы національной церкви. Таково необходимое средство для спасенія человѣческаго рода. Но это средство, первое для осуществленія всемірно-исторической миссіи Россіи, само является для проповѣдника абсолютнаго идеала цѣлью, и довольно отдаленной. Къ достиженію ея должны быть изысканы ближайшія средства. Самымъ первымъ препятствіемъ являются при этомъ всѣ теории и настроенія національнаго самоограниченія и эгоизма. Соловьевъ и дѣлается ихъ горячимъ противникомъ и вступаетъ на путь публицистической борьбы. Борьба эта сравнительно недавно началась и не можетъ считаться законченной; было бы, поэтому, преждевременно произносить о ней какое-либо общее сужденіе. Но нельзя, однако, не замѣтить, что, по мѣрѣ того какъ борьба затягивалась, собственная точка зрѣнія публициста-богослова, какъ будто, до нѣкоторой степени перестанавливалась. Не то, чтобы мы имѣли право заключать, что основныя задачи Соловьева въ чемъ-нибудь видоизмѣнились: ни въ одномъ изъ печатныхъ произведеній, сколько намъ извѣстно, авторъ ни отъ чего не отказывался изъ высказаннаго раньше. Но его послѣднія цѣли—проникновеніе человѣчества христіанствомъ съ помощью всемірной церкви—какъ-то отодвинулись и ступшевались, а ближайшія средства—борьба со всевозможными формами національнаго эгоизма—все болѣе и болѣе дѣлались цѣлями сами по себѣ. вмѣстѣ съ тѣмъ, все рѣзче подчеркивались точки соприкосновенія между взглядами Соловьева и воззрѣніями прогрессивной части нашего общества, и въ то же время все полнѣе забывались коренныя особенности и основныя идеи его общаго міровоззрѣнія.

Въ результатѣ, Соловьева стали, говоря его словами, «укорять въ послѣднее [время за то, что онъ, будто бы, перешелъ изъ славянофильскаго лагеря въ западнической, вступилъ въ союзъ съ либералами и т. п.» *) Отвѣчая на

*) Национальный вопросъ въ Россіи, II, 322.

эти «упреки», Соловьевъ могъ съ полнымъ основаніемъ доказывать, что своей проповѣдью онъ не только не отрицаетъ, а, напротивъ, возрождаетъ къ новой жизни старое славянофильство; что, во всякомъ случаѣ, развивая его гуманистическіе элементы, онъ остается болѣе вѣрнымъ его истинному духу, чѣмъ официальные защитники славянофильства изъ лагеря націоналистовъ. Таково, какъ мы думаемъ, и есть въ дѣйствительности отношеніе соловьевскихъ теорій къ идеямъ старыхъ славянофиловъ. Но каково же ихъ отношеніе къ идеямъ «либераловъ» и западниковъ? Ограничивается ли связь между ними нѣкоторыми совпаденіями въ практическихъ выводахъ, или же она проникаетъ дальше и глубже? Другими словами, — роднитъ ли Соловьева и либераловъ только общая имъ идея религіозной свободы, къ которой та и другая сторона пришли разными путями и которая служить имъ для различныхъ цѣлей; или же можно идти дальше и установить также и между цѣлями обѣихъ сторонъ нѣкоторое согласіе, примиривъ идеи Соловьева о водвореніи на землѣ царства Божія съ теоріей «либерально-эгалитарнаго прогресса?»

Попытку такого примиренія сдѣлалъ, какъ извѣстно, самъ Соловьевъ. Необходимость этой попытки, вытекала, дѣйствительно, изъ самаго существа его всемірно-историческаго построенія: точнѣе говоря, изъ необходимости примирить это построеніе съ историческими фактами. По построенію Соловьева всемірная исторія должна была представляться постепеннымъ осуществленіемъ въ жизни христіанскаго идеала, а дѣйствительный ходъ историческаго развитія Европы совершался, какъ будто бы, скорѣе въ смыслѣ «либерально-эгалитарнаго прогресса». Самъ собой возникалъ, такимъ образомъ, вопросъ о томъ, въ какомъ отношеніи находится этотъ прогрессъ либеральныхъ идей къ предполагаемому или желательному прогрессу христіанскихъ началъ: мѣшаетъ онъ ему, или, напротивъ, содѣйствуетъ? И Соловьевъ, недавно еще, отвѣчалъ на этотъ вопросъ совершенно согласно съ своими теперешними анта-

гонистами націоналистическаго лагеря—и вовсе не согласно съ требованіями собственной теоріи. Да, плоды дѣятельности современныхъ націй и государствъ, освобожденныхъ со времени реформации отъ церковной опеки и думавшихъ сдѣлать дѣло лучше, чѣмъ церковь, эти плоды неутѣшительны. Идея христіанства—исчезла, милитаризмъ превратилъ цѣлые народы въ вооруженныя арміи и развилъ національную вражду, подобной которой не знали средніе вѣка. Соціальный антагонизмъ обострился и борьба классовъ грозитъ всеобщимъ переворотомъ. Нравственный уровень падаетъ, число сумасшествій, самоубійствъ и преступленій растетъ. Таковы итоги прогресса, достигнутаго *секуляризованной* Европой въ теченіе трехъ или четырехъ послѣднихъ вѣковъ. Есть, конечно, соглашался Вл. Соловьевъ, и частные успѣхи: смягчены уголовные законы, уничтожены пытки. Выигрышъ значителенъ, но можно ли считать его окончательнымъ? *). Какъ видимъ, исторія четырехъ послѣднихъ вѣковъ, то есть вся исторія современной европейской мысли, мало сдѣлала, по этому изображенію, для осуществленія на землѣ идеи Богочеловѣчества.

Прошло немного времени, и Вл. Соловьевъ прочелъ свой рефератъ въ Психологическомъ Обществѣ, надѣлавшій столько шума и вызвавшій цѣлую литературу, не столько «теоретическихъ споровъ», сколько «изобличеній», какъ удачно формулировали содержаніе этой литературы «Московскія Вѣдомости». Чѣмъ же былъ вызванъ весь этотъ шумъ? Что сказалъ Соловьевъ новаго и неожиданнаго?

Неожиданнаго не было ровно ничего для тѣхъ, кто слѣдилъ за предыдущею литературною дѣятельностью Соловьева. Но новое, дѣйствительно, кое-что было. Разъ противопоставивъ свой теократическій идеалъ духу времени, Соловьевъ не могъ остановиться на отрицаніи духа времени, на томъ пессимизмѣ отчаянія, который, въ сущности, былъ бы довольно близокъ къ Леонтьевскому и которому не со-

*) La Russie. LVIII.

всѣмъ чужда только-что приведенная цитата. Опытъ показалъ, какъ мало было въ этомъ пессимизмѣ идеалистическаго и творческаго. Въ своемъ рефератѣ Соловьевъ рѣшилъ эту тяжбу между христіанскою Европой и Европой секуляризованною, между средними вѣками и новымъ временемъ, и рѣшилъ, какъ и слѣдовало ожидать, въ пользу Европы секуляризованной. Въ этомъ не было, повторяю, ничего неожиданнаго: Соловьеву не пришлось мѣнять для этого вывода ни своихъ основныхъ воззрѣній, ни даже своей терминологіи. Христіанство онъ и прежде понималъ не какъ нѣчто готовое и данное, не какъ законченную историческую форму, подлежащую храненію въ историческомъ архивѣ; а *живое* христіанство должно было жить вмѣстѣ съ жизнью общества. Заключить отсюда, что развитіе европейской жизни не противорѣчитъ, а напротивъ идетъ объ руку съ развитіемъ христіанской идеи, было естественнымъ, вполне логическимъ выводомъ изъ такого пониманія христіанства. Конечно, при этомъ нѣкоторыя вещи явились подъ несовсѣмъ привычными именами. То, что мы привыкли называть историческимъ терминомъ христіанства, въ идеалистическомъ употребленіи Соловьева оказалось язычествомъ; а то, что мы привыкли противопоставлять христіанству какъ духъ времени, было признано какъ разъ за истинное христіанство. Вольтеръ не былъ, стало-быть, скептикомъ, разрушавшимъ христіанскую религію, а, напротивъ, проводникомъ истинно-христіанскихъ началъ, призванныхъ замѣнить средневѣковое язычество, именовавшее себя христіанствомъ. Однимъ словомъ, христіанская средневѣковая Европа была, въ сущности, языческой; а современная секуляризованная Европа есть шагъ впередъ къ полному усвоенію христіанства, причемъ даже и невѣрующіе служатъ этому развитію христіанскихъ началъ, какъ безсознательныя орудія Божественнаго промысла.

Такимъ образомъ, теократическій идеалъ былъ приведенъ въ гармонію съ «либерально-эгалитарнымъ прогрессомъ», вѣра примирена съ невѣріемъ. Способъ, какимъ это было

сдѣлано, конечно, долженъ былъ вызвать протестъ со стороны того и другого: для вѣрующихъ оставалось слишкомъ мало христіанства въ новой исторической конструкціи Соловьева, а для невѣрующихъ его было все еще слишкомъ много. Оба направленія могли бы не безъ успѣха сопоставлять эту конструкцію съ дѣйствительными историческими данными и находить въ нихъ фактическія опроверженія. Но одно обстоятельство трудно отрицать при всемъ этомъ, это—то, что отождествленіе религіи съ прогрессомъ было послѣднимъ логическимъ выводомъ изъ гуманитарныхъ всемірно-историческихъ тенденцій стараго славянофильства. И въ этомъ направленіи, какъ въ направленіи націоналистическомъ, славянофильская доктрина исчерпала сама себя и пришла къ своей противоположности. «Либерально-эгалитарный прогрессъ» представлялъ, дѣйствительно, не меньшій контрастъ съ исходными пунктами славянофильской доктрины, чѣмъ теорія національнаго эгоизма. Своей критикой русскаго націонализма Соловьевъ блестящимъ образомъ доказалъ послѣднее, доказалъ противорѣчіе между націонализмомъ и истинною сущію славянофильства. За то своимъ собственнымъ построеніемъ онъ лучше всего иллюстрировалъ первое, несомѣстимость славянофильства съ современными этическими и общественными воззрѣніями. Матеріалъ для общаго сужденія объ эволюціи славянофильства лежитъ теперь передъ нами, благодаря Соловьеву, законченнымъ, и намъ остается только подвести ко всѣмъ нашимъ предыдущимъ наблюденіямъ и разсужденіямъ общій итогъ.

Въ основѣ стараго славянофильства лежало внутреннее противорѣчіе. Идея національности мѣшала дать должное развитіе идеѣ мессіанизма; а мессіанская идея мѣшала раскрытію идеи національности. Въ русской народности цѣнили религіозное начало, а въ религіозномъ началѣ цѣнили его народную форму. При дальнѣйшемъ развитіи ученія это противорѣчіе вышло наружу и повело къ тому, что двѣ основныя идеи стараго славянофильства раздѣлились и каж-

дая изъ нихъ получила отдѣльное логическое развитіе. Въ основу этого дальнѣйшаго развитія положены были, повидимому, живыя и цѣнныя начала. На помощь при обоснованіи идеи національности призвана была историческая и общественная наука; а всемірную задачу Россіи попробовали построить на высшихъ этическихъ требованіяхъ. И однако же результаты вполнѣ послѣдовательнаго, логическаго развитія обѣихъ идей оказались мало удовлетворительными. Въ теоріи это развитіе привело русскій націонализмъ къ метафизической концепціи «всемірно-историческаго типа», а русскій мессіаниззмъ—къ химерѣ всемірной теократіи. Прилагая эти теоріи къ практикѣ, наши націоналисты пришли къ обскурантизму и къ систематической защитѣ реакціи; а наши мессіанисты, спаслись отъ этихъ выводовъ только тѣмъ, что, худо ли, хорошо ли, приладили свое міровоззрѣніе къ теоріи прогресса.

Чѣмъ же объясняется такая неудовлетворительность результатовъ? Тѣмъ, очевидно, что въ самомъ принципѣ славянофильскаго ученія заключался элементъ, портившій самыя вѣрныя идеи, самыя благія намѣренія, разъ только они соприкасались съ славянофильскою почвой и употреблялись для возрожденія стараго ученія. Этимъ вреднымъ элементомъ былъ, съ нашей точки зрѣнія, безусловный характеръ, абсолютизмъ славянофильскаго ученія, незаконно пережившій его метафизическую основу. Въ ученіи о національности нельзя не считать въ высшей степени цѣнной ту идею глубокаго своеобразія, оригинальности всякой національной жизни, на которой стояло славянофильство. Несомнѣнно, что эта идея о вполнѣ индивидуальномъ характерѣ каждой общественной группы находитъ свое полное оправданіе въ современной общественной наукѣ. Но стѣдуетъ только объяснить это своеобразіе національности изъ присущаго ей народнаго духа, какъ этимъ самымъ народная индивидуальность дѣлается абсолютной, неразложимой, и все дѣло оказывается испорченнымъ. Народность безъ духа это будетъ тогда «этнографическій матеріаль»; народность одухотво-

ренная—это или звено во всемірно-исторической цѣпи или замкнутый въ себя «культурно-историческій типъ», неподвижный и предустановленный, какъ зоологическіе и ботаническіе типы стараго естествознанія. Современная общественная наука не знаетъ такой классификаціи народовъ—на бездушные и духовные и не проводитъ такой рѣзкой разницы между этнографическимъ матеріаломъ и культурною формой. Національность для нея не есть причина всѣхъ явленій національной исторіи, а скорѣе результатъ исторіи, равнодѣйствующая, составившаяся изъ безконечно сложной суммы отдѣльныхъ историческихъ вліяній, доступная всякимъ новымъ вліяніямъ. Вопросъ о заимствованіи для нея не есть метафизическій вопросъ о разрушеніи народной сущности, а просто вопросъ практическаго удобства. Такимъ образомъ, и всѣ ужасы, которыми грозило славянофильство объевропеившейся Россіи: потеря самобытнаго типа, превращеніе въ неорганическую массу и т. д., для современной науки суть только призраки разстроенаго метафизикой воображенія. Всякій народъ живетъ для себя и своею жизнью; это признала реальная наука нашего времени, но это не мѣшаетъ ей признать также, что въ основѣ всѣхъ этихъ отдѣльныхъ жизней лежатъ общіе соціологическіе законы и что по этой внутренней причинѣ въ безконечномъ разнообразіи національныхъ существованій должны отыскаться и сходные, общіе всѣмъ имъ элементы соціальнаго развитія.

Какъ абсолютизмъ національный чуждъ современной соціологіи, точно также абсолютизмъ религіозный чуждъ современной этикѣ. Разъ ставши на почву этого абсолютизма, славянофильство, если хотѣло быть послѣдовательнымъ, дѣйствительно не могло помириться ни съ какимъ другимъ болѣе скромнымъ рѣшеніемъ всемірно-исторической задачи, чѣмъ водвореніе царствія Божія на землѣ и всемірная теократія: къ этому выводу поневолѣ приводила безусловность нравственно-религіознаго требованія. Но такой безусловности не признаетъ современная этика, или, точнѣе говоря, она ищетъ обоснованія этой безусловности въ другомъ

мѣстѣ, не въ метафизикѣ и религіи. Самая попытка Соловьева есть, въ сущности, нѣкоторый компромиссъ между современными этическими стремленіями и аскетическимъ идеаломъ историческаго христіанства. Какъ всякій теоретическій компромиссъ, онъ долженъ былъ въ концѣ концовъ разложиться на свои противорѣчія и привести къ одному изъ двухъ крайнихъ выводовъ. Противники Соловьева стали на сторону средневѣковаго идеала, самъ Соловьевъ склонился въ сторону современныхъ воззрѣній. Но, не говоря о томъ, что вопросъ о совмѣстимости того и другого остается открытымъ, и въ свое послѣднее рѣшеніе Соловьевъ внесъ черты религіозно-нравственнаго абсолютизма. Въ результатѣ, всемірно-историческая задача человѣчества представилась ему гораздо яснѣе, чѣмъ она представляется современной наукѣ и даже современной прикладной социологіи, современной теоріи прогресса. Это чрезчуръ ясное представленіе о конечной цѣли человѣчества не соединяется ли иногда съ недостаточно отчетливымъ понятіемъ о его ближайшихъ, болѣе низменныхъ, но и болѣе насущныхъ задачахъ? Не переворачивается ли вверхъ дномъ при такомъ измѣненіи естественной перспективы вся іерархія человѣческихъ цѣлей, стремленій и обязанностей? Не рискуемъ ли мы при этомъ ближайшему предпочесть дальнѣйшее, нравственному требованію отдать преимущество передъ требованіями права? Не очутимся ли мы, пойдя этимъ путемъ, передъ давно знакомымъ утвержденіемъ, что юридическія начала слишкомъ тѣсны для человѣчества, призваннаго къ чему-то высокому, «даже, кажется, небесному», какъ шутливо выразился Алмазовъ? Всѣ эти вопросы относятся, впрочемъ, болѣе къ теоріи, чѣмъ къ теоретику; литературная дѣятельность Соловьева не даетъ до сихъ поръ достаточныхъ поводовъ къ тому, чтобъ эти вопросы ставить, и тѣмъ менѣе даетъ достаточнаго матеріала для того, чтобы ихъ рѣшать по отношенію къ нему лично.

Итакъ, абсолютизмъ, метафизическій и религіозный, составлялъ и продолжаетъ составлять самую рѣзкую раз-

границительную черту между славянофильствомъ и современнымъ міровоззрѣніемъ. Въ старомъ славянофильствѣ абсолютизмъ этотъ былъ вполне понятенъ: онъ естественно и необходимо вытекалъ какъ изъ условій воспитанія представителей славянофильства въ патриархальной семейной средѣ, такъ и изъ состоянія тогдашней европейской мысли. Поэтому славянофильство было совершенно органическимъ продуктомъ того поколѣнія, которое его создало; и поэтому-то, въ сущности, оно должно было умереть съ этимъ поколѣніемъ. Слѣдующія поколѣнія старались продлить его жизнь путемъ привлеченія свѣжихъ элементовъ со стороны: съ помощью реальной науки или соціальной морали. Но результаты, какъ ни смотрѣть на нихъ, получались, во всякомъ случаѣ, уже не тѣ. Старый славянофилъ, въ лицѣ И. С. Аксакова или Д. Ѳ. Самарина, встрѣчаясь съ такой ультраславянофильскою попыткой, какъ теорія Соловьева, не узнавалъ въ немъ славянофила и отказывался отъ всякаго духовнаго родства. Почему же? А потому, отвѣчаетъ намъ И. С. Аксаковъ, что все это—«благородно», «красиво», но... не куплено кровью сердца, не выношено въ душѣ, не вытекаетъ изъ сильной привязанности, а сочинено и выдуманно «въ просторной пустотѣ» отвлеченной мысли. Старый славянофилъ могъ быть логически непоследователенъ, могъ основывать свое ученіе на идеяхъ, внутренне противорѣчивыхъ, но это ученіе выросло изъ современной ему дѣйствительности и *жило*, поэтому, своей особенной своеобразной жизнью. Эпигоны славянофильства—последовательнѣе, но «душа, смыслъ явленій выпали изъ ихъ діалектической схемы». А извѣстно, что гдѣ нѣтъ души, нѣтъ и жизни. Стало-быть, старый славянофилъ былъ правъ. Истинное славянофильство, «кровное», не теорія только, а живой типъ общественной мысли,—это славянофильство прекратило свое существованіе. Теперь органическій процессъ русской жизни и мысли давно уже даетъ другіе «кровные» результаты. А славянофильство *было* когда-то... Теперь оно умерло и не воскреснетъ.

 П. Милюковъ.
 V

Вѣра и знаніе *).

Вопросъ объ отношеніи вѣры къ знанію уже обсуждался въ Психологическомъ Обществѣ, но бывшія по этому поводу пренія не привели, какъ мнѣ кажется, къ удовлетворительному рѣшенію, — въ чемъ именно заключается ихъ различіе: есть ли оно лишь различіе по степени, такъ что или вѣра можетъ быть признана низшею ступенью знанія, или знаніе находится въ служебномъ отношеніи къ вѣрѣ, согласно схоластическому выраженію: *philosophia ancilla theologiae*, — или же, напротивъ, различіе между вѣрою и знаніемъ настолько существенно, что они являются двумя самостоятельными психическими функціями. Эти вопросы давно уже меня интересовали, и я всегда склонялся къ тому рѣшенію ихъ, что вѣра и знаніе, какъ двѣ самостоятельныя функціи, существенно между собою различны.

Рѣшаясь представить Психологическому Обществу мои соображенія, я вовсе не мечтаю окончательно рѣшить этотъ вопросъ, но надѣюсь, что сдѣланныя мнѣ возраженія и замѣчанія поведутъ къ выясненію его. Начну съ опредѣленія того, что я разумѣю подъ вѣрою и знаніемъ.

Вѣра есть принятіе какого-нибудь положенія за истину безъ предварительной опытной или логической провѣрки; знаніе — принятіе за истину послѣ такой провѣрки. Знаніе есть положительный или отрицательный результатъ про-

*) Рефератъ, читанный въ Московскомъ Психологическомъ Обществѣ 9-го апрѣля 1893 года.

вѣрки.—Чаще всего вѣра проявляется въ двухъ формахъ, которыя я бы назвалъ: 1-ую—вѣрой наивной, 2-ую—страстной или слѣпой. *Наивно* вѣрить всякой сказкѣ ребенокъ, въ которомъ не пробудилось еще сомнѣнiе, т.-е. дѣятельность разсудка, вооруженнаго логикой. *Слѣпо или страстно* вѣрить человѣкъ, насильственно заглушающій, подъ влiянiемъ сильнаго чувства, голосъ скептического разсудка, вытѣсняющій его изъ сознанiя, исключительно занятого чувствомъ.—Очевидно, что обѣ эти формы вѣры не могутъ быть признаны нормальными явленiями душевной жизни, такъ какъ въ наивной вѣрѣ еще не началъ дѣйствовать одинъ изъ психическихъ факторовъ—разсудокъ, а въ страстной вѣрѣ функцiя разсудка настолько слаба, что можетъ быть насильственно задержана. Еслибы вѣра исчерпывалась этими двумя формами, она являлась бы чѣмъ-то ненормальнымъ, нежелательнымъ; но есть еще 3-я форма, которая должна быть признана нормальной психической функцiей и которую я назвалъ бы, въ отличiе отъ наивной и слѣпой, *сознательною* вѣрой. Подъ сознательною вѣрой я разумѣю признанiе чего-либо за истину уже не при полномъ молчанiи разсудка, какъ въ первыхъ двухъ формахъ, но *наперекоръ* его протесту.

Забѣгая нѣсколько впередъ, я скажу, что положенiями (догматами) такой вѣры я считаю два, и только два догмата: 1) признанiе свободы воли, 2) признанiе бытiя Божiя. Слова *вѣра* и *вѣрить* часто употребляютъ въ слишкомъ широкомъ, неточномъ смыслѣ. Говорятъ, на примѣръ, я вѣрю во врача, въ лѣкарство... я вѣрю, что такой-то заплатитъ мнѣ долгъ и тому подобное. Но мнѣ кажется, что этого нельзя называть вѣрою, такъ какъ во всѣхъ подобныхъ случаяхъ утвержденiе имѣетъ нѣкоторое, хотя, можетъ быть, и недостаточное основанiе. Я вѣрю въ этого врача, потому что его хвалятъ такой-то и такой-то,—люди умные. Я вѣрю, что мнѣ заплатятъ долгъ, потому что мой должникъ платилъ прежде и потому, что онъ по своимъ поступкамъ вообще человѣкъ порядочный. Вѣра обходится безъ всякихъ *потому что*, кромѣ одного—*потому что я не могу не вѣрить*. Всѣ эти примѣры такъ

называемой вѣры я назвалъ бы недостаточно обоснованнымъ знаніемъ. Изъ трехъ вышеприведенныхъ формъ вѣры я только сознательную, съ ея двумя догматами, считаю вѣрою въ истинномъ значеніи этого слова и только о ней буду говорить въ моемъ рефератѣ. Чтобы лучше выяснить ея отличіе отъ знанія, я предварительно разсмотрю въ краткихъ чертахъ путь, которымъ идетъ мышленіе, ищущее знанія, т. - е. права принять что-либо за истину съ согласія разсудка, послѣ логической провѣрки.

Мышленіе въ строгомъ смыслѣ слова нужно отличать отъ простой непрерывно въ насъ происходящей смѣны представлений, которыя то какъ бы выплываютъ на поверхность сознанія, то опять погружаются, давая мѣсто другимъ. Эта смѣна совершается безъ всякаго участія воли, безсознательно, по психическимъ законамъ ассоціаціи представлений. Мышленіе есть та же смѣна сочетающихся представлений, но уже смѣна, сознательно совершающаяся, управляемая волею. Всякій сознательный, т.-е. управляемый волею актъ, совершается ради достиженія какой-нибудь цѣли. Мышленіе, какъ актъ сознательный, имѣетъ цѣлю найти истину и избѣгнуть лжи. Простая смѣна представлений въ насъ совершается непрерывно, но мыслимъ мы лишь тогда, когда ставимъ себѣ какую-нибудь задачу, чтобы правильно рѣшить ее, т.-е. найти истину. Въ ребенкѣ способность мышленія пробуждается только тогда, когда въ немъ возникаетъ хотя бы лишь смутное сознаніе истины и лжи.

Истина есть сужденіе объективное, т. е. такое сочетаніе представлений, которому соотвѣтствуетъ сочетаніе вещей во внѣшнемъ мірѣ; а ложь—субъективное сужденіе, т. е. сочетаніе только въ моемъ сознаніи безъ соотвѣтствующаго ему сочетанія вещей. Разсудокъ ищетъ познанія истины, работая по правиламъ логики надъ готовымъ уже психическимъ сочетаніемъ двухъ представлений. Эта работа состоитъ изъ двухъ послѣдовательныхъ частей и совершается слѣдующимъ образомъ. Какъ только въ сознаніи образуется сочетаніе какихъ-нибудь двухъ представлений, напримѣръ,

представленія солнца и тепла, солнца и движенія вокругъ земли, такъ тотчасъ же, безъ всякаго усилія съ нашей стороны, какъ бы само собою, возникаетъ сужденіе: солнце-грѣетъ, солнце ходитъ вокругъ земли и тому подобное. Но если въ человѣкѣ пробудилось уже мышленіе, т. е. хотя бы только смутное сознаніе, что такое истина и ложь, то въ немъ возникаетъ сомнѣніе относительно такого произвольнаго сужденія. Въ силу логическаго закона противорѣчія, дающаго въ формулѣ „ a есть не a “ типъ всякой лжи, а потому воспрещающаго противорѣчія между сказуемымъ и подлежащимъ сужденія—въ силу этого закона, побуждаемый сомнѣніемъ, разумокъ начинаетъ искать противорѣчія, можетъ быть скрывающагося въ нашемъ произвольномъ сужденіи. Иногда это противорѣчіе весьма легко обнаруживается, когда опытъ показываетъ намъ, что вещь не имѣетъ того свойства, которое мы ей почему-либо приписываемъ; но иногда противорѣчіе бываетъ скрыто слишкомъ глубоко и требуется усиліе ума выдающагося, чтобы открыть его, какъ, на примѣръ, въ сужденіи: солнце движется вокругъ земли, которое въ продолженіе вѣковъ признавалось за истину. Но разъ противорѣчіе между подлежащимъ и сказуемымъ открыто, то сужденіе приравнивается къ формулѣ „ a есть не a “ и отвергается, какъ ложь. Но пока, несмотря на исканіе, въ произвольномъ сочетаніи двухъ представленій a и b не открыто противорѣчія, это сочетаніе признается объективнымъ и сужденіе „ a есть b “—истиною. Въ исканіи противорѣчія состоитъ первая часть работы разсудка—провърка. Положительный результатъ ея есть признаніе сужденія „ a есть b “ за истину. За провъркой, если она, конечно, не имѣла отрицательнаго результата, начинается вторая часть работы разсудка—обоснованіе.

Сужденіе « a есть b », хотя и признано истиной, не удовлетворяетъ насъ, ибо истина въ немъ не полная.

Идеаль полной истины логика указываетъ въ формулѣ закона тождества. Какъ формула „ a есть не a “ представ-

ляетъ типъ всякой лжи, такъ формула „ a есть a “—типъ полной истины. Если мы желаемъ полной истины, то законъ тождества велитъ намъ работать надъ сужденіемъ „ a есть b “ до тѣхъ поръ, пока въ понятіи сказуемаго b мы не усмотримъ тождества съ подлежащимъ a и неполную истину „ a есть b “ не превратимъ въ полную—„ a есть a “. Имѣть полную истину значить не только знать фактъ сочетанія a и b , но усматривать логическую необходимость этого сочетанія. Логически необходимо то, чего противоположность невысказана; а такъ какъ невысказана только формула „ a есть не a “, то логически необходима только противоположная ей формула „ a есть a “. Итакъ, усматривать необходимость сочетанія подлежащаго и сказуемаго значить открывать между ними тождество. Образцы такихъ вполне насъ удовлетворяющихъ сужденій представляетъ ариѳметика. Возьмемъ извѣстный Кантовскій примѣръ: $5+7=12$. Это сужденіе съ перваго взгляда представляется такимъ же синтетическимъ, какъ и всякое другое, подходящее подъ формулу „ a есть b “; но разъ оно проверено и обосновано ариѳметическимъ анализомъ, то не только оказывается свободнымъ отъ противорѣчія, но даже усматривается тождество между сказуемымъ 12 и подлежащимъ $5+7$. Съ открытіемъ тождества сужденіе изъ синтетическаго дѣлается аналитическимъ и знаніе возвышается до своей высшей степени, до *пониманія*. Мы *знаемъ*, когда открываемъ объективность сужденія, а *понимаемъ*, когда усматриваемъ логическую его необходимость, т. е. тождество между подлежащимъ и сказуемымъ.

Но возможно ли въ иныхъ сферахъ, кромѣ математической, возвысить знаніе до степени пониманія, и если возможно, то какимъ путемъ это достигается? Логика отвѣчаетъ на этотъ вопросъ, указывая на свой законъ достаточнаго основанія, которымъ она велитъ руководиться, чтобы, насколько то возможно, достигнуть идеала полной истины—пониманія. Законъ достаточнаго основанія, какъ реальная истина, гласитъ, что всякое явленіе имѣетъ свою причину, изъ которой оно вытекаетъ съ безусловной необходимостью; а какъ

регулятивный принцип мышления, этотъ законъ велить искать причины явленій, чтобы познать полную истину. Вышеупомянутый логическій законъ носить выразительное названіе закона достаточнаго основанія, а не просто закона причинности; ибо причина каждаго явленія есть нѣчто чрезвычайно сложное, и мы обыкновенно знаемъ лишь нѣкоторыя, весьма немногія части этого сложнаго цѣлаго; оттого-то большая часть нашихъ эмпирическихъ познавательныхъ сужденій не имѣетъ силы сужденій аподиктическихъ, т. е. такихъ, въ которыхъ сказуемое *b* съ безусловною необходимостью вытекало бы изъ подлежащаго *a*.

Законъ достаточнаго основанія требуетъ не ограничиваться знаніемъ нѣкоторыхъ только причинъ, которыя могутъ порождать данное явленіе, могутъ и не порождать его, а добиваться познанія именно достаточнаго основанія, т. е. совокупности всѣхъ причинъ, изъ сочетанія которыхъ явленіе вытекаетъ съ аподиктической необходимостью, какъ тождественное съ достаточнымъ основаніемъ. Такъ, напримеръ, если мы знаемъ, что принятіе какой-нибудь пищи было причиною болѣзненнаго разстройства организма, то между этою причиною и ея слѣдствіемъ мы еще не усматриваемъ ни тождества, ни необходимой связи. Эта самая пища въ другихъ организмахъ не произвела такого же разстройства, а слѣдовательно она только можетъ его произвести, но не необходимо производить. Для того, чтобы разстройство произошло, къ пищѣ должны были присоединиться еще другія условія, находящіяся какъ въ самомъ организмѣ, такъ, можетъ быть, и въ средѣ, въ которой произошло принятіе организмомъ этой пищи. Только совокупность всѣхъ этихъ условій пищи, организма и среды будетъ достаточнымъ основаніемъ, изъ котораго разстройство, какъ слѣдствіе, не только могло, но должно было произойти. Между слѣдствіемъ и его достаточнымъ основаніемъ такое же тождество, какъ между 12 и $5+7$, суммою и всѣми слагаемыми. Какъ всѣ слагаемыя должны быть на-лицо, чтобы составила сумма, такъ же должно быть на-лицо и достаточное

основаніе, совокупность всѣхъ условій, чтобы послѣдовало явленіе. Они и есть всѣ на-лицо, но мы знаемъ лишь нѣкоторыя и стремимся узнать остальные; и еслибы намъ это удалось, то наше эмпирическое знаніе возможности возвысилось бы до рациональнаго пониманія необходимости, и синтетическое сужденіе „*a* есть *b*“ превратилось бы въ аналитическое „*a* есть *a*“. Но такое рациональное пониманіе, такая полнота истины представляются по большей части недостижимымъ идеаломъ, къ которому возможно лишь безконечное постепенное приближеніе.

Итакъ, руководимая логикой сознательная работа разсудка надъ бессознательно образовавшимся психическимъ сочетаніемъ представленій состоитъ изъ двухъ частей: 1) провѣрки—исканія, можетъ-быть, скрывающагося противорѣчія и 2) обоснованія—исканія несомнѣнно существующаго, но не усматриваемаго тождества. Результатъ этой логической работы есть знаніе.

Перехожу теперь къ разсмотрѣнію двухъ догматовъ вѣры: сперва свободы, потомъ бытія Божія.

По логикѣ каждое явленіе, какъ слѣдствіе наличнаго достаточнаго основанія, происходитъ съ безусловною необходимостью и не можетъ не произойти; въ соединеніи же съ другими столь же необходимо происшедшими явленіями оно въ свою очередь становится достаточнымъ основаніемъ для необходимо вытекающаго изъ него дальнѣйшаго слѣдствія, и такъ безъ конца. Такимъ образомъ, вся міровая жизнь представляется рядомъ послѣдовательныхъ событій, связанныхъ между собою неразрывною цѣпью безусловной необходимости. Каждое міровое состояніе, т. е. моментъ времени съ наполняющимъ его содержаніемъ, роковымъ образомъ предопредѣлено предшествующимъ ему міровымъ состояніемъ и предопредѣляетъ послѣдующее: Такое предопредѣленіе, преддетерминизмъ, есть единственно возможное міровоззрѣніе, оправдываемое логикой, ибо противоположность его, т. е. утвержденіе, что нѣчто происшедшее при наличности даннаго основанія могло и не произойти,

есть логическій абсурдъ, сводимый къ формулѣ „*a* могло быть не *a*“. Несмотря на это, каждому человѣку приеуще убѣжденіе, что всѣ его сознательныя дѣйствія свободны отъ роковой связи съ наличностью всего имъ предшествующаго, что, хотя они и произошли, но могли и не произойти и что такимъ образомъ, въ концѣ концовъ, отъ нашего рѣшенія зависитъ—быть или не быть извѣстному дѣйствию. Это есть убѣжденіе въ свободѣ воли.

Это убѣжденіе стоитъ въ рѣзкомъ прогиворѣчии съ законами логики, допускающими только необходимый предетерминизмъ, а потому является нелѣпостью для руководящагося логикой разсудка. Но не смотря на то, оно ни въ одномъ человѣкѣ не можетъ быть подорвано. Каждому сознательному поступку необходимо предшествуетъ представленіе желанной цѣли его и средствъ къ ея достиженію. Обсужденіе средствъ иногда оказывается чрезвычайно трудною задачей; но рѣшеніе дѣйствовать такъ, а не иначе необходимо предшествуетъ каждому сознательному дѣйствию. Но и обсужденіе это и рѣшеніе представлялись бы намъ совершенно излишними, еслибы мы могли быть вполне убѣждены въ предетерминизмѣ. Къ чему, въ самомъ дѣлѣ, мнѣ ломать голову, обдумывая, какъ поступить, когда всѣ мои поступки заранѣе предопредѣлены съ роковою необходимостью? Между тѣмъ, не смотря на протесты логики, мы естественно не можемъ отказаться отъ этой головоломной работы, ибо, отказавшись отъ нея и ставъ вполне убѣжденными предетерминистами, мы превратились бы въ лишенныхъ воли автоматовъ. Итакъ, наперекоръ логическому разсудку, смотрящему на свободу воли, какъ на абсурдъ—„*a* есть не *a*“, мы не можемъ разубѣдиться въ существованіи ея. Кто во имя логики рѣшительно отрицаетъ свободу воли и въ то же время обдумываетъ свои поступки, тотъ впадаетъ въ противорѣчіе съ самимъ собою, стараясь избѣжать противорѣчія. Такое неопровержимое, несмотря на протестъ логики, убѣжденіе есть вѣра. Credo, quia absurdum.

Впрочемъ, это выраженіе можетъ повести къ недоразу-

мнѣнію. Не все, что абсурдъ, то и предметъ вѣры. Есть смѣшные и жалкіе абсурды, которые могутъ быть убиты, такъ сказать, однимъ щелчкомъ логики; но есть и абсурды, коренящіеся въ дѣятельной природѣ чловѣка, а потому непровержимы. Такими абсурдами и являются догматы вѣры.

Догматъ свободы, какъ постулатъ всякой сознательной дѣятельности, неразрывно связанъ съ чувствомъ отвѣтственности за свои поступки, съ самоосужденіемъ и самоодобреніемъ, а также съ осужденіемъ и одобреніемъ другихъ. Это естественное чувство немислимо при предетерминизмѣ: я вѣдь не могу осуждать зданіе за то, что оно обрушилось, ибо убѣжденъ, что при наличности достаточнаго основанія, т.-е. всѣхъ предшествовавшихъ его паденію обстоятельствъ, оно не могло не пасть; но осуждаю неблагоразумный или безнравственный поступокъ чловѣка, ибо такъ-же убѣжденъ, что, несмотря на наличность достаточнаго основанія, онъ все-таки могъ и не совершиться. Всѣ попытки доказать свободу воли мнѣ кажутся напрасными, ибо нельзя логически доказать того, что есть логическій абсурдъ. Пытаются доказать свободу воли, сводя ее на идею автономіи. Разсуждаютъ такъ: совершился безнравственный или неблагоразумный поступокъ; онъ могъ бы и не совершиться, еслибы психическій мотивъ его не присоединился къ внѣшнимъ обстоятельствамъ и не образовалось бы такимъ образомъ достаточнаго основанія, изъ котораго поступокъ вытекъ уже съ необходимостью. Безъ присоединенія психическаго мотива не было бы достаточнаго основанія. Присоединеніе же психическаго мотива было вызвано не силою внѣшнихъ обстоятельствъ, но достаточное основаніе для него лежало въ глубинѣ сознающаго себя Я, независимаго отъ вліянія внѣшняго міра, автономнаго; а потому и отвѣтственность за поступокъ падаетъ на это автономное Я. Если даже и допустить автономію въ томъ смыслѣ, что достаточное основаніе психическаго мотива не внѣ, а въ самомъ Я, и такимъ образомъ необходимость присоединенія мотива ко внѣшнимъ обстоятельствамъ

есть психическая, а не физическая,—если даже и допустить это, то все-таки съ необходимостью, какова бы она ни была, не вяжется отвѣтственность. Нельзя вѣдь требовать невозможнаго и осуждать за то, что оно не произошло. Итакъ, отвѣтственность предполагаетъ автономію, не связанную никакой необходимостью, т.-е. творчество, произволь—полнѣйшій логическій абсурдъ.

И Кантъ, указывая въ своей „Критикѣ чистаго разума“ на антиномію между свободою и необходимостью и говоря, что свобода принадлежитъ къ вещамъ въ себѣ, а необходимость къ явленіямъ,—въ сущности не разрѣшилъ этой антиноміи, но лишь указаль на ея фактъ. Итакъ, необходимость признанія свободы зависитъ не отъ логическихъ доказательствъ ея, но лежитъ въ фактѣ той внутренней борьбы, которая постоянно совершается въ душѣ человѣка то между страстью и благоразуміемъ, то между эгоизмомъ и чувствомъ долга. Перевѣсъ той или другой стороны въ этой борьбѣ зависитъ отъ сознательнаго выбора мотива, и именно этотъ выборъ вмѣняется человѣку, такъ какъ предполагается, что онъ не связанъ никакою необходимостью, но совершенно свободенъ.

Такимъ образомъ, вѣра въ свободу есть постулатъ всякой дѣятельности, которой предшествуетъ выборъ мотива—дѣятельности сознательной.

Какъ догматъ свободной воли есть необходимый постулатъ вообще всякой сознательной дѣятельности, такъ догматъ бытія Божія—необходимый постулатъ сознательно-нравственной дѣятельности, добродѣтели.

Что такое добродѣтель?—Добродѣтелью, высшимъ достоинствомъ человѣка, всегда признавалось и признается безкорыстное и, если даже нужно, самоотверженное служеніе лица благу того цѣлаго, къ которому лицо принадлежитъ, какъ часть или, лучше сказать, какъ членъ.

Такое понятіе добродѣтели во всѣ вѣка служило основою человѣческаго общежитія. Съ постепеннымъ развитіемъ общежитія, съ цивилизаціей, измѣнялось лишь воззрѣніе на

то, въ чемъ заключается благо, и постепенно расширялось то цѣлое, членомъ котораго сознавалъ себя человѣкъ. Первобытное цѣлое, семья, расширилось въ родъ, народъ и наконецъ — человѣчество; но требованіе такого служенія общему благу, служенія даже самоотверженнаго въ случаѣ столкновенія интереса личнаго съ общимъ, всегда предъ-являлось, какъ безусловный долгъ.

Въ человѣкѣ, какъ, можетъ быть, и въ нѣкоторыхъ животныхъ, несомнѣнно есть альтруистическій инстинктъ, который, побѣждая иногда инстинктъ эгоистическій, вызываетъ поступки самоотверженной любви и справедливости. Но этотъ альтруистическій инстинктъ не есть еще добродѣтель, а лишь элементъ, изъ котораго она можетъ развиться. Въ добродѣтель развивается онъ только тогда, когда дѣйствіе его, въ борьбѣ съ дѣйствіемъ противоположнаго ему эгоистическаго инстинкта, сопровождается сознаніемъ безусловнаго долга и совершается по требованію этого долга. Итакъ, дополняя уже сдѣланное мною опредѣленіе добродѣтели, я скажу, что она есть вызванное сознаніемъ долга безкорыстное служеніе общему благу. Что категорическій императивъ, т.-е. требованіе безусловнаго исполненія долга, существуетъ—это несомнѣнный фактъ; но другой вопросъ, исполняется ли онъ когда-нибудь кѣмъ-нибудь. Существуетъ ли на дѣлѣ истинная добродѣтель? Отвѣтъ на это одинаковъ съ отвѣтомъ на вопросъ, существуетъ ли въ дѣйствительности математическая окружность. Какъ добродѣтель, такъ и математическая окружность, являются идеалами, полного воплощенія которыхъ невозможно найти въ дѣйствительности, но къ которымъ дѣйствительность болѣе или менѣе приближается. Итакъ, реальною добродѣтелью мы можемъ назвать сознательное стремленіе приблизиться къ идеальной.

Это стремленіе сказывается во внутренней нравственной борьбѣ, нерѣдко происходящей въ душѣ человѣка между эгоистическимъ мотивомъ и сознаніемъ долга. Чѣмъ бы ни окончилась эта борьба, побѣдою ли эгоизма, или чувства

долга, но уже самый фактъ этой борьбы указываетъ на то, что идеаль добродѣтели не фикція, но коренится въ психической природѣ человѣка и дѣйствительно направляетъ его сознательную дѣятельность. Но добродѣтель, какъ сознание нравственнаго долга, является чѣмъ-то незаконченнымъ. Естественно возникаетъ вопросъ: почему же я обязанъ подчиняться его требованію. Возникаетъ вопросъ о достаточномъ основаніи нравственнаго долга. Единственный отвѣтъ на это, который и давался всегда и дается, заключается въ слѣдующемъ: требованія безусловнаго долга для меня обязательны, какъ вложенныя въ мое сознание Богомъ, безусловнымъ началомъ и моего личнаго бытія и бытія всего міра. Безъ такого обоснованія идея нравственнаго долга падаетъ, какъ ложный предразсудокъ.

Обоснованная такимъ образомъ нравственность есть уже *религія*, органическое сочетаніе извѣстнаго міровоззрѣнія и обусловленной имъ дѣятельности. Сочетаніе это посредствуется чувствомъ, которое, будучи неразрывно соединено съ религіознымъ міровоззрѣніемъ, является естественнымъ побужденіемъ къ нравственной дѣятельности. Чувство это не есть страхъ кары за неисполненіе требованій долга, ибо дѣятельность, вынужденная страхомъ, какъ эгоистическая, представляетъ противоположность нравственности, безкорыстному служенію; чувство это есть нѣкоторе наслажденіе, неразрывно соединенное съ такимъ служеніемъ.

Я бы назвалъ это чувство любовью къ Богу.

Такимъ образомъ, религія является неразрывнымъ органическимъ сочетаніемъ трехъ элементовъ: міровоззрѣнія, чувства и практики.

Разсмотримъ теперь два первыхъ ея элемента: метафизику религіи—признаніе бытія Божія, и эстетику религіи—чувство любви къ Богу.

Человѣкъ, признающій обязательность долга, т.-е. человѣкъ, въ душѣ котораго въ извѣстныя минуты жизни происходитъ нравственная борьба, чѣмъ бы она ни кончилась,—такой человѣкъ необходимо признаетъ надъ собою нѣчто

высшее, чему онъ, хотя, можетъ быть, и не подчинилъ свою волю, но долженъ былъ подчинить. Самый фактъ такой нравственной борьбы въ человѣкѣ указываетъ на признаніе имъ своей подчиненности чему-то высшему. Безъ такого, хотя бы и колеблющагося, признанія эта борьба была бы немислима. Впрочемъ, признаніе своей подчиненности чему-то внѣ насъ находящемуся присуще человѣку независимо отъ нравственной борьбы. Мы не можемъ не сознавать того, что, вызванные какою-то таинственною силою къ бытію изъ невѣдомаго мрака, мы оцупью бредемъ въ жизни, ведомые этою таинственною силою, которая ежеминутно можетъ погрузить насъ въ тотъ же мракъ и въ концѣ концовъ неизбежно погрузить. Кромѣ того, все наше мышленіе, какъ отъ основной аксіомы, отправляется отъ идеи всеединого начала всякаго отдѣльнаго и конечнаго бытія—отъ аксіомы, впервые формулированной Элеатами въ положеніи: все есть едино. Но что это за всеединое міровое начало? Какъ намъ представлять себѣ его сущность? Какъ бы ни были различны представленія его, всѣ они сводятся къ двумъ типамъ.

Всемирное начало представляется или слѣпою механическою необходимостью, или цѣлесообразно дѣйствующею силою, міровымъ разумомъ—Богомъ.

Каждое изъ этихъ двухъ представленій вызываетъ въ душѣ сознаніе особой формы подчиненности міровому началу и особое чувство, неразрывно связанное съ сознаніемъ этой подчиненности. Если міровое начало представляется механическою необходимостью, слѣпо и безучастно то поражающею индивидуальности, то опять ихъ поглощающею по неизмѣннымъ законамъ, — то подчиненность такому началу можетъ быть сознаваема только какъ физическая подчиненность меньшей силы силѣ большей и есть сознаніе своей слабости. Какое-либо нравственное обязательство лица по отношенію къ безличному механизму не имѣетъ смысла. Сознаніе такой чисто физической подчиненности можетъ вызывать только тягостное чувство страха, побуждающее бороться съ враждебно напорающимъ внѣшнимъ міромъ и вся-

чески лавировать, чтобы, насколько возможно, отдалить неизбежное поглощение. Если же смотрѣть на мировую сущность не какъ на механизмъ, но какъ на силу цѣлесообразно дѣйствующую, на разумъ-волю, лицо, то всѣ акты этого мирового лица, а въ томъ числѣ и мое личное бытіе, представляются и цѣлями его, и вмѣстѣ средствами для достиженія другихъ высшихъ цѣлей, и такимъ образомъ весь міръ представляется стройнымъ царствомъ цѣлей, эволюція котораго рассчитана на осуществленіе послѣдней высочайшей цѣли. Итакъ, съ воззрѣніемъ на всемірное начало, какъ на личного Бога, соединено и воззрѣніе на себя, какъ на слугителя Его, и на свою дѣятельность, какъ на отвѣтственное мировое служеніе, направленное на осуществленіе какой-то таинственной высочайшей цѣли — безусловнаго блага. Подчиненіе всемірному разуму сознается уже не только какъ физическое, но и какъ нравственное, т.-е. къ сознанію своей слабости присоединяется и сознаніе долга передъ нимъ.

Чувство, возникающее въ душѣ съ представленіемъ мирового разума и съ сознаніемъ физическаго и нравственнаго подчиненія ему, я выше назвалъ любовью къ Богу. Въ выраженіяхъ: любовь къ ближнему и любовь къ Богу слово любовь употребляется не въ томъ собственномъ значеніи этого слова, въ какомъ оно употребляется въ выраженіи: любовь къ брату, другу и близкому человѣку вообще, а потому требуетъ разъясненія. Любовь къ ближнему есть собственно симпатія, т.-е. чувство состраданія и благожелательности; а любовь къ Богу не есть, конечно, ни любовь въ собственномъ смыслѣ, ни симпатія. Любовь къ Богу есть благоговѣніе, то эстетическое чувство высокаго, котораго объясненіе и анализъ дали Кантъ и Шиллеръ — чувство, возбуждающееся представленіемъ мировой гармоніи, а слѣдовательно и представленіемъ Бога, какъ источника мировой гармоніи. Платонъ называетъ это чувство Эротомъ, Спиноза — amor dei intellectualis.

По ученію Спинозы, подъ обаятельнымъ дѣйствіемъ этой

любви, возбуждающей созерцаніемъ міровой субстанціи, человѣкъ до такой степени забываетъ всѣ свои личные интересы, что даже примиряется со смертью, видя въ своемъ личномъ уничтоженіи проявленіе вѣчной міровой жизни. Невольно вспоминается строфа Пушкина, выражающая это спинозическое чувство:

И пусть у гробового входа
Младая будетъ жизнь играть,
И равнодушная природа
Красою вѣчною сіять.

Но Эротъ Платона и amor dei Спинозы остаются, если можно такъ выразиться, созерцательнымъ чувствомъ, побуждающимъ къ философіи, къ созерцанію міровой гармоніи; религіозная же любовь къ Богу есть чувство дѣятельное, побуждающее къ осуществленію міровой гармоніи, царствія Божія—къ добродѣтели.

Шопенгауеръ считаетъ состраданіе естественнымъ основаніемъ нравственности. Но это основаніе слишкомъ узко, такъ какъ нѣкоторые нравственные поступки имъ необъяснимы. Ужели состраданіе побуждаетъ бѣдняка, нашедшаго потерянные богачемъ деньги, о которыхъ тотъ, можетъ быть, и забылъ по ихъ ничтожности, возвратить ихъ ему? Чувство состраданія, побуждающее насъ идти на помощь страдающему, часто заглушается на время внѣшними обстоятельствами; но обязательность помощи отъ этого не уменьшается, и безкорыстная, даже самоотверженная помощь въ такомъ случаѣ подается изъ чувства долга. Чувство долга иногда даже противорѣчитъ состраданію. Побуждая насъ самихъ подвергаться добровольному страданію, чувство долга побуждаетъ иногда подвергаться страданію и другого человѣка, если этого требуетъ справедливость.

Кантъ, въ противорѣчіе съ самимъ собою, видитъ въ чувствѣ уваженія къ нравственному закону какъ бы стимулъ добродѣтели. А что такое это уваженіе къ нравственному закону, какъ не чувство справедливости?

Справедливость, требуя полнаго уваженія къ интересамъ

каждаго отдѣльнаго лица, пока эти интересы не противорѣчатъ идеѣ общаго блага, стремится къ установленію равновѣсія враждебныхъ другъ другу личныхъ интересовъ. Въ этомъ смыслѣ справедливость есть гармонія человѣческаго общежитія.

Кантъ очень знаменательно сравниваетъ чувство уваженія къ справедливости съ тѣмъ чувствомъ благоговѣйнаго изумленія, которое овладѣваетъ душою при созерцаніи звѣзднаго неба, т.-е. міровой гармоніи. Гармонія человѣческаго общежитія есть лишь малая часть міровой гармоніи. А уваженіе къ справедливости, т.-е. къ гармоніи общежитія, есть развившееся до сознательности коренное чувство пантеизма въ томъ смыслѣ, какъ этотъ терминъ употребляетъ Шлейермахеръ, называя религію пантеизмомъ сердца.

Что же такое этотъ пантеизмъ сердца, какъ не тотъ альтруистическій инстинктъ, который въ процессѣ психическаго развитія переходитъ сперва въ сознательную, возбуждающую уваженіе идею справедливости и въ добродѣтель, а затѣмъ завершаетъ свое развитіе въ религіи, неразрывно связанной съ идеей Бога и чувствомъ благоговѣйнаго изумленія, которое я выше назвалъ любовью къ Богу.

Итакъ, развившаяся въ религію добродѣтель есть сознание своего мірового служенія, стремленіе осуществить царствіе Божіе. Это міровое служеніе въ ограниченномъ кругѣ человѣческой дѣятельности проявляется, какъ стремленіе сохранить и усовершенствовать то цѣлое, тотъ организмъ, котораго служебнымъ органомъ сознаетъ себя отдѣльное лицо—человѣческое общество.

Внутренней нравственной борьбы, въ которой проявляется добродѣтель, нѣтъ и быть не можетъ безъ чувства дѣятельной любви къ Богу; а этого чувства нѣтъ безъ признанія бытія Божія, хотя бы еще не вполне отчетливо сознаваемого. Есть однако люди, которые, искренно признавая обязательность нравственнаго долга, тѣмъ не менѣе отрицаютъ бытіе Божіе. Я думаю, что это съ ихъ стороны непоследовательность; такъ какъ самое признаніе долга вѣдъ

уже и есть признаніе чего-то всемірно разумнаго, чему челоуѣкъ безусловно подчиненъ. Ихъ отрицаніе бытія Божія есть собственно отрицаніе тѣхъ миеолого-антропоморфическихъ прибавленій, которыя воображеніе придаетъ идеѣ всемірнаго разума.

Признаніе же бытія Божія не только не зависитъ отъ логическаго разсудка, но даже совершается наперекоръ его протесту. Идея Бога, безусловнаго разума—воли, міроваго лица, заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе, а потому, разсудокъ принять ее не можетъ. Подъ понятіемъ лица вообще мы мыслимъ нѣчто такое, что проявляется въ дѣятельности, осуществляющей заранѣе намѣченную цѣль; а потому лицо не можетъ иначе представляться, какъ желающимъ, чувствующимъ недостатокъ, т.-е. ограниченнымъ, обусловленнымъ. Итакъ, представлять себѣ безусловное міровое начало лицомъ значить представлять безусловное обусловленнымъ — «а есть не а». Такимъ же логическимъ абсурдомъ является и связанная съ идеей божества идея безусловнаго блага. Безусловное благо мыслимо только при допущеніи безусловнаго зла, т.-е. того, что противится божественной волѣ, нарушаетъ ее; а нарушеніе всемогущей воли есть противорѣчіе, какъ нарушеніе ненаружимаго. Съ отрицаніемъ же безусловнаго зла отрицается и безусловное благо и все является нравственно безразличнымъ, а добродѣтель самообманомъ. Такъ какъ идея Бога заключаетъ въ себѣ противорѣчіе, то всѣ дальнѣйшія умственныя операціи надъ этой идеей для разсудка невозможны, потому что разсудокъ работаетъ лишь надъ тѣмъ содержаніемъ, которое послѣ предварительной провѣрки признается свободнымъ отъ противорѣчія.

Итакъ, идея бытія Божія для разсудка есть абсурдъ, но абсурдъ неопровержимый, какъ постулатъ нравственной дѣятельности,—неопровержимый для тѣхъ, въ комъ есть сознаніе безусловнаго долга, проявляющееся во внутренней нравственной борьбѣ. Но если есть люди, вполне лишеныя сознанія долга и лишь прикрывающіеся имъ, какъ

приличной маской, для достиженія своихъ эгоистическихъ цѣлей, то, конечно, для нихъ идея Бога должна представляться фикціей, суевѣріемъ, легко разрушаемымъ разсудкомъ. Практическимъ правиломъ жизни для такихъ людей можетъ служить I-я изъ десяти ветхозавѣтныхъ заповѣдей съ такимъ лишь измѣненіемъ: Азъ есмь господь богъ *мой*, и да не будутъ *мнѣ* бози иные развѣ меня.

Изъ всего сказаннаго слѣдуетъ, что компетенція вооруженнаго логикой разсудка должна быть ограничена сферою явленій.

Отыскивая достаточное основаніе явленій и общую сущность отдѣльныхъ вещей, разсудокъ создаетъ опытные науки, но прилагая свой узкій критерій истины, законъ противорѣчія, къ догматамъ вѣры, онъ является тѣмъ демономъ, о которомъ говоритъ Пушкинъ что

Неистошмой клеветою
Онъ Провидѣнье искушалъ,
Онъ звалъ прекрасное мечтою,
Онъ вдохновенье презиралъ;
Не вѣрилъ онъ любви, свободѣ,
На жизнь насмѣшливо смотрѣлъ
И ничего во всей природѣ
Благословить онъ не хотѣлъ.

Но какъ, съ одной стороны, должна быть ограничена компетенція логики, такъ, съ другой, и метафизика религіи не должна переходить крайне тѣсныхъ предѣловъ.

Идея бытія Божія не можетъ быть доказана, а всѣ попытки болѣе выяснить ее приводятъ лишь или къ полной противорѣчій теологіи, или къ антропоморфической, хотя, можетъ быть, и художественно прекрасной мифологіи.

Но и въ тѣсныхъ предѣлахъ простаго признанія бытія Божія метафизика религіи, хотя и неопровержимая разсудкомъ, однако постоянно имъ колеблется. Какъ бы мы ни ограничивали область разсудка, но отъ времени до времени онъ возвышаетъ свой скептической голосъ, и врядъ ли кто-нибудь можетъ сказать, что его вѣра такъ же незыблема, какъ какая-нибудь математическая истина.

Даже высшій образецъ нравственнаго совершенства, Бого-человѣкъ Христосъ, доступный по своей человѣческой природѣ нравственнымъ страданіямъ, доступенъ былъ и страданію сомнѣнія. «Да мимо меня идетъ чаша сія»—молился онъ, тоскуя душою, и затѣмъ, распятый на крестѣ, воскликнулъ: «Боже мой, Боже мой, вскую мя оставилъ еси!»—Но борьба, возбужденная въ душѣ сомнѣніемъ, закончилась торжествомъ вѣры, и за горькими возгласами послѣдовали слова, проникнутыя покорностью и свѣтлымъ упованіемъ: «Но да будетъ не Моя, а Твоя воля» и «Въ руки Твои предаю духъ Мой».

Человѣкъ, совершенно недоступный сомнѣнію, былъ бы, если можно такъ выразиться, святою машиной, исполняющею нравственный законъ съ такою же необходимостью, съ какою исполняются законы физическіе. Жизнь человѣка, не какъ животное прозябаніе, но какъ міровое служеніе, есть непрекращающаяся борьба между сомнѣніемъ и вѣрой, эгоизмомъ и чувствомъ долга.

П. Каленовъ.

П. Е. Астафьевъ.

Некрологъ.

7 апрѣля скоропостижно скончался въ С.-Петербургѣ, отъ разрыва сердца, одинъ изъ постоянныхъ сотрудниковъ журнала *Вопросы Философiи и Психологiи* и изъ видныхъ членовъ Психологическаго Общества, П. Е. Астафьевъ. Никто, кому дороги интересы развитiя философiи въ Россiи, не можетъ быть равнодушенъ къ этой преждевременной смерти. Петръ Евгеньевичъ умеръ во цвѣтѣ лѣтъ, въ 45 л. возрастѣ. Члены Психолог. Общества всегда будутъ помнить, съ какимъ живымъ интересомъ и рвенiемъ онъ относился къ судьбѣ и занятiямъ Общества. Рѣдкое засѣданiе проходило безъ участiя П. Е., рѣдкiя пренiя—безъ умныхъ, полныхъ содержания, одушевленiя и искренняго увлеченiя, проникнутыхъ глубокой эрудицiей и, въ то же время, почти всегда благодушныхъ, по отношенiю къ оппонентамъ, возраженiй П. Е. Когда появлялся въ засѣданiи П. Е. Астафьевъ, можно было заранѣе сказать, что пренiя и бесѣды, даже по поводу скучной темы, будутъ интересными и содержательными. Поэтому справедливость требуетъ признать, что Астафьевъ былъ однимъ изъ *дѣйствительныхъ* создателей Общества, въ теперешнемъ его видѣ, одною изъ самыхъ *существенныхъ* пружинъ въ его дѣятельности. Обществу трудно вознаградить эту потерю.—Въ развитiи журнала П. Е. игралъ выдающуюся роль. Онъ не только былъ первымъ, всегда снисходительнымъ и разумнымъ цензоромъ его, но и

отзывчивымъ, на всѣ текущіе философскіе вопросы и интересы, сотрудникомъ. И сколько разъ его просвѣщенное и сочувственное посредничество спасало журналъ отъ случайныхъ недоразумѣній и непріятностей!

П. Е. Астафьевъ искренно и всецѣло былъ преданъ интересамъ развитія философіи въ Россіи, и потому, несмотря на весьма опредѣленные философскія убѣжденія, онъ все-таки былъ чрезвычайно терпимъ ко всякимъ мнѣніямъ и убѣжденіямъ, и съ полнымъ уваженіемъ умѣлъ относиться ко всякому философскому противнику, даже неопытному, незрѣлому, недостаточно подготовленному.

Какъ онъ любилъ Психологическое Общество и какое придавалъ онъ ему значеніе, видно изъ того, что, несмотря на уговоры родныхъ, переѣхать, въ виду разстроеннаго здоровья, на югъ, въ деревню, — онъ не соглашался на этотъ шагъ и мотивировалъ это тѣмъ, что Психологическое Общество нельзя перенести въ деревню, а безъ него онъ жить не можетъ.

У П. Е. было много враговъ и еще болѣе противниковъ его убѣжденій, которые считали его взгляды нелѣпыми, отсталыми и не въ состояніи были оцѣнить его эрудицію, энергію и глубину его мысли. Но всѣ враги и противники П. Е. признають, конечно, его безкорыстное, самоотверженное, неуклонное и полное самозабвенія служеніе тѣмъ идеямъ, которыя онъ отстаивалъ. Мало кто зналъ личную жизнь П. Е., но тѣ, кто его знали ближе, были хорошо знакомы съ его дѣтскою непрактичностью въ дѣлахъ, съ его абсолютнымъ неумѣнемъ устраивать свои личныя дѣла, съ его философскою правдивостью, неумѣніемъ льстить, заискивать и достигать выгодъ. П. Е. въ 45 л. кончилъ свою карьеру тѣмъ, что получалъ 80 р. въ годъ жалованья (т.-е. гонорара за лекціи въ университетѣ) и не сумѣлъ себѣ выхлопотать за долговременную службу даже хотя бы ничтожную пенсію. Несмотря на совершенно консервативныя политическія и религіозныя убѣжденія, онъ не сдѣлалъ никакой карьеры. Правда, у него были слабости и недостат-

ки, легко развивающіеся на почвѣ нашей безалаберной русской жизни, нашего неумѣлаго воспитанія и общественныхъ шатаній. Но и съ такими, и еще большими, слабостями и недостатками у насъ на Руси дѣлаютъ выгодную карьеру, выходятъ въ люди, приобрѣтаютъ чины и отличія. П. Е. Астафьевъ ничего не достигъ потому, что стремился къ одному—только къ торжеству своихъ философскихъ воззрѣній. Это былъ типическій неудачникъ, но несомнѣнно человѣкъ идеи, и за это многіе, понимавшіе его человѣческую суть, глубоко его уважали.

Краткая оцѣнка философскихъ воззрѣній покойнаго русскаго оригинальнаго философа — одного изъ характернѣйшихъ для нашего времени «дядекъ» и «пѣстуновъ» русской философіи, дана ниже другимъ маститымъ представителемъ оригинальной философской мысли въ Россіи—А. А. Козловымъ. Въ одной изъ слѣдующихъ книгъ журнала мы надѣемся дать читателямъ болѣе полный анализъ самостоятельныхъ философскихъ заслугъ покойнаго и напечатать нѣсколько посмертныхъ его философскихъ статей, а пока сообщимъ въ заключеніе, на основаніи газетныхъ отчетовъ, главные внѣшніе факты жизни и дѣятельности П. Е., который не любилъ *среди философовъ* говорить о своей личной жизни и дѣлахъ.

Заемствуемъ некрологъ его изъ статьи Д. Я., напечатанный 10 апрѣля въ *Московскихъ Вѣдомостяхъ*:

«Покойный родился 7 декабря 1846 года, въ деревнѣ Евгеньевкѣ (Воронежской губерніи, Острогожскаго уѣзда) и, по своему происхожденію, принадлежалъ къ богатой дворянской семьѣ. Благодаря зажиточности отца, виднаго дѣятеля при введеніи крестьянской, земской и судебной реформы въ Воронежской губерніи, даровитый сынъ получилъ такое превосходное образованіе въ родительскомъ домѣ, подъ руководствомъ шѣмца-гувернера, что семнадцатилѣтнимъ юношей былъ принятъ прямо въ седьмой классъ губернской гимназіи (1863 года). Черезъ годъ, еще гимназистомъ, онъ написалъ свой первый литературный трудъ—небольшой очеркъ: *Отъ Острогожска до Ивановки*, и напечаталъ его въ *Воронежскихъ Губернскихъ Вѣдомостяхъ* (1864 года, № 26).

Изъ гимназіи Петръ Евгеньевичъ, по собственной склонности, поступилъ въ 1864 году на юридическій факультетъ Московскаго университета. Тамъ ему пришлось съ интересомъ слушать такихъ ученыхъ, какъ Б. Н. Чичеринъ, Ѳ. М. Дмитріевъ, Ѳ. Б. Мюльгаузенъ, и особенно заняться фи-

лософіей права подъ руководствомъ покойнаго профессора П. Д. Юркевича. Последній, какъ видно, оказалъ сильное вліяніе на молодого слушателя. Въ самомъ дѣлѣ, по окончаніи университетскаго курса въ 1868 году, Петръ Евгеньевичъ только два года пробылъ кандидатомъ на судебныя должности (1868 — 1870 гг.), а затѣмъ отдался ученой карьерѣ. Съ 1870 года онъ состоялъ стипендіатомъ Демидовскаго Юридическаго Лицея для приготовленія къ профессорскому званію и затѣмъ, съ 1872 года, прочтя въ лицѣ вступительную лекцію по философіи права, подъ заглавіемъ *Монизмъ или дуализмъ?* (Ярославъ 1873 г.), началъ преподавать означенный предметъ въ званіи приватъ-доцента.

Черезъ три года Петръ Евгеньевичъ покинулъ Демидовскій лицей и временно оставилъ профессорскую катедру. Его сначала увлекла публицистическая дѣятельность, выразившаяся въ цѣломъ рядѣ передовыхъ статей и иностранныхъ обзорѣй на листахъ *Русской Газеты* (1876—1878 гг.); потомъ онъ занялъ должность мирового посредника въ Юго-западномъ краѣ, которая также отбѣдилась двумя трудами: это были *Последнее десятилѣтіе экономической жизни Подольской губерніи* (*Сборникъ Подольскаго Статистическаго Комитета* за 1880 годъ) и *Очерки экономической жизни Подольской губерніи* (*Кіевлянинъ*, 1880 г.).

Только съ 1881 года покойный Астафьевъ вернулся на педагогическое поприще: онъ поступилъ въ лицей въ память Цесаревича Николая на должность завѣдующаго университетскимъ отдѣленіемъ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, началъ преподавать въ этомъ высшемъ заведеніи гносеологію, этику, психологію и логику. Съ того времени и до послѣднихъ дней жизни, рядомъ съ педагогическими занятіями и временною службой въ Московскомъ цензурномъ комитетѣ (съ ноября 1885 года до іюня 1890 года, когда онъ, оставивъ свою службу въ Лицеѣ Цесаревича Николая и въ цензурномъ комитетѣ, поступилъ приватъ-доцентомъ въ Московскій университетъ), Петръ Евгеньевичъ широко развернулъ свою учено-литературную дѣятельность и почти непрерывно являлся въ печати то съ философскими трактатами, то съ публицистическими трудами, то съ мѣткими и остроумными статьями по эстетикѣ. Къ этой длинной веренищѣ трудовъ почивнаго, кромѣ мелкихъ библіографическихъ замѣтокъ, помѣщенныхъ въ *Московскія Вѣдомостя* и другихъ изданіяхъ, относилась: *Психическій міръ женщины, ея особенности, превосходства и недостатки* (*Русскій Вѣстникъ* 1881 г., кн. 12; 1882 г., кн. 6 и 10; отдѣльно: М. 1882 г., IV + 156 стр.), *Понятіе психическаго ритма, какъ научное основаніе психологій половъ* (М. 1882 г., 60 стр.), *Силы и причины современнаго настроенія: наше техническое богатство и наша духовная нищета*, двѣ публичныя лекціи (М. 1885 г., 100 стр.), *Смыслъ исторіи и идеалы прогресса* (*Чтенія въ Обществѣ Любителей Духовнаго Просвѣщенія* 1885 г., кн. 7—8; отдѣльно: М. 1886 г., 62 стр.), *Страданіе и наслажденіе жизни: вопросъ пессимизма и оптимизма* (Спб. 1885 г., 70 стр.), *Чувство, какъ нравственное начало*, психологическій очеркъ (М. 1886 года, VIII + 84 стр.), *Старое недоразумѣніе, по поводу*

вопроса тенденціозности въ искусствѣ (Русское Дѣло 1888 г., № 43), Къ вопросу о свободѣ воли (Труды Московскаго Психологическаго Общества, вып. III. М. 1889 г., II + 92 стр.), Ученіе графа Л. Н. Толстого въ его цѣломъ, критическій очеркъ (изъ журнала Вопросы Философій и Психологій, кн. 4, М. 1890 г., 48 стр.), Национальное самосознаніе и общечеловѣческія задачи (Русское Обозрѣніе 1880 годъ, кн. 3), Гипнотизмъ, какъ психологическая задача (Русское Обозр. 1890 годъ, кн. 9), Идѣалъ и страсть (Сборникъ Московской Иллюстрированной Газеты 1891 г., вып. I), Религіозное обновленіе нашихъ дней (Московскій Листокъ 1891 г., №№ 311 — 344), Общественное благо въ роли вѣрховнаго начала нравственной жизни, популярный очеркъ (М. 1892 г.), Родовой цѣль философіи (Русское Обозрѣніе 1891 г., кн. 11), Перерожденіе слова (Русскій Вѣстникъ 1891 г., кн. 11 — 12), Наше знаніе о себѣ (Русское Обозрѣніе 1892 г., кн. 12), Воля въ знаніи и воля въ вѣрѣ (Вопросы Философій и Психологій 1892 г., кн. 13—14), Урокъ эстетики, съ посвященіемъ памяти А. А. Фета — Шеншина (Русское Обозрѣніе 1893 г., кн. 2), Генезисъ нравственнаго идеала декадента (по поводу ученія Фр. Ницше: Вопросы Философій и Психологій 1893 г., кн. 16) и, наконецъ, книга Вѣра и знаніе въ единствѣ міровоззрѣнія (Опытъ началъ критической монадохологій, Москва, 1893), въ которой покойный изложилъ въ окончательной формѣ систему своей философіи.

Вотъ то главнѣйшее наследство, какое оставилъ почившій Астафьевъ!... Покойный въ свои предсмертные годы мечталъ объ изданіи собственнаго журнала. Онъ уже получилъ право издавать въ Москвѣ еженедѣльный органъ, подъ названіемъ *Итоги*, который, по своей программѣ, могъ представить большой интересъ: тамъ предполагалось помѣщать: руководящія статьи по поводу явленій, характеризующихъ нашу духовную жизнь, литературное обозрѣніе и критическіе труды, біографіи и статьи по искусству, очерки по основнымъ нравственно-философскимъ и эстетическимъ вопросамъ, произведенія изящной русской литературы и мн. др. Но этимъ завѣтнымъ мечтамъ также не пришлось осуществиться, какъ самому Астафьеву не удалось еще въ теченіе многихъ лѣтъ потрудиться на учено-литературномъ поприщѣ...»

«Выпускъ послѣдняго, только-что, появившагося сочиненія (*Вѣра и знаніе*), — сообщаетъ петербургская газета *Свѣтъ*, особенно озабочивалъ покойнаго. Онъ точно боялся, что не успеетъ его издать, не успеетъ высказаться. Эта книга, какъ онъ самъ заявилъ въ своемъ предисловіи къ ней, представляетъ изложеніе основныхъ началъ того міровоззрѣнія, которое сложилось у него «до довольно ясной и законченной опредѣленности за болѣе чѣмъ двадцать лѣтъ занятій вопросами философіи и психологій». Замѣчательно, между прочимъ, что, поднося еще на дняхъ эту книгу одному изъ своихъ школьныхъ товарищей, онъ сдѣлалъ на ней надпись: такому-то «предъ разсчетами». — «Предъ какими разсчетами?» изумился другъ. — «А ты думаешь что разсчеты за горами? — въ свою очередь спросилъ Петръ Евгеньевичъ, — нѣтъ, братъ, повѣрь, не далеко... И дѣй-

ствительно, у этого же друга (П. Н. Федорова), къ которому П. Е-чь зашелъ вчера вечеромъ, онъ спустя нѣсколько часовъ скоропостижно и скончался, какъ опредѣлилъ врачъ, отъ разрыва кровеносныхъ сосудовъ и кровоизліянія въ мозгъ.

Будучи большимъ идеалистомъ, покойный Пётръ Евгеньевичъ принадлежалъ къ числу тѣхъ, такъ-называемыхъ «непрактичныхъ людей», которые меньше всего способны «устраиваться». Отсюда—цѣлый рядъ неудачъ и недостатъ, которыя, безъ сомнѣнія, сослужили свою убійственную службу и въ его безвременной кончинѣ».

Миръ праху почтеннаго русскаго мыслителя, еще не оцѣненнаго и не понятаго, но имѣющаго занять со временемъ видное мѣсто среди родоначальниковъ самостоятельной русской философской мысли. Таково, по крайней мѣрѣ, наше личное убѣжденіе.

Николай Гротъ,

Предсѣдатель психологическаго Общества.

7 мая 1893 г.

П. Е. Астафьевъ, какъ философъ.

Искренно сожалѣя о преждевременной кончинѣ П. Е. Астафьева, съ которымъ я состоялъ лично въ добрыхъ отношеніяхъ и въ которомъ я уважалъ почтеннаго дѣятеля въ области любимой мною философской науки, я въ видѣ воспоминанія скажу нѣсколько словъ о немъ, какъ философъ. Различая въ его сочиненіяхъ и дѣятельности два теченія: чисто философское и публицистическое, я думаю, что во второмъ, т.-е. въ публицистикѣ П. Е. Астафьева, нерѣдко отражалось вліяніе на него случайныхъ и временныхъ общественныхъ обстоятельствъ, а потому она не была свободна отъ преходящихъ увлеченій, особенно въ полемикѣ, и не можетъ служить выраженіемъ его основныхъ и постоянныхъ философскихъ убѣжденій. Отсюда въ настоящемъ моемъ воспоминаніи я коснусь только чисто философскихъ воззрѣній покойнаго, какъ наиболѣе соотвѣтствовавшихъ глубочайшимъ потребностямъ его мыслящаго духа *).

Философское направленіе, которому былъ постоянно вѣренъ П. Е. Астафьевъ, на сколько это мнѣ извѣстно изъ его сочиненій и изъ личныхъ отношеній, называется *спиритуализмомъ*. Но такъ какъ въ этомъ направленіи существуютъ нѣкоторыя частныя отличія, то и въ спиритуализмѣ его была довольно яркая особенность. Основнымъ началомъ для него былъ духъ — не какъ субстанція, а какъ «сама о себѣ знающая» духовная дѣятельность. Иными словами можно это выразить такъ, что дѣя-

*) Здѣсь кстати сказать, что лучшія, по моему, сочиненія П. Е. — тѣ, въ которыхъ совсѣмъ не примѣшивается публицистики. Таковы, наприм., «Понятіе психическаго ритма, Москва 1882»; «Чувство, какъ нравственное начало, Москва 1886»; «Къ вопросу о свободѣ воли, Москва 1889»; и послѣднее «Вѣра и знаніе въ единствѣ міровоззрѣнія, Москва 1893».

тельность была у него безразлично, или заразы,—и функциею, и ея субъектомъ, значитъ, сознавалъ и зналъ о своей дѣятельности у него не субъектъ, не существо, а сама же *дѣятельность*. Въ философскомъ отношеніи это различіе не пустое и только словесное, а довольно важное, хотя многіе читателя П. Е. Астафьева, видя, съ какою энергіею онъ упрекаетъ «механическое безсубъектное мировоззрѣніе» и психологію, которая не признаетъ реальности того, что мы называемъ нашимъ *я*, могутъ подумать, что онъ именно и отстаиваетъ то, что называется на философскомъ языкѣ субстанціей. Но это было бы ошибочно: субстанція у П. Е. есть все-таки нѣчто поставленное, производное, а не первоначальное. Замѣчательнымъ представителемъ такого направленія въ философіи былъ Фихте старшій, по которому понятіе, выражаемое словомъ «бытіе», не есть первое, а уже второе. Первое же есть *дѣяніе* (Thatthandlung), *актъ*, самъ себя становящій и утверждающій, и затѣмъ уже всѣ прочіе его акты имѣютъ свой субъектъ въ первомъ актѣ *).

Другой постоянный пунктъ въ философскихъ убѣжденіяхъ П. Е. Астафьева составляетъ ученіе о томъ, что внутренній опытъ или данныя непосредственнаго сознанія каждаго отдѣльнаго существа составляютъ важнѣйшій источникъ не только для спеціально психологическаго, но и для всякаго познанія вооб-

*) Что П. Е. Астафьевъ имѣлъ своимъ первоначальнымъ руководителемъ Фихте,—это можно усмотрѣть и изъ нѣкоторыхъ мѣстъ его сочиненій; я же, кромѣ того, убѣжденъ въ томъ изъ моихъ личныхъ бесѣдъ и споровъ съ нимъ въ началѣ 80-хъ годовъ, когда мы познакомились съ нимъ въ Кіевѣ. Подкрѣпленіемъ моего мнѣнія можетъ служить и то, что субстанціальность Бога у него признавалась главнымъ образомъ на основаніи религіозной вѣры, а не философскаго убѣжденія. Впрочемъ, несомнѣнное вліяніе на него Фихте было первоначальнымъ, въ позднѣйшее же время онъ въ этомъ отношеніи, какъ мнѣ кажется, всего болѣе сближался съ Лотце, который тоже первымъ ставитъ не субстанціальное бытіе, а *дѣятельность*. Конечно, П. Е. А. сознавалъ затрудненіе мыслить первоначально дѣятельность безъ дѣятеля или субстанціи. Но признать субстанцію онъ опасался, повидимому, изъ-за того, чтобы не впасть въ матеріализмъ, или въ признаніе тождественнаго съ нимъ, по его мнѣнію, *безсознательнаго* бытія. Этотъ страхъ, конечно, былъ неоснователенъ, потому что, во-первыхъ, матерія не существуетъ (она только иллюзія нашего неправильнаго мышленія), во-вторыхъ, приравнивать безсознательное бытіе матеріальному ошибочно, ибо абсолютно безсознательнаго вовсе не существуетъ. Оно только относительное (для тѣхъ или другихъ существъ или моментовъ), — и кромѣ того, сознательность или безсознательность бытія никакой существенной связи съ его духовностью или матеріальностью не имѣетъ.

ше *). При этомъ внутренній опытъ или самонаблюденіе онъ ставитъ въ рѣзкую противоположность съ внѣшнимъ, чувственнымъ опытомъ и понимаетъ его не какъ методъ или особый познавательный пріемъ, а какъ живую, непосредственную данность реальной дѣятельности ей же самой.

Къ этимъ двумъ постояннымъ пунктамъ спиритуалистическаго міровоззрѣнія Петра Евгеньевича приходило и стоявшее въ тѣсной связи съ ними отрицаніе имъ значенія какихъ-либо безсознательныхъ элементовъ въ нашихъ знаніи и дѣятельности. Въ этомъ отрицаніи онъ думалъ, что всякому, кающемуся въ нашемъ опытѣ безсознательнымъ или автоматическимъ, процессу непременно предшествовалъ тотъ же процессъ, но сознательный, сопровождаемый сознаниемъ усилія, напряженія воли и т. п. По его ученію, всякая безсознательная автоматическая дѣятельность, подобно, наприм., игрѣ на инструментахъ, ходьбѣ, танцамъ и т. п., только становится таковою въ силу привычки или частаго повторенія, такъ что постепенно теряется всякое сознание первоначальной ея трудности **).

Въ тѣсной связи съ сейчасъ указанными воззрѣніями стоитъ и постоянно отстаиваемый П. Е. Астафьевымъ принципъ свободы воли. Съ большою силою и искусствомъ дѣлаетъ онъ это въ вышеуказанномъ сочиненіи: «О свободѣ воли», гдѣ борется съ детерминизмомъ матеріалистовъ и позитивистовъ, а также и съ теоріею трансцендентальной свободы (Кантъ, Шопенгауэръ), пытаясь съ своей стороны обосновать свободу воли на внутреннемъ сознаніи ея усилія и напряженія въ дѣйствіяхъ ***).

*) Особенно высоко цѣнилъ П. Е. Астафьевъ непосредственное сознаніе акта усилія, напряженія воли въ качествѣ доказательства реальности духовной дѣятельности нашего субъекта и въ этомъ ссылался между прочимъ на извѣстнаго французскаго психолога Мень-де-Жирана.

**) Незадолго передъ кончиной П. Е. увлекся въ личномъ спорѣ до утвержденія, что всѣ біологическіе акты (наприм., кровообращеніе, пищевареніе, всасываніе и т. п.), совершающіеся у взрослага человѣка безсознательно, автоматически, могутъ быть, въ утробной жизни совершались сознательно, съ усиліемъ.

***) По моему, надежды автора въ этомъ случаѣ не оправдались, потому что и онъ стоялъ на той бесплодной почвѣ, на которой спорили о свободѣ воли въ теченіе вѣковъ ея защитники и противники. Споръ этотъ, думается мнѣ, не разрѣшится до тѣхъ поръ, пока спорящіе философы ясно не сознаютъ, что главныя затрудненія лежатъ не столько въ понятіи причинности, сколько

Къ убѣжденію о свободѣ воли присоединялось у П. Е. Астафьева и другое, что *чувство любви* лежитъ въ основѣ нравственной воли. Въ лучшемъ, по моему, изъ сочиненій П. Е. «Чувство, какъ нравственное начало», онъ развиваетъ вѣрную мысль, что источникъ чувства любви лежитъ не во внѣшнихъ объектахъ или лицахъ, повидимому вызывающихъ ее своими свойствами, а «въ активной, страстной» волѣ самого любящаго. «Не потому любимъ мы тотъ или другой предметъ, говоритъ авторъ что получаемъ отъ нихъ наслажденіе, пользу, удовлетвореніе стремленій и т. п., но потому, что тѣ существа или объекты, которымъ нужна наша забота или охрана, или же которые имѣютъ право на служеніе имъ нашей воли (наприм., религія, государство, отечество и т. п.), тѣмъ самымъ способствуютъ подъему нашего самочувствія, сознанія большей цѣнности нашего бытія и дѣятельности». И чѣмъ болѣе мы имѣемъ стремленія къ дѣятельности, тѣмъ сильнѣе и страстнѣе наша любовь, вовсе независимо отъ того, вознаграждаютъ насъ за то или нѣтъ любимыя лица или предметы. «Любимъ мы не отъ нищеты и скудости, но отъ полноты и богатства нашей собственной духовной жизни».*)

Вотъ основные философскіе *принципы*, которымъ постоянно служилъ П. Е. Астафьевъ и которые защищалъ съ надлежащими энергіею и талантомъ. Ко всему этому нужно еще прибавить,

въ понятіяхъ субстанціи и времени. Такъ, мнѣ кажется, слѣдовало бы вести споръ не о свободѣ воли, а о свободѣ или степени свободы человѣческой субстанціи, ибо воля, какъ функція, зависитъ отъ того, кому она принадлежитъ. Далѣе слѣдуетъ окончательно и не двусмысленно порѣшить вопросъ о реальности времени. У Канта, наприм., его положеніе о *трансцендентальной идеальности* времени совершенно устраняется другимъ положеніемъ—о его *эмпирической реальности*.

*) Здѣсь нельзя не замѣтить, что такъ какъ П. Е. Астафьевъ отрицалъ субстанцію и не различалъ ее отъ *дѣятельностей*, то у него постоянно и встрѣчается тенденція отождествленія субъекта или нашего «я» съ какой-либо изъ его функций. Такъ, онъ то подобно Фихте, даетъ имя субъекта или дѣятельной силы *разуму*, т.-е. мыслящей дѣятельности нашей субстанціи, то называетъ субъектомъ *волю*, т.-е. желательную дѣятельность субстанціи, то наконецъ ставитъ основнымъ началомъ нравственнаго субъекта—чувство. Правда, онъ нигдѣ не называетъ субъектомъ или дѣятельной силой *ощущеніе* (или движеніе), но конечно потому, что относитъ послѣднее не къ психическимъ дѣятельностямъ, а къ матеріальнымъ. Прямо и рѣшительно онъ нигдѣ не отрицалъ матерію, хотя и старался молчаливо свести ея дѣятельность на минимумъ.

что покойный обладалъ развитымъ эстетическимъ чувствомъ и обнаруживалъ это въ оцѣнкѣ художественныхъ произведеній.

Такъ какъ въ области философіи, въ особенности же при весьма неблагопріятныхъ для нея условіяхъ въ нашемъ отечествѣ, полная и окончательная выработка и установка философскихъ убѣжденій человѣка можетъ совершиться только въ зрѣлыхъ лѣтахъ, то по возрасту, въ которомъ внезапно кончилъ свою жизнь покойный, можно было ожидать отъ него еще многихъ плодотворныхъ трудовъ въ его специальной наукѣ. Поэтому каждый любящій искренно философію, къ какому бы направленію онъ ни принадлежалъ, долженъ пожалѣть о безвременной кончинѣ П. Е. Астафьева. Что касается до меня лично, то, хотя я и расходился во многихъ пунктахъ съ П. Е. Астафьевымъ, но все-таки въ общемъ и цѣломъ и я принадлежу къ одному и тому же направленію, т.-е. спиритуализму, а потому живо чувствую въ покойномъ потерю въ высокой степени достойнаго уваженія союзника.

А. Козловъ.

СПЕЦИАЛЬНЫЙ ОТДѢЛЪ.

Глазомѣръ и иллюзиі зрѣнія.

(Окончаніе.)

Замѣчательную иллюзію мы имѣемъ въ такъ называемой фигурѣ Целльнера (рис. 11). Вертикальныя полосы этой фигуры являются расходящимися въ ту сторону, въ которую наклонны пересѣкающія ихъ попе-

речныя полосы *). Эта иллюзія объясняется слѣдующимъ образомъ. Такъ какъ мы считаемъ острые углы, образуемые косвенными полосками, большими, чѣмъ они суть въ дѣйствительности, то продольныя полосы должны казаться расходящимися на той сторонѣ, на которой лежатъ острые углы. Мы преувеличиваемъ острый уголь, т.-е. мы представляемъ себѣ, какъ будто одна сторона остраго

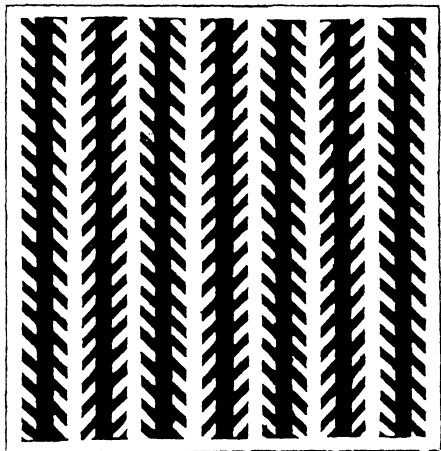


Рис. 11.

угла передвигается. Каждая продольная линія составлена изъ совокупности сторонъ острыхъ угловъ; а такъ какъ каждая изъ

*) Здѣсь приводимъ кстаті рисунокъ 12, на который сослались въ концѣ

Вопросы Философіи, кн. 18.

нихъ при созерцаніи кажется отклонившеюся, то потому и цѣлая линія кажется отклонившеюся.

На рис. 13 въ А продолженіемъ *a* представляется не дѣйствительное ея продолженіе *b*, а *c*, лежащее выше и параллельно съ нимъ. Подобнымъ же образомъ въ В три отрѣзка одной и той же прямой кажутся различными, другъ другу параллельными линіями.

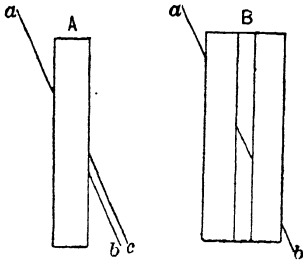


Рис. 13.

Это объясняется двумя причинами. Во 1-хъ, такъ какъ мы имѣемъ линіи для фиксированія въ вертикальномъ направленіи, но ихъ нѣтъ у насъ въ направленіи горизонтальномъ, то мы преувеличиваемъ вертикальный размѣръ фигуры и такимъ образомъ сдвигаемъ отрѣзки прямой съ ихъ дѣйствительнаго мѣста. Во 2-хъ, при объясненіи этой иллюзіи нужно принять во вниманіе еще нашу склонность преувеличивать острые углы. Если наприм. уголъ, образуемый линіею *a* съ вертикальною стороною четырехугольника А, преувеличивается, то продолженіе *a* по другую сторону прямоугольника А должно перемѣститься выше.

Мы видимъ, что по теоріи Вундта цельнеровская фигура объяс-

прошлой статьи и который представляетъ въ сущности лишь нѣкоторое видоизмѣненіе фигуры Цельнера:

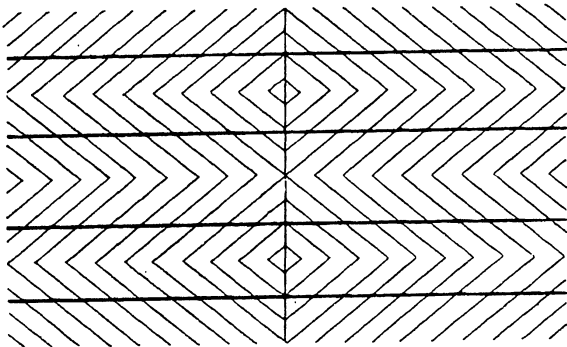


Рис. 12.

Объясненіе иллюзіи ломаныхъ линій въ этомъ рис. однородное.

ясняется тѣмъ, что мы преувеличиваемъ острые углы; а острые углы мы преувеличиваемъ потому, что они представляютъ нѣчто болѣе заполненное, чѣмъ наприм. тупой уголъ; заполненные же промежутки кажутся намъ больше потому, что воспріятіе ихъ требуетъ больше напряженія. Ошибки глазомѣра Вундтъ объясняетъ участіемъ двигательныхъ ощущеній на основаніи того общаго закона, что *разстоянія кажутся тѣмъ больше, чѣмъ больше требуется двигательнаго напряженія.*

Теорія Вундта *) подтвердилась недавними изслѣдованіями Мюнстерберга **). Этотъ послѣдній замѣтилъ, что величины, которыя онъ опредѣлялъ посредствомъ движеній справа налево, всегда казались больше, чѣмъ тѣ же величины, опредѣлявшіяся посредствомъ движеній слѣва направо ***). Это онъ объясняетъ вотъ какъ. Вслѣдствіе постояннаго упражненія въ чтеніи и письмѣ мы привыкли двигать глаза слѣва направо, и такъ какъ движеніе справа налево кажется намъ болѣе напряженнымъ, то мы при прохожденіи какого-либо разстоянія склонны думать, что прошли гораздо большее разстояніе, чѣмъ когда мы проходили то же разстояніе, прослѣживая глазомъ справа налево. Мюнстербергъ, такъ же какъ и Вундтъ, все сводитъ на двигательныя ощущенія. По его мнѣнію всякое измѣненіе въ движеніи глаза, положеніе его оказываютъ вліяніе на оцѣнку величинъ.

Причину того явленія, что вертикальныя разстоянія кажутся больше, чѣмъ равныя имъ горизонтальныя, онъ видитъ не только въ томъ, что при поднятіи взора требуется большее мускульное напряженіе, но онъ предлагаетъ обратить вниманіе также и на то, что мы поднятіе взора воспринимаемъ и въ мягкихъ частяхъ орбиты вслѣдствіе сдавливанія глазного нерва, а также и въ вѣкахъ глаза; при поднятіи взора мы имѣемъ такія же самыя ощущенія, какъ при поднятіи всякаго другого органа, какъ если бы при поднятіи глазъ нужно было преодолѣть силу тяжести, хотя въ дѣйствительности дѣло идетъ только о вращеніи; расширение щели вѣкъ, напряженіе мускула, поднимающаго вѣки, доставляетъ намъ неудовольствіе, между тѣмъ какъ опусканіе взора

*) *Wundt: Physiologische Psychologie.* 3-е изд. 1887, т. 2-й, также русскій переводъ, а также *Vorles. über die Menschen- und Thierseele*, 2-е изд. стр. 160—165.

**) *Beiträge zur experimentellen Psychologie* 1889. Heft 2, стр. 125—181.

***) *Ib.* 167.

доставляетъ удовольствіе, такъ какъ это соотвѣтствуетъ болѣе привычному положенію. Что всѣ эти обстоятельства имѣютъ такое же значеніе въ преувеличиваніи вертикальнаго разстоянія, какъ и работа глазныхъ мускуловъ, доказывается тѣмъ, что преувеличиваніе вертикальнаго разстоянія превращается въ уменьшеніе, какъ только прямой уголъ вмѣсто того, чтобы быть обращеннымъ вверхъ, будетъ обращенъ внизъ.

Вотъ взгляды Вундта и Мюнстерберга. Другіе психофизиологи въ объясненіи тѣхъ же явленій совсѣмъ не принимаютъ въ соображеніе двигательныхъ ощущеній. Такъ, напр., Герингъ *) исходитъ изъ того предположенія, что сѣтчатка ощущаетъ самое себя, или что душа непосредственно знаетъ протяженіе, рисуемое на сѣтчатой оболочкѣ. Поэтому для объясненія явленій, зависящихъ отъ большаго или меньшаго числа точекъ для фиксаціи, Герингъ предполагаетъ, что глазъ измѣряетъ *разстояніе между двумя точками хордой сѣтчатки между данными точками изображенія.*

Раздѣленная половина прямой кажется намъ больше половины нераздѣленной потому, что сумма маленькихъ хордъ, соотвѣтствующихъ раздѣленной половинѣ линіи, больше одной большой хорды нераздѣленной пополамъ линіи, что легко видѣть на чертежѣ 14.

Длина линіи ab измѣряется хордой $a'b'$ дуги $a'd'e'b'$ изображенія сѣтчатой оболочки, а длина линіи $ad + de + eb$ измѣряется суммой хордъ $b'e' + e'd' + d'a'$; сумма этихъ хордъ больше хорды $a'b'$. А потому, по мнѣнію Геринга, мы и считаемъ линію, раздѣленную точками, больше равной ей линіи нераздѣленной. Если мы все измѣряемъ по *хордѣ* дуги, то легко понять, что острый уголъ кажется больше, чѣмъ онъ есть въ дѣйствительности. Стоитъ только построить изображеніе остраго и тупога угла на сѣтчаткѣ: по мѣрѣ того, какъ мы увеличиваемъ уголъ, хорда соотвѣтствующаго ему изображенія на сѣтчатой оболочкѣ становится относительно меньше.

Герингъ—нативистъ, т.-е. онъ признаетъ, что мы обладаемъ *врожденной* способностью воспринимать пространство, и поэтому онъ, конечно, признаетъ способность оцѣнивать разстоянія врож-

*) Beiträge zur Physiologie, 1861—65, стр. 65—79. См. также *Германнъ*: Руководство къ физиологіи. Т. III. Ч. 1. 2-я пол., стр. 561 и далѣе.

денной нашей сѣтчаткѣ. Но гипотеза его отличается крайнею неопредѣленностью: она не даетъ отвѣта на вопросъ, почему мы измѣряемъ разстоянія по хордѣ изображенія на сѣтчаткѣ. Если даже допустить приращенность способности измѣрять изображенія на сѣтчатой оболочкѣ, то разстояніе между двумя точками изображенія скорѣе оцѣнивалось бы по числу промежуточныхъ точекъ сѣтчатки, т.-е. по *дугѣ* сѣтчатки, а не по *хордѣ* этой дуги. Такимъ образомъ Герингъ въ объясненіи иллюзій зрѣнія обходится безъ двигательныхъ ощущеній. По его мнѣнію, въ этихъ

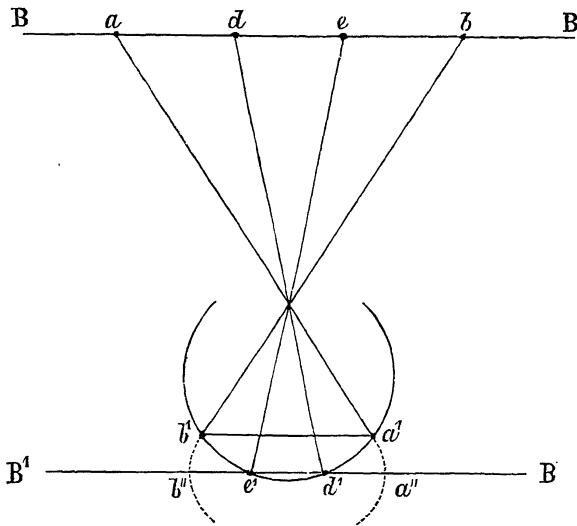


Рис. 14.

явленіяхъ мы имѣемъ дѣло съ ощущеніями сѣтчатой оболочки: глазомѣръ есть, такъ сказать, результатъ *ощущенія*.

Гельмгольцъ *) точно такъ же не признаетъ первостепенной важности двигательныхъ ощущеній для объясненія иллюзій зрѣнія. Онъ признаетъ ихъ результатомъ дѣятельности нашей способности сужденія; объясненіе Гельмгольца чисто *психологическое*.

Мы видѣли, что важнѣйшія ошибки зрѣнія могутъ быть сведены на слѣдующія группы. Во 1-хъ, пространства *заполненныя* кажутся намъ болѣе, чѣмъ не *заполненныя*; во 2-хъ, острый уголъ

*) *Helmholtz*: Handbuch der physiologischen Optik. Lpz. 1867, стр. 529 и далѣе.

кажется больше, чѣмъ онъ есть въ дѣйствительности, и въ 3-хъ, вертикальныя разстоянія кажутся больше горизонтальныхъ. Первыя двѣ группы Гельмгольцемъ объясняются изъ одного принципа, такъ что у него мы получаемъ двѣ группы ошибокъ.

Явленіе первой группы онъ сводитъ на слѣдующій законъ: «ясно познаваемыя различія во всѣхъ чувственныхъ воспріятіяхъ кажутся большими, чѣмъ неясно познаваемыя различія одинаковой объективной величины». «Этотъ законъ нужно признать общимъ для всѣхъ нашихъ воспріятій. Человѣкъ средняго роста рядомъ съ человѣкомъ высокаго роста кажется очень малымъ. Тотъ же человѣкъ средняго роста, поставленный рядомъ съ человѣкомъ малаго роста, будетъ казаться большимъ». Слѣдовательно, *контрастъ*, позволяя намъ *отчетливо* воспринимать извѣстное различіе, въ то же время *увеличиваетъ* его. Раздѣленную пространственную величину мы считаемъ большею, чѣмъ не раздѣленную, потому что воспріятіе частей яснѣе намъ показываетъ, что соответствующая величина имѣетъ столько-то и столько-то частей, чѣмъ въ томъ случаѣ, если пространство не раздѣлено на части.

Целльнеровскую фигуру онъ объясняетъ такъ, что мы можемъ разсматривать эти иллюзіи какъ примѣръ только-что приведеннаго закона, согласно которому острые углы, будучи малаго размѣра и ясно ограничены, кажутся вообще слишкомъ большими, въ сравненіи съ прямыми и тупыми углами.

Вторая группа ошибокъ глазомѣра по мнѣнію Гельмгольца зависитъ отъ *привычекъ* нашего зрѣнія. Мы оцѣниваемъ разстоянія въ вышину большими, чѣмъ они суть въ дѣйствительности. Гельмголецъ указываетъ на то, что поверхности большинства предметовъ, которыя мы разсматриваемъ, наклонены къ нашей фиксаціонной линіи и составляютъ съ нею острый уголъ. Поэтому ихъ вертикальныя протяженія на сѣтчаткѣ оказываются гораздо болѣе сокращенными, чѣмъ горизонтальныя. Это легко понять изъ слѣдующаго примѣра. Если мы возьмемъ книгу и будемъ ее разсматривать, поставивши прямо передъ глазами въ вертикальномъ положеніи, то изображенія и вертикальнаго и горизонтальнаго направленія этой книги не подвергнутся никакому перспективному укороченію *). Но стоитъ книгу положить такъ, какъ мы ее обыкновенно держимъ при чтеніи, то мы тотчасъ

*) Или если подвергнутся, то одинаковому.

увидимъ, что вертикальное разстояніе ея дастъ перспективное изображеніе, стало-быть значительно укороченное; а что мы дѣйствительно видимъ большинство предметовъ такими, то это можно понять изъ слѣдующаго. Когда мы ходимъ, то мы не обращаемъ вниманія на предметы, находящіеся *выше* нашей линіи зрѣнія, да такихъ предметовъ и очень мало, потому что небо, напримѣръ, днемъ не имѣетъ ничего такого, на чемъ мы могли бы остановить нашъ взоръ; между тѣмъ предметы, находящіеся на землѣ, привлекаютъ наше вниманіе, потому что это необходимо во время ходьбы; мы видимъ большинство предметовъ наклонными подъ острымъ угломъ къ нашей линіи зрѣнія, а самые вертикальные размѣры предметовъ даютъ, разумѣется, на сѣтчаткѣ меньшее изображеніе, чѣмъ такія же разстоянія въ горизонтальномъ направленіи; а такъ какъ мы *изъ опыта знаемъ истинную величину и истинное отношеніе между обоими разстояніями*, то мы и возстановляемъ это отношеніе въ мысли и именно тѣмъ, что *вертикальное разстояніе мысленно преувеличиваемъ*. Эта привычка, вырабатывающаяся продолжительнымъ упражненіемъ, имѣетъ то значеніе, что когда въ послѣдствіи мы должны бываемъ воспринять какое-нибудь вертикальное разстояніе, то мы произвольно стараемся *увеличивать* его, потому что опытъ намъ показалъ, что въ большинствѣ предметовъ мы вертикальныя разстоянія воспринимаемъ въ перспективномъ укороченіи. Этимъ и объясняется то, что изъ двухъ равныхъ разстояній, одного горизонтальнаго, а другого вертикальнаго, вертикальное кажется больше.

Съ указанными объясненіями Гельмгольца относительно вертикальныхъ размѣровъ вполне соглашается *Липпсъ* *). Ему кажется невѣроятнымъ, чтобы двигательныя ощущенія могли служить мѣрой нашей пространственной оцѣнки. Линія, раздѣленная на части, кажется больше не потому, что въ этомъ случаѣ требуется болѣе сильное напряженіе, какъ это объясняетъ Вундтъ, а на основаніи того общаго закона, что *«величины кажутся тѣмъ болѣе значительными, чѣмъ больше по числу и чѣмъ опредѣленнѣе различія, которыя они обнаруживаютъ»*. Такъ промежутокъ времени, который наполненъ различными переживаніями въ нашемъ воспоминаніи, кажется больше, чѣмъ промежутокъ времени, который приходитъ обыкновеннымъ образомъ.

*) L i p p s: Grundthatsachen des Seelenlebens. Bonn 1883, стр. 523 и д.

Почему мы острые углы видимъ бѣльшими, чѣмъ они есть въ дѣйствительности, Липпсъ объясняетъ слѣдующимъ образомъ: «Предположимъ, что въ точкѣ m прямой ab линия mr такъ проведена, что rm съ ma составляетъ тупой уголъ, а съ mb составляетъ острый уголъ (см. рис. 15). Предположимъ, что мы при воспріятіи совершаемъ путь отъ a къ m . Тогда мы безпрепятственно движемся по прямой линіи впередъ. Затѣмъ линія раздвояется на-двое, такъ что для насъ представляется выборъ—прослѣдить ту или другую линію; въ дѣйствительности мы никогда не можемъ обойтись безъ того, чтобы нѣкоторое разстояніе не прослѣдить по обѣимъ. Линія mr все больше и больше удаляется отъ прямой. Но это дѣлается постепенно и сначала незамѣтно; первыя точки, которыя принадлежатъ къ mr , очень мало удалены отъ прямой. Вслѣдствіе этого мы не замѣчаемъ перехода въ новое на-

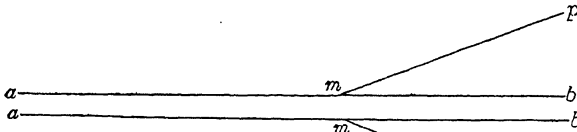


Рис. 15.

правленіе. Если же мы затѣмъ и замѣтимъ перемѣну направленія, то мы не можемъ ее признать во всей ея величинѣ. Поэтому мы уголъ amr считаемъ бѣль-

тупымъ, чѣмъ онъ есть. Наоборотъ, у насъ нѣтъ никакихъ основаній уголъ bmr считать меньшимъ, чѣмъ онъ есть въ дѣйствительности. Поэтому намъ кажется, что линія ab при m нѣсколько изогнута». Т.-е., другими словами, незамѣтное прослѣживаніе линіи mr заставляетъ насъ думать, что линія mb уклонилась нѣсколько внизъ. На данномъ рисункѣ mb верхней и нижней линіи уклоняются отъ истиннаго направленія. Поэтому линіи ab у b кажутся сходящимися.

Если мы это поняли какъ слѣдуетъ, то объясненіе цельнеровской фигуры не представляетъ никакого труда, потому что исходить изъ того же принципа *).

*) См. остроумныя объясненія иллюзій зрѣнія того же автора въ Zeitschrift für Psychologie, т. III, тетр. 6, и Aesthetische Factoren der Raumanschauung, въ сборникѣ Beiträge zur Psychologie u. Physiologie der Sinnesorgane къ юбилею Гельмгольца 1891 г.

Психологическое объясненіе мы находимъ и у *Классена* *). По его мнѣнію, «когда мы въ цельнеровской фигурѣ **) воспринимаемъ направленіе сходящихся и расходящихся косыхъ линій, то мы судимъ о нихъ посредствомъ отношенія ихъ къ вертикальнымъ. Вертикальные же линіи уклоняются отъ косыхъ тамъ, гдѣ онѣ сближаются, и приближаются тамъ, гдѣ онѣ расходятся; такимъ образомъ направленіе вертикальныхъ разсматривается какъ уклоненіе въ сторону схождения, сближеніе въ сторону расхождения по крайней мѣрѣ постольку, поскольку мы косыя дѣлаемъ главнымъ предметомъ вниманія. Если же мы вертикальную линію фиксируемъ съ полнымъ вниманіемъ, то мы и признаемъ ее дѣйствительно вертикальной. Для того, чтобы провѣрить это, мы поступаемъ слѣдующимъ образомъ. Проводимъ двѣ вертикальныя параллельныя линіи; затѣмъ проводимъ двѣ косыя линіи, которыя пересѣкаются другъ съ другомъ подъ 45° и сходятся въ промежуткѣ между параллельными. Тогда неизбѣжно является иллюзія, что параллельныя тамъ удаляются другъ отъ друга, гдѣ косыя сходятся, а съ другой стороны онѣ сближаются. Если уголь сдѣлать меньше 45° , то иллюзія становится болѣе значительной; а если провести множество такихъ скрещивающихся линій, то иллюзія будетъ еще больше, и мы тогда получимъ цельнеровскую фигуру».

Такимъ образомъ мы судимъ о направленіи косыхъ, принимая въ соображеніе положеніе вертикальныхъ, и вслѣдствіе *контраста* заставляемъ вертикальныя уклоняться отъ ихъ истиннаго направленія и принимать расположеніе, противоположное тому, какое имѣютъ косыя, т. е. сближаться тамъ, гдѣ косыя расходятся, и расходиться тамъ, гдѣ косыя сближаются.

Психологическій принципъ, положенный въ основаніе теоріи *Классена*, крайне неясенъ. Почти то же самое можно сказать и о теоріи *Ястрова*, изложенной въ предпоследней книжкѣ *American Journal of Psychology*, хотя у этого послѣдняго можно отмѣтить удачное подведеніе значительнаго количества фактовъ подъ одинъ законъ.

Когда мы смотримъ на двѣ линіи, отдѣленныя промежуткомъ,

*) *Classen*: Physiologie des Gesichtssinnes. 1876, стр. 198.

**) Разсужденія *Классена* справедливы для того случая, когда мы цельнеровскую фигуру изобразимъ такъ, чтобы параллельныя линіи были вертикальны.

то мы въ состояніи соединить ихъ умственно и опредѣлить, составляетъ-ли одна изъ нихъ продолженіе другой или нѣтъ. Если мы къ одной изъ этихъ линій проведемъ другую такъ, чтобъ онѣ образовали уголъ, то линія, казавшаяся продолженіемъ другой, теперь не будетъ казаться таковой. На рис. 16 продолженіе линіи А кажется находящимся ниже линіи В, и точно такъ же продолженіе линіи С кажется находящимся направо отъ D. Въ дѣйствительности же А имѣетъ своимъ продолженіемъ В, а С—D. Если мы закроемъ линію С, то А покажется продолженіемъ В; такимъ образомъ ясно, что иллюзіей этой мы обязаны углу. Что справедливо относительно тупыхъ угловъ, справедливо, хотя и въ меньшей мѣрѣ, и относительно прямыхъ и острыхъ угловъ. Степень иллюзіи возрастаетъ и уменьшается въ зависимости отъ увеличенія или уменьшенія угла. Если мы назовемъ

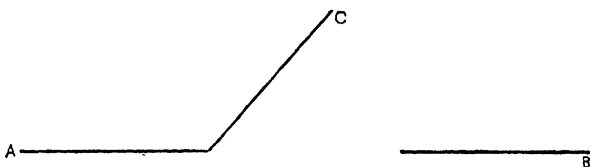


Рис. 16.



направленіемъ угла направленіе линіи, которая дѣлитъ его пополамъ и проведена къ вершинѣ, то мы можемъ видѣть, что *направленіе сторонъ угла уклоняется къ направленію угла*. При этомъ нужно замѣтить слѣдующее обстоятельство: такъ какъ уклоненіе отъ направленія больше при тупыхъ углахъ, чѣмъ при острыхъ, то если тупой и острый уголъ помѣщены такъ, что одинъ изъ нихъ приводитъ къ одному уклоненію, а другой къ совершенно противоположному, то первое будетъ перевѣшивать второе, и иллюзія будетъ дѣйствовать сообразно направленію тупого угла. Степень иллюзіи можетъ быть увеличена съ увеличеніемъ числа угловъ различными способами. Мы можемъ провести линію параллельную къ С съ лѣвой стороны линіи В. Это мы видимъ на рис. 17, въ которомъ горизонтальныя линіи кажутся находящи-

мися на совершенно различныхъ плоскостяхъ. Такъ какъ направленія уклоненій, вызываемыхъ этими углами, противоположны, то иллюзія особенно значительна. На рис. 18 мы замѣчаемъ слегка отличную форму иллюзіи; такъ какъ продолженіе каждой линіи кажется лежащимъ ниже другой, то кажется, что эти продолженія могутъ встрѣтиться подъ тупымъ угломъ. Стремленіе сторонъ угла уклоняться по направленію къ углу выражается также

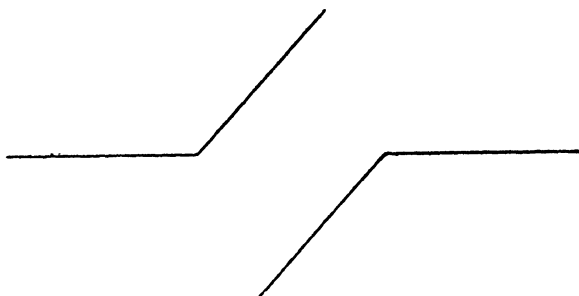


Рис. 17.

и въ томъ, что параллельныя линіи уклоняются отъ параллелизма.

Чтобъ усилить иллюзію, мы увеличиваемъ число кривыхъ линій или, что то же, тупыхъ угловъ. Поступая такимъ образомъ, мы неизбежно вводимъ острые углы, но дѣйствіе ихъ перевѣши-

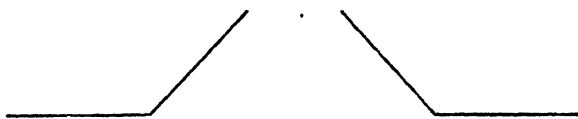


Рис. 18.

вается дѣйствіемъ тупыхъ угловъ. Такимъ образомъ мы получаемъ фиг. 19, въ которой параллельныя линіи замѣтно расходятся кверху и сходятся книзу.

По мнѣнію Ястрова, эти иллюзіи чисто *психологическаго* происхожденія. Онѣ—иллюзіи *сужденія*, а не ощущенія; онѣ представляютъ изъ себя частный случай общаго принципа, что мы склонны судить *относительно*, а не *абсолютно*; что наши воспріятія измѣняются сообразно обстановкѣ. Линія, воспринимаемая одна, вовсе не есть то же самое, что линія, составляющая часть угла

или фигуры. Какъ бы мы ни хотѣли разсматривать линію независимо отъ угла, мы не въ состояніи сдѣлать этого. Мы имѣемъ направленіе угла и направленіе линіи, которыя образуютъ уголъ, и мы не въ состояніи разсматривать послѣднія абсолютно, безъ отношенія къ первымъ. Углы могутъ измѣнить кажущуюся *длину* линіи. Эту форму контраста можно видѣть на фиг. 20.

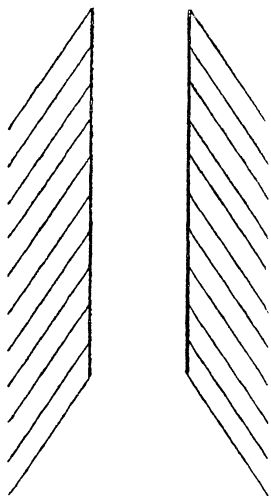


Рис. 19.

Хотя законъ, выведенный Ястровымъ, что «стороны угла уклоняются къ направленію самого угла», повидимому и оправдывается въ большинствѣ случаевъ, хотя и ясно, что въ этомъ случаѣ какую-то роль играетъ *контрастъ*, однако истинныя причины и природа контраста остаются совершенно невыясненными.

Если бы, желая подвести итоги, мы спросили себя, какое же изъ приведенныхъ мнѣній можетъ имѣть притязаніе на бóльшую истинность, то едва-ли бы мы могли сказать что-нибудь опре-

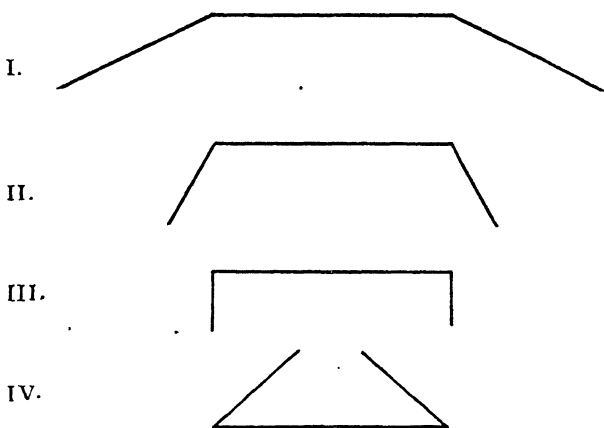


Рис. 20.

дѣленное, потому что всѣ указанные выводы сдѣланы на основаніи чрезвычайно небольшого количества фактовъ. Поэтому кажется, что болѣе или менѣе точное рѣшеніе этого вопроса

есть дѣло будущаго, когда будетъ произведено гораздо больше изслѣдованій, чѣмъ это мы имѣемъ въ настоящее время. Одно мы можемъ сказать, что изъ двухъ объясненій—*физиологическаго* (Вундтъ, Мюнстербергъ) и *психологическаго* (Гельмгольцъ, Липпсъ, Ястровъ и др.), едва-ли одно вполне исключаетъ другое. О природѣ двигательнаго чувства мы не знаемъ ничего опредѣленнаго, между тѣмъ нѣкоторые факты указываютъ на измѣненіе воспріятія въ зависимости отъ измѣненія качества двигательнаго ощущенія. Есть одинъ случай, гдѣ особенно ясно видна *связь между объясненіемъ чисто физиологическимъ и психологическимъ*. Это въ иллюзіи наполненнаго промежутка. Липпсъ находитъ параллелизмъ между этимъ явленіемъ и временемъ, наполненнымъ событіями. Развѣ это противорѣчитъ объясненію Вундта, который видитъ причину этой иллюзіи въ увеличеніи количества напряженія? Если бы мы имѣли болѣе опредѣленные свѣдѣнія о природѣ двигательныхъ ощущеній и если бы мы ближе знали тотъ «*контрастъ*», который приводится сторонниками психологическаго объясненія, то мы, можетъ-быть, были бы въ состояніи указать ближе на связь между однимъ и другимъ объясненіемъ.

Е. Челпановъ.

Объ измѣненіяхъ фізіономіи въ нервныхъ и душевныхъ болѣзняхъ.

(Окончаніе.)

Переходя къ психопатической фізіогномикѣ и психіатріи вообще, мы вступаемъ въ одну изъ темнѣйшихъ областей медицины. Множество болѣзненныхъ проявленій еще не получило надлежащей оцѣнки, патологическая анатомія представляетъ еще *riim desiderium* психіатра. Не менѣе смутна и наука о причинахъ большинства психическихъ страданій, этиологія ихъ, а отсюда и самое больное мѣсто психіатріи и психіатровъ — классификація психическихъ болѣзней. При такихъ условіяхъ мы на каждомъ шагѣ должны встрѣчаться съ искусственно составленными симптомо-комплексами, съ массой спорныхъ болѣзней, съ массой недоразумѣній и условной лжи. А при такомъ положеніи дѣла слѣдуетъ или совсѣмъ еще не говорить о фізіогномикѣ въ психіатріи, или говорить объ этомъ дни и недѣли. Да не удивитъ васъ, м. гг., поэтому, если, желая въ теченіе нѣсколькихъ минутъ дать вамъ общее понятіе о томъ, какъ измѣняется фізіономія человѣка подъ вліяніемъ психическихъ болѣзней, я ограничусь почти наудачу выхваченными двумя-тремя примѣрами признанныхъ нологическихъ единицъ, двумя-тремя намеками на фізіогномику различныхъ душевныхъ состояній.

Публика имѣетъ о психопатической фізіогномикѣ довольно смутное понятіе,—она въ большинствѣ случаевъ представляетъ себѣ психопатовъ по клиническимъ образцамъ опернаго сумасшествія, этого страннаго, освященнаго традиціями набора гримасъ. Публика ошибается; эти образцы суть каррикатуры, и если даже

когда-то, можетъ быть, подобные типы существовали, то теперь они попадаютъ крайне рѣдко. Благодаря болѣе гуманному обращенію съ психическими больными, благодаря широкому примѣненію принципа нестѣсненія, такъ называемаго «*no restraint*», мимика психопатовъ стала значительно спокойнѣе и блѣднѣе.

Когда нѣсколько лѣтъ тому назадъ извѣстный живописецъ Верещагинъ посѣтилъ петербургскую психіатрическую клинику съ цѣлью изученія психопатическихъ типовъ для своихъ художественныхъ цѣлей, онъ, пройдя всѣ палаты, разочарованный воскликнулъ: «да тутъ вовсе нѣтъ психическихъ больныхъ». И онъ со своей точки зрѣнія сказалъ совершенную правду: дѣйствительно, въ настоящее время и опытный психіатръ, зайдя въ общую комнату психіатрическаго заведенія, зачастую затруднится сразу отличить здоровыхъ отъ больныхъ.

Извѣстная уже въ древности Сократу, Аристотелю, Клеанту и др. философамъ, фізіогномика, какъ искусство, достигаетъ особеннаго блеска только въ концѣ XVIII вѣка, благодаря замѣчательнымъ работамъ Лафатера, которыми такъ увлекался Гете. Однако и лафатеровскіе труды были только грубымъ эмпиризмомъ, тѣмъ, что, подражая выраженію Пьера Жане объ истеріи, можно бы назвать «*la physiognomique des salons*». Какъ наука, фізіогномика получаетъ свое начало отъ знаменитаго анатома Кампера, открывшаго личной уголь, а затѣмъ она строго научно развивается, благодаря замѣчательнымъ работамъ Чарльза Белля, классическимъ работамъ Дарвина и Дюшеннъ де Булоня, сочиненіямъ Пидерита, замѣчательной эстетикѣ Энгеля и, частью, благодаря популярной книгѣ Мантегацци.

Громадную пользу интересующему насъ отдѣлу психопатической фізіогномики принесли работы знаменитаго французскаго психіатра Мореля, сумѣвшаго выдѣлить изъ психозовъ крайне важный отдѣлъ наслѣдственныхъ и врожденныхъ аномалій развитія, которымъ онъ далъ названіе «дегенераций». Его дѣло продолжается и понынѣ особенно ревностно французскою школою со знаменитымъ Маньяномъ во главѣ.

Громадную пользу принесли психопатической фізіогномикѣ антропология и то неудачное дитя, которое прижилъ знаменитый итальянецъ Ломброзо, соединившись со старой френологіей Галля,—ученіе о типѣ преступнаго человѣка, *Uomo delinquente*. На состоявшемся лѣтомъ текущаго года въ Брюсселѣ между-

народномъ конгрессѣ антропологовъ-криминалистовъ*) это дитя Ломброзо было почти уже въ агоніи; но громадное количество добытыхъ Ломброзо и его школой чисто внѣшнихъ признаковъ представляетъ для психіатріи очень цѣнный матеріалъ, и если типъ преступника, какъ что-то цѣльное, можно считать искусственнымъ продуктомъ, то за то крѣпко упрочилось теперь основное положеніе, защищаемое нормальной школой криминалистовъ-антропологовъ, что въ средѣ преступниковъ наибольшее число относится именно къ морелевскимъ дегенерантамъ.

Вотъ у этихъ-то дегенерантовъ, т.-е. у людей со врожденнымъ психическимъ недоразвитіемъ, идетъ очень часто рука объ руку и недоразвитіе анатомическое въ области черепа и лица, въ частности, и эти-то дегенерации являются единственнымъ отдѣломъ психіатріи, гдѣ можетъ быть рѣчь не только о патологической мимикѣ, но и о патологической физиогномикѣ. Такъ, мы встрѣчаемъ у идиотовъ и дегенерантовъ всевозможные виды неправильностей въ діаметрахъ черепа, макроцефалію, микроцефалію, долихоцефалію, гидроцефалію, скафоцефалію и особенно часто косою въ діагональномъ размѣрѣ черепъ — плагіоцефалической. Соотвѣтственно этому у такихъ субъектовъ находится часто откинутый сильно кзади лобъ, большое лицо сравнительно со всею передней половиной головы. Уши у дегенерантовъ часто ненормальны: то раковина ихъ загнута толстымъ крючкомъ, то она чрезмѣрно велика и совершенно плоска, то нѣтъ ушной сережки, и ухо непосредственно переходитъ въ щеку. На лицѣ часто лобъ сходитъ къ переносицѣ въ видѣ направленного основаніемъ кверху треугольника; лицо само асимметрично, одна скула выше другой, иногда одинъ глазъ больше по величинѣ или болѣе выпученъ, чѣмъ другой, не рѣдки и разноцвѣтные глаза. Знаменитаго лгуна, барона Мюнхгаузена, авторъ его походовъ описываетъ съ разноцвѣтными глазами. Ротъ такихъ субъектовъ неправильной формы, иногда верхняя губа непомѣрно толста, иногда весь ротъ получаетъ форму хоботка; зубы часто неправильной формы и расположенія. Есть и еще масса признаковъ, которые подробно перечисляются и въ психіатріяхъ, и еще больше въ сочиненіяхъ Ломброзо и его учениковъ. Наконецъ всѣ упомянутые признаки встрѣчаются у дегенерантовъ въ самыхъ

*) Отчетъ о немъ см. въ книгѣ 16-й „Вопросовъ“.

различныхъ степеняхъ развитія и въ самыхъ различныхъ комбинаціяхъ. Но еще важнѣе то обстоятельство, что и тутъ даже связь формы съ содержаніемъ далеко не обязательна, и вы часто увидите глубокую психическую дегенерацію при совершенно нормальныхъ внѣшнихъ очертаніяхъ черепа и даже красивыхъ чертахъ лица и, наоборотъ, вамъ можетъ попасться самое курьезное лицо, самый прогнатическій (т.-е. со значительно острѣйшимъ, чѣмъ въ нормѣ, личнымъ угломъ) складъ лица у человѣка, умственно вполне развитого.

Все, что мы, кромѣ упомянутыхъ постоянныхъ, физиономическихъ признаковъ, можемъ прочесть на лицѣ дегенерантовъ и психопатовъ, вообще относится исключительно къ движеніямъ лицевыхъ мускуловъ, къ мимикѣ.

Нормальное мимическое выраженіе радости и печали, обычная для нормальнаго человѣка одновременная, гармоническая мимическая игра обѣихъ половинъ лица представляются у идіотовъ и дегенерантовъ часто очень глубоко разстроенными. Такъ, часто у идіотовъ наблюдается совершенно безсодержательное выраженіе лица; иногда только можно уловить самыя элементарныя выраженія радости или печали. Любопытно, что у спящаго идіота лицо принимаетъ нерѣдко очень осмысленный видъ. У многихъ идіотовъ замѣчаются хорейческія движенія въ лицѣ и кивательныя движенія головой. Иногда губы складываются хоботкомъ, иногда замѣчается движеніе челюстей, какъ будто субъектъ собирается щелкать орѣхъ. По наблюденіямъ Сикорскаго, у такихъ субъектовъ (главнымъ образомъ у дегенерантовъ) замѣчается часто неправильная и обильная мимика, особенно въ видѣ усиленной работы *m. frontalis*, мышцы, поднимающей брови высокой дугой вверхъ. Часто ненормально толстая верхняя губа одна постоянно дѣлаетъ непріятныя по виду хорейческія движенія. Часто двигательная дисгармонія въ лицѣ заключается въ постоянномъ преобладающемъ сокращеніи мышцъ, поднимающихъ верхнюю губу и крыло носа. Лицо получаетъ при этомъ видъ неудовольствія, и когда субъектъ засмѣется, то кажется, что онъ плачетъ. Послѣднее разстройство носитъ названіе парамиміи.

Ограничиваясь этими намеками на мимику дегенерантовъ и переходя къ мимикѣ непосредственно психопатической, мы, конечно, прежде всего вспомнимъ о той приобрѣтенной болѣзни, которая, развиваясь на почвѣ прогрессивнаго перерожденія моз-

говой ткани, переводитъ вполне нормальнаго человѣка въ состояніе, близкое къ идиотизму и животности. Это такъ называемый прогрессивный параличъ умопомѣщенныхъ. Такъ, мы у паралитиковъ видимъ, въ извѣстной стадіи болѣзни, не только это слабоумное, какъ бы упавшее книзу лицо, эту бѣдную миимику идиотовъ, но и всѣ явленія парамиміи, напр. смѣхъ съ плаксивымъ лицомъ,—то, что Шюле называетъ «schmerzliche Freude».

Иннервація лица у паралитиковъ часто не одинакова въ обѣихъ половинахъ, часто одна бровь выше другой, при разговорѣ замѣчается характерное дрожаніе губъ и мускулатуры окружности рта. Въ болѣе позднихъ стадіяхъ мимика этихъ больныхъ или равна нулю, или неудержимый дѣтскій смѣхъ съ вытянутою нижнею губой и совершенно измѣненнымъ голосомъ придаютъ субъекту ужасное выраженіе.

Соотвѣтственно тому мимическому принципу, что мимика тѣмъ сложнѣе, чѣмъ сложнѣе то ощущеніе, которое должно быть выражено, и чѣмъ выше по своему интеллектуальному развитію субъектъ, мы, конечно, рядомъ съ мимикой идиотовъ, дегенерантовъ и паралитиковъ, должны будемъ поставить всѣ виды мимики при различныхъ формахъ слабоумія.

Несмотря на массу типовъ слабоумія, мы не ошибемся, если возьмемъ за среднюю норму лицо съ тупымъ, индифферентнымъ, бессмысленнымъ выраженіемъ, которое иногда можетъ прерываться хорейтическими движеніями. Голова отвисаетъ впередъ, черты лица—книзу; иногда лицо искажается глупой улыбкой съ сильно поднятыми бровями, образуются продольныя складки на лбу, и взглядъ тупо обращается въ одну точку. Ротъ у этихъ больныхъ часто полукрываетъ, изъ него тянутся нити вязкой слюны; иногда одна половина лица болѣе сокращена, чѣмъ другая.

Эта картина одинаково относится и къ бессмыслию, и къ такъ называемому вторичному слабоумію со ступоромъ. Только при вторичномъ слабоуміи въ первыхъ его стадіяхъ иногда замѣчаются еще морщины, указывающія на основную болѣзнь, отъ которой это слабоуміе развилось; такъ у слабоумныхъ, начавшихъ съ меланхолии, наблюдаются часто морщины боли и горя у переносицы.

Переходя отъ формы врожденнаго или пріобрѣтеннаго слабоумія къ формамъ болѣе сложнымъ, мы встрѣтимся въ однихъ случаяхъ съ крайне напряженною мимикой, свойственной такъ

называемому острому бреду, гдѣ эта напряженность имѣетъ характеръ приступовъ; съ мимикой при *melancholia attonita* и при томъ комплексѣ симптомовъ, которому Кальбаумъ далъ названіе кататоніи или *Spannungstressein*. Къ этой же области слѣдуетъ отнести въ видѣ внѣшней только антитезы свойственную той же кататоніи и другимъ самымъ разнообразнымъ психозамъ неудержимую, распушенную мимику, которая выражается либо въ непрерывной смѣнѣ гримасъ и разнообразныхъ мимическихъ движеній, либо въ постоянномъ повтореніи все одной и той же гримасы (*Gebärdenverrücktheit* нѣмцевъ, *mimofolie* Гислена).

Мимика кататоника, т.-е. больного не слабоумнаго, но чловѣка, котораго умъ туго связанъ уже опредѣленными бредовыми идеями,—эта мимика проявляется часто въ безконечномъ рядѣ крайне монотонныхъ движеній въ различныхъ частяхъ тѣла и лица. На первый взглядъ они представляются совершенно бессмысленными, но иногда, по выздоровленіи, сами больные даютъ имъ объясненіе. Такъ одинъ больной д-ра Сербскаго, котораго Кальбаумъ отнесъ бы къ своей кататоніи, дѣлалъ постоянныя сосательныя движенія ртомъ. Какъ оказалось впоследствии изъ его собственныхъ признаній, онъ этими движеніями высасывалъ свой собственный мозгъ.

Иногда, какъ описываетъ Фрейсбергъ, наблюдается непрерывное вращеніе глазъ и ритмическое вращеніе головы; иногда это гримасничанье доходитъ до степени только-что упомянутой нами *Mimofolia*. Но самое характерное для этого изъ ряда вонъ выходящаго гримасничанья—это, какъ говоритъ Шюле, то, что эти движенія совершаются при полномъ спокойствіи, при ужасающей по своей степени апатичности настроенія.

Въ типической кататоніи является характерной удивительная жесткость, одеревенѣлость, оцѣпенѣніе чертъ лица. Иногда, когда неврозъ напряженія имѣетъ въ основѣ какую-нибудь горделивую бредовую идею, больные высказываютъ ее съ осанкой, въ которой они точно замерли. Мы видимъ на нихъ, какъ говоритъ Шюле, бессознательное, пластическое воплощеніе горделиваго чувства въ психомоторномъ языкѣ жестовъ. Иногда просто на лицѣ кататоника застываетъ пластическое выраженіе его бреда, или же его тѣло и физиономія замираютъ въ простой каталептической судорогѣ. «Вы видите,—говоритъ д-ръ Сербскій,—часто кататониковъ, сжавшихся въ комокъ; голова пригнута сильнѣйшимъ

образомъ къ груди, плечи сдвинуты, руки и ноги согнуты, выраженіе лица очень угрюмое, на носу складки гнѣва, вѣки стиснуты до отека ихъ, ротъ плотно закрытъ, губы сжаты и чуть вытянуты впередъ».

Эта мимика кататоніи одна изъ краснорѣчивѣйшихъ въ психіатріи. Бѣда только въ томъ, что именно эта аттоничность, эти каталептическія судороги наблюдаются при массѣ разнообразныхъ психическихъ страданій: и при простой катаlepsii, и при *melancholia attonita*, и помимо выраженного психоза. Такъ у меня лѣчился одинъ дегенерантъ, который въ дни юности своей провалился на вступительномъ экзаменѣ въ военное училище, при чемъ готовился по программѣ, обертка которой имѣла фіолетовый цвѣтъ. Ему приходитъ импульсивная, т.-е. неудержимая идея отомстить своимъ экзаменаторамъ, вообразивъ ихъ себѣ въ фіолетовомъ цвѣтѣ. И вотъ онъ старается придти въ «наиболѣе, какъ онъ говорилъ, выгодное для этого состояніе», и когда наконецъ онъ доходилъ до того, что всѣ, помѣшавшіе его вступленію въ школу, офицера казались ему фіолетовыми, онъ закрывалъ глаза и ротъ, затыкалъ пальцами ноздри и уши, и почти безъ дыханія замиралъ на цѣлые часы въ одной позѣ, «чтобы не выпустить изъ себя это состояніе».

Обратимся ли мы къ тѣмъ болѣзненнымъ разстройствамъ настроенія, которыя то повергаютъ насъ въ бездну горя и уничтоженія, то поднимаютъ выше всѣхъ и всего,—къ меланхоліи, къ мани; — или къ тѣмъ болѣзненнымъ внутри насъ зарождающимся состояніямъ, которыя, проецируясь наружу, принимаютъ форму конкретныхъ образовъ,—къ галлюцинаціямъ, этимъ излюбленнымъ поэтами формамъ болѣзненно-разстроеннаго воображенія, къ этимъ мимическимъ путеводнымъ нитямъ въ діагностикѣ многихъ психозовъ, — наша задача будетъ еще труднѣе.

Дѣйствительно, будемъ-ли мы держаться воззрѣній Дарвина, что мимическія движенія нормальнаго человѣка получены имъ по наслѣдству, какъ полезныя, ассоціированныя движенія, выработанныя тысячелѣтіями въ борьбѣ за существованіе, будемъ-ли держаться взглядовъ Мейнерта, считающаго мимику приобрѣтенною ребенкомъ уже по рожденіи его на свѣтъ, частью путемъ личнаго опыта, частью путемъ подражанія,—все равно: и по Дарвину, и по Мейнерту вѣрно то, что наши нормальныя мимиче-

скія движенія имѣютъ всегда отношеніе къ конкретнымъ образамъ. Всѣ согласны съ тѣмъ, что мы не можемъ себѣ представить такого отвлеченнаго понятія, которое было бы на столько отвлеченно, что исключало бы всякое чувственное воспріятіе. Всякое отвлеченное понятіе мы необходимо должны себѣ представлять какъ объектъ въ пространствѣ и времени. Крайне сообразительными и правдоподобными кажутся объясненія Пидерита и Вундта, утверждающихъ, что масса мимическихъ движеній произошла изъ ощущеній вкусовыхъ или обонятельныхъ, откуда ведетъ начало такая же мимика, напр. презрѣнія и горечи, любви и сладкаго и т. п. Весьма доказательнымъ примѣромъ конкретной основы нашихъ мимическихъ движеній является мимика несогласія, выражающаяся въ отворачиваніи лица и закрываніи глазъ,—точно субъектъ не желаетъ видѣть непріятнаго ему образа; соглашаясь съ другимъ, мы приближаемъ къ говорящему голову и раскрываемъ глаза; когда вспоминаемъ что-нибудь, мы поднимаемъ брови, точно ищемъ чего-то въ пространствѣ, наостраемъ уши, точно собираемся слушать искомую нами мысль. Когда мы на прогулкѣ задумались о чемъ-нибудь и сразу не находимъ мысли, мы останавливаемся на минуту и идемъ дальше, когда искомая мысль къ намъ пришла. Однимъ словомъ, во многихъ случаяхъ наша мимика сводится къ совозбужденію исключительно побочныхъ представленій, ассоціированныхъ только съ аффектомъ или съ ходомъ нашихъ мыслей, и всякое психическое явленіе, происходящее внутри насъ, мы безсознательно переводимъ сначала на языкъ физическихъ ощущеній, и уже потомъ мускулатура реагируетъ на эти воображаемыя ощущенія.

И если это такъ, то рождающіяся внутри насъ, благодаря психической болѣзни, отвлеченныя идеи и болѣзненные настроенія, либо конкретные образы въ видѣ галлюцинацій, должны при ненарушенной умственной дѣятельности сопровождаться мимикой, ничѣмъ не отличающейся отъ мимики нормальнаго человѣка, ибо механизмъ развитія мимическихъ движеній повсюду одинаковъ. Въ дѣйствительности такъ и бываетъ; даже болѣе: мимика психопата съ сохраненной умственной дѣятельностью не только подобна, но даже чище и выше мимики нормальнаго человѣка, ибо она концентрированнѣе, непосредственнѣе. Смѣхъ маниака, воображающаго себя безконечно здоровымъ и богатымъ, есть смѣхъ

самый безграничный, самый искренний; слезы меланхолика, ждущаго, что его сейчас поведутъ къ висѣлицѣ,—это самыя горькія, самыя мучительныя, самыя искреннія въ мимическомъ отношеніи слезы; и нѣтъ такого гениальнаго живописца, который съумѣлъ бы, нарисовавъ *одно только лицо*, показать на немъ смѣхъ съ явнымъ діагнозомъ *mania*, плачь и страданіе съ діагнозомъ *melancholia*. Мимика убитой горемъ Гретхенъ, когда она послѣ паденія идетъ въ церковь, мимика Мюллера въ «Коварство и любовь» въ моментъ оскорбленія его дочери, мимика Лира, когда онъ бросаетъ Кенту обвиненіе въ измѣнѣ,— все это мимика, одинаково свойственная въ моментъ аффекта и психически нормальнымъ, и психически больнымъ индивидуумамъ.

Гдѣ же ключъ къ объясненію той легендарной по своей проникательности силы взгляда психіатра, того взгляда, который все же, подобно острому орудію, проникаетъ чрезъ лицо человѣка въ глубь его мозга и читаетъ тамъ исторію его больной души? Этотъ ключъ лежитъ въ томъ замѣчательномъ фактѣ, который научно констатированъ уже гениальнымъ Дюшеннъ де Булонемъ, и который сводится къ тому, что рядомъ съ видимой, поддающейся словесному анализу мимикой, на лицѣ человѣка идетъ одновременно какая-то другая жизнь, которая не поддается описанію словами, бродятъ по лицу тѣни, падающія отъ однихъ сокращающихся мышцъ на другія части лица,—тѣни, которыхъ уловить анализомъ нельзя; а между тѣмъ эта невидимая или вѣрнѣе видимая, но не поддающаяся анализу игра, есть явленіе не воображаемое, а истинное, отъ котораго Дюшеннъ въ своихъ опытахъ освобождался только тѣмъ, что закрывалъ ненужныя ему части лица легкими черными ширмочками.

Для сужденія объ этихъ тѣняхъ, скользящихъ по лицу, объ этихъ тончайшихъ измѣненіяхъ въ лицѣ, въ очертаніи рта, блескѣ и взглядѣ глазъ и т. д., мы обладаемъ какимъ-то чувствомъ, которое лежитъ внѣ границъ сознанія. «Ибо, говоритъ Вирховъ-сынъ, чтобы перевести это чувство въ сознаніе другого, пришлось бы раньше переложить его на слова, а между тѣмъ слова слишкомъ грубы для этой цѣли. Это уже интуитивная, художественная сторона нашей способности — понять извѣстное выраженіе лица и, слѣдовательно, это прежде всего личный даръ cadaго отдѣльнаго человѣка».

Все это одна сторона нашего искусства; я говорю «искусства»,

ибо въ психіатріи, въ отличіе отъ нервныхъ болѣзней, физиогномика болѣе сводится къ искусству, къ способностямъ врача. Но еще болѣе на подмогу психіатру въ его физиогномической діагностикѣ является не данный моментъ въ мимикѣ и физиономіи больного, а ихъ измѣненія во времени.

Тутъ физиономія больныхъ даетъ для сужденія громадныя матеріалы, и матеріалъ самый благодарный. Здоровый человѣкъ и начало психоза, начало психоза и его развитіе, развитый психозъ и выздоравливающая психически-больной — все это громадныя мимическія станціи, поддающіяся при нѣкоторомъ навыкѣ и талантѣ хорошему измѣренію. Такъ вы на лицѣ больного иной разъ ничего и не увидите, но посмотрите на его старую фотографическую карточку, или, еще лучше, слѣдите за его лицомъ въ теченіе болѣзни, и громадная разница въ первомъ случаѣ и часто одинъ жестъ, одна гримаса въ другомъ случаѣ лучше всякаго слова укажутъ вамъ, что данный субъектъ боленъ, а въ теченіе самаго психоза укажутъ вамъ, близокъ-ли счастливый или несчастный переломъ болѣзни. Громадное значеніе при этихъ сравненіяхъ имѣютъ и такіе признаки, какъ сходство лица больного и здороваго; степень питанія субъекта, — полнѣть-ли лицо, или худѣть.

Я не могу не кончить вопросомъ о томъ, придется-ли психіатрамъ вѣчно оставаться на культивированіи одного этого таланта распознаванія физиогномическихъ движеній, не поддающихся описанію словами, или возможна и научная разработка этихъ явленій.

Когда Дюшеннъ сталъ, съ цѣлью изученія мимики, электризовать лицевыя мускулы и вначалѣ получилъ крайне неопредѣленные результаты, онъ отнюдь этимъ не смутился, — онъ сталъ искать причинъ этой неопредѣленности и пришелъ, наконецъ, къ необходимости закрывать въ своихъ опытахъ отдѣльныя, ненужныя для даннаго эксперимента, части электризуемаго лица, и только тогда ему удалось наконецъ создать свою «ореографію мимики», какъ онъ назвалъ свои классическія изслѣдованія. Съ тѣхъ поръ прошло много лѣтъ, и въ нашихъ рукахъ кромѣ электричества, пригоднаго для наружныхъ экспериментовъ, оказалось и еще одно орудіе, которое въ извѣстныхъ, конечно, предѣлахъ можетъ быть

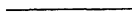
съ громаднымъ успѣхомъ примѣняемо для экспериментациі надъ душой человѣка, это — гипнозъ.

Мимическія движенія у загипнотизированныхъ можно вызвать двоякимъ способомъ: или прямымъ внушеніемъ, или приданіемъ больному позы, соотвѣтствующей извѣстному аффекту, послѣ чего на лицѣ начинаетъ немедленно рисоваться и мимика даннаго аффекта. Этотъ послѣдній способъ замѣчателенъ во многихъ отношеніяхъ; онъ наводитъ на мысль, — это мысль гениальнаго Мейнерта, — что, можетъ-быть, и мы познаемъ смыслъ многихъ мимическихъ движеній у другихъ не глазами нашими, не умомъ, а тоже при посредствѣ мышечнаго чувства, т. е. прежде безсознательно и, можетъ быть, незамѣтно для насъ самихъ повторяемъ извѣстное движеніе и только тогда уже испытываемъ содружественное колебаніе и нашей души, т. е. понимаемъ данное движеніе на лицѣ другого. Этотъ методъ несомнѣнно входитъ въ механизмъ изученія и пріобрѣтенія мимическихъ движеній; мы сочувствуемъ страданію другого прежде всего потому, что понимаемъ его мимику. Ребенокъ мучитъ муху, ибо онъ не видитъ, не понимаетъ тѣхъ мимическихъ движеній, которыми муха выражаетъ свои страданія. Этимъ путемъ развивается мимика и рѣчь дѣтей, этимъ путемъ создается мимика и рѣчь глухонѣмыхъ, т. е. мысль входитъ въ душу чрезъ мускульныя движенія. Если же это такъ, если въ дѣлѣ пониманія мимики намъ должно помогать наше собственное мышечное чувство, если, видя движенія другихъ, мы ассоціируемъ съ этимъ зрѣлищемъ накопившіяся въ нашемъ мозгу иннервационныя мимическія ощущенія, то, понятно, чѣмъ богаче будетъ мимической личной опытностью психіатръ, чѣмъ больше у него самого, говоря языкомъ Мейнерта, будетъ мимическихъ иннервационныхъ воспоминаній, тѣмъ лучше пойметъ онъ и неподдающіяся описанію мимическія движенія своихъ больныхъ; и такъ какъ въ громадномъ большинствѣ случаевъ мимика психозовъ совпадаетъ съ мимикой нормальнаго человѣка, то отсюда вытекаетъ необходимость признанія и той взаимной помощи, которую психіатрія можетъ оказать искусству, а искусство психіатру.

Пусть актеры, скульпторы и живописцы ходятъ почаще въ психіатрическія клиники, но не затѣмъ, чтобъ искать изъ ряда вонъ выходящихъ отклоненій лица и душевной дѣятельности, а затѣмъ, чтобы видѣть и изучить самый искренній смѣхъ и плачь, самое

искреннее раскаяніе и гнѣвъ, чтобы видѣть самыя краснорѣчивыя, самыя пластическія формы выраженія чувствъ, гнѣздящихся одинаково въ душѣ какъ психически больного, такъ и психически здороваго человѣка. Но пусть и психіатры изучаютъ практическую мимику на образцахъ изящныхъ искусствъ, въ образцовыхъ театрахъ и образцовыхъ школахъ драматическаго искусства; пусть они набираютъ больше иннерваціонныхъ мимическихъ воспоминаній, и тогда они легче и вѣрнѣ поймутъ на лицѣ своихъ больныхъ то, что не поддается описанію словами.

Л. Миноръ.



Къ вопросу о міросозерцаніи блаженнаго Августина.

*Кн. Е. Трубецкой. Релігіозно-общественный идеалъ западнаго христіанства въ
V вѣкъ: міросозерцаніе бл. Августина. М. 1892, VIII+269.*

I.

Книга кн. Е. Трубецкого, которую онъ съ большимъ успѣхомъ защищалъ въ московскомъ университетѣ въ качествѣ магистерской диссертации, представляетъ собою во многихъ отношеніяхъ выдающееся явленіе въ нашей текущей ученой литературѣ и заслуживаетъ серьезнаго вниманія. Какъ показываетъ самое заглавіе, книга посвящена центральной фигурѣ западнаго христіанства, великому мыслителю и отцу церкви, бл. Августину, жившему въ ту знаменательную эпоху, когда языческая цивилизація рушилась, и на ея развалинахъ закладывались основы новаго христіанскаго общества. Самый выборъ темы, глубокой и живой, рекомендуетъ автора, какъ чуткаго историческаго изслѣдователя.

Но, прежде чѣмъ говорить о достоинствахъ и недостаткахъ книги, познакомимъ читателя въ немногихъ словахъ съ ея содержаніемъ. Сочиненіе дѣлится на пять главъ, которымъ предпосылается довольно обширное введеніе.

Во введеніи кн. Трубецкой даетъ сжатый очеркъ тѣхъ историческихъ условій, среди которыхъ выросъ теократическій идеалъ Запада. Обрисовавъ бѣглыми чертами положеніе христіанской церкви въ разрушавшемся греко-римскомъ мірѣ, авторъ останавливается нѣсколько подробнѣе на судьбѣ восточной церкви, подпадающей подъ власть византійскихъ императоровъ, и еще

подробнѣе—на судьбѣ западной церкви, которая, въ лицѣ римскаго епископа, завоевываетъ независимое положеніе и до нѣкоторой степени подчиняетъ себѣ свѣтскую власть. Въ заключеніе своего интереснаго введенія авторъ даетъ характеристику Тертуллиана и св. Кипріана, великихъ предшественниковъ бл. Августина. Такимъ образомъ, введеніе имѣетъ цѣлю нарисовать общій историческій фонъ, на которомъ появляется знаменитый учитель западной церкви, и выяснить историческія задачи, разрѣшеніемъ которыхъ онъ займется впоследствии.

Первая глава служитъ какъ бы продолженіемъ введенія и посвящается генезису міросозерцанія бл. Августина. Отъ широкой исторической картины, нарисованной выше, кн. Трубецкой спускается здѣсь въ непосредственную среду африканской колоніи Рима, въ которой росъ, воспитывался и слагался Августинъ. Авторъ показываетъ, какъ эта двойственная христіанско-языческая среда, исполненная контрастовъ и противорѣчій, сказывается полнымъ внутреннимъ разладомъ на пылкой и впечатлительной натурѣ юноши-Августина. Пользуясь главнымъ образомъ его *Confessiones*, кн. Трубецкой шагъ за шагомъ слѣдитъ за тѣми умственно-нравственными переворотами, какіе переживаетъ будущій отецъ церкви, и съ большимъ мастерствомъ отмѣчаетъ тѣ наслоенія, которыя остаются отъ нихъ въ его душѣ и отражаются потомъ въ его міросозерцаніи: вліяніе цистероновскаго «Гортензія», отвратившее юношу отъ разгульной и развратной жизни и вызвавшее въ немъ порывы импульсивнаго идеализма; манихейскія увлеченія Августина, породившія въ немъ глубокую внутреннюю раздвоенность и приведшія его къ скорбному пессимизму; естественный переходъ затѣмъ къ скептическому настроенію мысли, нашедшей исходъ въ ученіи неоплатониковъ; наконецъ, вліяніе могучей личности св. Амвросія Миланскаго, рѣшившее переходъ Августина въ христіанство, — всѣ эти стадіи внутренней жизни западнаго учителя изображены ярко и прекрасно. Такимъ образомъ, къ моменту обращенія бл. Августина авторъ уже констатируетъ въ немъ, въ зернѣ и зародышѣ, всѣ элементы его позднѣйшаго міросозерцанія, которые разовьются въ немъ, въ борьбѣ съ различными противниками христіанства. По различію этихъ противниковъ и, въ связи съ тѣмъ, по различію вопросовъ, которыхъ касается бл. Августинъ, его литературную дѣятельность авторъ дѣлитъ на три стадіи: борьба съ манихействомъ, борьба съ дона-

тистами и борьба съ пелагианами. Эта борьба съ полухристіанскими противниками завершается, наконецъ, борьбою съ язычествомъ, которую Августинъ ведетъ со времени своего обращенія, и въ которой его религіозно-философская мысль получаетъ законченное и совершенное выраженіе въ трактатѣ «Civitas Dei», въѣнчающемъ его литературную дѣятельность. Сообразно съ этимъ, самъ собою устанавливается и планъ послѣдующаго изложенія автора.

Вторая глава разсматриваетъ борьбу бл. Августина съ манихеями, въ которой онъ развиваетъ свое ученіе о единствѣ мірового порядка и церковномъ авторитетѣ. Изъ всѣхъ противниковъ, съ которыми пришлось бороться великому апологету, манихеи затрогиваютъ наибольшее количество метафизическихъ вопросовъ. Естественно, поэтому, что именно въ борьбѣ съ ними Августинъ устанавливаетъ умозрительныя основы своего міросозерцанія, какъ «системы христіанскаго неоплатонизма, въ которой христіанское ученіе о Логосѣ и твореніи вступило въ органической синтезъ съ ученіемъ о числѣ Пифагора и ученіемъ объ идеѣ Платона» (стр. 68). Но апологетъ не ограничивается здѣсь однимъ умозрѣніемъ. Въ тѣснѣйшей связи съ ученіемъ о единствѣ божественнаго порядка вселенной,—о боговластіи, какъ законѣ космическомъ, онъ развиваетъ въ тѣхъ же антиманихейскихъ сочиненіяхъ ученіе объ авторитетѣ вселенской церкви, какъ земномъ проявленіи боговластія въ порядкѣ социальномъ, что вводитъ его въ кругъ практическихъ интересовъ дѣйствительности.—По существу своему, вторая глава представляла для автора наибольшія трудности, ибо метафизическое ученіе Августина содержитъ въ себѣ многія темныя стороны. И нужно отдать кн. Трубецкому полную справедливость: съ этою трудною задачею онъ справляется весьма удачно. Онъ не только ясно и послѣдовательно излагаетъ метафизику отца церкви, но и мѣтко указываетъ слабыя ея стороны—двойственность, ей присущую и коренящуюся въ ея основѣ.

Въ третьей главѣ кн. Трубецкой останавливается на апологіи церковнаго единства, вызванной борьбою съ донатистами. Эта апологія является дальнѣйшимъ развитіемъ мыслей, высказанныхъ уже въ полемикѣ противъ манихеевъ. Тамъ бл. Августинъ защищалъ идею боговластія, какъ законъ космическій,—здѣсь онъ отстаиваетъ ее, какъ законъ социальной организаціи христіанскаго

человѣчества, при чемъ посредствующимъ звеномъ между антиманихейскою и антидонатистскою проповѣдью является уже упомянутое ученіе о церковномъ авторитетѣ. Изложенію полемики противъ донатистовъ кн. Трубецкой предпосылаетъ сжатый очеркъ донатистскаго раскола и въ высшей степени интересную характеристику примкнувшаго къ этому расколу социальнореволюціоннаго движенія циркумцелліоновъ. Разказавъ затѣмъ ученіе Опата Милевскаго объ единой спасающей церкви, авторъ излагаетъ дальнѣйшее развитіе этого ученія у Августина. Онъ подробно слѣдитъ за аргументаціей апологета въ вопросахъ: 1) объ единой вселенской церкви, существующей объективно и спасающей независимо отъ личныхъ достоинствъ ея священнослужителей, 2) объ отличіи земной церкви отъ ея вѣчнаго идеала, 3) о положеніи римской каедрѣ среди другихъ христіанскихъ церквей и 4) объ отношеніи церкви къ еретикамъ и раскольникамъ. Въ общемъ третья глава представляетъ живую картину антидонатистскаго эпизода въ апологетической дѣятельности бл. Августина.

Въ четвертой главѣ, указавъ на связь полемики противъ пелагіанъ съ задачами времени и на ея культурно-историческое значеніе, кн. Трубецкой даетъ очеркъ пелагіанской ереси въ лицѣ ея главныхъ представителей: Пелагія, Целестія и Юліана Экланскаго, и видитъ въ этой ереси, какъ ученіи законническомъ, латинско-языческую реакцію подъ внѣшнею оболочкою христіанства. Онъ излагаетъ, далѣе, ученіе Августина о благодати, какъ социальнореволюціонномъ принципѣ, о роли его въ дѣлѣ нашего спасенія и объ отношеніи его къ свободѣ человѣческой воли. Оканчивая главу, авторъ дѣлаетъ остроумное и тонкое сближеніе августиновскаго ученія съ пелагіанствомъ, отмѣчая въ томъ и другомъ законническій элементъ и указывая уклоненія апологета отъ истинной христіанской точки зрѣнія.

Въ послѣдней пятой главѣ кн. Трубецкой разсматриваетъ трактатъ «Civitas Dei», посвященный апологіи «Града Божія» противъ язѣчниковъ. Трактатъ этотъ, по мнѣнію автора, объединяетъ собою и суммируетъ всѣ результаты апологетической дѣятельности бл. Августина, принципиально обосновывая его міросозерцаніе: антиманихейскіе, антидонатистскіе и антипелагіанскіе элементы его ученія входятъ здѣсь во взаимную связь и образуютъ одно стройное цѣлое. Кроме того, въ этомъ трактатѣ Августинъ раз-

виваетъ и такія стороны своего ученія, которыхъ ранѣе онъ или совсѣмъ не касался, или касался слабо и поверхностно. Сюда относится, между прочимъ, вопросъ объ отношеніи земной церкви къ государству, на которомъ авторъ внимательно останавливается. Въ заключеніе кн. Трубецкой указываетъ на отраженіе философскихъ элементовъ римской юриспруденціи въ міросозерпаніи великаго отца церкви и дѣлаетъ общую оцѣнку его «Civitas Dei».

Таково, въ краткомъ пересказѣ, содержаніе книги кн. Трубецкого. Обращаясь къ ея критической оцѣнкѣ, укажемъ сначала на нѣкоторые недостатки, замѣченные нами.

II.

Прежде всего намъ кажется, что книга кн. Трубецкого страдает нѣкоторою внутреннею *двойственностью плана*: въ ней хронологическая точка зрѣнія постоянно переплетается и путается съ логической или, вѣрнѣе, систематической, при чемъ обѣ онѣ нерѣдко мѣшаются другъ другу. Желая представить міросозерпаніе бл. Августина, какъ *одну цѣльную систему*, авторъ съ *этою цѣлью* слѣдитъ въ хронологическомъ порядкѣ за послѣдовательными стадіями продолжительной литературной дѣятельности великаго апологета и каждую такую стадію (споръ съ манихеями, донатистами и пелагианами) разсматриваетъ, какъ органическую составную часть системы, — представляетъ, какъ законченный отрывокъ цѣлостнаго міросозерпанія. Дѣло изображается такъ, какъ будто Августинъ возводилъ свое великое зданіе по частямъ, по ранѣе составленному плану, при чемъ, отдѣлавъ одну часть, переходилъ къ другой. Это сказывается, между прочимъ, на самомъ построеніи книги кн. Трубецкого. Первая глава посвящается генезису міросозерпанія бл. Августина до его спора съ манихеями. Далѣе никакого генезиса какъ будто и нѣтъ, — далѣе излагается уже самое міросозерпаніе; а между тѣмъ это «далѣе» обнимаетъ собою около 44 лѣтъ кипучей дѣятельности отца церкви. И вотъ намъ кажется, что подобный приѣмъ могъ бы быть оправданъ лишь въ предположеніи, что преемственный ростъ идей Августина, представляя собою планомѣрное цѣлое, совпадаетъ съ ихъ окончательною логической конструкціей, — что его міросозерпаніе, какъ система, лишь развертывается во времени въ отдѣльныхъ своихъ сторонахъ и можетъ быть разложено по частямъ

на отдѣльныя эпохи его жизни. Но такое предположеніе, едва-ли примѣнимое къ какому бы то ни было мыслителю, встрѣчаетъ особенныя трудности въ примѣненіи къ Августину, натурѣ страстной и впечатлительной, откликавшейся въ своихъ литературныхъ трудахъ на разнообразныя запросы современной церковной жизни,—къ Августину, который въ разные періоды своей многосторонней апологетической дѣятельности не разъ мѣнялъ точки зрѣнія въ важныхъ и существенныхъ сторонахъ своего ученія и который счелъ себя вынужденнымъ въ послѣдствіи, въ особомъ трактатѣ, пересмотрѣть и исправить свои прежнія сочиненія.

Указанная двойственность плана служить, намъ кажется, источникомъ нѣкоторыхъ частныхъ недостатковъ книги кн. Трубецкого, указанія на которые помогутъ намъ лучше выяснитъ нашу мысль.

Такъ Августинъ въ изложеніи кн. Трубецкого представляется болѣе цѣльнымъ и послѣдовательнымъ мыслителемъ, нежели онъ былъ въ дѣйствительности. Слѣдуя своему плану, авторъ естественно и невольно, какъ бы незамѣтно для самого себя, обходитъ молчаніемъ или затрогиваетъ слегка и мимоходомъ все то, въ чемъ апологетъ колебался, отъ чего онъ отказался въ послѣдствіи, что остается недостаточно согласованнымъ съ его основными идеями. Сюда относятся, наприм., вопросы: о свободѣ воли въ его первоначальномъ рѣшеніи, о состояніи Адама до грѣхопаденія и о самомъ грѣхопадении, объ условіяхъ наслѣдственности грѣха, объ индивидуальномъ дѣйствіи благодати и т. д. Здѣсь, однако, мы не станемъ подробно останавливаться на этой сторонѣ дѣла, предполагая вернуться къ ней ниже. Продолжимъ нашу основную мысль.

Двойственность плана отразилась, далѣе, и на внѣшней сторонѣ книги. Касаясь той или другой апологетической стадіи въ дѣятельности Августина, авторъ черпаетъ матеріаль для своего изложенія не только изъ непосредственно относящихся сюда сочиненій, но нерѣдко изъ позднѣйшихъ, а иногда изъ предшествующихъ произведеній святителя, что, между прочимъ, наглядно обнаруживается въ ссылкахъ, особенно во второй главѣ (борьба съ манихеями). Такимъ образомъ, останавливаясь тамъ или здѣсь на отдѣльномъ эпизодѣ писательской дѣятельности учителя церкви, авторъ какъ бы постоянно имѣетъ въ виду всѣ его литературныя работы, хотя бы онѣ относились къ иному времени и преслѣдовали иныя цѣли.

Наконецъ, двойственность плана особенно невыгодно повліяла на послѣднюю главу книги, посвященную «Civitas Dei», — трактату, который авторъ не безъ основанія считаетъ вѣнцомъ литературныхъ работъ Августина. Въ предшествующихъ главахъ кн. Трубецкой не однажды предупреждаетъ читателя, что Августинъ «сосредоточиваетъ» и «суммируетъ» свое ученіе въ этомъ трактатѣ, которому такимъ образомъ придается особенное и центральное значеніе. Поэтому, естественно, читатель ждетъ отъ послѣдней главы, трактующей о «Градѣ Божіемъ», болѣе, нежели отъ главъ предыдущихъ, и... совершенно разочаровывается въ своихъ ожиданіяхъ: въ отличіе отъ предыдущихъ главъ, послѣдняя глава не производитъ цѣльнаго впечатлѣнія. Въ дѣйствительности она оказывается не чѣмъ инымъ, какъ рядомъ дополненій къ главамъ о полемикѣ противъ манихеевъ, донатистовъ и пелагианъ, — дополненій, которыя тамъ, на своемъ мѣстѣ, по понятнымъ причинамъ изложены не были и которымъ здѣсь недостаетъ взаимной связи. Такъ и должно было случиться, благодаря усвоенному авторомъ плану. Въ предыдущихъ главахъ онъ уже израсходовалъ значительную часть матеріала, представляемаго систематическимъ ученіемъ Августина; поэтому въ послѣдней главѣ приходилось повторяться, чего кн. Трубецкой, конечно, не хотѣлъ. Оставалось придать изложенію «Града Божія» характеръ отрывочныхъ дополненій, что онъ и сдѣлалъ.

Мы уже упомянули вскользь, что въ основаніи отмѣченной двойственности плана въ книгѣ кн. Трубецкого лежитъ стремленіе представить міросозерцаніе бл. Августина какъ одну стройную систему. Понимая глубокую цѣльность натуры святителя, авторъ хочетъ и въ томъ, чему онъ училъ, видѣть нѣчто законченное, связанное, проникнутое единою мыслью. Въ этомъ отличіе кн. Трубецкого отъ другихъ авторовъ, писавшихъ объ Августинѣ. Посмотримъ, на сколько онъ правъ въ данномъ случаѣ.

Едва-ли кто рѣшится отказать бл. Августину въ великомъ умозрительномъ талантѣ, горячей искренности убѣжденій и рѣдкой силѣ конструктивнаго генія. Но обыкновенно, признавая все это, указываютъ на нѣкоторую внутреннюю рознь въ элементахъ его міросозерцанія, на разнообразіе внѣшнихъ непримиренныхъ вліяній, на отсутствіе *единой* системы въ его идеяхъ. Не только Рейтеръ и Гарнакъ, на которыхъ указываетъ кн. Трубецкой, — взглядъ этотъ невольно раздѣляли въ большей или меньшей сте-

пени всѣ изучавшіе творенія Августина. Эта внутренняя разнь въ воззрѣніяхъ отца церкви сказалась, между прочимъ, и на его исторической роли. Кн. Трубецкой выступаетъ защитникомъ прямо противоположнаго взгляда, отстаивая строгое единство Августиновой системы. Правда, онъ находитъ въ его воззрѣніяхъ много непослѣдовательнаго и противорѣчиваго, что, по его мнѣнію, составляетъ обычную и какъ бы неизбѣжную принадлежность всякаго религіознаго или философскаго ученія; но именно поэтому помянутый недостатокъ и не служить въ его глазахъ возраженіемъ противъ системы Августина. Подъ системою, думаетъ авторъ, слѣдуетъ разумѣть «всякое ученіе, которое проникнуто единымъ идеаломъ или принципомъ, а не представляетъ собою механическую комбинацію началъ разнородныхъ, внѣшнимъ образомъ между собою связанныхъ» (стр. 54; ср. стр. 266). И авторъ неоднократно указываетъ, что этотъ единящій принципъ воззрѣній бл. Августина состоитъ въ «проповѣди боговластія, какъ всеобщаго закона вселенной и принципа всемірной соціальной организаціи», въ идеѣ «царствія Божія». По поводу этихъ утвержденій автора возникаютъ серьезныя сомнѣнія: невольно начинаетъ казаться, что онъ слишкомъ легко отдѣлался отъ тѣхъ явныхъ, бросающихся въ глаза противорѣчій, которыхъ такъ много въ теоріяхъ Августина. Такъ, съ одной стороны, Августинъ учитъ, что благое Божество является единою творческою силой, а вся жизнь—осуществленіемъ благого закона,—природа всѣхъ вещей добра, зло же представляетъ собою чисто отрицательную величину, являясь эстетическою антитезою добра, которому она служитъ (стр. 70—74). Съ другой стороны, тотъ же Августинъ утверждаетъ, что природа всѣхъ извѣстныхъ намъ вещей извращена грѣхопадениемъ, что наше спасеніе исходитъ лишь изъ непосредственнаго и чудеснаго дѣйствія на насъ Божества, что домостроительство Божіе въ мірѣ состоитъ въ постепенномъ и медленномъ торжествѣ надъ зломъ, но торжествѣ не полномъ, а только внѣшнемъ, при чемъ сущность зла въ его внутреннемъ противоборствѣ добру остается неизмѣнною.—Далѣе, вина и грѣхъ, думаетъ Августинъ, можетъ быть только тамъ, гдѣ есть свободная воля (*De libero arbitrio*); и онъ же провозглашаетъ въ послѣдствіи, что всѣ люди безконечно виновны, всѣ они погрязли въ грѣхахъ, и въ то же время никто изъ нихъ, кромѣ перваго человѣка Адама, не имѣетъ свободнаго выбора, а отсюда — по-

слѣдовательный выводъ, что умершіе не крещеными грудные младенцы осуждены на вѣчныя муки, хотя, конечно, съ ихъ стороны нѣтъ никакой добровольной вины.—Или, еще далѣе, Богъ, учить Августинъ въ «De trinitate», есть любовь, приходящая на помощь человѣку и спасающая его,—свѣтъ, который изнутри просвѣщаетъ всякій разумъ, откуда слѣдуетъ имманентность Божества, какъ истины, нашей разумной дѣятельности; и Богъ же, по взгляду Августина, хранитель безстрастнаго закона, который бережетъ только тѣхъ, кто его исполняетъ, и казнить тѣхъ, кто его нарушаетъ, хотя бы нарушитель былъ внутренне невмѣняемъ, при чемъ человѣкъ низводится на степень лишь средства для реализаціи закона. Неужели все это не противорѣчія, повидимому, разрушающія всякую мысль о строгомъ единствѣ міросозерцанія Августина?

Защищая Августиново ученіе, какъ систему, кн. Трубецкой утверждаетъ, что «нѣтъ на свѣтѣ ни одного *человѣческаго* ученія, религіознаго или философскаго, которое было бы безукоризненно логично и чуждо противорѣчій» (стр. 54). Рѣшаемся усомниться въ справедливости столь суроваго приговора. Откуда же берется такая роковая неизбѣжность для человѣческаго ума утверждать вещи, другъ друга уничтожающія, какъ только онъ послѣдовательно и связно начинаетъ разсуждать о религіозныхъ или философскихъ вопросахъ? Кн. Трубецкой въ подтвержденіе своей мысли не приводитъ никакихъ доказательствъ. Нѣтъ никакого сомнѣнія, вполнѣ безупречныхъ философскихъ системъ до сихъ поръ еще не возникало въ исторіи человѣчества; но значить-ли это, что во всѣхъ философскихъ и религіозныхъ теоріяхъ, безъ всякихъ исключеній, одни предположенія непремѣнно являютъ собою полное отрицаніе другихъ? Несовершенство отдѣльныхъ ученій могутъ выражаться и въ другихъ недостаткахъ, напр., въ ихъ неясности, недоказанности, односторонности, отсутствіи связи между частями, а не только въ признаніи утвержденій, уничтожающихъ другъ друга логически. Едва-ли, напр., можно говорить о *логическихъ*, въ тѣсномъ смыслѣ, противорѣчій въ системахъ Лейбница, Беркли, неоплатониковъ, Платона, хотя недостатковъ въ этихъ системахъ очень много. Правда, существованіе логическихъ противорѣчій еще не всегда служитъ доказательствомъ отсутствія системы въ данномъ міросозерцаніи: напр., матеріалистическое міровоззрѣніе, несом-

нѣбно, отличается систематическимъ характеромъ, и въ то же время оно содержитъ явное логическое противорѣчіе, выводя жизнь сознанія изъ внѣшнихъ и бессознательныхъ перемѣщеній въ бессознательномъ субстратѣ. Но, конечно, не присутствие противорѣчій составляетъ систему. Кн. Трубецкой вѣрно указываетъ, что всякая система должна быть проникнута, въ этомъ качествѣ, единымъ принципомъ, каковымъ, по его мнѣнію, является у Августина идея боговластія или царствія Божія. Но такъ ли это? Точно-ли идея боговластія есть внутренне единый принципъ? Вѣдь, если всмотрѣться въ толкованіе самого кн. Трубецкого, смыслъ этой идеи получается у Августина двоякій. Боговластіе, какъ принципъ *космическаго* бытія, есть принципъ совершенно универсальный. Богъ—начало всякой жизни во всѣхъ ея формахъ и проявленіяхъ. Отсюда, какъ мы видѣли, естественно вытекаетъ, что добро есть основной законъ и основная природа всего существующаго. Зло представляетъ собою нѣчто бессильное, отрицательное, относительное; для Бога зла даже прямо нѣтъ. Метафизически такой взглядъ можно охарактеризовать какъ *монизмъ* и *оптимизмъ*. Наоборотъ, боговластіе, какъ принципъ всемірной *соціальной* организаци, есть принципъ *исключительный*, весь основанный на противоположности другому принципу. Царствіе Божіе на землѣ образуетъ небольшая группа даровыхъ избранниковъ, предназначенная пополнить собою опустѣвшіе ряды ангеловъ на небѣ и занятая въ здѣшней жизни непрерывною борьбой съ массою погибшихъ. Она—маленькая капля въ безграничномъ морѣ зла, извращенія и грѣха, царящихъ въ мірѣ. Это безмѣрное зло навсегда таковымъ и останется, хотя и утратитъ свое теперешнее господство. Какъ охарактеризовать такой взглядъ? Едва-ли будетъ преувеличеніемъ сказать, что это взглядъ совершенно *дуалистическій* и крайне *пессимистическій*. Но монизмъ и оптимизмъ, съ одной стороны, и дуализмъ и пессимизмъ, съ другой, не представляютъ-ли собою идей различныхъ, даже противоположныхъ, даже противорѣчащихъ, если ихъ развить до конца? И какъ скажетъ авторъ: какая изъ этихъ идей господствуетъ въ системѣ Августина, — идея-ли о единомъ міроуправляющемъ добрѣ, или идея о безнадежной злой двойственности въ жизни?—Вотъ почему намъ кажется, что попытка кн. Трубецкого изобразить міросозерцаніе бл. Августина, какъ стройную систему, проникнутую единымъ принципомъ, не достигаетъ своей

цѣли: враждебные элементы въ воззрѣніяхъ отца церкви никакъ не уживаются мирно и въ лучшемъ случаѣ представляютъ собою лишь «механическую комбинацію началъ разнородныхъ, внѣшнимъ образомъ между собою связанныхъ».

Какъ мы уже указывали выше, стремленіе представить ученіе Августина въ видѣ единой стройной системы невольно заставляетъ кн. Трубецкого проходить мимо или касаться слегка всего того, въ чемъ апологетъ колебался, былъ непослѣдователенъ или высказывалъ взгляды, не согласованные съ другими его идеями. Этимъ, повидимому, объясняется то обстоятельство, что кн. Трубецкой весьма бѣгло и невнимательно относится къ самой, быть-можетъ, важной сторонѣ въ ученіи западнаго мыслителя, что, конечно, составляетъ замѣтный пробѣлъ въ книгѣ нашего автора. Мы разумѣемъ психологическія и антропологическія воззрѣнія бл. Августина.

Характеризуя великаго отца церкви, Гарнакъ замѣчаетъ, что Августинъ является психологическимъ гениемъ патристической литературы. И это глубоко вѣрно: онъ тонкій и оригинальный психологъ, который, къ тому же, этою стороною своего таланта широко пользуется въ различныхъ цѣляхъ. Отъ психологическихъ данныхъ отправляется Августинъ въ своемъ ученіи о познаніи; ими онъ пользуется при рациональномъ истолкованіи отношенія лицъ Св. Троицы; ими же въ значительной степени руководствуется онъ и въ защитѣ своей теоріи благодати. Не менѣе оригинальны и поучительны выводы, къ которымъ приходитъ Августинъ въ области психологіи: ему, наприм., принадлежитъ предупреждающій Декарта выводъ нематеріальности души изъ достовѣрности внутренняго опыта (*De trinitate*), ученіе о волѣ, какъ корнѣ человѣческаго существа, ученіе о любви, какъ напряженіи воли, и т. д. Съ другой стороны, также вѣрно и то, что природа и судьба человѣка въ его отношеніи къ Богу составляетъ центральную задачу всѣхъ построеній бл. Августина. И несмотря на все это, психологія и антропологія западнаго учителя оставляются кн. Трубецкимъ совсѣмъ въ тѣни. А какъ говорить о единствѣ системы, не разсмотрѣвъ главнаго источника, вдохновившаго ея отдѣльныя положенія? Мы увѣрены, что, остановившись ближе на этой сторонѣ дѣла, кн. Трубецкой поколебался бы въ своемъ мнѣніи. Именно въ сферѣ психолого-антропологическихъ проблемъ Августинъ особенно рѣзко мнѣялъ

точки зрѣнія въ разные періоды своей жизни, останавливаясь порою въ недоумѣніи и сомнѣніи передъ рѣшеніемъ насущныхъ для него вопросовъ. Возьмемъ, наприм., вопросъ о свободѣ воли: какая разница въ его рѣшеніи въ «De libero arbitrio» и въ позднѣйшихъ произведеніяхъ святителя! Въ первой работѣ онъ очень близокъ къ пелагианской точкѣ зрѣнія; въ позднѣйшихъ произведеніяхъ онъ является послѣдовательнымъ и неумолимымъ врагомъ нашей внутренней свободы. Или возьмемъ ученіе Августина о первочеловѣкѣ Адамѣ, первородномъ грѣхѣ и его наслѣдственности. Для всего міросозерцанія Августина это, очевидно, вопросъ огромной важности: нужно было оправдать правосудіе Божіе, обрѣкшее на вѣчныя муки за грѣхъ прародителя большую часть челоуѣчества, лишеннаго, къ тому же, свободы къ добру. Адамъ согрѣшилъ добровольно; согрѣшивъ, онъ утратилъ свое прежнее совершенство, исказилъ свою природу, отравилъ природу всѣхъ земныхъ тварей и сдѣлалъ всѣхъ насъ участниками своего паденія. Въ чемъ нравственное оправданіе такого процесса? Что значить, что въ Адамѣ мы всѣ согрѣшили? Августинъ—убѣжденный противникъ мистическаго ученія Оригена о предсуществованіи душъ,—почему же наша душа является на свѣтъ уже извращенною грѣхомъ? Передается-ли она намъ физически отъ родителей? Но гдѣ въ такомъ случаѣ ея нематеріальность? Или, быть-можетъ, она создается вновь Богомъ при каждомъ рожденіи? Но тогда почему омрачена она грѣхомъ? Въ чемъ истина,—въ традиціонизмѣ или креационизмѣ? Любопытно рѣшеніе, на которомъ останавливается самъ Августинъ: мы не можемъ понять этой тайны, говоритъ онъ; стало-быть, намъ и не нужно знать ее (*De peccatorum meritis et remissione*) *). И это въ такомъ вопросѣ, отъ котораго зависѣло все въ нововведеніяхъ Августина въ христіанское богословіе. Можно ли говорить послѣ этого объ единой системѣ его воззрѣній, когда центральный пунктъ ихъ представляетъ пустое мѣсто?

*) Если иногда у Августина проскальзываютъ попытки объясненія трудной проблемы, то онѣ не идутъ далѣе утвержденія, что грѣхъ властвуетъ надъ душою, какъ нѣкоторая стихійная сила. Это опять характерно для западнаго апологета, ибо здѣсь съ особою ясностью сказываются въ немъ слѣды манихейскаго вліянія. Кстати замѣтимъ, что кн. Трубецкой тонко и оригинально отмѣчаетъ вліяніе манихеевъ на взгляды Августина, весьма далекіе отъ прямого смысла манихейскихъ идей, и просматриваетъ это вліяніе тамъ, гдѣ его замѣчали весьма многіе,—въ ученіи о первородномъ грѣхѣ.

Пренебреженіе къ антропологіи отца церкви неблагопріятно отразилось и на отношеніи автора къ ученію о благодати. Кн. Трубецкой почти вездѣ имѣетъ въ виду только социальное ея дѣйствіе (стр. 192, 195 и т. д.). Но развѣ вопросъ о благодати не имѣетъ у Августина и другой стороны? Согласно его ученію, индивидуальное дѣйствіе благодати всегда предшествуетъ социальному; безъ перваго человѣкъ былъ бы неисправимымъ грѣшникомъ. И если протестантъ Гарнакъ не правъ, выдвигая у Августина на первый планъ индивидуальное дѣйствіе благодати и видя въ западномъ учителѣ церкви предшественника Лютера, то не впадаетъ-ли кн. Трубецкой въ противоположную крайность? Оттого-то, между прочимъ, у него не ясна и нѣсколько неожиданна и окончательная оцѣнка Августина (стр. 266—7). По прочтеніи книги читателю становится совершенно понятнымъ, почему Августинъ считается родоначальникомъ римскаго католичества; но для него остается темнымъ отношеніе святителя къ протестантству, «предтечею» котораго онъ является въ глазахъ самого автора. Въ этомъ, къ слову сказать, нѣкоторая односторонность труда кн. Трубецкого: Августинъ изображается имъ по преимуществу какъ католикъ, а всѣ другіе элементы его воззрѣній отстраняются на послѣдній планъ или же совсѣмъ игнорируются.

Не останавливаясь на второстепенныхъ недостаткахъ книги кн. Трубецкого, всегда возможныхъ и естественныхъ въ большой работѣ, обратимся къ указанію безспорныхъ и крупныхъ ея достоинствъ.

III.

Почти излишне говорить, что авторъ обнаруживаетъ въ своей книгѣ внимательное изученіе многочисленныхъ произведеній бл. Августина, являясь хозяиномъ въ этой области. Если, тѣмъ не менѣе, мы упоминаемъ объ этомъ обстоятельствѣ, то лишь потому, что само по себѣ такое изученіе представляетъ трудъ обширный и сложный: пользуясь изданіемъ Миня, авторъ долженъ былъ имѣть дѣло съ 15 объемистыми томами in quarto латинскаго текста. Но, сверхъ того, авторъ обнаруживаетъ также обширное знакомство съ ученою литературою объ Августинѣ, а равно и съ литературою тѣхъ вопросовъ, которыхъ ему приходится касаться въ своемъ изложеніи. Однако эти, такъ сказать, внѣш-

нія свойства работы отступаютъ на второй планъ передъ ея внутренними достоинствами.

Начнемъ съ того, что авторъ самую судьбою поставленъ въ болѣе выгодное положеніе относительно своей темы, нежели его западные собратья, трудившіеся въ той же области. Какъ извѣстно, Августинъ служитъ на Западѣ яблокомъ раздора между католическими и протестантскими учеными: тѣ и другіе, хотя и не въ равной мѣрѣ, считаютъ его отцомъ догматическаго ученія своихъ церквей. Католическіе ученые съ особою любовью выдвигаютъ въ Августинѣ его ученіе объ единоспасающей церкви, протестантскіе—о непосредственномъ дѣйствіи на человѣка благодати Божіей. Кн. Трубецкой стоитъ внѣ предвзятой догматической партійности, что даетъ ему возможность безпристрастнѣе отнестись, всестороннѣе освѣтить и правильнѣе оцѣнить знаменитаго апологета и внести основательныя поправки въ сужденія о немъ западныхъ ученыхъ. Какъ на образчики такихъ поправокъ, обильно разсѣянныхъ въ книгѣ, укажемъ на стр. 91, 196—199, 234 и т. д. То же самое обстоятельство даетъ возможность кн. Трубецкому отмѣтить въ самомъ Августинѣ отклоненія отъ идеала истиннаго христіанства, что авторъ дѣлаетъ съ большою продуманностью, оригинальностью и тонкимъ критическимъ талантомъ. Въ этомъ отношеніи особеннаго вниманія заслуживаютъ его указанія: на законнической характеръ ученія Августина, въ которомъ идеѣ божественнаго порядка приносится въ жертву отдѣльная человѣческая личность, на отсутствіе въ разсматриваемой системѣ божественной любви, какъ основной христіанской идеи, на хринологію западнаго учителя и на его жестокое ученіе о предопредѣленіи (стр. 70, 78—79, 83, 87—91, 205 сл., 208 сл.).

Но самую привлекательную и выдающуюся сторону книги составляетъ отношеніе автора къ обрабатываемымъ имъ вопросамъ,—отношеніе, въ которомъ сказывается въ немъ чуткій историческій изслѣдователь и безспорный литературный талантъ. Разсматривая богословско-философскія теоріи бл. Августина, кн. Трубецкой не довольствуется изображеніемъ и оцѣнкою ихъ логической конструкціи, что также выполняется имъ съ рѣдкимъ умѣньемъ. Онъ постоянно стремится указать генезисъ той или другой теоріи, ея отношеніе къ жизненнымъ запросамъ окружающей дѣйствительности и ея послѣдующее значеніе для куль-

турной исторіи западнаго христіанства. Сзади логическихъ построений, порою утонченныхъ и схоластическихъ, авторъ всюду даетъ чувствовать могущественное біеніе реальныхъ, живыхъ интересовъ, вступившихъ въ непримиримую борьбу между собою; поэтому теоретическіе вопросы превращаются въ его изложеніи въ глубокія практическія задачи изображаемой эпохи, и внутренній духовный міръ тогдашняго человѣчества раскрывается въ его наиболѣе интимныхъ двигателяхъ. Великая фигура Августина выступаетъ на широкомъ историческомъ фонѣ, встаетъ всѣми своими сторонами въ условія окружающей жизни и освѣщается въ ея всемірно-историческомъ значеніи. Съ этой точки зрѣнія книга кн. Трубецкого представляетъ яркое изображеніе одной изъ знаменательныхъ страницъ въ культурной исторіи западнаго христіанства. Этою стороною объясняется, между прочимъ, и тотъ захватывающій интересъ, съ которымъ она читается. Прибавимъ, что указанная черта, составляя общее свойство разсматриваемаго сочиненія, особенно выпукло обнаруживается въ прекрасномъ изображеніи юности Августина, въ главѣ о донатистахъ, гдѣ нельзя не отмѣтить оригинальнаго освѣщенія движенія циркумцелліоновъ, и въ главѣ о пелагіанахъ.

Касаясь отношенія автора къ обсуждаемымъ имъ вопросамъ, слѣдуетъ указать также на его выдающееся умѣнье отгнать, индивидуализировать философскія ученія, которыя онъ излагаетъ. Въ его книгѣ это особенно сказывается въ очеркѣ пелагіанской ереси. Ученія самого Пелагія, Целестія и Юліана Экланскаго изображаются имъ съ такою выразительностью, что изъ-за этого изображенія встаютъ, какъ живыя, характерныя личности названныхъ ересіарховъ.

Нашъ отчетъ былъ бы не полонъ, еслибы мы не отмѣтили еще одной подробности въ книгѣ кн. Трубецкого. Въ послѣдней главѣ авторъ посвящаетъ нѣсколько любопытныхъ страницъ тому вліянію, какое оказали римскіе юристы на міросозерцаніе бл. Августина. Здѣсь можно не во всемъ соглашаться съ кн. Трубецкимъ, но нельзя не подчеркнуть полной оригинальности его въ вопросѣ, который онъ впервые ставитъ.

Н. Звѣревъ.

Л. Лопатинъ.

Что такое „доктрина теософического общества“ *).

I.

Представители индйскаго «теософического общества» явились въ 1884 году въ Европу съ отпечатаннымъ «уставомъ», выясняющимъ сущность и цѣли этого «ученаго» братства. Олкоттъ, въ качествѣ «президента», заявлялъ:

«Цѣль „теософического общества“, котораго я состою президентомъ, заключается въ томъ, чтобы:

«1) развивать чувство взаимной терпимости и братства между людьми различныхъ расъ и вѣроисповѣданій;

«2) способствовать изученію философіи, науки и религіи древнихъ, въ особенности же арійцевъ;

«3) помогать научному изслѣдованію природы и психическихъ силъ, заключающихся въ человѣкѣ.

«Таковы *единственныя* чаянія нашего Общества, и съ 1875

*) Въ виду интереса, возбужденнаго недавно въ Европѣ нео-буддйскимъ движеніемъ, мы даемъ мѣсто настоящей статьѣ, авторъ которой лично былъ близокъ къ этому дѣлу. Онъ говоритъ отчасти тономъ разочарованнаго адепта, но характеръ излагаемаго ученія представленъ довольно ясно, и нѣкоторыя указанія (особенно въ концѣ статьи) достаточно предостерегаютъ читателя отъ увлеченія этой псевдо-философскою и невѣжественною доктриной. Въ нашемъ журналѣ изложеніе ея имѣетъ смыслъ, какъ предостереженіе русскаго общества отъ увлеченія нелѣпыми бреднями западноевропейскихъ научно-религіозныхъ сектантовъ. Полезно ознакомиться съ фантастическими вымыслами необуддистовъ, чтобы понять, какъ важно насажденіе въ Россіи здоровой метафизической и истинно научной философіи, согласной съ традиціями ученій Платона и Аристотеля, Декарта и Спинозы, Лейбница и Канта, Фихте и Шопенгауэра.

Редакція.

года, когда оно было основано въ Нью-Йоркѣ, эти цѣли были открыто признаны нами и публично защищаемы. Иныхъ цѣлей у насъ нѣтъ — и мы энергично отказались вмѣшиваться въ политику или поддерживать какое-либо религиозное вѣрованіе въ ущербъ другимъ».

Подобный «паспортъ», указывая не только на вполне безобидныя, но даже высокія стремленія его предъявителей, долженъ былъ открыть имъ всѣ двери и внушить къ нимъ симпатіи людей самыхъ различныхъ направленій. На всѣ неизбѣжные вопросы у нихъ были готовые и удовлетворительные отвѣты. Они доказывали свою ученую состоятельность, по крайней мѣрѣ относительно «восточныхъ» знаній, присутствіемъ въ «обществѣ» самыхъ мудрѣйшихъ «пандитовъ» Индіи, а также получившихъ университетское образованіе, весьма способныхъ и даже талантливыхъ «чель», прекрасный экземпляръ которыхъ они привезли съ собою въ лицѣ молодого брамина Могини.

Что касается «психическихъ силъ, заключающихся въ человѣкѣ», — неисчерпаемымъ источникомъ этихъ силъ и ихъ проявленій выставлялась Е. П. Блаватская, при чемъ и Олкоттъ и Могини самымъ спокойнымъ тономъ, какимъ говорятъ о простыхъ вещахъ, случаящихся ежедневно, рассказывали про ея чудотворенія и «феномены». Сама она, глядя безъ всякаго смущенія въ глаза собесѣднику своими огромными, блѣдными и загадочными глазами, подтверждала всѣ эти рассказы. Она только увѣряла, что удивляться тутъ нечему, такъ какъ чуда во всемъ этомъ никакого нѣтъ, а есть только извѣстная *школа, выучка*, постоянное и правильное развитіе способностей, присущихъ не ей одной, а и каждому человѣку.

На просьбу представить доказательства истинны ея словъ, показать что-нибудь интересное, она отвѣчала обыкновенно, что «представленій никакихъ не даетъ», что феномены ея происходятъ не часто, а время отъ времени, ибо это требуетъ отъ нея значительной затраты жизненной силы, а она теперь совсѣмъ больная женщина.

«Имѣйте терпѣніе, посѣщайте меня чаще, — что-нибудь и увидите!» говорила она любопытнымъ.

Эти «феномены», о которыхъ печатно сообщалъ Синнеттъ, рассказывали Олкоттъ и Могини, а потомъ и нѣкоторыя «убѣжденныя» дамы, — феномены, которыхъ, по увѣреніямъ Блаватской,

можно было дожидаться, часто ее посѣщая, привлекли къ ней нѣсколькихъ серьезныхъ людей во Франціи, а въ Англіи представителей «Общества психическихъ изслѣдованій». *)

Скоро однако стало выясняться, что феномены—одна приманка, что ученые цѣли «общества»—лишь прозрачныя *ширмы*, за которыми скрывалась самая горячая сектантская пропаганда. Блаватская, Олкоттъ и ихъ ближайшіе сотрудники позабыли о своемъ «уставѣ» и о своихъ оффиціальныхъ заявленіяхъ, точно ихъ никогда не бывало, и приступили къ распространенію своей *доктрины* всѣми зависѣвшими отъ нихъ способами.

Доктрина эта получила въ ихъ устахъ наименованіе «эсотерическаго буддизма», «единой истины», единой всемірной религіи, основанной не на вѣрѣ (!), а на непреложномъ, яко бы, знаніи и заключающей въ себѣ всѣ частичныя истины, попадающіяся въ другихъ религіяхъ. При этомъ нѣкоторыми теософами или, вѣрнѣе, теософками были сдѣланы попытки примиренія этой неотеософіи, этого эсотерическаго буддизма, съ христіанствомъ. Такъ тогдашняя президентка лондонской вѣтви или ложи «теософическаго общества», нѣкая г-жа Кингсфордъ, объявила, что она, будучи адепткой и представительницей теософіи, остается въ то же время и христіанкой, католичкой. Но это было очень странное христіанство! На публичномъ теософическомъ засѣданіи она говорила:

«Мы призываемъ къ себѣ всѣ церкви, ибо знаемъ, что когда съ божественнаго лика Истины спадетъ покрывало символизма,— всѣ церкви признаютъ себя сестрами, такъ какъ доктринальное основаніе всѣхъ ихъ—тождественно! Нашъ гость, находящійся рядомъ со мною, г. Синнеттъ — буддистъ; я—президентка англійской ложи—христіанка римско-католическаго исповѣданія. Между тѣмъ сердца наши находятся въ единеніи, такъ какъ онъ (Синнеттъ) принялъ отъ своихъ восточныхъ *гуру* (учителей) тѣ же эсотерическія доктрины, которыя я нашла подъ языческими

*) Здѣсь необходима оговорка. Въ 1884 г. общество организовало особую комиссію для подробной провѣрки *на мѣсть* разсказовъ Блаватской и вообще для изслѣдованія дѣятельности теософическаго общества. Комиссію представила по этому дѣлу весьма подробный и документальный отчетъ, напечатанный въ III томѣ «Proceedings of the Society of psychical research» (занимающій 200 страницъ). При этомъ комиссію пришла къ *очень отрицательнымъ* выводамъ въ своихъ изслѣдованіяхъ.

символами римской церкви. Въ сущности всѣ религиозныя тайны, будь онѣ происхожденія греческаго, герметическаго, буддистскаго, ведантистскаго, христіанскаго,—одно и то же. И это *одно*—заключается въ разъясненіи іероглифовъ природы, начертанныхъ для насъ на небесахъ, на морѣ и на землѣ, нарисованныхъ на блестящихъ картинахъ дня и ночи, солнечнаго восхода и заката, вѣдренныхъ въ цвѣткѣ, въ зернѣ, въ растительныхъ и животныхъ клѣточкахъ, въ могучихъ феноменахъ планетарныхъ цикловъ и катастрофъ, переживаемыхъ звѣздами!...

Махатма Кутъ-Хуми, въ одномъ изъ своихъ писемъ, выражается на счетъ этого яснѣе: «освобождаясь отъ смертельной тяжести догматическихъ разъясненій и антропоморфическихъ понятій, основныя доктрины всѣхъ религій окажутся тождественными въ своемъ эсotericкомъ (внутреннемъ) значеніи; Озирисъ, Кришна, Будда, Христосъ явятся какъ различные пути, приводящіе къ одной и той же цѣли, конечному блаженству, нирванѣ. Мистическое христіанство, т.-е. христіанство, учащее самоискупленію посредствомъ своего седьмого принципа (высшая сущность духа), называемаго одними Христомъ, а другими Буддой, и равнозначущаго возрожденію въ духѣ,—есть совершенно та же самая истина, какъ и буддистская нирвана».

Религія «теософическаго общества» представляетъ изъ себя исполненную противорѣчіями смѣсь *пантеизма, материализма и многобожія*. Въ своей статьѣ «La nouvelle théosophie» Жюль Бессакъ говоритъ: «Основаніе христіанства утверждено на вѣрѣ въ Бога личнаго, Создателя неба и земли, независимаго отъ природы, которую Онъ извлекъ изъ небытія и которую управляетъ посредствомъ созданныхъ Имъ законовъ. Христіанскій Богъ, хотя онъ личный и независимый отъ своего созданія, тѣмъ не менѣе, есть дѣйствительная безконечность, вѣчная дѣйствительность, Единный Живый, передъ которымъ *все остальное*—какъ бы *ничто*. Богъ же неотесофіи не имѣетъ съ Нимъ ничего общаго, является скорѣе Его принципиальнымъ антагонистомъ, Сатаной».

Теософы въ своемъ журналѣ объявляютъ: «Наше божество, какъ Богъ Спинозы, не мыслить и не творить, ибо оно само есть мысль и творчество, оно есть то, что постоянно развивается, цикловая эволюція, вѣчное движеніе видимой и невидимой природы» *).

* Д-ръ Уильдъ былъ нѣсколько лѣтъ президентомъ британской вѣтви теософическаго общества, организованнаго г-жей Блаватской. Но онъ отказался

Синнеттъ въ «Bouddhisme ésotérique», этой, такъ сказать, канонической книгѣ «теософическаго общества», утверждаетъ: «Итакъ, все — матерія, и внѣ ея—ничего нѣтъ»... «Эсотерическое ученіе вполнѣ матеріалистично, такъ какъ только на одной матеріи лежитъ основаніе его системы»... («Le boudd. ésot.» 1890 г., стр. 274). Вытекающей изъ подобнаго заявленія проповѣди полнаго *безбожія* и, въ то же время, толкованіямъ о существованіи *множества* какихъ-то временныхъ и ограниченныхъ въ своей власти *боговъ*, по одному у каждаго небеснаго тѣла,—посвящены слѣдующія страницы той же книги...

Таково первое основаніе глубоко матеріалистическаго міровоззрѣнія, которымъ Блаватская постоянно похвалялась посрамить и уничтожить... матеріалистовъ! Но вотъ это *нѣчто* или *ничто*, не мыслящее и не творящее, заключенное въ природѣ и поставленное теософами въ основу всего, все же призывается ими къ непостижимѣйшему процессу. *Нѣчто* или *ничто* «дышетъ», производитъ «выдыханіе» и «вдыханіе»—иначе нельзя выразиться. Оно «выдыхаетъ» изъ себя чистый духъ, который инволюируетъ, постоянно погружаясь въ самую глубину грубой матеріи. Когда этотъ первый процессъ совершенъ, и дальше, глубже инволюировать невозможно,—начинается второй процессъ, несравненно болѣе ясно разработанный въ теософскомъ ученіи,—*эволюція* духа, выдѣленіе его изъ матеріи, постепенное развитіе, восхожденіе, очищеніе и, наконецъ, возвращеніе къ *тому*, что его выдохнуло, сліяніе съ нимъ, «немыслящимъ и не творящимъ», самоуничтоженіе въ немъ, переходъ сознанія въ бессознательность, бытія въ небытіе, словомъ—нирвана.

II.

Обратимся къ человѣку, то-есть, по ученію теософовъ, къ познавшему себя существу, выкарабкивающемуся изъ матеріи и стремящемуся, черезъ громадную цѣпь различныхъ существованій, въ нирвану. Человѣкъ заключаетъ въ себѣ *семь* началъ, принциповъ, и дѣлится на *три* состава: 1) человѣка матеріальнаго, 2) человѣка разумнаго и 3) человѣка духовнаго.

отъ своей должности, когда г-жа Блаватская въ „Теософистъ“ (май 1882 г.) объявила: „Бога нѣтъ, какъ личнаго, такъ и безличнаго“. Уильль мотивировалъ свою отставку тѣмъ, что если Бога нѣтъ, то, слѣдовательно, не можетъ существовать и *тео*-софическое ученіе („Light“).

а) *Матеріальный человекъ* представляетъ изъ себя три первыхъ принципа:

- 1) физическое тѣло (*рупа*),
- 2) жизненность (*жива* или *прана*) и
- 3) астральное тѣло или двойникъ (*майави-рупа* или *лингаша-рира*).

Физическое тѣло разлагается послѣ смерти; но случается, что жизненная сила остается въ немъ еще долгое время, когда жизнь и сознание повидимому совсѣмъ отсутствуютъ. Теософы объясняютъ это на примѣрѣ тѣхъ *факировъ*, которыхъ на нѣсколько недѣль закапывали въ землю, послѣ чего они снова оживали. Примѣръ весьма неудачный, такъ какъ тутъ вовсе *не смерть* и никакого *разложенія* тѣла не происходитъ.

Жизненность—слѣдствіе соединенія тепла, электричества, магнетизма и т. д. Она проявляется и дѣйствуетъ посредствомъ *воли*. Она можетъ «передаваться» отъ одного организма другимъ, какъ равнымъ ему по развитію, такъ и низшимъ. Этимъ объясняются феномены животнаго магнетизма или, на примѣръ, ненормально быстрого роста растений подъ вліяніемъ человѣческаго электро-магнетизма, направленного на это дѣйствіе волей магнетизёра.

Послѣ смерти физическаго тѣла жизненная сила не умираетъ, а переходитъ въ другія, нуждающіяся въ ней тѣла и развиваетъ новыя формы матеріи. Является вопросъ: какъ же смотрѣть на нее—какъ на вещество, или какъ на нѣчто безплотное? Теософы на это отвѣчаютъ, что въ природѣ нѣтъ ровно ничего нематеріальнаго, безплотнаго, а есть только одна матерія—болѣе или менѣе грубая, болѣе или менѣе утонченная. То, что обыкновенно называютъ *духомъ*—не иное что, какъ въ высшей степени эфирная форма той же матеріи, недоступная нашимъ чувствамъ.

Такимъ образомъ оказывается, что *жизненность* есть матерія подъ видомъ силы. Синнеттъ въ своемъ «Эсотерическомъ буддизмѣ» говоритъ: «Когда тѣло умираетъ, вслѣдствіе удаленія изъ него высшихъ принциповъ, поддерживавшихъ его въ состояніи живой реальности, второй изъ этихъ принциповъ, т.-е. принципъ жизни, хоть и перестаетъ образовывать цѣлое, но все же еще остается въ частицахъ, стремящихся къ разложенію. Жизненность эта переходитъ въ организмы, рождаемые самимъ процессомъ разложенія. Похороните тѣло—и его *жива* или *прана* при-

вается къ растеніямъ, выходящимъ изъ земли, или къ низшимъ животнымъ формамъ, эволюирующимъ изъ ея субстанціи. Если же вы сожжете тѣло, неуничтожимая *жива* тотчасъ же устремится къ той планетѣ, на которой она получила свое первоначальное существованіе, и войдетъ тамъ въ какія-нибудь новыя соединенія, найдя сродные ей элементы» (стр. 39).

Астральное тѣло есть эфирный двойникъ тѣла физическаго, его первообразъ. Посредствомъ него воля дѣйствуетъ на жизненную силу. И Блаватская, и вѣрное ея эхо—Синнеттъ, и статьи «Теософиста» утверждаютъ, что это астральное тѣло безсознательно, неразумно. По словамъ Синнетта, «это агрегація частицъ въ особенномъ состояніи, не имѣющая ни жизни, ни какого-либо сознанія. Это точно такъ же не существо, какъ не существо—облака, принимающія формы живыхъ существъ (стр. 40). *Майавируна* не можетъ отдаляться отъ физическаго тѣла на большое разстояніе, не подвергая опасности жизнь послѣдняго». Въ «Теософистѣ» даже вычислили, что самое большое разстояніе, какое осмѣливается себѣ позволять, покидая насъ, нашъ «безсознательный эфирный прототипъ»,—только *сто ярдовъ*.

Это не мѣшало однако, во время жизни и дѣятельности Блаватской, ея «хозяину», тибетскому мудрецу, состоять у ней въ услуженіи, и то и дѣло, иногда нѣсколько разъ на дню, по звонку ея серебрянаго колокольчика, являться въ своемъ *астральномъ тѣлѣ* изъ Тибета среди Парижа, Лондона, Эльберфельда, Вюрцбурга и т. д. Это не мѣшало также его безсознательному и не живому, какъ облако, *астральному тѣлу* диктовать основательницѣ «теософическаго общества» ея книги и статьи, преподавать ей совѣты, исполнять разныя ея желанія и желанія ея друзей, опускать въ чужіе карманы записочки и пузырьки съ душистымъ масломъ и, наконецъ, дѣлать разныя предсказанія, однако никогда не исполнявшіяся. Впрочемъ, астральныя тѣла не только мудрыхъ «махатмъ», но даже и ихъ «чель» (учениковъ), какъ, напримѣръ, Дамодара, столь прославившагося своими «астральными путешествіями»,—имѣютъ совсѣмъ иныя свойства, чѣмъ «двойники» прочихъ смертныхъ...*)

По смерти физическаго тѣла, астральное тѣло не тотчасъ

*) См. мои воспоминанія „Современная жрица Изиды“ въ „Русскомъ Вѣстникѣ“ 1892 г. и въ отдѣльномъ изданіи.—Вс. С.

разсыпается или испаряется. Оно остается еще нѣкоторое время подобно дыму потухшаго очага. Теософы утверждаютъ, что такъ называемыя спиритическія матеріализаціи и представляютъ собою именно этотъ *дымъ*, въ тѣхъ случаяхъ, когда онѣ не двойники самихъ медіумовъ или не «существа низшаго разряда».

б) *Человѣкъ разумный* заключаетъ въ себѣ два слѣдующихъ принципа:

4) Животную или страстную душу (*кама-рупа*).

5) Человѣческую душу (*манасъ*).

Животная душа — это «орудіе или проводникъ воли, органъ желанія и иллюзіи»: таково значеніе санскритскаго слова *кама-рупа*. Въ ней заключаются всѣ грубыя вожделѣнія, страсти, животныя инстинкты. Она не сознательна и не разумна сама по себѣ; но, при соединеніи съ 5-мъ принципомъ, она способна развиться въ нѣчто высшее. Она такъ же, какъ и астральное тѣло, можетъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ отдѣляться отъ физическаго тѣла и внушать далеко находящимся людямъ разныя предчувствія, передавать имъ свое страстное желаніе и т. д. Какимъ образомъ отличить ее отъ астральнаго тѣла, если она, напримѣръ, явится въ видѣ призрака, — это остается невыясненнымъ.

Она можетъ на весьма значительное время пережить разрушеніе первыхъ трехъ принциповъ. У людей, при жизни очень развитыхъ духовно, ея жизненность слаба, она безсознательна и послѣ физической смерти такого человѣка уничтожается тотчасъ же вслѣдъ за *жизненностью*. Но если человѣкъ былъ обуравемъ страстями, ненавистью или любовью, — *кама-рупа* сильна и живетъ долго послѣ его смерти. Она тоже можетъ появляться на спиритическихъ сеансахъ, хотя, опять-таки, не указываются признаки, по которымъ ее можно отличить въ такихъ случаяхъ отъ астральнаго тѣла, отъ «дыма».

Въ иныхъ людяхъ *кама-рупа* на столько сильна, что при земной жизни совсѣмъ поѣдаетъ высшій 5-й принципъ, *человѣческую душу* (*манасъ*). Тогда она послѣ смерти превращается въ вампира, «элементарія», демона — и является на кличъ духовызывателя, высасывая жизненную силу изъ живыхъ людей.

Человѣческая душа (*манасъ*) происходитъ отъ развитія низшихъ принциповъ въ нѣчто болѣе возвышенное. Въ ней заключаются разумъ и память, и ея органъ — мозгъ. Въ настоящее время, то-есть при современномъ развитіи человѣчества, какъ гово-

рятъ теософы, *манасъ* еще очень слабъ, и рѣдко кто имъ обладаетъ. Большинство смертныхъ имѣютъ его лишь въ зачаточномъ состояніи.

Послѣ смерти *высшія* части *манаса* раздѣляются на двѣ группы. Чистѣйшая изъ нихъ, болѣе одухотворенная, соединяется съ 6-мъ принципомъ и восходитъ въ область безсмертныхъ духовъ. Тамъ пребываетъ она въ покоѣ, продолжительность и блаженство котораго пропорціональны чистотѣ мыслей и поступковъ человѣка во время его земной жизни. Высшія частицы *манаса* переживаютъ тамъ подобіе дѣтства, юности, зрѣлости, старости и дряхлости, а затѣмъ снова окунаются въ матерію, то-есть перевоплощаются или на нашей землѣ, или на другой какой-либо планетѣ.

Группа же частицъ *манаса* менѣе возвышенныхъ присоединяется къ элементарному остатку 4-го принципа и его укрѣпляетъ.

Бываютъ исключительные случаи, когда, вслѣдствіе чисто звѣриныхъ своихъ поступковъ, человѣкъ теряетъ всѣ духовные элементы, а слѣдовательно и какую-либо надежду на *нирвану*. Это и есть уничтоженіе, смерть души, новое и ужь безнадежное паденіе въ глубину матеріи. Точно такъ же идіоты и кретины не могутъ развить годнаго для *нирваны* духа, ибо не заключаютъ въ себѣ ровно никакихъ элементовъ безсмертія.

Тутъ мы наталкиваемся на нѣкоторую неожиданность. Намъ все время толкуютъ о *добрыхъ* и *злыхъ* дѣлахъ, отъ которыхъ, очевидно, зависитъ вся дальнѣйшая судьба человѣческаго «матеріальнаго духа», стремящагося къ *нирванѣ*. Между тѣмъ это только «теософическая» хитрость. Оказывается, что для того, чтобы за гробомъ, послѣ нѣ котораго «астральнаго» томленія, не разсыпаться прахомъ, вовсе не надо *добрыхъ* дѣлъ при жизни, и что творя самыя злыя дѣла и величайшія преступленія—отлично можно, тѣмъ не менѣе, сохранить свою душу и благополучно, даже несравненно скорѣе самыхъ святыхъ людей, достигнуть *нирваны*.

Все это развиваетъ и, *по-своему*, доказываетъ Синнеттъ въ VIII главѣ «Эсотерическаго буддизма», названной имъ: «Прогрессъ человѣчества». Тамъ, между прочимъ, мы читаемъ: «Весьма заблуждаются думающіе, что то, что мы, при нашихъ теперешнихъ взглядахъ и мысляхъ, называемъ *порокомъ* и *добродѣтелью*,

можетъ, какъ двѣ единственныя причины, произвести хорошіе или худые результаты... Вовсе не достаточно знать, будетъ ли пороченъ или добродѣтеленъ человѣкъ, ибо эти недостатки или качества характера окажутся вещью ничего не стоющею въ тотъ критическій часъ, когда станетъ рѣшаться вопросъ: жить ли человѣку и развиваться въ высшемъ существованіи, или погибнуть раньше своего развѣта... Истина заставляетъ насъ, коснувшись новой тайны, сказать, что *пороки и добродѣтели человека даже не будутъ положены на вѣсы, при послѣднемъ взвѣшиваніи, послѣ котораго окончательно рѣшится вопросъ: быть или не быть*» («Le Boud. ésotér.» 1890 г., стр. 183).

Далѣе разъясняется, что для того, чтобы жить *вѣчно* (по теософскому понятію о вѣчности), надо *только одно*: развитіе въ себѣ *духовности*, не имѣющей *ничего общаго съ добромъ и зломъ*. Эту же духовность можно получить *только* сдѣлавшись теософомъ и проникнувшись доктриною буддизма, излагаемаго «теософическимъ обществомъ».

в) *Человѣкъ духовный* состоитъ изъ высшихъ частей 5-го принципа, къ которому присоединяются 6-й и 7-й принципы.

6) Духовная душа (*будди*).

7) Чистый духъ (*атма*).

Духовная душа—это самое высокое начало въ человѣкѣ, «чистѣйшее соединеніе духовности съ матеріальностью», по выраженію «Теософиста». Подобнаго состоянія до сихъ поръ достигли весьма немногіе. Достигнувшіе его называются иллюминатами, посвященными или адептами; въ нихъ пребываетъ познаніе. Духовная сознательность, которую человѣкъ въ своемъ обыкновенномъ состояніи только едва предчувствуетъ, получаетъ здѣсь самое широкое развитіе; личное безсмертіе окончательно завоевано. Слившись съ этимъ принципомъ, человѣкъ дѣлается всезнающимъ, онъ понимаетъ свое могущество и понимаетъ также все, на что способна природа, которой онъ отнынѣ становится руководителемъ и властелиномъ. Онъ уже можетъ также направлять теперь самъ свое будущее и сознательно готовить себѣ такое новое воплощеніе, какого онъ желаетъ.

Но это все же еще не вершина духовнаго развитія. Человѣкъ продолжаетъ прогрессировать. Его разумъ становится мудростью. Онъ Будда—и въ концѣ концовъ творитъ общую работу съ источникомъ всѣхъ вещей.

Теософы полагаютъ, что мы вмѣщаемъ въ себѣ только малое зерно 6-го принципа, и нѣкоторые увѣрены даже, что онъ въ насъ совсѣмъ еще не существуетъ, что онъ еще долженъ быть привлеченъ человѣкомъ посредствомъ концентраціи мысли и воли. Однако Синнеттъ, вдохновляемый Кутъ-Хуми (Блаватская тожъ), пишетъ, что все сущее, отъ человѣка, животнаго, растенія и до минерала включительно, обладаетъ всѣми семью принципами и что ихъ оживляетъ, собственно говоря, только седьмой принципъ (стр. 45).

Но первоначальная неотеософическая доктрина объясняетъ, что на землѣ свѣтятся лишь самые слабые отблески *шестого* принципа; современное человѣчество, въ своей арийской расѣ, развиваетъ еще только *пятый* принципъ, другія же расы, какъ напримѣръ желтая, не достигли и этого, такъ какъ развиваютъ *четвертый* принципъ.

Чистый духъ. Это, по словамъ «Теософиста», состояніе непостижимое, въ немъ заключается всемірный источникъ, изъ котораго, посредствомъ таинственного вдыханія и выдыханія, все исходитъ и къ которому все возвращается. Это нирвана или парабрама.

Вотъ сущность ученія теософическаго общества относительно человѣка,—ученія, изобилующаго противорѣчiami и явными слѣдами чисто Бюхнеровскаго матеріализма. Я извлекъ ее изъ обстоятельнаго изложенія Жюля Бэссака, *противъ* и дополнивъ по другимъ, уже официальнымъ, цитируемымъ мною, теософическимъ источникамъ.

III.

По мнѣнію нео-теософовъ, существуетъ только одна *дѣйствительность*: это—именно то самое непостижимое, не мыслящее и не творящее *ничто*, которое *все* выдыхаетъ и *все* въ себя вдыхаетъ. Вселенная же или міръ явленій—только *призракъ (майя)*, формы котораго постоянно видоизмѣняются и затѣмъ навѣки исчезаютъ, соединяясь со своимъ таинственнымъ первоисточникомъ, перейдя изъ призрачнаго, несуществующаго въ дѣйствительности *бытія* въ реальное, единое сущее *небытіе*. Теософы находятъ, что это «фактъ» совершенно ясный самъ по себѣ и, кромѣ того, вполне согласный со всѣми данными современной науки.

Какъ уже было выше сказано, изойдя изъ непостижимаго «Единого» или «Всего», чистый духъ низвергается въ бездну

матеріи. Но это не есть паденіе, а какая-то медленная, постепенная инволюція, нисхожденіе по семи ступенямъ тѣхъ же «принциповъ», начиная съ *атмы* и кончая *рупой*. Надо замѣтить при этомъ, что *ступеней*, собственно говоря, безчисленное множество, такъ какъ каждый принципъ, въ свою очередь, подраздѣляется на семь частей, отъ высшей до низшей, каждая часть дѣлится тоже на семь частицъ и т. д., до чисто гомеопатическихъ дозъ матеріи или духа, ибо *майя* природы разнообразна до бесконечности. Такъ, для примѣра, *первый принципъ*—«рупа», т.-е. физическое тѣло, заключаетъ въ себѣ тьмы темъ существъ, населяющихъ міры безпредѣльнаго небснаго пространства, и на одной нашей маленькой землѣ разнообразится отъ самаго совершеннаго человѣческаго тѣла до самаго низшаго животнаго, растенія и даже минерала.

Человѣческому воображенію трудно себѣ представить протяженіе времени, необходимое для того, чтобы высшая, концентрированная эссенція чистаго духа превратилась въ низшую концентрированную эссенцію матеріи, чтобы высочайшая частица 7-го принципа, *атмы*, содѣлалась нижайшею частицей 1-го принципа, *рупы*. Но разъ все нисхожденіе, инволюція, доведено до конца, начинается съ точно такую же постепенностью и медленностью, по тѣмъ же безконечнымъ ступенькамъ и зазубринкамъ главныхъ семи ступеней, восхожденіе, эволюція, развитіе *нечислимо* малой частицы духа изъ нѣдръ грубѣйшей матеріи въ единую нѣдра *нирваны*.

Одинъ изъ фанатиковъ «теософическаго общества» и разъяснителей его первоначальной доктрины, нынѣ уже умершій Луи Драмаръ, находитъ, что этотъ второй, восходящій фазисъ почти тождественъ съ эволюціей дарвинистовъ. Только дарвинисты, по его мнѣнію, упустили изъ виду предыдущій фазисъ, инволюцію, безъ которой невозможно постигнуть образованіе объективной матеріи.

«Мы дѣйствительно знаемъ,—говоритъ онъ,—что, съ одной стороны, принципъ всего существующаго не можетъ быть подобенъ происходящимъ отъ него объективнымъ формамъ, а съ другой стороны, что природа, во всѣхъ своихъ твореніяхъ, дѣйствуетъ посредствомъ медленныхъ и незамѣтныхъ видоизмѣненій. Такимъ образомъ проявленіе, матеріализованіе существъ можетъ происходить только прогрессивно; объективное состояніе мате-

ри, являющееся точкой отправленія эволюціи дарвинистовъ,— въ дѣйствительности есть сложный результатъ долгаго предшествовавшаго процесса» *).

Но дѣло въ томъ, что еще совершенно недостаточно замѣтить невѣрность и произвольность точки отправленія дарвинистовъ, недостаточно объявить *по ту сторону* эволюціи—инволюцію. Оставляя въ сторонѣ дарвинистовъ и ихъ теорію,—процессъ развитія и усовершенствованія какъ въ сферѣ матеріальной, такъ и духовной,—ясенъ и понятенъ. *Инволюція* же теософовъ остается празднымъ словомъ, прикрывающимъ пустоту и неизвѣстность,— «эсотеричная доктрина», дойдя до этой *инволюціи*, расплывается въ туманностяхъ и не даетъ ровно никакого, хотя бы даже и слабого, разъясненія. А между тѣмъ, въдъ эта доктрина претендуетъ на полноту и ясность, она не провозглашаетъ догматовъ *вѣры*, а убѣждаетъ своихъ адептовъ, рекламируетъ о себѣ, что вся она, отъ *альфы* до *омеги*, состоитъ изъ *знанія*, что она есть «религія разума». Въ данномъ случаѣ каббалистическій «законъ соотвѣтствій» и магическая фигура равныхъ, чернаго и бѣлаго треугольниковъ, переплетающихся между собою,—оказываются, въ рукахъ мудрыхъ нео-теософовъ, механизмами, ключъ къ которымъ потеряны. Теорія инволюціи духа, какою она является въ писаніяхъ какъ Блаватской, такъ и всѣхъ ея послѣдователей, почти самый слабый пунктъ теософической доктрины.

Объявивъ свое одобреніе Дарвину по случаю его догадливости относительно эволюціи «низшаго принципа на нашей землѣ», теософы идутъ далѣе и рассказываютъ полное міровое развитіе всѣхъ семи принциповъ до самыхъ нѣдръ нирваны.

Что касается эволюціи человѣчества и близкихъ къ нему существъ, она происходитъ сразу на нѣсколькихъ планетахъ, хотъ и различныхъ по своему развитію, но сродныхъ, связанныхъ между собою. Группы совмѣстно эволюирующихъ планетъ называются «планетарными цѣпями». Общая эволюція такой планетарной цѣпи обозначается словомъ: *манвантара*.

Періодъ покоя, смерти или сна міровъ (есть и такіе періоды, ибо какъ въ великомъ, такъ и въ маломъ— все полно соотвѣтствій, и соотвѣтствія эти производятъ *міровые дни и ночи*), носятъ названіе *пралая*.

*) «La science occulte, étude sur la doctrine ésotérique». 1886.

Въ продолженіе каждой *манвантары* безчисленныя породы существъ совершаютъ свою эволюцію. Манвантары подраздѣляются на *круш*, то-есть періоды, необходимые для полной эволюціи одной какой-нибудь породы, напримѣръ—человѣческой.

Эсотерическая доктрина признаетъ, подобно дарвинистамъ, что высшія породы происходятъ отъ развитія низшихъ; но она допускаетъ три царства существъ, предшествующихъ царству минеральному. Начиная съ минераловъ, эволюція медленно поднимается до образованія человѣка, проходя черезъ громадное разнообразіе растительнаго и животнаго царствъ.

Эволюція человѣческой породы продолжается постепенно на каждой изъ планетъ, составляющихъ цѣпь. «Предположимъ,—пишетъ Драмаръ,—каждую изъ этихъ планетъ въ видѣ башни. Эти башни, числомъ семь, расположены кругомъ и образуютъ поверхность цилиндра. Теперь предположимъ, что, начиная съ основанія этого цилиндра, проводятъ спираль по его поверхности; спираль эта множество разъ пройдетъ по каждой изъ башенъ, но всякій разъ все выше и выше. Этотъ примѣръ довольно ясно представляетъ прохожденіе каждаго существа черезъ планетарную цѣпь. Если обозначить буквой *a* первую планету, на которой появляется человѣкъ, и буквами *b*, *c*, *d* и т. д. тѣ планеты, чрезъ которыя онъ проходитъ впослѣдствіи, развиваясь,—то станетъ понятно, что полный оборотъ спирали вернетъ его снова на *a*; но только уже на высшей ступени развитія, чѣмъ онъ былъ прежде, и съ этой ступени онъ возобновитъ свою дальнѣйшую, на высшемъ уже планѣ, эволюцію черезъ планетарную цѣпь.

Манвантара дѣлится на извѣстное число *круговъ*, обусловливаемыхъ прохожденіемъ данной породы черезъ всѣ планеты цѣпи. Круги, въ свою очередь, подраздѣляются на *малыя круш*, соответствующіе продолженію эволюціи человѣчества на одной планетѣ. Такая эволюція совершается посредствомъ опять-таки *семи* главныхъ расъ, подраздѣленныхъ на *под-расы*, *племена* и т. д. Періодъ эволюціи главной расы называется *цикломъ*, и эти циклы приблизительно равняются милліону лѣтъ.

«Такимъ образомъ,—замѣчаетъ Драмаръ,—эсотерическіе философы еще болѣе смѣлы относительно древности человѣческаго рода, чѣмъ наши ученые натуралисты. Первые человѣческія расы не могли оставить по себѣ замѣтныхъ слѣдовъ, ибо эволюція

данной породы, согласно эсотерической доктринѣ, заключаетъ въ себѣ ея прогрессивное матеріализованіе, также какъ и ея медленное возвращеніе къ субъективному состоянію. Слѣдовательно, первая раса употребила долгіе вѣка на развитіе человѣческаго тѣла, его способностей и чувствъ прежде, чѣмъ человѣчество достигло чисто-объективнаго состоянія, отъ котораго оно только-что начинаетъ освобождаться въ настоящее время».

Въ словахъ этихъ заключается очевидная путаница, смѣшеніе понятій, незаконное вторженіе пресловутой *инволюціи* въ *эволюцію*. Если за минералами есть еще три низшихъ царства природы, то вѣдь самая глубокая матеріальность находится при началѣ перваго изъ нихъ. Это, значитъ, и есть то состояніе полнѣйшей, по «эсотерическому ученію», объективности, когда матерія сжимаетъ до непостижимой минимальности частицу чистаго духа (субъективности), выдохнутаго парабрамой. Это и есть та самая точка, гдѣ заканчивается *инволюція* и начинается *эволюція*, т.-е. крайне медленное, но все же неизмѣнно прогрессирующее развитіе субъективности.

Самое неразвитое растеніе очевидно *развитіе* самаго высшаго минерала, самое низшее животное развитіе растенія, обладающаго чѣмъ-то въ родѣ движеній, самый первобытный человѣкъ, хоть и покрытый шерстью и обмѣнивающийся съ подобными себѣ существами дикими звуками первыхъ словъ, все же *homo sapiens* и развитіе самой умной обезьяны на какомъ-нибудь Марсѣ, которая его породила.

Мы можемъ себѣ представить «теософическую спираль», обвивающуюся, медленно поднимаясь, вокругъ «семипланетной цѣпи». Вотъ низшій минералъ на планетѣ *a*; онъ развивается очень медленно; на *b* онъ чуть-чуть развитѣе, на *v* еще немного развился и т. д. Онъ, обойдя всю цѣпь, возвращается на планету *a* уже минераломъ средняго развитія и, черезъ нѣсколько круговъ, гдѣ-нибудь, хоть на планетѣ *d*, доразовѣется до того, что перейдетъ въ самое низшее растеніе. То же самое, если оставаться послѣдовательнымъ, должно произойти и дальше, при переходѣ растенія въ животное, а животнаго въ человѣка.

Все это мы можемъ еще себѣ представить, также какъ и то, что если у какой-то самой умной, достигшей высшей эволюціи своей породы, марсовской обезьяны родился самый грубый уродъ, но все же *homo sapiens*, то онъ чуть-чуть, едва замѣтно,

а все же развитіе ея, ибо съ минуты его рожденія начинается новая *высшая* порода, способная на развитіе въ себѣ высокиихъ душевныхъ и духовныхъ «принциповъ». Еслибъ было, иначе еслибы первый homo sariens оказался хоть чуть-чуть плоше въ своемъ развитіи породившей его обезьяны, тогда совершилось бы не возникновеніе новаго, высшаго, человѣческаго рода, а напротивъ—началось бы *вырожденіе* рода обезьяняго,—не эволюція по медленно поднимающейся спирали, а *инволюція*.

Очевидно, если ставъ на теософско-дарвиновскую точку зрѣнія, только оставаться послѣдовательнымъ,—самый грубый первобытный человѣкъ, развивая свой первый «принципъ», то есть матеріальное тѣло, *рупу*,—одновременно съ этимъ развивалъ и свои высшіе принципы, субъективность. Говорить же, какъ дѣлаетъ это Драмаръ, на основаніи «эсотерической доктрины», о томъ, что *первобытный* человѣкъ, только-что произведенный эволюціей низшей породы, былъ несравненно духовнѣе, а слѣдовательно выше и чище лучшихъ представителей современнаго человѣчества и что при этомъ онъ стремился, развивая и улучшая свое тѣло, въ самую глубину матеріи, прениже всякаго минерала, къ «крайнему развитію объективности»,—значить спутаться въ первыхъ буквахъ собственной азбуки, забывая объ остроумной спирали и, объявляя, что въ природѣ нѣтъ скачковъ, а лишь строгая, медленная постепенность, совершенно смѣшивать инволюцію съ эволюціей и обратно.

Такую же точно путаницу, ничуть ея не замѣчая, производятъ въ своихъ объясненіяхъ и другіе теософы, повторяя за Блаватской и Синнеттомъ, что эволюція, совершивъ свой *малый кругъ* на данной планетѣ, переходитъ на другую, а покинутая ею планета погружается въ сонъ, въ *прамайю*, замираетъ. То же случается и со всѣми семью планетами цѣпи. Одна за другой онѣ засыпаютъ и спятъ, пока волна жизни, обойдя всю цѣпь, не вернется снова и не разбудитъ ихъ къ дѣятельности уже на болѣе высокомъ планѣ.

Далѣе, Синнеттъ разъясняетъ: «Цѣпь міровъ, какъ единица, имѣетъ свой сѣверъ и свой югъ, духовный полюсъ и полюсъ матеріальный, и работа эволюціи производится выхожденіемъ изъ *духовнаго состоянія*, вступленіемъ въ *состояніе матеріальное*, а изъ него снова въ *состояніе духовное*» («Le Boudd. ésot.», стр. 165). Что же тутъ выходитъ? Таинственное и непонятное *Еди-*

нос, *Всё*, существующее, какъ надо полагать, въ единственномъ числѣ для *всей* вселенной,—здѣсь оказывается существующимъ для одной лишь планетарной цѣпи, состоящей изъ семи міровъ. Это *Единое* планетарной цѣпи какъ-то вдругъ раздвояется, образуя сѣверъ и югъ, духовный полюсъ и матеріальный. Но оно творитъ свою безсознательную работу—«заставляетъ *духъ* нисходить въ матерію и поднимаетъ *ее* къ духу», то-есть производитъ инволюцію и эволюцію. Такимъ образомъ оказывается, что, кромѣ единого сущаго Парабрамы, существуетъ еще *безконечное* множество *малыхъ Парабрамъ*, по одному для каждой планетарной цѣпи, состоящей изъ семи міровъ!

Далѣе все лучше и лучше: «Въ человѣческой эволюціи, на каждомъ отдѣльномъ планѣ, какъ и на общемъ, существуетъ эра нисходящая и восходящая, то-есть проникновеніе духа въ матерію и развитіе матеріи въ духъ... Въ первомъ *крутѣ* человѣкъ является существомъ относительно эфирнымъ по сравненію съ теперешнимъ его состояніемъ. Онъ не разуменъ, но высоко духовенъ. Такъ же, какъ и окружающія его растительныя и животныя формы, онъ заключенъ въ громадное и легковѣсное тѣло.

Во *второмъ крутѣ* онъ все еще гигантскаго роста и очень мало вѣситъ; но тѣло его уже становится болѣе плотнымъ, человѣкъ дѣлается болѣе физическимъ, хотя еще менѣе разуменъ, чѣмъ духовенъ.

Въ *третьемъ крутѣ* тѣло его плотно и крѣпко, это—гигантская обезьяна (!), разумъ незамѣтно развивается. Во второй половинѣ третьяго круга его гигантскій ростъ уменьшается, тѣло совершенствуется въ формы, и онъ становится настоящимъ человѣкомъ.

Въ *четвертомъ крутѣ* разумъ совершаетъ громадный прогрессъ. Расы, которыми *крутъ* начинается, уже владѣютъ рѣчью, намъ понятною. Въ мірѣ проявляются результаты разумной дѣятельности и духовнаго упадка. На полпути четвертаго круга кульминаціонный пунктъ періода семи міровъ пройденъ.

Съ этого пункта, возвышаясь, духовное *я* начинаетъ борьбу съ тѣломъ и разумомъ для развитія своихъ возрастающихъ силъ. Въ *пятомъ крутѣ* борьба продолжается; и трансцендентныя способности сильно развиты, хотя битва между ними и разумомъ жарче, чѣмъ когда-либо, такъ какъ разумъ и духовность пятаго круга болѣе развиты, чѣмъ въ четвертомъ.

Въ *шестомъ кругѣ* челоѳчество достигаетъ такого совершенства тѣла и души, разума и духа, какого мы не можемъ теперь себѣ и представить. Дивныя способности, въ рѣдкія эпохи позволяющія нѣкоторымъ привилегированнымъ существамъ узнавать тайны природы, сдѣлаются тогда общимъ достояніемъ.

Что касается *седьмого круга*, даже самые общительные изъ оккультныхъ учителей (махатмъ) о немъ торжественно умалчиваютъ. Челоѳчество въ седьмомъ кругѣ будетъ настолько божественно, что мы, люди четвертаго круга, не можемъ этого постигнуть («Le Boud. ésot.», стр. 166—168).

Изъ этихъ разъясненій не только выясняется доктрина хотя *единыхъ*, а все же *безчисленныхъ* Парабрамъ, выдыхающихъ и вдыхающихъ чистый духъ по всѣмъ *полюсамъ* планетарныхъ цѣпей безпредѣльнаго мірового пространства, но въ нихъ заключается, наконецъ, и живая картина *инволюціи*. Мы видимъ какихъ-то громадныхъ и легковѣсныхъ духовныхъ идіотовъ, постепенно переходящихъ въ гигантскихъ обезьянъ, а затѣмъ узнаемъ, что мы сами только-что выскочили изъ самой что ни на есть глубины матеріи.

Сначала, еще не зная, въ какія «пещеры и дѣбри» насъ приведутъ, мы слѣдили серьезно за «эсотерическою доктриной» и, допустивъ фикцію, могли себѣ представить конечную точку инволюціи, самую глубь матеріи,—у низшаго предѣла перваго изъ трехъ проблематическихъ царствъ, предшествующихъ царству минеральному. А вотъ теперь оказывается, что конечная точка инволюціи, глубина матеріи—это *вчерашніе мы*.

И такая неожиданность—не послѣдняя. Съ нами просто шутили, когда толковали намъ о томъ, что въ природѣ *все* исходитъ отъ *единого* и къ тому же *единому* возвращается, что природа подобна висящей цѣпи, два конца которой находятся во рту таинственнаго Парабрамы, а ротъ его есть—нирвана. Съ нами шутили, когда объявили намъ, что въ природѣ нѣтъ скачковъ и что всѣ звенья великой цѣпи медленно, незамѣтно переходятъ одно въ другое. Намъ неизвѣстно зачѣмъ показывали модель цилиндра, состоящаго изъ семи башенокъ, вокругъ которыхъ остроумно обходитъ блестящая спираль, объясняя своимъ постепеннымъ восходящимъ движеніемъ эволюціи «планетарной цѣпи».

Теперь все это забывается. Единая природа разбилась на безконечное число Парабрамъ, и каждый изъ нихъ держитъ

во рту даже не одну цѣпочку, а много цѣпочекъ. Да, много цѣпочекъ, ибо оказывается изъ вышеприведеннаго, что у каждаго (извѣстнаго и неизвѣстнаго, открываемаго теософами) царства природы есть своя инволюція и эволюція. Какъ прямое и неизбежное слѣдствіе всего этого, выясняемое теософскими писаніями, насъ приглашаютъ допустить чистый духъ, потомъ чистую матерію, затѣмъ опять чистый духъ и нирвану—под-под-подминераловъ, под-подминераловъ, подминераловъ, минераловъ, растений, животныхъ... *Чистый духъ (атма)* и *нирвана*—блаженное состояніе единосущаго небытія подминераловъ, растений, животныхъ!! И при этомъ, въ другихъ мѣстахъ своей доктрины, объявляютъ единство природы и послѣдовательное развитіе высшихъ жизненныхъ формъ изъ низшихъ. Вотъ до какихъ абсурдовъ и противорѣчій дотолковались и дописались Е. П. Блаватская и ея помощники, создавая свою «религію разума».

IV.

Послѣдуемъ далѣе за нео-теософской судьбой собственно человѣческой эволюціи. Во время этого процесса на каждой планетѣ всякая индивидуальная монада многократно перевоплощается. Продолжительность періода круговращенія жизненной волны неизвѣстна. Теософы со вздохомъ заявляютъ, что относительно этого ихъ оккультные учителя (махатмы) почему-то хранятъ глубокое молчаніе и даже не любятъ, чтобы къ нимъ обращались съ подобными вопросами. Но все же, въ концѣ концовъ, они удостоили своихъ вѣрныхъ послѣдователей отвѣтомъ и дали имъ цифры, относящіяся къ тому періоду эволюціи, въ которомъ мы находимся.

По этимъ откровеніямъ мы находимся въ четвертомъ *крутѣ* оборота спирали, проходящей черезъ нашу планетарную цѣпь. Между нами встрѣчаются однако, какъ рѣдчайшія исключенія, существа, принадлежащія уже къ пятому *круту*, такъ какъ они, усиліями своей воли, достигнувшей громадныхъ результатовъ, выработали себѣ именно то состояніе, какое будетъ удѣломъ развившагося человѣчества въ пятомъ *крутѣ*. Существа эти, какъ легко догадаться, великіе адспты оккультизма, махатмы.

Но все же, опередить человѣчество болѣе чѣмъ на одинъ *крутъ*, т.-е. въ четвертомъ *крутѣ* стать человѣкомъ шестого—ни-

кому невозможно. Есть одно исключеніе — Будда, но къ нему примѣняются совершенно другіе законы, ибо онъ — «our Lord Bouddha».

Относительно перевоплощеній теософы спѣшатъ оговориться, что, несмотря на свою многочисленность, перевоплощенія эти отдѣлены другъ отъ друга большимъ пространствомъ времени, и вотъ тутъ-то являются на сцену цифры, о которыхъ «проговорились» махатмы. Человѣческая раса, эволюирующая въ настоящее время, начала свою эволюцію *millionъ* лѣтъ тому назадъ. Въ одной расѣ среднимъ числомъ должно быть сто воплощеній; каждая индивидуальная монада можетъ однако перевоплотиться до ста двадцати разъ. На основаніи этихъ данныхъ теософы производятъ выкладки и объявляютъ, что періодъ между двумя воплощеніями состоитъ приблизительно изъ тысячи пятисотъ лѣтъ («Le Boud. ésot.», стр. 170—173).

Какія же обстоятельства дѣлаютъ воплотившагося человѣка такимъ, каковъ онъ есть, и управляютъ его судьбою въ сей грубо-матеріальной, хотя въ то же время и «призрачной» юдоли? Тутъ мы подходимъ къ такъ называемому закону *кармы*, къ закону причинъ и слѣдствій. «Мы подвергаемся,— говоритъ въ своемъ буддійскомъ катехизисѣ Олкоттъ,— только той судьбѣ, какую заслужили своими прежними дѣяніями (въ прежнихъ воплощеніяхъ). Можемъ ли мы при такихъ условіяхъ жаловаться на кого-либо, кромѣ самихъ себя?» Мало того, мы приготовляемъ ежедневными нашими мыслями и дѣлами форму нашего слѣдующаго воплощенія.

Этимъ закономъ *кармы* теософы объясняютъ всѣ явленія человѣческой жизни и даже думаютъ найти въ немъ мирное разрѣшеніе социальныхъ вопросовъ. Карма и перевоплощеніе, заключающаяся въ чистомъ буддизмѣ, являются однако вовсе не его созданиемъ, а лежатъ въ основаніи еще браманизма. Браманизмъ ихъ выдумалъ ради объясненія неравенства кастъ и для того, чтобы высшія касты могли спокойно распоряжаться низшими. Буддизмъ только воспользовался этими понятіями, придавъ имъ философскую окраску и подвелъ ихъ подъ законъ природы. «Въ этой системѣ,— говоритъ Жюль Бэссакъ,— всякое воплощеніе скорѣе есть новое рожденіе, чѣмъ возрожденіе; это не метемпсихоза, но метаморфоза».

Буддисты поясняютъ свою мысль сравненіемъ съ факеломъ и

деревомъ. Одинъ факель, говорятъ они, зажженъ о другой факель; они различны, но второй изъ нихъ не горѣлъ бы, еслибы не получилъ своего огня отъ перваго. Дерево производитъ плодъ; отъ этого плода родится другое дерево и т. д. Последнее дерево не тождественно съ первымъ, но оно есть его слѣдствіе, такъ какъ еслибы перваго дерева не существовало, не было бы и второго. Человѣкъ уподобляется здѣсь дереву, его дѣйствія суть плоды, сила, оживляющая плоды, есть желаніе; пока существуетъ желаніе жить, эволюція продолжается: добрыя и злыя дѣла опредѣляютъ качества плода, такъ что существованіе, происходящее отъ этихъ дѣйствій, будетъ счастливымъ, или несчастнымъ, смотря по природѣ плода, вліяющаго на дерево, отъ него рождающееся.

Такимъ образомъ однимъ изъ основныхъ положеній неотесофической доктрины является то, что человѣкъ—полный властелинъ своей судьбы и самъ себѣ творитъ ее, постепенно, иной разъ съ большими остановками, совершая эволюцію своего духа и медленно, шагъ за шагомъ, достигая нирваны.

Теософы, и прежде всего Олкоттъ, очень любятъ указывать на согласіе этого положенія съ «научными» взглядами дарвинистовъ, а также и на простоту, ясность и логичность выводовъ, истекающихъ изъ законовъ кармы. Посмотримъ, насколько справедливо то и другое. Жюль Бэссакъ не безосновательно говоритъ объ этомъ слѣдующее: «Вовсе не отвѣчая принципу трансформизма, какъ понимаетъ его наука, теорія перевоплощеній кажется намъ именно его противоположностью. По теософической теоріи видоизмѣняется вѣчная индивидуальная монада. Карма отдѣльнаго существа здѣсь разсматривается какъ нѣчто стоящее во главѣ измѣненій видовъ, породъ и расъ. Между тѣмъ по системѣ научнаго трансформизма происходило бы совершенно противное... Индивидуумъ, въ противность ученію философіи санкія, тибетскому буддизму и новой теософіи, разсматривается здѣсь не какъ эволюція самого себя, связанная личною кармой, а какъ произведеніе общей коллективной кармы, въ которой, слѣдовательно, онъ не можетъ, какъ таковой, имѣть хотя бы малѣйшую частицу личной отвѣтственности. Допуская, какъ дѣлаетъ это новая теософія, единство сущности, изъ которой все это произошло, необходимо допустить также, что *индивидуальная монада* создается только въ извѣстное мгновеніе эволюціи. Когда

бы это ни произошло, все же она имѣла, значить, свое начало, и за этимъ началомъ цѣлую вѣчность, а потому, значить, она (какъ индивидуальность) не изначальна, но образовалась вслѣдствіе дифференціацій, въ произведеніи или кармаѣ которыхъ нисколько не участвовала. Предполагая, съ другой стороны (какъ вынуждена это сдѣлать философія санкія, чтобы объяснить детерминизмъ личныхъ отвѣтственности въ продолженіе эволюціи)—изначальность монады, основаніемъ эволюціи полагають предвѣчную общую карму, не имѣющую въ себѣ детерминизма, — изъ чего вытекаетъ явное противорѣчіе. Кромѣ того, этимъ колеблется самая основа идеи изначальнаго *монона*, по необходимости индифференцированнаго, безъ чего онъ не былъ бы монономъ,—идеи, которую однако буддизмъ и новая теософія считаютъ, да и должны считать, основаніемъ всего своего ученія. Изъ этого слѣдуетъ: 1) что такъ какъ отдѣльное существо ни при чемъ въ своемъ изначальномъ детерминизмѣ, то оно само лично ни при чемъ и въ движеніи, породившемъ дифференціаціи, отъ которыхъ произошли царства природы, а затѣмъ, вслѣдствіе наслѣдственности и приспособленія, виды, породы, расы и семейства; 2) что мы сознательно не отвѣтственны ни за что изъ случившагося съ нами, такъ какъ наша личная карма (*подчиненная общей кармаѣ*) дѣйствуетъ только въ настоящемъ, а въ эволюціи будущаго это наше настоящее принимаетъ безконечно-малое участіе; 3) что если обстоятельства личной жизни на землѣ (чему мы, конечно, вѣримъ) суть слѣдствія предшествующихъ причинъ, то эти причины не были порождены, какъ тому учатъ сѣверный буддизмъ и новая теософія, тѣмъ существомъ, которое должно выносить на себѣ ихъ слѣдствія».

Какъ бы то ни было, главнѣйшія положенія нео-теософической доктрины полны всякихъ противорѣчій самимъ себѣ и нисколько не соотвѣтствуютъ выводамъ и *«мечтамъ современной науки»*. А между тѣмъ Блаватская и ея сотрудники, при всякомъ удобномъ случаѣ, любятъ заявлять, что ихъ доктрина оправдываетъ и *всеида будетъ оправдывать* научные выводы и открытія, такъ какъ она основана не на вѣрѣ, а на точномъ знаніи законовъ природы. «Наша теософія—не вѣра, а наука», пишетъ Блаватская.

Драмаръ, мечтающій сдѣлать теософію религіей низшихъ классовъ и положить ее въ основу будущей соціальной революціи,

только и дѣлаетъ, что носится съ наукой, будто бы утверждающей всѣ положенія «эзотерической доктрины». Онъ хорошо знаетъ, что, при его цѣляхъ, одно ужъ *слово* «наука» является могущественнымъ, волшебнымъ оружіемъ, и что онъ можетъ какъ угодно злоупотреблять этимъ чарующимъ словомъ, въ виду крайней невѣжественности той среды, куда онъ направляетъ свою пропаганду.

V.

Объясняя значеніе *принциповъ*, заключающихся въ *тройственномъ* челоуѣкѣ, теософы, какъ мы видѣли, довольно опредѣленно рассказываютъ о процессѣ, происходящемъ послѣ смерти матеріальнаго тѣла. Процессъ этотъ заключается, такъ сказать, въ *раздвоеніи* существа, причемъ низшіе его *принципы* остаются въ земной атмосферѣ и, одинъ за другимъ, уничтожаются, переходятъ въ матерьялъ для образованія новыхъ формъ *майи*, то-есть «объективныхъ призраковъ природы». Высшіе же принципы восходятъ въ область «тонко-матеріальныхъ духовъ», гдѣ пребываютъ въ долгомъ блаженствѣ, а затѣмъ снова воплощаются на какой-либо планетѣ.

Какъ ни фантастично подобное представленіе, но все же оно совершенно ясно и опредѣленно. Однако это только такъ кажется съ перваго раза. Дойдя до «закона кармы» и до перевоплощеній, теософы снова останавливаются на мысляхъ о загробномъ существованіи—и тутъ сразу же начинаютъ, какъ и всегда, впадать въ противорѣчія.

Рядомъ съ состояніемъ блаженнаго отдохновенія, въ которомъ находятся, между двумя воплощеніями, высшіе принципы челоуѣка, и которое называется «дэвакханъ»,—вдругъ, неизвѣстно откуда, появляется состояніе противоположное, состояніе страданія, наказанія за грѣхи—и получаетъ наименованіе «авичи».

Состоянія *временнаго* блаженства послѣ смерти и, значитъ, тоже *временнаго* страданія, «дэвакханъ» и «авичи», зависятъ исключительно отъ *кармы* челоуѣка. Жизнь въ нихъ не объективна, а субъективна. Въ «дэвакханъ»,—говоритъ Синнеттъ,—отъ челоуѣка остается не его индивидуальная монада, проходящая чрезъ всѣ видоизмѣненія эволюціоннаго потока и входящая то въ одно, то въ другое тѣло, оказывающаяся то на одной, то на другой

планетъ и т. д.,—въ дэвакханъ отъ человѣка остается только его сознательная личность». «Эта личность, не сознававшая до-селѣ своихъ видоизмѣненій, не помнившая своихъ прежнихъ воплощеній, такимъ образомъ не то что *остается*, а точнѣе—*узнаетъ себя*, очутившись въ состояніи «дэвакханъ». «Въ этомъ состояніи,—продолжаетъ Синнеттъ,—не имѣютъ понятія о томъ, что происходитъ на землѣ. Не будь это такъ, не было бы истиннаго счастья по смерти. Такое небо, откуда, какъ съ обсерваторіи, можно было бы видѣть всѣ бѣдствія нашей планеты, было бы во-истину мѣстомъ острыхъ нравственныхъ страданій для самыхъ лучшихъ изъ его обитателей, существованіемъ, тягость котораго возрастала бы вмѣстѣ съ достоинствами и любвеобиліемъ человѣка» («Le Boud. ésot.», стр. 108).

Далѣе мы находимъ такое опредѣленіе «дэвакханъ»: «это міръ тѣней и формъ, съ объективностью, но безъ субстанции». «Точно такой же характеръ имѣетъ и «авичи»,—состояніе, противоположное «дэвакханъ», состояніе загробнаго страданія за ошибки и преступленія, содѣланныя человѣкомъ»,—объявляютъ толкователи «эсотерической доктрины» и затѣмъ, все же сознавая, что тутъ у нихъ происходитъ нѣчто неладное, всячески *замалчиваютъ* «авичи»—этотъ свой буддистскій *адъ*, явившійся какъ-то не у мѣста.

Оставимъ въ сторонѣ всю непроницаемую туманность опредѣленій этихъ *состояній*, не обратимъ вниманія на то, что жизнь въ нихъ «не объективна, а субъективна», и въ то же время «въ ней есть объективность, но нѣтъ субстанции» и т. д. Скажемъ себѣ, что все это очень ясно, послѣдовательно, логично и, притомъ же, «согласно съ наукой, опирается не на вѣрѣ, а на знаніи». Но при чемъ же тутъ, однако, истекающая изъ закона *кармы* необходимость перевоплощеній, объясненныя уже намъ, во всѣхъ подробностяхъ, свойства и судьба семи принциповъ человѣка и т. д. ?

Мы еще можемъ, хотя и не въ удивительныхъ объясненіяхъ Блаватской и Синнетта, кое-какъ согласовать «дэвакханъ» съ остальной системой. Будемъ говорить такимъ образомъ: человѣкъ, благодаря своей предшествовавшей *кармѣ*, прожилъ такую, а не иную земную жизнь. Онъ много страдалъ и этимъ страданіемъ искупилъ если не всѣ, то хоть нѣкоторые грѣхи своихъ прежнихъ матеріальныхъ воплощеній. Больше онъ ужъ ничего не мо-

жетъ сдѣлать для своего духа въ этомъ воплощеніи, а потому умираетъ, чтобъ отдохнуть и набраться, во время этого отдыха, новыхъ силъ для дальнѣйшаго пути, для «эволюціи».

Всѣ его низшіе *принципы* притягиваются къ землѣ и, мало-помалу, уничтожаются, *какъ ея части*. Они для его духовнаго я не иное что, какъ ветхая, *покинутая* одежда, до дальнѣйшаго уничтоженія которой ему не можетъ быть никакого дѣла, такъ какъ между нимъ и ею уже нѣтъ *никакой* связи. Его освободившееся отъ зловоннаго рубища духовное я, собравъ весь, имѣющийся въ наличности, болѣе или менѣе скудный запасъ своихъ истинныхъ сокровищъ, поднимается «въ сферу очищенныхъ духовъ»—и тамъ отдыхаетъ, спитъ и «видитъ блаженные сны» до новаго пробужденія «на какой-нибудь планетѣ». Прекрасно; скажемъ, что это и есть «дэвакханъ», необуддистскій *временный рай*.

Но откуда же взялся «авичи», когда по здоровой логикѣ и слѣдуя той же «эсотерической доктринѣ», наказаніе за грѣхи является именно страданіемъ громаднаго ряда перевоплощеній? вѣдь не будь именно такого, *этого самаго* наказанія,—не было бы и перевоплощеній. Каждая вина, каждый грѣхъ даннаго матеріальнаго существованія *искупаются* *страданіемъ* въ слѣдующемъ воплощеніи—и только одна необходимость искупленія и страданія за грѣхъ обуславливаетъ и объясняетъ необходимость «новыхъ паденій духа въ матерію». Къ чему же «авичи»? Если есть «авичи», тогда законъ «кармы» получаетъ совсѣмъ иной образъ, а послѣдовательныя воплощенія являются не имѣющими никакого смысла.

Но въ «авичи», существующемъ рядомъ съ искупительными перевоплощеніями, заключается и еще одна очевидная нелогичность. Если послѣ смерти человѣка его духовное я состоитъ *только* изъ чистыхъ частицъ высшихъ принциповъ, а все низшее, матеріальное отпадаетъ отъ него и теряетъ съ нимъ всякую связь,—то какъ же это духовное я можетъ страдать? Сокровище, уносимое духовнымъ я въ обитель *временнаго* блаженства, можетъ быть *очень* незначительнымъ; духовное я, будучи крайне бѣднымъ, можетъ испытывать весьма неполное блаженство; но пока оно, какъ ни бѣдно, да чисто, и пока *отдыхаетъ*, страдать оно не можетъ.

Остается сдѣлать два предположенія: 1) можетъ-быть, подъ «авичи» подразумѣвается кратковременный «адъ» *низшихъ*, мед-

ленно разлагающихся *принциповъ*, этой сброшенной человѣкомъ въ минуту смерти ветхой одежды? Но въ такомъ случаѣ нельзя ставить «авичи», какъ состояніе противоположное «дэвакханъ» и относящееся къ тому же духовному *я*. Страданіе матеріи можетъ ощущаться человѣческой душой только пока между ними существуетъ хоть какая-нибудь связь, а не послѣ того, какъ эта связь *окончательно* разорвана. 2) Быть — можетъ, наконецъ, подъ «авичи» слѣдуетъ подразумѣвать «полную смерть души», совершенное уничтоженіе духовнаго *я*, отсутствіе высшихъ *принциповъ* въ человѣкѣ и безнадежное погруженіе его низшихъ *принциповъ* въ глубину матеріи? Но вѣдь тутъ, опять, не можетъ страдать сознательное духовное *я*, когда его *совсѣмъ нтъ*, когда оно уничтожено безъ остатка. Да и грубая, бессознательная матерія тоже не можетъ страдать въ глубинѣ своей бездны, пока не присоединится къ ней хотя бы самомалѣйшая частица духа. Притомъ же тутъ, во всякомъ случаѣ, слѣдовало бы противопоставить «авичи» не «дэвакханъ», а *нирванъ*, чего, однако, авторы неотеософической доктрины не дѣлаютъ. Они предпочитаютъ просто замалчивать ими же, неизвѣстно зачѣмъ, провозглашенный «авичи».

Отмѣтивъ эту новую неудачу «религіи разума», скажемъ нѣсколько словъ о нѣкоторыхъ существахъ нечеловѣческаго рода, населяющихъ, по мнѣнію Блаватской и ея адептовъ, вселенную.

Прежде всего мы встрѣчаемся съ *элементалами* и *элементаріями*. *Элементалы* — это полуразумныя созданія «астральнаго свѣта». Они принадлежатъ къ совершенно отличному отъ насъ царству природы. Это эльфы, сильфы, саламандры и гномы. Когда-нибудь они станутъ и людьми; но пока неотвѣтственны ни за свое добро, ни за свое зло; они, въ сущности, ни злы, ни добры, а безразличны. Много распространяться о нихъ неотеософы не могутъ, «на томъ простомъ основаніи, — говоритъ Олкоттъ, — что адепты умолчали объ этой тайнѣ». О нихъ не молчатъ однако старинныя легенды и сказки всѣхъ народовъ, подробно раскрывающія нравы и обычаи этихъ интересныхъ созданій. Неотеософы ничего не въ состояніи прибавить къ такимъ поэтическимъ разсказамъ.

Элементаріи — это ужъ совсѣмъ иное дѣло; они гораздо менѣе симпатичны. Они стоятъ несравненно ниже «элементаловъ», находятся въ «земной атмосферѣ» и неразумны. Это глупые де-

моны, склонные творить всякія «пакости». Вокругъ насъ нѣтъ мѣстечка, гдѣ не находился бы подобный демонъ. «Природа не терпитъ пустоты»,—повторяютъ неотеософы и спѣшаютъ наполнить ее зловредными элементаріями.

Рядомъ съ этими духовными существами низшаго порядка неотеософы признаютъ существованіе и высшихъ духовъ, подобныхъ героямъ и даже богамъ древней мѣологии. Это такъ называемые «дьянь-чоханы», *планетарные духи, деміурги*. Они суть «хранители и путеводители планетъ», высшіе сановники, министры безличныхъ семипланетныхъ «Парабрамъ». У каждой планеты есть свой богъ, *дьянь-чоханъ*, и, такимъ образомъ, неотеософы воскрешаютъ мечтанія о «Духѣ Земли», о которомъ грезиль, между прочимъ, и Кеплеръ. О дальнѣйшихъ на эту тѣму измышленіяхъ нечего распространяться,—они достаточно ясны...

VI.

Теософическое общество, въ настоящее время, дѣйствуетъ уже открыто. Оно, еще при жизни Блаватской и съ помощью ея же *новѣйшихъ* писаній, нашло, что первоначальныя блѣстки «эсотерической доктрины», рассмотрѣнной здѣсь нами, уже болѣе не нужны и останутся лишь для любителей. «Теософическое общество», эта «религія будущаго», покончивъ со всѣми своими традиціями, объявляетъ себя, съ каждымъ годомъ все громче и громче, не «всемирнымъ ученымъ братствомъ», а «всемирною проповѣдью буддизма», самого правовѣрнаго, воинствующаго и кипящаго нескрываемою враждой и ненавистью къ христіанству, которая брызжутъ со страницъ «Теософиста» и другихъ изданій.

Такая вражда и ненависть «теософическаго общества» къ христіанству понятна. Христіанство не отрицаетъ реальности жизни, а потому способно развивать и цивилизовать общество. Буддизмъ признаетъ жизнь «майей» (призракомъ), поэтому общество, его принявшее, не можетъ развиваться и цивилизоваться, а неизбѣжно вырождается, чему служитъ яркимъ примѣромъ хоть бы та же Индія. Христіанство стремится къ жизни, буддизмъ—къ смерти. Ученіе Христа—истинный альтруизмъ, а буддизмъ—олицетвореніе, возведеніе въ идеаль эгоизма. Идеаль буддизма—человѣкъ, равнодушный къ добру и злу, человѣкъ-камень, ибо только такой человѣкъ не творитъ себѣ ни доброй,

ни злой кармы, не желаетъ жить, признавая жизнь надоѣвшимъ призракомъ, и уходитъ въ *нирвану*.

Блаженство, достигаемое по христіанскому идеалу въ вѣчной жизни, есть высочайшее развитіе всѣхъ лучшихъ качествъ души человѣческой,—значитъ, оно является прямымъ слѣдствіемъ предъидущихъ причинъ. Блаженство нирваны, даже и по понятіямъ сѣвернаго буддизма, не имѣетъ никакой связи съ земнымъ существованіемъ человѣка, съ его душевными качествами и свойствами, а потому земное существованіе является *безсмыслицей*, съ которой чѣмъ раньше покончить человѣкъ, тѣмъ лучше.

Но эта безнадежная и ядовитая суть для многихъ трудно различима сразу за соблазнами и всякими чарами, которыми она прикрыта. Она привлекаетъ больной, ушедшей отъ прежней вѣры, *не знающей и не понимающей этой вѣры* умъ въ манящую, таинственную даль и показываетъ въ ней золотые миражи.

Къ несчастію, и помимо «теософическаго общества», мы уже слышимъ голоса различныхъ лже-мудрецовъ и лже-пророковъ, проповѣдующихъ ненависть въ жизни и призывающихъ насъ къ смерти. Послѣ грубаго, откровеннаго матеріализма, оканчивающаго свои дни, съ его смертнаго одра возстаютъ какіе-то фантастическіе, мистическіе призраки, имѣющіе съ нимъ несомнѣнную генетическую связь. Это его «астральныя тѣла», его «кама рупа», выражаясь на языкѣ покойной Блаватской.

Эти «астральныя тѣла», эти «кама рупа» матеріализма, подъ видомъ новыхъ религій, ученій, сектъ, селятся отравлять и дѣйствительно отравляютъ своей смертельною *безнадежностью* самыя свѣжіе, самыя молодые ростки нашей жизни.

Но Блаватская и ея сподвижники, а также ихъ «эсотерическая доктрина», перешедшая въ явный буддизмъ, соблазнительны и опасны только до тѣхъ поръ, пока они показываются издали, въ таинственномъ полумракѣ, при шепотѣ разныхъ нелѣпыхъ сказокъ. Стоитъ только открыть ставни, впустить свѣтъ—и всякое очарованіе, а вмѣстѣ съ нимъ опасность исчезаютъ.

Всеволодъ Соловьевъ.

5/12

Очерки изъ исторіи скептицизма.

Иеронимъ Гирнгаймъ *).

«Никакъ не можно было тому стать-ся, чтобы мужи, снабденные особливимъ проворствомъ разума, а паче ревностные любители свободныхъ мыслей, не возъимѣли презрѣніе ко всѣмъ такимъ сектамъ, въ которыхъ многочисленныя неоснованныя положенія пріемлемы были за несомнѣнныя истины».

Сокращенная исторія философіи.
М. 1785.

I.

Иеронимъ Гирнгаймъ родился въ 1637 г. въ городѣ Троппау, въ Силезіи; учился онъ въ школѣ родного города; въ 1658 г. пріѣхалъ въ Прагу и поступилъ въ орденъ премонстрантовъ **). 11-го іюня 1664 г. онъ первый разъ совершалъ службу. Въ 1667 г. онъ послѣ публичнаго диспута получилъ степень доктора теологіи. Въ теченіе двухъ лѣтъ онъ былъ профессоромъ въ Collegium Norbertinum ордена премонстрантовъ и въ семинаріи архіепископа. 14 января 1670 г. его избрали въ настоятели монастыря. Онъ умеръ 24-го августа 1679 г., на 44-мъ году жизни. Въ качествѣ настоятеля монастыря Гирнгаймъ выказалъ большую дѣятельность: онъ учредилъ каѳедру каноническаго права въ

*) О немъ смотри: *Pelzel. Abbildungen böhmischer u. mährischer Gelehrten*, Prag 1773, т. I, стр. 46—48. *Barach. Hieronymus Hirnhaim*. Wien 1864. *Brucker. Historia critica philosophiae*, т. IV, стр. 543—546. Lipsiae 1766.

***) Орденъ премонстрантовъ былъ основанъ въ 1120 г. Св. Робертомъ, духовникомъ Генриха V.

Collegium Norbertinum' (что повело за собой борьбу съ конкурентами на педагогическомъ поприщѣ, съ іезуитами), началъ постройку церкви Св. Норберта, позаботился о возстановленіи разграбленной, нѣкогда знаменитой, монастырской библіотеки. «Главное стремленіе его,—говорится въ монастырскомъ некрологѣ,—было направлено къ тому, чтобы сдѣлать орденскихъ братьевъ истинными христіанами, хорошими членами ордена, и къ тому, чтобы возвысить научную жизнь въ монастырѣ». Таковы краткія свѣдѣнія, похожія на формулярный списокъ, которыми мы располагаемъ. Чтобы понять и оцѣнить жизнь и дѣятельность Гирнгайма, мы должны бросить взглядъ на культурныя условія, при которыхъ онъ выросъ.

Богемія, нѣкогда передовая страна въ религіозномъ и умственномъ отношеніи, въ XVII в. представляла картину полного разложенія. Тридцатилѣтняя война разорила цвѣтущую и богатую страну и надолго задержала возможность всякаго развитія. Впрочемъ война довершила лишь разореніе, упадокъ же начался ранѣе. Центромъ умственной жизни Богеміи былъ знаменитый пражскій университетъ *), основанный Карломъ IV въ 1348 году. Послѣдніе годы царствованія Карла IV и первые Венцеслава IV составляютъ періодъ наибольшаго развитія пражскаго университета, когда студентовъ было до 11.000. Съ 1390 г. число студентовъ падаетъ. Центральное значеніе въ жизни Богеміи университетъ имѣлъ въ силу тѣхъ правъ, которыя ему были предоставлены: на примѣръ, всѣ школы страны были подчинены непосредственно ректору и совѣту университета; члены университета играли постоянно видную роль въ вопросахъ церковной, внѣшней и внутренней политики; всѣ переписчики, корректоры, переплетчики, библіотекаря, аптекари и продавцы пергамента находились тоже въ зависимости отъ университета (subditi). Нечего говорить, что университетъ имѣлъ свою юрисдикцію и владѣлъ богатыми помѣстьями, которыя доставляли ему средства. Университетъ дѣлился на четыре факультета: теологическій, юридическій, медицинскій и артистическій (впослѣдствіи философскій). Ученыхъ степеней было двѣ: бакалавра и магистра (или же доктора). При университетѣ были основаны коллегіи или общества магистровъ, помѣщавшіяся въ особомъ до-

*) Tomek. Geschichte d. Prager Universität. Prag 1849.

мѣ. Магистры были обязаны читать опредѣленные предметы и получали содержаніе съ имѣній коллегій. Древнѣйшая коллегія, основанная въ 1356 г., называлась коллегіей Карла; Карль же основалъ еще и коллегію Всѣхъ Святыхъ. Приблизительно въ такомъ же отношеніи къ университету, какъ коллегіи, находились и монастыри города Праги. Студенты университета 14-го столѣтія были старше годами, чѣмъ современные студенты; наприм. въ спискѣ студентовъ 1372 г. значился одинъ епископъ, 187 священниковъ, 25 орденскихъ монаховъ, 25 настоятелей монастырей и т. д. Число профессоровъ было весьма значительно: съ 1357 г. по 1409 г. упоминается о 234 профессорахъ; артистическій факультетъ съ 1367 г. по 1408 годъ далъ 844 лицамъ степень магистра и 3.823 бакалавра. Характеръ преподаванія былъ чисто теоретическій, и профессора почти исключительно принадлежали къ духовному званію. Университетъ дѣлился на четыре націи: саксонскую, баварскую, чешскую и польскую. Изъ нихъ чешская первоначально была самая многочисленная, и такъ какъ каждая нація имѣла по одному голосу, то вліяніе чеховъ не могло быть значительнымъ. Но вскорѣ чехи захотѣли сдѣлать изъ пражскаго университета чисто-національное учрежденіе, а не международную школу образованія. Дѣленіе на націи, которое давало перевѣсъ чужеземцамъ, было препятствіемъ для этихъ тенденцій, во главѣ которыхъ стояли въ то время Гусъ и его другъ Іеронимъ Пражскій. 18-го января 1409 г. король Венцеславъ издалъ указъ, которымъ чехамъ предоставлялось во всѣхъ дѣлахъ, связанныхъ съ университетомъ, три голоса, въ то время какъ остальнымъ тремъ націямъ вмѣстѣ—одинъ. Это мѣропріятіе повлекло за собою выселеніе трехъ націй изъ Праги (въ числѣ 5.000). Одинъ изъ выселившихся профессоровъ, Іоаннъ Мюнстербергъ, былъ впослѣдствіи назначенъ первымъ ректоромъ вновь основаннаго лейпцигскаго университета.

Пражскій университетъ съ 1409 г. *) пересталъ быть значительнымъ центромъ европейской культуры, но за то сталъ опло-

*) Пражскій университетъ былъ долгое время университетомъ, по преимуществу посѣщаемымъ нѣмцами; вѣнскій университетъ, основанный въ 1365 г., первоначально имѣлъ мало значенія. Въ 1387 г. основанъ университетъ въ Гейдельбергѣ, въ 1388 въ Кельнѣ, въ 1392 въ Эрфуртѣ (закрытый въ 19-мъ столѣтіи пруссаками), въ 1409 въ Лейпцигѣ, въ 1419 въ Ростокѣ, въ 1452 въ Фрейбургѣ, въ 1452 въ Трирѣ, въ 1456 въ Грейфсвальдѣ, въ 1460 въ Базелѣ,

томъ національныхъ интересовъ. Борьба національностей прекратилась, но за то возгорѣлась борьба религіозная. Образовались двѣ партіи, во главѣ которыхъ стояли съ одной стороны Гусъ, съ другой — архіепископъ; артистическій факультетъ съ одной, теологическій—съ другой. Намъ не зачѣмъ слѣдить за всѣми перипетіями борьбы партій,—борьбы, которая была чрезвычайно важна для университета,—достаточно упомянуть о томъ, что въ 1422 г. народъ штурмовалъ ратушу, разграбилъ университетскія коллегіи, бібліотеку, взялъ подъ стражу магистровъ и постановленіемъ отъ 15-го марта изгналъ ихъ изъ Праги; университетъ былъ закрытъ. Изгнаніе магистровъ и закрытіе университета продолжалось 10 недѣль, послѣ чего наступило нѣкоторое примиреніе борющихся партій. Участіе пражскаго университета въ гуситскомъ движеніи, столь важное въ исторіи Чехіи и даже въ исторіи христіанской церкви вообще, для университетскаго преподаванія и для науки имѣло пагубныя послѣдствія. Число студентовъ уменьшилось послѣ 1409 г. на двѣ трети, а во время гуситскихъ войнъ разбрелась и погибла большая часть магистровъ. Съ 1420 по 1430 годъ ни одинъ студентъ не получилъ степени бакалавра, въ 1435 г. была первая послѣ четырнадцати лѣтъ магистерская защита. Во время войнъ университетъ растерялъ большую часть своихъ имуществъ, бібліотеки были растащены и сожжены; этимъ отчасти объясняется жалкое состояніе преподаванія и послѣ окончанія войны: изъ четырехъ факультетовъ остался только одинъ артистическій, на юридическомъ, медицинскомъ и теологическомъ лекцій не читалось. Съ 1436 г. университетъ хлопочетъ о возвращеніи католическихъ профессоровъ, о соглашеніи съ утраквистами; но состоявшееся примиреніе продолжалось не долго, и католическіе профессора вновь покинули университетъ въ 1461 г. *).

Въ началѣ 16-го столѣтія университетъ состоялъ изъ одного философскаго (артистическаго) факультета, и въ составъ его входило 10—16 профессоровъ, изъ которыхъ нѣкоторые за старостью не читали лекцій. Кромѣ математики (и въ особенности астрономіи) преподавалась лишь схоластическая наука и философія, потерявшая уже совершенно значеніе, благодаря гуманистиче-

въ 1471 въ Ингольштадтѣ и Майнцѣ, въ 1477 въ Тюбингенѣ, въ 1502 въ Виттенбергѣ и т. д.

*) Тотек, стр. 145.

скому движенію въ другихъ странахъ. Реформа университета была необходима. Казалось одно время, что университетъ получить новыя жизненныя силы съ появленіемъ лютеранства, легко воспринятаго на подготовленной почвѣ; лютеранство дѣйствительно получило въ университетѣ силу въ первые годы царствованія Фердинанда I; въ университетѣ появились молодые и образованные профессора, и съ 1545 г. вопросъ о реформѣ университета былъ поднять серьезно, но событія 1547 г. повернули университетскую жизнь такъ, что виды на лучшее исчезли на долгое время. Въ 1547 г. пражскій университетъ отказался принять участіе въ борьбѣ противъ шмалькальденцевъ и даже примкнулъ къ союзу. Это навлекло на университетъ гнѣвъ Фердинанда I, который рѣшилъ призвать іезуитовъ и ихъ руководителству поручить второй, независимый отъ перваго, университетъ. Въ 1556 г. прибыла первая партія іезуитовъ въ числѣ 12 человекъ и поселилась въ монастырѣ Св. Климента. Вскорѣ была учреждена и іезуитская коллегія, при чемъ ей дарованы были богатые денежные средства. Число членовъ коллегіи возрасло до 30, а въ 1566 г. даже до 60. Цѣль призванія іезуитовъ заключалась, какъ было сказано въ грамотѣ Фердинанда I, въ возстановленіи католической религіи. Эта цѣль была вполнѣ достигнута. При коллегіи находилась шестиклассная гимназія, въ ней въ старшемъ классѣ преподавалась философія (логика и физика) и теологія. Университетъ Св. Климента или академія былъ устроенъ совершенно иначе, чѣмъ университетъ Карла IV. Здѣсь не было факультетскаго дѣленія и корпоративнаго духа; однако академія получила право раздачи ученыхъ степеней. Особенное значеніе этотъ іезуитскій университетъ имѣлъ при Рудольфѣ II, когда число его слушателей возрасло до 700. Такой успѣхъ іезуитской коллегіи объясняется нѣкоторыми достоинствами преподаванія, а именно—чрезвычайною точностью, съ которой преподаватели исполняли свои обязанности и, вслѣдствіе этого, принуждали и слушателей къ работѣ. Но по внутреннему содержанию преподаваніе іезуитовъ уступало преподаванію въ свѣтскомъ университетѣ, ибо іезуиты гораздо больше заботились о механикѣ памяти и дрессурѣ ума, чѣмъ о свободномъ развитіи умственныхъ способностей; философію преподавали въ схоластическомъ духѣ по Аристотелю; учениковъ заставляли учить наизусть выбранныя мѣста, чтобы ловко воспользоваться при случаѣ цитатой.

Старый университетъ Карла IV, ставшій протестантскимъ, терпѣлъ всякіе матеріальные ущербы (частью совершенно незаконные) и правовыя ограниченія. Научная жизнь стараго университета въ зависимости отъ неблагопріятныхъ матеріальныхъ и политическихъ условій была весьма небогата плодотворными результатами, и лишь одна сторона университетской дѣятельности заслуживаетъ вниманія, именно руководство народнымъ образованіемъ. По свидѣтельству опытнаго педагога Павла Странскаго, въ 16-мъ вѣкѣ ни у одного народа не было лучшихъ и болѣе доступныхъ школъ, чѣмъ у чеховъ; этимъ объясняется и появленіе такихъ писателей-педагоговъ, какъ напр. Амосъ Коменскій въ началѣ XVII в. Благодаря связямъ съ протестантами, многіе изъ профессоровъ переселились въ Германію, не находя въ Прагѣ надлежащаго примѣненія силъ. Изъ четырехъ факультетовъ дѣйствовалъ только одинъ философскій; по теологіи лекціи въ протестантскомъ университетѣ были запрещены правительствомъ. Крупные ученые, напр., Іоаннъ Іессенскій, первый чешскій анатомъ, знаменитѣйшіе астрономы Тихо де Браге и Кепплеръ, призванные Рудольфомъ II, не принадлежали къ составу университета. Число слушателей было чрезвычайно незначительно: требованія отъ студентовъ были еще менѣе значительны, полугодичный курсъ былъ достаточенъ для экзамена на бакалавра *). Малое количество слушателей вліяло пагубно и на профессоровъ, которые исполняли свои обязанности весьма небрежно. Нѣкоторыя условія коллегіальной жизни профессоровъ, потерявшія всякій смыслъ съ тѣхъ поръ, какъ университетъ сдѣлался протестантскимъ, были весьма стѣснительны, напр. общежитіе въ коллегіи требовало безбрачія. Кромѣ того, профессора были слишкомъ заняты дѣлами по управленію университетскимъ имуществомъ и, съ сожалѣніемъ приходится сказать, слишкомъ предавались пьянству, чтобы хорошо исполнять свои обязанности. «Contubernium» слѣдовало бы назвать «conbibernium», говорится въ одномъ отчетѣ 1614 года. Одно время казалось, однако, что реформы спасутъ отъ гибели университетъ; это было въ 1609 г., когда Рудольфъ, вынужденный къ борьбѣ за престолъ, призналъ религіозную свободу протестантовъ. Ректоръ Бахачекъ, умный и энергичный, принялся за реорганизацію университета; онъ вступилъ въ переговоры съ

*) Tomek, стр. 201.

различными учеными для приглашенія ихъ въ университетъ (напр., съ Иоан. Кепплеромъ), но война 1611 г. задержала дѣло реформы университета, а въ слѣдующемъ году умеръ Бахачекъ, послѣ смерти коего начались раздоры между профессорами. Тѣмъ не менѣе нѣкоторое улучшеніе университета было замѣтно; лекцій читалось больше, а именно—сверхъ философскаго факультета еще и по юридическому и медицинскому. Въ 1618 г., послѣ возмущенія въ Прагѣ и изгнанія іезуитовъ, коллегія ихъ и библиотека были переданы университету Карла; но вскорѣ послѣ битвы при Бѣлой горѣ настали тяжелые дни для пражскаго университета: ректоръ университета Іоаннъ Іессенскій арестованъ (впослѣдствіи казненъ), кальвинистскіе проповѣдники изгнаны изъ Праги, архивъ университета запечатанъ. Полгода университетъ оставался безъ ректора, лекціи въ теченіе 1620 и 1621 годовъ почти вовсе не читались; наконецъ въ ноябрѣ 1622 г. все имущество университета передано возвратившимся іезуитамъ, и съ этого дня соединенный университетъ называется Карло-Фердинандовымъ.

Мы видѣли, какъ въ университетѣ сначала велась борьба на почвѣ націонализма, и какъ это привело къ распаденію университета; борьба перешла на почву религіозную, и университетъ сталъ играть въ религіозной и политической жизни страны выдающуюся роль. Это повело къ устройству второго іезуитскаго университета (Св. Климента), который оказался конкурентомъ старшему брату. Но младшему брату было суждено поглотить старшаго, и воссоединенный университетъ Карла-Фердинанда въ сущности знаменовалъ собою конецъ свѣтской науки и торжество обскурантизма. Казалось бы, что теперь долженъ наступить покой, однако раздоры начались въ средѣ самого католичества; привилегіи, данныя іезуитамъ (имъ, между прочимъ, поручена была цензура всѣхъ книгъ, какъ чешскихъ, такъ и иностранныхъ), не могли не оскорбить другихъ орденовъ, и защиту интересовъ послѣднихъ взялъ на себя молодой архіепископъ, графъ Гаррахъ (назначенный архіепископомъ въ 1622 г., когда ему было 24 года). Онъ въ 1624 г. добился отъ папы Урбана VII временнаго запрещенія іезуитамъ раздачи ученыхъ степеней, пока споръ ихъ съ остальнымъ католическимъ духовенствомъ не будетъ улаженъ. Онъ же основалъ въ 1629 г. семинарію съ цѣлью изъять дѣло научнаго образованія въ Прагѣ изъ рукъ іезуитовъ. Параллельно съ этимъ и орденъ премонстрантовъ учредилъ независимую отъ іезуитскаго

университета коллегію (Seminarium Norbertinum), которую впоследствии хотѣли соединить съ архіепископской семинаріей. Въ 1638 г. Фердинандъ III приказалъ іезуитамъ вновь возвратить все имущество университету Карла, и такимъ образомъ въ Прагѣ оказались два университета и двѣ высшія коллегіи. Университетъ оставался однако въ прежнемъ составѣ профессоровъ и двухъ факультетовъ (медицинскаго и юридическаго). Съ отнятіемъ университета у іезуитовъ отпала и причина запрещенія диспутовъ, и въ томъ же году архіепископская семинарія получила право раздачи ученыхъ степеней, что повлекло за собою ссору съ императоромъ, который увидѣлъ въ этомъ нарушение прерогативъ университета. Въ 1642 г. вновь явилась мысль о соединеніи двухъ университетовъ, которая осуществилась лишь по окончаніи 30-лѣтней войны, а именно въ 1657 г., когда рѣшено было образовать университетъ изъ четырехъ факультетовъ (двухъ клементинскихъ и двухъ каролинскихъ), при чемъ философскія и теологическія кафедры оставлены навсегда за іезуитами. Канцлерство университета императоръ предложилъ архіепископу графу Гарраку, который и принялъ эту должность.

Нельзя не признать заслугъ Фердинанда, стремившагося поднять научный духъ въ пражскомъ университетѣ, однако его реформы не имѣли большого успѣха. Господство іезуитовъ, совпавшее съ самымъ глубокимъ паденіемъ національнаго духа, надолго задержало развитіе умственной жизни. Само-собой разумѣется, что насажденіе истиннаго научнаго духа вовсе не могло входить въ планы іезуитовъ; поэтому университетъ въ XVII в., несмотря на лучшія матеріальныя средства, представляетъ картину большаго упадка, чѣмъ разоренный университетъ предшествовавшаго вѣка. Философія преподавалась въ теченіе трехъ лѣтъ *), и главнымъ предметомъ ея была система Аристотеля, въ схоластическомъ пониманіи и дѣленіи на логику, физику и метафизику. Особый профессоръ читалъ этику по Аристотелю. На юридическомъ факультетѣ читалось каноническое и римское право. Теологія преподавалась въ теченіе четырехъ лѣтъ, и главнымъ предметомъ была догматика по Томѣ Аквинату и Суарцу.

*) Въ книгѣ г. Герье „Лейбницъ и его вѣкъ“ подробно описана университетская жизнь въ XVII вѣкѣ въ Лейпцигѣ, во многомъ сходная съ другими университетами. См. I главу.

Кромѣ догматики читалось толкованіе Библии, политическое богословіе, мораль или казуистика и еврейскій языкъ. Изъ знаменитыхъ профессоровъ того времени, которые могли быть учителями и Гирнгайма, назовемъ Арриага, Марка Марція, юриста Киблина и др.

Испанецъ Родригъ Арриага прибылъ въ Прагу въ 1624 г. и читалъ догматику въ теченіе 13 лѣтъ. 20 лѣтъ онъ былъ главнымъ руководителемъ университетскаго преподаванія, изъ нихъ 12 лѣтъ канцлеромъ университета *). Папа Урбанъ VIII и Иннокентій X, равно и императоръ Фердинандъ III его высоко цѣнили. Онъ издалъ курсъ философіи и курсъ теологіи, умеръ въ 1667 г.; Арриага можетъ считаться представителемъ схоластическаго аристотелизма. Двумя годами раньше умеръ Маркъ Марцій, знаменитый медикъ, защищавшій доктрину, по существу заимствованную у Платона, въ той формѣ, какую ей придали Кедвортъ и другіе. Главныя сочиненія Марція: *Idearum operaticium idea. Pragaе 1834*, *Philosophia vetus restituta, 1662*.

На Маркѣ Марціи слѣдуетъ нѣсколько остановиться въ виду того вліянія, которое его философія имѣла на Гирнгайма. Марцій былъ медикомъ и профессоромъ медицины въ Прагѣ и достигъ въ своей профессіи большой извѣстности. Въ 1640 г. онъ былъ въ Римѣ, гдѣ познакомился съ знаменитымъ Аванасіемъ Кирхеромъ, въ 1658 г. онъ назначенъ лейбъ-медикомъ Фердинанда III; въ 1662 г. онъ былъ ректоромъ соединеннаго Карло-Фердинандовскаго университета. Писалъ онъ по различнымъ отраслямъ — по медицинѣ, физикѣ и математикѣ. Гёте въ своемъ ученіи о цвѣтахъ (*Farbenlehre*) упоминаетъ теорію Марція на-ряду съ Кирхеромъ и съ Декартомъ и, подробно разобравъ взгляды нашего автора, высказываетъ о немъ слѣдующее мнѣніе: «при всѣхъ его заслугахъ, ему не хватало ясности. Съ древними онъ уже не ладилъ, къ новымъ еще не присталъ» и пр. Марцій принадлежалъ къ переходной эпохѣ, къ числу того легіона писателей, которые боролись съ аристотелизмомъ. Отсутствие ясности, замѣченное Гёте, объясняется любовью къ фантастичнымъ представленіямъ, къ неопредѣленности, къ сглаживанію рѣзкихъ границъ, характеризующему пантеистическихъ послѣдователей Платона. Подъ именемъ древней философіи (*Philosophia vetus restituta*) Марцій

*) См. *Bayle. Dictionnaire*, статья: *Arriaga*.

разумѣть доаристотелевскую. *Ideae operatrices* обозначаютъ собою то же, что *vis plastica* у Кэдворта и кембриджскихъ платониковъ. Гирнгаймъ (въ XI—XIX главахъ своего сочиненія de tyrho) подробно излагаетъ ученіе Марція по поводу явленій симпатіи и антипатіи. Марцій и Арриага держались противоположныхъ философскихъ воззрѣній: Арриага доказывалъ, что ученіе медика несоединимо съ религіей, и что всѣ его послѣдователи—дураки, на что Марцій возражалъ въ *Philosophia vetus*, стараясь показать, что его ученіе согласуемо съ догматами церкви и даже съ истинной аристотелевской философіей. Гирнгаймъ излагаетъ не ученіе Марція въ отдѣльности, а всѣхъ тѣхъ философовъ, которые признаютъ существованіе міровой души, и которыхъ нашъ авторъ называетъ *pneumocosmici*. Тѣмъ не менѣе по Гирнгайму мы смѣло можемъ судить объ ученіи Марція, сочиненій коего намъ не удалось видѣть, ибо первый говоритъ (стр. 157): «изъ его (т.-е. Марція) сочиненій кое-что здѣсь переведено слово въ слово для выясненія идей и космическаго духа». Самъ Гирнгаймъ сочувствуетъ и считаетъ справедливыми воззрѣнія пневмокосмиковъ, «пока не встрѣтится какого-нибудь болѣе вѣроятнаго способа философствованія» (стр. 163). Ученіе Марція не лишено величественности, присущей всякому пантеизму, на сколько можно судить по довольно безсвязному изложенію нашего автора.

Міровая душа есть субстанціальная и недѣлимая форма, существующая какъ въ цѣломъ мірѣ, такъ и въ каждой изъ его частей. «Это великое живое существо имѣетъ камни на мѣсто костей, рѣки—на мѣсто венъ, деревья—на мѣсто волосъ» (*lapides habet loco ossium, rivus loco venarum, arbores loco pilorum*). Міровая душа есть принципъ не только существованія, но и всякой дѣятельности въ мірѣ. Она «рычитъ во львѣ, воетъ въ волкѣ, блеетъ въ овцѣ, лаетъ въ собакѣ, прозябаетъ въ травѣ, летаетъ въ мухѣ, плаваетъ въ рыбѣ, пресмыкается въ червѣ». Всѣ предметы по существу едины и различаются только въ явленіяхъ. Въ человѣкѣ Марцій допускаетъ помимо этой міровой души еще и разумную душу, которой подчинена міровая душа,—необходимое условіе всякаго организма. Во всѣхъ предметахъ, организмахъ, въ которыхъ нѣтъ разумной души, нѣтъ вслѣдствіе этого и существенныхъ различій, а лишь случайныя «числовыя» различія (*accidentaliter*); ибо во всѣхъ явленіяхъ и дѣйствіяхъ видна одна вездѣсущая и недѣлимая міровая душа. Міровая душа сама

по себѣ была бы равнодушна къ дѣятельности, если бы не случайныя обстоятельства, которыя ее заставляютъ дѣйствовать въ опредѣленномъ мѣстѣ и опредѣленнымъ образомъ. Міровая душа, опредѣленная такимъ образомъ къ дѣятельности, называется археемъ (стр. 130). Допустивъ міровую душу, приходится отрицать возникновеніе и уничтоженіе; нѣтъ рожденія, какъ нѣтъ и смерти; всякое рожденіе есть не что иное, какъ новое проявленіе той же міровой души, точно такъ же и смерть есть не что иное какъ возвращеніе въ лоно той же души (стр. 140). Въ человѣкѣ смерть есть отдѣленіе рациональной души отъ міровой. Марцій и пневмокосмики, допуская аналогію міровой души съ микрокосмомъ, съ душою человѣка, считаютъ возможнымъ объяснить многія, инымъ путемъ необъяснимыя, явленія, напр. зимнюю спячку животныхъ *), дѣйствіе на разстояніи, симпатію, антипатію и магнетизмъ и т. д. (§ 12). Міровая душа въ своей дѣятельности руководится идеями (§ 13) и дѣлится на архей (*determinari per ideas ac dividi in Archaeos*). Но идеи эти не тѣ, о которыхъ учатъ теологи и Боэцій, не мысли Божества, — идеи пневмокосмикомъ существуютъ не въ Богѣ, а въ предметахъ, въ которые онѣ вложены Божествомъ, и суть дѣятельныя силы природы. Всякое различіе въ предметахъ, тождественныхъ по существу, въ міровой душѣ, происходитъ черезъ идеи и дѣятельности ихъ въ матеріи, подобно тому какъ представленіе человѣка осуществляется путемъ сознанія въ дѣятельности.

Для полнаго выясненія контраста между новой и іезуитской наукой остановимся хотя немного на одномъ изъ курсовъ философіи, читанныхъ іезуитами въ Прагѣ. Безразлично, возьмемъ ли мы курсъ начала XVIII в., напр. *Sensleben, Philosophia aristotelica, Prag 1702*, или же конца XVII в. Остановимся для примѣра на книгѣ Каспара Книттеля *Aristoteles curiosus ac utilis (Praga 1682)*, ибо всѣ черты іезуитскаго преподаванія въ этой книгѣ превосходно видны. Сочиненіе посвящается президентомъ университета Іоанномъ Корженскимъ императору Леопольду I; книга прочи-

*) Здѣсь Гирнгаймъ приводитъ любопытное, хотя и не вполне точное сообщеніе о Россіи: онъ говоритъ, что «въ Россіи, въ мѣстности называемой Лукоморье, люди, подобно ласточкамъ и лягушкамъ, вслѣдствіе сильныхъ морозовъ, лишаются движенія и чувствъ ежегодно 27-го ноября и съ возвращеніемъ весны, 24-го апрѣля, какъ бы возрождаются» и т. д.; срав. также и стр. 108.

тана тремя іезуитами-цензорами и одобрена ими. Курсъ распадается на теорію и практику (или «Марію и Марѳу», какъ авторъ называетъ эти двѣ части). Въ теоретической части (она одна, кажется, выпущена въ свѣтъ) разсматриваются 100 вопросовъ изъ Аристотеля, но разсматриваются проблематично, т.-е. выводятся въ каждомъ вопросѣ доводы и за и противъ, сначала доводы за (*affirmatio*), потомъ доводы противъ (*negatio*). Это дѣлается какъ ради выясненія самаго вопроса, такъ и ради пользы читателей. Но выводы берутся не объективные, не изъ самаго предмета, а изъ различныхъ писателей частью древнихъ, по преимуществу же новыхъ, принадлежащихъ къ іезуитскому ордену. Для того, чтобы разсмотрѣніе этихъ вопросовъ не показалось читателю сухимъ и скучнымъ, авторъ послѣ cadaго вопроса вставляетъ весьма слабо связанное съ вопросомъ «*Parerga*»; это три разъясненія этико-политическаго, математическаго и экономическаго свойствъ. Само собой разумѣется, что ни одинъ изъ вопросовъ, взятыхъ изъ Аристотеля, не имѣетъ никакого реальнаго значенія, а если бы даже и имѣлъ, то при подобномъ проблематическомъ разсмотрѣніи, его значеніе утрачивается. Вопросы заимствованы изъ логики, физики, изъ книгъ о мірѣ и небѣ, изъ книгъ о происхожденіи и уничтоженіи, изъ метеорологіи, изъ книгъ о душѣ и, наконецъ, изъ метафизики. Цѣль разсмотрѣнія вовсе не рѣшеніе вопроса, а приобрѣтеніе умѣнья говорить діалектически о предметѣ и при случаѣ привести соотвѣтственную цитату изъ древняго автора или пословицу. Для примѣра приведемъ нѣсколько вопросовъ.

Вопросъ III: составляетъ-ли логика или вообще наука одну нераздѣльную способность или привычку (*habitus*). Сначала доказывается изъ *Θомы Аквината* и изъ комментаріевъ *Конимбрійскаго университета*, что *да*, потомъ изъ *Суарца* и тѣхъ же *конимбрійскихъ* комментаріевъ приводятся доводы противоположнаго свойства. Слѣдуютъ *parerga*: 1) Этико-политическая проблема: Добродѣтель безъ добродѣтели. «Я зналъ, — говоритъ авторъ, — хорошаго человѣка, но дурного гражданина и зналъ дурного человѣка, но хорошаго гражданина». Приводятся цитаты изъ *Тацита* и *Сенеки*. 2) Проблема арифметико-практическая: говорится въ двухъ словахъ о задачахъ арифметики и приводится «любопытная» проблема: умножить безъ «умноженія, раздѣлить безъ дѣленія»; какъ это сдѣлать, авторъ не

разъясняетъ, но дѣлаетъ ссылку на сочиненіе, въ которомъ любознательный читатель можетъ почерпнуть сію премудрость. 3) Экономическая проблема: слѣдуетъ-ли рано или поздно жениться. Опять-таки рѣшается не самая проблема, а приводятся цитаты противоположнаго свойства. «Чѣмъ позже жениться, тѣмъ меньше будешь мучиться». Въ этомъ чисто формальномъ разсмотрѣніи вопросовъ иногда попадаются мнѣнія самого почтеннаго Кнителя (напр. онъ отрицаетъ астрологію), иногда приводятся весьма остроумныя сопоставленія (напр. говорится, что изъ слова *minister* можно получить анаграмму *mentiris*), но въ общемъ книга производитъ впечатлѣніе удивительно безплодное, и если припомнить, что такія вещи преподавались и, можетъ быть, болѣе довѣрчивыми считались даже наукою, въ то время какъ въ другихъ странахъ были найдены истинные принципы научнаго пониманія, то легко понять, какое отвращеніе къ наукѣ должны были почувствовать болѣе живые умы при видѣ такой формальной дрессуры, которою занимались въ Прагѣ іезуиты.

II.

Вернемся теперь къ Гирнгайму. Не удивительно, что онъ, будучи воспитанъ въ столь безплодной наукѣ, проникся глубокимъ презрѣніемъ къ ней. Не зная истинныхъ принциповъ наукъ, онъ долженъ былъ стать или совершеннымъ скептикомъ, или же искать твердыхъ принциповъ внѣ знанія, въ вѣрѣ. Гирнгаймъ держался второго пути и сталъ представителемъ того вида скепсиса, который, не видя возможности примирить религію съ знаніемъ, отвергаетъ знаніе во имя религіи. Такая точка зрѣнія вполне понятна и можетъ быть защищаема сильными аргументами, частью отрицательными, частью положительными. Отрицательные заимствованы изъ самаго знанія: дѣйствительно прогрессъ человѣческаго знанія состоитъ въ постоянномъ устраненіи ложныхъ теорій, на мѣсто которыхъ становятся другія теоріи, которымъ предназначено оказаться тоже ложными. Шаткость человѣческаго знанія—это излюбленная тема скептиковъ, и нужно сказать, что аргументы, построенные на этой почвѣ, всегда будутъ дѣйствовать на человѣческой разумъ. Съ другой стороны, знаніе по своему существу не способно удовлетворить человѣка, ибо оно даетъ въ лучшемъ случаѣ рѣшеніе лишь тѣхъ проблемъ, кото-

рия кажутся людямъ менѣе для нихъ существенными, въ то время какъ наиболѣе существенное вѣчно останется непознаннымъ. Положительные аргументы скептики берутъ не изъ природы самаго знанія, а изъ того положенія, которое оно занимаетъ въ жизни людей. Всѣ люди стремятся къ счастью, между тѣмъ знаніе не приноситъ людямъ счастья,—скорѣй слѣдуетъ сказать, что счастье ихъ заключается въ незнаніи. Съ субъективной стороны счастье измѣряется чувствомъ удовлетворенности, которое люди испытываютъ, а это чувство зависитъ отъ волевыхъ состояній, которыя вызываются и направляются въ насъ гораздо болѣе вѣрою и объективнымъ ея выраженіемъ—религіей, чѣмъ знаніемъ. Въ этомъ смыслѣ религія можетъ на знаніе смотрѣть свысока и, не утверждая даже противорѣчія между религіей и наукой, можетъ считать науку бесполезной.

Гирнгаймъ въ своемъ сочиненіи «*De typho generis humani*» *) пользуется аргументами обоого рода. Этотъ трактатъ хотя и стоитъ на почвѣ католической религіи, но по своему духу гораздо ближе къ реформаціонному движенію, чѣмъ къ строгому католичеству, и направленъ главнымъ образомъ противъ иезуитской науки; этимъ и объясняется занесеніе сочиненія Гирнгайма въ *index librorum prohibitorum*. Трактатъ Гирнгайма, состоящій изъ 41 главы, можетъ быть раздѣленъ на три отдѣла. Въ первомъ (глава 1—18) заключаются скептическія размышленія о челоувѣческомъ познаніи вообще и объ отдѣльныхъ наукахъ; къ этому пристегнуто разсмотрѣніе ученія Марка Марція. Вторая часть (19—31) рассматриваетъ различнаго рода бѣдствія и нравственные недостатки, которые являются результатомъ научной дѣятельности. Наконецъ, третья часть содержитъ въ себѣ (съ 32 по 41 главу) положительныя указанія къ достиженію истинной цѣли челоувѣческой жизни. Впрочемъ указанное дѣленіе проведено не очень строго; изложеніе не отличается методичностью; оно по

*) Сочиненія Гирнгайма:

1) Комментарій и изданіе рѣчи св. Норберта, основателя ордена премонстрантовъ. Прага 1676.

2) *Meditationes pro singulis anni diebus ex sacra scriptura excerptae*. Прага 1678, переведено на чешскій и нѣмецкій языки.

3) Главное сочиненіе: *De typho generis humani, sive scientiarum humanarum inaniae ventoso tumore, difficultate, labilitate, falsitate, jactantia, praesumptione, incommodis et periculis*. Praegae 1671.

преимуществу ведется въ формѣ разсказа, изложенія мнѣній; строгая аргументація встрѣчается лишь изрѣдка; часто изложеніе сбивается на проповѣдь. Эрудиція Гирнгайма обширна, хотя однообразна; этому удивляться нельзя, если обратить вниманіе на источники, изъ которыхъ Гирнгаймъ почерпнулъ свое образованіе. Цитатъ у Гирнгайма множество, въ манерѣ того времени; цитаты дѣлаются по преимуществу изъ духовныхъ писателей. Главнымъ источникомъ служатъ Библія, Ома Кемпійскій, Беда и Августинъ (чтеніе нѣсколькихъ мистическихъ писателей признается Гирнгаймомъ полезнымъ). Видно знакомство съ древними писателями, по преимуществу латинскими; греческую философію Гирнгаймъ знаетъ, кажется, исключительно изъ вторыхъ рукъ. Изъ авторовъ эпохи возрожденія и слѣдующихъ вѣковъ Гирнгаймъ знаетъ немногихъ; ему неизвѣстны родоначальники новой философіи, имена Декарта, Бэкона, Гоббса и Спинозы не встрѣчаются. Встрѣчаются лишь ссылки на Агриппу изъ Неттесгейма, книга коего «*De vanitate scientiarum*» имѣла вліяніе на Гирнгайма, хотя послѣдній говоритъ объ Агриппѣ съ ужасомъ вѣрующаго человѣка, умѣстнымъ относительно человѣка, продавшаго чорту душу. Карданъ, Гельмонтъ и Парацельсъ упоминаются при изложеніи философіи Марка Марція. Изъ новѣйшихъ писателей Гирнгаймъ по преимуществу выбираетъ ученыхъ духовнаго званія; часто ссылается на ученаго іезуита Аѳанасія Кирхнера, автора 666 доказательствъ бытія Бога, на Николая Кузанскаго, книга коего «*De docta ignorantia*» по настроенію и религіозно-скептической доктринѣ очень близка къ сочиненію Гирнгайма, хотя и гораздо талантливѣе ея, на аббата Тритемія и др.

Скептическіе выводы противъ знанія, находящіеся въ первой части сочиненія «*De typho generis humani*», касаются знанія вообще и отдѣльныхъ наукъ въ частности. На вопросъ о возможности истиннаго знанія *) Гирнгаймъ отвѣчаетъ отрицательно, хотя онъ и не отрицаетъ, что всѣ люди по природѣ стремятся къ знанію. Но въ самой природѣ человѣка и заключается одна изъ причинъ, почему никто не можетъ достигъ строгой науки и метафизической очевидности и достовѣрности. Всякое познаніе начинается дѣятельностью ощущеній, и ничто не можетъ сдѣлаться предметомъ мысли, чего ранѣе не было въ ощущеніяхъ (*Nihil est in intellectu*

*) Главные доводы находятся въ 3-й главѣ, ст 21—30.

quod non ante fuerit in sensu). Если кажется, что истину можно найти въ ощущеніи, благодаря тому, что одно ощущеніе можетъ контролировать другое, то вѣдь и контролирующее тоже подвержено ошибочности. Разумъ же, какъ дѣятельность, по содержанію зависящая отъ ощущеній, въ нихъ долженъ искать критерія истины. Правда, помимо ощущеній, человѣкъ имѣетъ еще и внутренній свѣтъ, Богомъ дарованный, который болѣе или менѣе освѣщаетъ человѣка; однако, слѣдуя этому свѣту, мы не можемъ знать, слѣдуемъ-ли мы собственному разуму, или же высшему внушенію. Такимъ образомъ и этотъ третій, болѣе глубокой источникъ истины, въ силу субъективности, оказывается не пригоднымъ для отысканія истины. Такимъ образомъ человѣкъ не имѣлъ бы достовѣрнаго знанія, еслибъ ему не была дарована истина откровенія, которая не нуждается въ разумѣ и въ доказательствѣ. Откровеніе же прямо противорѣчитъ какъ ощущеніямъ, такъ и разуму и внутреннему свѣту; на этихъ источникахъ основывалась древняя греческая мудрость съ ея принципами: «Изъ ничего не можетъ возникнуть ничего»; «два предмета не могутъ занимать одного и того же пространства»; «двѣ величины, порознь равныя третьей, равны между собой»,—но всѣ эти положенія оказались, благодаря откровенію, ложными: догматъ Троицы, таинство причащенія и т. д.—опровергаютъ человѣческую мудрость. Нѣтъ ни одной аксіомы, которую Богъ не могъ бы сдѣлать недѣйствительной, и было бы нелѣпостью со стороны человѣческаго познанія ограничивать всемогущество Бога. Итакъ, достовѣрное знаніе въ наукѣ—невозможно; но даже еслибъ оно было возможно, то въ дѣйствительности истина весьма мало достижима, и всякій шагъ впередъ на пути науки только расширяетъ область непознаннаго. Гирнгаймъ въ особенности указываетъ на тѣту современной науки. «Я хвалю,—говоритъ онъ,—того крестьянина, который фактически уничтожилъ хвастливую и пустую науку сына, вернушагося домой изъ ученія. Онъ захотѣлъ доказать отцу, что 3 яйца, находившіяся на столѣ, въ сущности суть пять яицъ: ибо гдѣ находятся три, тамъ есть и два; здѣсь имѣются три, слѣдовательно имѣются и два; но три и два составляютъ пять, слѣдовательно, ежели на столѣ находятся три и два яйца, то всѣхъ яицъ пять. Отецъ согласился съ этой аргументаціей, сказавъ: хорошо, сынъ мой, хвалю остроту твоего ума; я изъ пяти яицъ съѣмъ два, одно дамъ ма-

тери, а остальные ты можешь съѣсть» *). Путь къ истинѣ весьма узокъ, и немногіе идутъ по нему, большинство же вѣрятъ авторитету, и мнѣнія ихъ не имѣютъ никакой цѣны.

Послѣ этихъ общихъ замѣчаній, касающихся возможности и трудности наукъ, Гирнгаймъ обращается къ специальнымъ наукамъ и рассматриваетъ ихъ въ отдѣльности: въ этомъ разсмотрѣніи онъ во многихъ случаяхъ слѣдуетъ за Агриппою и его книгой «De vanitate scientiarum». Гирнгаймъ начинаетъ съ теологіи (глава V) и утверждаетъ, что теологическое знаніе шатко. Нѣтъ такого доказательства бытія Бога, которое могло бы убѣдить атеиста; споры относительно природы Божества бесполезны. Гирнгаймъ перечисляетъ цѣлый рядъ спорныхъ вопросовъ раціональной теологіи. Ту же шаткость мнѣнія видитъ онъ и въ нравственной теологіи. Но не только въ теологическихъ наукахъ, но и въ свѣтскихъ мы видимъ ту же шаткость. Сколько безконечныхъ споровъ въ философіи! Гирнгаймъ перечисляетъ цѣлый рядъ спорныхъ вопросовъ схоластической философіи: борьба номинализма съ реализмомъ, различіе въ опредѣленіяхъ сущности, бытія, матеріи, субстанціальныхъ формъ, пространства, времени, движенія. Наука о человѣкѣ, какъ о физическомъ его строеніи, такъ и о психическомъ, чрезвычайно шатка. Какъ далека была физиологія, съ которой знакомъ Гирнгаймъ, отъ истинной науки, видно изъ вопросовъ, которые нашимъ авторомъ считаются заслуживающими научнаго рѣшенія; онъ, напримѣръ, спрашиваетъ, почему опьяненные виномъ падаютъ на лицо, а опьяненные пивомъ—на спину **). Съ особой подробностью Гирнгаймъ анализируетъ медицину и не безъ основанія говоритъ, что чѣмъ болѣе звать докторовъ къ больному, тѣмъ въ большее заблужденіе впадешь. Но и тутъ видна односторонность эрудиціи Гирнгайма; онъ не только не знаетъ открытій Гарвея, новыхъ лѣчебныхъ средствъ,—іезуитскаго хинина, антимонія и др.—вошедшихъ въ употребленіе въ 17-мъ вѣкѣ, но не знаетъ даже знаменитыхъ писемъ Гю-Патена, появившихся въ 1630 г. въ Парижѣ, столь важныхъ для характеристики медицины 17-го вѣка, когда главными средствами были кровопусканіе и промывательное. Гю-Патенъ дѣлалъ 4 кровопусканія въ день старушкѣ 80-ти лѣтъ

*) Ст. 35.

**) Ст. 49.

и даже трехдневному ребенку; а промывательныхъ ставилъ 32 въ день. Сколько матеріала для сатиры и для скептика въ этихъ письмахъ! Гью-Патенъ, поклонникъ древне-греческой медицины, признаетъ однако, что одно ложноистолкованное мѣсто у Гиппократѣ стоило жизни, по крайней мѣрѣ, 50.000 людей. Разсмотрѣвъ медицину, Гирнгаймъ беретъ за юриспруденцію и приходитъ къ тому же результату. Нельзя отказать Гирнгайму ни въ остроуміи, ни въ эрудиціи; конечно, онъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ правъ; но слѣдуетъ сказать, что скептическій пріемъ противоположенія мнѣній, хотя и дѣйствуетъ на умъ и, слѣдовательно, достигаетъ цѣли, однако, будучи столь часто примѣняемъ, какъ это дѣлаетъ Гирнгаймъ, становится въ силу однообразія утомительнымъ. Невольно напрашивается мысль о сравненіи глубокаго и разносторонняго скепсиса грековъ съ бѣднымъ по пріемамъ и неубѣдительнымъ скепсисомъ новыхъ. Пріемъ сопоставленія противоположныхъ мнѣній въ новой философіи пустилъ въ ходъ Монтанъ, и удивительно, что въ 17-мъ вѣкѣ многіе писатели-скептики не замѣтили слабости этого пріема въ смыслѣ доказательства. Вѣдь изъ того обстоятельства, что мнѣнія ученыхъ о какомъ-либо предметѣ расходятся и всегда расходились, можно только вывести, что не найдено общепризнаннаго рѣшенія, но вовсе нельзя заключить, что такого рѣшенія не будетъ найдено и не можетъ быть найдено. Сверхъ того, самое основаніе подобнаго пріема скепсиса ложно, ибо еслибъ ученые никогда ни въ чемъ не расходились, и наука состояла бы изъ однихъ общепризнанныхъ положеній, то и въ такомъ случаѣ вовсе не слѣдовало бы, что эти положенія истинны. Общепризнанность—не необходимый признакъ истины; напротивъ, общепризнанное обыкновенно бываетъ ложнымъ, а истина всегда бываетъ отвергаема большинствомъ.

Отъ ошибочныхъ научныхъ мнѣній Гирнгаймъ (въ VI—X главахъ) переходитъ къ необъяснимымъ фактамъ природы, показывающимъ невѣдніе людей; при этомъ Гирнгаймъ съ полнымъ отсутствіемъ критики выдаетъ за факты самыя невѣроятныя вещи (17-й вѣкъ былъ менѣе просвѣщенъ, чѣмъ даже конецъ 19-го), такъ что читатель прочтетъ съ нѣкоторымъ чувствомъ удовольворенія слѣдующее мѣсто, въ которомъ Гирнгаймъ высказываетъ все-таки нѣкоторое колебаніе относительно фактичности сообщаемого: «Я не знаю, — говоритъ онъ, — слѣдуетъ-ли отнести на долю симпатіи, что въ одномъ монастырѣ Галліи, называемомъ

Мауриліемъ, столько же монаховъ, сколько въ ближайшемъ пруду рыбъ, и когда заболѣваетъ монахъ, то всплываетъ и большая рыба; а передъ смертью монаха околѣваетъ и рыба». Гирнгаймъ подробно перечисляетъ разные необъясненные факты симпатій, магнетизма, антипатій. Выказавъ большую довѣрчивость и отсутствіе критики въ объясненіи явленій природы, Гирнгаймъ дѣлаетъ однако весьма правильныя замѣчанія; онъ говоритъ, что многіе люди отрицаютъ тѣ явленія, которыхъ понять не могутъ, причины коихъ сокрыты отъ нихъ; другіе, убѣжденные опытомъ въ истинности явленій и не будучи въ состояніи дать естественнаго объясненія, прибѣгаютъ для объясненія ихъ къ всемогуществу Бога. И тѣ и другіе поступаютъ неправильно и показываютъ отсутствіе философскаго ума *). Послѣдніе при этомъ не только оскорбляютъ природу, но и Бога, предполагая, что Онъ творитъ всѣ эти явленія непосредственно, безъ участія второстепенныхъ причинъ. Наконецъ третьи приписываютъ эти явленія злomu духу, и ихъ Гирнгаймъ не одобряетъ, говоря, что онъ не сомнѣвается въ томъ, что всѣ эти явленія суть слѣдствія естественныхъ причинъ. Для объясненія явленій симпатіи и антипатіи Гирнгаймъ излагаетъ ученіе пнеймокосмиковъ (Марка Марци) и видитъ въ немъ попытку объясненія природы изъ внутреннихъ принциповъ природы. Самъ Гирнгаймъ высказывается съ большою симпатіей объ этомъ ученіи, хотя понятіе міровой души и вызываетъ справедливыя замѣчанія съ его стороны. Все это пантеистическое ученіе покоится на аналогіи съ явленіями душевнаго міра, которыя сами не ясны, и такимъ образомъ это ученіе пользуется принципомъ объясненія, который самъ нуждается въ разъясненіи.

Все разсмотрѣніе познанія и наукъ Гирнгаймъ заканчиваетъ словами: «мы многое предполагаемъ, немного понимаемъ, ничего не знаемъ» (*Plurima suspicamus, orinamus pauca, nihil scimus*).

Во второй части Гирнгаймъ перечисляетъ недостатки ученыхъ и зло, проистекающее отъ науки.

Совершенно въ духѣ христіанства Гирнгаймъ говоритъ, что цѣль жизни заключается не въ познаніи, а въ святости воли и дѣятельности; тѣмъ не менѣе большинство людей стремится именно къ знанію. Наука, правда, можетъ готовить чловѣка

*) Ст. 111.

къ святости, но только въ томъ случаѣ, если ею занимаются не ради ея самой, а ради истиннаго назначенія челоуѣка. Ученые же занимаются наукой ради ея самой, и это отвлекаетъ ихъ отъ Бога и порождаетъ въ нихъ рознь между словомъ и дѣломъ; между тѣмъ именно имъ слѣдовало бы помнить, что чѣмъ они ученые, тѣмъ строже ихъ будутъ судить, въ случаѣ ежели жизнь ихъ не стала болѣе святой *). Но жизнь ученыхъ не только не представляется болѣе святой, — напротивъ, имъ свойственны еще въ большемъ количествѣ пороки, чѣмъ людямъ простымъ. Для подтвержденія этого мнѣнія Гирнгаймъ разсматриваетъ жизнь древнихъ философовъ, христіанскихъ ученыхъ и своихъ современниковъ. Главный порокъ ученыхъ — гордость **); изъ него проистекаетъ цѣлый рядъ другихъ, въ особенности зависть. Въ особой главѣ онъ дѣлаетъ очень справедливое замѣчаніе о пустомъ и нелѣпомъ стремленіи писать книги (*De vano librorum conscribendi studio*, г. 22 appendix). Самопознаніе есть лучшее лѣченіе противъ тщеславія. Безъ самопознанія невозможна мудрость. «Истинная мудрость и совершенство состоятъ въ томъ, чтобы презирать себя и думать всегда хорошо и благородно о другихъ». Къ числу пороковъ, порождаемыхъ наукой, Гирнгаймъ относитъ упрямство, предвзятія мнѣнія и любовь къ пустымъ спорамъ; ради послѣдней черты, характерной для современниковъ Гирнгайма, ученые создаютъ свою терминологію, и споры ихъ, благодаря этой искусственной терминологіи, безконечны (Гирнгаймъ настаиваетъ на болѣе правильной, объективной терминологіи). Описаніе бесплодныхъ диспутовъ 17-го вѣка въ Прагѣ сдѣлано у нашего автора весьма живо; диспуты эти имѣютъ цѣлью убѣжденіе слушателей и противниковъ, а вовсе не истину; поэтому въ нихъ одерживаетъ побѣду тотъ, кто обладаетъ болѣе сильнымъ голосомъ и большею наглостью, а не тотъ, кто правъ. Содержаніе же споровъ (глава 25) обыкновенно смѣшное и пустое. Особенно нелѣпы попытки ученыхъ понять сущность божества. Нельзя не упомянуть о томъ, что Гирнгаймъ разбираетъ и тѣлесные недостатки, проистекающіе изъ занятія наукой (глава II). Пользуясь книгой Левина Лемнія „о болѣзняхъ

*) Ст. 215.

***) *Scientia inflat* (глава XXII). Гирнгаймъ, въ духѣ своего времени, любитъ дѣлать анаграммы изъ словъ *scientia*, напр. *jacentis, it nescia, et inscia*.

ученыхъ“, Гирнгаймъ перечисляетъ разныя болѣзни, сопряженныя съ занятіями ученыхъ *).

Наконецъ, въ третьей части Гирнгаймъ даетъ указанія пути къ достиженію истинной мудрости. Истинная мудрость состоитъ не въ знаніи, не въ созерцаніи, а въ дѣятельности, руководствомъ же этой дѣятельности должна служить живая христіанская вѣра; познаніемъ найти этого пути, зависящаго отъ вѣры, нельзя,—необходима благодать. Къ вѣрѣ нельзя подойти путемъ познанія, и только та вѣра истинная, которая не имѣетъ никакого отношенія къ познанію; поэтому-то Гирнгайму и представляется изученіе даже религіи вреднымъ, и полезнымъ чтеніе одного только св. Писанія, и то чтеніе безъ всякой рефлексіи. Истинная вѣра не можетъ быть безъ любви; поэтому мы сначала должны заботиться о томъ, чтобы въ насъ была любовь; для этого мы должны нашу волю отвлекать отъ всего мірскаго и уничтожать въ себѣ плоть. Аскеза есть условіе возникновенія вѣры, изъ которой проистекаетъ нравственная дѣятельность, какъ осуществленіе вѣры. Итакъ добродѣтель и есть истинная мудрость (*vera sapientia est bona vita*, p. 358). Кто достигъ этой истинной мудрости, въ томъ проявятся и соотвѣтственныя добродѣтели: богобоязнь, любовь, надежда, смиреніе, терпѣніе и самопознаніе. Кто овладѣлъ этими добродѣтелями,—достигъ цѣли жизни и нашель путь къ совершенству, которое ждетъ человѣка въ загробной жизни.

Изъ приведеннаго вкратцѣ содержанія книги *De typho generis humani* видно, что въ общей исторіи философіи Гирнгаймъ значенія не имѣетъ. Его скептическіе приемы не оригинальны, и самый скепсисъ проистекаетъ не столько изъ теоретическаго разсмотрѣнія дѣйствительнаго познанія и условій возможнаго познанія, сколько изъ практическихъ мотивовъ. Для истинной цѣли жизни наука не нужна, даже еслибъ она была возможна; совершенное познаніе нисколько не сдѣлало бы людей болѣе мудрыми, не приблизило бы ихъ къ Богу, ибо только одна вѣра способна сдѣлать людей счастливыми. То обстоятельство, что наука оказывается (послѣ довольно поверхностнаго, правда, анализа) невозможной, лишь дополняетъ и подкрѣпляетъ точку зрѣнія, истина которой не зависитъ отъ этихъ скептическихъ размысленій. Въ этомъ, пожалуй, можно видѣть нѣкоторое сродство древняго скепсиса

*) Ст. 15. *Quid hic dicam de commotionis defectu, quam corpori suo rarissime adhibent, qui literarum studio incumbunt, vitam sedentariam plerumque* и т. д.

съ Гирнгаймскимъ,—и тотъ и другой имѣютъ въ виду обоснова-
 ніе практики. Различіе ихъ однако чрезвычайно велико: во-пер-
 выхъ, они совершенно различно понимаютъ цѣль жизни, о чемъ
 здѣсь незачѣмъ говорить; во-вторыхъ, обоснованіе скепсиса у нихъ
 различное. Греки хотя и выводятъ изъ своего анализа практи-
 ческіе результаты, но ихъ этическое ученіе дѣйствительно зави-
 ситъ отъ анализа познанія, въ то время какъ у христіанина-скеп-
 тика цѣль жизни опредѣлена независимо отъ скепсиса. Греки
 рассуждаютъ такъ: истинная цѣль жизни и счастье заключаются
 въ созерцаніи истины, но истины человѣкъ достигъ не можетъ,
 поэтому онъ долженъ искать счастья въ чемъ-либо иномъ, въ
 воздержаніи (*ἀποχή*). Христіанинъ, напротивъ, рассуждаетъ слѣ-
 дующимъ образомъ: цѣль жизни заключается въ осуществленіи
 на дѣлѣ тѣхъ правилъ жизни, которыя дарованы человѣку откро-
 веніемъ. Для этого наука не нужна, даже вредна. Счастливая
 случайность, что можно показать теоретическую невозможность
 науки; этимъ отрицательно выясняется истинная цѣль жизни,
 которая и безъ того извѣстна. Положеніе скептического анализа
 познанія и у грековъ и у христіанскаго писателя различно, но еще
 болѣе различенъ самый анализъ. Греки анализировали познаніе
 гораздо глубже и всестороннѣе, чѣмъ Гирнгаймъ; они не исходили
 изъ опредѣленной сенсуалистической теоріи познанія, какъ дѣ-
 лаетъ нашъ авторъ, и, наконецъ, рассматривали познаніе, какъ
 было сказано, само по себѣ, не примѣняя къ нему практической
 точки зрѣнія, а выводя ее изъ анализа познанія. Итакъ, несо-
 мнѣнно, что Гирнгаймъ не представляетъ собой момента исто-
 рической важности въ скепсисѣ; но нельзя сказать, чтобъ его
 сочиненіе не имѣло вовсе никакой важности; во-первыхъ, оно
 можетъ служить примѣромъ типичной формы скепсиса, вытека-
 ющего изъ религіи, во-вторыхъ, оно важно какъ источникъ для
 характеристики состоянія науки и религіи въ Чехіи въ 17-мъ
 вѣкѣ. Въ этомъ отношеніи придется сказать, что Гирнгаймъ
 стоялъ выше своихъ современниковъ: онъ видѣлъ бесплодность
 іезуитской quasi-науки, презиралъ ее отъ души, и ежели бы онъ
 зналъ научную жизнь, расцвѣтшую во Франціи и въ Англіи въ
 17-мъ вѣкѣ, то, навѣрное, не отвергъ бы ее съ такимъ презрѣ-
 ніемъ или, по крайней мѣрѣ, рассмотрѣлъ бы принципы науки
 внимательнѣе, чѣмъ того заслуживала схоластика іезуитскихъ
 учебниковъ.

Э. Радловъ.

КРИТИКА и БИБЛИОГРАФІЯ.

I. Обзоръ журналовъ.

Mind. New Series, № 4, октябрь 1892.

H. R. Marshall. — Область эстетики съ точки зрѣнія психологіи. (*Окончаніе*).

Показавши въ предыдущей статьѣ, что прекрасное есть неизбежно вмѣстѣ съ тѣмъ и пріятное, авторъ въ настоящей своей статьѣ отвѣчаетъ на вопросъ о томъ, въ чемъ заключается различіе между пріятнымъ и прекраснымъ.

Это различіе заключается въ томъ, что удовольствіе, по самому существу своему, есть нѣчто скоропреходящее, неустойчивое, а область эстетическаго сужденія заключаетъ въ себѣ относительно наиболѣе устойчивые элементы. Особенно ясно это различіе выражается при попыткѣ оживить путемъ воспоминанія былыя удовольствія; эстетическими нужно считать только тѣ удовольствія, которыя и при оживленіи продолжаютъ быть пріятными; тѣ же удовольствія, которыя при этомъ теряютъ свою пріятность, лежатъ внѣ области эстетическаго сужденія.

Гедонизмъ обыкновенно упрекаютъ въ томъ, что онъ не указываетъ на различіе между вкусомъ, каковъ онъ есть, и вкусомъ, каковъ онъ долженъ быть: онъ не даетъ критерія для опредѣленія того, что *должно* намъ нравиться. Но подобный доводъ имѣлъ бы силу только относительно той гедонистической эстетики, которая стала бы защищать существованіе абсолютнаго мѣрила; такимъ образомъ, вся сила этого довода направлена противъ абсолютизма въ эстетикѣ, а не противъ ея гедонизма.

Rev. W. D. Morrison.—Изученіе преступленія.

Авторъ разсматриваетъ данныя относительно численнаго развитія преступленія; указываетъ на неполноту статистическихъ данныхъ; перечисляетъ причины, вліяющія на возникновеніе преступленій; наконецъ, говоритъ нѣсколько словъ о способахъ подавленія преступленій.

Въ томъ же № помѣщено еще: A. Eastwood. — Антитеза между мыслию и вещами по ученію Лотце (окончаніе); Benj. Ives Gilman.—Свойства одномѣрнаго многообразія.

П. Мокіевскій.

Неврологическій Вѣстникъ. Органъ общества невропатологовъ и психіатровъ при казанскомъ университетѣ. Подъ редакціей проф. В. М. Бехтерева. Томъ I, вып. 1. Казань 1893.

Несмотря на довольно значительное число медицинскихъ періодическихъ изданій на русскомъ языкѣ, двумъ отраслямъ медицины—психіатріи и неврологіи—у насъ особенно посчастливилось: съ текущаго года, и именно въ Казани, началъ выходить уже третій органъ, посвященный главнымъ образомъ психіатріи, неврологіи и смежнымъ съ ними областямъ *). Возникновеніемъ своимъ новый журналъ обязанъ молодому обществу невропатологовъ и психіатровъ при казанскомъ университетѣ (открыто 29-го мая 1892 г.).

Судя по первому выпуску, «Неврологическій Вѣстникъ» не будетъ замыкаться въ узкія рамки спеціальности. Такъ проф. А. И. Смирновъ печатаетъ здѣсь статью «Физиологическія и психологическія основанія эстетики», обѣщающую быть очень интересной. Начало статьи посвящено краткому обзору историческихъ судебъ эстетики. На обширный кругъ читателей рассчитано также и приложеніе, въ которомъ данъ переводъ статьи Гарда «Преступленія толпы», сдѣланный д-ромъ Юрданскимъ подъ ред. проф. А. И. Смирнова.

Весьма интересна статья редактора «Къ вопросу о врачебномъ значеніи гипноза». У больной проф. Бехтерева изъ невропатиче-

*) До сихъ поръ въ Петербургѣ выходилъ „Вѣстникъ клинической и судебной психіатріи и невропатологии“ подъ ред. проф. Мержеевского и въ Харьковѣ „Архивъ психіатріи и неврологіи“ подъ ред. проф. Ковалевского.

ской семьи наблюдалось общее расстройство нервной системы, которое выражалось припадками лунатизма или сомнамбулизма, приступами безотчетнаго страха, который иногда сопровождался обманами чувствъ, и, наконецъ, состояніемъ тоски съ мыслями о самоубійствѣ. Припадки лунатизма развивались вслѣдъ за припадками истеро-эпилептического характера и появлялись преимущественно въ то время, когда обострялись боли въ позвоночномъ столбѣ. Вмѣстѣ съ тѣмъ у больной несомнѣнные признаки органическаго пораженія поясничной части позвоночника, а оно въ свою очередь привело и къ пораженію самого позвоночнаго столба. Хотя обычное лѣченіе и дало нѣкоторые благопріятные результаты, но все же походка больной не улучшалась. Больная, сознавая неизлѣчимость своей болѣзни, постоянно говорила, что лишитъ себя жизни.

Въ виду такого безотраднaго положенія больной, проф. Бехтеревъ предложилъ ей прибѣгнуть къ гипнозу, какъ къ крайнему средству въ ея состояніи. Больная оказалась очень воспримчивой къ гипнозу. Продолжительность вліянія внушенія на различныя болѣзненные расстройства была отъ 6 до 10 дней. Послѣ этого срока появлялись прежніе болѣзненные симптомы, такъ что больной надо было дѣлать новое внушеніе. Упорнѣе всего оказались поясничныя боли, связанныя съ приступами сомнамбулизма, но и съ ними удалось справиться. Осталась только слабая тупая боль въ поясницѣ. Въ виду этого лѣченіе гипнозомъ было прекращено, и въ теченіе восьми мѣсяцевъ больная лѣчилась подвѣшиваніемъ. Но тутъ снова появились прежнія ощущенія, и опять пришлось прибѣгнуть къ гипнозу. Новое лѣченіе осложнилось еще тѣмъ, что больная во время одного изъ ночныхъ походовъ въ припадкѣ лунатизма схватила суставной ревматизмъ въ пальцахъ руки. Двухмѣсячное лѣченіе гипнозомъ дало очень благопріятные результаты: боли въ поясницѣ перестали быть предметомъ жалобъ больной, сомнамбулизма уже не наблюдалось, походка сдѣлалась тверже, мрачное настроеніе исчезло, даже ревматическія боли почти совсѣмъ прошли.

Проф. Бехтеревъ указываетъ на родство между сомнамбулизмомъ и гипнозомъ. Такъ больная въ обыкновенномъ состояніи не помнила ничего изъ своихъ ночныхъ походовъ, но въ состояніи гипноза подробно рассказывала, что съ ней было. Интересно также и то, что нѣкоторыя внушенія, которымъ больная

подвергалась въ гипнозѣ, проявлялись въ формѣ сновидѣній во время естественнаго сна.

Другія статьи имѣютъ только спеціальный интересъ («Случай психоза послѣ холеры» В. И. Васильева, «Къ вопросу объ измѣненіи зрительныхъ нервовъ при спинной сухоткѣ» Н. М. Попова и др.). Чрезвычайно обстоятельны и полезны библиографическіе рефераты по психіатріи, невропатологіи и экспериментальной психологіи Б. И. Воротынскаго, по нервной фізіологіи—Д. В. Полумордвинова, по гистологіи нервной системы—А. Е. Смирнова. Въ приложеніи помѣщается лѣтопись общества невропатологовъ и психіатровъ.

Я. Колубовскій.

II. Обзоръ книгъ.

Н. Г. Дебольскій. Философія феноменального формализма. I. Метафизика. Выпускъ первый. С.-пб. 1892. 177 стр.

Настоящая часть труда г. Дебольскаго, по справедливой самооцѣнкѣ автора, представляетъ попытку выясненія точнаго, законнаго смысла «Критики чистаго разума».

Мы мыслимъ и воображаемъ нѣкоторыя начала, опредѣляющія собою чувственно воспринимаемые объекты. Въ содержаніи чувственности начала эти содержатся въ формѣ общихъ и чувственно не воспринимаемыхъ элементовъ, коимъ, въ силу равенства ихъ съ первыми, приписывается предикатъ обусловленія чувственнаго содержанія. Идея общихъ элементовъ чувственного воспріятія, какъ безсознательныхъ условій послѣдняго, есть идея апіорныхъ формъ.

Канту эти условія и элементы чувственнаго воспріятія представлялись нѣкоторымъ сознаниемъ: первое и основное заблужденіе его «Критики». Г. Дебольскій идетъ далѣе: не есть-ли это сознание, содержащее въ себѣ апіорныя формы и, вообще, высшія понятія, размышляетъ онъ, не есть-ли этотъ умъ—истинная «вещь въ себѣ», и при томъ такое сущее въ себѣ, которое вполнѣ познаваемо? Дѣйствительно, понятіямъ интеллекта отвѣчаютъ въ воображеніи нѣкоторыя идеи (общіе элементы образа), именно *слова*, въ коихъ познается содержаніе разума. Стало-быть, сущее въ себѣ, эта истинная дѣйствительность, познается въ словахъ, которыя символически представляютъ умъ. Сознаніе сверхчувственныхъ элементовъ дано. Отсюда «самопознаніе ума» или «метафизика ума» г. Дебольскаго.

Спрашивается однако, гдѣ же доказательство того, что опре-

дѣленіе общихъ элементовъ и безсознательныхъ условій чувственности *формами или актами ума*—вѣрно? Сознаніемъ *началъ*, равныхъ указаннымъ элементамъ, частію можно и даже должно опредѣлить *разумомъ*, но *сознаніе началъ не сами эти начала!*

Почему, наприм., «безсознательнымъ условіямъ чувственности» не быть *скрытыми частями* того элемента (сознанія), который составляетъ объектъ чувственного воспріятія: догматическими видами бытія—вещью, сущностью, существованіемъ; видами отношенія—причинностью, такъ называемою логическою необходимостью и т. д.?

Правда, такое воззрѣніе на общіе элементы и условія чувственности предполагаетъ признаніе «трансцендентнаго акта», но ни Кантъ, ни современный сторонникъ его «Критики» не въ правѣ отвергнуть реальность «трансцендентнаго акта», какъ коренящагося въ природѣ сознанія, какъ дѣлающагося очевиднымъ изъ *понятія сознанія*. Понятіе сознанія не установлено ни Кантомъ, ни г. Дебольскимъ. Кантъ и г. Дебольскій исходятъ изъ *образнаго представленія о сознаніи*, благодаря чему получаютъ лишь вторичные его признаки, не имѣющіе вліянія на рѣшеніе вопроса о трансцендентномъ и имманентномъ актахъ.

Итакъ, поскольку г. Дебольскій не убѣдитъ насъ въ правотѣ своего опредѣленія сверхчувственныхъ условій — «дѣйствіями ума», постольку эти условія останутся въ сознаніи нашемъ тѣмъ, чѣмъ были въ докантовой философіи—видами бытія, воспріятіе коихъ, по его метафизикѣ, будетъ реализоваться въ символахъ, почему и философія эта опредѣлится метафизикой *слова*, какъ символа, представляющаго все же нѣчто аналогичное «вещи въ себѣ».

Тутъ разбираемая система получаетъ свою естественно-заключительную стадію развитія, выше которой подняться ей, оставаясь себѣ вѣрной, будетъ невысказуемо. Не только «самопознаніе ума», но и мысль, какъ таковая, вычеркиваются изъ этой философіи. Остаются въ ней лишь символы, слова, представляющія собой тѣ начала, которыя, какъ сверхчувственные элементы, безсознательно управляютъ чувственнымъ воспріятіемъ. Итакъ, въ общемъ, философія г. Дебольскаго есть *философія символизма*. Заключительное указаніе на дальнѣйшія проблемы «метафизики ума» (96) интересуеетъ насъ уже не со стороны отвлеченнаго достоинства этихъ проблемъ, а исключительно какъ свидѣтельство недюжиннаго философскаго ума автора.

«Коренная задача *метафизики ума*, съ рѣшеніемъ которой связана вся ея участь, заключается въ слѣдующемъ:

Показавъ, что предметомъ чистой мысли служить умъ, какъ таковой: 1) обнаружить, что отсутствіе творческой силы въ нашемъ умѣ зависитъ именно отъ того, что онъ не исполнѣ умъ; 2) выяснить, что въ понятіи полного ума необходимо данъ атрибутъ творчества; 3) установить, по законамъ самаго ума, возможность происхожденія неполнаго ума отъ полного творческаго ума, т.-е. отъ Бога (стр. 96).

«Абсолютный умъ является какъ форма или законъ въ нашемъ субъективномъ или мыслящемъ умѣ. Изслѣдуя эту форму, мы не изъ нея постигаемъ происхожденіе содержанія познанія, а изъ того ума, явленіемъ котораго она служить».

«Отсюда названіе *феноменальнаго формализма*, въ показаніе того, что, почерпая познаніе первопричины въ изслѣдованіи не *содержанія*, а *формы познанія*, излагаемое ученіе понимаетъ эту форму не какъ самую первопричину, а какъ то ея обнаруженіе въ мірѣ явленій, по которому мы имѣемъ возможность умопостигать ее».

«По мнѣнію автора, этотъ видъ формализма есть естественное послѣдствіе и исправленіе абсолютнаго формализма Гегеля. Ошибка Гегеля состояла именно въ томъ, что онъ возвелъ въ абсолютный умъ тотъ умъ, который только феноменаленъ, т.-е. умъ, проявляющийся въ нашей мысли, какъ ея форма или законъ» (стр. 2).

Приравнивая, такимъ образомъ, идеи своей философіи къ системамъ предыдущихъ мыслителей, г. Дебольскій высказываетъ совершенно естественное для него воззрѣніе на цѣли современной и будущей философской мысли,—воззрѣніе, которое однакожъ, должно признать глубоко ошибочнымъ:

«Задача всякой будущей и, въ частности, русской философіи,—говоритъ Дебольскій,—можетъ быть уподоблена не задачѣ древней философіи или, совершившей уже свой кругъ отъ Бекона и Декарта до Гегеля, философіи западно-европейской, производившихъ новыя философскія начала, но скорѣе задачѣ средне-вѣковой схоластики, подвергавшей результаты древней мысли формальной обработкѣ» (стр. 96).

Задача грядущей философіи—*опредѣлить сознаніе, какъ таковое*,—это значитъ познать *виды отношенія конечнаго цѣлаго* къ элементамъ, его конституирующимъ, и началамъ, его полагающимъ. Проблема эта, однакожъ, требуетъ отнюдь не формальной обра-

ботки того, что достигнуто въ исторіи, въ прошломъ, а ума всецѣло реформаторскаго. Это не будетъ умъни исключительно критическій, ни только созидательный. Въ сферѣ мысли нѣтъ, вообще, отдѣленія этихъ способностей. Въ приложеніи къ ней получаютъ безусловное значеніе слова Вико: «нѣтъ творчества безъ критики и нѣтъ сужденія безъ созиданія» *).

Ө. Шперкъ.

Новѣйшія работы объ Эпиктетѣ.

Ed. M. Schranka. Der Stoiker Epictet und seine Philosophie. Frankfurt 1885..

Ad. Bonhöffer. Epictet und Stoa. Stuttgart 1890.

W. Luthе. Die Erkenntniss der Stoiker. Leipzig 1890.

Западно-европейская литература объ Эпиктетѣ-стоикѣ довольно обширна. Еще первыя латинскія и греческія изданія сочиненій Эпиктета: «Dissertationes» и «Enchiridion» сопровождались небольшими трактатами относительно жизни и ученія этого философа. Почти одновременно съ изданіями (въ началѣ 17 ст.) начали появляться и отдѣльныя, болѣе или менѣе капитальныя, изслѣдованія объ Эпиктетѣ, трактовавшія о его жизни и философіи. 17 в. особенно былъ богатъ такими изслѣдованіями. Нѣкоторыя изъ нихъ и въ настоящее время могутъ считаться лучшими среди трудовъ подобнаго рода (напр., соч. G. Voileau: «Vie d'Epictet et sa philosophie»). Въ виду такого богатства предшествовавшего матеріала по части разработки вопроса объ Эпиктетѣ и его философіи, отъ современнаго изслѣдователя этого вопроса нужно было бы ожидать труда болѣе или менѣе капитальнаго и основательнаго.

Что касается, прежде всего, сочиненія Шранки, то, къ сожалѣнію, оно не оправдываетъ такихъ ожиданій. Авторъ претендуетъ на всестороннее изученіе вопроса объ Эпиктетѣ. Въ виду этого онъ излагаетъ біографическія и бібліографическія данныя относительно Эпиктета, рассматриваетъ его терминологію и стиль, изслѣдуетъ его философію и, наконецъ, дѣлаетъ ея критическую оцѣнку. Но трудъ автора въ этомъ отношеніи совершенно не достигаетъ цѣли. Всюду его сочиненіе страдаетъ отсутствіемъ полноты, научности и самостоятельности изслѣдованія. Такъ, біографія Эпиктета, незначительная по объему, вся почти состоитъ изъ

*) De antiquissima Itatorum sapientia ex originibus linguae latinae eruenda. 1711.

легендарныхъ сказаній о немъ древности, принимаемыхъ авторомъ безъ всякой критической провѣрки и приправленныхъ нѣкоторыми резонерскими разсужденіями съ претензіей на остроуміе и выдержками изъ другихъ изслѣдованій. Библиографическій отдѣлъ представляетъ сухой перечень изданій Эпиктета и пособій для его изученія,—перечень очень неполный, но тѣмъ не менѣе обличающій въ авторѣ незнакомство съ нѣкоторыми изъ указанныхъ имъ же сочиненій, или знакомство очень поверхностное. Беззащитность автора въ этомъ случаѣ доходитъ до того, что онъ совершенно переименовываетъ названія нѣкоторыхъ сочиненій и, не имѣя ихъ въ рукахъ, строитъ произвольныя предположенія относительно ихъ содержанія. Такъ, говоря о сочиненіи Дан. Мюллера: «Programma de Epicteti christianismo», онъ озаглавливаетъ его: «Programma de Epicteto (?) christianissimo» (??) (стр. 72) и сообразно съ такимъ вымышленнымъ и искаженнымъ заглавіемъ заключаетъ, что Мюллеръ не только считаетъ Эпиктета христіаниномъ, но даже «всехристіаннѣйшимъ». А между тѣмъ Мюллеръ доказываетъ совершенно противоположное въ своемъ изслѣдованіи и настоятельно проводитъ мысль, что Эпиктета ни въ какомъ случаѣ нельзя считать христіаниномъ.

Философію Эпиктета авторъ разсматриваетъ очень коротко и поверхностно, такъ что на основаніи этого очерка совершенно нельзя составить себѣ болѣе или менѣе яснаго, отчетливаго представленія объ оригинальныхъ и возвышенныхъ воззрѣніяхъ Эпиктета, этого оригинальнѣйшаго мыслителя въ духѣ римскаго стоицизма. Все изложеніе философіи Эпиктета у Шранки ограничивается одними выдержками изъ «Dissertationes» и «Enchiridion». Критика ея не глубока и не серьезна; она всецѣло почти сводится къ восхваленію Эпиктета. Вообще сочиненіе Шранки, по нашему мнѣнію, стоитъ гораздо ниже другихъ изслѣдованій подобнаго рода, появлявшихся раньше. Единственное, что обслѣдовано авторомъ сравнительно подробно и основательно,—это стиль и терминологія Эпиктета; но и здѣсь Шранка въ большинствѣ случаевъ только компиляторъ, удачно воспользовавшійся обстоятельнымъ трактатомъ Швейггейзера по этому вопросу (Epicteteae philos. monumenta, t. 3). Компилятивнымъ характеромъ отличаются и другія части, хотя авторъ и претендуетъ на самостоятельность, заявляя объ этомъ чуть не на каждой страницѣ своей книги.

Въ виду всего этого, кажется въ высшей степени страннымъ и

непонятнымъ то обстоятельство, что сочиненіе Шранки увѣнчано преміей со стороны пражскаго университета, профессоромъ котораго состоитъ авторъ (Berlin. philolog. Wochenschr. 1886, 2). Неужели тамъ такъ дешево ученые лавры? Странною намъ также кажется и одобрительная рецензія на эту книгу въ Zeitschr. für Philos. und philos. Kritik 1887 г., гдѣ она ставится въ число полезныхъ изслѣдованій объ Эпиктетѣ. Мы бы не заговорили объ этомъ трудѣ, если бы онъ, съ одной стороны, не былъ рекомендованъ нѣмецкимъ философскимъ журналомъ въ качествѣ солиднаго труда, а съ другой,—не былъ премированъ коллегіей профессоровъ пражскаго университета.

Другое впечатлѣніе производитъ трудъ Бонгеффера. Это капитальное и обширное сочиненіе (VIII + 316), составляющее только первую часть труда, предпринятаго имъ по вопросу о философіи Эпиктета и стоицизма вообще, является пока послѣднимъ словомъ западной науки въ этой области. Своими достоинствами оно значительно выдѣляется среди трудовъ подобнаго рода. Полнота, научность и серьезность изслѣдованія, новизна и оригинальность взглядовъ автора на нѣкоторыя стороны изслѣдуемаго вопроса—вотъ отличительныя черты названнаго сочиненія, дающія ему почтенное мѣсто въ современной нѣмецкой литературѣ. На основаніи внимательнаго и всесторонняго изученія философіи Эпиктета и стоицизма авторъ приходитъ къ такимъ выводамъ, которые, сколько намъ извѣстно, еще не были высказаны никѣмъ изъ изслѣдователей этого вопроса. Сюда прежде всего относится то оригинальное мнѣніе Бонгеффера, что въ ученіи Эпиктета ясно и живо выражается все міровоззрѣніе стоицизма, почему авторъ не задумывается назвать философію Эпиктета «главнымъ источникомъ» стоическаго ученія. Сообразно съ такимъ взглядомъ на значеніе философіи Эпиктета для стоицизма, Бонгефферъ разсматриваетъ совмѣстно ученіе Эпиктета и древнихъ стоиковъ, включая также сюда и другихъ представителей римскаго стоицизма. Въ настоящемъ трудѣ онъ изслѣдуетъ лишь антропологию и психологию стоиковъ, подробно анализируя не только ихъ общія основы въ ученіи стоицизма, но и частныя понятія, опредѣляющія воззрѣнія стоиковъ въ области той и другой. При этомъ онъ съ большимъ знаніемъ дѣла ясно и отчетливо указываетъ взаимное отношеніе этихъ понятій и ихъ отношеніе къ тождественнымъ и родственнымъ понятіямъ въ ученіи другихъ фи-

лософовъ. Благодаря такому приему, изложение стоической антропологии и психологии приобретаетъ у Бонгеффера особенную ясность и опредѣленность. На ученіи стоиковъ о познаніи авторъ останавливается довольно подробно, но вопросъ о «прирожденныхъ идеяхъ» онъ оставляетъ все-таки открытымъ, ожидающимъ еще своего рѣшенія, предпочитая заняться выясненіемъ стоической «*φαντασία καταληπτική*» и опредѣленіемъ значенія у стоиковъ слова «критерій», что блестяще и выполняетъ. Блестяще выполняетъ онъ и всю свою задачу—представить полную и вѣрную картину воззрѣній стоиковъ въ области антропологии и психологии. Единственное, что можно поставить въ упрекъ автору,—это его излишнее довѣріе къ Цицерону и Сексту Эмпирику въ дѣлѣ изложенія и толкованія ими стоическаго ученія. По нашему мнѣнію, пользованіе сообщениями этихъ авторовъ требуетъ нѣкоторой осторожности и должно быть обусловлено строгой критической проверкой этихъ сообщений.

Разсматривая стоическую антропологию и психологию, Бонгефферъ вмѣстѣ съ тѣмъ уже теперь намѣчаетъ контуры этики Эпиктета и стоиковъ вообще, полное же изложеніе ея обѣщаетъ дать въ слѣдующей части своего труда. Нужно ожидать, что и послѣдняя будетъ обладать такими же выдающимися научными достоинствами, какими отличается первая часть; за это ручаются научная компетентность автора и глубокая серьезность настоящаго труда.

Если отъ обширнаго и капитальнаго сочиненія Бонгеффера перейти къ небольшому труду Люте относительно ученія стоиковъ о познаніи, то послѣдній, по справедливости, покажется неполнымъ и поверхностнымъ. Таковъ онъ и на самомъ дѣлѣ. Прежде всего въ этомъ сочиненіи обращаютъ на себя вниманіе односторонность и ограниченность выбора источниковъ, которыми авторъ пользовался при своемъ изложеніи стоической теоріи познанія. Кромѣ Цицерона, Люте въ своихъ сужденіяхъ основывается исключительно почти на словахъ Діогена Лаэртія и Секста Эмпирика о стоикахъ: но именно эти трое и даютъ большое мѣсто произволу въ дѣлѣ передачи стоическаго ученія. Болѣе же достовѣрные источники стоицизма, напр., Панэцій, Эпиктетъ, а также и другіе римскіе стоики оставляются имъ безъ вниманія. Игнорируетъ Люте и современныхъ изслѣдователей стоицизма, напр. Штейна, Зибекъ и Гейнце. Очевидно, авторъ хочетъ

быть вполне самостоятельнымъ, и въ порывахъ этой самостоятельности онъ беретъ на себя смѣлость безапелляционно и докторально разрѣшать такіе вопросы, которые отнюдь еще не установлены. Такъ, онъ безъ дальнѣйшихъ околичностей утверждаетъ, что «о прирожденныхъ идеяхъ въ стоическомъ ученіи не можетъ быть и рѣчи». Утвержденіе слишкомъ смѣлое, чтобы не сказать болѣе. Вопросомъ о прирожденности идей въ ученіи стоиковъ занимались многіе изслѣдователи съ большою добросовѣстностью, вниманіемъ и научною компетентностью (напр. Штейнъ, Ожеро, Бонгефферъ и др.), чѣмъ Люте на двухъ страничкахъ своей книжечки, и никто изъ нихъ, однако, не приходилъ къ такому положительному выводу, который побѣдоносно высказываетъ Люте. Начинаясь этимъ смѣлымъ утвержденіемъ, книжечка автора далѣе принимаетъ положительно воинственный характеръ. Поставивъ себѣ задачей изложеніе стоической теоріи познанія, Люте, однако, почти съ первыхъ же страницъ сочиненія вступаетъ въ полемику съ Целлеромъ, и эта полемика такъ ясна, такъ господствуетъ надъ остальнымъ изложеніемъ, что какъ будто она составляетъ цѣль всего сочиненія. Люте начинаетъ свой походъ противъ Целлера тѣмъ, что причисляетъ изложеніе стоической теоріи познанія у знаменитаго историка философіи къ «слабѣйшимъ частямъ его превосходнаго труда относительно греческой философіи». Въ такомъ же тонѣ Люте идетъ дальше и въ концѣ говоритъ, что «вообще Целлеръ развивалъ ошибочные взгляды». Особенно сильно нападаетъ авторъ на целлеровское пониманіе стоической теоріи познанія, какъ существенно субъективной (стр. 11), при чемъ въ пылу увлеченія полемикой и самъ въ концѣ концовъ становится непослѣдовательнымъ, допустивъ субъективный принципъ стоической теоріи познанія (стр. 45). Но чтобы сохранить позицію противъ Целлера, онъ добавляетъ: «въ частностяхъ же она имѣетъ чисто объективный характеръ». Такая полемика наполняетъ почти всѣ 46 стр. книги Люте, и лишь мимоходомъ авторъ роняетъ нѣсколько словъ, довольно, впрочемъ, вѣрныхъ, о значеніи слова «критерій» у стоиковъ и правильно выясняетъ ихъ «*φαντασία καταληπτική*».

Н. Рыжковъ.

Исповѣдъ естествоиспытателя *).

Ernst Haeckel. Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft. Glaubensbekenntniss eines Naturforschers.

I.

9-го октября 1892 г. въ торжественномъ засѣданіи остерландскаго общества испытателей природы, по случаю его 75-лѣтняго юбилея, іенскимъ профессоромъ Эрнстомъ Геккелемъ была произнесена рѣчь подъ громкимъ заглавіемъ: «Монизмъ какъ связь между религіей и наукой. Исповѣданіе вѣры естествоиспытателя». Непосредственнымъ поводомъ къ ней послужила ей предшествовавшая рѣчь вѣнскаго проф. Шлезингера «О естественнонаучныхъ догматахъ вѣры». О томъ, какой шумъ произвела рѣчь Геккеля, можно судить по тому, что къ концу января она разошлась уже третьимъ изданіемъ.

Самое содержаніе рѣчи, громкое имя ея автора и успѣхъ ея распространенія побуждаютъ меня сказать о ней нѣсколько словъ.

«Цѣль моего чистосердечнаго монистическаго исповѣданія вѣры, — говоритъ Геккель, — двоякая. Во-первыхъ, я хотѣлъ дать въ немъ выраженіе тому *разумному міровоззрѣнію*, которое внушаютъ намъ съ логическою необходимостью новѣйшіе успѣхи естествознанія, которое живетъ въ глубинѣ души почти всѣхъ безпристрастныхъ и мыслящихъ естествоиспытателей, хотя лишь немногіе обладаютъ достаточнымъ мужествомъ или имѣютъ потребность открыто его исповѣдовать. Во-вторыхъ, я имѣлъ въ виду установить связь между религіей и наукой и тѣмъ содѣйствовать уничтоженію той противоположности, которая безъ нужды поддерживается между этими двумя областями высшей человѣческой дѣятельности; этическія потребности нашего чувства удовлетворяются монизмомъ въ столь же полной мѣрѣ, какъ и логическая потребность причинности, предъявляемая нашимъ разумомъ».

Основною монистическаго міровоззрѣнія, долженствующаго установить связь между религіей и наукой, служитъ то убѣжденіе, что *«одинъ духъ живетъ во всѣхъ вещахъ»*, и весь познаваемый міръ существуетъ и развивается по одному общему основному закону».

Противъ этого спорить, конечно, невозможно. Убѣжденіе, что *одинъ духъ живетъ во всѣхъ вещахъ, обще всѣмъ*. Это убѣж-

*) Печатаая эту замѣтку, обращаемъ вниманіе читателя на весьма вѣрную оцѣнку полнѣйшей путаницы идей, въ *міровоззрѣніи* Геккеля, — сдѣланную въ концѣ статьи г. Иванцовымъ.

деніе релігіозное въ той же мѣрѣ, какъ и научное; оно могло бы дѣйствительно послужить лучшею основой всякаго міровоззрѣнія. Бѣда лишь въ томъ, что никто не знаетъ, въ чемъ заключается этотъ единый духъ, этотъ *основной законъ* всѣхъ вещей, и всякій стремится своего личнаго Бога поставить на тотъ алтарь *всего* человѣчества, на которомъ начертано: «неизвѣстному Богу».

Неизбѣжная причинная связь и цѣлесообразность, необходимость и свобода, разумъ и слѣпая воля, духъ и матерія, добро и зло, совершенство и безсмысліе, внѣшняя причина и внутренняя сила—всѣ эти идеи имѣли и имѣютъ своихъ поклонниковъ, и вѣроятно долго еще люди будутъ называть своего «неизвѣстнаго Бога» различными именами и спорить, какое имя правильнѣе. Еще не наступило время, думается намъ, ни для примиренія между различными философскими и релігіозными системами, ни для примиренія между наукой и релігіей, о чемъ прекрасно свидѣтельствуется неудача всѣхъ попытокъ этого рода. Рѣчь идетъ, конечно, не о примиреніи индивидуальномъ, которое каждый создаетъ самъ для себя, а о примиреніи въ общемъ признаніи.

О примиреніи и связи между вѣрой и наукой въ ихъ идеалѣ не можетъ быть и рѣчи, ибо между ними не можетъ быть и противоположности. Противоположность существуетъ лишь между тою вѣрой и тою наукой, которыми мы обладаемъ, между релігіей и наукой, какъ явленіями времени, вѣрой, которая не знаетъ, и наукой, которая не вѣритъ. А единственное и возможное между ними примиреніе состоитъ въ томъ, чтобы и той и другой была дана возможность свободного развитія, — иначе согласіе между ними никогда не осуществится.

Если не наступило время для теоретическаго примиренія между наукой и релігіей, то давно пришла пора для примиренія практическаго между людьми науки и людьми вѣры, — пора прекращенія взаимной непріязни и гоненія, пора признанія взаимной солидарности.

О другомъ примиреніи говорить пока не время. Иначе или наука перестанетъ быть наукой, или вѣра перестанетъ быть вѣрой.

Попытка Геккеля даетъ лучшій примѣръ въ этомъ отношеніи. Въ ней наука перестала быть наукой, и вѣра перестала быть вѣрой.

Изложу ея содержаніе.

II.

Наше монистическое міровоззрѣніе, говоритъ Геккель, относится къ той группѣ философскихъ системъ, которая съ другихъ точекъ зрѣнія обозначается какъ механическая или пантеистическая. Основная мысль этого міровоззрѣнія — міровое единство, нераздѣльная связь силы и вещества, духа и матеріи, или, иными словами, Бога и міра.

Уже изъ этой вступительной фразы читатель можетъ видѣть, что геккелевскій монизмъ не въ силахъ связать религію и науку, просто потому, что онъ не въ силахъ связать даже гораздо менѣе противоположныя вещи — различныя философскія системы, такъ какъ онъ служитъ выраженіемъ лишь одной группы ихъ.

Геккель рисуетъ далѣе картину развитія монизма въ связи съ историческимъ развитіемъ человѣческаго познанія природы. Онъ показываетъ, какъ у древнѣйшихъ перволодей или обезьянолюдей, а равно и слѣдующихъ за ними первобытныхъ народовъ, не было никакого познанія природы; какъ затѣмъ въ громъ и молніи, бурѣ и землетрясеніи, оборотѣ солнца и луны, во всякомъ поражающемъ его метеорологическомъ и геологическомъ измѣненіи человѣкъ сталъ видѣть непосредственную дѣятельность *личнаго Бога* и представлять его болѣе или менѣе антропоморфно, или человѣкообразно; какъ искусное и цѣлесообразное сложеніе организованныхъ живыхъ существъ непосредственно привело его возрастающую потребность познанія къ сравненію ихъ съ произведеніями человѣческаго искусства, и неопредѣленное представленіе личнаго Бога обратилось въ представленіе Творца. Такое пониманіе органическаго творенія, какъ произведенія искусства антропоморфнаго Бога, держалось въ общемъ признаніи еще до половины нашего столѣтія, несмотря на то, что болѣе чѣмъ за 2000 лѣтъ выдающіеся мыслители ясно показали его несостоятельность.

Всѣ эти древнія религіозныя и телеологическія системы были антимионистичны. Большинство изъ нихъ были дуалистичны, другія плюралистичны. Но вообще историко-критическое сравненіе всѣхъ религіозныхъ и философскихъ системъ приводитъ къ тому главному результату, что всякій крупный шагъ болѣе глубокаго познанія обозначаетъ собою отрѣшеніе отъ унаслѣдованнаго дуализма или плюрализма и приближеніе къ монизму. «Все яснѣе становится необходимость не противопоставлять Бога матеріальному

міру въ качествѣ существа внѣшняго, а полагать его въ самомъ космосѣ, какъ «божественную» силу» или «движущій духъ». Все яснѣе становится намъ, что всѣ чудесныя явленія окружающей насъ природы, какъ органической, такъ и неорганической, суть лишь различные продукты одной и той же первосилы, различные комбинаціи одного и того же первовещества. Все неоспоримѣе открывается передъ нами та истина, что наша человѣческая душа представляетъ собою лишь ничтожную часть этой всеобъемлющей «міровой души», точно такъ же, какъ наше человѣческое тѣло есть только индивидуальная частица великаго міра организованныхъ тѣлъ».

Далѣе излагаются вкратцѣ главнѣйшіе догматы монистическаго символа:

1. Сохраненіе силы и сохраненіе вещества—два великихъ закона, которые можно обобщить въ *одномъ* философскомъ понятіи закона *сохраненія субстанціи*.

2. *Одушевленность атомовъ*,—ибо всѣ измѣненія, какъ въ органической, такъ и неорганической природѣ можно уразумѣть лишь при томъ условіи, если представлять атомы не мертвыми частичками вещества, а обладающими жизнью элементарными частицами, надѣленными силой притяженія и отталкиванія. Удовольствіе и неудовольствіе, любовь и ненависть атомовъ Эмпедокла суть лишь иныя выраженія этихъ силъ притяженія и отталкиванія. Наши химическіе элементы, по всей вѣроятности, суть лишь различные формы соединенія различнаго числа атомовъ одного первоэлемента. Эти *первоатомы* имѣютъ во всей вселенной одинаковую величину и свойства. Они недѣлимы, форма ихъ круглая. Они косны, неизмѣняемы, не обладаютъ упругостью и непроницаемы для ээира. Свойства нашихъ химическихъ элементовъ обуславливаются различнымъ числомъ и положеніемъ этихъ «первоатомовъ». Такъ, напр., атомъ углерода («творца» органическаго міра въ собственномъ смыслѣ), по всей вѣроятности, представляетъ тетраэдръ и состоитъ изъ 4 первоатомовъ.

3. Ээиръ, наполняющій пространство между атомами, находящійся въ постоянномъ колебаніи, носитель свѣта, тепла, электричества; *ээирная теорія*, которую разумная форма религіи можетъ признать за свой «догматъ вѣры», противоположивъ подвижный міровой ээиръ, въ качествѣ «творящаго божества»,—косной материі, какъ матеріалу творенія.

Впереди всѣхъ другихъ завоеваній человѣческаго духа стоитъ наше современное *эволюціонное ученіе*, согласно которому міръ произошелъ слѣдующимъ образомъ.

Вначалѣ въ безконечномъ міровомъ пространствѣ мы не имѣемъ ничего, кромѣ подвижнаго упругаго *эѳира* и несчетныхъ однообразныхъ дискретныхъ частичекъ, разсѣянныхъ въ немъ на подобіе пыли,—*первоатомовъ*. Быть-можетъ, послѣдніе сами представляютъ первоначально «пункты сгущенія» находящейся въ колебательномъ движеніи «субстанции», остатокъ которой образуетъ эѳиръ. Изъ первоатомовъ возникаютъ атомы нашихъ элементовъ, вслѣдствіе ихъ сочетанія по группамъ въ определенныхъ числахъ. Изъ находящагося въ колебательномъ движеніи «первооблака» обновляются вращающіяся міровыя тѣла. Одно изъ многихъ тысячъ міровыхъ тѣлъ представляетъ наше *солнце* вмѣстѣ съ планетами, которыя возникли изъ него, выброшенныя центробѣжною силой. Одна изъ планетъ нашей солнечной системы есть наша крошечная *земля*. Когда раскаленный земной шаръ до извѣстной степени охладился, на отвердѣвшую корку его поверхности ниспадаетъ капельножидкая *вода*—первое условіе органической жизни. Атомы *углерода* начинаютъ свою организирующую дѣятельность и соединяются съ другими элементами въ плазматическія соединения, обладающія способностью разбухать. Небольшой комочекъ плазмы разрастается за границы сцепленія и индивидуальнаго роста и распадается на двѣ равныя половины. Съ этой *первою монарой* начинается органическая жизнь и ея собственная функція—наслѣдованіе. Въ гомогенной плазмѣ монары обособляется болѣе плотное центральное ядро отъ мягкой внѣшней массы; черезъ такую дифференціацію на ядро и протоплазму возникаетъ первая органическая *клетка*. Долгое время нашу планету населяли только такіе *протисты* или одноклѣтчатые первосущества. Изъ цецебьевъ или общежительныхъ соединеній ихъ возникли лишь впослѣдствіи низшіе гистоны, многоклѣтчатые растенія и животныя.

Міръ животныхъ имѣетъ слѣдующую *исторію происхожденія*. При корнѣ общаго родословнаго древа многоклѣтчатыхъ животныхъ стоятъ гастреады и губки. Затѣмъ изъ общаго ствола гельминтовъ или низшихъ червей развиваются въ качествѣ самостоятельныхъ главныхъ вѣтвей четыре отдѣльныхъ ствола—моллюски, звѣздчатые, членистые и позвоночныя животныя.

Лишь послѣднія изъ нихъ во всѣхъ существенныхъ чертахъ своего сложенія и развитія соответствуютъ человѣку. Длинный рядъ низшихъ водныхъ позвоночныхъ (ланцетники, миноги, рыбы) предшествуетъ появленію дышащихъ легкими амфибій. За амфибіями слѣдуютъ первыя позвоночныя, имѣющія амніонъ,—древнѣйшія рептиліи; изъ нихъ развиваются позднѣе съ одной стороны птицы, съ другой—млекопитающія. *Человѣкъ* происходитъ изъ рода обезьянообразныхъ млекопитающихъ.

Какъ естественное ученіе развитія, зиждущееся на монистическомъ основаніи, раскрыло и сдѣлало ясной всю область тѣлесныхъ явленій природы, точно такъ же оно сдѣлало ясной и область *жизни духа*, не отдѣлимую отъ первой. Сравнительная психологія показываетъ намъ, какъ душа развивается рука объ руку съ развитіемъ мозга. Она показываетъ, что низшая форма душевной дѣятельности существуетъ уже у самыхъ низшихъ животныхъ—у одноклѣтчатыхъ первичныхъ формъ, инфузорій и корненожекъ. «Всякій естествоиспытатель, который,—говоритъ Геккель,—подобно мнѣ, въ продолженіе многихъ лѣтъ наблюдалъ жизненную дѣятельность этихъ одноклѣтчатыхъ протистовъ, положительно убѣжденъ, что и они обладаютъ душою». И эта «*клеточная душа*» состоитъ, точно такъ же какъ наша, изъ суммы ощущеній, представленій и волевыхъ дѣятельностей; ощущеніе, мышленіе и воля нашей человѣческой души отличны отъ нихъ только по степени. «*Наслѣственная клеточная душа*» (какъ «потенціальная душа») находится уже въ *яйцевой клеткѣ*, изъ которой развивается человѣкъ, подобно всякому другому животному. Научная психологія есть часть физиологіи и, подобно новѣйшей физиологіи и патологіи, психологія и психіатрія будущаго должна сдѣлаться *целлюлярной*.

Что касается *безсмертія*, то въ научномъ смыслѣ оно есть сохраненіе субстанции, слѣдовательно то же самое, что физика опредѣляетъ какъ сохраненіе силы, химія—какъ сохраненіе вещества. *Космосъ въ его цѣломъ безсмертенъ*. Какъ никакая другая частица вещества или силы никогда не исчезаетъ изъ міра, такъ же точно не мыслимо противное и по отношенію къ атомамъ нашего мозга и силамъ нашего духа. При нашей смерти исчезаетъ только индивидуальная форма нервной субстанции и личная «душа», представлявшая ея работу.

«Наоборотъ, совершенно несостоятельно представленіе *личною*

безсмертія. Такое представленіе есть не что иное, какъ глубоко вкоренившійся „наслѣдственный догматъ“. Если еще и теперь устарѣвшая школа умозрительной психологіи упорно держится этой противоразумной догмы, то въ этомъ скрывается лишь достойный сожалѣнія анахронизмъ. Шестьдесятъ лѣтъ тому назадъ его еще можно было извинить; ибо тогда не знали точно ни тончайшаго строенія мозга, ни фізіологическихъ функцій его отдѣльных частей; его элементарные органы—микроскопическія гангліозныя клѣтки—были почти неизвѣстны, равно какъ и клѣточные души протистовъ; объ онтогенетическомъ развитіи имѣли лишь представленія несовершенныя, о філогенетическомъ—никакихъ».

Для монизма или философіи единства «нематеріальный жизненный духъ» точно такъ же немислимъ, какъ и «мертвая бездушная матерія»; въ каждомъ атомѣ и то и другое связано нераздѣльно.

За симъ слѣдуетъ существеннѣйшая часть рѣчи, касающаяся области *религіи* и связанной съ ней «*вѣры въ Бога*».

Прежде всего указывается необходимость отрѣшиться отъ всѣхъ міеологическихъ разсказовъ, отъ всѣхъ чудесъ и всѣхъ такъ называемыхъ откровеній, долженствующихъ приходить къ намъ сверхъестественнымъ путемъ. Всѣ эти мистическія ученія противоразумны, ибо они не подтверждены ни однимъ дѣйствительнымъ опытомъ, мало того—несовмѣстимы съ извѣстными намъ фактами, установленными разумнымъ познаніемъ природы. То же касается различныхъ легендъ христіанскихъ и еврейскихъ, равно какъ и магометанскихъ и индѣйскихъ сказаній.

Если мы оставимъ такимъ образомъ въ сторонѣ всѣ мистическія догмы и сверхчувственныя откровенія, то, какъ драгоценное и неоцѣнимое зерно истинной религіи, остается чистое, основанное на разумной антропологіи, *ученіе о нравственности*.

Въ этомъ отношеніи христіанское нравоученіе гораздо совершеннѣе и чище другихъ религій. Но главнѣйшія и благороднѣйшія основныя начала христіанской этики—любовь къ ближнему, вѣрность долгу, любовь къ истинѣ, повиновеніе законамъ—никоимъ образомъ не свойственны христіанской вѣрѣ какъ таковой; они имѣютъ гораздо болѣе древнее происхожденіе и признавались и проводились въ большей или меньшей степени многими древними народами еще за тысячи лѣтъ до Христа.

Высшимъ нравственнымъ закономъ разумной религіи остается любовь къ людямъ въ сообразномъ съ природою *равновѣсїи между эгоизмомъ и альтруизмомъ*, между любовью къ самому себѣ и любовью къ ближнему. Основной законъ, высшая естественная заповѣдь: «что ты хочешь, чтобы люди тебѣ дѣлали, то дѣлай и имъ»,—существовалъ за тысячи лѣтъ прежде. чѣмъ Христосъ сказалъ: «люби ближняго, какъ самого себя». Онъ переданъ намъ по наслѣдству еще отъ нашихъ животныхъ предковъ въ формѣ «этической инстинкта». Уже въ стадахъ обезьянъ и другихъ общественныхъ млекопитающихъ «любовь къ ближнему» является социальнымъ долгомъ, ибо безъ нея невозможно продолжительное существованіе означенныхъ обществъ.

Что касается собственно вѣры въ Бога, то, говоритъ Геккель, „наша монистическая идея Бога признаетъ «духъ Бога во всѣхъ вещахъ». Она никоимъ образомъ не можетъ видѣть въ Богѣ «личное существо», иными словами—индивидуумъ ограниченнаго пространственнаго протяженія или даже человѣческаго вида. «Богъ»—вездѣ. Какъ еще Джисрдано Бруно сказалъ: «Одинъ духъ находится во всѣхъ вещахъ, и нѣтъ тѣла настолько малаго, чтобы не оно заключало въ себѣ частицы божественной субстанции, его одухотворяющей». Каждый атомъ такимъ образомъ, равно какъ и «міровой эфиръ», одухотворенъ. Согласно съ этимъ «Бога» можно обозначить такъ же, какъ безконечную сумму всѣхъ естественныхъ силъ, сумму всѣхъ атомныхъ силъ и всѣхъ эфирныхъ колебаній. Можно также опредѣлить Бога, какъ «высшій міровой законъ.» Но не въ имени дѣло въ этомъ высочайшемъ догматѣ вѣры,—дѣло въ *единствѣ* основного представленія, въ единствѣ Бога и міра, духа и природы. Наоборотъ, обычный «гомотеизмъ» или антропоморфное представленіе Бога низводитъ это возвышеннѣйшее космическое понятіе до «газообразнаго позвоночнаго животнаго».

Этимъ кончается собственно монистическій катехизисъ, и перечисляются лица, особенно способствовавшія установленію и развитію монистическаго міровоззрѣнія. На первомъ мѣстѣ—Спиноза, затѣмъ Гёте. Далѣе двое изъ величайшихъ поэтовъ и знатоковъ человѣка—Шекспиръ и Лессингъ, двое изъ величайшихъ нѣмецкихъ государей—Фридрихъ II Гогенштауфенъ и Фридрихъ II Гогенцоллернъ, двое изъ величайшихъ естествоиспытателей—Лапласъ и Дарвинъ.

Далѣ слѣдуетъ нѣсколько словъ въ защиту того, что монизмъ нисколько не разрушаетъ поэзіи и чувствъ прекраснаго, и намеки, что предлагаемый катехизисъ не мѣшало бы ввести въ школьное преподаваніе.

Главная суть рѣчи суммируется въ слѣдующихъ заключительныхъ словахъ:

„Монистическое изслѣдованіе природы, какъ познаніе истины, монистическая этика, какъ воспитаніе, направленное къ добру, монистическая эстетика, какъ культъ прекраснаго, — вотъ три главныя области нашего монизма. Черезъ ихъ гармоническое и связанное совершенствованіе мы достигаемъ той по-истинѣ благотворной связи между наукой и религіей, которая въ настоящее время не замѣчается, къ сожалѣнію, столь многими. Истина, добро и красота—три великихъ божества, передъ которыми мы въ молитвѣ склоняемъ колѣни. Въ ихъ естественномъ сочетаніи и взаимномъ дополненіи находимъ мы чистое понятіе Бога. Этому «тріединому божественному идеалу», этой истинной троицѣ монизма грядущее двадцатое столѣтіе будетъ воздвигать свои алтари!“

III.

Какъ «связь между религіей и наукой», попытку Геккеля можно разсматривать съ двухъ сторонъ: съ точки зрѣнія религіи и съ точки зрѣнія науки.

Первое не наше дѣло. Нечего говорить о томъ, что предлагаемая система монизма по своему содержанію идетъ въ разрѣзъ съ обычными религіозными представленіями. Врядъ-ли можно серьезно говорить о *примиреніи* и *связи* религіи съ наукой въ «новой вѣрѣ», когда обычной религіи предлагается просто отрѣшиться отъ всѣхъ догматовъ и, измѣнивъ свои святцы на монистическія, на мѣсто Николая Угодника чтить Фридриха Гогенцоллерна. И врядъ-ли будетъ лучше, если люди, не имѣющіе съ наукой ничего общаго и не могущіе по достоинству оцѣнить ея выводы, поставятъ, увлеченные проповѣдью Геккеля, вмѣсто заповѣди любви, данной Богомъ, заповѣдь равновѣсія между эгоизмомъ и альтруизмомъ во имя общественнаго инстинкта обезьяньихъ предковъ человѣка.

Гораздо труднѣе сказать, что представляетъ собою «новая вѣра» съ научной точки зрѣнія.

Тѣ положенія, которыя Геккель возводитъ въ научные догматы, дѣйствительно суть результаты научныхъ изслѣдованій. Нѣтъ ни одного изъ нихъ, которое не высказывалось бы и не защищалось иногда величайшими корифеями науки. И тѣмъ не менѣе въ томъ, что предлагаетъ Геккель, наука столь же перестала быть наукой, какъ вѣра перестала быть вѣрой.

Что представляютъ собою эти «догматы»?

Нѣкоторые изъ нихъ суть строго установленные общіе факты, исполнѣ научные законы. Другіе—лишь общепризнанныя гипотезы, исполнѣ научныя гипотезы, но тѣмъ не менѣе гипотезы, построенныя для объясненія наблюдаемыхъ фактовъ, но которымъ еще не достаетъ опытнаго подтвержденія, и которыя по своей достовѣрности не могутъ стать на одну доску съ строго установленными эмпирическими законами. Наконецъ, сюда же вошли предположенія, высказанныя какимъ-либо однимъ авторомъ и не только не сдѣлавшіяся еще достояніемъ науки, но встрѣчающія часто отпоръ со стороны другихъ ученыхъ, каковы, напр., многія измышленія самого Геккеля.

И всѣ эти, совершенно не одинаковыя по своему значенію, утвержденія ставятся на одну доску. Развѣ научно и разумно относиться къ впервые высказанной гипотезѣ такъ же, какъ къ прочно установленному закону? Ученый всегда долженъ строго отличать, имѣеть-ли онъ дѣло съ фактомъ, или закономъ, или простою гипотезой.

Этого мало,—и гипотезы, и законы, и личныя предположенія возводятся въ значеніе *догматовъ*. Это уже прямо антинаучно. Наука не знаетъ догматовъ,—ея дѣло знаніе. У науки нѣтъ символовъ; она говоритъ не «вѣрь», а «изслѣдуй».

Возводитъ научныя гипотезы въ догматы значитъ возводитъ въ догматъ ложь, ибо гипотезы сплошь да рядомъ оказываются ложными. Возводитъ научныя гипотезы въ догматы—значитъ санкціонировать ложь и тѣмъ тормазить науку. Галилей едва не былъ сожженъ именно потому, что гипотеза вращенія солнца вокругъ земли была возведена въ догматъ! Всѣ великія научныя открытія обязаны своимъ происхожденіемъ сомнѣнію въ томъ, что считалось научнымъ догматомъ, а не слѣпой вѣрѣ въ нихъ. Какъ скоро наука начинаетъ относиться къ своимъ выводамъ какъ къ догматамъ, она неизбѣжно клонится къ упадку. Геккель и его школа сами подтверждаютъ это прекраснѣйшимъ образомъ. Гек-

кель — несомнѣнно человѣкъ выдающагося ума, горячо, даже страстно, любящій науку, человѣкъ, обладавшій лучшими качествами изслѣдователя, принесшій богатые плоды на томъ поприщѣ, на которомъ онъ работалъ. И тѣмъ не менѣе это не ученый. Для науки онъ сдѣлалъ больше вреда, чѣмъ пользы. Именно потому, что къ научнымъ теоріямъ и гипотезамъ онъ относился, какъ къ догматамъ. Цѣль его была не изслѣдованіе природы, а развитіе и защита догматовъ; богословъ изъ него вышелъ бы лучший, чѣмъ біологъ. Наука обязана ему закономъ соотвѣтствія между онто- и филогеніей, который онъ самъ же скомпрометировалъ, давъ изображенія зародышей человѣка и другихъ позвоночныхъ животныхъ, отпечатанныя съ одного и того же клише. Увлеченный эволюціонною теоріей, онъ сочинилъ первичныя и переходныя формы, которыхъ никто ни до, ни послѣ него не видалъ. Изъ изслѣдованныхъ имъ безъядерныхъ протистовъ ни одинъ не попадаетъ другимъ наблюдателямъ. Приводимымъ имъ фактамъ и наблюденіямъ перестали вѣрить.

Таковы наглядные плоды возведенія научныхъ гипотезъ въ догматы.

Не содержаніе проповѣди Геккеля не научно, а ненаученъ, даже анти-наученъ, по существу своему, ея духъ.

Цѣль науки — открытіе истины и ея распространеніе. Но пока наука не совершенна, пока важнѣйшіе вопросы человѣчества лежатъ еще не только внѣ научнаго разрѣшенія, но даже и внѣ научной области, всякое распространеніе науки, всякая популяризація должна имѣть свою цѣлью не господство той или другой гипотезы, а прежде всего распространеніе самого духа науки, духа критицизма, духа изслѣдованія, въ основѣ котораго лежитъ не догматъ, а сомнѣніе.

Геккелевскую «новую вѣру», его «связь между религіей и наукой» постигнетъ, конечно, та же участь, которая постигла его царство протистовъ — «связь между царствомъ животныхъ и царствомъ растений». Она будетъ по меньшей мѣрѣ забыта.

Увлеченный теоріей эволюціи и единства происхожденія всего органическаго міра, Геккель захотѣлъ ближе связать оба органическихъ царства и установилъ промежуточное царство — «царство протистовъ» — одноклѣтчатыхъ организмовъ, не сдѣлавшихся еще ни животными, ни растениями, т.-е. въ сущности вмѣсто одной демаркаціонной линіи, отдѣляющей животныхъ отъ ра-

стеній, провель двѣ,—вмѣсто упрощенія и объединенія ввелъ путаницу и еще большую рознь.

Въ «новой вѣрѣ», этомъ новомъ протистѣ, мы имѣемъ то же самое. Это ни вѣра, ни наука, ни животное, ни растеніе. Она столь же противна обычной религіи, какъ и наукѣ. Религіи она противна своимъ содержаніемъ, наукѣ—своимъ духомъ.

Никто не мѣшаетъ Геккелю вѣрить во что угодно. Можетъ-быть даже многіе вѣрятъ въ то, во что онъ вѣритъ. Но нельзя навязывать своей вѣры въ гипотезы всѣмъ, нельзя возводить личную вѣру, даже современные взгляды науки въ ея общеобязательные догматы. Не дѣло ученаго прибѣгать къ приемамъ проповѣдника и вмѣсто доказательства фактами кричать:

«Только невѣжды и умы ограниченные могутъ въ настоящее время сомнѣваться въ истинности этого заключенія (въ происхожденіи человѣка отъ обезьяны). Если еще и случается, что какой-либо болѣе старый естествоиспытатель сомнѣвается въ его обоснованности или спрашиваетъ о недостающихъ доказательствахъ (какъ нѣсколько времени тому назадъ сдѣлалъ одинъ изъ извѣстныхъ нѣмецкихъ патологовъ на антропологическомъ съѣздѣ въ Москвѣ), то онъ доказываетъ этимъ лишь то, что поразительные успѣхи новѣйшей біологіи и прежде всего антропогеніи остались ему чужды».

Или:

„Это монистическое исповѣданіе должно раздѣляться *всѣми* естествоиспытателями, удовлетворяющими слѣдующимъ условіямъ: 1) Достаточныя знанія во всей области естественной науки, прежде всего въ современномъ эволюціонномъ ученіи. 2) Достаточная острота и ясность способности сужденія, дабы выводить логическія заключенія изъ этихъ эмпирическихъ знаній при помощи индукціи и дедукціи. 3) Достаточное моральное мужество, дабы защищать пріобрѣтенныя такимъ образомъ монистическія истины противъ нападеній враждебныхъ дуалистическихъ и плюралистическихъ системъ, и 4) Достаточная сила духа, потребная для освобожденія себя отъ господствующихъ религіозныхъ предразсудковъ на основаніи здоровой мысли, въ особенности отъ тѣхъ противоразумныхъ догмъ, которыя прочно насаждены въ насъ съ ранняго дѣтства въ качествѣ непоколебимыхъ «религіозныхъ откровеній».“

Иными словами—только невѣжды и трусы не идутъ за мною!

Это называется приемами запугиванія, не употребительными въ наукѣ.

Свобода изслѣдованія и убѣжденія, свобода разума — единственная основа и условіе развитія науки. И хотя бы во имя ея же современныхъ выводовъ приглашали ее отказаться отъ этой свободы, она не откажется.

Лишь на почвѣ этой свободы можно устанавливать связь и единство между наукой и религіей, и ясно, что при настоящемъ положеніи вещей связь и единство между вѣрящей и сомнѣвающейся наукой можетъ быть только практическая—взаимное признаніе свободы вѣрить и сомнѣваться. Лишь при этомъ условіи возможно достиженіе теоретическаго единства въ будущемъ — достиженіе *свободнаго согласія* вѣры и знанія. Это тотъ идеаль, къ которому идутъ шагъ за шагомъ религія и наука, какъ явленія времени, и въ которомъ они не различны другъ отъ друга, ибо составляютъ одно.

Ник. Иванцовъ.

Полемика.

По поводу статьи П. Д. Боборыкина.

Нѣсколько лѣтъ тому назадъ, по поводу моего реферата въ Психологическомъ Обществѣ, П. Е. Астафьевъ заявилъ, что выводитъ законы эстетики изъ изученія процесса художественнаго творчества не слѣдуетъ, что не существуетъ вмѣстѣ съ тѣмъ (въ настоящее время) и психологіи художника (или процесса художественнаго творчества)*). Мнѣ казалось однако, — такъ думаю я и теперь, — что безъ пониманія того, какъ на самомъ дѣлѣ совершается художественное созданіе въ душѣ художника, всѣ наши эстетическія сужденія и опредѣленія будутъ висѣть на воздухѣ. Въ частности я полагаю, что только на психологической почвѣ можетъ быть окончательно разрѣшенъ вопросъ о значеніи сознанія, идей и тенденціи въ области искусства.

Самъ г. Астафьевъ говорилъ въ той же статьѣ: «Нѣтъ ничего великаго въ мірѣ и въ исторіи безъ страсти, и безстрастіе всегда *безплодно*; оно — *не творческое* начало. А гдѣ страстность, тамъ и тенденція въ *этомъ* смыслѣ!»

Нужно замѣтить, что *разсудочность* тенденціи, — иными словами: отсутствіе въ авторѣ таланта и увлеченія, благодаря которымъ читатель, зритель или слушатель только и могутъ сами увлекаться произведеніемъ, — никто и не можетъ отстаивать, какъ принадлежность искусства. Но г. Астафьевъ впадаетъ въ крайность, утверждая, что безъ страсти нѣтъ великаго художественнаго произведенія, т.-е. безъ страсти въ самомъ творцѣ. Этого не рѣ-

*) П. Астафьевъ: Состязаніе словъ съ понятіями (*Русское Дѣло*, № 4, 1889.)

шится утверждать ни одинъ сторонникъ законности тенденціи въ искусствѣ.

Я вспомнилъ этотъ давній уже споръ, прочитавши статью П. Д. Боборыкина. Въ ней сдѣлана попытка именно психологическаго обоснованія задачъ художественнаго творчества. Не буду говорить объ историко-критической части реферата г. Боборыкина, отмѣтивши въ ней лишь неполноту и неточность сужденій почтеннаго автора объ эстетическихъ идеяхъ Н. Г. Чернышевскаго. Мнѣ приходилось уже нѣсколько разъ указывать въ печати, что авторъ *Эстетическихъ отношеній искусства къ дѣятельности* не былъ такъ одностороненъ и узокъ, какъ это утверждаетъ г. Боборыкинъ. Можно-ли сказать, что на нашей художественной литературѣ пагубно отразилось вліяніе критика, который писалъ въ 1855 г. о Пушкинѣ слѣдующее: существеннѣйшее значеніе его произведеній — «то, что онѣ прекрасны или, какъ любятъ нынѣ выражаться, художественны»? Я не вполнѣ согласенъ съ г. Боборыкинымъ въ оцѣнкѣ диссертации Чернышевскаго; но почтенный авторъ *Василія Теркина* погрѣшилъ въ особенности тѣмъ, что характеристику такого крупнаго писателя, какъ Чернышевскій, построилъ на одномъ его произведеніи *).

Обращаюсь ко взглядамъ самого г. Боборыкина.

«Художественное творчество,— читаемъ мы въ статьѣ *Красота, жизнь, творчество*,— не произвольно и происходитъ *всею чаще* подъ порогомъ сознанія, слѣдуя извѣстному термину Фехнера». *Всею чаще*—это вопросъ статистики; творчество можетъ, стало-быть, происходить и сознательно.

Въ искусствѣ творчество «должно создавать такіе продукты, которые могли бы *прямо* удовлетворить чувству прекраснаго». Неужели этому чувству прекраснаго *прямо* удовлетворяютъ Ричардъ II, Фальстафъ, Чичиковъ, герои *Ревизора* и т. д.?

«Художественное творчество есть сила, независимая отъ нашей воли, а слѣдовательно не можетъ быть результатомъ сознательно-активныхъ способностей личности». Этотъ тезисъ г. Боборыкина находится въ противорѣчій съ вышеприведеннымъ его утвержденіемъ и сводитъ все творчество *подъ порогъ сознанія*.

*) Г. Боборыкинъ ссылается еще, мимоходомъ, на *Очерки гоголевскаго періода*; но въ нихъ Чернышевскій именно чуждъ критикуемой г. Боборыкинымъ односторонности.

При одинаковой степени сознанія въ двухъ художникахъ, задумавшихъ романъ или картину сходнаго содержанія и отличающихся другъ отъ друга степенью таланта, произведенія получатся неравнаго художественнаго, достоинства, — это не подлежитъ, конечно, сомнѣнію. Но что же тутъ не зависитъ отъ нашей воли, отъ сознанія? Сила таланта, его особенности, но не выборъ темы, не планомѣрная обработка ея. Г. Боборыкину слѣдовало бы вспомнить, какъ работаетъ писатель, которому онъ весьма и весьма сочувствуетъ, — Эмиль Золя. Неужели двадцать романовъ въ теченіе четверти вѣка возникли *подъ порогомъ сознанія*? Я говорю, разумѣется, не о технической сторонѣ дѣла, не объ осуществленіи художественнаго замысла, а о самомъ замыслѣ, о той творческой группировкѣ образовъ и положеній, безъ которой нѣтъ никакого романа.

Г. Боборыкинъ осторожнѣе иногда въ критикѣ чужихъ взглядовъ, чѣмъ въ собственныхъ утвержденіяхъ. Такъ онъ говоритъ кн. Волконскому, «что мы — люди — часть природы и не въ состояніи предсказывать впередъ, какую опредѣленную цѣль преслѣдуетъ та или другая область существующаго». Развитіе искусства, прибавляетъ П. Д. Боборыкинъ, бесконечно; поэтому-то, замѣчу я, и рискованно утверждать, что для него безразличны истина, справедливость, любовь къ родинѣ и т. д. Почему напр. не художественное произведеніе знаменитая статуя Микель-Анджело на могилѣ Юліана Медичи *Ночь*? А статуя эта изображаетъ порабощенную, страдающую Италію.

«Сюжетъ, — пишетъ г. Боборыкинъ, опять возражая кн. Волконскому, — равносильнъ творческой идеѣ въ истинно-даровитыхъ произведеніяхъ; а идея есть продуктъ творческаго процесса, безъ котораго, повторяемъ, не было бы искусства въ его высшихъ проявленіяхъ». Эта идея, спросимъ мы у г. Боборыкина, является ли на порогѣ сознанія? Неужели сплошной безсознательный процессъ порождаетъ сознаніе? Станетъ-ли г. Боборыкинъ отрицать, что психическіе процессы, подѣ влияніемъ волевого усилія, совершаются иногда, когда сознаніе занято другимъ предметомъ? Элементарный примѣръ: мы хотимъ вспомнить какое-либо имя, — это не удается; бесѣда или мысль переходятъ на другія темы, — и вдругъ въ сознаніи всплываетъ искомое имя.

Душевное настроеніе, говоритъ г. Боборыкинъ, «весьма часто можетъ давать творческій импульсъ способности творить, безъ

которой не было бы искусства». Я думаю, что это происходит не *всегда часто*, а всегда, настроеніе же въ значительной мѣрѣ опредѣляется идеями и можетъ отчетливо сознаваться *).

Я спрошу у противниковъ сознательной планомѣрности и тенденціи въ искусствѣ: пострадало-ли въ художественномъ отношеніи изображеніе ада въ *Божественной комедіи* отъ того, что Дантъ былъ гибеллиномъ и населилъ адъ своими политическими врагами? Конечно, если бы Дантъ не былъ пламенно проникнутъ идеей освобожденія Италіи и не былъ въ то же время великимъ талантомъ, то *Божественной комедіи* не было бы. Вышло бы или холодное, разсудочное или безыдейное произведеніе.

Н. Я. Гротъ говоритъ въ своемъ разсужденіи *Сновидѣнія, какъ предметъ научнаго анализа* о законѣ различныхъ сферъ памяти, параллельныхъ различнымъ фізіологическимъ состояніямъ организма. И въ сновидѣніяхъ сказывается вліяніе воли и привычки. Такъ Ридъ припоминалъ во снѣ, что грозящая ему опасность только сновидѣніе, и смѣло бросался въ мнимую пропасть. Мнѣ поэтому непонятно то совершенное исключеніе сознательности (и планомѣрности) изъ художественнаго творчества, которое утверждаетъ Н. Я. Гротъ въ своихъ тезисахъ *По поводу вопроса о задачахъ искусства*. Неужели творческій процессъ, который иногда длится годы, менѣе сознателенъ и менѣе контролируется, чѣмъ сновидѣнія? Самъ Н. Я. Гротъ говоритъ далѣе, что въ процессѣ творчества участвуетъ и познавательная дѣятельность. Правда, онъ прибавляетъ, что предварительное наблюденіе и изученіе дѣйствительности «можетъ быть и не преднамѣреннымъ»; но самое построеніе фразы свидѣтельствуетъ, что изученіе и наблюденіе предполагаются скорѣе намѣренными, во всякомъ случаѣ могутъ быть, по существу художественнаго творчества, сознательными и намѣренными.

Мнѣ кажется, что психическіе процессы можно распредѣлить по слѣдующимъ отдѣламъ: одни изъ нихъ начинаются сознатель-

*) Въ концѣ статьи г. Боборыкинъ приглашаетъ *критиковъ-моралистовъ, защитниковъ соціальныхъ и утилитарныхъ идеаловъ*, «уступить мѣсто тѣмъ, для кого искусство—не средство, а цѣль». Мнѣ не совсѣмъ понятно требованіе г. Боборыкина: кто же мѣшаетъ дѣйствовать *чистыми эстетиками*? Кн. Волконскій пишетъ, г. Боборыкинъ, г. Мережковскій и другіе пишутъ. Или, быть-можетъ, г. Боборыкинъ хочетъ запретить совсѣмъ оцѣнку художественныхъ произведеній съ нравственно-общественныхъ точекъ зрѣнія?

нымъ волевымъ толчкомъ и совершаются подъ контролемъ сознания до опредѣленной цѣли; другіе такъ же начинаются, такъ же направляются къ опредѣленной цѣли, но совершаются бессознательно (я захотѣлъ навѣстить пріятеля, дорогой задумался, но бессознательно поворачивалъ направо и налево, покуда не дошелъ до сознательно поставленной цѣли); третьи отправляются не отъ волевого толчка, сознательной цѣли не имѣютъ, но совершаются въ сознании (сновидѣнія). Творчество, въ художественномъ смыслѣ слова, является разновидностью перваго отдѣла. Иногда побужденіемъ къ художественной дѣятельности можетъ служить случайное событіе, непредвидѣнный яркій образъ, но этого достаточно для маленькой элегіи или для мадригала, а не для серьезнаго произведенія искусства. Я не отрицаю того, что художникъ иногда не понимаетъ всего смысла своего созданія, что онъ не всегда отчетливо сознаетъ, къ какимъ идеямъ можетъ привести его произведеніе, какое настроеніе оно вызоветъ. Но анализъ творческаго процесса, по моему мнѣнію, подкрѣпляетъ мнѣніе тѣхъ, которые утверждаютъ, что художникъ, безъ всякаго вреда для эстетическихъ достоинствъ своего произведенія и къ огромному его преимуществу въ нравственно-общественномъ отношеніи, можетъ сознательно воплощать въ немъ извѣстную мысль (или тенденцію).

В. Гольцевъ.

Вторичный вызовъ на споръ о законѣ одушевленія и отвѣтъ противникамъ.

I.

Русскіе философы не оставили безъ вниманія моей послѣдней работы (напечатанной сначала въ 5, 6 и 7 кн. «Журн. Мин. Нар. Просв.» 1892 г., а потомъ отдѣльною брошюрой—и тамъ и здѣсь подъ заглавіемъ «О предѣлахъ и признакахъ одушевленія»): г. Радловъ и кн. С. Трубецкой напечатали о ней довольно подробные отзывы (первый въ «Вѣстникѣ Европы», февраль 1893 г., а второй въ XVI книгѣ «Вопросовъ Философіи»); г. Астафьевъ неоднократно упоминалъ о ней въ своей книгѣ «Вѣра и знаніе» (Москва 1893 г.); Психологическое Общество обсуждало ее на одномъ изъ своихъ засѣданій (см. кн. 16 «Вопросовъ»), и на

немъ г. Гротъ выставилъ противъ моихъ положеній свои анти-тезисы (напечатанные въ той же книгѣ). Все это внушаетъ мнѣ мысль, что я не только затронулъ немаловажные вопросы, но еще высказалъ по поводу ихъ не вполне уже безполезныя соображенія, а главное—это придаетъ мнѣ смѣлость, несмотря на силы моихъ противниковъ, выступить противъ нихъ съ защитой моихъ положеній. И эту статью я посвящу опроверженію сдѣланныхъ мнѣ возраженій и замѣчаній. Впрочемъ, я буду отвѣчать не на всѣ замѣчанія. Тѣ изъ нихъ, которыя касаются только исполненія работы, т.-е. ея внѣшней стороны, еслибъ они даже были придирчивы (хотя этого на дѣлѣ не было; напротивъ, мои противники или умалчивали объ этой сторонѣ, или были донельзя снисходительны къ ней), могутъ быть обойдены мной, такъ какъ они не грозятъ никакой опасностью распространенію моихъ воззрѣній. Поэтому я ограничусь лишь разборомъ возраженій по существу, особенно же тѣхъ, которыя даютъ поводъ сдѣлать нѣкоторыя дополненія и поясненія къ моей работѣ.

А для этого я сперва напому читателей, какъ можно короче, объ ея характерѣ и содержаніи. Она преслѣдуетъ гносеологическія задачи; вопросы же психологическіе (напримѣръ, о генезисѣ нашего убѣжденія въ одушевленіи другихъ людей, о существованіи метафизическаго чувства, не совпадающаго съ нравственнымъ и т. п.) или затрогиваются только мимоходомъ (чтобы, пользуясь полученными мной выводами, выставить ихъ въ новомъ свѣтѣ), или же они имѣютъ всего лишь вспомогательное значеніе. И оставляя въ сторонѣ всѣ второстепенныя части (т.-е. побочныя, вспомогательныя и выводныя положенія), можно свести ея содержаніе къ тремъ главнымъ положеніямъ *): 1) Дѣятельность нашего познанія и нашъ опытъ устроены такъ, что позволяютъ всѣмъ и каждому безъ всякаго нарушенія логики и безъ всякаго противорѣчія съ фактами (если при ихъ обсужденіи не допускать трансцендентно-метафизическихъ предпосылокъ) отрицать существованіе душевной жизни всюду, кромѣ самого себя;

*) Въ кн. 16 «Вопросовъ» напечатаны *девять* моихъ тезисовъ. Но они были посланы по приглашенію предсѣдателя Психологическаго Общества къ тому засѣданію, на которомъ предполагался разборъ моихъ взглядовъ. Поэтому тамъ резюмированы *всѣ* части моего изслѣдованія. Даже болѣе того, въ 5-мъ тезисѣ упоминаніе объ явленіи общности для всѣхъ людей (и общечеловѣческой обязательности) апіорныхъ идей было сдѣлано въ видѣ дополненія къ брошюрѣ.

другими словами, это устройство не допускаетъ существованія такихъ явленій, которыя могли бы служить *завѣдомо эмпирическими* (т.-е. констатированными безъ помощи трансцендентно-метафизическихъ предпосылокъ), объективными признаками существованія одушевленія (а не однѣхъ лишь перемѣнъ въ ходѣ душевной жизни), такъ что признаніе существованія чужого одушевленія есть трансцендентно-метафизическое положеніе. 2) Въ виду завѣдомо-эмпирической недоказуемости этого положенія и въ виду невозможности чисто-теоретической метафизики, *единственнымъ* средствомъ для его оправданія служатъ постулаты нравственнаго чувства (стр. 90 и слѣд.). 3) То обстоятельство, что эта истина можетъ быть оправдана только такимъ путемъ, а въ то же время никто въ ней никогда не сомнѣвается и не можетъ усомниться, доказываетъ, сколь прочны могутъ быть метафизическія положенія, обоснованныя посредствомъ кантовскаго метода нравственныхъ постулатовъ. Поэтому (а также и въ виду того, что уже давно и разнообразными путями обнаружилась несостоятельность другихъ, т.-е. теоретическихъ, методовъ метафизики) я рекомендую этотъ методъ для построенія трансцендентной метафизики, какъ единственно надежный (стр. 101 и сл. брошюры).

Изъ этихъ положеній важнѣйшимъ и основнымъ для всего моего изслѣдованія является первое. Оно названо мной «закономъ отсутствія объективныхъ признаковъ одушевленія». Для краткости же его можно называть прямо «закономъ одушевленія» (вѣдь пока еще нѣтъ никакого другого закона одушевленія); такъ я и буду поступать. Въ виду значенія этого положенія я не только посвятилъ его выводу, разъясненію и защитѣ болѣе половины своей работы, но, чтобы болѣе выяснить, на сколько оно вѣрно, я рѣшился даже сдѣлать вызовъ своимъ читателямъ и предложилъ имъ построить *чуждое всякой трансцендентной метафизики* доказательство существованія объективныхъ признаковъ одушевленія, или, что то же, *эмпирической* невозможности отрицать чужое одушевленіе; а на себя я принялъ обязанность обнаружить несостоятельность такихъ доказательствъ. При этомъ, условіе воздерживаться ото всякой метафизики можетъ не распространяться только на тѣ два (безразличныя для вопроса) предположенія, на которыя я не распространялъ его при выводѣ своего закона, именно: 1) каждый можетъ или допускать реальность внѣшняго міра, или же отрицать ее, какъ ему угодно (ради упрощенія вопроса я самъ ее допускалъ, но

это безразлично); 2) всякій можетъ или допускать теорію атомизма, или отрицать ее (я же рассуждалъ независимо отъ того и другого взгляда). Но не должно быть никакихъ другихъ трансцендентно-метафизическихъ предположеній, ни матеріалистическихъ, ни спиритуалистическихъ, ни теизма, ни деизма и т. д. Этотъ вызовъ находится на стр. 49. Тамъ сказано: «удачное опроверженіе скептика (отрицающаго одушевленіе всюду, кромѣ самого себя) всегда будетъ кажущимся. Кто не вѣритъ этому и не хочетъ вникнуть въ указанную причину логическихъ ошибокъ при попыткахъ опровергнуть скептика, тотъ пусть попробуетъ составить вѣское опроверженіе; авторъ же этихъ строкъ принимаетъ на себя обязанность обнаружить кажущійся характеръ такихъ опроверженій». Дѣлая этотъ вызовъ, я рассчитывалъ, разумѣется, не на свои силы, а на силу истины, именно на то, что при попыткахъ указать объективные признаки одушевленія *практически*, на дѣлѣ, убѣдятся въ ихъ отсутствіи. Мы такъ привыкли считать безъ всякихъ доказательствъ такія или другія явленія за объективные признаки *существованія* одушевленія, что *незамѣтно для самихъ себя* подставляемъ это предположеніе въ наши мысли; а потомъ оно, разумѣется, выступить уже и явно, но въ видѣ вывода. Если же стараться облечь свои мысли въ форму строгихъ доказательствъ, то тутъ-то и обнаружится несостоятельность нашего предположенія; надо только, чтобы или мы сами разсматривали, на сколько они прочны, или чтобы кто-нибудь другой принялъ на себя этотъ трудъ. Однако, повидимому, этого вызова никто даже не замѣтилъ; по крайней мѣрѣ, никто не упомянулъ о немъ. Поэтому и отвѣтъ своимъ противникамъ я начинаю съ того, что *повторяю свой вызовъ вмѣстѣ съ прежнимъ обязательствомъ*.

Кстати, замѣчу при этомъ, нельзя говорить, будто бы я занялъ выгодную позицію ничего не признающаго скептика (котораго, разумѣется, никто ни въ чемъ не переубѣдитъ, ибо онъ все одинаково отрицаетъ). Что-то *въ родъ этого* высказываетъ г. Радловъ (правда, безъ всякаго отношенія къ моему вызову, о которомъ онъ тоже умалчиваетъ): «давно извѣстно,—говоритъ онъ, что положеніе скептика—самое выгодное и завидное; ежели бы онъ вздумалъ отрицать объективное существованіе внѣшняго міра, матеріальнаго и духовнаго, то его никто бы не въ силахъ былъ опровергнуть... Основное же утвержденіе подобнаго скеп-

тицизма заключало бы въ себѣ и законъ г. Введенскаго» (стр. 902). (Впрочемъ надо упомянуть, что г. Радловъ и самъ тотчасъ же прибавляетъ: «но г. Введенскій не становится на эту, хотя и твердую, но, очевидно, бесплодную позицію» Вотъ почему я и выразился сейчасъ такъ нерѣшительно, говоря: «что-то въ родѣ этого».) Моя позиція не есть позиція ничѣмъ не связывающаго себя скептика. Я не только допускаю всѣ факты опыта и правильно сдѣланныя ихъ обобщенія, но готовъ даже допустить (во всякомъ случаѣ позволяю это своимъ противникамъ) реальность матеріальнаго міра и, если хотятъ, даже реальность атомовъ.

Я не допускаю только дальнѣйшихъ предположеній трансцендентной метафизики, и не могу этого допустить, ибо о ней-то и идетъ рѣчь. Такимъ образомъ я поступаю не какъ всеотрицающій скептикъ, а просто-на-просто ограничиваю свой вопросъ строго обозначенными предѣлами, именно предѣлами опыта: тотъ, кто не вторгается въ сферу трансцендентныхъ вопросовъ, говорю я, не можетъ найти объективныхъ признаковъ существованія чужого одушевленія, такъ что онъ одинаково въ правѣ и всюду допускать одушевленіе, и всюду его отрицать, кромѣ самаго себя. Отсюда до непрístupной позиціи безцеремоннаго скептика слишкомъ далеко; моя позиція такова же, какъ и позиція любого механика, химика и т. п. *)

Въ виду же значенія закона одушевленія я и отвѣчать буду прежде всего на всѣ тѣ замѣчанія, которыя были высказаны по поводу него.

II.

Къ выводу отсутствія объективныхъ признаковъ одушевленія отнеслись неодинаково. Г. Астафьевъ трактуетъ его какъ вещь безспорно рѣшенную («Вѣра и знаніе», стр. 123). Г. Радловъ согласенъ съ этимъ выводомъ, хотя и выражается нѣсколько двусмысленно, находитъ-ли онъ мой-то доказательства достаточными**). Онъ даже думаетъ, что мнѣ слѣдовало бы опасаться

*) Называя же выведенное мною въ брошюрѣ лицо, излагающее мои аргументы, скептикомъ, я дѣлаю это не съ теоретической точки зрѣнія, но съ точки зрѣнія нравственныхъ требованій. Въ другихъ же отношеніяхъ это лицо эмпирикъ, а не скептикъ.

***) Вотъ его слова: „но, въ сущности, и исходя изъ другихъ соображеній, я вполне согласенъ съ тѣмъ результатомъ, къ которому приходитъ г. Вве-

упрека въ томъ, что я подробно говорю «о положеніи, противъ котораго никто спорить не станетъ» (стр. 902). Но въ этомъ-то онъ, очевидно, сильно ошибся: г. Гротъ (см. его антитезисы въ кн. 16 «Вопросовъ», стр. 117) вполне ясно высказался противъ моего закона одушевленія. Онъ считаетъ (тезисъ 3) его «мнимымъ» и утверждаетъ, что «одушевленность другихъ существъ теоретически и объективно доказуема» (тез. 7). Кн. С. Трубецкой тоже думаетъ, будто бы мой законъ остается недоказаннымъ (см. кн. 16 «Вопросовъ», стр. 104 и др.).

Однако ни тотъ, ни другой не нашли такого объективно наблюдаемаго явленія, которое, безъ помощи метафизическихъ предпосылокъ, вынуждало бы разсматривать его какъ признакъ одушевленія. Г. Гротъ, какъ я сейчасъ упомянулъ, считаетъ это возможнымъ, даже намѣчаетъ (въ тез. 7—11) тотъ путь, на которомъ, по его мнѣнію, оно можетъ быть найдено, но не доказываетъ своихъ мыслей, а ограничивается лишь тѣмъ, что противопоставляетъ моимъ положеніямъ другія (по большей части діаметрально противоположныя моимъ). Поэтому, не имѣя доказательствъ его антитезисовъ, я пока не могу ему отвѣчать въ этомъ пунктѣ: это значило бы повторить заново всю мою работу. Что же касается до кн. С. Трубецкого, то въ его статьѣ: «Къ вопросу о признакахъ сознанія»—какъ будто бы и попадаются въ нѣкоторыхъ мѣстахъ надлежащія доказательства, но я сомнѣваюсь, не попали-ли эти мѣста по недосмотру со стороны автора, и не предпочтетъ-ли онъ все то, что считаетъ болѣе важнымъ изъ числа своихъ возраженій, высказать заново — болѣе спокойнымъ тономъ, чѣмъ въ этой статьѣ: она написана съ тѣмъ задоромъ, при которомъ рука зачастую можетъ написать не то, что продиктовала бы голова *).

денскій“ (далѣе слѣдуетъ одинъ изъ перифразовъ закона одушевленія, стр. 903). Двусмысленность содержится въ словечкѣ „и“, именно — означаетъ-ли оно здѣсь: „также и“, или же „хотя“, „но“ и т. п.

*) Кн. С. Трубецкой между прочимъ высказываетъ такое недоумѣніе: „г. Введенскій большой поклонникъ Канта. Считаетъ-ли онъ его «Критику чистаго разума» объективнымъ признакомъ *чужого* (курсивъ кн. С. Трубецкого) сознанія?“ (стр. 106). Отвѣчаю на это: если этотъ вопросъ составляетъ воззваніе къ здравому смыслу, то оно излишне, ибо всѣ мои сомнѣнія служатъ лишь *пріемомъ* для изслѣдованія признаковъ одушевленія (о чемъ я и оговорился на стр. 5 брошюры), а на дѣлѣ-то я вѣрю въ чужое одушевленіе. Если же это должно означать ссылку на затруднительный съ моей точки зрѣнія

Въ одномъ изъ этихъ мѣстъ кн. С. Трубецкой спрашиваетъ: «что даетъ право утверждать, что ходъ и взаимная зависимость матеріальныхъ явленій нисколько не измѣняется отъ того, будутъ-ли они связаны съ душевными явленіями или нѣтъ?». (Это одна изъ формулъ моего закона, и опровергнуть эту мысль значитъ опровергнуть самый законъ). И въ видѣ опроверженія моихъ словъ онъ ссылается на законъ сохраненія энергіи. «Во имя довольно простыхъ соображеній,—говоритъ онъ,—помимо даже психофизиологическихъ изслѣдованій, мы должны допустить, что на развитіе нашего сознанія, нашей чувственности, тратится-таки извѣстная энергія, которая въ случаѣ отсутствія въ насъ душевныхъ явленій, очевидно, получила бы иное назначеніе, расходуясь или сохраняясь—все равно» (стр. 104). Но спросимъ себя: при какихъ условіяхъ *могли бы* *) мы утверждать, что на развитіе душевной жизни или сознанія тратится извѣстное количество энергіи? Для этого уже необходимо имѣть въ рукахъ такіе факты: 1) надо показать, что въ организмѣ животнаго и въ окружающей средѣ общій запасъ матеріальныхъ формъ энергіи, какъ кинетической, такъ и потенциальной, бываетъ больше до возникновенія сознанія въ этомъ организмѣ, чѣмъ послѣ того; 2) надо показать, что этотъ запасъ снова восстанавливается *послѣ* прекращенія сознанія въ этомъ организмѣ. *Если бы* подобные факты существовали, то они *могли бы* **) свидѣтельствовать, что душевная жизнь составляетъ одну изъ формъ (именно не матеріальную)

фактъ, то онъ уже подробно разобранъ на стр. 12—27 брошюры, гдѣ показано, что осмысленная рѣчь не можетъ служить требуемымъ признакомъ. Рѣчь же Канта отъ разбираемой мной въ видѣ примѣра рѣчи врача отличается лишь количественно, а не качественно (объ, какъ осмысленныя, однородны, но одна мудрей другой). Слѣдовательно, незачѣмъ спрашивать меня объ этомъ; занѣе, уже изъ брошюры, извѣстенъ мой отвѣтъ: «нѣтъ, не признаю; но такъ какъ я по *другимъ* основаніямъ *вѣрю* въ чужое одушевленіе, то и руковожусь рѣчью, какъ признакомъ *перемѣны* въ ходѣ чужой душевной жизни». Обыкновенно признаки *перемѣны* смѣшиваются съ признаками *существованія* чужой душевной жизни; я же указываю необходимость различать тѣ и другіе.

*) Я не говорю „должны“, а только „могли бы“: вопросъ о возможности вполне достаточенъ въ случаѣ отрицательнаго отвѣта на него; и при какихъ добавочныхъ условіяхъ эта возможность утвержденія кн. С. Трубецкого превратится въ обязательность, тогда уже къ дѣлу не относится. Да всякій, кто философски ознакомился съ понятіемъ энергіи, легко и самъ сообразитъ, каковы эти добавочныя условія.

**) Но еще не „должны“: для послѣдняго понадобятся добавочныя условія.

энергіи, такъ что на *развитіе* первой должна быть затрачена энергія. Но такихъ фактовъ нѣтъ—ни въ области простыхъ соображеній, ни въ области психофизиологическихъ изслѣдованій; и говорить такъ, какъ высказывается кн. С. Трубецкой, т.-е. такъ, какъ *будто бы* они существуютъ, можно только по недосмотру.

Впрочемъ, можетъ-быть, онъ не точно выразился, говоря о «*развитіи*» сознанія; можетъ-быть, на дѣлѣ онъ хотѣлъ сказать только то, что всѣ душевныя явленія (напримѣръ, гнѣвъ и пр.) сопровождаются сохраняющимъ перераспредѣленіемъ энергіи *), и послѣднее, значить, служить объективнымъ признакомъ одушевленія. Пусть такъ; но и подобное разсужденіе опять-таки можетъ быть выставлено противъ меня только по недосмотру. Во-первыхъ, *любог* явленіе, даже и то, котораго никто не считаетъ показателемъ душевной жизни (напримѣръ, взрывъ пороха), тоже сопровождается сохраняющимъ перераспредѣленіемъ энергіи; значить, послѣдняго нельзя считать признакомъ одушевленія (или развитія сознанія). Во-вторыхъ, во всѣхъ моихъ соображеніяхъ я постоянно имѣю въ виду, что нѣтъ ни одного душевнаго явленія, которое не сопровождалось бы тѣлесными процессами; отсюда то именно у меня и получается въ окончательномъ выводѣ мой законъ одушевленія. А если законъ сохранения энергіи распространяется и на *всѣ* физиологическія явленія **), то само собою разумѣется, что всѣ наблюдаемые нами въ другихъ существахъ тѣлесные процессы (въ томъ числѣ и тѣ, которые обыкновенно считаются признаками чужого одушевленія) неизбѣжно сопровождаются сохраняющимъ перераспредѣленіемъ энергіи. Но вѣдь у меня путемъ подробнаго разбора (на 55 страницахъ) показано, что ни одинъ изъ этихъ процессовъ, самъ по себѣ, вполнѣ независимо отъ того, сопровождается-ли онъ сохраняющимъ перераспредѣленіемъ энергіи или нѣтъ, не можетъ служить признакомъ *существованія* чужого одушевленія (но многими

*) Позволю себѣ замѣнить этими словами не вполнѣ точное и удобное (для *даннаго* случая) выраженіе кн. С. Трубецкого: энергія, вообще, не расходуется, а только подвергается перераспредѣленію.

**) Хотя это еще далеко не доказано, тѣмъ не менѣе я считаю это предположеніе наивѣроятнѣйшимъ; оно-то меня и привело къ моему закону одушевленія. Но для вывода послѣдняго безразлично, какъ бы кто ни смотрѣлъ на этотъ вопросъ, и въ брошюрѣ я вывелъ законъ одушевленія независимо отъ всякаго упоминанія о законѣ энергіи.

изъ нихъ можно пользоваться, какъ признаками *перемѣнъ* въ ходѣ душевной жизни, которую мы почему-либо уже допустили въ другихъ существахъ). При чемъ же тутъ ссылка на сохраненіе энергіи? Вѣдь не думаетъ же мой противникъ, что еслибъ эти тѣлесные процессы не сопровождались душевными, то и не было бы при нихъ сохраняющаго перераспредѣленія энергіи, что послѣднее обусловливается именно присутствіемъ *душевныхъ* явленій? А если даже онъ и думаетъ такъ, то пусть попробуетъ доказать свое оригинальное предположеніе. Какъ ни повернуть дѣло, упоминаніе объ энергіи, очевидно, сдѣлано по недосмотру. Во всякомъ случаѣ, если ни здѣсь, ни въ слѣдующемъ аргументѣ мой противникъ и не говорить того, чего не хочетъ сказать, его доводы, несомнѣнно, столь сбивчивы и неясны, что не мѣшаетъ ихъ высказать заново — поточнѣе и поосмотрительнѣй.

А въ другомъ аргументѣ недосмотръ автора еще замѣтнѣе. Этого аргумента я, собственно говоря, въ правѣ и не разсматривать, потому что онъ не отличается требуемымъ мной завѣдомо-эмпирическимъ характеромъ: по способу своего развитія онъ напоминаетъ онтологическое доказательство бытія Бога. Но я тѣмъ не менѣе разсмотрю и этотъ доводъ, потому что во-1-хъ) его метафизическій характеръ не слишкомъ рѣзко кидается въ глаза, и о немъ еще можно поспорить; а во-2-хъ) моя цѣль состоитъ не только въ томъ, чтобы обнаружить истину закона одушевленія, но также и въ томъ, чтобы показать преимущество критическаго метода метафизики передъ другими: что не удастся для другихъ методовъ, легко достигается критическимъ.

Кн. С. Трубецкой спрашиваетъ: «что станется съ индивидуальными сферами сознанія при той гипотезѣ, что мое сознаніе есть *единственное* въ мірѣ?» (стр. 108). И отвѣчаетъ на это: «ясно, что мое сознаніе обниметъ въ себѣ всѣ эти индивидуальныя сферы, всѣ эти сознанія». А изъ этого отвѣта онъ выводитъ, что на сколько теоретически достовѣрно существованіе моего сознанія, на столько теоретически достовѣрно и существованіе другихъ сознаній, ибо они обнимаются моимъ несомнѣннымъ (стр. 108). Но не ясно-ли какъ разъ обратное, чѣмъ думаетъ мой противникъ: не ясно-ли, что нельзя объять того, чего нѣтъ? Поэтому, коль скоро допущено, что мое сознаніе есть *единственное* въ мірѣ, то уже никакъ нельзя говорить, что оно обниметъ и «всѣ эти индивидуальныя сфе-

ры, всѣ эти сознанія», ибо допущено, что ихъ нѣтъ. Да и какъ это можетъ случиться, чтобы, пока я не допускалъ, что одушевленъ изъ всѣхъ людей одинъ лишь я, мое сознаніе не обнимало ихъ сознаній,—а какъ только я допустилъ это, такъ оно стало бы обнимать ихъ*)? Напротивъ, чужія сознанія теперь ничто и ничѣмъ не обнимаются; вмѣсто нихъ остались однѣ лишь мысли о нихъ, находящіяся въ моемъ сознаніи и составляющія только его состоянія и больше ничего. Изъ факта же существованія этихъ *мыслей* въ моемъ сознаніи ровно ничего не вытекаетъ относительно существованія другихъ *сознаній помимо моего ума*. Вѣдь выводъ существованія объекта внѣ моего ума изъ существованія въ моемъ умѣ понятія объ этомъ объектѣ (что практикуется въ онтологическомъ доказательствѣ бытія Бога) считается болѣе чѣмъ сомнительнымъ, даже въ примѣненіи къ Богу. А чужое сознаніе не Богъ и не обладаетъ ровно никакими преимуществами (какія приписываются поклонниками онтологическаго аргумента *только* Богу), сравнительно со всѣми остальными вещами, къ которымъ этотъ выводъ безспорно непримѣнимъ. Отвѣтъ кн. С. Трубецкого на поставленный имъ вопросъ воочію невѣренъ и возникъ по простому недосмотру. А потому и выводъ, который онъ дѣлаетъ отсюда (о *теоретической* достовѣрности чужихъ сознаній, равной достовѣрности моего собственнаго существованія), ровно ни на чемъ не основанъ и составляетъ лишь результатъ недосмотра со стороны кн. С. Трубецкого.

Есть у кн. Трубецкого еще одинъ аргументъ, который онъ помѣстилъ въ подстрочномъ примѣчаніи (стр. 105), какъ бы не придавая ему большого значенія. Но я считаю не лишнимъ отвѣтить и на него. Я доказываю, что если не прислушиваться къ нравственнымъ требованіямъ и не осмѣливаться рѣшать этимъ путемъ трансцендентно-метафизическихъ вопросовъ, то вполне

*) Кн. Трубецкой называетъ даже это вымышленное всеобъемлющее сознаніе «вѣчнымъ всечеловѣческимъ» и утверждаетъ, что «если я съ высоты *такою* сознанія взгляну на себя, то замѣчу, что и я—только *одна изъ* индивидуальныхъ сферъ или ячеекъ сознанія». Но если, какъ допущено, всѣ другіе люди—автоматы, а обладаю сознаніемъ во всемъ мірѣ одинъ лишь я, то я являюсь *единственной*, а не одной изъ многихъ ячеекъ сознанія. Слово же всечеловѣческой къ этому единственному сознанію уже непримѣнимо, да и вообще оно теперь утрачиваетъ свой прежній смыслъ. А будетъ-ли мое (по гипотезѣ) *единственное* сознаніе вѣчнымъ, судить объ этомъ оно не можетъ, ибо ровно ничего не помнить о своемъ происхожденіи и не знаетъ будущаго.

возможно разсматривать всѣ существа, — кромѣ самого себя, какъ неодушевленные машины. А тогда, разумѣется, такіе живые (но неодушевленные) автоматы должны ничѣмъ (кромѣ жизни и принадлежности къ числу организмовъ) не отличаться отъ автоматическихъ механизмовъ, напримѣръ часовъ и т. п. Противъ этого кн. С. Трубецкой возражаетъ такъ: «часы сдѣланы часовымъ мастеромъ. Но гдѣ же мы находили автоматическіе механизмы, которые не были кѣмъ-нибудь и зачѣмъ-нибудь сдѣланы?» Этимъ риторическимъ вопросомъ онъ указываетъ двойное различіе между живыми и искусственными автоматами: вторые дѣлаются всегда 1) *кѣмъ-нибудь* и 2) *зачѣмъ-нибудь* (т.-е. для какой-нибудь цѣли), а первые—нѣтъ. И въ то же время онъ высказываетъ имъ увѣренность, что эти различія не уничтожатся, если онъ допустить, что во всей вселенной одушевленъ онъ одинъ. Но какъ разъ наоборотъ: они тогда тотчасъ же уничтожаются. Всѣ часы тогда окажутся сдѣланными *низачѣмъ*, ни для какой цѣли, ибо предположено уже, что всѣ часовщики бездушные автоматы, такъ что они не могутъ ставить для своей дѣятельности никакихъ цѣлей. Въ этомъ отношеніи не останется тогда ровно никакой разницы между живыми и искусственными автоматами. Что же касается до разницы въ происхожденіи, то ея и безъ того уже нѣтъ, даже раньше допущенія бездушности всѣхъ живыхъ существъ: вѣдь часовщики не съ неба сваливаются, а каждый изъ нихъ имѣетъ своихъ родителей.

Другихъ попытокъ доказать теоретически чужое одушевленіе не было, если не считать такого замѣчанія г. Радлова: «теоретическая недоказуемость извѣстнаго положенія не исключаетъ большей или меньшей степени *вѣроятности* соображеній въ пользу его; вотъ почему намъ кажется, что въ пользу недоказуемой чужой одушевленности есть уже *теоретическое* предрасположеніе; она болѣе вѣроятна, чѣмъ ея отрицаніе» (стр. 903). Называя эту вѣроятность *теоретическимъ* предрасположеніемъ, г. Радловъ тѣмъ самымъ даетъ право своимъ читателямъ понимать термины: «вѣроятность», «вѣроятный» и т. п. въ математическомъ смыслѣ слова, т.-е. какъ *измѣримое* и уже приблизительно измѣренное преобладаніе шансовъ въ пользу признанія чужого одушевленія; онъ внушаетъ мысль, что у этого предположенія болѣе $\frac{1}{2}$ шансовъ. Но *такое* понятіе вѣроятности совсѣмъ-таки непримѣнимо къ нашему вопросу.

Надо замѣтить, что въ русскомъ научномъ языкѣ нѣтъ термина, который обозначалъ бы не достовѣрность, а всего только большее или меньшее сходство съ ней и въ то же время не совпадалъ бы съ математическимъ понятіемъ вѣроятности, т.-е. съ измѣреннымъ, хотя бы приблизительно, преобладаніемъ шансовъ на справедливость какой-либо мысли. Поэтому мы употребляемъ слова «вѣроятный» и «вѣроятность» даже относительно такихъ мнѣній, шансы которыхъ *абсолютно неизмѣримы*. Такъ, можно-ли говорить о вѣроятности существованія Бога въ томъ же смыслѣ, въ какомъ мы говоримъ о вѣроятности выхода изъ колоды карты такой или другой масти при данныхъ условіяхъ? Вѣдь никоимъ образомъ нельзя оцѣнить шансовъ существованія и несуществованія Бога *); а потому и нельзя признаніе Бога подводить подъ понятіе вѣроятности. *Если* намъ извѣстно, что въ колодѣ только два рода картъ (черныя и красныя), и *если* на-ряду съ этимъ извѣстно, что черныя карты преобладаютъ надъ красными, то на вопросъ: «какая масть попадется намъ, когда мы вынемъ одну карту наудачу?» мы въ правѣ отвѣчать: «*вѣроятнѣе* всего, что черная». Здѣсь мыслимо (приблизительное) измѣреніе шансовъ, а потому и примѣнимо понятіе вѣроятности. Но *если* остается неизвѣстнымъ для насъ и даже *абсолютно недоступнымъ для нашего знанія* не только то, какъ распредѣлены оба цвѣта въ колодѣ, но даже и то, существуютъ-ли они въ ней, или же она вся состоитъ изъ однихъ безцвѣтныхъ картъ; тогда уже нельзя говорить о большей или меньшей вѣроятности выхода черной или красной масти. А въ такомъ-то именно положеніи и находится вопросъ о чужомъ одушевленіи, если мы будемъ воздерживаться отъ всякой метафизики **). При этомъ условіи, какъ

*) Такъ дѣло стоитъ съ точки зрѣнія критицизма; а законъ одушевленія ставитъ вопросъ о существованіи чужого одушевленія въ такое же теоретическое положеніе, какое приписывается критицизмомъ вопросу о существованіи Бога (съ чѣмъ согласенъ и г. Радловъ, см. выше). Поэтому я въ правѣ пользоваться послѣднимъ для разъясненія перваго.

***) При вмѣшательствѣ же нѣкоторыхъ (но только нѣкоторыхъ, а не всякихъ) метафизическихъ предпосылокъ уже нѣтъ никакого подобнаго вопроса, ибо онѣ приводятъ къ необходимости признавать нѣкоторыя тѣлесныя явленія за объективные признаки одушевленія, какъ это указано въ моей брошюрѣ на стр. 5, 47 и 69. Но вопросъ о признакахъ одушевленія разсматривается подъ условіемъ устраненія всякой метафизики, т.-е. подъ условіемъ ограниченія нашего знанія однимъ лишь опытомъ (что ясно оговорено на стр. 3, 10

я показаль въ своей работѣ (стр. 42—60), остается недоступнымъ для нашего знанія, *существуетъ-ли неизбѣжная связь между тѣлесными и душевными явленіями*, такъ что тамъ, гдѣ мы вынуждены руководиться одними объективными наблюдениями, мы одинаково въ правѣ какъ предполагать душевную жизнь, такъ и отрицать ее (съ чѣмъ вполнѣ согласенъ г. Радловъ, стр. 903). Это и соотвѣтствуетъ незнанію, существуютъ-ли въ колодѣ цвѣтныя масти. А будетъ-ли душевная жизнь находиться въ причинной зависимости отъ тѣлесныхъ процессовъ (преобладаніе черной масти), или, наоборотъ, они отъ нея (преобладаніе красной масти), или же, наконецъ, между ней и ими будетъ простой параллелизмъ (предустановленная гармонія и т. п. = какія-нибудь другія масти), все это тоже остается недоступнымъ для нашего знанія, вслѣдствіе обусловленнаго очищенія его отъ всякой метафизики. Такимъ образомъ, къ вопросу о томъ, обладаетъ-ли данное существо душевною жизнью, понятіе вѣроятности теперь уже непримѣнимо. Оно для своего примѣненія требуетъ, чтобы существовала неизбѣжная связь между тѣмъ объектомъ, вѣроятность котораго оцѣнивается нами, и тѣми обстоятельствами, при которыхъ или вслѣдъ за которыми существуетъ этотъ объектъ.

Конечно, допущеніе чужого одушевленія (въ силу оправданія его со стороны нравственныхъ требованій) ближе къ достовѣрности, чѣмъ его отрицаніе; этого нельзя оспаривать. И если мы условимся *такое* сходство съ достовѣрностью (которое, какъ видимъ, не совпадаетъ съ вѣроятностью) называть *правдивостью*, то допущеніе чужого одушевленія *правдиво*, а не то, что вѣроятно. Но въ нашемъ языкѣ нѣтъ термина, который обозначаль бы то самое, что я сейчасъ назвалъ «*правдивостью*»; и только поэтому мы говоримъ о *вѣроятности* тамъ, гдѣ слѣдовало бы употреблять какое-нибудь другое названіе. По этой же причинѣ и замѣчаніе г. Радлова съ перваго взгляда кажется очень вѣрнымъ, въ дѣйствительности же оно ошибочно; при воздержаніи отъ метафизики вѣроятность чужого одушевленія столь же велика, какъ вѣроятность выхода черной масти изъ такой колоды, относительно которой *абсолютно* *) недоступно для нашего знанія, существуютъ-ли въ ней

и другихъ). А потому противъ моихъ выводовъ позволительно возражать не иначе, какъ подъ тѣми же условіями.

*) Я умышленно подчеркиваю предположеніе *абсолютной* недоступности, ибо при воздержаніи отъ метафизики остается *абсолютно* (а не вслѣдствіе одной

цвѣтныя карты, или же онѣ всѣ безцвѣтны, и если существуютъ, то какъ распределены.

III.

По поводу тѣхъ соображеній, которыя понадобились мнѣ для вывода самаго закона одушевленія, а равно и вытекающихъ изъ него слѣдствій, были высказаны немаловажныя замѣчанія—одно г. Гротомъ и одно г. Радловымъ.

1) Послѣдній говоритъ, будто бы у меня выводъ моего закона зависитъ отъ предварительнаго признанія принциповъ матеріализма. Вотъ его слова: «г. Введенскій показываетъ, что всѣ *проявленія* (курсивъ мой, а не г. Радлова) душевной жизни *можно* (курсивъ г. Радлова) объяснить чисто-матеріальными процессами. Однако, для того, чтобы признать истинность такого объясненія, необходимо признать истинными принципы матеріализма, атомы и движеніе». А на той же страницѣ чрезъ нѣсколько строкъ онъ прибавляетъ: «автору можно сдѣлать упрекъ, что онъ дѣлаетъ слишкомъ большія уступки своему противнику(?)—матеріалисту*»).

Отвѣчаю на это: г. Радловъ нигдѣ не указываетъ этихъ уступокъ и нигдѣ не показываетъ, почему онъ думаетъ, что мои объясненія *проявленій* душевной жизни возможны только съ точки зрѣнія матеріализма, такъ что его обвиненія остаются голословными. Въ дѣйствительности же между моими соображеніями и матеріализмомъ слишкомъ большая разница: я указываю на возможность отрицать въ другихъ людяхъ одушевленіе, допуская однако въ нихъ всѣ безъ исключенія *проявленія* душевной жизни въ то время, какъ ея самой въ нихъ нѣтъ, и объясняю ихъ всѣ, а не ее самоё, одними матеріальными процессами. Такимъ образомъ, душевная жизнь рассматривается у меня какъ отнюдь *несводимая* на тѣлесную: послѣдняя можетъ быть развита и протекать, какъ ей угодно, а все-таки она не породитъ душевной жизни. Матеріализмъ же, наоборотъ, рассматриваетъ душевную жизнь какъ *порождаемую* одними матеріальными процессами; онъ объясняетъ ими не одни лишь ея тѣлесныя *проявленія*, какъ это дѣлаю я, а *ее самоё*. Поэтому онъ

лишь трудности вопроса) недоступнымъ для нашего знанія, существуетъ-ли непреложная связь между душевной и тѣлесной жизнью.

*) Впрочемъ, я не вполне убѣжденъ въ правильномъ пониманіи мной этой цитаты; но уже и предшествующей достаточно для подтвержденія взгляда г. Радлова.

не можетъ допускать отсутствія душевной жизни тамъ, гдѣ эти процессы совершаются безпрепятственно и съ достаточною силой: они, порождая душевную жизнь, играютъ для матеріализма роль ея объективныхъ признаковъ. Словомъ, я указываю на теоретическую возможность упразднить то самое, что матеріализмъ объясняетъ одними матеріальными процессами, и чрезъ объясненіе чего ими онъ впервые становится матеріализмомъ, а не чѣмъ-либо другимъ. Далѣе, моя точка зрѣнія приводитъ къ выводу, который дѣлаетъ и матеріализмъ и спиритуализмъ *теоретически равноправными*; ибо теоретически является одинаково позволительнымъ и все одушевлять, чѣмъ душевная жизнь будетъ изъята изъ-подъ причинной зависимости отъ тѣлесной, и отрицать одушевленіе, гдѣ угодно, кромѣ самого себя, благодаря чему *допущенную* душевную жизнь можно будетъ распределить такъ, что по правиламъ индуктивной логики она явится въ причинной зависимости отъ тѣлесной (см. объ этомъ стр. 78 и слѣд. брошюры). А не значитъ-ли это, что моя точка зрѣнія стоитъ одинаково внѣ всякой метафизики—и спиритуалистической, и матеріалистической, что она нисколько не соприкасается ни съ той, ни съ другой? Поэтому упреки г. Радлова ошибочны. Да они даже плохо вяжутся съ его собственными словами, помѣщенными опять-таки на той же страницѣ: «г. Введенскій, — говоритъ онъ, — весьма удачно указываетъ на нѣсколько примѣровъ скрытаго матеріализма, который *легко устранить*, если встать на его точку зрѣнія; особенно много такихъ матеріалистическихъ допущеній въ ученіи о памяти...» (стр. 903). Какъ же это возможно, чтобы та точка зрѣнія, которая сама же основана на принципахъ матеріализма (моего «противника?»), давала возможность не только вскрыть тайныя матеріалистическія допущенія, но даже еще легко ихъ *устранить*? Г. Радловъ столь же голословно утверждаетъ, будто бы мой выводъ закона одушевленія предполагаетъ признаніе атомизма (реальности котораго, къ слову сказать, я отнюдь не признаю, и считаю его, какъ философскую теорію, однимъ изъ самыхъ поверхностныхъ трансцендентно-метафизическихъ догматовъ). Но я не только велъ свои разсужденія независимо отъ вопроса о существованіи атомовъ, а даже ясно оговорился объ этомъ въ одномъ случаѣ, когда мнѣ пришлось ради этой независимости разсмотрѣть дѣло съ обѣихъ точекъ зрѣнія (стр. 23 моей брошюры). Поэтому приглашаю г. Радлова указать, гдѣ именно, по его мнѣ-

нію, я отступилъ отъ этого принципа, и вообще подкрѣпить только-что перечисленные упреки надлежащими доказательствами.

2) При выводѣ закона одушевленія мнѣ пришлось упомянуть о томъ процессѣ, который называется представленіемъ чужой душевной жизни; и я утверждаю, что мы никогда не представляемъ ее самоѣ, какъ *чужую*, а взамѣнъ того представляемъ себѣ или одни лишь ея внѣшнія обнаруженія, значеніе которыхъ при этомъ заранѣе извѣстно, или же представляемъ себѣ то, какъ *протекала бы* наша собственная душевная жизнь, сполна поставленная въ условія чужой (см. стр. 36—38 брошюры). Такимъ образомъ, въ концѣ концовъ этотъ процессъ всегда обуславливается мысленной подстановкой самого себя на мѣсто другого лица (ибо чрезъ эту-то подстановку пріобрѣтается также и знаніе значенія внѣшнихъ проявленій чужой душевной жизни). Къ этому взгляду мои оппоненты отнеслись неодинаково. Г. Ралловъ и кн. С. Трубецкой обошли его полнымъ молчаніемъ. Г. Астафьевъ на столько раздѣляетъ его, что ссылается на него, какъ на безспорное положеніе и высказываетъ его почти слово въ слово, какъ и я («Вѣра и знаніе», стр. 165). Но г. Гротъ формулировалъ одинъ изъ своихъ антитезисовъ, именно первый, такими словами: «чужая душевная жизнь не наблюдается извнѣ, но легко представима не только во внѣшнихъ обнаруженіяхъ, но и во внутреннемъ своемъ содержаніи (доказательствомъ служитъ художественное творчество и его пониманіе). «Я выписалъ этотъ тезисъ дословно (кн. 16 «Вопросовъ», стр. 117). Коль скоро онъ выставленъ противъ меня (а всѣ эти тезисы охарактеризованы въ отчетѣ о засѣданіи Психологич. Общества, какъ направленные противъ моей теоріи), то значить, въ немъ г. Гротъ отвергаетъ мой взглядъ. Я же не говорю того, что чужая душевная жизнь со стороны внутренняго содержанія непредставима *вообще*, т.-е. что въ насъ нѣтъ такихъ процессовъ, которые можно было бы *назвать* ея представленіемъ, но утверждаю только, что она непредставима, какъ *чужая*, какъ обособленная отъ меня, и анализирую, въ чемъ состоитъ то, что *называется* ея представленіемъ: одинаковость названія съ представленіемъ внѣшнихъ (матеріальныхъ) объектовъ, говорю я (стр. 38 брошюры), внушаетъ намъ ложную мысль, будто бы и тамъ и здѣсь совершаются одинаковые процессы, между тѣмъ какъ они сильно отличаются другъ отъ друга. Въ виду этихъ

соображеній я думаю (хотя легко могу ошибиться, ибо положенія г. Грота не сопровождаются поясненіями), что по мнѣнію г. Грота чужая душевная жизнь представляется нами, какъ чужая. Противъ этого-то мнѣнія я и буду спорить.

Г. Гротъ ссылается въ доказательство: во 1) на художественное творчество и во 2) на пониманіе его произведеній. Послѣдній фактъ уже достаточно разобранъ мной въ моей работѣ (стр. 38): тамъ, приводя соотвѣтствующіе примѣры—Катерины изъ «Грозы», короля Лира и гдѣ-то (чуть-ли не въ «Небесныхъ свѣтилахъ» Митчеля, если только существуетъ такая книга) очень давно вычитанный мной, или же построенный по его образцу, примѣръ нашихъ прародителей, впервые увидавшихъ солнечное затменіе, я указываю, что представленіе чужой душевной жизни совершается тѣми путями, о которыхъ я только что упоминалъ, и которые въ концѣ концовъ зависятъ отъ подстановки самого себя на мѣсто другого лица. Поэтому, и въ виду отсутствія дальнѣйшихъ поясненій у г. Грота, я не могу *пока* отвѣчать на его указаніе факта пониманія художественныхъ произведеній иначе, какъ ссылкой на данный уже мной анализъ.

Что же касается до факта существованія художественнаго творчества, то онъ свидѣтельствуетъ только о томъ, что въ насъ вообще существуютъ процессы, которые можно назвать и называютъ представленіемъ чужой душевной жизни; но въ чемъ они состоятъ. объ этомъ онъ еще ничего не говоритъ. И я утверждаю, что и при построеніи художественныхъ произведеній эти процессы совершаются такими же путями, какъ я упомянулъ выше. Сверхъ недоступности для насъ другихъ средствъ для представленія чужой душевной жизни, я въ доказательство этого мнѣнія сошлюсь также и на слѣдующія обстоятельства: какъ иначе можно было бы объяснить то, что беллетристъ, описывая ощущенія своихъ героевъ, и самъ переживаетъ ихъ,—напримѣръ, описывая заболѣваніе водобоязнью, переживаетъ въ слабой степени ея признаки, а, описывая отравленіе мышьякомъ, иногда доходитъ до того, что испытываетъ даже очень реальную рвоту? Далѣе, какъ иначе объяснить, что дѣти, увлекаясь какой-либо изобразительной игрой, въ родѣ разбойниковъ и т.п.,—а такія игры представляютъ начатки художественнаго творчества,—зачастую вполне реально переживаютъ изображаемыя ими чувствованія, напримѣръ, реально гнѣваются и вполне серьезно бьютъ другъ друга или же такъ пу-

гаются, что другимъ страшно становится за нихъ? Все это показываетъ, что подстановка самого себя на мѣсто другого лица есть основной факторъ въ процессѣ *такъ называемаго* представленія чужой душевной жизни. Тамъ же, гдѣ нѣтъ налицо этого фактора, дѣло ограничивается лишь представленіемъ ея внѣшнихъ обнаруженій; а они при этомъ или истолковываются на основаніи ранѣе приобрѣтеннаго нами знанія ея значенія, или же по связи съ чувствованіями вызываютъ послѣднія въ насъ самихъ. Но никогда не бываетъ, чтобы чужая душевная жизнь представлялась нами, какъ чужая.

IV.

Наибольшее число возраженій вызвала вторая часть моей работы, развивающая два послѣднія положенія, которыя я формулировалъ въ началѣ этого отвѣта. Всѣ: и г. Гротъ, и г. Радловъ, и г. Астафьевъ, и кн. С. Трубецкой,—вооружились противъ нея, хотя съ разныхъ точекъ зрѣнія и съ разными аргументами. Отвѣчать на всѣ ихъ возраженія не позволяютъ размѣры журнальной статьи. Поэтому я вынужденъ обойти молчаніемъ даже нѣкоторыя довольно важныя замѣчанія; и я ограничусь только или устраненіемъ недоразумѣній, возникшихъ по поводу моей работы, или же вообще такими возраженіями, отвѣчая на которыя я буду имѣть возможность сдѣлать къ ней желательныя *для меня самую* пополненія и поясненія. А все прочее я оставляю пока до болѣе удобнаго случая. И прежде всего я устраняю три недоразумѣнія. Вину за нихъ я охотно принимаю на себя, ставя ее, однако, за счетъ допущенной мной недосказанности въ нѣкоторыхъ пунктахъ, сбивчивости въ изложеніи, неосмотрительности въ выраженіяхъ и т. п.,—словомъ, за счетъ недостатковъ въ исполненіи моей работы, но отнюдь не за счетъ моей теории.

1. Одно изъ этихъ недоразумѣній встрѣчается и у г. Радлова, и у кн. С. Трубецкого. Оно состоитъ въ смѣшеніи гносеологической точки зрѣнія съ психологической, между тѣмъ какъ я старался не смѣшивать ихъ между собой. На стр. 81 я приступаю къ разсмотрѣнію такого факта: *послѣ того*, какъ мы уже убѣдились въ теоретической позволительности сомнѣваться въ существованіи чужого одушевленія (въ его теоретической недоказуемости), мы не только не сомнѣваемся въ немъ, но даже

еще чувствуемъ потребность въ какомъ-либо оправданіи этой идеи. Своимъ курсивомъ (въ словахъ: *«посль того»*) я хочу отмѣтить, что этотъ психологическій фактъ содержитъ въ себѣ такую особенность, которая заслуживаетъ большаго вниманія съ гносеологической точки зрѣнія; и въ брошюрѣ я началъ свою рѣчь такъ: «сколько бы я ни говорилъ объ этой *неразрѣшимости, какими бы доводами ни подтверждалъ ее, тѣмъ не менѣе* я каждое мгновеніе опровергаю ее всѣмъ своимъ существомъ». Послѣ же нѣсколькихъ соображеній (назначенныхъ отчасти для положительной подготовки послѣдующихъ выводовъ, отчасти же для устраненія попытокъ объяснить этотъ фактъ, данный въ нашемъ самонаблюденіи, *только* психологическими соображеніями *), я на стр. 90 оговорился, что буду разсматривать этотъ фактъ только съ гносеологической точки зрѣнія: «мы будемъ говорить, пишу я тамъ, только о такомъ вопросѣ, что придаетъ непоколебимость нашему убѣжденію въ одушевленіи другихъ людей **») и чѣмъ провѣрить его, *если мы узнали*, что эта истина принадлежитъ къ числу теоретически недоказуемыхъ и что ее поэтому легко (теоретически) отрицать» (стр. 91)? И я тотчасъ же отвѣчаю: «мы должны будемъ остановиться на нравственномъ чувствѣ: только оно одно и въ состояніи сдѣлать эту истину неоспоримой, внушить намъ *непоколебимую* вѣру въ нее» и т. д. Г. Радловъ и кн. С. Трубецкой поняли этотъ отвѣтъ психологически,—какъ объясненіе *происхожденія* вѣры въ чужое одушевленіе и какъ объясненіе непоколебимости ея *у всѣхъ и всегдаго* (а не только у тѣхъ, кто *уже узналъ* объ ея

*) Съ послѣдней цѣлью мной опровергнуты ссылки на неразрывныя ассоціаціи и отвѣтъ Рила, а равно построена предварительная гипотеза *самостоятельною* метафизическаго чувства для того, чтобы потомъ опровергнуть ее.

***) Здѣсь-то, въ двусмысленныхъ словахъ: *„придаетъ непоколебимость... другихъ людей“*, вѣроятно, и лежитъ причина возникшаго недоразумѣнія. Должно быть ихъ поняли какъ постановку общаго (т.-е. психологическаго) вопроса, между тѣмъ какъ я имѣлъ въ виду человѣка, *узнавашаю* о теоретической неразрѣшимости вопроса, что дѣлаетъ мой вопросъ гносеологическимъ. Нельзя же считать причиной этого недоразумѣнія то обстоятельство, что послѣ разбора этого гносеологическаго вопроса я снова возвращаюсь къ психологическимъ соображеніямъ, существуетъ-ли въ насъ обособленное метафизическое чувство, ибо на стр. 97 я отмѣтилъ, что рѣшеніе моего гносеологическаго вопроса нисколько *не зависитъ* отъ рѣшенія этого психологическаго вопроса.

теоретической недоказуемости); и оба они ссылаются на случаи, въ которыхъ, по ихъ мнѣнію, обнаруживается признаніе чужого одушевленія помимо вліянія нравственныхъ требованій. Такъ г. Радловъ упоминаетъ о такомъ признаніи со стороны ребенка (стр. 908), а кн. С. Трубецкой со стороны собаки, изверга, мошенника и т. д. (кн. 16 «Вопросовъ», стр. 103). Но послѣ сдѣланныхъ мною разъясненій ихъ замѣчанія уже не могутъ быть выставяемы противъ моей теоріи: извергъ, ребенокъ и т. д. могутъ признавать чужое одушевленіе по разнымъ причинамъ,—напримѣръ, вслѣдствіе вліянія неразрывныхъ, какъ наследственныхъ, такъ и индивидуальныхъ ассоціаций, о провѣркѣ которыхъ они, разумѣется, не заботятся—но *протвердить и подтвердить* эту идею можно только тѣмъ путемъ, чтобы была выставлена на видъ ея принадлежность къ числу постулатовъ нравственнаго чувства. И, разумѣется, у того лица, которое уже узнало о теоретической недоказуемости этой идеи и въ то же время не въ силахъ подавить ее въ себѣ, а вмѣстѣ съ тѣмъ переживаетъ состояніе не однородное съ тѣмъ состояніемъ, которое бываетъ при нарушеніи хода неразрывныхъ ассоціаций,—у такого лица это состояніе должно быть и *психологически* объясняемо не иначе, какъ вліяніями нравственныхъ требованій *). Вотъ каковы мои мысли; а то, что я уклоняюсь отъ общаго вопроса о генезисѣ вѣры въ чужое одушевленіе и почему именно, я достаточно ясно объяснилъ на стр. 89 и въ примѣчаніи къ стр. 90 моей брошюры.

2. Г. Радловъ упрекаетъ меня въ противорѣчій съ самимъ собой. Вотъ его слова: «г. Введенскій говоритъ, что нравственную обязательность въ логическую необходимость превратить нельзя; но... развѣ это не превращеніе—говорить, что обязательность нравственнаго долга есть истина? Очевидно, что нравственное

*) Я описываю это состояніе на стр. 81 и слѣд., при чемъ говорю тамъ, какъ это часто позволяютъ себѣ психологи, въ первомъ лицѣ; но, разумѣется, мое «я» фигурируетъ при этомъ только какъ примѣръ. Поэтому кн. С. Трубецкой ошибочно отнесъ то, что говорится тамъ, лично ко мнѣ и больше ни къ кому (стр. 98 «Вопросовъ»). И если всѣ критики будутъ позволять себѣ такіе промахи, какъ его, то для всѣхъ и cadaго станетъ необыкновенно легко глумиться надъ любымъ психологомъ, анализирующимъ нравственныя явленія: стоитъ только допустить (какъ это дѣлаетъ кн. С. Трубецкой), что этотъ психологъ пишетъ лично о себѣ.

чувство онъ превращаетъ въ логическую аксіому, изъ которой выводитъ необходимыя слѣдствія» (стр. 910). Противорѣчіе—кажушееся, основанное на недоразумѣніи. Г. Радловъ называетъ логической обязательностью такія истины, *изъ которыхъ* можно выводить другія, какъ ихъ слѣдствія. Я же въ томъ мѣстѣ, которое имѣетъ въ виду г. Радловъ (стр. 85 брошюры), слова «логическая необходимость» употребляю не въ томъ смыслѣ, какъ онъ, говоря о непревратимости *нравственной* обязательности въ *логическую* необходимость («которая,—прибавляю я тамъ же,—*вытекала бы изъ* нашего знанія о томъ, что есть, и о томъ, что по законамъ бытія необходимо будетъ»),—я этими словами хочу высказать только то, что *сама-то* обязательность нравственнаго долга ни откуда *не можетъ быть выведена* съ логическою необходимостью. Но того, что мы всѣ считаемъ ее истиной и что, принявъ ее, можно логически выводить изъ нея новыя положенія, (которыя, разумѣется, будутъ считаться нами тоже истинами),—этого я нигдѣ не говорилъ; а потому противорѣчія у меня нѣтъ.

3. Кн. С. Трубецкой обвиняетъ меня въ паралогизмѣ. По его словамъ (стр. 101), я сначала разсуждаю о «душевной жизни», а потомъ дедуцирую «душу» (напримѣръ, безсмертіе «души»), а не одну лишь «душевную жизнь». Онъ ссылается на 106 стр. брошюры. Тамъ, дѣйствительно, два раза попадается выраженіе «безсмертіе души». Но я попрошу своихъ читателей продѣлать такой экспериментъ: зачеркнуть эти два слова, которыя я употребилъ для краткости, и написать вмѣсто нихъ длинное выраженіе—«безконечное продолженіе существованія нашей душевной жизни послѣ прекращенія нашей тѣлесной жизни»; и они тогда сами замѣтятъ, что прежній смыслъ всей этой страницы, а равно и всей брошюры, нисколько не перемѣнится.

V.

Перехожу теперь къ такимъ замѣчаніямъ и возраженіямъ, которыя я считаю результатомъ разницы во взглядахъ между мной и моими противниками. Но, какъ сказано, буду разсматривать не всѣ замѣчанія, которымъ я придаю важность, а только нѣкоторыя изъ нихъ.

1. Г. Радловъ дѣлаетъ небезопасное, для распространенія критической теоріи, сближеніе ея съ средневѣковымъ «ученіемъ о

двойной истинѣ»: вѣдь къ средневѣковью всѣ относятся съ такимъ предубѣжденіемъ, что готовы подозрѣвать и все, что только напоминаетъ его. А. г. Радловъ утверждаетъ даже, что критическая теорія метафизики «равносильна» (стр. 906) ученію о двойной истинѣ, что первая, «вѣроятно, имѣетъ нѣкоторую связь» съ послѣднимъ (стр. 905), и что, наконецъ, различіе двухъ истинъ послѣ средневѣковья «удержалось и впоследствии даже приобрѣло, правда, въ иной формѣ, первенствующее значеніе въ философіи Канта» (стр. 906).

Какъ ни остроумны соображенія г. Радлова, нѣкоторыя изъ нихъ тотчасъ же рухнули бы, еслибъ, говоря о *сходствѣ* критическаго взгляда на метафизику съ ученіемъ о двойной истинѣ, онъ сопоставилъ рядомъ формулы того и другого. Ученіе о двойной истинѣ гласитъ такъ: то, что истинно въ богословіи, можетъ быть ложно въ философіи (или вообще въ наукѣ), и наоборотъ. Напримѣръ, сотвореніе міра изъ ничего есть истина въ богословіи и ложь въ философіи, для которой, напротивъ, истину составляетъ безначальное существованіе міра. Такимъ образомъ одна и та же мысль должна сразу и быть и не быть истинной. Критическое же ученіе о метафизикѣ не проповѣдуетъ ничего подобнаго. Оно утверждаетъ только то, что есть вещи абсолютно непознаваемые, такъ что наука (теоретическій разумъ), сполна воздерживающаяся отъ догматовъ, въ концѣ концовъ одинаково удачно (хотя не съ одинаковой легкостью) можетъ быть примирена съ діаметрально противоположными утвержденіями относительно этихъ вещей. Напримѣръ, къ числу таковыхъ вещей принадлежитъ чужое одушевленіе, идея Бога и т. п.,—словомъ, все то, что выходитъ за предѣлы всякаго возможнаго опыта: и факты и логика, не выходящая за предѣлы фактовъ, а вслѣдствіе этого и наука, *еслибъ* она была *чистой* (чуждой всякаго догматизма), одинаково хорошо могли бы ужиться и съ признаніемъ и съ отрицаніемъ существованія Бога; теоретическія положенія, *чуждыя* догматизма, не могутъ даже и натолкнуться на этотъ вопросъ. А поэтому въ тѣхъ случаяхъ, когда нравственныя требованія вынуждаютъ насъ вѣрить въ такое или другое рѣшеніе одного изъ подобныхъ вопросовъ, теоретическій разумъ (наука) долженъ уступить этой вѣрѣ, ибо ему нечего возразить противъ нея. Очевидно, есть не малая *разница* между этимъ ученіемъ и ученіемъ о двойной истинѣ: здѣсь не говорится, что

въ то время, какъ существованіе Бога мы, въ силу нравственныхъ требованій, должны считать истиной, наука въ правѣ требовать, чтобы мы считали его ложью; напротивъ, здѣсь утверждается, что для *чистой* науки оно остается вещью непознаваемой и безразличной.

2. Я рекомендовалъ для построенія трансцендентной метафизики примѣнять методъ Канта—методъ рѣшенія теоретически неразрѣшимыхъ вопросовъ посредствомъ удовлетворенія требованіямъ нравственнаго чувства (черезъ выборъ изъ всѣхъ одинаково теоретически допустимыхъ отвѣтовъ наиболѣе удовлетворительныхъ съ нравственной точки зрѣнія). И недостаточную распространенность кантовскаго метода я объяснилъ *отчасти* тѣмъ, что самому Канту при помощи его метода не удалось найти ни одного теоретически недоказуемаго положенія, котораго никто не станетъ оспаривать, и которое послужило бы образчикомъ прочности метафизическихъ положеній, добытыхъ критическимъ методомъ; а такимъ, утверждаю я, положеніемъ можетъ служить истина чужого одушевленія. Г. Радловъ возражаетъ мнѣ: «это не совсѣмъ вѣрно, ибо Богъ, свобода и безсмертіе постулируются его (Канта) категорическимъ императивомъ, т.-е. истинность ихъ доказывается совершенно одинаковымъ образомъ, какъ и одушевленность въ книгѣ г. Введенскаго. Мы не видимъ разницы въ способѣ доказательства, а потому нѣтъ ея и въ результатахъ». А между тѣмъ ее можно усмотрѣть.

Для этого я предлагаю г. Радлову слѣдующіе вопросы: а) Можетъ-ли онъ указать, какъ прежде бывшее или же теперь существующее, такое міровоззрѣніе, которое отрицало бы чужое одушевленіе (психическій солипсизмъ)? А отрицанія Бога, свободы и безсмертія возникали какъ до Канта, такъ и послѣ Канта. б) Допустивъ, что всѣ уже знаютъ о теоретической недоказуемости чужого одушевленія, ожидаетъ-ли онъ въ будущемъ возникновенія подобнаго міровоззрѣнія? А вѣдь онъ также считаетъ истину чужого одушевленія теоретически недоказуемой. в) Какъ онъ думаетъ: въ случаѣ возникновенія сомнѣній относительно существованія Бога, человѣкъ, который не знаетъ того, что признаніе чужого одушевленія такъ же, какъ и признаніе существованія Бога (о Богѣ же это ему извѣстно), можетъ быть оправдано *только* нравственными требованіями, развѣ находится въ столь же выгодномъ (для устраненія всякихъ сомнѣній) положеніи, какъ и тотъ, ко-

торый (при равенствѣ прочихъ условій) знаетъ это? Вѣдь послѣдній вотъ какъ можетъ отвѣчать любому атеисту, да и своему собственному сомнѣвающемуся разуму: «ты требуешь отъ меня, чтобъ я отказался отъ признанія существованія Бога. И это потому, что Его руками не схватить, глазами не увидеть, вѣсами не свѣсить, никакой мѣрой не измѣрить, а Его существованія никакими теоретическими аргументами не доказать? Хорошо; только не желаешь-ли ты *по той же самой причинѣ* отрицать и существованіе чужого одушевленія? Вѣдь оба вопроса гносеологически равноправны. Не желаешь? Такъ гдѣ же тогда правда, если вѣрить въ одно и не вѣрить въ другое, вполнѣ равноправное съ нимъ? Ни того, ни другого, если не вторгаться въ трансцендентную метафизику, ничѣмъ нельзя оправдать кромѣ какъ нравственными требованіями, и вмѣстѣ съ тѣмъ (при томъ же условіи) нельзя опровергнуть; слѣдовательно, коль скоро вѣришь въ одно, вѣрь и въ другое. А *черезчуръ замѣтно*, что въ числѣ постулатовъ нравственнаго чувства должно находиться чужое одушевленіе». Г. Радловъ правъ, что въ *методѣ* оправданія признанія чужого одушевленія и признанія Бога нѣтъ разницы. Но она есть въ *результатахъ*, и зависитъ она отъ того, что въ первомъ случаѣ примѣненіе *того же* (по существу дѣла) метода проще, нагляднѣе, а во второмъ—сложнѣе, запутаннѣе; а пониманіе сложнаго изощрается чрезъ предварительное пониманіе сходнаго съ нимъ простаго.

4. Примѣненіе этого метода обусловлено тѣмъ обстоятельствомъ, что никто не отрицаетъ обязательности нравственнаго долга, такъ что никто не можетъ отрицать и того, что подразумевается въ ней, т.-е. постулируется ею. Г. Радловъ не согласенъ съ этимъ предположеніемъ *), и онъ выставилъ противъ него два аргумента. Я перескажу и разберу каждый изъ нихъ порознь.

*) Повидимому, не согласенъ съ нимъ и г. Гротъ. По крайней мѣрѣ, онъ въ 5 антитезисѣ говоритъ такъ: «нравственное чувство само требуетъ обоснованія и доказательства». Если здѣсь не высказывается сомнѣнія въ *общемъ* признаніи обязательности нравственнаго долга, то нельзя понимать этой фразы и буквально, потому что я иду еще дальше и утверждаю, что обязательность нравственнаго долга совсѣмъ *недоказуема* (стр. 86 брошюры), именно этому-то обстоятельству придаю большое значеніе (стр. 86 и слѣд.), подозреваю даже, что оно уже общеизвѣстно. Зачѣмъ же выставлять тогда эту фразу *противъ* меня?

А. Ссылки на философовъ, которые будто бы, отрицають обязательность нравственнаго долга: имъ упоминаются Штирнеръ и Ницше (стр. 909), и для справокъ о послѣднемъ г. Радловъ отсылаетъ своихъ читателей къ статьѣ г. Преображенскаго «Фридрихъ Ницше», помѣщенной въ кн. 15-й «Вопросовъ Философіи»; къ этому приглашенію присоединюсь и я. Мой отвѣтъ таковъ:

а) относительно Штирнера: сослаться на книгу «*der Einzige und sein Eigenthum*» для доказательства, что ея авторъ не признавалъ обязательности нравственнаго долга, такъ же мало позволительно, какъ и сослаться на мою работу для доказательства, будто бы я не признаю чужого одушевленія. Вотъ отзывъ Ибервега объ этой книгѣ: «*Иронической каррикатурой* фейербаховой критики религіи было отрицаніе нравственности въ угоду эгоизму Максомъ Штирнеромъ — «*der Einzige und sein Eigenthum*» (см. переводъ г. Колубовскаго, стр. 386). И все подтверждаетъ справедливость этого отзыва: напечатаніе ея подъ псевдонимомъ (ея авторъ Каспаръ Шмитъ), посвященіе (вѣроятно, вымышленной) любовницѣ; насмѣшливые эпитафии, ироническій тонъ, какимъ авторъ говоритъ о необходимости допустить эгоистичность Бога и т. д. Ея содержаніе чрезвычайно хорошо характеризуется тѣми тремя эпитафиями, которыми снабжена ея первая часть: *der Mensch*. Вотъ они: 1) «Наивысшимъ существомъ для человѣка служитъ человѣкъ, говоритъ Фейербахъ». 2) «Человѣкъ впервые открытъ лишь теперь, говоритъ Бруно Бауеръ». 3) «Разсмотримъ же хорошенько это наивысшее существо и это недавнее открытіе». Предпосылки Фейербаха и Бауера авторъ этой книги доводитъ до крайнихъ выводовъ и показываетъ, что при нихъ приходится придти къ отрицанію обязательной нравственности. Такимъ образомъ на Штирнера въ правѣ былъ бы сослаться я для оправданія своего взгляда, но не г. Радловъ для его опроверженія.

б) Относительно Ницше я не стану заводить спора съ г. Радловымъ, дѣйствительно-ли онъ отвергаетъ обязательность нравственнаго закона, или же это только такъ кажется, хотя я и не согласенъ съ г. Радловымъ: Ницше отвергаетъ лишь всѣ *современные* нравственные идеалы, какъ ложные (см. «Фридрихъ Ницше» г. Преображенскаго, «Вопросы» кн. XV, стр. 134 и сл.), и требуетъ построенія новыхъ, истинныхъ, такъ что онъ споритъ только о *формулированіи* нравственнаго долга. Требуя же его новаго, еще несуществующаго, пониманія, онъ требуетъ, чтобы въ этотъ про-

межутокъ междушарствія, т.-е. и впредь до построенія новыхъ идеаловъ жизни и дѣятельности, поведеніе индивидуума подчинялось «лишь его собственному разуму» (см. «Вопросы» XV, 145). Отъ всего этого еще далеко до отрицанія вообще обязательности нравственного долга. Но я все-таки не буду настаивать противъ г. Радлова на такомъ толкованіи Ницше. Взамѣнъ того я укажу вотъ на что: этотъ Ницше, какъ указано въ статьѣ г. Преображенскаго, на которую ссылается г. Радловъ, помѣщенъ въ лечебницу для душевно больныхъ «вслѣдствіе *idée fixe*, что онъ Творецъ міра» (см. «Вопросы» XV, 116). А для сумасшедшихъ я на стр. 84 своей брошюры и самъ допустилъ исключеніе изъ правила общаго признанія обязательности нравственного долга. Да и пусть сумасшедшіе отрицаютъ, сколько имъ угодно, обязательность нравственного закона и дѣлаютъ этимъ не обязательной для нихъ метафизику, построенную на нравственныхъ постулатахъ; но въдь метафизика-то строится не для нихъ. Конечно, Ницше еще находился на свободѣ, когда писалъ свои сочиненія. Но извѣстно ли г. Радлову, какимъ психіатромъ былъ изслѣдованъ Ницше въ это время? А между тѣмъ въ той же самой книгѣ «Вопросовъ Философіи», къ которой г. Радловъ отсылаетъ своихъ читателей для справокъ о Ницше, находятся такія слова психіатра г. Чижа: «психіатры знаютъ, — говоритъ онъ, — какъ много душевнобольныхъ между лицами, которыхъ всѣ считаютъ здоровыми, но *странными, оригиналами* и т. п.; они знаютъ также, что нерѣдко нужно *продолжительное* наблюденіе, чтобы рѣшить, страдаетъ-ли душевною болѣзнью данное лицо, или нѣтъ!» (стр. 34, отд. II). А г. Радловъ, навѣрное, не будетъ оспаривать, что Ницше большой оригиналъ, и что его аргументація отличается значительными странностями, зачастую даже — грубыми софизмами.

с) Относительно ссылокъ на какихъ бы то ни было философовъ (хотя я не предвижу, на кого бы еще можно было сослаться моимъ противникамъ *); ибо ссылку на Мандевила и софистовъ я уже заранѣе (стр. 102 и 103 брошюры) разобралъ въ своемъ изслѣдованіи на случай, если бы ее сдѣлали, замѣчу разъ навсегда, что онѣ логически позволительны толь-

**) Развѣ на философовъ, выводящихъ генезисъ нравственности изъ подчиненія авторитету? Но одно дѣло *объясненіе* генезиса, а другое — *собственное* признаніе нравственного долга.

ко мнѣ (т.-е. при защитѣ моего взгляда), но не моимъ противникамъ (не при опроверженіи его), чѣмъ я и воспользовался въ брошюрѣ (стр. 102). Дѣло въ томъ, что философы—скептики по профессіи; ибо для нихъ сомнѣніе служитъ пріемомъ для анализа мыслей; оно для нихъ то же, что экспериментъ для химика. Они зачастую, что называется, натравливаютъ себя на сомнѣнія, и для этого *пытаятся* отрицать все, что угодно, дабы узнать, что именно и почему именно не поддается отрицаніямъ. Слѣдовательно, не было бы ничего удивительнаго, если бы *нѣкоторые* философы натравили себя иной разъ на такія отрицанія, отъ которыхъ впослѣдствіи сами же съ ужасомъ отрекутся (если успѣютъ это сдѣлать), какъ отъ идущихъ въ разрѣзъ со всѣмъ ихъ существомъ. Поэтому, если, несмотря на то, никто (или даже почти никто) изъ философовъ не отрицаетъ обязательности нравственнаго долга, то для меня вполне (логически) позволительно сослаться на этотъ фактъ для подтвержденія ея общаго признанія. Противники же этого взгляда были бы логически въ правѣ сослаться на мнѣнія философовъ только въ томъ случаѣ, если бы среди послѣднихъ отрицатели нравственности попадались не какъ ничтожное исключеніе, а какъ общее правило: это обстоятельство указывало бы, что внимательные изслѣдователи челоуѣческаго духа не находятъ въ немъ естественно возникающаго признанія обязательности нравственнаго долга. Въ дѣйствительности же болѣе чѣмъ сомнительно, существуютъ-ли подобныя исключенія.

Б. Г. Радловъ выставляетъ на видъ «различія воззрѣній на нравственность» (стр. 911): «въ то время,—говоритъ онъ,—какъ логика и математика у всѣхъ одна, нравственныя воззрѣнія существенно различны (напр., воззрѣнія на полигамію)»^{*}). Поэтому онъ сомнѣвается, чтобы нравственное чувство могло служить обоснованіемъ метафизики: иное дѣло, думаетъ онъ, если бы нравственность, подобно математикѣ и логикѣ, уже была сведена къ

^{*}) А можетъ-быть, въ такомъ же смыслѣ слова можно утверждать, что и логика и математика не у всѣхъ одна? Наприм., одинъ считаетъ что-нибудь логически обязательнымъ или логически позволительнымъ, другой же не считаетъ этого же самаго таковымъ. По крайней мѣрѣ, г. Радловъ почему-то задумался надъ этой фразой, и тотчасъ же вслѣдъ за ней (безъ всякихъ промежутокъ) прибавилъ: „не отрицаю того, что идеальная нравственность одна,

очевиднымъ для всѣхъ и каждаго аксіомамъ; но мы еще слишкомъ далеки отъ этого (*ibid.*) Однако разнообразіе нравственныхъ воззрѣній не представляетъ ровно никакого затрудненія для примѣненія метода критической метафизики.

Вѣдь это разнообразіе нисколько не противорѣчитъ общему признанію обязательности нравственного закона (и надо замѣтить, что г. Радловъ не утверждаетъ ничего подобнаго); ибо какъ бы ни были разнообразны нравственныя воззрѣнія со стороны содержанія, они всѣ сходны между собой въ томъ отношеніи, что во всѣхъ ихъ сказывается признаніе обязательности нравственного долга: всѣ они разсматриваются ихъ послѣдователями какъ обязательныя. А если такъ, то въ чемъ же затрудненіе? Оно будетъ только въ тѣхъ случаяхъ, если то или другое положеніе критической метафизики опирается на опредѣленную формулу нравственного закона, которая признается не всѣми, а меньшинствомъ лицъ. Въ тѣхъ же случаяхъ, когда метафизическія положенія опираются на самый фактъ общепризнанной *обязательности* нравственного долга независимо отъ того, какъ мы формулируемъ содержаніе нравственного закона, т. е. въ тѣхъ случаяхъ, когда они подразумеваются въ самомъ признаніи обязательности вообще нравственного долга, обязательность первыхъ нисколько не зависитъ отъ различія въ содержаніи нравственныхъ воззрѣній. А истина чужого одушевленія именно такова: она постулируется не той или другой формулой нравственного закона, но самымъ фактомъ признанія обязательности нравственного долга вообще. Выводя ее, я ни разу даже не упомянулъ, какъ я понимаю и какъ слѣдуетъ по-моему понимать формулу нравственного закона. А вѣдь я, между тѣмъ, указалъ (стр. 105 и слѣд. брошюры), что по методу критической метафизики можетъ быть выведено не только это положеніе, но еще и нѣкоторыя другія, и при томъ вполне независимо отъ содержанія нашихъ нравственныхъ воззрѣній. Такимъ образомъ, указаніе г. Радлова не имѣетъ никакого значенія при обсужденіи возможности примѣнять методъ критической метафизики. Иное дѣло, если бы среди различныхъ нравственныхъ

и что нравственныя различія зависятъ отъ недоразвитія людей". А логика-то какая одна — идеальная или не идеальная?

воззрѣній нашлись такія, обязательность которыхъ не постулировала бы идеи чужого одушевленія.

Такимъ образомъ, можно смѣло приступать къ построению критической метафизики, независимой отъ различія нравственныхъ воззрѣній. Судя же по аналогіи, можно надѣяться, что этимъ путемъ будетъ подвинута впередъ и сама этика, что она приблизится къ установкѣ общепризнанныхъ аксіомъ нравственности. Вѣдь признаніе обязательности согласовать наши мысли одна съ другою существовало уже задолго до того времени, когда логика была сведена къ своимъ аксіомамъ. Отъ этого признанія отправлялись при построении всѣхъ философскихъ системъ; а этимъ путемъ разработали, между прочимъ, и самую логику. Процессъ же возникновенія геометріи внушаетъ мысль, что не бесполезны даже будутъ и тѣ метафизическія положенія, которыя зависятъ отъ различія нравственныхъ воззрѣній: надо только не упускать изъ виду, подъ какими условіями могутъ имѣть значеніе эти положенія. Вѣдь, прежде чѣмъ Эвклидъ свелъ геометрію къ аксіомамъ, отдѣльныя положенія ея доказывались на основаніи такихъ, которыя или оставались недоказанными, въ силу своей простоты, но и несведенными къ аксіомамъ, или же оправдывались эмпирически (механическимъ измѣреніемъ и т. п.). И все это повело къ возникновенію стройной системы Эвклида.

5. Методъ критической метафизики составляетъ одинъ изъ очень важныхъ элементовъ философіи Канта. И вотъ г. Радловъ спрашиваетъ (стр. 912): 1) если уже возвращаться назадъ, то почему же только къ Канту, а не къ Фалесу; 2) если же мы вернемся къ Канту, то не придется ли пройти во второй разъ тотъ же путь, который привелъ отъ Канта къ Гегелю (и добавлю отъ себя— даже къ настоящему положенію вещей)? На все это легко отвѣтить слѣдующимъ сравненіемъ: во времена наибольшихъ злоупотребленій со стороны католичества явился Лютеръ и другіе реформаторы (а кому угодно можно подставить вмѣсто нихъ теперешнихъ старо-католиковъ), которые требовали (удалось-ли имъ самимъ исполнить это или нѣтъ, къ дѣлу не относится) возврата къ первоначальному, неискаженному христіанству. Въ правѣ-ли были ихъ противники отвѣчать имъ: если возвращаться въ дѣлахъ религіи назадъ, то почему къ евангельскому ученію, а не къ фетишизму? И если мы возвратимся къ первоначальному христіанству, то не значитъ-ли это заново пройти весь путь средневѣковья съ его борьбой

папъ съ свѣтскою властью, великимъ расколомъ и т. д.? Такъ и мы не должны еще возвращаться къ Фалесу, потому что у него не было того, что было у Канта, а все, что было цѣннаго у него, повторяется и у Канта. Также и намъ нечего опасаться повтореній перехода отъ Канта, чрезъ Фихте и Шеллинга, къ Гегелю и т. д. Въ Кантѣ, т.-е. въ его ученіи, надо различать Канта историческаго, далеко не чуждаго догматическихъ воззрѣній и ошибокъ, отъ Канта идеальнаго, поставившаго вопросы о познаніи на совершенно новую почву и обосновавшаго этимъ критицизмъ. Кантъ историческій, дѣйствуя на умы своихъ читателей при тѣхъ историческихъ условіяхъ, среди которыхъ они находились, могъ и долженъ былъ привести ихъ черезъ Фихте и Шеллинга къ Гегелю; но даже и историческій Кантъ не можетъ этого сдѣлать теперь, такъ какъ теперь уже не прежнія условія умственной жизни. На самомъ же дѣлѣ рекомендуется не просто возвратъ къ Канту, а усвоеніе созданныхъ имъ принциповъ критицизма съ тѣмъ, чтобы, очистивъ ихъ отъ примѣсей догматизма, идти еще дальше Канта въ развитіи чисто-критической философіи.

Александръ Введенскій.

Замѣчанія на лекцію П. Н. Милюкова.

Въ самомъ началѣ этой интересной и талантливой лекціи есть одно загадочное указаніе, которое необходимо разъяснить. Объявивъ славянофильство «покойникомъ», почтенный историкъ сообщаетъ намъ, что оставленное этимъ покойникомъ потомство рѣзко расколосось на *двѣ партіи*, которыя совершенно разошлись между собою во взглядахъ на значеніе полученнаго ими наслѣдства. «Въ основѣ стараго славянофильства лежали двѣ идеи, неразрывно связанныя: идея національности и идея ея всемірно-историческаго предназначенія. У послѣдователей школы эти идеи раздѣлились. Идея національности сдѣлалась исключительнымъ достояніемъ охранительной, такъ сказать, *правой* группы славянофильства. Идея о всемірно-исторической роли русской національности *возрождена была на нашихъ глазахъ другою группою*,

которую можно было бы назвать *мною* славянофильства; связь ея съ славянофильствомъ несомнѣнна, хотя она сама и отказывается иногда причислять себя къ послѣдователямъ этого ученія. Появленіе новой *фракціи* вызвало, какъ и слѣдовало ожидать, рѣзкій отпоръ и критику со стороны легитимистовъ славянофильства, но и съ своей стороны она не осталась у нихъ въ долгу». Нѣсколькими строками ниже опять говорится про «споры *двухъ фракцій* славянофильства—споры, отголоски которыхъ мы еще встрѣчаемъ въ послѣднихъ нумерахъ газетъ и въ послѣднихъ книжкахъ журналовъ».

Дѣло идетъ о чемъ-то весьма недавнемъ, и однако, если бы меня спросили: какая это новая фракція славянофильства, возродившая на нашихъ глазахъ идею о всемірно-историческомъ призваніи Россіи, изъ кого эта фракція состоитъ, гдѣ и какъ проявляетъ свое существованіе,—мнѣ пришлось бы отозваться совершеннымъ незнаніемъ. Между тѣмъ знать это я долженъ бы былъ болѣе, чѣмъ кто-либо, потому что, какъ оказывается далѣе, эта группа, партія или фракція представляется именно мною, и то всемірно-историческое призваніе Россіи, которое, по словамъ лектора, выдвинуто на первый планъ новою «группой» славянофиловъ, есть не что иное, какъ моя идея вселенской теократіи или осуществленія христіанской истины въ политической и общественной жизни человѣчества. Когда дѣло идетъ о «группѣ», представляемой Данилевскимъ и Леонтьевымъ, то П. Н. Милюковъ имѣетъ основаніе ограничиться этими двумя оригинальными писателями, умалчивая о прочихъ, къ нимъ примыкающихъ, такъ какъ всѣмъ извѣстно, что имя этимъ прочимъ—легіонъ, и что въ ихъ распоряженіи находятся многіе органы большой и мелкой печати. Но что касается до «группы», исповѣдующей идею всемірной теократіи, то почтенный лекторъ назвалъ меня одного по другой причинѣ, именно потому, что никого кромѣ меня онъ и не могъ назвать. *)

А если такимъ образомъ новая «группа», «партія» или «фракція», возродившая на нашихъ глазахъ универсально-религіозный элементъ стараго славянофильства, не только представляется мною, но и состоитъ только изъ меня, то, значитъ, коллективное явленіе

*) Я знаю у насъ писателей, болѣе или менѣе солидарныхъ со мною по частямъ, но П. Н. Милюковъ имѣетъ въ виду не эти части, и самъ я вижу *raison d'être* своей дѣятельности не въ этихъ частяхъ, а въ ихъ соединеніи.

ніе въ нашемъ обществѣ и литературѣ, которому посвящена половина лекціи, вовсе не существуетъ и не существовало. Мнѣ, конечно, можетъ быть только лестно, что почтенный историкъ говорилъ обо мнѣ въ множественномъ числѣ, а иногда въ женскомъ родѣ (наприм. *она сама*, см. выше), но справедливость требуетъ замѣтить, что такое произвольное превращеніе единичнаго лица въ цѣлую группу, странное само по себѣ, неблагопріятно отражается и на общемъ содержаніи этой въ другихъ отношеніяхъ превосходной лекціи. Если «лѣвой фракціи» славянофильства вовсе нѣтъ въ дѣйствительности, то нѣтъ, значитъ, и правой: слѣдовательно, та несомнѣнно существующая и весьма многочисленная группа приверженцевъ реакціоннаго націонализма, которую противопоставляетъ мнѣ П. Н. Милюковъ, не есть фракція славянофильства, а что-нибудь другое. Отрицать внутреннюю генетическую связь между этимъ направленіемъ и нѣкоторыми основными элементами стараго славянофильства я, конечно, не стану, тѣмъ болѣе, что эта связь была мною указана и разъяснена нѣсколько лѣтъ тому назадъ (см. книгу *Национальный вопросъ въ Россіи*, вып. II.). При этомъ мнѣ, какъ «метафизикъ», болѣе внимательному къ умозрительной связи идей, нежели къ фактической послѣдовательности явленій, было весьма свойственно выдвинуть на первый планъ діалектическую нить, которая ведетъ отъ идеаловъ стараго славянофильства къ чревоущаніямъ новѣйшихъ «патріотовъ», съ другой стороны мнѣ же, какъ публицисту, для котораго важно не то, изъ чего слагаются и какъ происходятъ извѣстныя явленія, а то, къ чему они ведутъ (*сиди воню?*),—необходимо было подчеркнуть тотъ практическій результатъ, что славянофильство, при всѣхъ своихъ отвлеченныхъ достоинствахъ, на дѣлѣ обратилось теперь лишь въ опору и украшеніе такихъ тенденцій, которыя я считаю не только ложными, но и пагубными для Россіи. И когда одинъ изъ немногихъ «легитимистовъ» стараго славянофильства, не замѣчая ни практическаго мотива, ни діалектическаго характера моей критики, усмотрѣлъ въ ней злобную клевету на славянофиловъ, то такая несправедливость нисколько меня не удивила и не обидѣла со стороны достопочтеннаго Д. Θ. Самарина. Это было естественное недоразумѣніе: онъ искалъ у меня объективной исторической фотографіи дорогихъ ему лицъ, тогда какъ меня интересовала только «связь вещей» (*pexus rerum*), идеологическая съ

одной стороны, практическая— съ другой. Но возраженія Д. Θ. Самарина, несправедливыя относительно меня, были бы вполнѣ правильны и умѣстны по отношенію къ П. Н. Милюкову. Онъ вѣдь не метафизикъ и не публицистъ, а историкъ исключительно-позитивнаго направленія; слѣдовательно, долженъ только изучать генезисъ фактовъ, а не предаваться діалектикѣ идей и соображеніямъ цѣлей. Но *фактически* то направленіе, котораго крайнимъ представителемъ П. Н. Милюковъ признаетъ Леонтьева, *вовсе не происходило* отъ славянофильства Хомякова и Самарина, Кирѣевскихъ и Аксаковыхъ. Назвать Леонтьева «разочарованнымъ славянофиломъ» имѣлъ право авторъ «Метафизики въ древней Греціи», но отнюдь не авторъ «Финансовъ въ Россіи при Петрѣ Великомъ». *) Чтобы связать Леонтьева съ Хомяковымъ и Аксаковымъ нужно «смотреть въ корень», а такое занятіе присвоено однимъ метафизикамъ, для позитивистовъ же всѣ корни, равно какъ и вершины, сокрыты въ безднѣ непознаемаго. Фактически Леонтьевъ не былъ и не могъ быть разочарованнымъ славянофиломъ уже по тому одному, что никогда не былъ очарованъ славянофильствомъ. Его воззрѣнія сложились подъ четырьмя главными вліяніями: 1) византійско-монашескаго благочестія, 2) русско-государственнаго правовѣрія Каткова, 3) церковно-политическаго грекофильства Т. И. Филиппова, и 4) теоріи культурно-историческихъ типовъ Данилевскаго. Но эта теорія есть именно то, что существенно *отличаетъ* воззрѣнія автора «Россіи и Европы» отъ славянофильства, и взята она, конечно, не у славянофиловъ. Этихъ послѣднихъ Леонтьевъ всегда чуждался, относясь къ нимъ съ почтительнымъ пренебреженіемъ, какъ къ хорошимъ людямъ, но плохимъ музыкантамъ. Неизмѣримо выше ихъ ставилъ онъ Каткова, которому предлагалъ поставить заживо памятникъ на Страстномъ бульварѣ, какъ нашему «государственному» Пушкину. А вѣдь катковскій культъ абсолютнаго государства можно опять-таки лишь діалектически, а никакъ не позитивно-исторически связать съ славянофильствомъ.

Когда П. Н. Милюковъ отъ себя и по-своему повторяетъ установленное мною родословіе: Хомяковъ роди Данилевскаго, Данилевскій роди Леонтьева и иже съ нимъ,—то я, конечно, воз-

*) Его указаніе на Данилевскаго, какъ на промежуточное звено, нисколько не измѣняетъ положенія дѣла, какъ сейчасъ увидимъ.

ражаю не противъ этого родословія, а только противъ его согласія съ основною точкою зрѣнія почтеннаго историка, насколько она мнѣ извѣстна. Для меня только *такія* родословія и имѣютъ внутреннюю цѣну, но для историка-позитивиста, если онъ послѣдователенъ, они должны быть также чужды, какъ и родословія библейскія. Нельзя допустить въ частномъ случаѣ такую внутреннюю генетическую связь, если не допускать той общей истины, что человѣческая исторія, по крайней мѣрѣ умственная, опредѣляется самостоятельною идеальною причинностью, независимо отъ внѣшнихъ фактическихъ отношеній. *)

Это соображеніе значительно смягчаетъ силу того приговора, который П. Н. Милюковъ произноситъ надъ моими идеями: «все это сочинено и выдуманно въ просторной пустотѣ отвлеченной мысли». Какая пустота здѣсь разумѣется, это мы узнаемъ изъ слѣдующей характеристики: «созерцательность средневѣкового мистика соединяется въ ученіи Соловьева съ схоластическою казуистикою опытнаго талмудиста. Діалектическое развитіе основной мысли осложняется у него богословскими приѣмами аналогического толкованія священныхъ текстовъ. Тщетно было бы искать этихъ приѣмовъ въ современной логикѣ. Чтобы найти ихъ, недостаточно даже обратиться отъ логики Милля къ логикѣ Гегеля: надо вернуться для этого къ логикѣ Оригена Александрійскаго». Итакъ, дѣло идетъ о той широкой области религіознаго мышленія и дѣйствія, которая обнимаетъ и Оригена, и талмудистовъ, и схоластиковъ, и мистиковъ, а можетъ быть и еще что-нибудь. До сихъ поръ именно въ этой области пребывали «душа и смыслъ» всѣхъ жизненныхъ явленій человѣческой исторіи. И если П. Н. Милюковъ отказывается отъ критики моихъ взглядовъ на томъ основаніи, что у насъ съ нимъ нѣтъ общей почвы, то я недоумѣваю: на какую почву онъ самъ становится, когда область религіозныхъ идей принимаетъ за просторную пустоту отвлеченной мысли? Во всякомъ случаѣ эта почва не есть позитивно-историческая.

Сущность моихъ мыслей П. Н. Милюковъ справедливо сво-

*) Справедливость требуетъ замѣтить, что, впадая въ указанное противорѣчіе, нашъ ученый остался вѣрнымъ послѣдователемъ О. Конта, который также совмѣщалъ несомѣстимое, — съ одной стороны, утверждая, что мы познаемъ только фактическую связь явленій, а съ другой, что исторія управляется идеями.

дить къ требованію, чтобы христіанство было осуществлено въ общественной и политической жизни человѣчества. Что же собственно тутъ мною «выдумано и сочинено»: христіанская вѣра, или требованіе, чтобы эта вѣра осуществлялась на дѣлѣ?

Въ славянофильствѣ заключался зародышъ истиннаго, универсальнаго пониманія христіанства. Этотъ зародышъ, какъ признаеть и нашъ историкъ, у старыхъ славянофиловъ былъ закрытъ, а у ихъ преемниковъ «правой фракціи» совершенно заглушенъ и подавленъ чуждыми и прямо враждебными элементами. Его возрожденіе и дальнѣйшее развитіе П. Н. Милюковъ приписываетъ мнѣ. Не имѣю ничего возразить противъ этого историческаго указанія, хотя бы оно сопровождалось мифологическимъ возведеніемъ меня въ женскій родъ и множественное число. Съ другой стороны, врядъ-ли кто станетъ оспаривать утвержденіе нашего автора, что славянофильство конкретное, *слитное*, — умерло и не воскреснетъ. Умерла-ли также и выдѣлившаяся изъ него универсально-религіозная идея, — этотъ вопросъ, произвольно рѣшенный П. Н. Милюковымъ, еще подлежитъ высшей инстанціи.

Владиміръ Соловьевъ.

Психологическое Общество.

СІ. Протоколь засѣданія 6-го марта 1893 г.

Засѣданіе открыто въ 8 ч. 30 м. вечера, подъ предсѣдательствомъ Н. Я. Грота, при товарищѣ секретаря Н. М. Горбовѣ, въ присутствіи гг. дѣйствительныхъ членовъ: А. А. Абрикосова, Н. А. Абрикосова, А. П. Басистова, Н. В. Бугаева, В. Р. Буцке, В. А. Гольцева, В. Н. Ивановскаго, П. А. Каленова, С. С. Корсакова, О. В. Леоновой, Л. М. Лопатина, А. Г. Петровскаго, П. В. Преображенскаго, Г. А. Рачинскаго, Г. И. Россолимо, В. К. Рота, Ѳ. А. Савей-Могилевича, В. П. Сербскаго, А. А. Токарскаго, Н. И. Шишкина и Е. А. Шмидта и гг. членовъ-соревнователей: А. С. Гончаровой и А. А. Андреевой.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

1. Прочитанъ и утвержденъ протоколь предыдущаго засѣданія.

2. Предложены къ баллотировкѣ въ дѣйствительные члены Общества: проф. психологіи Московской Духовной Академіи *П. П. Соколовъ* (Н. Я. Гротомъ и Л. М. Лопатинымъ), докторъ медицины *С. Ѳ. фонъ-Штейнъ* (Н. Я. Гротомъ и Л. М. Лопатинымъ) и писатель *А. И. Эртель* (Н. Я. Гротомъ, Л. М. Лопатинымъ и В. А. Гольцевымъ).

3. *Н. Я. Гротъ* заявилъ, что д. чл. *А. П. Басистовъ* предлагаетъ для напечатанія въ Трудахъ Общества сдѣланный имъ переводъ соч. Гартмана: «Основанія трансцендентальнаго реализма». Постановлено: означенный переводъ напечатать.

4. Предсѣдатель сообщилъ, что имъ получено отъ завѣдующаго секціей психологіи Отдѣла Этнологіи и Археологіи на всемірной выставкѣ въ Чикаго приглашеніе Обществу принять воз-

можное участіе въ выставкѣ (присылкой изданій, фотографій и т. п.). Постановлено: послать изданія Общества.

5. *Н. Я. Гротъ* представилъ членамъ Общества полученный имъ отъ Лейпцигскаго ученаго д-ра Грубера списокъ вопросовъ для изученія ненормальныхъ случаевъ сопровожденія слуховыхъ ощущеній ощущеніями другихъ порядковъ (главнымъ образомъ, зрительными), съ просьбой — сообщить ему, Груберу, свои наблюденія согласно поставленнымъ имъ вопросамъ.

6. Заявлено полученное, черезъ *Н. А. Абрикосова*, предложеніе недавно основаннаго въ Лондонѣ Англо-русскаго Общества — прислать ему изданія Психологическаго Общества. Постановлено: послать изданія.

7. Дѣйств. чл. *В. П. Сербскій* прочиталъ обширное сообщеніе «О психологическихъ воззрѣніяхъ Мейнерта». Главная заслуга покойнаго ученаго заключалась въ тѣхъ обширныхъ вкладахъ, которые онъ сдѣлалъ въ изученіе строенія мозга и роли его отдѣльныхъ частей въ психической жизни человѣка и животныхъ. Важнѣе всего результаты изслѣдованія относительной роли, въ психической жизни человѣка, центровъ «субкортикальныхъ» (внутреннихъ, подъ мозговою корою лежащихъ) и «кортикальныхъ» (составляющихъ наружную кору или наружный слой сѣраго вещества большого мозга), приче́мъ Мейнертъ до извѣстной степени примирилъ теорію локализациі Мунка съ результатами опытовъ Гольца, опровергающихъ локализацию двигательныхъ и чувствительныхъ центровъ въ наружной корѣ мозга (ему удалось достигнуть того, что одна собака въ его лабораторіи прожила полтора года совсѣмъ безъ мозговой коры, съ одними субкортикальными центрами, при чемъ нормально питалась, двигалась и вообще реагировала на всѣ внѣшнія впечатлѣнія, обнаруживая лишь отсутствіе произвольности, выбора и психическаго пониманія всего совершавшагося вокругъ нея). По теоріи Мейнерта это объясняется тѣмъ, что вся чувственная и двигательная жизнь управляется субкортикальными центрами, а кортикальные завѣдуютъ лишь образами воспоминаній, представленіями, понятіями и вообще всей высшей умственной и психической дѣятельностью. Въ дальнѣйшей части доклада были подробно изложены воззрѣнія Мейнерта на связь различныхъ сложныхъ психическихъ управленій человѣка съ дѣятельностью кортикальныхъ центровъ и ихъ ассоціаций между собою. При этомъ референтъ, слѣдуя

за Мейнертомъ, старался выяснитъ, въ связи съ функціями этой части мозга, развитіе въ человѣкѣ памяти, процессовъ ассоціаціи, умозаключенія, причиннаго истолкованія дѣйствительности, образованія первичной и вторичной индивидуальности, идей пространства, времени, причинности, свободы и, наконецъ, нравственныхъ понятій. Общею чертой ученія Мейнерта является признаніе идеальности того представленія о мірѣ, которое строитъ нашъ мозгъ, благодаря своей организаци и вносимымъ имъ отъ себя въ наше сознаніе элементамъ. Отъ рѣшенія проблемы, что такое сознаніе, Мейнертъ отказывается.

Въ своихъ замѣчаніяхъ по поводу реф. д-ра Сербскаго, Л. М. Лопатинъ выразилъ недоумѣніе по поводу утвержденія его, что дѣятельность чувственныхъ субкортикальныхъ центровъ безсознательна, тогда какъ дѣятельность кортикальныхъ центровъ по Мейнерту сознательна, но лишена всякаго чувственного характера, будучи лишь работою надъ отраженными образами воспоминаній. Какъ можно отрицать сознательность чувственныхъ воспріятій и утверждать отсутствіе чувственного момента въ актахъ сознанія? В. П. Сербскій указалъ на то, что Мейнертъ не выясняетъ точнѣе, что подразумѣваетъ подъ сознательностью и безсознательностью въ томъ и другомъ случаѣ. Н. Я. Гротъ указалъ на то, что съ понятіемъ безсознательнаго должно обращаться осторожно, такъ какъ понятія безсознательнаго и сознательнаго относительны: безсознательная дѣятельность всегда предполагаетъ психическій моментъ и потому она безсознательна только въ отношеніи главнаго центра сознанія и главнаго русла психического самочувствія, которое составляетъ жизнь нашего «я» или личности, но для второстепенныхъ центровъ психизма она вѣроятно сознательна, — *ими* она сознается. Л. М. Лопатинъ выразилъ далѣе недоумѣніе свое по поводу выраженія Мейнерта, что нельзя допустить духовнаго творчества, независимо отъ энергій и возбужденій, получаемыхъ мозгомъ извнѣ и изъ организма. Единственное доказательство Мейнерта—законъ сохраненія энергіи. Но это не доказательство, такъ какъ не доказано еще, что законъ сохраненія энергіи имѣетъ безусловное метафизическое (онтологическое) значеніе по отношенію ко всякому бытію, и что не можетъ быть сферы «психическаго бытія и творчества», гдѣ онъ именно неприложимъ. Очевидно, доказательство Мейнерта чисто априорное. В. П. Сербскій призналъ,

что Мейнертъ другого доказательства своему положенію не даетъ. Л. М. Лопатинъ и Н. Я. Гротъ протестовали далѣе противъ утвержденія Мейнерта, что пространство, время, причинность и т. д.—произведенія мозга. Самъ мозгъ есть представленіе, данное въ формѣ пространства, а по своей дѣятельности познаваемое въ формахъ времени и причинности. Выходитъ, что мозгъ, будучи самъ представленіемъ во времени, пространствѣ и т. д., создаетъ эти представленія и, стало быть, самого себя. Это обычная ошибка матеріалистическаго идеализма. Н. Я. Гротъ указалъ далѣе на странное противорѣчіе между утвержденіями Мейнерта, что все разнообразіе психическихъ явленій сводится на разнообразіе строенія концевыхъ периферическихъ придатковъ нервовъ, а не центральныхъ клѣтокъ мозга, между тѣмъ какъ всѣ спеціальныя и крайне разнообразныя, сложныя продукты памяти, умозаключенія и другихъ высшихъ душевныхъ дѣятельностей сводятся, по той же теоріи, къ различнымъ функциямъ центральныхъ клѣтокъ коры мозга. Очевидно, локалізація психическихъ функций должна быть допущена и въ корѣ мозга, а стало-быть элементы этой коры должны быть признаны обладающими столь же различнымъ строеніемъ и отправленіями, какъ и периферическія клѣтки концевыхъ придатковъ (ретины глаза и т. д.). Д-ръ А. А. Токарскій, присоединяясь къ замѣчанію Н. Я. Грота, добавилъ, что въ этомъ пунктѣ В. П. Сербскій не совсѣмъ точно передалъ мысль Мейнерта: послѣдній возражаетъ только противъ спеціальной локалізаціи сенсорныхъ и моторныхъ центровъ въ корѣ, предположенной Мункомъ, а не противъ всякой локалізаціи, и такая не опровергается опытами Гольца. Н. Я. Гротъ замѣтилъ, что упреки, косвенно сдѣланные референтомъ психологіи, когда онъ говорилъ, что фізіологія «не признаетъ ничего мистическаго и таинственнаго» и что она не склонна «къ признанію чудеснаго», не попадаютъ въ цѣль, такъ какъ, во-первыхъ, всякая наука, а слѣдовательно и психологія, въ своемъ объясненіи явленій чуждается чудеснаго и таинственнаго, а, во-вторыхъ, есть и для психологіи и для фізіологіи предѣлъ, далѣе котораго ихъ объясненія не идутъ и за которымъ начинается сфера непостижимаго и потому, въ извѣстномъ смыслѣ, чудеснаго. Для фізіологовъ это—сознаніе, которое они отказываются объяснить, а для психологовъ—душа. Первое понятіе не больше говоритъ намъ, чѣмъ

второе, второе не болѣе мистично, чѣмъ первое. Физиологическая психологія имѣетъ только тотъ недостатокъ, что въ своихъ послѣднихъ понятіяхъ не выражаетъ момента дѣятельности, активности, присущаго психической жизни, а между тѣмъ сама признаетъ, что все воспріятіе міра субъективно и создается при участіи какой-то внутренней работы.

Засѣданіе закрыто въ 11^{1/2} час.

СII. Протоколъ закрытаго засѣданія 13-го марта 1893 г.

Засѣданіе открыто въ 8^{1/2} ч. вечера подѣ предсѣдательствомъ Н. Я. Грота, при секретарѣ Ю. П. Бартневѣ, въ присутствіи гг. дѣйств. чл. А. А. Абрикосова, А. В. Адольфа, А. П. Басистова, А. С. Бѣлкина, К. Н. Венцеля, В. А. Гольцева, В. Н. Ивановскаго, П. А. Каленова, Д. П. Конисси, С. С. Корсакова, Л. М. Лопатина, А. Г. Петровскаго, В. П. Сербскаго, А. А. Токкарскаго и гг. членовъ-соревнователей: А. Э. Гартвига, А. С. Гончаровой и Э. Д. Селивачева.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

1. Читанъ и утвержденъ протоколъ предыдущаго засѣданія.
2. Происходила баллотировка въ дѣйствительные члены Общества лицъ, предложенныхъ въ предшествующихъ засѣданіяхъ: П. П. Соколовъ и А. И. Эртель избраны единогласно, С. Э. фонъ-Штейнъ большинствомъ 16 противъ 1, Н. В. Рузскій—12 противъ 6.

5. Предсѣдатель заявилъ, что имъ получено отъ занимающагося въ Берлинѣ философійей г. Титовскаго предложеніе напечатать въ Трудахъ Общества сдѣланный имъ переводъ соч. *Paulsen'a—Einleitung zur Philosophie*. Постановлено: въ виду того, что въ «Трудахъ» печатаются переводы сочиненій лишь классическихъ писателей, напечатать переводъ предлагаемаго сочиненія, если онъ окажется хорошимъ, не въ «Трудахъ», а въ изданіяхъ журнала.

4. Дѣйств. чл. В. Н. Ивановскій прочелъ сообщеніе Н. А. Иванцова подѣ заглавіемъ: «Четыре метода экспериментальнаго изслѣдованія», относящееся къ спору автора съ Л. М. Лопатинымъ о происхожденіи математическихъ истинъ.

Въ этомъ сообщеніи г. Иванцовъ отстаиваетъ правильность своего, болѣе широкаго пониманія термина «индукція», какъ обозначенія всякаго умственнаго процесса, отпавляющагося отъ част-

ностей, отъ данныхъ чувственнаго опыта; знаменитые же четыре метода Милля суть методы только *экспериментальнаго*, въ узкомъ смыслѣ, *лабораторнаго* изслѣдованія, а потому къ математикѣ отношенія не имѣютъ. По поводу этого какъ Л. М. Лопатинъ, такъ и нѣкоторые другіе члены разъяснили, что эти методы пригодны, по Миллю, не только для экспериментальнаго изслѣдованія, но имѣютъ одинаковое примѣненіе и въ области наблюдений, особенно методы сходства и сопутствующихъ измѣненій. Резюмируя пренія, предсѣдатель проф. Н. Я. Гротъ сказалъ, что поводъ къ спору данъ возможностью двоякаго толкованія самаго ученія Милля объ индукціи: въ широкомъ смыслѣ, какъ вообще *органа* индуктивной науки, и въ узкомъ, какъ процесса, предшествующаго дедукціи. Въ виду второстепеннаго значенія спора о томъ, какъ Милль понималъ индукцію, и достаточнаго выясненія взглядовъ оппонентовъ, вопросъ признанъ исчерпаннымъ.

5. Затѣмъ В. А. Гольцевъ сообщилъ собранію свои замѣтки— «О снѣ и творчествѣ». Референтъ совершенно несогласенъ съ П. Д. Боборыкинымъ, сближающимъ творчество со сномъ. Въ нашей духовной жизни параллельно, переплетаясь, идутъ процессы сознательные и бессознательные, подъ-сознательные, причемъ часто процессъ, начавшись въ сознаніи, переходитъ потомъ въ бессознательный и обратно. Въ творчествѣ область сознательной работы довольно велика, больше, чѣмъ это многіе думаютъ. Сознательность творчества концентрируется вокругъ *замысла*, созданія персонажей произведенія, интриги и т. п. Затѣмъ художникъ начинаетъ *искать* экспрессивнаго матеріала какъ сознательно—вокругъ себя, такъ и изъ области своего прежняго опыта, въ данный моментъ не освѣщаемаго сознаниемъ. Преднамѣренность творчества, его сознательность и въ этомъ смыслѣ тенденціозность не только не мѣшаютъ творчеству, но составляютъ его условіе. Н. Я. Гротъ возразилъ, что, по его мнѣнію, послѣдательность моментовъ въ творчествѣ—обратная: сначала — бессознательная работа въ душѣ художника, потомъ — сознательное воплощеніе ея продуктовъ, хотя и въ послѣднемъ случаѣ истинный художникъ ничего не придумываетъ, а *вынашиваетъ образы*, пока не явится возможность облечь ихъ безъ всякаго усилія въ конкретныя формы. Сознаніе только контролируетъ результаты этой работы и объединяетъ ихъ. И потому, вопреки мнѣнію В. А. Гольцева, тенденція въ художественномъ творчествѣ не должна

имѣть мѣста. Художникъ ищетъ правды,—онъ не имѣетъ права *поднять* материалъ подъ идею, которую онъ хочетъ *доказать*. Чѣмъ выше талантъ художника, тѣмъ объективнѣе его созданія, тѣмъ менѣе въ нихъ субъективной окраски его личныхъ убѣжденій и мнѣній. Л. М. Лопатинъ замѣтилъ, что для каждаго произведенія оцѣнку съ этой точки зрѣнія надо индивидуализировать. Есть, наприм., произведенія, въ которыхъ все дѣло въ безсознательномъ творествѣ, а не въ отвлеченномъ замыслѣ. И есть другія, въ которыхъ на первый планъ выдвигается только придуманный замыселъ. Слѣдуетъ далѣе отличать *идею* и замыселъ произведенія отъ тенденции. Морализующая или общественная тенденція не всегда разрушаетъ художественность впечатлѣнія, хотя и вредитъ ему («Крейцера соната» Л. Толстого).

С. С. Корсаковъ указалъ на натянутость сравненія творчества со сномъ; во снѣ человекъ ниже, въ творествѣ—выше своего обычнаго уровня. Терминъ «тенденція» собственно значитъ—натяжка, и такимъ образомъ очевидно ея анти-художественное значеніе. А. А. Токарскій замѣтилъ, что, соглашаясь съ В. А. Гольцевымъ относительно характеристики творческаго акта, онъ полагаетъ, что вопросъ о сознательности и безсознательности творчества не можетъ разсматриваться иначе, какъ въ связи съ вопросомъ о свободѣ воли, въ виду того, что въ вопросѣ о сознательности и безсознательности творчества по большей части предполагается вопросъ объ его произвольности. Если же вопросъ о произвольности будетъ отдѣленъ отъ вопроса о сознательности и разсмотрѣнъ предварительно, то послѣдній получитъ значеніе второстепенное, такъ какъ будетъ очевидно, что творческій актъ подчиняется общимъ законамъ сложныхъ психическихъ актовъ, т.-е. протекаетъ частью сознательно, частью безсознательно, что уже не будетъ казаться противорѣчіемъ. В. Н. Ивановскій соглашаясь съ референтомъ, полагаетъ, что тенденція—вовсе не анти-художественна, если ее понимать какъ выраженіе въ произведеніи нравственныхъ и другихъ взглядовъ и убѣжденій автора; во всякомъ случаѣ, объективность не можетъ сдѣлать насъ свободными отъ нормъ нашего ума, отъ насъ самихъ.

В. А. Гольцевъ, въ отвѣтъ на возраженія, сказалъ, что онъ понимаетъ тенденцію не въ смыслѣ «натяжки»; лирика тенденціозна по существу, въ искусствѣ субъективность играетъ большую роль, и если идея произведенія значительна, тенденція ясна

и талантъ великъ, то произведеніе художественно; слабый же талантъ, конечно, не въ состояніи будетъ проникнутъ тенденціей. слиться съ нею въ процессъ творчества. Н. Я. Гротъ возразилъ, что талантъ—синонимъ объективности и что въ субъективной или внутренней духовной жизни ума, воли и чувства есть тоже всеобщее и объективное (для всѣхъ обязательное). Тенденція есть именно отступленіе отъ этихъ объективныхъ нормъ.

6. Затѣмъ въ засѣданіи было сдѣлано распредѣленіе слѣдующихъ рефератовъ (послѣ праздниковъ.):

В. Ѳ. Доминцевъ заявилъ желаніе прочесть рефератъ «О значеніи арабской философіи», *Ю. П. Бартечевъ* — «О Тэнѣ», *Л. М. Лопатинъ* — «Къ вопросу объ ассоціаціи идей», *С. С. Корсаковъ* — «Къ психологіи микрокефаловъ».

7. Предложенъ къ баллотировкѣ въ дѣйств. чл. Общества д-ръ *Н. П. Постовскій* (*С. С. Корсаковымъ*, *В. П. Сербскимъ*, *А. А. Токарскимъ*, *Л. М. Лопатинымъ*).

Засѣданіе закрыто въ 11 ч. вечера.

СШ. Протоколъ закрытаго засѣданія 9-го апрѣля 1893 г.

Засѣданіе происходило въ новомъ зданіи университета; открыто въ 8½ час. вечера подъ предсѣдательствомъ Н. Я. Грота, при секретарѣ Ю. П. Бартечевѣ, въ присутствіи гг. дѣйств. членовъ: А. А. Абрикосова, Н. А. Абрикосова, А. В. Адольфа, Н. Н. Баженова, Н. В. Бугаева, К. М. Быковского, А. С. Бѣлкина, В. Е. Гиацинтова, Н. М. Горбова, Н. А. Елеонскаго, В. Н. Ивановскаго, П. А. Каленова, Ѳ. С. Коробкина, Л. М. Лопатина, гр. А. И. Мамуны, И. Ф. Огнева, А. С. Павлова, В. П. Преображенскаго, Г. А. Рачинскаго, Г. И. Россолимо, А. А. Токарскаго, Н. И. Тимковскаго, Н. И. Шишкина и гг. членовъ-соревнователей: А. А. Андреевой, А. С. Гончаровой, В. Ѳ. Долгинцева, Ѳ. Д. Селивачева, В. Н. Фоминскаго.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

1. Читанъ и подписанъ протоколъ предыдущаго засѣданія.

2. Предсѣдатель сообщилъ о внезапной смерти въ Петербургѣ дѣйств. чл. П. Е. Астафьева и охарактеризовалъ значеніе понесенной утраты для Психологическаго Общества; члены Общества почтили память покойнаго вставаньемъ. Рѣшено: отслужить

паннихиду по покойномъ въ Университетской Церкви и возложить вѣнокъ отъ имени Общества на гробъ покойнаго, что и исполнено Н. Я. Гротомъ, Л. М. Лопатинымъ и С. С. Корсаковымъ 12 апрѣля, при остановкѣ тѣла покойнаго въ Курскомъ вокзалѣ.

3. Предсѣдатель, онъ же редакторъ журнала «Вопросы Философіи и психологіи» сообщилъ, что дѣла журнала улучшились, такъ что теперь есть возможность вести изданіе безъ убытка. Издатель журнала А. А. Абрикосовъ, принявъ на себя дефициты прошлыхъ лѣтъ, предлагаетъ Обществу взять въ свои руки изданіе журнала, въ пользу котораго онъ жертвуетъ и весь книжный остатокъ (журналъ за прошлые годы и «Психологію» Гефдингга.). Рѣшено: назначить отъ Общества комиссію 1) для выясненія условій и стоимости изданія журнала за предъидущіе годы и 2) для выработки новыхъ условій изданія. Въ члены комиссіи рѣшено просить: Л. М. Лопатина, В. П. Преображенскаго, Н. А. Звѣрева, В. А. Гольцева и С. С. Корсакова. — Н. Я. Гротъ обѣщаль сообщить членамъ Общества, въ ближайшее время, подробныя данныя о ходѣ дѣлъ журнала и его средствахъ за послѣдніе годы.

4. Дѣйств. чл. П. А. Каленовъ прочель сообщеніе, посвященное вопросу «О вѣрѣ и знаніи». Указавъ, что настоящій докладъ его вызванъ статьей П. Е. Астафьева, помѣщенной въ философскомъ журналѣ и озаглавленной «Воля въ знаніи и воля въ вѣрѣ», и что нельзя лучше почтить память покойнаго, какъ посвятить первое послѣ его смерти засѣданіе обсужденію вопроса, который былъ такъ близокъ его сердцу, референтъ пытался установить различіе и даже противоположность понятій и областей вѣры и знанія. Вѣра есть принятіе какого-либо положенія за истину безъ опытной или логической его повѣрки. Бываетъ вѣра наивная (напр., довѣрчивость дѣтей), вѣра страстная и слѣпая (когда доводы разсудка заглушаются страстью) и, наконецъ, вѣра сознательная, точнѣе говоря—неопровержимая логическими доводами разсудка. Эта вѣра иногда остается во всей силѣ, наперекоръ протесту нашего ума и независимо отъ всякаго вліянія страсти, даже вопреки ему. Референтъ считаетъ единственными догматами этой вѣры: убѣжденія въ существованіи свободы воли и въ бытіи Божіимъ.

Знаніе есть результатъ опытной повѣрки положенія, произво-

димой сознательно и произвольно, через что сужденіе субъективное превращается въ объективное (т.-е. истину). Въ результатѣ этой повѣрки является *пониманіе*, т.-е. усмотрѣніе логической необходимости положенія, выражающейся въ приведеніи подлежащаго и сказуемаго предложенія къ тождеству. Вторая часть работы разсудка есть *обоснованіе* положенія, приведеніе къ единству и тождеству основанія и слѣдствія, причины и дѣйствія. Сознательная вѣра есть, напротивъ, вѣра въ то, что противорѣчитъ разсудку, превышаетъ его пониманіе и расходится съ логическими законами тождества и достаточнаго основанія. Таковы именно положенія вѣры о свободѣ воли и бытіи Бога, изъ которыхъ первое является постулатомъ всякой сознательной дѣятельности, а второе — основою нравственной дѣятельности, добродѣтели. Это — постулаты практической сферы человѣческаго духа. Въ насъ вложено сознаніе долга, строгое и безусловное, не нуждающееся ни въ какихъ приманкахъ и наградахъ. Объяснить сознаніе долга можно только предположеніемъ бытія Божія. Если признаніе существованія Бога составляетъ такимъ образомъ метафизику религіи, то ея эстетика есть *любовь* къ Богу; благоговѣніе передъ Нимъ, — форма чувства высокаго, какъ учили о немъ Кантъ и Шиллеръ.

Л. М. Лопатинъ, указавъ, что взгляды референта имѣютъ много общаго съ Кантовымъ ученіемъ о постулатахъ практическаго разума, отмѣтилъ оригинальность его аргументаціи и своеобразныя особенности его окончательныхъ выводовъ. Ошибка референта — въ преувеличенной оцѣнкѣ логическаго закона тождества: забывая о совершенной безсодержательности сужденій тождества (человѣкъ есть человѣкъ, столъ есть столъ), референтъ видитъ въ названномъ законѣ идеаль и типъ всякой истины, а въ сведеніи къ тождеству — задачу всякаго знанія. Соответственно этому онъ и смыслъ закона достаточнаго основанія полагаетъ въ полномъ тождествѣ между причинами и дѣйствіями. Но если причины и дѣйствія совсѣмъ одно и то же, тогда нѣтъ ни причинъ, ни дѣйствій, нѣтъ ни измѣненій, ни процессовъ, т.-е. тогда знаніе окажется лишеннымъ всякаго содержанія, а дѣйствительность совсѣмъ отринутаю. Сущность сознанія — въ усмотрѣніи различій, и когда не дано никакихъ различій, нѣтъ и сознанія. Сужденія нашего ума выражаютъ не тождества, а отношенія *различныхъ* терминовъ. Точно также и законъ причинности

есть совершаемое нашимъ умомъ примиреніе между многообразіемъ наблюдаемыхъ явленій и внутреннимъ единствомъ силы, предполагаемой въ ихъ основѣ. Съ этой точки зрѣнія, свобода воли, напр., вовсе не есть абсурдъ; въ идеѣ существа, которое въ данный моментъ по своему произволу можетъ выбрать одну изъ многихъ, одинаково возможныхъ формъ дѣйствія, такъ же нѣтъ логическаго противорѣчія, какъ нѣтъ противорѣчія въ томъ, что нѣкоторыя уравненія допускаютъ нѣсколько возможныхъ рѣшеній.

Проф. А. С. Павловъ отмѣтилъ, что напрасно референтъ опускаетъ третій догматъ сознательной вѣры—догматъ о личномъ безсмертіи, и что нѣкоторымъ противорѣчіемъ является одновременное признаніе полной противоположности знанія и вѣры и, съ другой стороны, сближеніе знанія съ вѣрой въ понятіи «сознательной вѣры». Проф. Н. А. Елеонскій выразилъ убѣжденіе, что вѣра и знаніе по существу не различаются между собою, такъ какъ всякая вѣра принимается нами на достаточномъ основаніи. Точно также возможно соглашеніе необходимости со свободой, такъ какъ свобода есть сознательная и одобренная разумомъ необходимость нашей человѣческой природы. Н. Я. Гротъ указалъ, что понятіе свободы воли нельзя сводить къ абсурду: «что нѣчто возникаетъ изъ ничего». Приверженцы свободы воли въ основѣ дѣйствій предполагаютъ *не ничто*, а потенциальную духовную силу, не связанную никакими внѣшними ограниченіями. Что всякое дѣйствіе вытекаетъ съ необходимостью изъ извѣстной причины—не подлежитъ сомнѣнію; но вопросъ въ томъ, нѣтъ ли причинъ, свободно-причиняющихъ дѣйствіе, т.-е. творческихъ, и которыя нельзя вывести какъ дѣйствіе изъ другихъ причинъ. Вѣра и знаніе различаются не по отношенію къ формальнымъ законамъ мышленія, а лишь какъ двѣ степени, или два полюса одного и того же психическаго состоянія—*увѣренности*, которое слагается изъ элементовъ чувства и мысли.

Кромѣ того, нѣсколько замѣчаній было сдѣлано Г. А. Рачинскимъ, В. Е. Гиацинтовымъ и Н. М. Горбовымъ.

5. Предложенъ къ баллотировкѣ въ дѣйств. чл. *Влад. И. Немировичъ-Данченко* (Н. Я. Гротомъ и Ю. П. Баргеновымъ.).

Засѣданіе закрыто въ 11 ч. 45 м. вечера.

СIV. Протоколъ закрытаго засѣданія 16-го апрѣля 1893 г.

Засѣданіе открыто (въ новомъ зданіи университета) въ 8½ час. вечера подъ предсѣдательствомъ Л. М. Лопатина, при секретарѣ Ю. П. Бартеневѣ, въ присутствіи гг. дѣйств. членовъ: Н. А. Абрикосова, Н. В. Бугаева, Н. А. Елеонскаго, В. Н. Ивановскаго, П. А. Каленова, О. В. Леоновой, А. Н. Маклакова, И. Ф. Огнева, А. Г. Петровскаго, Н. И. Ржондковскаго, А. С. Павлова и члена-соревнователя В. Θ. Долгинцева.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

1. Читанъ и подписанъ протоколъ предыдущаго засѣданія.
2. Прочитано письмо проф. Серджи, въ которомъ онъ благодаритъ Психологическое Общество за честь, оказанную ему избраніемъ въ дѣйств. члены.
3. Доложено письмо г. Френкеля, въ которомъ онъ изъявляетъ о своемъ желаніи быть избраннымъ въ члены-соревнователи Психологическаго Общества. Рѣшено: отвѣтить отказомъ на основаніи того, что г. Френкель Обществу совершенно неизвѣстенъ.
4. Заявлено о предложеніи почетнаго члена Общества Влад. Соловьева перевести для напечатанія въ «Трудахъ» Общества сочиненіе Канта «Грезы духовидца» и соч. Шопенгауэра — «О духовидѣніи». Рѣшено: благодарить за переводъ сочиненія Канта, новый же переводъ соч. Шопенгауэра признанъ излишнимъ, такъ какъ одинъ уже существуетъ.
5. Членъ-соревнователь В. Θ. Долгинцевъ прочелъ докладъ «О значеніи арабской философіи», въ которомъ вкратцѣ указалъ на состояніе религіи арабовъ до Магомета, усвоеніе арабами греческой философіи, на главныя религіозно-философскія школы арабовъ и на ихъ заслуги въ дѣлѣ перенесенія въ западную Европу сочиненій греческихъ писателей и арабскихъ ученыхъ и комментаровъ въ концѣ 12 и началѣ 13 вѣка. Это сообщеніе представляетъ собою, по словамъ референта, введеніе къ его имѣющему въ послѣдствіи выйти въ свѣтъ сочиненію о философіи Моисея Маймонида.

Въ преніяхъ по поводу реферата П. А. Каленовъ сдѣлалъ нѣсколько замѣчаній по поводу религіознаго состоянія арабовъ (сравнительно съ греческой народной религіей, поскольку она выразилась въ поэмахъ Гомера).

В. Н. Ивановскій указалъ, что, можетъ быть, для цѣлей рефе-

рента данное имъ содержаніе по вопросу о значеніи арабской философіи и достаточно, но безотносительно къ этимъ цѣлямъ нельзя не признать его скуднымъ, не отвѣчающимъ размѣрамъ поставленной въ заглавіи темы. Во-первыхъ, содержаніе реферата касается, собственно говоря, только нѣсколькихъ пунктовъ исторіи ислама; это—скорѣе очеркъ религіозной исторіи, чѣмъ философской. Но и въ этихъ рамкахъ указаны далеко не всѣ важнѣйшіе факты: такъ, совершенно ничего нѣтъ о мистическомъ движеніи (суфизмѣ), поглотившемъ и смывшемъ своимъ фанатизмомъ все высокое умственное развитіе, котораго достигли арабы. Движеніе это коренится, правда, въ общественныхъ неурядицахъ, въ дурномъ политическомъ строѣ восточныхъ деспотій; но даже не касаясь происхожденія его, можно было бы представить его просто какъ фактъ, какъ извѣстное міровоззрѣніе, внѣ его историческихъ условій. Съ такой точки зрѣнія получаютъ большой смыслъ и значеніе дѣятельность и сочиненія Альгазали (1059—1111), скептика въ наукѣ, мистика въ религіи, закончившаго собою развитіе науки и философіи въ Восточномъ калифатѣ и служившаго органомъ этой реакціи противъ ума и знанія.—Далѣе, въ рефератѣ не указано самое содержаніе арабской философіи, прежде всего ея метафизика; между тѣмъ тутъ есть любопытные факты: арабская философія пошла отъ одного корня съ западной схоластикой, отъ Аристотеля, подкрашеннаго и видоизмѣненнаго, главнымъ образомъ, неоплатоническимъ пантеизмомъ; но въ дальнѣйшемъ развитіи онѣ разрабатывали различныя стороны общаго наслѣдства; западная схоластика изучала болѣе всего вопросъ о природѣ универсалій, а арабы — вопросъ о взаимныхъ отношеніяхъ страдательнаго и дѣятельнаго ума (*intellectus passivus et activus*); послѣдній, какъ извѣстно, отождествлялся съ единымъ, вѣчнымъ міровымъ духомъ; а изъ признанія перваго смертнымъ вытекало отрицаніе безсмертія души, служившее главнымъ поводомъ къ обвиненіямъ философовъ въ невѣріи. Далѣе, признаніе отдѣльности Бога отъ міра, управляемаго причиною связью явленій, признаніе вѣчности міра, времени и движенія и вытекающее отсюда отрицаніе творенія— все это очень важно для характеристики арабской философіи, хотя, къ сожалѣнію, не нашло мѣста въ рефератѣ. Эти ученія, связанныя съ именемъ Аверроэса, долго служили объектомъ ужаса для западныхъ схоластиковъ, и хотя была въ Падуѣ цѣлая школа

аверроистовъ, но все-таки «Комментаторъ» считался злымъ еретикомъ, и Тома Аквинскій постоянно его опровергаетъ. — Не указано въ рефератѣ и натуралистическое движеніе у арабовъ, очень важное для западной Европы; «князь врачей» Авиценна былъ много вѣковъ авторитетомъ европейскихъ врачей; первый расцвѣтъ опытныхъ наукъ въ Европѣ (Р. Бэконъ и др.) связанъ также съ арабскимъ вліяніемъ. Затѣмъ, значительные успѣхи арабовъ въ математикѣ, оптикѣ, астрономіи, механикѣ, химіи; обращеніе къ опыту въ изученіи природы—впервые послѣ Грековъ, у которыхъ, впрочемъ, процвѣтали особенно отвлеченно-философскій и математическій методы (напр., Аристотель и Архимедъ),—все это также обнимается терминомъ — «значеніе арабской философіи». Не указанъ и общій выводъ, неизбѣжно вытекающій отсюда: арабы были въ теченіе 4-хъ вѣковъ (8—12), на ряду съ Византіей, самымъ цивилизованнымъ и образованнымъ народомъ; но въ Византіи умственная жизнь въ средніе вѣка постепенно мельчала, выливаясь въ неудобныя для дальнѣйшаго движенія формы, и она мало прибавила къ античному капиталу; арабы же не только комментировали и изучали, но имѣли настоящую *умственную жизнь*,—не только усвоили, но и сдѣлали нѣсколько шаговъ далѣе древности. Такимъ образомъ арабская наука и философія имѣютъ свое собственное, самостоятельное значеніе во всемірной исторіи.

Засѣданіе закрыто въ 10 часовъ вечера.

CV. Протоколъ засѣданія 1-го мая 1893 года.

Засѣданіе происходило въ психіатрической клиникѣ (на Дѣвичьемъ полѣ); открыто — въ 8½ ч. вечера подъ предсѣдательствомъ Л. М. Лопатина, при секретарѣ Ю. П. Бартеневѣ, въ присутствіи гг. дѣйств. чл.: Д. Н. Анучина, А. С. Бѣлкина, К. Н. Венцеля, О. П. Герасимова, Н. А. Звѣрева, В. Н. Ивановскаго, П. А. Каленова, Д. П. Конисси, О. В. Леоновой, гр. И. А. Мамуны, Н. И. Ржондковскаго, В. К. Рота, Э. А. Савей-Могиловича, В. П. Сербскаго, Е. А. Шмидта и гг. членовъ-соревнователей: А. Н. Гончаровой и Э. Д. Селивачева.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

1. Читанъ и утвержденъ протоколъ предыдущаго засѣданія.
2. Предложенъ къ баллотировкѣ въ дѣйств. чл. Общества—

*И. О. Ярко*вскій (В. П. Преображенскимъ, М. С. Корелинымъ, Л. М. Лопатинымъ, А. Г. Петровскимъ и Н. И. Шишкинымъ).

С. С. Корсаковъ прочелъ свое сообщеніе „Къ психологii микрокефаловъ“ и демонстрировалъ собравшимся членамъ микрокефалку, находящуюся теперь въ психіатрической клиникѣ. Въ началѣ референтъ указалъ на тѣсную связь психіатріи съ психологіей, на услуги, оказываемыя взаимно другъ-другу этими науками; психіатрія даетъ массу ненормальныхъ случаевъ психической жизни и развитія, этихъ какъ бы „опытовъ природы“, и помогаетъ рѣшенію многихъ вопросовъ, какъ, наприм., о связи психического развитія съ тѣлеснымъ, какъ вопросъ о локализациі въ мозгу центровъ, завѣдующихъ отдѣльными психическими дѣятельностями, или вопросъ о связи величины мозга съ объемомъ душевныхъ способностей. Микрокефалія есть такое малоголовіе, гдѣ черепной сводъ, а слѣдовательно и заключенный въ немъ мозгъ—слишкомъ малы, въ сравненіи съ размѣрами остальныхъ частей тѣла. Между тѣмъ какъ средній вѣсъ мозга здороваго человѣка доходитъ до 1.300—1.400 граммовъ, мозгъ микрокефала вѣситъ не болѣе 300—400 гр., а отношеніе вѣса мозга къ вѣсу всего тѣла не превышаетъ 1:100, иногда даже 1:250 (у здороваго 1:35 до 1:40). Особенно слабо развиты у микрокефаловъ лобныя и темянныя доли, въ связи съ чѣмъ всѣ они—идіоты, одни—вялые, другіе—подвижные. Въ наукѣ существуютъ два взгляда на біологическій смыслъ микрокефаліи; одни ученые (К. Фохтъ) видѣли въ микрокефалахъ проявленіе частичнаго атавизма и считали ихъ за людей, у которыхъ передняя часть черепа и мозга развиты по типу обезьяны, приводя гипотетически принимаемый ими фактъ существованія микрокефаловъ въ древнѣйшія эпохи какъ подтвержденіе эволюціонной теоріи Дарвина. Теорія эта считается въ настоящее время опровергнутой. Другіе относили появленіе микрокефаловъ на счетъ патологическихъ условій утробной жизни, при которыхъ слишкомъ рано костенеютъ хрящи черепа, заростають черепные швы, и мозгъ оставливается въ развитіи на стадіи, соотвѣтствующей 5—9 мѣсяцамъ утробной жизни. Въ связи съ этимъ различіемъ взглядовъ на происхожденіе микрокефаліи стоитъ и разногласіе ученыхъ въ оцѣнкѣ уровня психического развитія микрокефаловъ; ученые первой категоріи считали это развитіе чрезвычайно слабымъ, близкимъ къ обезьяньему, а ихъ противники допускали большую

сложность психического строя микроцефаловъ. Затѣмъ, докладчикъ перешелъ къ описанію микроцефалки, находящейся въ психиатрической клиникѣ. Это—дочь отставного рядового, 45 лѣтъ; вообще, микроцефалы живутъ не долго: самый старый изъ нихъ умеръ 44 лѣтъ, такъ что данный субъектъ перешелъ этотъ доселѣ фактически предѣльный ихъ возрастъ; психическая дѣятельность ея жива, но умственные операціи ея—безсвязны и непослѣдовательны; настроеніе всегда благодушное, — часто смѣется; артикуляція рѣчи плохая; суетлива; походка прискакивающая. Подражательность сильно развита, причемъ подражаетъ и сложнымъ актамъ (шитью и т. п.); хорошо воспроизводитъ интонацію рѣчи; психическая работа узнаванія ограничена чисто механическимъ воспроизведеніемъ полученныхъ ею впечатлѣній; въ общемъ, ума нѣтъ, ея дѣйствія лишь „по виду поступки“,—у нея почти вовсе нѣтъ „понятій“, т. е. осмысленныхъ причинною связью и цѣлесообразностью продуктовъ сужденій. У нея есть лишь ассоціаціи образовъ по совмѣстности и послѣдовательности воспріятія и по внѣшнему сходству. Привязанности у нея слабы, страха совсѣмъ, повидимому, не ощущаетъ, стыдливости нѣтъ, эстетическія чувства минимальны. Затѣмъ, микроцефалка была демонстрирована собранію, и послѣдовательно посредствомъ вопросовъ, приказаній исполнить то или другое и т. п., были подвергнуты оцѣнкѣ ощущенія микроцефалки (со стороны ихъ внѣшнихъ проявленій), ея движенія, качество и сила умственныхъ операцій. Затѣмъ, по удаленіи объекта изслѣдованія, референтъ резюмировалъ добытые имъ результаты и указалъ на отсутствіе или крайне слабое развитіе у микроцефаловъ — сочетаній по смыслу („понятій“), какъ на главную характеристическую черту ихъ психики. На этомъ основаніи референтъ высказалъ гипотезу о существованіи у нормальныхъ людей особой „направляющей силы ума“, которую онъ сближаетъ съ Вундтовой „апперцепціей“ и которою (въ виду однообразнаго у всѣхъ людей характера ея дѣйствій) онъ объясняетъ и „общность человѣческаго разума“, существованіе въ немъ „обязательныхъ для всѣхъ безъ исключенія необходимыхъ законовъ и нормъ“. Переходя къ физиологической сторонѣ вопроса, онъ считаетъ возможнымъ локализовать эту силу въ переднихъ участкахъ коры полушарій большого мозга (ощущенія референтъ, согласно съ Мейнертомъ и др. писателями, локализируетъ въ субкортикальныхъ, подкорковыхъ

центрахъ). Такая гипотеза согласна и съ опытами (надъ собаками) Гольца, доказавшаго, что чувствительныя воспріятія и явленіе узнаванія локализируются, главнымъ образомъ, въ задней части коры полушарій, которая у микрокефаловъ развита сравнительно лучше; центры же внутреннихъ и внѣшнихъ движеній локализируются въ переднихъ доляхъ. Такимъ образомъ, весьма слабое у микрокефаловъ развитіе именно этихъ долей и объясняетъ, можетъ быть, почти полное отсутствіе у нихъ этихъ центровъ, посылающихъ импульсы для операций ума, или (съ субъективной стороны) — почти полное отсутствіе этой „направляющей силы ума“.

Во время преній проф. Н. А. Звѣревъ указалъ референту, что обычно въ психологіи „понятіемъ“ называется общее представленіе, отвлеченная идея—и ничего больше, а не тотъ сложный результатъ работы ума, который обозначенъ терминомъ „понятія“ у референта. Референтъ отвѣчалъ, что онъ стоитъ на почвѣ филологическаго объясненія термина: отъ глагола „понимать“. По мнѣнію референта, вотъ *этапы* психическаго развитія: 1) ощущеніе, 2) представленіе—индивидуальное и общее, 3) понятіе—сочетаніе по смыслу. Н. А. Звѣревъ указалъ, что второй этапъ надо разложить на два, изъ которыхъ послѣдній и будетъ „понятіемъ“ въ обычномъ смыслѣ. Четвертымъ же этапомъ будетъ сужденіе. П. А. Каленовъ замѣтилъ, что у микрокефалки во время демонстрированія ея наблюдались проявленія довольно сложныхъ актовъ мышленія. В. Н. Ивановскій указалъ, что съ опредѣленіемъ понятія, даннымъ референтомъ, сходится Владиславлевъ, который, разбирая „Логикѣ“ Бэна, ставитъ ему въ упрекъ обычное въ англійской психологіи пониманіе этого термина, какъ „общей идеи“; референтъ, благодаря слишкомъ высокой оцѣнкѣ, даваемой имъ термину „понятіе“, склоненъ считать излишне низкимъ умственное развитіе микрокефаловъ, между тѣмъ какъ оно отличается отъ нормальнаго скорѣе степенью, чѣмъ качествомъ. Относительно теоріи локализациі физиологамъ надо считаться съ трудностями психологическаго анализа и отсутствіемъ въ наукѣ окончательнаго рѣшенія спора между номинализмомъ и концептуализмомъ; при принятіи послѣдней теоріи задачи локализациі становятся труднѣе, такъ какъ понятія приходится локализовать отдѣльно отъ представленій, служащихъ имъ матеріаломъ. По поводу „апперцепціи“ можно замѣтить, что она подверглась

сильной критикѣ, и, наприм., такой психологъ, какъ Джемсъ, считаетъ ее совсѣмъ излишней, какъ таковую; къ апперцептивнымъ процессамъ принадлежатъ, по мнѣнію Джемса, и узнаваніе, и воспріятіе, и называніе, и классификація, и всѣ другія операціи ума. „Апперцепція“ есть просто общее названіе продуктовъ ассоціаціи. Проф. Л. М. Лопатинъ заявилъ свое согласіе съ главнымъ выводомъ референта—о существованіи особой „направляющей силы ума“, такъ какъ одни законы ассоціаціи не могутъ объяснить всей психической жизни. Но у референта заключается неясность въ терминѣ „смыслъ“, который имъ принимается, по-видимому, въ двухъ значеніяхъ, мѣшающихъ одно другому. У данной микрокефалки есть и цѣлесообразность поступковъ, но только очень ограниченная (такъ, когда ей говорятъ: „отпри дверь!“, она беретъ ключъ, идетъ къ двери, но отпереть ея не можетъ, а лишь стучитъ ключомъ о ручку двери); есть и сознаніе причинной связи, и довольно сложная работа узнаванія и нахождения сходствъ: такъ, она на портретѣ указываетъ носъ, ротъ, глаза, т.-е. отождествляетъ свои идеи предметовъ съ идеями рисунковъ. Референтъ согласился, что терминъ „смыслъ“ трудно опредѣлить во всемъ его объемѣ; въ общемъ же „осмысленіе“ можно характеризовать какъ сведеніе къ единству содержанія психической жизни. Замѣчанія были, кромѣ того, сдѣланы А. С. Бѣлкинымъ и г. Шахъ-Назаровымъ, полагавшимъ, что явленіе микрокефалии даетъ поддержку скорѣе ассоціативной, чѣмъ апперцептивной психологін.

4. Произведена была баллотировка въ дѣйствительные члены Общества; избраны: Н. П. Постовскій (11 противъ 3) и Вл. И. Немировичъ-Данченко (9 противъ 5);

Засѣданіе закрыто въ 11³/₄ ч. вечера.

Извѣстія и замѣтки.

❖ Г. Титовскимъ въ Берлинѣ переведено новое сочиненіе Паульсона «*Einleitung in die Philosophie*», къ печатанію котораго будетъ скорѣе приступлено.

❖ Г. Басистовъ приступилъ къ переводу сочиненія Эд. Гартмана «*Transcendentaler Realismus*».