

Т  $\frac{21}{13}$

Фонд 20-23  
103

ПРИ УЧАСТИИ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА.

---

# ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ

И

## ПСИХОЛОГИИ,

подъ редакціей профессора Н. Я. Грота.

Г О Д Ъ III.

Книга 15.

НОЯБРЬ 1892 г.

Издание А. А. Абрикосова.

МОСКВА.

Типо-литографія Высочайше утвержденнаго Т-ва И. Н. Кушнеревъ и К<sup>о</sup>,  
Пименовская ул., собств. домъ.

1892.





# СОДЕРЖАНИЕ.

---

	<i>Стр.</i>
Цѣль человѣческой жизни. II. ( <i>Окончаніе</i> ).—В. В. Розанова . . . . .	1
Къ вопросу о сознаниі. IV. ( <i>Продолженіе</i> ).—Ф. Харитонова.	32
Позитивизмъ Конта.—А. А. Козлова. . . . .	53
Основаніе нравственнаго долга. ( <i>Продолженіе</i> ).—IV. Типическія формы эвдемонизма.—Н. Я. Грота. . . . .	71
Фридрихъ Ницше. Критика морали альтруизма.—В. П. Преображенскаго . . . . .	115
Смысль любви. Статья вторая. Вл. С. Соловьева . . . . .	161

---

## СПЕЦІАЛЬНЫЙ ОТДѢЛЪ.

Основатель системы трансцендентальнаго монизма. ( <i>Окончаніе</i> ).—А. И. Введенскаго . . . . .	1
Второй международный конгрессъ экспериментальной психологіи въ Лондонѣ.—В. Ѳ. Чижа. . . . .	18
Вопросы зоопсихологіи. ( <i>Окончаніе</i> ).—В. А. Вагнера . . . . .	39
Законъ перцепціи. Біологическое развитіе перцепціи.—Н. Н. Ланге . . . . .	55

---

## Критика и библиографія.

### I. ОБЗОРЪ ЖУРНАЛОВЪ.

Vierteljahresschrift f. wissensch. Philosophie.—К. Венцеля . . . . .	69
Revue philosophique. — В. Ивановскаго . . . . .	73

## II. ОБЗОРЪ КНИГЪ.

	<i>Стр.</i>
Н. А. Любимовъ. Исторія физики.—Э. Л. Радлова . . .	76
W. James. Text-book of Psychology —В. Ивановскаго . .	83
Lor. Fischer. Theorie der Gesichtswahrnehmung.—Е. Чел- панова. . . . .	86
Paul Carus. The Soul of man.—П. Соколова. . . . .	89
Ф. М. Вендтъ. Душа женщины.—В. Ивановскаго. . . . .	92
Wilh. Jerusalem. Laura Brigman.—П. Соколова . . . . .	93
Alfr. Binet. Les altérations de la personnalité.—П. Мокіев- скаго . . . . .	96
Извѣстія и замѣтки.—Я. Н. Колубовскаго . . . . .	103
Психологическое Общество. Засѣданіе ХСII, 10 октября 1892 г. (Рефератъ Н. Я Грота). . . . .	107
Объявленія о преміи Д. А. Столыпина и другія.	



# Цѣль человѣческой жизни.

(Окончаніе).

---

## II. Обь истинныхъ цѣляхъ человѣческой жизни.

I. Въ понятіи человѣка о предметахъ столь общихъ, какъ цѣль его жизни, достаточно нѣсколько передвинуть точку зрѣнія, чтобы весь міръ явленій, обнимаемыхъ этимъ общимъ понятіемъ, предсталъ для него въ совершенно иномъ и новомъ свѣтѣ. Здѣсь происходитъ то же, что бываетъ въ природѣ при перемѣщеніи источника свѣта и предмета, его затѣняющаго: уклонъ перваго или второго, самый незамѣтный, достаточенъ, чтобы необозримое множество вещей или вновь озарилось свѣтомъ, или, напротивъ, впало во мракъ.

При выборѣ счастья какъ верховнаго принципа совершенно опущена была изъ виду природа самого человѣка: только ощущеніе имъ страданія и удовольствія было взято въ расчетъ, и затѣмъ для этого ощущенія искались внѣ человѣка условія увеличенія его и уменьшенія, личныя или общественныя. Разсматриваемая подь угломъ лишь этого ощущенія, одного и всегда одинаковаго, и самая природа человѣка понималась какъ нѣчто данное, опредѣленное, какъ неподвижный воспріемникъ не варирующихъ же чувствъ. Неподвижное отношеніе и установилось между нею и ея искомымъ удовлетвореніемъ: вѣчное насыщеніе, которое происходитъ теперь и здѣсь, которое невозможно передвинуть въ будущее и понять какъ руководящую цѣль.

Принятіе человѣческой природы за неподвижную именно въ отношеніи къ достигаемымъ объектамъ, именно въ сферѣ даннаго вопроса, и затемнило истинное его рѣшеніе, которое такъ ясно. Глубочайшая сущность этой природы, болѣе важная, чѣмъ то, что она разумна, что она нравственна или свободна, заключается въ томъ, что она *потенціальна*—во всемъ сложеніи ея, по всѣмъ направленіямъ, въ разумѣ, какъ и въ чувствѣ, какъ и въ волѣ. Нѣтъ ничего въ ней, что было бы уже дано отъ начала, что отъ самаго ея появленія было бы въ ней ясно выражено, твердо содержалось: она—вся въ возможности, вся въ колеблющемся и не твердомъ усиліи, и лишь какъ бы предчувствіе того, къ чему она усиливается, неясно тянется,—уже отъ начала въ нее заложено; но предчувствіе столь же мало дѣйствительное, такъ же мало выраженное въ какихъ-либо реальныхъ фактахъ, какъ смутнѣе ожиданіе по отношенію къ ожидаемому, котораго еще вовсе нѣтъ, которое еще наступить.

Понять человѣка какъ систему такихъ ожиданій, темныхъ по слабости выраженія, определенныхъ по предметамъ ожидаемымъ, и значить подойти къ узлу занимающаго насъ вопроса. Здѣсь уже нѣтъ произвола, нѣтъ искусственности въ придумываніи; есть лишь мѣсто для открытія, которому нашъ умъ долженъ подчиниться, какъ мысль своему объекту, какъ взоръ усматривающій—усмотрѣнной имъ вещи. То, что вскроется въ этой системѣ ожиданій, есть ожидаемое всѣмъ человѣчествомъ, для всѣхъ одинаковое, для каждого должное, и подъ незыблемымъ покровомъ чего лежитъ свобода личности. Воля, найдя здѣсь для себя законъ, находитъ и ограниченіе, но съ нимъ и твердость дѣйствія, которой не знала прежде.

II. Но, насколько мы ищемъ не цѣлей для единичныхъ дѣйствій, а цѣлей окончательныхъ, за которыми дальше ничего не лежитъ для человѣка,—мы должны отдѣлять въ его потенциальной природѣ *первозданное* отъ превнесеннаго. Къ чему бы ни стремился онъ въ исторіи, чего бы ни искалъ въ личной

жизни—это стремленіе, это исканіе имѣть въ немъ для себя зародышъ. Но зародышъ можетъ быть вкнутымъ въ него сѣменемъ, которое вовсе не связано необходимо съ его первоначальнымъ устройствомъ. Только тѣ стремленія, въ которыхъ выражается это первоначальное устройство, изъ которыхъ состоитъ самое существо человѣка и безъ нихъ его вовсе не было бы—суть сѣмя самой природы человѣческой, которой плода мы ищемъ.

Организмъ человѣка, какъ нѣкоторая система функций и органовъ, не имѣетъ какого-либо отношенія къ цѣли его жизни, не носитъ этой цѣли въ себѣ и не указываетъ на нее собою косвенно. И въ самомъ дѣлѣ, двѣ черты являются непремѣнными во всякомъ органѣ и въ каждой функціи: *окончателность* строенія и отправленія уже при самомъ появленіи человѣка, и *обращеніе встѣмъ смысломъ своимъ, всею значительностью къ самому индивидууму*, который есть ихъ носитель. Дыханіе, кровообращеніе, питаніе, дѣятельность внѣшнихъ чувствъ—все это образуется, слагается въ періодъ жизни, пока рождающійся организмъ слить еще съ материнскимъ; и, напротивъ, какъ только онъ отдѣлился отъ него, сталъ индивидуумомъ—это все уже дѣйствуетъ, готово; и хотя возростаетъ потомъ въ объемѣ, но не трансформируется, не развивается въ какія-либо лучшія и высшія формы. И, далѣе, всякій единичный органъ и всякая отдѣльная функція суть органъ и функція только для того, въ комъ они находятся, и не имѣютъ никакого значенія, смысла и важности для остальныхъ людей: этою значительностью своею они всѣ сомкнуты внутрь, другъ къ другу, и своимъ взаимодействіемъ образуютъ жизнь индивидуума.

Такимъ образомъ, этотъ индивидуумъ, если онъ имѣетъ какую-либо цѣль внѣ себя, къ которой нужно еще стремиться, осуществлять ее, приближать къ себѣ,—имѣетъ физическую свою организацію лишь какъ опору своихъ стремленій; точнѣе—*опору бытія своего, необходимыя условія своего существованія*—существованія для чего? бытія къ чему? на это въ самомъ организмѣ не заключено никакого отвѣта.

Можно было бы подумать, что функціи и органы воспроизведенія, относясь къ тому, что воспослѣдуетъ потомъ, могутъ имѣть нѣкоторое отношеніе къ цѣли человѣческаго существованія. Но эти функціи и органы такъ же обращены своею значительностью внутрь, но уже не индивидуума, а рода: ими поддерживается существованіе человѣчества, какъ всякою другою функціей поддерживается жизнь человѣка. Такимъ образомъ, характеръ постоянства, определенности, законченности свойственъ и этой функціи, какъ всѣмъ прочимъ; она такъ же есть лишь необходимое условіе бытія человѣчества: бытія для чего? на это въ ней не дано никакого отвѣта.

Полнота реальности, въ которой все выражено и ничего уже не ожидается, есть, такимъ образомъ сущность физической природы человѣка; и такъ какъ цѣль, по нашему понятію (см. выше гл. I, VIII) есть то, что еще „станеть дѣйствительнымъ черезъ дѣйствительное теперь“, что наступить, осуществится,—то ясно, что никакого отношенія къ этой цѣли не имѣетъ эта природа. Ее поддерживать, ее не разстраивать есть долгъ и право всякаго человѣка; нарушеніе перваго сказывается физическимъ страданіемъ, и когда оно вызывается условіями не индивидуальной жизни, но коллективной—есть право у каждаго потребовать перемѣны этихъ коллективныхъ условій, чтобы они не стѣсняли и не калѣчили его индивидуальное существованіе. Оно есть *rigidum* по отношенію къ этимъ условіямъ, и при этомъ *rigidum* неизмѣняемое, постоянное, неподвижное, которое по самой своей сущности не можетъ ни съ чѣмъ согласоваться и ни къ чему примѣняться, но съ чѣмъ и можетъ, и должно согласоваться все измѣняемое въ человѣческой жизни.

На ряду съ правомъ этимъ, мы сказали, есть и долгъ не разстраивать черезъ личную дѣятельность эту организацію: она есть *данное*, что каждый обязанъ охранять, но чего измѣнять или разрушать ему не дано, какъ не свое созданіе. Поэтому (въ противность мнѣнію нѣкоторыхъ) права на самоубійство нѣтъ у человѣка: въ этомъ послѣднемъ при-

хотью своей преступной фантазіи онъ разрушаетъ то, чего еще вовсе не понимаетъ, что ему дано было и съ чѣмъ онъ не счумѣлъ справиться. Такимъ образомъ безсиліе, неисполненный долгъ, посягательство на то, на что нѣтъ права—соединено въ этомъ дѣяніи, справедливо считающемся у всѣхъ людей чѣмъ-то неестественнымъ и ужаснымъ, какимъ-то искаженіемъ основныхъ законовъ природы со стороны ихъ высшаго носителя, ихъ самого свѣтлаго и мудраго выразителя.

III. То, что гнѣздится въ этомъ организмѣ и, кажется, связано съ нимъ, какъ корень съ питающей почвой, есть духъ человѣческій. Что бы онъ ни былъ, какихъ бы взглядовъ на него мы ни держались, пусть будемъ даже отрицать его бытіе какъ чего-то особаго отъ физической природы человѣка, все равно: мы не въ силахъ будемъ никогда смотрѣть на эту природу только какъ на систему ясно выраженныхъ расчлененій и функцій, всегда и невольно мы будемъ устремлять свой взоръ на это сіяніе, которое надъ ней поднимается, котораго осмыслить мы не въ силахъ и, не желая смѣшивать его съ тѣмъ, отъ чего оно отдѣляется, называемъ его *духомъ*.

Въ одномъ рѣзко выражена противоположность между нимъ и его физической основой: тогда-какъ послѣдняя представляетъ собою полную реальность, духъ есть чистая потенція, какъ синтезъ способностей и стремленій, которыя лишь путемъ взаимодействія съ внѣшними предметами обнаруживаютъ себя, и въ этомъ взаимодействіи преобразуются, раскрываются. Ясно, что соотношеніе съ цѣлью, если только она есть для человѣка, имѣетъ именно эта сторона его сложной природы.

Все въ ней дѣятельно, но не для того, что теперь,—для будущаго; все измѣняемо, но въ направленіяхъ не безчисленныхъ, не чередующихся, но лишь въ одномъ опредѣленномъ, въ которомъ она вѣчно возростаетъ; она вся есть устремленность, но въ противоположность функціямъ органическимъ, которыя сомкнуты внутрь, устремлены къ со-

храненію индивидуума—она разомкнута, расходится во всѣхъ направленіяхъ и, кажется, въ дѣятельности своей растрчиваетъ силы организма до его естественнаго завершенія, смерти.

Организмъ человѣческой на всемъ протяженіи его существованія, какъ индивидуальнаго, такъ одинаково и родового—лишь продолжается, поддерживается, служа опорой для чего-то; духъ человѣческой, опираясь на физическую организацію, быть можетъ исходя изъ нея, вѣчно рождается, возникаетъ въ новыхъ и новыхъ проявленіяхъ, неиспытанныхъ никогда стремленіяхъ,—и это какъ въ жизни индивидуума, такъ и въ жизни цѣлаго человѣчества. Онъ, такимъ образомъ, можетъ быть понятъ какъ истинная *идея цѣли*, какъ ея замысль, ея предчувствіе; но замысль темный, идея не проясненная для своего носителя, которая лишь медленно, черезъ тысячелѣтія исторической жизни, становится очевидной, для всѣхъ осязательной, къ нѣкоторому опредѣленному завершенію направленной.

Завершеніе это, какъ нѣкоторая объективная и многосложная дѣйствительность, и есть истинная цѣль человѣка, которой начальный завитокъ содержится въ устройствѣ его души, въ его субъективной дѣйствительности. Жизнь личная и историческая есть сѣть причинъ и дѣйствій, которыя какъ бы причудливо ни переплетались другъ съ другомъ, имѣютъ (иногда скрытно отъ человѣка) только одно назначеніе: провести ту или иную линію соединенія между этимъ первоначальнымъ завиткомъ человѣческаго духа и тѣмъ далекимъ окончательнымъ произведеніемъ рукъ его.

IV. Цѣль можетъ быть открыта въ двухъ смыслахъ: въ конкретномъ составѣ своемъ, какъ она осуществится (что будетъ, когда дѣятельность, направленная къ ней, прекратится); это было бы ея *представленіемъ*. И можетъ быть дано ея *понятіе*, т.-е. указанъ лишь законъ и направленіе, въ которомъ дѣйствуя, человѣкъ современемъ осуществитъ ее въ формахъ, какія будутъ обусловлены особыми обстоятельствами того времени.

Едва-ли нужно говорить, что въ первомъ смыслѣ конечная цѣль человѣческой жизни не можетъ быть открыта; и это мудро, что ея конкретный образъ до послѣдняго усилія человѣка въ исторіи останется отъ него скрытъ. Потому-что знаніе этого образа стѣснило бы чрезмѣрно его свободу, не оставило бы ему ничего выбирать, ни надъ чѣмъ задумываться, но лишь—дѣлать, исполнять пассивно то, что усматриваетъ его взоръ въ готовомъ, стоящемъ передъ нимъ образѣ. Напротивъ, имѣя лишь понятіе о цѣли своего бытія, человѣкъ, ограниченный достаточно въ своемъ произволѣ, достаточно сохраняетъ и свободы для выбора, для взаимодѣйствія съ окружающей средой; его смыслъ не отнимается отъ него, какъ онъ былъ бы отнятъ при знаніи цѣли какъ представленія.

V. Есть три первоначальныя и одно къ другому несводимыя стремленія въ человѣкѣ: различить, что есть, отъ того, чего нѣтъ—это усиліе его *знать истину*; удалить то, что задерживаетъ это и всякое подобное первоначальное движеніе—это усиліе его *сохранить* для себя *свободу*; и послѣ всякаго дѣйствія ощутить въ себѣ высшую гармонию, нежели какая была до его начала—это усиліе *къ добру*. Когда при видѣ звѣзднаго неба—въ какія бы ни было времена, въ какомъ бы ни было мѣстѣ—человѣкъ, почувствовавъ себя счастливымъ, не скрылъ это отъ себя, не затаилъ своего счастья въ ему несоотвѣтствующей гримасѣ—это было простое движеніе къ правдѣ, которое мы не можемъ отнести, какъ къ своему источнику, ни къ какому внѣшнему воздѣйствію на человѣка природы-ли, другихъ-ли людей; *это истекало изъ его первоначальнаго устройства*. И когда въ послѣдствіи, уже стѣсненный и природой, и еще болѣе людьми, онъ уже скрывалъ счастье свое подъ гримасой, или питалъ злобу подъ личиной расположенія, и ненавидѣлъ эту личину, эту гримасу, все свое исковерканное существованіе,—онъ ненавидѣлъ свое стѣсненіе въ силу неудержимаго стремленія быть свободнымъ, преодолѣть которое окончательно не могло самое продолжительное давленіе извнѣ. И, наконецъ,

когда всякій человѣкъ, на время пересиливъ свой страхъ передъ этимъ давленіемъ, осудить его какъ зло и разобьетъ хоть частицу этого зла, изранивъ себя,—онъ испытаетъ чувство внутренней гармоніи, незнакомое ему прежде, котораго источникъ лежитъ также въ его первоначальной природѣ. Мы не только не наблюдаемъ, но и не можемъ вообразить себѣ какого-либо внѣшняго побужденія, которому обязаны были бы своимъ происхожденіемъ только что приведенные акты психической жизни.

И, вмѣстѣ съ тѣмъ, по всему своему складу, по своему направленію и, слѣдовательно, источнику, эти акты разнородны. Изъ нихъ первый имѣетъ отношеніе къ внѣшнему, но лишь какъ созерцаніе его, соотвѣтственно которому устанавливается то или иное содержаніе въ душѣ человѣка и, установившись, выражается извнѣ безъ всякой перемѣны на пути выраженія своего. Здѣсь, такимъ образомъ, обусловливающее есть объективная дѣйствительность, съ которой сообразуется дѣйствительность субъективная: это область разума, созерцающаго, познающаго, вѣчно обнажающаго передъ собою міръ. Во второмъ случаѣ, наоборотъ, внѣшняя дѣйствительность есть измѣняемое человѣкомъ сообразно его внутреннему содержанію: она удаляется или оставляется въ покоѣ, но не во вниманіе къ ея собственному значенію, но лишь во вниманіе къ своему значенію для человѣка: это есть сфера его воли, стороны дѣятельной, силы самоутверждающейся и отрицающей силу внѣшнихъ препятствій. Наконецъ, въ третьемъ случаѣ главное есть такъ же внутреннее состояніе человѣческой души, но не пассивно устанавливающееся сообразно объективной дѣйствительности, а силящееся стать къ ней въ гармоническія отношенія, покорныя высшимъ нравственнымъ законамъ. Здѣсь нѣтъ отрицанія внѣшнихъ предметовъ, нѣтъ и желанія отъ нихъ уклониться, не измѣняя ихъ,—есть усилія встать съ ними во взаимодѣйствіе, покорить и ихъ закону, который царитъ внутри человѣка, и въ мѣру покоренія этого тѣснѣе и тѣснѣе сливаться съ ними, до



осуществленія совершенной гармоніи между собой и всѣмъ міромъ.

Это все относится къ формѣ чувства, вѣчно волнующагося то счастьемъ, то горестью, то ожиданіемъ, то отчаяніемъ—смотря по перипетіямъ борьбы человѣка съ окружающей его дѣйствительностью.

VI. Три указанные элемента человѣческой духовной природы заключаютъ въ себѣ каждое: нѣкоторую *дѣятельность*, какъ усиліе перейти отъ даннаго, уже достигнутаго состоянія, къ другому еще не испытанному; *направленіе*, въ которомъ этотъ переходъ совершается; *законъ*, по которому онъ совершается.

Послѣдній есть нѣкоторая идеальная норма, по которой совершается наше мышленіе, усиливается или ослабляется воля, волнуется чувство: все это происходитъ не хаотично, несетъ на себѣ черты порядка, который, наблюдая, мы называемъ закономъ души человѣческой. Его нарушеніе, его разстройство,—точнѣе, выходъ изъ подъ его владычества психической жизни человѣка—дѣлаетъ для насъ непонятной эту жизнь, непроницаемо-темной; и ничего въ ней не различая, не осмысливая ее своимъ закономѣрнымъ умомъ, мы называемъ ее бессмысленной, безумной. Она продолжается, но не по законамъ, которые одни намъ извѣстны, по которымъ устроена наша душа,—и мы перестаемъ съ нею взаимодействовать, какъ свѣтило движущееся по закону тяготѣнія не взаимодействуетъ съ полетомъ свѣтового луча, подчиненнаго другимъ законамъ. Во всякомъ случаѣ изъ факта непонятности для насъ, непостижимости, и не только мыслей человѣка безумнаго, но и желаній, но и чувствъ его нѣкоторыхъ, мы можемъ умозаключить, что есть норма, законъ для души человѣческой, и при томъ во всей цѣлости ея сложнаго строя.

*Направленіе* дѣятельности душевной вытекаетъ изъ соотносительности души человѣческой съ нѣкоторыми идеалами, какъ гранями этой дѣятельности, какъ ея послѣдними цѣлями. Нѣтъ сомнѣнія, что въ первоначально устроенной

душѣ нѣтъ никакого вѣдѣнія объ этихъ идеалахъ, никакого ощущенія ихъ дѣйствительности, и, слѣдовательно, не можетъ быть отчетливаго къ нимъ стремленія; есть именно только соотносительность; но, какъ въ силу подобной же соотносительности дыхательные органы рождающагося существа, едва доступенъ имъ станетъ воздухъ, тотчасъ потянуть его въ себя и съ первымъ, *уже предутовленнымъ* дыханіемъ весь организмъ рожденнаго забьется новой жизнью, — такъ точно и по той же причинѣ первозданно устроенная душа, отъ перваго и до послѣдняго своего движенія, все, что дѣлаетъ, — это лишь соотносится, только взаимодействуетъ съ далекими, предустановленными для нея идеалами, и въ мѣру этого взаимодействія живетъ. Ея къ нимъ стремленіе, ихъ вѣчное исканіе, и по источникамъ, и по качествамъ своимъ, и даже по результатамъ, есть то же, что безотчетное, не мотивированное и не намѣренное, но однако невольное и необходимое исканіе младенцемъ питающей его груди.

VII. Эти идеалы, мы уже сказали, есть *истина, добро и свобода*. Въ соотношенія къ нимъ — нѣтъ жизни для души; нѣтъ для нея дѣятельности, какъ только прекратится въ ней различіе истиннаго отъ ложнаго, добраго отъ злого, и рабства отъ свободы. Они не сводимы другъ къ другу, не слянны; нельзя, пожертвовавъ которымъ-нибудь изъ нихъ, думать, что потерю можно вознаградить удвоеннымъ стремленіемъ къ другому.

Такимъ образомъ, природа человѣческая *полиформна*, а не унитарна; и она не статична, а *динамична* — вотъ двѣ истины, понявъ которыя, мы на весь сложный міръ исторіи и жизни получаемъ совершенно иное воззрѣніе, чѣмъ какое открывается на нихъ же съ точки зрѣнія идеи счастья, какъ единственнаго руководительнаго для человѣка начала.

Что именно содержится въ этой идеѣ, нами было показано выше. Съ такою же полнотою мы должны обнаружить и рядъ выводовъ, внутренне содержащихся въ только-что найденномъ положеніи. Но не излишне будетъ его формулировать предварительно болѣе раздѣльно и точно:

I. *Все-вѣдѣніе есть первое назначеніе человека, и мысленное ко всему отношеніе—есть первое содержаніе его жизни; въ этомъ его верховный долгъ, и на это же—неограниченное у него право.* Замѣтимъ, что подъ „всѣмъ“, чего вѣдѣніе есть цѣль человека, мы разумѣемъ не предметное что-либо, т.-е. не безусловно все мірозданіе; возможно, что есть въ немъ нѣкоторыя части, абсолютно не соотносящіяся съ разумомъ человека и, слѣдовательно, навсегда и безусловно закрытыя для его ощущенія, для его представленія или мышленія, вообще для его вѣдѣнія. Но подъ „всѣмъ“ мы разумѣемъ *полноту задатковъ* къ вѣдѣнію, которые уже отъ начала содержатся въ разумѣ его и навсегда опредѣляютъ собою грани того, что можетъ быть узнано, вмѣщено имъ въ себя.

Этотъ терминъ „все“ необходимо долженъ быть введенъ въ опредѣленіе цѣли человѣческой дѣятельности, чтобы указать на принудительность возрастанія въ ней для всякаго, на существованіе для нея постоянно достигаемой, далекой грани, которая ни у кого и никогда не должна теряться изъ виду. Только съ этою *обязанностью*, трудной и однако уже наложенной на человека, можетъ быть соединено и радостное для него *право* на всякое единичное знаніе.

И, въ соотвѣтствіе со сказаннымъ, нѣтъ никакого права на усиліе скрыть истину отъ себя-ли, или отъ другихъ; и всякое подобное усиліе, какъ не опирающееся ни на какое право и противорѣчащее основному долгу, есть первое преступное въ человѣкѣ, къ чему по испорченной своей природѣ онъ способенъ и отъ чего онъ долженъ быть удерживаемъ.

2. *Добро есть второе назначеніе человека и его осуществленіе есть второе содержаніе его жизни; т.-е. приведеніе виѣшней дѣйствительности въ гармонію съ міромъ идеаловъ, скрытыхъ въ той части человѣческой природы, которую мы называемъ чувствомъ.*

Есть три постоянные и несводимые другъ къ другу идеала, влеченіе къ которымъ первоначально въ человѣкѣ: *нравственное, справедливое и прекрасное.* Первое относится къ мо-

тиву всякаго дѣйствія, какъ чисто душевному состоянію, съ которымъ оно совершается; второе — къ объективной основѣ его, т.-е. къ ряду предшествующихъ фактовъ, въ которыхъ скрыто право на совершеніе этого дѣйствія; третье — къ образу его совершенія, вообще къ внѣшности всякаго факта, которая должна извѣстнымъ образомъ гармонировать съ внѣшнимъ же созерцаніемъ человѣка.

Что всѣ эти идеалы разнородны, это можно видѣть изъ единичныхъ фактовъ, въ которыхъ они не совмѣщаются: такъ, въ знаменитой притчѣ о блудномъ сынѣ, возвращающемся съ раскаяніемъ къ отцу, *право* послѣдняго — не принять сына, *обязанность* же *нравственная* — принять. Въ первомъ случаѣ отецъ опирался бы на прошлую дѣйствительность сына, конечно, ни въ какомъ соотношеніи не находящуюся съ пользованіемъ въ послѣдующее время теплымъ кровомъ и сытною пищею; но жалость къ несчастію его въ данный моментъ, но состраданіе къ измученной его совѣсти, но нравственный долгъ и отцу, и всякому даже постороннему, повелѣваетъ открыть ему свой домъ и допустить его къ своему столу.

Прекрасное вовсе не имѣетъ отношенія къ нравственному и справедливому: всякій поступокъ, дурной или хорошій, можетъ быть внѣшне красивъ, привлекателенъ для созерцанія; какъ, наоборотъ, всякій же поступокъ можетъ быть безразличенъ съ точки зрѣнія внѣшней красоты, хотя бы онъ былъ и справедливъ, и нравствененъ. Вся дѣятельность Алкивіада безусловно была безнравственна; но вся же до послѣдней своей черты она была и изящна; какъ, напротивъ, тускла была въ этомъ отношеніи и личность, и жизнь его высоко нравственнаго соперника, Никія \*). Аристидъ былъ идеаль справедливы въ древнемъ мірѣ, и однако, эстетики даже въ политикѣ, Аѣиняне скучали имъ, какъ

---

\*) У Фукидида приведены рѣчи Алкивіада (и такъ же Никія) передъ знаменитымъ походомъ въ Сицилію, которыми неудержимо восхищаешься именно за смыслъ ихъ, за мотивацію; и, въ то же время, ясно чувствуешь ихъ полную лживость, наглую безсовѣстность.

иногда мужъ скучаетъ вѣрной, но некрасивой женой; и отдались въ руки Θемистокла, безсовѣстность котораго была всѣмъ извѣстна. Раздѣльность этихъ идеаловъ еще отчетливѣе видна въ поэзіи и вообще въ искусствѣ: древняя скульптура вся чувственна, особенно въ позднихъ, самыхъ великихъ своихъ проявленіяхъ; и чувственна вовсе не по сюжетамъ только, не по содержанію: нѣтъ, она чувственна по мотивамъ, по замыслу; по знойному и тяжелому дыханію, которое слышится за рѣзцомъ, который выводилъ ея чудныя линіи; и все-таки самыхъ строгихъ людей, и у всѣхъ народовъ, вотъ уже два тысячелѣтія она влечетъ къ себѣ. Горація мы болѣе любимъ, чѣмъ строгаго Ювенала; и даже въ наше время какъ привлекаетъ всѣхъ Гейне и какъ всегда и всѣ оставались равнодушны къ нравоучительному Клопштоку.

Многимъ представляется, что эстетическое чувство воспитывается въ насъ, образуется; и что въ прошломъ народы также лишь медленно доразвились до него; равно какъ, думаютъ многіе, нѣтъ одного идеала красоты для людей, но всѣ понимаютъ подъ красотою различное.

На это слѣдуетъ замѣтить, что воспитываться можно лишь въ томъ, къ чему задатокъ уже есть: къ мудрому отъ разсудительности, къ героическому отъ нравственно порядочнаго; а душу человѣческую мы только и понимаемъ, какъ рядъ задатковъ (однако опредѣленныхъ и къ опредѣленному), но не готоваго чего-либо, не сформированнаго уже. Да и самое *проясненіе въ исторіи* будто-бы идеаловъ красоты едва ли не въ значительной степени было лишь изобрѣтеніемъ способовъ ее выразить: архитектура въ вѣкъ Гомера была груба, несовершенна; но отчего же такъ прекрасны пѣсни Гомера? Вѣдь это чувство мѣры, гармоніи какое мы видимъ въ нихъ, оно живетъ и во всѣхъ искусствахъ; и какимъ образомъ, если высоко по осуществленію одно изъ нихъ, можетъ быть низко *по замыслу*, по порывающемуся къ выраженію чувству, другое искусство? Не скорѣе ли низко оно только *по средствамъ* выраженія?

Далѣе, что касается до различія въ руководительныхъ идеалахъ, то едва-ли такъ велико оно и едва-ли имѣетъ тотъ смыслъ, какой ему приписываютъ. Вѣдь думать, что у негровъ и малайцевъ есть иной идеаль красоты, чѣмъ у бѣлой расы—значить все равно, что думать, будто есть для нихъ иное, чѣмъ для насъ, пространство, на основаніи того, что всѣ ихъ пространственныя понятія такъ не похожи на опредѣленія нашей геометріи. Мы здѣсь должны различать *степени способности* къ одному, но не видѣть различія въ томъ, къ чему способность. Книга Эсфирь или греческая статуя, будучи произведены геніемъ, понятны всякому же генію, къ какому бы народу и времени ни принадлежалъ онъ; не смотря на то, что уже современникамъ изъ среды своего же народа, вѣроятно, многимъ сильнѣе нравилось что-нибудь болѣе грубое, не такъ совершенное, какъ эти чудные памятники воображенія и мѣрной красоты.

3. *Свобода есть третье назначеніе чловѣка и ея осуществленіе есть третье содержаніе его жизни.*

Свободу нужно здѣсь понимать какъ внутреннюю, такъ и внѣшнюю; первая состоитъ въ отсутствіи боязни выразить свое внутреннее содержаніе и она зависитъ отъ насъ; вторая есть отсутствіе наружныхъ стѣсненій для этого выраженія и она зависитъ отъ другихъ. Въ этомъ наружномъ стѣсненіи иногда выражается вѣра, убѣжденіе, предполагаемый долгъ со стороны другихъ и оно можетъ быть, такимъ образомъ, простой ошибкою; напротивъ, во внутренней боязни всегда сказывается равнодушіе къ истинѣ и излишняя любовь къ себѣ, къ своему положенію между людьми.

Сила, съ которою развивается чувство внутренней свободы, почти всегда бываетъ обратна той, съ которою давить стѣсненіе внѣшнее: отъ этого времени наибольшей внѣшней свободы бываютъ нерѣдко временами безграничнаго внутренняго рабства, и наоборотъ.

VIII. Теперь, разъяснивъ смыслъ трехъ конечныхъ цѣлей чловѣческаго существованія, мы можемъ перейти къ выводу регулирующихъ нормъ для чловѣческой дѣятельности,

которыя, извнѣ ограничивая ее, внутри себя открываютъ для нея неограниченный просторъ.

1. *Въ трехъ идеалахъ заключено внѣшнее мѣрило хорошаго и дурного для человѣка, независимое отъ внутренней его удовлетворенности и санкционирующее эту удовлетворенность, но не ею санкционируемое.*

И въ самомъ дѣлѣ, хотя источникъ стремленія къ указаннымъ цѣлямъ лежитъ въ первоначальной природѣ человѣка, однако то, чѣмъ оканчивается стремленіе (какая либо единичная истина, единичный справедливый поступокъ) имѣютъ внѣшнее относительно его положеніе; оно болѣе отдѣлено отъ природы его, не такъ тѣсно и внутренне слито съ нею, какъ слито ощущеніе счастья, черезъ которое оцѣнивается все согласно съ разсмотрѣнной ранѣе идеей. И самое ощущеніе это, равно какъ и всякое внутреннее движеніе, получаютъ въ этихъ объективныхъ, достигаемыхъ вѣщахъ, которыя несомнѣнно хороши, свое измѣреніе и оцѣнку какъ хорошаго или какъ дурного.

2. *Въ гармоніи совѣсти своей съ тремя указанными идеалами человѣкъ имѣетъ неразрушимое ядро для своей дѣятельности, восходящей по праву своему и необходимости къ Волю, Создавшей его первоначальную природу.* И въ самомъ дѣлѣ, покой души, которая однако дѣятельна и притомъ въ направленіи трехъ указанныхъ идеаловъ, есть нормальное и первичное состояніе человѣческой природы, котораго сохраненіе есть благо, а нарушеніе есть совокупность всякаго зла, привходящаго въ исторіи и, слѣдовательно, временнаго, не необходимаго. Зло можно именно опредѣлить, какъ отклоненіе человѣка отъ его первоначальной нормы, происходящее отъ воздѣйствія на него физической природы, или отъ столкновенія съ людьми, или отъ другихъ условій, во всякомъ случаѣ только не первоначальныхъ: это есть самое общее, точное и вполне выражающее сущность зла, его опредѣленіе. И такъ какъ уклоненіе отъ зла есть всегда благо, то возвращеніе человѣка къ указанному покою, т.-е. къ возстановленію гармоніи между своей дѣятельностью и первоначальными влеченіями

своей души — есть для него право, первичное, ни на что не опирающееся и не нуждающееся ни въ какой опорѣ. Оно такъ же свободно отъ нужды для себя въ какихъ-нибудь внѣшнихъ оправданіяхъ, какъ человѣческая природа въ своемъ устройствѣ свободна отъ нужды для себя въ какой-нибудь посторонней санкціи. Правда, и для природы этой, и для этого права есть санкція, но она уже выходитъ изъ предѣловъ человѣческаго вѣдѣнія и его возраженій: она лежитъ въ волѣ Творца, изъ рукъ котораго вышелъ человѣкъ и съ нимъ указанное его первичное право. Они равновѣчны, одинаково безъосновны; и какъ въ человѣкѣ и его силахъ лежитъ физическій источникъ его дѣятельности, такъ въ этомъ правѣ заключенъ ея идеальный родникъ.

3. *Личность всегда есть цѣлое, по отношенію къ которому общество есть агрегатъ, но не организмъ, приспособляющій ее къ себѣ какъ свою функцію или измѣняемую часть.* Это прямо вытекаетъ изъ взгляда на первозданную природу человѣка какъ вѣчное зерно его необходимой дѣятельности. Нѣтъ ничего въ обществѣ, ни даже самое его существованіе, что было бы столь же первично и необходимо, что такъ же связано было бы съ санкціей Высшей Воли, какъ связанъ съ нею умъ человѣка, его сердце, его свободная воля. Поэтому общество образуется вокругъ человѣка какъ по отношенію къ нему вторичное и измѣняемое; но не оно распадается, какъ первичное, на міръ индивидуумовъ какъ своихъ вторичныхъ органовъ. Индивидуумъ первѣе общества; и онъ содержательнѣе его, какъ носитель главныхъ и ненарушимыхъ нормъ всякой человѣческой дѣятельности, всей исторіи. Безъ связи съ этими нормами, безъ питанія отъ нихъ и, слѣдовательно, связанности ими—общество есть механический агрегатъ, пустой отъ какого-либо смысла и значительности. И если въ немъ можетъ быть и дѣйствительно есть такъ же священный характеръ, глубокой и вѣчный смыслъ, то это лишь въ силу его связанности указанными нормами, коренящимися въ индивидуумѣ.



4. *Сообразуемость общества, какъ агрегата, съ индивидуумомъ, какъ ненарушимымъ цѣлымъ, есть подчиненіе принциповъ коллективной жизни закону нравственности личной.* И въ самомъ дѣлѣ, насколько стремленіе къ тремъ указаннымъ идеаламъ проявляется въ жизни индивидуальной — оно образуетъ *сферу нравственную*. Не всѣмъ доступно приближеніе къ этимъ идеаламъ, наприм. въ сферѣ умственной — нахожденіе новыхъ истинъ, расширеніе сферы человѣческаго вѣдѣнія; громадному большинству людей едва лишь по силамъ *соблюденіе* принциповъ этихъ идеаловъ въ своей личной жизни. Но въ чемъ же состоитъ это соблюденіе? По отношенію къ истинѣ — это будетъ простая *правдивость* жизни; по отношенію къ добру — *состраданіе* къ непосредственно открывающемуся горю людскому; по отношенію къ свободѣ — степень *мужества*, достаточнаго, чтобы не отступить передъ неприятностями, какія связаны съ правдивою и доброю жизнью среди людей, часто и не правдивыхъ, и не добрыхъ. Будучи очень кратки по выраженію, не простирая дѣйствія своего за границы личнаго существованія, всѣ эти черты по своему происхожденію коренятся въ первозданной природѣ человѣка и, слѣдовательно, восходятъ къ санкціи высшей, какая можетъ быть. Своею совокупностью онѣ образуютъ нравственную жизнь, и невозможно придумать какого-либо поступка, который, нося обычно имя „нравственнаго“, не былъ бы въ то же время проявленіемъ которой-нибудь изъ этихъ чертъ, или всѣхъ ихъ вмѣстѣ.

Коллективная жизнь, насколько она должна быть подчинена принципамъ индивидуальнаго существованія, можетъ сдѣлать это лишь черезъ проведеніе по всему своему строю этихъ же нравственныхъ чертъ. Именно онѣ составляютъ неразрушимое ядро индивидуальной дѣятельности, ненарушимый покровъ надъ личностью; и, слѣдовательно, именно къ нимъ относится положеніе, что общество есть агрегатъ, сообразующійся съ индивидуумомъ, а не организмъ, его сообразующій съ собою. **И** самое сообразованіе, такимъ образомъ, можетъ состоять лишь въ *продленіи* закона.

нравственности личной въ необозримый міръ отношеній коллективныхъ.

5. Принципы коллективной жизни, насколько они уже согласованы съ закономъ нравственнымъ, подчиняютъ себя волю единичнаго лица съ силою, правомъ и необходимостью, съ какою она подчинена священному закону своего человѣческаго назначенія. Общество и индивидуумъ, насколько они выражаютъ въ своей дѣятельности одинъ законъ человѣческаго назначенія, находятся между собою въ совершенной гармоніи. Дисгармонія между ними начинается лишь съ момента, когда или индивидуумъ, или общество, проникаются иными принципами, нежели какіе заключены въ трехъ указанныхъ идеалахъ. Когда инымъ проникается общество, индивидуумъ имѣетъ священное право возстать противъ него; онъ можетъ быть при этомъ подавленъ, побѣжденъ,—но подавленъ лишь силою, а не правомъ, и его гибель будетъ столь же стихійна, какъ стихійна смерть отъ упавшаго на голову камня или отъ удара молніи. Можетъ быть, наоборотъ, случай, когда индивидуумъ, подъ воздѣйствіемъ пріобрѣтенныхъ страстей или случайныхъ обстоятельствъ жизни, будетъ влечься идеалами, противоположными тремъ указаннымъ. Этимъ влеченіемъ общество можетъ положить преграду, и здѣсь оно будетъ уже дѣйствовать съ правомъ противъ стихійной силы личности. И если въ коллизіи этой личность погибнетъ, она погибнетъ какъ атомъ природы, какъ физическая вещь, которая уже ранѣе лишена была какого-либо нравственнаго содержанія, человѣчности.

6. Будучи разнородны и равнозначущи, истина, добро и свобода не могутъ быть поставлены одно къ другому въ отношеніе средствъ и цѣли. Здѣсь, такимъ образомъ, кладется предѣлъ для произвола человѣка въ выборѣ себѣ средствъ, который, наоборотъ, снимается съ него идеею счастья какъ единственнаго верховнаго начала его жизни. Пожертвованіе истиной, совершеніе несправедливости, причиненіе страданія—всегда дурно, для чего бы оно ни происходило; тогда какъ съ точки зрѣнія отвергнутой нами ранѣе идеи—оно всегда хо-

рошо, когда происходитъ для осуществленія большаго наслажденія, нежели то страданіе, какое связано съ нарушенной правдой, употребленной ложью, и пр.

IX. Отъ этихъ общихъ положеній, которыя опредѣляютъ собою единичные акты жизни индивидуальной и коллективной, мы можемъ перейти къ опредѣленію исторіи и ея главныхъ факторовъ, которые въ свѣтѣ истиннаго назначенія человѣка получаютъ иной и лучшій смыслъ, нежели какой они имѣютъ въ свѣтѣ утилитарной доктрины.

*I. Процессъ исторіи есть послѣдовательное раскрытіе человѣческаго духа, какъ нѣкоторой системы предустановленныхъ задатковъ, движимое силою ихъ влеченія къ тому, къ чему они суть задатки.*

Задатокъ есть нѣкоторая реальность, которая предполагаетъ собою другую, съ нею соотносится и ее опредѣляетъ собою, равно какъ и, обратно, ею опредѣляется. Разумъ какъ способность только, какъ исходящій свѣтъ—не содержитъ въ себѣ еще никакихъ освѣщаемыхъ предметовъ, никакихъ объектовъ, могущихъ стать предметомъ его познанія; и, одновременно, онъ есть способность *уже къ чему-то*, есть освѣщеніе для чего-то, чтѣ внѣ его лежитъ и, однако, съ нимъ соотносится.

Въ этомъ смыслѣ, человѣческая природа есть какъ бы медленно прозрѣвающій глазъ, есть вѣчно пробуждающійся духъ. Не все одинаково быстро онъ можетъ понять, усвоить, хотя ко всему, что усваиваетъ медленно и съ такимъ трудомъ, у него уже есть предрасположеніе, задатокъ. Все предустановлено въ немъ, но не въ полнотѣ реальности своей, а лишь задаткомъ своимъ, какъ бы отраженіемъ только; по этому міру отраженій, полутѣней, которыя и образуютъ собою его первоначальный духъ, онъ восходитъ къ предметамъ отражающимся, которые образуютъ собою Вселенную. Это восхожденіе и есть исторія. Нѣтъ хаотичности въ ней, какой-либо беспорядочности: все послѣдующее въ ней зрѣлѣе, чѣмъ предъидущее, все—полнѣе реальнымъ содержаніемъ, которое медленно наполняетъ че-

ловѣка какъ систему идеальныхъ для него схемъ. Въ этомъ поступательномъ движеніи нѣтъ возвратовъ, какъ и нѣтъ значительныхъ колебаній: листья и вѣтви опадаютъ, сучья обламываются вѣтромъ, но „древо жизни“ растетъ къ вершинѣ—туда, гдѣ оно должно снести плодъ.

Въ этомъ общемъ процессѣ человѣческаго возрастанія появляются, какъ медленно создаваемые его продукты, философія, искусство, и ранѣ ихъ—семья, государство.

2. *Государство въ процессъ своего созданія есть система возстановленныхъ и охраняемыхъ правъ, какъ ограниченій для воли чловѣка въ ея отношеніи къ другому чловѣку.* Мы не сказали „создаемыхъ правъ“, потому что это существенная, хоть и всегда позабываемая особенность чистаго государства, что оно ничего не творить и не можетъ творить, но лишь оберегаетъ то, что въ его предѣлахъ творится иными создающими силами чловѣчества. И въ самомъ дѣлѣ, право по самой своей сущности относится къ прошедшему факту, изъ совершенія котораго оно вытекаетъ и тогда уже становится само фактомъ: итакъ, сохранить его—есть все, что можетъ государство какъ правовой организмъ; потому что фактъ, изъ котораго зародилось право, самъ былъ совершенъ внѣ всякаго права (хоть и безъ его отрицанія), и если онъ былъ выполненъ государствомъ, то вовсе не въ правовомъ его значеніи: но какъ народомъ и его вождемъ, этими живыми дѣятелями исторіи, которые столь же мало суть государство, какъ философъ—сама философія, или священникъ—религія.

Но, не созидая права, государство возстановляетъ отнятое право и охраняетъ всякое приобрѣтенное. Установленіе точнаго соотношенія между фактомъ совершеннымъ и правомъ, изъ него вытекшимъ, есть постоянная и ни съ кѣмъ не раздѣляемая функція государства, которая проявляется въ его законахъ. Объектъ закона, то, о чемъ онъ говоритъ—есть именно подобное соотношеніе, которое является нормою для дѣятельности всѣхъ гражданъ. Каждый изъ этихъ послѣднихъ имѣетъ кругъ свободы, въ предѣлахъ котораго

онъ движется со своимъ желаніемъ, и кругъ этотъ опредѣленъ предварительно дѣятельностью его, или ради него совершенною: такъ, *рожденный* имѣеть свободу лишь создавать, — силу способностей, ему переданныхъ въ рожденіи: это его первичное право; *создавъ*, онъ имѣеть свободу владѣть созданнымъ: это его другое право, приобретенное; *владѣя*, онъ имѣеть свободу передать—въ мѣру того, насколько создалъ, не получилъ обладаемое. И это все какъ въ личныхъ отношеніяхъ, между единичными людьми, такъ и въ коллективныхъ, исторически возникающихъ. Группа людей, особенно потрудившихся въ созиданіи силы и величія государства (не какъ правового организма, но какъ территоріи, какъ совокупности реальныхъ вещей), имѣеть долю участія въ распоряженіи этою силою и въ пользованіи плодами этого величія: отсюда право представительства, ограниченіе воли государей тамъ, гдѣ вовсе не все было создано ихъ умомъ и доблестью.

И какое бы другое право мы ни взяли, мы всегда увидимъ, что оно коренится въ совершенномъ ранѣе фактѣ. „*Suum cuique*“, утверждаетъ каждое право; что же такое это „*suum*“, которое оно охраняетъ за „каждымъ“? Это есть вытекшее изъ акта, „каждымъ“ совершеннаго, какъ послѣдствіе вытекаетъ изъ своей физической причины,—но вытекшее идеально, въ силу особенной зависимости, которую мы называемъ справедливостью.

Соотвѣтственно этой главной сущности государства, управленіе правосудія есть центральная его функція: безъ нея государство превращается въ простой хаосъ территорій и людскихъ массъ, какъ бы могущественны, дѣятельны, предприимчивы ни были эти массы; съ нею, во всемъ другомъ покоящееся, государство есть все-таки государство въ совершенно строгомъ значеніи.

Въ противоположность этой только охранительной, строго неподвижной своей сторонѣ, государство имѣеть въ себѣ и часть *дѣятельную*: это политическая его сторона, всегда устремленная, всегда достигающая. Начало поль-

зы \*) есть господствующій принципъ здѣсь, какъ начало права есть принципъ въ только-что разсмотрѣнной его сторонѣ; въ противоположность факту, изъ котораго вытекаетъ право, принципъ пользы стоитъ впереди факта: онъ, какъ цѣль дѣятельности, влечетъ за собою факты, вызываетъ ихъ.

Въ исторически возникавшихъ государствахъ „польза“ всегда понималась только эмпирически: что-нибудь понявъ какъ полезное, „признавъ за благо“, государство осуществляло признанное таковымъ въ предѣлахъ данныхъ ему силъ; причемъ нерѣдко происходило, что „благое“ въ одно время признавалось за „зло“ въ другое. А главное, самое „благо“ являлось таковымъ въ сознаниіи государствъ лишь въ силу какой-нибудь ощущаемой потребности, нужды, нерѣдко бѣдствія. И никогда, ни въ какомъ государствѣ идея „блага“, начало „пользы“, не разлагалась на всю совокупность входящихъ въ нее подчиненныхъ понятій, и никогда никакое государство не согласовало свою дѣятельность съ принципомъ блага въ его цѣломъ, но лишь въ нѣкоторыхъ его частяхъ.

По этимъ частямъ распадалось государство на свои функции: безопасность, какъ одинъ видъ блага, вызывалъ организацію его военныхъ силъ; просвѣщеніе, какъ другой видъ блага, вызывало въ немъ организацію учебнаго дѣла, и т. д. Безъ дальнѣйшихъ поясненій очевидно, что принципъ пользы, никогда во всей полнотѣ своей не осуществленный еще, есть какъ бы жизненное начало, организующее государство соотвѣтственно своему логическому строю, одушевляющее его, движущее, устремляющее.

Соотвѣтственно этой второй задачѣ, государство можно опредѣлить такъ: *оно есть организмъ учреждений, въ своемъ строеніи и въ своей дѣятельности осуществляющихъ единичные сознанные виды блага (пользы), которое въ идеѣ своей есть одушевляющій принципъ всего этого организма.*

\*) Здѣсь нужно имѣть въ виду то ограниченіе понятія «польза», какое было сдѣлано выше, гл. I, XIII: именно, разумѣть подъ нею всѣ виды блага, посредственно творимаго и въ силу не прямыхъ мотивовъ.

Это второе опредѣленіе выражаетъ динамическую сторону государства, какъ предыдущее выражаетъ его статическую, главную сторону.

3. *Семья есть организація, ближайшимъ образомъ возникающая около индивидуума, физиологически слитая съ нимъ, но остающаяся и послѣ его смерти какъ рядъ индивидуумовъ, вновь образующихъ около себя каждый подобную же организацію.*

Семья первѣе государства, ближе къ индивидууму, нежели оно; она священнѣе государства и, рассматривая ея отношеніе къ послѣднему, мы должны повторить все то, что сказали ранѣе о ненарушимыхъ законахъ индивидуальнаго существованія въ ихъ отношеніи къ правиламъ жизни коллективной. Изъ семьи можетъ возникнуть государство, и исторія знаетъ примѣры подобнаго возникновенія; напротивъ, государство, въ нѣдрахъ котораго разрушена семья (или ослаблена, пошатнута) такъ же мало можетъ продолжать жить, какъ животное, въ крови котораго исчезли или заражены красныя и бѣлыя, ея оживотворяющія, клѣтки.

Какъ индивидуумъ есть носитель первозданныхъ нравственныхъ законовъ, такъ семья есть сфера ихъ особеннаго обнаруженія и дѣйствія. Чувства правдивости, добра, свободы здѣсь проявляются невольно; и проявляясь постоянно здѣсь, они крѣпнуть въ человѣкѣ, чтобы не пошатнуться и въ болѣе суровой средѣ строго объективной жизни, далекой отъ индивидуума, его личной жизни, его семьи. Нарушеніе нравственныхъ началъ встрѣчается въ семьѣ какъ исключеніе; какъ исключеніе, является злоба противъ отца со стороны сына, или противъ сына со стороны отца; даже простое равнодушіе есть здѣсь уже ненормальность, болѣзнь, уклонъ; напротивъ, взаимный индифферентизмъ нормаленъ въ обществѣ, злоба—не рѣдка въ политическихъ отношеніяхъ. То же можно сказать объ обманѣ, зависти, о страшномъ внѣшнемъ гнетѣ. Все это если и является въ семьѣ, то большею частью вносится въ нее объективными, наружными вліяніями и чаще всего зависитъ отъ государства; до его сложенія, въ патріархальной семьѣ, мы встрѣ-

чаемъ высочайшіе образцы нравственности, недостижимые идеалы чистой, неиспорченной человѣчности (Библія; Магабарата; Гомерическій эпосъ).

4. *Наука и искусство* по своему происхожденію восходятъ такъ же къ первозданнымъ частямъ человѣческой природы—къ ея разуму и къ чувству красоты въ ней. Въ силу этого они въ своемъ развитіи не согласуются ни съ требованіями государства, ни съ требованіями семьи,—не по противоположности съ ихъ принципами, но по различію, неоднородности. Между ними нѣтъ антагонизма; есть простое несоотвѣтствіе, въ силу котораго они какъ бы слѣпы другъ къ другу. Помогать взаимно они могутъ одно другому, соглашаясь для помощи этой въ цѣльной природѣ человѣка, этомъ центрѣ, изъ котораго исходятъ всякая наука и всякое государство; только останавливать другъ друга, стѣснять—онѣ не могутъ: для этого у нихъ нѣтъ основанія, опираясь на которое онѣ по праву стѣсняли бы.

Вообще слѣдуетъ замѣтить, ~~что~~ никакой человѣкъ не есть только членъ государства: онъ членъ государства лишь нѣкоторою частью своей природы, и отъ связи съ нимъ свободны его другія стороны. Этими сторонами своими онъ можетъ быть философъ, поэтъ, нравственный проповѣдникъ,—и все это такъ же мало связано съ государствомъ, какъ плывущія по небу облака мало связаны съ моремъ, надъ которымъ они проходятъ; оно можетъ быть покойно и въ поверхности водъ своихъ отразить эти облака, но можетъ быть и бурно, ничего въ себѣ не отражая. Здѣсь, въ отсутствіи крѣпости человѣка *одному* чему-либо, лежитъ источникъ его свободы: онъ лишь *участвуетъ* во всемъ, что внѣ его, но живетъ онъ только съ собою самимъ, наединѣ съ первозданной своей природой.

Х. *Религія* восходитъ къ самому источнику, изъ котораго вытекла эта первозданная природа, и который ее опредѣлилъ въ зачаточныхъ ея влеченіяхъ. Такимъ образомъ отъ всего, что мы только-что разсмотрѣли, она также отличается, какъ цѣлое отъ разрозненныхъ своихъ частей, и при-



томъ цѣлое—этимъ частямъ предшествующее и ихъ порождающее изъ себя. Во всемъ другомъ, мы сказали, человѣкъ лишь участвуетъ; подъ религіею же онъ живетъ: она обнимаетъ его всего, ко всему его просвѣщаетъ, отъ одного удерживаетъ, къ другому нудить. Но и это исполняетъ она только одною и второстепенною своею стороною; другою и главною—она обращена къ Тому, что несравненно существеннѣе самого человѣка и всей его жизни: болѣе драгоценно, болѣе значуще для всего мірозданія.

Нѣтъ религіи, которая научала бы лжи, внушала бы злобу, дѣлала бы человѣка трепетнымъ рабомъ передъ другими людьми. Уклонъ къ добру, такимъ образомъ, есть во всѣхъ религіяхъ; но во многихъ изъ нихъ этотъ уклонъ закрытъ чрезвычайнымъ множествомъ наростовъ, изъ которыхъ нѣкоторые могутъ показаться даже злыми. Очевидно, въ религіяхъ человѣкъ какъ бы искалъ для себя какой-то окончательной истины, но, часто не находя ее, только блуждалъ на пути къ истинѣ. Однако, онѣ всѣ возбуждаютъ въ насъ интересъ и даже сочувствіе, именно потому, что онѣ на пути,—что въ нихъ сказалось лучшее исканіе, къ какому способенъ человѣкъ.

Есть только одна религія, въ которой, по прекрасному выраженію Паскаля, человѣкъ „объясненъ вполнѣ“; поправимъ и скажемъ: „въ которой онъ нашель себя“. Это — христіанство. Истины о первоначальномъ добромъ состояніи человѣка, о его испорченности, которая явилась потомъ, о возвращеніи его къ первоначальной своей чистотѣ, но уже въ новомъ, измѣнившемся видѣ, уже прошедши по всѣмъ путямъ порока и зла,—высказаны въ этой религіи съ полнотою и ясностью, которая не оставляетъ человѣку сомнѣній. Она—найденное уже, послѣ чего человѣку остается внимать и прислушиваться, но не искать вновь, не заблуждаться, не падать.

---

Здѣсь мы можемъ свое изслѣдованіе окончить. Мы хотѣли сказать имъ, что безграничнаго выбора добра и зла нѣтъ

для человѣка; нѣтъ въ немъ темноты по отношенію къ добру и злу, вслѣдствіе которой, будто бы, онъ можетъ, не различая, избирать для себя что либо по произволу. И, далѣе, въ своей дѣятельности онъ не одинокъ; онъ не изолированъ отъ всего мірозданія, въ силу чего ему, будто бы, предстоитъ лишь удовлетворять себя, насыщать, укрощать избыткомъ, а не ограниченіемъ свои похоти.

Все это не такъ; и было бы величайшимъ несчастіемъ для человѣка, еслибы онъ былъ въ самомъ дѣлѣ столь слѣпъ, какъ иногда ему хочется этого. Онъ, его природа— не безразлична ко всему; но къ одному относится положительно, къ другому— отрицательно. И хотя современемъ положенія и отрицанія ея дѣйствительно перемѣшиваются, человѣкъ уже влечется къ тому, что ранѣе ненавидѣлъ, — но существенно, что въ началѣ именно они совершенно раздѣльны. Никогда человѣкъ не влекся сперва къ несправедливости и затѣмъ къ справедливому; никогда не старался онъ образовать въ умѣ своемъ сперва забужденіе, а потомъ уже истину; и также во всемъ прочемъ. Всякое зло для него было всегда только нарушеніемъ добра; но добро не было нарушеніемъ зла, а лишь пересиленіемъ его и возвращеніемъ къ добру болѣе раннему. Оно есть *primum*; зло же всегда есть *secundum*, привнесенное. Только на этомъ основана и возможность борьбы съ нимъ, усиліе отъ него освободиться; ибо усиліе отъ первозданнаго освободиться—психически невозможно: отъ него можно только уклониться, впасть въ это уклоненіе какъ въ несчастіе, какъ въ бѣдствіе.

Разъ первозданно существуютъ въ человѣкѣ постоянныя влеченія, они для него священны, потому что не выбраны имъ, не придуманы,—не изобрѣтены и поставлены передъ собою какъ цѣль. Итакъ, они принудительны для всѣхъ людей и во всѣ времена. Подъ ихъ охраною каждый свободенъ отъ всѣхъ; всѣ, уклоняясь отъ нихъ, будутъ неправы противъ одного, который остался вѣренъ имъ. Если всѣ заблуждаются и я одинъ говорю истину, — правъ я, а всѣ

только заблуждаются. Но правъ я не своею личною правотою, а вѣрностью тому, что надъ всѣмъ человѣчествомъ стоитъ какъ законъ.

Очень элементарны эти первичныя побужденія человѣка, но важно, что всѣ они совершенно разнородны; отъ этого элементарность ихъ вѣчно разрастающаяся и усложняющаяся въ исторіи. И человѣкъ элементаренъ, когда онъ закладывается какъ организмъ: простая продольная въ клѣткѣ линія, и два утолщенія на концахъ ея. Но какъ сложенъ организмъ, которъй изъ этой именно простоты все яснѣе и яснѣе развивается, становясь больше, дѣлаясь полнѣе содержаніемъ, но вовсе безъ какого-либо нарушенія и уклоненія отъ первоначальнаго плана.

Такъ и жизнь человѣка, вся исходя изъ немногихъ элементарныхъ влеченій, возрастаетъ мало-по-малу въ необъятную сложность исторіи. Это возрастаніе происходитъ столь же планомерно, такъ же невольно, какъ и развитіе организма; и въ немъ мы можемъ различить истинное отъ ложнаго, норму отъ уклоненія. Не только для будущаго совершенія, но и для минувшей жизни въ этихъ элементарныхъ движеніяхъ души человѣческой содержится указаніе высшаго закона, и съ тѣмъ вмѣстѣ — критеріума для произнесенія суда надъ всѣмъ.

Духъ человѣческій, мы уже сказали выше, есть какъ бы замыселъ, а исторія есть осуществленіе этого замысла. Ничего нѣтъ въ немъ реальнаго, что было бы уже фактомъ, вещью совершенною, оконченною хотя бы идеально; нѣтъ въ немъ желаній сформировавшихся, мыслей отчетливыхъ, чувствъ опредѣленныхъ; нѣтъ „врожденныхъ идей“, по терминологіи прежнихъ вѣковъ. Но это отсутствіе чего-либо реальнаго, сформировавшагося, такъ же мало свидѣтельствуеетъ о немъ какъ о *tabula rasa*, какъ полное отсутствіе не только выведенныхъ стѣнъ, но и фундамента въ предполагаемомъ зданіи, мало доказываетъ пустоту листа бумаги, съ которымъ художникъ осматриваетъ мѣстность, гдѣ оно будетъ строиться. Пройдетъ время, и стѣны начнутъ возво-

даться въ строгой симметріи; поднимется куполь, всѣ ходы замкнутся; мусоръ снесется въ сторону,—и передъ взглядомъ зрителя, который готовъ былъ принять художника за такого же празднаго и случайнаго посѣтителя мѣстности, какъ онъ самъ, явится оконченное зданіе, передъ которымъ онъ невольно произнесетъ: „былъ планъ для него и только не видѣнъ онъ былъ до времени“.

Разсмотрѣніе первозданной природы человѣка есть именно познаніе первичнаго плана исторіи: онъ простъ, незначущъ повидимому, весь состоитъ изъ краткихъ отмѣтокъ, показывающихъ лишь направленія. Но направленное необъятно будетъ послѣ выполненія; и, выполняясь, оно способно занять жизнь человѣческую трудомъ на всемъ ея протяженіи.

Самое существенное въ этихъ отмѣткахъ—различіе въ ихъ направленіи и отсутствіе въ нихъ единичности. Нѣтъ, поэтому, унитарности въ жизни человѣка; есть въ ней разнообразіе и, въ этомъ разнообразіи, свобода частей. Ее скрываетъ, ее держитъ въ повиновеніи, конечно, воля, но только не самого человѣка, и это одно для него важно. Важно, что нѣтъ надо мною подобной мнѣ воли, которой я долженъ бы повиноваться болѣе, чѣмъ требованіямъ своей совѣсти. И чѣмъ яснѣе, чѣмъ тверже въ сознаніи человѣка установится это пониманіе себя, тѣмъ менѣе будетъ отъ него требоваться, чтобы онъ служилъ подножіемъ къ чему-то, средствомъ для достиженія какихъ-то высшихъ и далекихъ цѣлей. Нѣтъ цѣлей выше и дальше тѣхъ, какія онъ знаетъ про себя, которыя онъ носитъ въ своей природѣ. Къ нимъ стремясь, ихъ осуществляя, онъ можетъ передъ многимъ преклониться; размышленіе о нихъ, объ ихъ предвѣчномъ источникѣ можетъ наполнить его душу трепетомъ и благоговѣніемъ. Но чѣмъ эти чувства будутъ въ немъ глубже, тѣмъ менѣе можетъ онъ сдѣлаться рабомъ чего-либо, неосмысленнымъ, принуждаемымъ, безсильнымъ противостать. Между тѣмъ, подобнымъ именно рабомъ онъ является теперь всюду; и это рабство глубоко связано съ его

кошунствомъ, цинизмомъ, взглядомъ на себя какъ на простую вещь. И въ самомъ дѣлѣ: „рабъ—только вещь“ (конечно физическая), какъ опредѣлили уже римляне. Отъ этого-то и есть онъ только орудіе, въ рукахъ ли единичнаго господина, или господствующаго „большинства“: не важно, сколько владѣютъ имъ; важно, что именно „владѣютъ“, отъ этого онъ рабъ.

Многимъ представляется, что отъ этого „владѣнія“ получаютъ результаты большіе, чѣмъ какіе могли бы быть получены при индивидуальной свободѣ. Именно эта жажда „большаго“ такъ и сплотила человѣчество въ компактную массу, гдѣ не различимы уже лица, гдѣ не слышны крики индивидуальной совѣсти, индивидуальнаго страданія. И это сплоченіе чѣмъ дальше, тѣмъ все усиливается. Неясныя легенды прошлаго становятся отчетливою дѣйствительностью: громадная ликующая толпа у подножія чудовишнаго идола, въ раскаленную пасть котораго, чтобы было это ликованіе, входятъ немногіе; они постоянно входятъ, періодически, потому что періодически возникаетъ у множества эта потребность оживленія, ликующаго восторга при видѣ, какъ нѣкоторымъ больно и трудно.

Давно прекратились человѣческія жертвоприношенія, но лишь въ этой конкретной и миниатюрной формѣ, какую одну знала древность: на мѣсто ея выросла форма болѣе абстрактная, болѣе всеобъемлющая и не менѣе принудительная; огромныя массы людей повсюду, въ каждый моментъ, самыми разнообразными способами гибнуть, чтобы „всѣмъ было такъ хорошо, какъ теперь“. Но дѣйствительно ли хорошо даже? не напрасна ли эта гибель? не голодно ли вѣчно, какъ мѣдный идолъ древности, это вѣчно алчущее человѣчество, пожирающее свои члены?

Быть можетъ, хотъ этотъ неутоляющійся голодъ заставить человѣка когда-нибудь понять, что дѣйствительно насыщаетъ: насыщаетъ не это обиліе внѣшнихъ ощущеній, не полнота наслажденій, не сытость отъ удовлетворившаго. Печальная тайна состоитъ въ томъ, что этой сытости ни-

когда не будетъ, что отъ нея тѣмъ болѣе удалится человѣкъ, чѣмъ жаднѣе станетъ усиливаться къ ней приблизиться. Одно можетъ удовлетворить его, это—покой совѣсти, это—внутренній свѣтъ, о которомъ такъ глубоко позабылъ онъ, ища чего-то вѣчно вокругъ себя.

И въ самомъ дѣлѣ, понятію „наслажденія“, которымъ проникнуты этическіе трактаты послѣднихъ вѣковъ, которымъ волнуется текущая исторія, давно пора противопоставить другое понятіе, совсѣмъ исчезнувшее: это — понятіе „радости“. Какъ нѣчто желаемое, оно одно съ наслажденіемъ, той же категоріи, какъ и оно. Но по происхожденію, но по природѣ своей оно ему діаметрально противоположно. Радость есть чисто внутреннее ощущеніе, которое является, „когда сдѣлано все, что нужно“; нужно не для потребностей человѣка, не въ насыщеніе его, но иногда вопреки этимъ потребностямъ, ограничивая это насыщеніе.

Ея источникъ въ первоначально чистой человѣчности. Какъ идея „счастья“ соотвѣтствуетъ внѣшней дѣятельности человѣка, ее обнимаетъ собою, въ ней руководитъ имъ; такъ это другое понятіе соотвѣтствуетъ внутренней его дѣятельности: сопутствуетъ тому, что въ ней правильно, и тотчасъ исчезаетъ, когда эта правильность нарушена. Мы уже сказали, что въ ней скрывается истинный источникъ насыщенія для человѣка, и, дѣйствительно, объ этомъ свидѣтельствуетъ исторія: *еще никогда радующійся человекъ не пожелалъ умереть, какъ этого слишкомъ часто желалъ человекъ наслаждающійся.*

Этотъ показатель истиненъ, и передъ нимъ должны невольно склониться мнѣнія, какъ бы они ни были давни или упорны. Можно представить себѣ печальныхъ утилитаристовъ двухъ послѣднихъ вѣковъ, этихъ безрадостныхъ устроителей человѣческаго счастья, какъ засвѣтились бы они совершенно имъ незнакомымъ свѣтомъ, еслибъ наканунѣ какого-нибудь великаго и уже яснаго катаклизма люди вдругъ почувствовали, что они вновь братья, что ни даже малѣйшаго страданія они не могутъ принять въ подножіе своего

счастья, что настала минута бѣдствія, передъ которой они должны обняться. И если бы мигъ этотъ прошелъ и люди остались еще жить, то какъ долго помнили бы они, что въ минуту этой именно опасности, когда повидимому никто не могъ быть счастливъ, они и были только истинно счастливы. И сами утилитаристы какъ много незнакомаго имъ поняли бы при этомъ въ человѣкѣ, счастье котораго до сихъ поръ они такъ печально просчитываютъ. Передъ ними вскрылись бы источники жизни, не имѣющіе ничего общаго съ тѣми, какіе они такъ бережно охраняли до сихъ поръ и, въ заботахъ всячески ихъ оградить, засыпали мусоромъ другіе, гораздо болѣе необходимые.

**В. Розановъ.**

## Къ вопросу о сознаниі.

### IV \*).

Опредѣленіе сознанія.—Активное и пассивное сознаніе; сознательный актъ.—  
Индивидуальное сознаніе и измѣненіе его.

Всматриваясь во всѣ характерныя проявленія нашей безсознательной жизни и сравнивая ихъ съ таковыми же—сознательной, мы находимъ въ нихъ одинъ постоянный признакъ: это — полное отсутствіе мысли. Болеющее ошущеніе не только не вызываетъ никакой мысли, но даже вовсе не воспринимается; чувственныя впечатлѣнія хотя и воспринимаются, но изъ нихъ сразу составляются представленія безъ всякаго мыслительнаго акта, а потому эти представленія никогда не имѣютъ характера новизны, а лишь уподобленія старымъ и часто иллюзивны; воспроизведеніе въ памяти безсознательныхъ представленій никогда не сопровождается тѣмъ мыслительнымъ процессомъ, называемымъ воспоминаніемъ, который характеризуетъ сознательный актъ воспроизведенія; самый мыслительный процессъ внѣ сознанія вообще течетъ безъ руководящихъ идей, и если послѣднія иногда и бываютъ, то вовсе не вытекаютъ изъ условій жизни, а исключительно являются въ силу случайнаго возникновенія въ памяти, какъ продуктъ воспоминанія; наконецъ, безсознательныя движенія также рѣзко отличаются отсутствіемъ направляющей мысли.

\*) См. Вопр. Фил. и Псих., кн. 14-ю.



Слѣдовательно, вся активная сознательная жизнь выражается присутствіемъ и работою мысли. Тѣмъ не менѣе отождествлять эту послѣднюю съ сознаниемъ нельзя, ибо „она“ нами сознается; если назвать ее продуктомъ дѣятельности сознанія, то не видно, какъ это происходитъ, и вообще въ такомъ случаѣ сознаніе является какою-то мистическою, неосязаемою силою, дѣятельностью безъ дѣйствія, т.-е. приходится принять логическую невозможность.

Однако что же такое эта руководящая мысль? Къ безсознательной сферѣ ее отнести никакъ нельзя, ибо именно въ ней и ~~задегаётъ~~ причина видимаго различія между этими сферами; далѣе же идти на поиски некуда—и снова нашъ взоръ невольно обращается къ сознанію. Если руководящую мысль нельзя признать за сознаніе потому, что она нами сознается, то во всякомъ случаѣ она служитъ единственнымъ его выраженіемъ при его дѣятельности и въ нѣкоторыхъ случаяхъ либо сливается съ нимъ въ какое-то неразрывное цѣлое, — либо на время вытѣсняетъ его и сама въ это время нами не сознается. Все это даетъ сильное основаніе подозрѣвать самую близкую, родственную связь между сознаниемъ и руководящими идеями, т.-е. это наводитъ на мысль, что вѣроятно сознаніе тоже имѣетъ характеръ или форму идеи.

Въ жизни встрѣчается много идей, возникающихъ у человѣка и затѣмъ остающихся на всю жизнь его; возьмемъ, наприм., выборъ профессіи, сообразно съ которою человѣкъ долженъ измѣнить свою жизнь и поведеніе, иногда—взгляды и характеръ; сначала эта идея постоянно фиксируется въ головѣ и ясно сознается, а впослѣдствіи этого уже не замѣчается и развѣ только въ исключительныхъ случаяхъ, когда, наприм., человѣкъ выходитъ изъ себя, онъ послѣ сознаетъ, что позабылъ свою роль.

Въ жизни же мы находимъ и болѣе общія идеи, наприм. я—мужчина, я—дворянинъ, нужно быть всегда правдивымъ, и т. п., которыя, будучи восприняты съ дѣтства, остаются неразлучными спутниками нашими во всю жизнь, но спутниками

часто неосязаемыми, ибо весьма рѣдко сознаются нами въ томъ смыслѣ, что это они управляютъ извѣстными нашими поступками. Это даетъ намъ право заключить, что, должно быть, существуютъ и такія идеи, которыя въ силу давности не только не сознаются какъ руководящія нашими дѣйствіями или ощущеніями, но даже какъ просто присутствующія въ насъ, т.-е. и не вспоминаются; такъ, наприм., я чувствую непонятное отвращеніе къ маскамъ и паукамъ; причина этого должна быть или, вѣрнѣе, была въ дѣтствѣ, но я ее не помню, а тѣмъ не менѣе она видимо существуетъ и вопреки разсудку управляетъ мною. Надо полагать, что есть у насъ и такая общая идея, которая служитъ выраженіемъ всего нашего сознанія, но въ силу давности своего происхожденія не можетъ припомниться нами, а слѣдовательно и сознаваться. И въ этомъ-то стало-быть кроется секретъ таинственности и неуловимости сознанія.—Конечно, мы не думаемъ обольщать себя тщетною надеждою узнать точную формулу идеи, выражающей сознаніе,—это совершенно не мыслимо, такъ какъ начало ея относится по меньшей мѣрѣ къ моменту нашего рожденія; возьмите хоть актъ ходьбы, въ основѣ котораго непременно лежитъ психическій процессъ, но попробуйте припомнить ту психическую работу, когда вы учились ходить,—и вы поймете, что это будетъ напрасный трудъ.—Однако попробуемъ поискать нѣкоторыхъ косвенныхъ указаній.

Прежде всего необходимо обратить вниманіе на тотъ фактъ, что субъектъ, находящійся въ сознаніи, можетъ относиться безсознательно къ воспринимаемымъ впечатлѣніямъ, если они ему совершенно незнакомы: такъ, ребенокъ, ползающій по столу, ползетъ до самаго края и далѣе, падая на полъ; при видѣ огня, онъ хватается его и т. п.; но въ слѣдующіе разы онъ уже будетъ вполнѣ сознательно относиться къ этимъ воспріятіямъ. И болѣе взрослые люди не избавлены отъ промаховъ, но у нихъ это принято называть необдуманностью: наприм., если мальчикъ лизнетъ желѣзо, покрытое инеемъ отъ мороза, или если крестьянинъ хватается за

электрическіе проводники; однако сколько бы они ни думали, все-таки безъ опыта отношеніе ихъ къ окружающему отъ того нисколько не измѣнилось бы. Изъ этого мы видимъ, что сознание есть нѣчто собирательное, что полное сознание есть въ то-же время и всестороннее знаніе; будь оно какою-нибудь прирожденною сущностью, мы съ колыбели относились бы ко всему одинаково здравомысленно. Если позволительно судить о цѣломъ по входящимъ частностямъ, то изъ приведеннаго факта нельзя не видѣть, что сознание развивается путемъ частныхъ мыслительныхъ актовъ, которые въ видѣ опыта навсегда запечатлѣваются въ памяти и становятся такимъ образомъ частнымъ сознаниемъ по отношенію къ испытанному.—Отсюда только одинъ шагъ до заключенія: болѣе чѣмъ вѣроятно, что первичное проявленіе сознания тоже должно имѣть форму мыслительнаго акта.

Намъ необходимо постараться теперь выяснитъ, какого рода можетъ быть эта сознательная идея, т.-е. что она можетъ собою обнимать.

Первое и очень вѣское указаніе мы находимъ въ отношеніи чувства боли къ сознанию. Мы видѣли раньше, что боль потому именно пробуждаетъ сознание, что она ощутительнѣе всего даетъ намъ понятіе о существованіи внѣшняго міра и тѣмъ самымъ отдѣляетъ отъ него наше я.—Потомъ другое указаніе даетъ намъ наша память, куда сознание, какъ нѣчто собирательное, слагаетъ свой опытъ. Что же мы въ ней находимъ?—запечатлѣнные образы отъ впечатлѣній двухъ міровъ, своего и внѣшняго, и различныя сочетанія этихъ образовъ. Далѣе, еще болѣе опредѣленныя данныя мы почерпаемъ въ субъективномъ ощущеніи при потерѣ и возвращеніи сознания послѣ глубокаго обморока. Въ первомъ случаѣ, какъ извѣстно, всѣ предметы ступиваются и перепутываются въ глазахъ, звуки измѣняются, ощущеніе почвы теряется,—словомъ, утрачивается представленіе о внѣшнемъ мірѣ; во второмъ—человѣкъ оглядывается, иногда дотрогивается рукою до ближайшаго предмета или ощупываетъ себя и почти всегда спрашиваетъ: „гдѣ я?“.

Такимъ образомъ, намъ становится ясно, что сознание обнимаетъ только два понятія—я и внѣшній міръ и еще отношеніе (связь) между ними. Какого рода это отношеніе—формулировать мы не можемъ, но оно проглядываетъ всюду: и въ свойствѣ болевыхъ ощущеній приводитъ насъ въ сознание, и въ интересъ нашего я къ окружающему міру. Это отношеніе есть не что иное какъ мысленная связь, логическая ассоціація, а потому въ итогѣ *сознаніе есть мысль*, но не работающая, — иначе она нами сознавалась бы, — а *покоющаяся, постоянно фиксируемая въ голову*, и если бы можно было ее оформить, то мы опредѣлили бы ее такъ: *сознаніе есть мысль о нашемъ существованіи среди внѣшняго міра*.

Теперь естественно возникаютъ два насущныхъ вопроса: 1) о значеніи руководящихъ идей и 2) о самомъ актѣ сознанія, т.-е. что значитъ сознать?

То и другое составляетъ *активную сторону сознанія*, тогда какъ за главною общесознательною мыслию мы оставляемъ значеніе *пассивнаго сознательнаго состоянія*. Руководящая идея и сознательный актъ, какъ увидимъ, неразрывно слиты вмѣстѣ; отличительная черта между ними только та, что первая сопровождается волевымъ импульсомъ и извѣстное время фиксируется въ головѣ.

Руководящія идеи вообще возникаютъ по поводу внѣшнихъ или субъективныхъ воспріятій и иногда являются результатомъ мыслительнаго процесса, часто весьма сложнаго. Обыкновенно онѣ имѣютъ узкое примѣненіе въ повседневной жизни, но у подрастающаго поколѣнія преимущественно онѣ имѣютъ особенное значеніе для главной сознательной идеи. Въ составъ послѣдней, какъ мы видѣли, входятъ два понятія — я и внѣшній міръ; оба эти понятія очень сложны,—сложны до того, что въ настоящее время невозможно даже предвидѣть предѣлы міро- и самопознанія, и вотъ эти-то два понятія формируются и дополняются, благодаря дѣятельности руководящихъ идей. Въ этомъ смыслѣ и должно разсматривать сознание какъ нѣчто собиратель-

ное, а равно въ этомъ собственно и заключается процессъ *развитія* сознанія.

Руководящія идеи во время фиксации своей являются повластными господами въ головѣ субъекта въ силу того, что два психическихъ акта одновременно не могутъ совмѣщаться въ мозгу, что данная идея на время совершенно вытѣсняетъ общесознательную идею. Это—то, что психологи называютъ *единствомъ* сознанія. Если же въ большинствѣ случаевъ мы не наблюдаемъ такъ называемаго поглощенія сознанія, то это происходитъ отнюдь не отъ совмѣстнаго пребыванія въ мозгу и общесознательной идеи и работающей мысли, а вслѣдствіе чередованія, перемежекъ въ фиксации то той, то другой; отсюда частичная невнимательность, или поверхностное отношеніе къ воспріятіямъ. Но если данная мысль вовсе вытѣсняетъ всякое иное сознаніе, т.-е. фиксируется постоянно, то сознательная жизнь ограничивается лишь тою сферою, которая входитъ въ ея цѣли: это—*суженіе горизонта* сознанія, иногда ограничивающее его всего однимъ представленіемъ, какъ, наприм., въ экстазѣ. Съ другой стороны, если человѣкъ чѣмъ-либо отвлечется отъ фиксируемой имъ мысли и позабудетъ о ней, то онъ окажется въ состояніи частичной безсознательности; такъ, иногда намѣреваясь что-нибудь сдѣлать, онъ подходитъ къ намѣченному мѣсту, но не знаетъ, зачѣмъ сюда пришелъ и что ему надо сдѣлать. Это, между прочимъ, также доказываетъ обоюдное родство сознанія съ руководящими идеями, такъ какъ тутъ они наглядно замѣняютъ другъ друга; разница же между ними лишь въ объемѣ, да во временномъ характерѣ частной идеи.

Такимъ образомъ мы видимъ, что руководящія идеи не только имѣютъ значеніе активного сознанія въ тѣсномъ смыслѣ, но, будучи фиксируемы, онѣ отправляютъ сознательную роль въ своемъ районѣ; а посему мы имѣемъ полное основаніе назвать ихъ *парціальнымъ*, или *долевымъ* сознаніемъ.

Нѣкоторыя изъ таковыхъ идей сохраняютъ свою силу въ

теченіе очень долгаго времени, а иногда во всю нашу жизнь, выражая собою разныя жизненныя цѣли, отношеніе къ людямъ, убѣжденія и проч. Что же касается результата дѣятельности руководящихъ идей, каковы представленія, понятія, различныя сочетанія ихъ, т.-е. тоже идеи, но лишенные импульса воли, наприм. мысль о томъ, что мы пребываемъ въ такой-то мѣстности, переживаемъ такое-то время и т. п., то все это имѣетъ значеніе лишь для акта сознанія, къ которому теперь и перейдемъ.

Мы уже знаемъ, что значить „быть въ сознаніи“; но къ сказанному необходимо сдѣлать нѣкоторыя поясненія. Фиксировать общесознательную идею не значить воспринимать впечатлѣнія и понимать окружающее, ибо это—дѣятельная сторона сознанія. „Быть въ сознаніи“—это пассивное состояніе, когда впечатлѣнія только перцепируются и когда въ головѣ нѣтъ ни одного опредѣленнаго представленія, не говоря уже о мысли; объективнымъ признакомъ этого состоянія служить отсутствіе вниманія; это можно назвать полусознаніемъ, въ которомъ мы иногда пребываемъ послѣ сна, обѣда, утомительной работы и также въ минуты забытья, когда бываетъ лѣнь, или неохота воспринимать окружающее,—словомъ, когда активная дѣятельность мозга почему-нибудь понижается до минимума.—При обычномъ же теченіи жизни мы всегда пребываемъ въ сферѣ долевого сознанія; если мы даже не находимся въ дѣятельности, то въ мозгу у насъ все-таки постоянно продолжается актъ сознанія всего совершающагося вокругъ насъ и въ насъ самихъ.

Итакъ, что же значить сознать?—Актъ сознанія состоитъ въ слѣдующемъ. Каждое воспріятіе вызываетъ въ памяти соотвѣтствующее представленіе, а иногда, если впечатлѣніе не заурядно, то оно вызываетъ и связанныя съ нимъ извѣстныя воспоминанія,—словомъ, возникаетъ историческое прошлое даннаго воспріятія. Во второй моментъ происходитъ мысленное сопоставленіе этого прошлаго съ настоящимъ; это и есть актъ сознанія. Если впечатлѣнія заурядны, то

этотъ актъ неуловимъ, ибо совершается моментально, такъ сказать наглядно: какъ будто сами органы чувствъ удостоверяютъ насъ, что все обстоитъ въ законномъ порядкѣ. Но въ случаѣ, если при сравненіи окажется какая-нибудь необычность,—въ самомъ впечатлѣніи или въ условіи его появленія,—то актъ сознанія обнаруживается воочию въ формѣ сужденія о необычности явленія; на этомъ дѣло можетъ остановиться, или же результатомъ разсудительной дѣятельности мозга можетъ явиться мысль объ изслѣдованіи причинъ необычности, т.-е. появленіе руководящей идеи.

Изъ сказаннаго ясно, что для полнаго сравненія необходимо, чтобы настоящее даннаго воспріятія было точно и всесторонне, т.-е. чтобы данное впечатлѣніе воспринималось не только совершенно правильно, но и въ связи со всѣмъ окружающимъ по мѣсту и времени; иначе актъ сознанія будетъ неполонъ, одностороненъ и въ результатѣ явится необдуманность. Такъ наприм., положимъ, что въ то время, когда вы сильно заняты, къ вамъ въ кабинетъ входитъ нищій за подаяніемъ; вы не соображаете неумѣстности его появленія, понимаете только, что у васъ просятъ милостыни, и въ досадѣ лишь отказываете или кидаете ему монету. Кромѣ того, если человѣкъ фиксируетъ какую-либо идею долевого сознанія, наприм. преслѣдуетъ какую-либо цѣль, или же данное воспріятіе затрогиваетъ одну изъ идей долевого сознанія, преслѣдуемыхъ человѣкомъ, то въ моментъ воспріятія эта идея должна быть на-лицо и поставлена въ связь съ впечатлѣніемъ; иначе въ итогѣ будетъ опять недочетъ, неразсудительность относительно идеи долевого сознанія, если она выпадаетъ, забывается или не успѣваетъ во-время возникнуть въ памяти. Такъ, наприм., больная мать, услыхавъ визгъ своего ребенка, забываетъ про свое положеніе и бросается на крикъ съ постели,—или вы въ поспѣшности или въ разсѣянности протягиваете руку своему недругу при свиданіи.

Итакъ, актъ сознанія есть сопоставленіе настоящаго съ прош-

лымъ данною воспріятія \*). Ясно, что этотъ актъ умозаключительный, совмѣщающій въ себѣ термины: пониманіе, соображеніе, разсудокъ. Изъ опредѣленія акта сознанія явствуется, что онъ не можетъ имѣть мѣста тамъ, гдѣ нѣтъ памяти о прошломъ опытѣ по поводу воспріятія. Поэтому дѣти, впервые воспринимающія какое-либо впечатлѣніе, естественно относятся къ нему безъ предварительнаго акта сознанія: у нихъ впечатлѣніе непосредственно вызываетъ руководящую мысль объ изслѣдованіи, которая у говорящихъ дѣтей ясно обозначается вопросомъ: „что это такое?“—Точно также если память утрачиваетъ прошлый опытъ, то сознательный актъ тоже не совершается, что мы часто видимъ при старческомъ слабоуміи. По той же причинѣ не сознается нами и общесознательная идея; впрочемъ, относительно ея надо замѣтить еще и то, что когда мы пребываемъ въ общемъ сознаніи, то у насъ не бываетъ ни одного опредѣленнаго представленія, а чрезъ это самое отсутствуетъ и поводъ для сознанія чего-нибудь, такъ что общесознательная идея теряетъ свою, такъ сказать, осязаемость.

Просимъ обратить вниманіе на одно важное обстоятельство: сознаніе, какъ мы видимъ, есть мысль, а дѣятельность его есть мышленіе; раньше же мы показали, что актъ мышленія есть актъ чисто бессознательный, механической, обремененный своимъ существованіемъ лишь анатомо-физиологическимъ причинамъ, подобно акту движенія и пр., и что участіе сознанія въ семъ актѣ нисколько не измѣняетъ его характера, но лишь даетъ ему извѣстное направленіе; такимъ образомъ, этимъ развязывается еще одинъ и очень существенный узелъ, такъ какъ этимъ объясняется причина возникновенія общесознательной идеи въ состояніи бессознательности.

---

\*) Тутъ слову „воспріятіе“ мы придаемъ самый широкій смыслъ, относя сюда и появленіе у насъ всякой мысли, воспоминанія и пр., ибо послѣднія, какъ мы узнаемъ послѣ, для нашего самосознанія—такое же явленіе, какъ и внѣшнее впечатлѣніе.



Теперь мы будемъ говорить объ измѣненіи сознанія, но прежде коснемся индивидуальнаго различія его у разныхъ особей, а иногда и у одного и того же субъекта, но при разныхъ условіяхъ.

Есть люди съ необыкновенно быстрою мыслительною дѣятельностью, у коихъ соображеніе, а слѣдовательно и сознательный актъ, совершается чрезвычайно скоро; такіе люди никогда не теряются и способны одновременно преслѣдовать нѣсколько цѣлей, что достигается путемъ быстрого и поочереднаго перехода отъ одной управляющей мысли къ другой и даже третьей. Но при такой быстротѣ мыслительнаго акта результатъ дѣятельности сознанія не бываетъ поверхностнымъ, — на него тратится лишь меньше времени, а въ случаѣ надобности руководящія идеи задерживаются до полнаго усвоенія воспринимаемаго и кромѣ того дѣловыигрываетъ еще во всесторонности (зоркость и проникаемость). Такого рода сознаніе можно почти назвать всеобъемлющимъ.

Въ нѣкоторой противоположности съ такими людьми стоятъ люди съ медленнымъ, хотя и глубокимъ процессомъ мышленія. Здѣсь фиксационныя мысли застаиваются подолгу; оттого предметъ воспріятія усваивается очень точно во всѣхъ деталяхъ, почти изучается, но за то въ ущербъ общей связности съ окружающимъ, а отсюда — частая односторонность въ сужденіи. Такіе люди бывають разсѣянны вслѣдствіе продолжительнаго фиксированія частныхъ идей, т.-е. здѣсь преобладаетъ доленое сознаніе съ суженнымъ горизонтомъ.

Въ другой противоположности съ всеобъемлющимъ стоитъ сознаніе поверхностное. Тутъ при той же быстротѣ мышленія не достааетъ должной глубины его. Фиксационныя мысли держатся самое короткое время и быстро смѣняются однѣ другими, отчего усвоеніе воспріятій бываетъ самое поверхностное; самый сознательный актъ совершается спѣшно, неполно, а иногда и совсѣмъ выпадаетъ, такъ что субъектъ сразу вслѣдъ за воспріятіемъ переходитъ къ дѣйствию или рѣшенію, отсюда — неосмотрительность и даже безраз-

судство такихъ людей; кромѣ того они обыкновенно и разсѣянны, но уже отъ обилія воспріятій, коимъ удѣляется лишь малая доза вниманія. Этого рода сознаніе бываетъ у насъ, напр., при аффективномъ состояніи отъ сильной или неожиданной радости.

Наконецъ, есть люди съ лѣнливою реакціею мозга и тупыми умственными способностями. Они очень невоспріимчивы къ впечатлѣніямъ, апатичны и болѣе перципируютъ, чѣмъ апперципируютъ, т.-е. они болѣе пребываютъ въ состояніи пассивнаго сознанія, а отсюда ихъ видимая разсѣянность, но уже отъ невоспріятія. Въ этомъ состояніи мы иногда бываемъ послѣ сна, ѣды или при усталости. Если подобные люди чѣмъ заинтересовываются, то уже вполне уходятъ въ созерцаніе, такъ какъ, при вялости мышленія, смѣна фиксаціонныхъ идей тутъ совершается крайне медленно; то же надо сказать и о сознательномъ актѣ,—оттого они неспособны быстро воспринимать рядъ скоро слѣдующихъ одно за другимъ впечатлѣній: они теряются, пугаются или сердятся. Въ младенческомъ періодѣ человѣка до 2—3 лѣтъ этого рода сознаніе есть обычное явленіе.

Мы выставили эти 4 формы индивидуальнаго сознанія какъ типичныя, встрѣчающіяся въ чистомъ видѣ далеко не часто; обыкновенно же мы наблюдаемъ извѣстныя градаціи этихъ формъ съ преобладающимъ оттѣнкомъ одной изъ нихъ.

---

Теперь—объ измѣненіи сознанія. Но предметъ этотъ слишкомъ обширенъ и богатъ разнообразіемъ, такъ что подробное разсмотрѣніе его завело бы насъ черезчуръ далеко; къ тому же я лично располагаю крайне ограниченнымъ числомъ наблюденій; а потому мы займемся обзоромъ лишь выдающихся формъ *ослабленія* сознанія.

Первое мѣсто по частотѣ случаевъ занимаетъ маниакальное состояніе, какъ самостоятельная форма и какъ извѣстная фаза при различныхъ психическихъ болѣзняхъ, тифѣ, опьяненіи и пр.; но мы имѣемъ въ виду лишь первое, безъ

всякихъ осложненій. Это состояніе характеризуется обостреніемъ всей психической сферы: мыслительный процессъ здѣсь течетъ не только необычайно быстро, но онъ часто бываетъ очень глубокъ, благодаря обостренію памяти,—сужденія бываютъ мѣткі, остры; психическое чувство тоже сильно повышено. Эта мыслительная горячка, естественно, отражается на активномъ сознаніи. Вслѣдствіе быстрой смѣны руководящихъ идей, мы видимъ въ поведеніи больного суетливость, хватаніе то за то, то за другое безъ оканчиванія начатого; а при мышленіи или воспоминаніи по той же причинѣ, т.-е. за отсутствіемъ одной связующей нити, весь мыслительный процессъ представляетъ какую-то мозаику отдѣльныхъ мыслей, иногда остроумныхъ, но en masse составляющихъ безсвязный хаосъ. Другая часть активного сознанія—актъ сознанія—тоже страдаетъ очень существенно, во-первыхъ, вслѣдствіе все той же поспѣшности въ ходѣ психическихъ процессовъ: едва больной успѣетъ воспринять что-нибудь, какъ уже отвѣчаетъ, реагируетъ на это, такъ что посредствующему акту сознанія нѣтъ ни времени, ни мѣста совершиться, т.-е. человѣкъ поступаетъ автоматически или рефлекторно. Случается очень часто, что послѣ того, какъ онъ уже отвѣтилъ на воспріятіе, происходитъ сопоставленіе съ окружающею дѣйствительностью, т.-е. совершается сознательный актъ, но запоздавшій,—и тогда больной явно сознаетъ и стыдится своего необдуманнаго поступка. Во-вторыхъ, въ маниакальномъ состояніи психическое чувство бываетъ обострено, почему даже обычныя впечатлѣнія вызываютъ нѣкоторую эмоцію, а иныя—даже аффектъ; такія впечатлѣнія, вызвавъ извѣстную реакцію, не даютъ мѣста ни для иныхъ воспріятій, ни для иного психическаго акта, а слѣдовательно и для акта сознанія: человѣкъ, поглощенный какимъ-либо впечатлѣніемъ или вызванною имъ мыслию, не обращаетъ вниманія ни на что и способенъ при этомъ надѣлать много бѣдъ. Тутъ, помимо отсутствія акта сознанія, мы видимъ еще и суженіе горизонта сознанія. Итакъ, маниакальное состояніе характери-

зуются лишь чистымъ выпаденіемъ акта сознанія; посему пока нѣтъ еще умственного истощенія, оно мало способствуетъ появленію галлюцинацій; послѣднія могутъ возникнуть здѣсь только рефлекторнымъ путемъ; но разъ появившись, онѣ будутъ довольно ярки и продолжительны, ибо, возбудивъ сильное эмоціонное чувство, онѣ препятствуютъ, не дають мѣсто сознательному акту; но когда человѣкъ, наконецъ, оторвется отъ всецѣло поглотившаго его образа и удѣлитъ свое вниманіе окружающему, то актъ сознанія совершается, видѣніе исчезаетъ и больной сознаетъ, что онъ галлюцинировалъ.

Высшая форма маніи—неистовство—есть настоящій вихрь идей, достигающій ужасающей быстроты. Тутъ не можетъ быть и рѣчи о какомъ-либо логическомъ актѣ.

Другое состояніе, встрѣчающееся не менѣе часто—меланхолія. Но намъ трудно разсматривать ее какъ чистую форму, ибо тутъ почти всегда примѣшивается бредъ, что будетъ предметомъ особаго изложенія. Въ меланхоліи человѣкомъ овладѣваетъ тоска, доходящая до душевной боли, въ началѣ безпредметная (не мотивированная); это чувство въ интенсивныхъ случаяхъ становится единственнымъ содержаніемъ всей психической жизни субъекта. И разъ это происходитъ, то въ интеллектуальной сферѣ его не остается мѣста для какого бы то ни было иного психическаго акта: человѣкъ живетъ внѣ сознанія не только окружающаго міра, но и своего собственнаго, исключая удручающей тоски. Что тогда происходитъ въ душѣ его—сказать трудно, ибо онъ ничѣмъ не обнаруживаетъ своего состоянія; одно только можно утверждать, что это не пассивное состояніе: выраженіе страданія и стараніе уединиться свидѣлствуютъ, что умъ человѣка занятъ своею безысходною тоскою. Слѣдовательно, здѣсь мы имѣемъ предъ собою суженіе горизонта сознанія, ограничивающееся однимъ лишь субъективнымъ чувствомъ, а быть-можетъ и неопредѣленнымъ представленіемъ въ видѣ ожиданія чего-нибудь ужаснаго для своей личности.—Хотя мы не знаемъ въ точно-

сти психическаго состоянія меланхолика, но à priori должны допустить у него присутствіе хоть какого-нибудь представленія о чемъ-либо внѣшнемъ, ибо безъ сего необходимаго условія связь его съ внѣшнимъ міромъ порвется—и онъ долженъ впасть въ безсознательность. Весьма вѣроятно, что у меланхолика иногда дѣйствительно дѣло доходитъ до того, что все его психическое содержаніе ограничивается лишь чувствомъ душевной боли; тогда уже не можетъ быть рѣчи ни о какомъ суженіи горизонта сознанія (ибо всякое чисто субъектное чувство можетъ быть предметомъ дѣятельности самосознанія, а не сознанія, о чемъ мы скажемъ ниже),—тогда дѣйствительно порывается связь больного съ внѣшнимъ міромъ и онъ впадаетъ въ одинъ изъ видовъ безсознательности—каталепсію, встрѣчающуюся въ меланхолии очень часто. Однако повторяемъ, что это—только наше предположеніе. — Обыкновенная же форма меланхолии вѣроятно сходна съ тѣмъ состояніемъ, когда насъ поражаетъ великое горе: тутъ бываетъ психическая неподвижность; мысли стынутъ, или въ головѣ произвольно вертится какая-нибудь фраза, часто вовсе не идущая къ дѣлу, и хотя человѣкъ вполне поглощенъ своимъ горемъ, но только непрестанно фиксируетъ, а совсѣмъ не обдумываетъ его. Слѣдовательно, здѣсь мысль о несчастіи, не давая мѣста никакому иному психическому акту, сама однако не даетъ работы мозгу, предоставляя самосознанію пассивно созерцать себя. Эта пассивность, конечно, не препятствуетъ органамъ чувствъ воспринимать впечатлѣнія, что и поддерживаетъ связь нашего я съ внѣшнимъ міромъ; стремленіе къ уединенію и враждебное отношеніе ко всякой помѣхѣ именно показываютъ, что человѣкъ воспринимаетъ впечатлѣнія, но тяготеетъ активнымъ вторженіемъ ихъ въ его внутренній міръ. -- Въ меланхолии этой пассивности способствуетъ то обстоятельство, что болѣзнь эта вообще развивается на почвѣ истощенія функціи мозга отъ разныхъ вліяній, какъ — частыя неудачи, пьянство, потеря крови, роды и пр. — Понятно, что эта же пассивность

мозга открываетъ широкій путь для появленія галлюцинацій какъ рефлекторнаго, такъ и автоматическаго происхожденія.

Съ этою формою меланхолии имѣть большое наружное сходство особенное состояніе, называемое отупѣлостью (*stupiditas*), бывающее при различныхъ болѣзняхъ, какъ послѣдствіе сильнаго истощенія нервной системы отъ физическихъ или моральныхъ причинъ; чаще всего въ него впадаютъ эпилептики послѣ припадка.

Отупѣлость выражается тѣмъ, что человѣкъ лежитъ или стоитъ неподвижно, какъ статуя; не только обычныя впечатлѣнія не воспринимаются имъ, но даже сильные стимулы, какъ крикъ, толканіе и даже боль, едва-едва вызываютъ слабую реакцію въ видѣ невнятнаго шепота или легкаго поморщиванія; выраженіе лица совершенно тупое; сопротивленія, какъ въ меланхолии, не оказывается никакого. Пришедши въ себя, больные передаютъ, что они ничего не чувствовали и ихъ тяготила лишь страшная пустота въ головѣ: ни мысли, ни представленія—ничего, кромѣ какого-то звона или пѣнія.—Эта картина не оставляетъ сомнѣнія, что здѣсь мы имѣемъ предъ собою состояніе пассивнаго сознанія, когда въ мозгу остается лишь несознаваемая общесознательная идея; отъ подобныхъ случаевъ въ обыденной жизни это состояніе отличается своею длительностію, благодаря патологической подкладкѣ. Здѣсь нѣтъ полного безчувствія, слѣдовательно о безусловномъ невоспріятіи впечатлѣній не можетъ быть рѣчи; кромѣ того мы замѣчаемъ здѣсь еще присутствіе акта самосознанія: человѣкъ сознаетъ психическую пустоту.—Очевидно, благодаря сильному истощенію нервной системы, органы чувства передаютъ впечатлѣнія слабо и неясно, не вызывая чрезъ то опредѣленныхъ представленій, что и обуславливаетъ психическую пустоту; во-вторыхъ, въ силу того же истощенія тутъ имѣется и парезъ функціи мозговой коры,—отсюда отсутствіе мыслей и воспоминаній; но способность къ дѣятельности все-таки не исчезаетъ совсѣмъ,—и человѣкъ со-

знаеть свое общее состояніе путемъ непосредственнаго воспріятія, т.-е. помимо органовъ чувствъ.

Теперь скажемъ о бредовомъ состояніи.—Изъ психологіи извѣстно, что при этомъ сознаніе само принимаетъ участіе въ развитіи идей бреда; этимъ косвенно допускается, что бредъ возникаетъ безсознательнымъ путемъ, хотя психологи прямо не опредѣляютъ, что такое бредъ. Роль сознанія тутъ является непонятною: какъ оно можетъ участвовать въ развитіи бреда, когда оно именно избавляетъ насъ отъ галлюцинацій, иллюзій, а также бреда, т.-е. выводитъ насъ изъ условій безсознательной жизни; повидимому, тутъ имѣеть мѣсто какое-то крупное недоразумѣніе, такъ какъ одно исключается другимъ.

Мы будемъ имѣть въ виду только бредовыя идеи, а не простой бредъ, бывающій лишь при глубокомъ омраченіи сознанія и даже въ безсознательномъ состояніи.

Бредовыя идеи чаще всего возникаютъ двоякимъ путемъ: 1) рефлекторно, внезапно, какъ нѣкоторыя галлюцинаціи, и тогда онѣ носятъ названіе насильственныхъ, или навязчивыхъ идей; 2) или же онѣ являются продуктомъ мыслительнаго акта при ослабленной функціи коры мозга.—Насильственная идея собственно и есть галлюцинація въ формѣ мысли и возникаетъ она рефлекторно по поводу какого-либо воспріятія, часто неуловимаго, съ коимъ имѣеть ассоціативную связь; навязчивость ея объясняется тѣмъ, что въ идею входятъ понятія, лишеныя образности, а потому сознательный актъ не можетъ ее разсѣять; иначе говоря, идея эта есть дѣйствительное (внутреннее) воспріятіе для нашего самосознанія, а никакъ не фикція.—Что же касается бредовыхъ идей другого происхожденія, то мы уже знаемъ, что мышленіе вообще имѣеть характеръ механическаго возстановленія въ памяти пріобрѣтенныхъ ассоціаций между представленіями, понятіями и идеями и что возникающія ассоціаціи даже при сознаніи бывають иногда неумѣстны или прямо нелѣпы; но обыкновенно онѣ держатся недолго, ибо въ слѣдующій моментъ совершается актъ со-

знанія—сопоставленіе съ дѣйствительностью или съ идеями долевого сознанія—и тогда такія идеи откидываются, не связываются съ другими ассоціаціями, какъ вновь пріобрѣтенныя. Но при ослабленіи функціи мозговой коры, т.-е. при ослабленіи памяти и умозаключительной способности, сказаннаго акта сопоставленія не совершается,—и тогда таковыя идеи остаются и фиксируются (иногда онѣ подвергаются измѣненіямъ, поправкамъ отъ сопоставленія съ дѣйствительностью самимъ больнымъ, наприм. у ипохондриковъ, или подъ вліяніемъ посторонняго вмѣшательства и указаній; но обыкновенно этотъ актъ совершается недостаточно, не всесторонне).—Такъ, наприм., я помню, что у меня въ началѣ тифа явилась бредовая мысль, что мнѣ нужно сходить къ роднымъ, которые въ дѣйствительности жили за 1000 верстъ отъ меня; я надѣлъ платье задомъ напередъ и хотѣлъ уйти, но меня остановили и стали уговаривать; безпорядокъ въ одеждѣ я тотчасъ созналъ и устыдился, ибо для сего достаточно было одного взгляда; но разувѣрить меня въ ложной мысли не удалось, такъ какъ, во 1-хъ, я не зналъ, отчего явилась у меня эта мысль, во 2-хъ горизонтъ моего сознанія былъ крайне суженъ отсутствіемъ въ памяти понятія о мѣстѣ моего пребыванія.—Точно также невозможно совершенно разубѣдить ипохондрика, вообразившаго, что у него въ желудкѣ змѣя, ибо его ослабѣвшая память утратила ту ассоціацію идей, въ силу которой вырабатывается конечная идея о невозможности подобнаго факта.

Коль скоро бредовая идея создалась и остается фиксированною въ головѣ, то она, въ качествѣ руководящей мысли, несетъ извращенную роль активнаго сознанія: она не только играетъ роль долевого сознанія въ сферѣ своей дѣятельности, но иногда выступаетъ и за предѣлы этой сферы. Для иллюстраціи возьмемъ случай внезапнаго появленія насильственной мысли о томъ, что „можно отравиться чрезъ мѣдную посуду“. Сознаніе въ началѣ вполнѣ сохранено: человѣкъ сознаетъ, что у него безъ видимой причины появилась эта идея, и старается отъ нея избавиться, хотя тщет-



но. Послѣдняя, наперекоръ волѣ и сознанию, заполняетъ собою все психическое содержаніе человѣка и управляетъ имъ: онъ по нѣскольку разъ моетъ и чиститъ посуду, но навязчивая мысль не исчезаетъ и не даетъ ему покоя, заставляя все перемывать еще и еще безъ конца. Въ это время у человѣка могутъ временно появиться нормальныя руководящія идеи, избавляющія его отъ навязчивой мысли, и тогда субъектъ отдыхаетъ физически и морально; но какой-либо неувимый поводъ, наприм. взглядъ на лѣкарство или мѣдную пуговицу, вновь вызываетъ навязчивую мысль. Такимъ образомъ послѣдняя только въ извѣстномъ районѣ воспріятій и съ интервалами господствуетъ надъ волею человѣка и часто внезапно и безпричинно исчезаетъ совсѣмъ. Но бываетъ и такъ, что она фиксируется упорно, измучивая человѣка въ конецъ и истощая функцію мозга; тогда субъектъ уже безъ борьбы отдается своему мучителю, дѣлающемуся единовластнымъ господиномъ его психической сферы.

Въ такихъ случаяхъ роль активного сознанія выполняетъ всецѣло одна лишь бредовая идея. Самое важное то, что она начинаетъ отправлять внѣ своей сферы сознательную роль: каждое впечатлѣніе сопоставляется только съ фиксируемою мыслию,—все равно, подходитъ-ли одно къ другому или нѣтъ,—и въ результатѣ получается натяжка, одностороннее или прямо абсурдное насильственное сужденіе. Увидѣль, наприм., человѣкъ похороны, — является мысль, что ядъ уже настолько пропиталъ его тѣло, что сталъ испаряться и отравлять другихъ людей; взглянулъ на печь, — является мысль о летучести яда отъ теплоты; отсюда развивается боязнь прикосновенія и т. п. Словомъ, все—подходящее и не подходящее—подгоняется подъ одну мѣрку, на все смотрится съ одной только точки зрѣнія.

Итакъ, бредовое состояніе есть *измѣненіе сознанія* въ буквальномъ смыслѣ, такъ какъ тутъ нѣтъ ни яснаго представленія о всемъ текущемъ, ни соотвѣтственныхъ идей долевого сознанія, необходимыхъ для каждаго сознательнаго акта, а всего имѣется на-лицо одна безсмѣнная идея бреда.

Въ нѣкоторыхъ случаяхъ, наприм. въ тифѣ и въ бѣлой горячкѣ, бредовыя идеи постоянно мѣняются. Нерѣдко онѣ являются продуктомъ сонныхъ грезъ; тутъ ослабѣвшая память не воспроизводитъ вполне ясно, что данная идея есть продуктъ сновидѣнія, а съ другой стороны и актъ сознанія бываетъ очень неполонъ за выпаденіемъ изъ памяти какъ всей картины окружающаго, такъ и прошлаго.

По особенному способу происхожденія заслуживаютъ вниманія бредовыя идеи при эпилептическомъ умопомѣшательствѣ: кажется, тутъ онѣ появляются исключительно автоматическимъ путемъ въ моментъ наступленія припадка. Бредовая идея является внезапно и разомъ вытѣсняетъ и не даетъ мѣста ни одной идеѣ долевого сознанія до конца припадка. Такъ какъ собственно здѣсь бываетъ не потеря сознанія, а извращеніе его и суженіе его горизонта, то очень естественно, что на все стороннее не обращается равно никакого вниманія, или же оно встрѣчается какъ помѣха, доводящая эпилептика иногда до ярости. Съ этимъ согласуется еще то, что полного безпамятства у эпилептиковъ не бываетъ: послѣ припадка они смутно кое-что припоминаютъ, — особенно, если помогаютъ имъ въ этомъ; извѣстно, что въ силу этого нѣкоторые авторы, какъ Замтъ и Фальре, признаютъ у эпилептиковъ присутствіе нѣкоторой доли сознанія. То обстоятельство, что всѣ повторныя припадки бываютъ совершенно идентичны по поступкамъ больного, по нашему мнѣнію, именно указываетъ на автоматическое происхожденіе бредовой идеи у эпилептиковъ: при существованіи въ мозгу массы представленій и идей весьма естественно, что въ случаѣ внезапнаго его возбужденія изъ всѣхъ ихъ имѣютъ наиболѣе шансовъ на возникновеніе въ памяти тѣ, которыя наиболѣе свѣжи въ памяти, а при повторномъ припадкѣ онѣ возникнутъ снова въ силу ассоціаціи съ испытываемымъ ощущеніемъ въ моментъ приступа.

Обзоръ измѣненій сознанія мы закончимъ слабоуміемъ, и хотя въ виду большого интереса намъ слѣдовало бы коснуться каталепсіи и гипноза, но такъ какъ оба эти состоя-

нія еще недостаточно изслѣдованы со стороны психическаго содержанія субъекта, то мы не рѣшаемся говорить о нихъ.

Говоря о слабоуміи, мы не причисляемъ сюда идиотизмъ, въ которомъ нѣтъ ослабленія сознанія, а лишь недоразвитіе его въ томъ смыслѣ, что входящія представленія о своемъ я и внѣшнемъ мірѣ здѣсь бываютъ почти въ зачаточномъ состояніи.

Слабоуміе выражается паденіемъ вообще всей психической сферы, но для сознанія тутъ важенъ лишь упадокъ мыслительной способности и памяти. Раньше всего замѣчается ослабленіе первой: соображеніе становится все тупѣе и въ то же время протекаетъ крайне медленно. Вслѣдствіе этого большинство воспріятій остается безъ логическаго усвоенія или прямо просматривается, ибо субъектъ въ состояніи обнять своимъ умственнымъ окомъ лишь очень ограниченный кругъ впечатлѣній, на которомъ и сосредоточивается всецѣло, т.-е. онъ живетъ постоянно въ суженомъ горизонтѣ сознанія. Понятно, что, благодаря этому, обычный ходъ явленій жизни остается внѣ сознательнаго воспріятія, а потому прежде всего разстраивается память на свѣжія, текущія событія; а то, что было воспринято сознательно, стоитъ въ памяти изолированно, и потому не можетъ быть воспроизведено обычнымъ путемъ. Къ сему должно добавить, что у слабоумныхъ часто замѣчается присутствіе бредовыхъ идей; тогда, конечно, сфера сознательной жизни суживается еще болѣе. Наконецъ, упадокъ мыслительной способности дѣлаетъ еще шагъ впередъ—и тогда сознательнаго акта почти не совершается, почему субъектъ пребываетъ преимущественно въ пассивномъ состояніи и живетъ рефлекторною и автоматическою жизнью. Упадокъ мыслительной способности быстро прогрессируетъ съ началомъ атрофіи памяти. Эта атрофія прежде всего простирается на ассоціативныя связи между представленіями: такъ мы видимъ, что человѣкъ узнаетъ предметъ, но забылъ его названіе; или, наприм., вы подносите ему рюмку водки, которую онъ беретъ и начинаетъ пить, но при первомъ глоткѣ

съ отвращеніемъ отталкиваетъ: очевидно, у него порвана логическая связь между жгучимъ вкусомъ водки и послѣдующимъ пріятнымъ ощущеніемъ. Разумѣется, идеи долевого сознанія, какъ логическія соединенія, подвергаются дезорганизациі скорѣе всего. Когда же дѣло коснется запустѣнія слѣдовъ отъ впечатлѣній, то происходитъ полное разрушеніе сознанія: представленія о своемъ я и внѣшнемъ мірѣ постепенно утрачиваются. Тогда субъектъ теряетъ уже понятіе о самыхъ обыкновенныхъ предметахъ, забываетъ ихъ употребленіе и свойства, почему разъучивается одѣваться, ѣсть и пр., — словомъ, спускается до уровня младенца по психическому содержанію.

Ф. Харитоновъ.

*(До слѣдующей книги).*

---

## Позитивизмъ Конта.

Статьѣ этой я считаю необходимымъ предпослать маленькое предисловіе. Въ 1881 и 1882 годахъ я помѣстилъ въ „Заграничномъ Вѣстникѣ“, издававшемся покойнымъ В. Ѳ. Коршемъ, рядъ статей подъ заглавіемъ: „Современныя направленія въ философіи“. Сперва была сдѣлана характеристика направленій современной германской философіи, а потомъ я перешелъ къ французской. Послѣ статей о католической философіи и французскомъ спиритуализмѣ я приступилъ къ характеристикѣ французскаго позитивизма и, конечно, главнымъ образомъ остановился на философіи Конта. Въ моей статьѣ я гораздо большее значеніе придавалъ той сторонѣ дѣятельности Конта, изъ которой вышла школа позитивистовъ, во главѣ которой стоитъ Лафиттъ (ортодоксальный позитивизмъ) и напротивъ не высоко цѣнилъ ту школу позитивизма Конта, которая принимала только его „Курсъ позитивной философіи“ и во главѣ которой стоялъ Литтре. Почтенный редакторъ В. Ѳ. Коршъ, до тѣхъ поръ ни въ чемъ не протестовавшій противъ моихъ воззрѣній, по поводу моей статьи о Контѣ пришелъ въ затрудненіе. Мое предпочтеніе Лафитта Литтре показалось В. Ѳ. Коршу слишкомъ парадоксальнымъ и противорѣчащимъ общепринятымъ въ философіи воззрѣніямъ. Получивъ извѣстіе объ этомъ, я предложилъ В. Ѳ. Коршу сдѣлать въ статьѣ примѣчаніе отъ редакціи, въ которомъ и выразить свое несогласіе съ моимъ мнѣніемъ, какъ сотрудника. Но онъ на-

шелъ неудобнымъ для себя согласиться на мое предложеніе, потому что въ моемъ предпочтеніи Лафитта Литтре есть „нѣчто такое,—писаль мнѣ В. Э. Коршъ,—чего я не могу напечатать въ журналѣ, не отказываясь публично отъ коренныхъ моихъ убѣжденій“. При этомъ онъ прислалъ мнѣ мою статью, считая невозможнымъ помѣстить ее въ журналѣ, если я не соглашусь дать ему право измѣнить или выкинуть нѣкоторыя отмѣченныя имъ мѣста. Я съ своей стороны рѣшилъ не соглашаться на это и, пока еще раздумывалъ надъ отвѣтомъ В. Э. Коршу, получилъ изъ Петербурга извѣстіе, что журналъ „Заграничный Вѣстникъ“ прекращается. Такъ и осталась у меня съ тѣхъ поръ статья о Контѣ. Такъ какъ вообще мои „Современныя направленія въ философіи“, германской и французской, напечатанныя въ „Заграничномъ Вѣстникѣ“, остались тамъ какъ бы *заживо погребенными*, ибо журналъ не имѣлъ никакого распространенія, а между тѣмъ они, по-моему, были бы не бесполезны въ нашей философской литературѣ, то я возымѣлъ намѣреніе совершенно передѣлать ихъ, соответственно моимъ теперешнимъ философскимъ воззрѣніямъ и вообще современному состоянію философской литературы и критики, расширить ихъ объемъ и помѣстить, съ согласія уважаемой редакціи „Вопросовъ философіи и психологіи“, въ этомъ журналѣ. Это предпріятіе я начну со статьи о позитивизмѣ Конта. Конечно, оставшаяся у меня отъ того времени статья появляется теперь совершенно передѣланною, обновленною и расширенною \*).

\*) Статья эта составлена, во-первыхъ, на основаніи моего собственнаго знакомства съ сочиненіями Конта и потомъ на основаніи изученія и чтенія многихъ сочиненій и статей объ его философіи. Ограничусь указаніемъ нѣкоторыхъ извѣстныхъ мнѣ сочиненій о позитивизмѣ Конта, которыя считаю полезными для тѣхъ, кто желалъ бы познакомиться съ этимъ предметомъ самостоятельно. Таковы, наприм., касающіяся Конта сочиненія Джона Стюарта Милля, Льюиса и Литтре, статья о позитивизмѣ въ «Dictionnaire des sciences philosophiques» (1875) Франка, многія критическія статьи Ренувье и его сотрудниковъ въ журналѣ «Critique Philosophique», статьи касающіяся Конта или позитивной философіи въ журналѣ Рибо «Revue philosophique». Въ послѣднее время могу указать на особенно цѣнныя сочиненія Gruber'a «August Comte,

Свойства позитивизма вообще. Философія Конта представляет *разновидность* позитивизма вообще. Въ настоящей статьѣ я сперва кратко обозначу общія свойства позитивизма, гдѣ бы онъ ни появился (въ Греціи, Франціи, Англии, Германіи и т. под.) и какимъ бы именемъ онъ ни назывался\*). Эти свойства состоятъ въ слѣдующемъ. Позитивизмъ отрицаетъ метафизику, какъ науку, никогда однако не опредѣляя строго и ясно, чтò онъ подъ нею разумѣетъ. Если обобщить все то, что отрицаютъ позитивисты подъ именемъ метафизики, то можно сказать, что

---

der Begründer des Positivismus. Sein Leben und seine Lehre». Freiburg, (1889), и «Der Positivismus vom Tode August Comte's bis auf unsere Tage» Freiburg, (1891). Въ русской литературѣ я пользовался сочиненіями: «Опытъ критическаго изслѣдованія основначаль позитивной философіи В. Лесевича. Спб., 1877». «Ученіе Ог. Конта объ обществѣ» С. Смолицковскаго. Варшава, (1881) — и особенно помѣщеннымъ въ этомъ же журналѣ сочиненіемъ г. Чичерина: «Положительная философія и единство науки».

\*) Позитивизмъ является подъ слѣдующими именами: *сенсуализмъ, скептицизмъ, эмпиризмъ, критицизмъ, антропологизмъ, феноменизмъ, эволюціонизмъ*. Имена эти произошли отъ того, что въ частныхъ историческихъ выраженіяхъ позитивизма преобладала та или другая сторона общаго характера этого философскаго направленія. Наприм. въ терминѣ «сенсуализмъ» выступаетъ на первое мѣсто тотъ пунктъ позитивизма, что основу всякаго познанія составляютъ ощущенія внѣшнихъ чувствъ; въ терминѣ «антропологизмъ», рѣзче выступаетъ та мысль, что никакого другого, кромѣ человѣческаго, познанія нѣтъ и что, какъ таковое, оно вполнѣ относительное и т. д. Такъ какъ для всякаго предмета, находящагося въ процессѣ развитія, естественно стремленіе къ цѣлостности и къ объединенію его отдѣльныхъ элементовъ, то и для философской науки вообще и каждаго ея направленія въ частности ставится, хотя бы даже и не ясно сознаваемая представителями науки, задача свести на возможно меньшее число какъ различныя направленія цѣлой науки вообще, такъ и второстепенныя развѣтленія какаго-либо одного направленія. Далѣе, такъ какъ однимъ изъ важныхъ средствъ для выполненія этой задачи является установка такого *понятія и термина*, значеніе и смыслъ котораго всего удобнѣе могъ бы служить общимъ знаменемъ для всѣхъ различій одного направленія, то, съ этой точки зрѣнія, Контъ, *впервые* назвавшій свою философскую систему позитивизмомъ и во всей своей философской дѣятельности твердо стоявшій на разѣ избранномъ терминѣ, оказалъ несомнѣнную услугу какъ философской наукѣ вообще, такъ и выше названнымъ позитивистическимъ ея развѣтвленіямъ, потому что, какъ это выясняется въ настоящее время, всѣ они весьма охотно начинаютъ группироваться подъ этимъ общимъ именемъ.

къ ней они относятъ ученіе о предметахъ, *не подлежащихъ чувственному опыту* или вообще о субстанціяхъ, существахъ, мыслимыхъ умомъ («сущностяхъ»). Специально же позитивисты отвергаютъ ученіе о духѣ вообще и особенно о Богѣ, душѣ, или нашемъ я \*). Точно также позитивисты отрицаютъ и ученіе о матеріальныхъ *субстанціяхъ* или тѣлахъ (атомахъ), хотя подъ покровомъ точныхъ естественныхъ наукъ (механики, астрономіи, физики, химіи) они болѣе или менѣе явно или незамѣтно переходятъ въ матеріализмъ. Далѣе позитивисты естественно отрицаютъ: ученіе о мірѣ, какъ единомъ цѣломъ, состоящемъ изъ взаимно-дѣйствующихъ существъ, или субстанцій, ученіе о міровомъ процессѣ въ его цѣломъ и неразрывной связи и, конечно, ученіе о первыхъ причинахъ и послѣднихъ цѣляхъ. Явленія и процессы біологическіе позитивисты сводятъ на явленія механическія. Не имѣя возможности отрицать психическихъ явленій, хотя они и не даны въ чувственномъ опытѣ, позитивисты стараются свести ихъ на явленія физиологическія, нервныя, разсматривая послѣднія какъ вполне достаточную причину психическихъ явленій. Что же касается до вопроса, что такое жизненныя или психическія явленія сами по себѣ (по своей сущности) и какъ они произошли изъ физическихъ и органическихъ, то позитивисты отвергаютъ вообще надобность и разумность такихъ изслѣдованій и объясненій, потому что они повели бы только къ продуктамъ фантазіи, метафизическимъ сущностямъ и субстанціямъ \*\*).

\*) Нѣкоторые послѣдовательные позитивисты нисколько не считаютъ нужнымъ методически оспаривать бытіе духовъ и особенно Бога, души, но твердо стоятъ на томъ, что знать объ этихъ предметахъ *абсолютно ничего нельзя*, а потому этотъ пунктъ можетъ въ частныхъ случаяхъ служить путемъ перехода изъ позитивизма къ какой-либо религіозной, основанной на вѣрѣ, системѣ. Конечно, у позитивистовъ также какъ, къ сожалѣнію, и вообще въ философіи, остается неопредѣленнымъ, что значитъ *быть, существовать* и откуда получаютъ эти понятія. Всего чаще у нихъ неопредѣленно подразумѣвается, что «существовать» значитъ—подлежать чувственному ощущенію (регсирі).

\*\*) Въ связи съ отказомъ изслѣдовать *сущность и происхожденіе* явленій стоитъ допускаемый позитивистами подъ тѣмъ или другимъ именемъ прин-



Этой отрицательной сторонѣ позитивистическаго направленія соотвѣтствуетъ положительное ученіе, утверждающее, что познанію подлежатъ только *явленія и факты, данныя въ опытѣ* \*). Провѣрка, приведеніе въ порядокъ, классификація и обобщеніе этихъ фактовъ въ законы и составляетъ въ позитивизмѣ задачу отдѣльныхъ, частныхъ наукъ. Наконецъ къ общимъ свойствамъ позитивистическаго направленія философіи принадлежитъ *преобладаніе* въ немъ практической философіи надъ теоретической. Отрицая существа или субстанции, отрицая самостоятельность и независимость психическихъ явленій отъ физиологическихъ и физическихъ, отрицая общеміровую связь, позитивисты естественно считаютъ самую важную и наиболѣе доступною намъ философской задачей найти *формы* такой общественной жизни, въ которой люди, овладѣвъ путемъ знанія законами явленій и опираясь на коллективную общественную силу, могли бы

цпль чего то существующаго, но въ то же время безусловно *испознаваемое*. Это существующее непознаваемое, которое, впрочемъ, они не смѣшиваютъ съ *неизвѣстнымъ*, но доступнымъ, при наступленіи благоприятныхъ условій, познанію, конечно представляетъ противорѣчіе, свидѣтельствующее о невыработанности въ позитивизмѣ понятій *знаніе* и *сознаніе* и о смѣшеніи ихъ (см. подробнѣе объ этомъ предметѣ въ «Своемъ Словѣ»). Вслѣдствіе допущенія этой, данной (конечно, въ сознаніи, по-моему), но непознаваемой реальности нѣкоторыя развѣтвленія позитивизма и называются *агностицизмомъ*.

\*) Хотя вообще въ философіи понятія опыта, явленія и факта *не ясны* и *не выработаны*, но всего болѣе эта неясность господствуетъ у философовъ позитивистическаго направленія, которое идолопоклонствуетъ передъ опытомъ, явленіями и фактами. Одно изъ крупныхъ заблужденій ихъ состоитъ въ томъ, что будто бы опытъ есть *средство* или *методъ* познанія и притомъ достовѣрнѣйшаго познанія. Къ сожалѣнію, по невозможности обстоятельно разсуждать здѣсь объ этомъ предметѣ, я скажу только, что опытъ, общій намъ съ животными, въ строгомъ смыслѣ слова, не даетъ познаній, которыя образуются посредствомъ специальной дѣятельности мышленія въ соединеніи съ воображеніемъ. Опытъ же даетъ только поводъ къ образованію познанія и элементы для него. Не менѣе глубоко и то заблужденіе позитивистовъ, что будто бы существуютъ сами по себѣ въ отдѣльности явленія и факты на подобіе видимыхъ вещей въ пространствѣ. Явленій и фактовъ нигдѣ не существуетъ кромѣ какъ въ актахъ познающаго, мыслящаго и воображающаго существа, которое, *соотвѣтственно* своимъ собственнымъ познавательнымъ *потребностямъ и целямъ*, выдѣляетъ тѣ или другія сознаваемая имъ свои состоянія и ставитъ ихъ, въ качествѣ отдѣльныхъ объектовъ, для пониманія мыслью.

*приспособить себя* къ явленіямъ и ихъ *къ себѣ* и достигнуть счастья,} насколько это возможно, скорѣе и полнѣе. Что такое счастье и какимъ образомъ происходитъ и образуется это понятіе, возможно ли счастье и какъ,—надъ этимъ позитивизмъ не слишкомъ задумывается, считая это достаточно извѣстнымъ изъ опыта. Вообще можно сказать, что въ теоріи морали позитивистическаго направленія основнымъ началомъ естественно является *эвдемонизмъ*, принимающій формы либо морально-общественныхъ системъ *соціализма* (счастья для всѣхъ), либо—*утилитаризма* (счастье возможно ббльшаго числа).

Догматизмъ Конта; отсутствіе теоріи познанія. Теперь отъ этихъ общихъ свойствъ позитивизма, принадлежащихъ и философіи Конта, я перейду къ ея частнымъ признакамъ, изъ которыхъ въ этой статьѣ можно указать только на главные и то весьма кратко. Общій характеръ позитивизма Конта отличается духомъ *догматизма и прямолинейности*, съ которыми онъ проводитъ свою систему\*). Одну изъ важнѣйшихъ особенностей позитивизма Конта составляетъ отсутствіе у него *теоріи познанія*, которая въ настоящее время признается позитивистами единственнымъ содержаніемъ философскаго знанія. Контъ совершенно игнорируетъ вопросы о происхожденіи знанія и его основныхъ законахъ, о процессахъ познавательной дѣятельности, въ частности же о законахъ и формахъ мышленія и проч. Основныя понятія всякаго познанія и науки (бытія, сущности, явленія, субъекта, объекта, матеріи, силы, причины, цѣли, за-

---

\*) Указывая на эти недостатки философіи Конта, я вовсе не хочу нанести ущербъ его силамъ и способностямъ. Не принадлежа къ сторонникамъ позитивизма вообще и Конта въ частности, я не могу не признать его человекомъ не только большой умственной и нравственной силы, но не могу отрицать даже и нѣкоторыхъ главнымъ образомъ отрицательныхъ услугъ, оказанныхъ имъ философской наукѣ. Этой оцѣнкѣ нисколько не противорѣчатъ отмѣчаемые мною недостатки—догматичность и прямолинейность, отъ которыхъ совсѣмъ свободны только умственно и морально слабые люди, обыкновенно спасающіеся отъ нихъ въ надежную гавань, выражающуюся въ положеніи: съ одной стороны нельзя не сознаться, а съ другой должно признаться.

кона, сходства, различія, тождества, равенства, пространства, времени и т. под.) употребляются имъ безъ всякаго опредѣленія и изслѣдованія ихъ значенія и генезиса \*). Тотъ же догматическій произволь является и въ утвержденіи Конта, безъ всякаго предварительнаго изслѣдованія, что разумъ человѣческой слишкомъ ограниченъ для познанія «основной природы существъ» или «образа происхожденія явленій» и т. под. \*4).

Отсутствіе логики и психологіи въ системѣ наукъ Конта. При отсутствіи теории познанія у Конта нѣтъ даже и вопроса объ объясненіи и оправданіи факта раздѣленія знанія на отдѣльныя науки. Онъ догматически принимаетъ существующій фактъ этого раздѣленія и искусственно изобрѣтаетъ основаніе для распорядка и классификаціи наукъ. И здѣсь ярко обнаруживается его прямолинейный догматизмъ въ томъ, что онъ рѣзко расходится съ традиціями, господствующими даже у философовъ родственнаго ему направленія, и исключаетъ изъ системы наукъ двѣ основныя философскія дисциплины: *логику* и *психологію*. Мы сейчасъ видѣли, что у него нѣтъ теории познанія (логики въ широкомъ смыслѣ), но онъ не признаетъ наукою и общепринятую, начиная съ Аристотеля, логику или науку о законахъ и формахъ мышленія (такъ называемую формальную логику). Въ логикѣ, какъ особой наукѣ, по Конту, нѣтъ надобности, потому что всѣ науки представляютъ ее, такъ сказать, на практикѣ, въ приложеніи. Методы научнаго мышленія должно изучать прежде всего въ методахъ математики—этой науки по пре-

\*) Само собою разумѣется, что нельзя же считать изслѣдованіемъ о происхожденіи идеи пространства дѣтски-наивную мысль Конта, что оно есть обобщеніе опытныхъ наблюденій, наприм., «когда мы думаемъ объ отпечаткѣ (à l'empreinte), оставляемомъ тѣломъ въ жидкой средѣ».

\*\*) Въ вышеуказанномъ сочиненіи г. Лесевича, хотя вообще онъ и признаетъ, что у Конта нѣтъ философской теории познанія, тѣмъ не менѣе усматриваются какіе-то «зачатки философской критики». Я же съ своей стороны ровно никакихъ намековъ и «зачатковъ» критической теории познанія у Конта не вижу.

имуществу, составляющей истинную основу положительной философіи, и въ методахъ остальныхъ наукъ \*). Логика, абстрактно излагающая методы изслѣдованія и правила аргументаціи, точно также бесполезна, по Конту, какъ были бы бесполезны абстрактныя теоріи ходьбы, разговора и тому подобныхъ дѣйствій, выполнять которыя люди отлично научаются и безъ абстрактныхъ теорій и правилъ. Не говоря уже о томъ, что Контъ и не подозрѣваетъ, что акты какъ нашей познающей и мыслящей, такъ и другихъ (ощущающей, чувствующей) дѣятельностей доступны нашему непосредственному усмотрѣнію (точнѣе сказать, сознанію),—слѣдовательно суть прямые факты о томъ предметѣ, который называется человѣкомъ,—все-таки, еслибъ даже это непосредственное наблюденіе и было невозможно, научная потребность людей не могла бы удовлетвориться отрывочными наблюденіями надъ своею мыслящею дѣятельностью въ ея продуктахъ и поверхностными заключеніями изъ этихъ наблюденій. Значить, необходимо, чтобы операціи мышленія были систематически выдѣлены изъ выработаннаго при ихъ посредствѣ содержанія наукъ въ особую науку, называемую логикой. Впрочемъ, на необходимость этой науки всего ярче указываютъ и тѣ грубыя логическія ошибки, которыя дѣлаютъ даже крупныя ученые, какъ скоро они выходятъ изъ сферы своей спеціальности, а иногда и въ этой самой сферѣ, и наконецъ тѣ ошибки, которыхъ не мало можно найти у самого Конта.

Другую общепризнанную науку, — психологію, — Контъ

\*) Для Конта и въ періодъ «Положительной философіи» и еще болѣе въ позднѣйшій періодъ «Положительной политики» математика замѣняла логику и какъ науку о познаніи, и какъ науку о мышленіи. Конечно, Контъ и не подозрѣвалъ, что въ этомъ отношеніи онъ нѣсколько приближался къ истинѣ, ибо математика есть, въ сущности, наука *не объ явленіяхъ*, хотя она и можетъ быть прилагаема къ нимъ, но о *способъ и актахъ познавательной дѣятельности* самой нашей мыслящей субстанціи. Отъ этого и происходитъ безусловная достовѣрность, понятность и всеобщность математическихъ знаній. Отъ этого происходитъ также и то, что примѣры изъ математики могутъ служить самую лучшую иллюстраціей для законовъ и правилъ логики, какъ науки о мышленіи.

отрицалъ на томъ яко бы „анатомическомъ“ основаніи, что въ мозгу есть только одинъ органъ для умственныхъ операцій (наблюденія, мышленія и проч.). Значить, при предположеніи возможности наблюдать и обсуживать свои умственныя операціи, оказалось бы, что „органъ наблюдающій и наблюдаемый тождественъ“. „Мыслящее лицо“,—говорить онъ, грубо впадая въ матеріализмъ и отождествляя нашу мыслящую субстанцію съ тѣмъ органомъ мозга, который по принимаемой Контомъ френологіи Галля, долженъ завѣдовать интеллектуальными функціями,—„не можетъ раздвояваться“ и наблюдать самого себя въ то время, когда наблюдаетъ и изучаетъ явленія. Отсюда Контъ, съ обычною прямолинейностью, заключаетъ къ *ложности и невозможности* психологіи, какъ науки, основанной на самонаблюденіи. Само собою разумѣется, что еслибъ Контъ свое же главное положеніе, что философія должна быть основана только на фактахъ, понималъ надлежащимъ образомъ,—что однако для него было невозможно, такъ какъ онъ не имѣлъ точнаго понятія, что такое фактъ,—то онъ воздержался бы отъ своего поспѣшнаго заключенія о невозможности самонаблюденія, ибо *нѣтъ факта болѣе достовернаго*, какъ убѣжденіе всѣхъ людей въ томъ, что они не только наблюдаютъ, мыслятъ и проч., но что они и прямо знаютъ о своихъ операціяхъ наблюденія, мышленія и проч. Если бы далѣе Контъ былъ не „положительный философъ“, а настоящій философъ-метафизикъ, то онъ надолго бы остановился въ раздуміи и сомнѣніи надъ капитальнѣйшею проблемой человѣческаго познанія и, еслибы не разрѣшилъ ее вполне, то нашелъ бы все таки лучшій выходъ изъ затрудненія, чѣмъ отрицаніе психологіи на „анатомическомъ“ основаніи \*). Такой выходъ естественно представлялся, наприм., въ той мысли, что еслибы люди даже и не могли непосред-

\*) Какъ ни наивна аргументація Конта противъ психологіи, какъ науки, и какъ ни прямолинейно ея отрицаніе, однако въ нихъ есть и серьезная сторона, на которую обратили вниманіе и философы-метафизики, наприм. Шопенгауеръ, Гербартъ и проч., которые также затруднялись признать возмож-

ственно сознавать свои умственные дѣйствія, то они могли бы дѣлать это *путемъ воспоминанія*. Вѣдь всѣмъ и каждому извѣстно изъ собственнаго опыта, что мы въ воспоминаніи чрезвычайно подробно возстановляемъ такія свои дѣйствія, мысли и чувства, которыхъ, повидимому, мы совсѣмъ не сознавали въ то время, когда ихъ производили и испытывали.

Въ виду рѣзкаго отличія позитивизма Конга отъ другихъ его формъ, особенно господствующихъ въ Англіи, будетъ не бесполезно сказать нѣсколько словъ для объясненія этого отличія. Когда это направленіе, начиная съ Локка и особенно съ Юма \*), пустило тамъ болѣе глубокіе корни, то перешло оттуда и во Францію, гдѣ сообразно съ духомъ

---

ность познанія своего познанія, или возможность того, чтобы *субъектъ* познанія былъ въ то же время и его *объектомъ*. Но вездѣ, во всѣхъ случаяхъ этого затрудненія, оно всегда происходитъ отъ того, что или отрицается субстанція вообще (Контъ), или отрицается субстанціальность познающаго субъекта (Шопенгауеръ), или же хотя субстанція и признается, но понимается невѣрно (Гербартъ). Дѣло въ томъ, что субъектъ и объектъ, которые реально суть одно и то же, въ актѣ мышленія необходимо распадаются на *два* стороны: субъективную и объективную. Забывая или же не зная этого, люди и философы *субстанціируютъ* эти понятія субъекта и объекта и понимаютъ ихъ раздѣльными и вообще, помимо мышленія. Это заблужденіе особенно укрѣпляется по отношенію къ такъ называемому матеріальному міру, гдѣ наши же собственные состоянія, при помощи фантазіи, принимаютъ видъ совершенно самостоятельныхъ реальностей, тогда какъ они нигдѣ, кромѣ акта представленія, не существуютъ. Затѣмъ это ложное отношеніе съ матеріальныхъ образовъ переносится и въ сферу не матеріальную, изъ области такъ называемаго *внѣшняго опыта*—въ область *внутренняго* (опытъ, строго говоря, одинъ, а не двойной). Тогда-то и возникаетъ (напр. у Конта), повидимому, основательное требованіе, чтобы одна и та же наша субстанція въ разныхъ своихъ функціяхъ *предстояла сама передъ собою*, подобно тому, какъ будто бы самъ собою предстоить (полагаемый въ силу причинности) матеріальный объектъ передъ изучающимъ его духовнымъ, не матеріальнымъ субъектомъ (т.-е. чтобы мы его также наблюдали—ощупывали, обнюхивали, оглядывали и т. д., какъ наблюдаемъ камень, дерево и т. под.). Однако все это затрудненіе благополучно разрѣшается тѣмъ соображеніемъ, что одинъ и тотъ же субъектъ заразъ и функционируетъ въ разныхъ дѣятельностяхъ, и сознаетъ акты этихъ функцій, и понимаетъ ихъ какъ свою принадлежность.

\*) Юма считаетъ и Контъ своимъ главнымъ философскимъ предшественникомъ, хотя есть основаніе думать, что знакомство его съ философіей Юма было не особенно глубоко и всего вѣроятнѣе сдѣлано было еще въ молодости. Во всякомъ случаѣ признаніе Юмомъ психологіи такъ же мало имѣло влія-

націи, съ общественнымъ строемъ Франціи и съ господствовавшими въ ней философскими традиціями, наприм., отъ картезіанизма, характеръ его болѣе или менѣе видоизмѣнился.

Англійскій эмпиризмъ и сенсуализмъ въ теченіе 18-го вѣка, принявшій дома черезъ Юма характеръ скептицизма, на французской почвѣ въ тотъ же періодъ получилъ характеръ болѣе догматическій и даже метафизическій, наприм. у Кондильяка \*), энциклопедистовъ и проч. Англійская механическая натурфилософія (Ньютонъ) у французовъ приняла характеръ *натурализма* или *илозоизма* (Бюффонъ, Робине, Дидро). Различныя направленія: *илозоизмъ*, *пантеизмъ*, поверхностный *спиритуализмъ*, раціональный *деизмъ* пестро переплетались и комбинировались другъ съ другомъ и чрезвычайно легко и даже безъ яснаго сознанія о томъ самихъ философовъ переходили въ самый грубый *материализмъ* и *атеизмъ* (наприм. у Дидро, Вольтера, Кабаниса и проч.). Англійскій политическій и общественный либерализмъ переходилъ на французской почвѣ въ революціонныя доктрины, угрожавшія разрушеніемъ и наконецъ разрушившія суще-

нія на Конта, какъ и признаніе ея наукою Д. С. Миллемъ, хотя, по выраженію Конта (въ одномъ изъ писемъ къ Миллю), «мозгъ» Милля «вибрировалъ созвучно съ его (Конта) мозгомъ». Вѣроятно, что Юмъ всего болѣе повліялъ на Конта своею критикою философскихъ понятій субстанціи и причины и своимъ ученіемъ, что подъ причинностью должно разумѣть только постоянное слѣдованіе явленій другъ за другомъ.

\*) Такъ, напримѣръ, хотя сенсуализмъ и скептицизмъ Юма въ Англии и сенсуализмъ Кондильяка во Франціи вышли оба изъ одного источника—изъ эмпиризма Локка, однако они представляютъ немаловажныя различія. Какъ у Юма, такъ и у Кондильяка первоначальнымъ источникомъ для всей психической жизни служатъ ощущенія съ чувствами, но у Юма обѣ эти группы психическихъ состояній эмпирически принимаются во всемъ разнообразіи ихъ состава за первичный фактъ; у Кондильяка же догматически строится весьма замысловатая, но искусственная гипотеза, по которой всѣ разнообразныя наши ощущенія постепенно производятся изъ перваго ощущенія, а именно осязанія; а все разнообразіе нашихъ чувствъ производится изъ перваго неопредѣленнаго влеченія или стремленія. Точно также и далѣе искусственно выводятся различныя формы умственной жизни и высшихъ чувствъ: вниманіе, память, воображеніе, разсудокъ, любовь, ненависть и проч. Точно также искусственно и догматически Кондильякъ соединяетъ свой сенсуализмъ съ признаніемъ безсмертной души, Бога, нравственнаго закона.

ствовавший общественный и государственный строй. Позитивистическія воззрѣнія Конта и выработались именно подъ *вліяніемъ* *всѣхъ* *сейчасъ* *указанныхъ* формъ и теченій 18-го вѣка. Но кромѣ *этихъ* вліяній на Контѣ еще весьма сильно отразилось вліяніе первоначальнаго воспитанія въ строго католической и легитимистской семьѣ и связанное съ нимъ вліяніе *католической церкви*, которое, перемѣшавшись и слившись со всѣми, повидимому, противоположными ему, сейчасъ описанными теченіями, высказалось въ весьма оригинальной религіозной формѣ католичества, которое однако должно отнести не къ христіанству, а къ *философскому идолопоклонству*.

Философія и науки у Конта. Іерархія наукъ. Теорія познанія, логика, психологія, метафизика и этика обыкновенно составляютъ части, элементы или стороны всякаго философскаго ученія. Какъ мы видѣли, первыхъ трехъ въ философіи Конта нѣтъ; метафизика же исключается позитивизмомъ вообще. Ниже мы увидимъ, что и этика Конта не можетъ быть признана частью философской системы. Тогда спрашивается, на какомъ же основаніи самъ Контъ и другіе называютъ его ученіе философіею? Единственнымъ основаніемъ для того, по-моему, можетъ служить извѣстное изрѣченіе Аристотеля: «если должно философствовать, то и должно философствовать, если же не должно философствовать, то все-таки должно философствовать (т. е. доказывая, что не должно философствовать)»; слѣдовательно, во всякомъ случаѣ и всегда должно философствовать». Позитивизмъ Конта есть не что иное, какъ не ясно сознаваемая, но прямолинейно-догматическая попытка уничтожить философію, какъ науку, и тѣмъ какъ бы *укоротить мыслящую дѣятельность* чловѣка на самую *высшую форму* ея проявленія. Но въ то же время эта попытка есть своего рода самоубійство, ибо само то оружіе, которое повидимому, уничтожало философію, никакимъ другимъ именемъ, кромѣ философіи, не могло быть названо \*).

\*) Во всякомъ случаѣ попытка Конта представляетъ своего рода преступное покушеніе на *оскорбленіе величества* самого мыслящаго и философствующаго



Такъ какъ у Конта нѣтъ ничего похожаго ни по формѣ, ни по содержанію на систематическое опредѣленіе философіи, то я теперь приведу нѣсколько безпорядочно брошенныхъ имъ въ разныхъ мѣстахъ предложеній, въ которыхъ онъ хочетъ характеризовать открытую имъ псевдо-философію названную громкимъ именемъ «положительной философіи». Такъ изъ одного мѣста мы видимъ, что задача «положительной философіи сравнительно съ положительными науками» заключается въ ученіи объ «общностяхъ (*généralités*), относящихся къ различнымъ наукамъ», или объ общихъ отношеніяхъ научныхъ законовъ между собою. Въ другомъ мѣстѣ мы встрѣчаемъ мысль, что «понятіе вселенной по его шаткости и неясности должно быть исключено изъ положительной философіи, а понятіе міра, по ясности его, становится самымъ обширнымъ, которое мы можемъ позволить себѣ разрабатывать съ успѣхомъ» \*). Затѣмъ мы встрѣчаемъ множество фразъ и эпитетовъ для прославленія «положительной философіи»—въ родѣ того, что она «реальна», «полезна», «достоверна», «точна», «относительна», «органична» «исключаетъ метафизику, теологію», «всякія фантазіи объ абсолютномъ», и стоитъ только «на фактахъ, доступныхъ нашему организму» \*\*), занимается только «дѣйствительными научными законами явленій» и т. под. Не имѣя возможности понять изъ сейчасъ приведенныхъ указаній, въ чемъ со-

---

щаго разума, а потому не безъ основанія нѣкоторые критики Конта отказывали его ученію въ правѣ называться философіею.

\*) Такъ какъ Контъ подъ міромъ разумѣетъ здѣсь только одну солнечную систему и происходящія на ней явленія, конечно, матеріальныя, то міръ, какъ предметъ философіи, долженъ бы правильно войти въ одну изъ наукъ системы Конта—астрономію.

\*\*\*) Трудно найти въ исторіи философіи что-либо *наивнѣе и грубѣе* этихъ «фактовъ, доступныхъ нашему организму». Я думаю, что прежде всего самъ наш организмъ есть фактъ и, подобно всякимъ другимъ фактамъ, доступенъ только мыслящему уму, въ которомъ и существуетъ. Функція организма состоитъ, конечно, не въ воспріятіи фактовъ и переработкѣ ихъ въ познаніе, какъ думаютъ Контъ и другіе ему подобные *научно-положительные философы*, а въ воспріятіи, переработкѣ и ассимиляціи пищи, также какъ и въ выдѣленіи всего негоднаго для органической жизни.

стоять тѣ „общности“, которыми должна, въ системѣ Конта, отличаться философія отъ остальныхъ наукъ, нужно обратиться къ тому отдѣлу ея, содержаніе котораго, не относящееся ни къ одной изъ частныхъ наукъ, можетъ быть принято за спеціальное достояніе философіи, а именно: къ двумъ первымъ лекціямъ „Курса положительной философіи“. Здѣсь мы находимъ два пункта, особенно превознесенные послѣдователями Конта въ качествѣ его важнѣйшихъ философскихъ подвиговъ: *классификацію или іерархію наукъ и законъ трехъ состояній* \*).

При отсутствіи у Конта теоріи познанія, логики и психологии, а слѣдовательно и правильного понятія о томъ, что такое знаніе, наука, уже à priori нельзя было ожидать удовлетворительной классификаціи наукъ. И дѣйствительно, классификація или іерархія наукъ стоитъ у него на случайныхъ и произвольныхъ основаніяхъ. Отправляясь отъ исторически вошедшихъ въ систему современнаго общественнаго образованія наукъ, онъ искусственно и ощупью ищетъ основаній для ихъ *объединенія и взаимной связи другъ съ другомъ*, не подозревая, что эти основанія заключаются не въ томъ, что онъ называетъ явленіями, а только въ человѣческой субстанціи со всѣми ея дѣятельностями и спеціально въ ея по-

---

\*) Всѣ сочиненія Конта распадаются на двѣ большія половины: «Курсъ положительной философіи» въ 6-ти томахъ и «Система положительной политики» въ 4-хъ. Вторая половина представляетъ приложение къ практической жизни—индивидуальной и общественной—началь, выработанныхъ теоретическимъ ученіемъ первой половины. Шесть же томовъ «Курса» заключаютъ въ себѣ содержаніе частныхъ наукъ и общую ихъ характеристику съ точки зрѣнія положительной философіи. Но въ началѣ и въ концѣ этого «Курса» есть два небольшіе отдѣла, обозначенные у Конта подъ именемъ: «Préliminaires généraux и Résumé général et conclusion». Содержаніе перваго отдѣла и заключаетъ въ себѣ тѣ «научныя общности», которыя Контъ не могъ включить въ содержаніе частныхъ наукъ и отнесъ къ «Положительной философіи вообще». Второй отдѣлъ или Résumé точно также не относится къ какой-либо изъ частныхъ наукъ, но не заключаетъ въ себѣ также и какихъ-либо спеціальныхъ «общностей». Онъ представляетъ оцѣнку содержанія и доктрины шести наукъ послѣ объединенія ихъ общимъ методомъ и затѣмъ значенія этихъ метода и доктрины для дальнѣйшаго развитія общества человѣческаго.

знавательной дѣятельности, открывающимися въ нашемъ непосредственномъ сознаніи. Имѣя въ виду свести на *возможно меньшее число* ту область знаній человѣческихъ, которая должна войти въ классификацію, Контъ дѣлитъ уже и въ его время довольно обширный кругъ этихъ знаній на *науки и искусства* на основаніи весьма неяснаго вообще, и особенно у него, различія въ понятіяхъ *знанія и дѣйствія* \*). Исключивъ искусства изъ классификаціи, Контъ еще упрощаетъ свою задачу дѣленіемъ наукъ на *абстрактныя* и *конкретныя*. Не имѣя ни малѣйшаго подозрѣнія въ несостоятельности и до сихъ поръ еще господствующей теоріи образованія понятій и дѣленія ихъ на абстрактныя и конкретныя, онъ произвольно и вопреки ей переноситъ эти термины съ представленій или понятій, къ которымъ они могутъ быть, въ силу этой теоріи, законно прилагаемы, на науки, къ которымъ приложеніе ихъ уже лишено смысла \*\*).

Но, какъ бы то ни было, подчинивши конкретныя науки абстрактнымъ \*\*\*) и тѣмъ отнявши у нихъ самостоятельное

\*) Какъ будто знаніе состоитъ изъ чего либо другого, кромѣ дѣйствій или актовъ мыслящаго существа. Вообще Контъ, не сознавая того, раздѣляетъ ходячее, но довольно наивное представленіе о знаніяхъ, по которому они, подобно матеріальнымъ вещамъ, существуютъ отдѣльно отъ осуществляющихъ ихъ актовъ мысли, какъ бы въ разныхъ хранилищахъ, каковы: книги, бібліотеки, музеи, кабинеты, наконецъ головы или мозги ученыхъ и т. под.

\*\*) Наука не можетъ быть ни абстрактною, ни конкретною, потому что она — не понятіе, а цѣлая система понятій и, конечно, всегда система такъ называемыхъ абстрактныхъ понятій.

\*\*\*) Противъ подчиненія конкретныхъ наукъ абстрактнымъ можно справедливо возразить, что не конкретныя науки, которыя, по мнѣнію Конта, занимаются приложеніемъ общихъ законовъ явленій къ той или другой ихъ группѣ, зависятъ отъ абстрактныхъ, формулирующихъ эти общіе законы, а наоборотъ, ибо вѣдь законъ есть не что иное, какъ выраженіе того, что постоянно происходитъ въ явленіяхъ (законъ—такъ бываетъ, такъ случается), слѣдовательно, предполагая, что сперва изучены были факты или явленія, а потомъ было сформулировано въ законъ то, что постоянно является или происходитъ въ нихъ. Очевидно, что Контъ, въ принципѣ требующій, чтобы знаніе или наука ограничивались только изученіемъ не сущностей, а явленій, въ данномъ случаѣ самъ безсознательно впадаетъ въ отвергаемую метафизику, подразумѣвая подъ закономъ какое-либо свойство, вытекающее изъ самой метафизической природы субстанціи или существа.

значеніе, Контъ устанавливаетъ, что классификаціи подлежатъ только *шесть основныхъ абстрактныхъ наукъ*, и располагаетъ ихъ въ такомъ *іерархическомъ* порядкѣ: 1) *математика*, 2) *астрономія*, 3) *физика*, 4) *химія*, 5) *физиологія (біологія)*, 6) *соціальная физика или соціологія*. По этой іерархической лѣстницѣ науки, думаетъ Контъ, слѣдуютъ соотвѣтственно ихъ *логическому и научному* значенію, т.-е. такъ, что высшія въ ряду изучаютъ законы самыхъ *общихъ, простыхъ и абстрактныхъ* явленій, а низшія постепенно переходятъ къ законамъ болѣе сложныхъ, болѣе частныхъ и менѣе абстрактныхъ явленій. Законы, изучаемые высшими науками, имѣютъ вліяніе на законы низшихъ, такъ что зависимость наукъ другъ отъ друга пропорціональна *убывающей простотѣ и общности и возрастающей сложности и частности* изучаемыхъ явленій. Всѣ науки зависятъ отъ математики не только потому, что она есть типъ логическихъ операций, но и потому, что всѣ явленія подлежатъ *величинѣ*, между тѣмъ какъ величина не зависитъ отъ другихъ свойствъ явленій. Наконецъ въ этомъ же порядкѣ, по Конту, развивались науки и въ исторіи и въ немъ же онъ должны быть изучаемы съ точки зрѣнія „положительной философіи“.

Эта классификація Конта и ея основанія подвергались разнообразной критикѣ и особенно со стороны мыслителей *того же позитивистическаго* направленія \*). Такъ, на примѣръ, справедливо указывали, что такъ называемая Контомъ *конкретная математика* (геометрія и механика) по явленіямъ, изучаемымъ въ ней, вовсе не принадлежитъ, съ его точки зрѣнія, къ математикѣ, а къ физикѣ; что физика, химія, біологія вовсе не зависятъ другъ отъ друга, но что всѣ онѣ зависятъ отъ одного общаго корня—молекулярной физики; что астрономія, какъ абстрактная наука, есть не что иное какъ отдѣлъ физики, а конкретная—есть отдѣлъ есте-

\*) Кстати, не могу не замѣтить, что и эти философы, несмотря на ихъ точность, фактичность и «научность», точно также разногласятъ и спорятъ между собою, какъ и «не научные» метафизики. Значитъ, не въ методѣ философствованія источникъ разногласія, а въ чемъ-то другомъ!

ственной исторіи и т. под. Точно также вѣрно и то, что отношеніе наукъ другъ къ другу не можетъ выражаться въ понятіи *іерархической зависимости* (а слѣдовательно, и въ схемѣ линейнаго ряда), но въ понятіи *взаимнаго содѣйствія* (consensus). Не менѣе вѣрно и то замѣчаніе, что понятія, служащія *критеріемъ* для іерархизаціи наукъ: простой, общій, отвлеченный, произвольно принимаются Контомъ за однозначущія и употребляются двусмысленно \*). Къ этимъ критическимъ замѣчаніямъ съ своей стороны добавлю, что при отсутствіи у Конта опредѣленій терминовъ: «явленіе, фактъ», всякое прилагательное, присоединяемое къ нимъ съ цѣлью разъясненія ихъ, приводитъ только къ противоположному результату, т.-е. къ большей *темнотѣ и путаницѣ* \*\*).

Какъ скоро классификація наукъ, составляющая у Конта единственную „общность“, которая не могла войти въ содержаніе какой либо частной науки, оказывается совершенно несостоятельною, то, слѣдовательно, философія, какъ особая, по своему содержанію, наука есть въ его системѣ нѣчто мнимое, что окончательно и подтвердится, когда мы сейчасъ увидимъ, что пресловутый законъ трехъ состояній

\*) Такъ, напримѣръ, понятіе простого употребляется у него и въ смыслѣ болѣе легкаго для изученія, и въ смыслѣ простоты состава.

\*\*) Поэтому, наприм., выраженія: *болѣе простыя, болѣе сложныя* явленія, неизбежно возбуждаютъ мысль объ абсолютно простомъ явленіи. Хотя абсолютно-простое явленіе можно видѣть въ величинѣ, составляющей предметъ высшей науки, математики. Но, къ сожалѣнію, по-моему, величина не существуетъ какъ явленіе, т.-е. въ чувственномъ опытѣ. Хотя величина и прилагается къ чувственнымъ явленіямъ, когда мы умственно сравниваемъ ихъ между собою, но все-таки она есть не что иное какъ актъ или *точка зрѣнія* нашего ума. Точно также говорить о болѣе абстрактныхъ и менѣе абстрактныхъ явленіяхъ можно только тогда, когда есть абсолютно абстрактное явленіе, каковы, напр., у Гегеля абсолютно-абстрактныя понятія (—реальности) чистое бытіе и ничто. Далѣе, когда Контъ говоритъ о болѣе и менѣе общихъ явленіяхъ, то спрашивается, кому или чему они общи? Должно-быть общи явленіямъ же, ибо, по Конту, ничего кромѣ явленій не можетъ быть предметомъ знанія. Вообще у него терминъ *явленіе* употребляется двусмысленно, даже трехсмысленно: то онъ означаетъ отдѣльныя матеріальныя вещи то означаетъ ту или другую сторону или свойство этихъ вещей in abstracto, то, наконецъ,—событіе, перемѣну и проч.

еще менѣе, чѣмъ классификація, можетъ быть признанъ за содержаніе философіи, какъ науки особой отъ частныхъ наукъ. Значить, философія Конта есть не что иное какъ прямолинейная и весьма послѣдовательная попытка съ корнемъ уничтожить *настоящую философію* (называемую имъ метафизикою), противопоставляя ей *энциклопедію* сложившихся исторически *наукъ*, искусственно и произвольно связанныхъ. Но если, по выше приведенному изреченію Аристотеля, философія можетъ быть отрицаема философіею же, то гдѣ же та философія, во имя которой — не мнимо, а на самомъ дѣлѣ, хотя и не сознавая того — Контъ отрицаетъ истинную философію? Она, отвѣчу я на этотъ вопросъ, скрывается въ томъ, что Контъ называетъ „положительною религіей“, ибо и она, какъ и всякая другая религія, вмѣстѣ съ элементами, входящими въ религиозное сознаніе, заключаетъ въ своемъ составѣ и философско-метафизическій элементъ.

А. Козловъ.

(Окончаніе слѣдуетъ.)

---

## Основаніе нравственнаго долга.

(Продолженіе \*).

### IV. Типическія формы эвдемонизма.

Нравственная дѣятельность человѣка есть тяжелый подвигъ самоотреченія и самозабвенія, — непрерывное со стороны личности пожертвованіе ради высшихъ или, какъ говорятъ иногда, *объективныхъ* цѣлей, не только наслажденіемъ и комфортомъ, покоемъ и внѣшнимъ успѣхомъ, но и всѣмъ, что дорого душѣ ея—всѣми земными ея привязанностями, благородными радостями и влеченіями, даже если нужно, всѣми естественными ея правами, не выключая высшихъ и законнѣйшихъ правъ человѣка на жизнь и свободу.

Такъ справедливо говорятъ представители *этического риторизма*, обыкновенно противопологающаго себя *эвдемонизму*, и имъ кажется обиднымъ и возмутительнымъ утвержденіе, что всякая *этика* есть всетаки явный или скрытый эвдемонизмъ, есть непременно этика чувства и счастья, и что единственное, чего искали и могли искать всѣ, когда-либо возникавшія среди людей, нравственныя ученія и системы, — это «установленія и раскрытія идеала *истиннаго* счастья и блага человѣческой личности, путей и средствъ *его* достиженія».

\*) См. Вопр. фил. и псих., № 12 (мартъ). Извиняемся предъ читателемъ, что по непредвидѣннымъ, чисто личнымъ, обстоятельствамъ должны были отложить продолженіе статьи на такой долгій срокъ.

Негодование ригористовъ, когда оно искренно, чрезвычайнo симпатично, ибо внушено самыми высокими нравственными побужденіями; но тѣмъ не менѣе оно основано на цѣломъ рядѣ недоразумѣній. Противники эвдемонизма должны бы подумать: отчего же и между эвдемонистами есть и всегда были проповѣдники строгаго ригоризма въ морали, приверженцы идей самоотреченія и самозабвенія, нравственнаго долга и нравственного подвига, умерщвленія плоти и полного самопожертвованія личности ради высшей задачи служенія идеаламъ добра, красоты, истины? Вѣдь достаточно въ этомъ отношеніи сослаться на нравственные ученія Сократа и Платона—несомнѣнныхъ эвдемонистовъ.

Не идетъ-ли споръ о словахъ и въ самомъ-ли дѣлѣ этической ригоризмъ такъ противоположенъ эвдемонизму? Вѣдь не даромъ же величайшій изъ ригористовъ Кантъ оказался на повѣрку замаскированнымъ эвдемонистомъ высшаго полета. Откровенный эвдемонистъ, проповѣдующій нравственный ригоризмъ и подвиги самоотреченія, говоритъ только своему противнику: „и однако, проповѣдуя самозабвеніе личности, животной и матеріальной, интеллектуальной и даже юридической, мы оба съ вами—и вы и я — одинаково имѣемъ въ виду въ концѣ концовъ благо нашей такъ называемой *нравственной*, духовной, бессмертной, въ какомъ бы ни было смыслѣ, личности, и если бы мы въ это благо не вѣрили, то не стали бы и проповѣдывать самозабвенія.“ — Да, но самозабвеніе личности, отвѣчаетъ ригористъ, тогда только полно, когда она забываетъ о себѣ даже какъ о «нравственной личности», когда она выходитъ изъ себя вполнѣ, сливается съ міромъ, съ другими личностями.—„Въ минуту самаго подвига и выполненія своего долга по отношенію къ ближнему, возражаетъ на это эвдемонистъ, она конечно можетъ забыться и настолько, что даже перестанетъ помнить о существованіи добра и зла, нравственного и безнравственного, а не только жизни и смерти; но способность такъ забыться она приобрѣла ранѣе—нравственнымъ воспитаніемъ и самовоспитаніемъ, подавленіемъ въ себѣ всѣхъ



эгоистическихъ противу-побужденій, которые могли бы остановить ее на пути совершенія добра, и развитіемъ въ себѣ привычки дѣйствовать по внушеніямъ благороднѣйшихъ влеченій сердца. И это самовоспитаніе она совершала *сознательно*. Но во имя чего?—конечно, во имя блага личности, ради высшаго, духовнаго удовлетворенія своего нравственнаго существа. Вѣдь не всегда же, а именно только въ минуты внезапно налетѣвшаго порыва благородныхъ и возвышенныхъ чувствъ, нравственная личность можетъ дѣйствительно пребывать въ состояніи самозабвенія и достигать выхожденія изъ себя и сліянія съ міромъ. Иначе пришлось бы утверждать, что вся нравственная дѣятельность человѣка есть непрерывное безуміе, состояніе *одержимости* какой то могучей посторонней силой, безусловно враждебной существованію личности. Если же только признать, что нравственная дѣятельность есть дѣятельность *сознательная*, а не бессознательная; то она должна имѣть и сознательные *мотивы*, которыхъ надо искать конечно не въ скоротечныхъ и часто дѣйствительно полусознательныхъ побужденіяхъ, какъ молнія озаряющихъ сознаніе въ моментъ совершенія подвига, а во всей предыдущей сознательной работѣ ума и воли, которая и даетъ человѣку тотъ или другой нравственный складъ и характеръ, рѣшающей затѣмъ автоматически и произвольно способы его дѣйствія въ тѣхъ или другихъ случаяхъ жизни. И вотъ въ этой-то предварительной и свободной работѣ ума и воли, являющейся основаніемъ для послѣдующаго вмѣненія поступковъ, сознательнымъ мотивомъ для перевоспитанія личности является идеальное ея благо, благо ея *нравственнаго существа*“.

На эти аргументы эвдемониста нѣсколько сбитый съ позиціи противникъ обыкновенно отвѣчаетъ съ другого конца: да, но согласитесь, что особенность нравственной дѣятельности именно въ томъ и состоитъ, что она сознательно себѣ ставитъ *объективныя*, внѣ личности стоящія *цѣли*, наприм. добро, послушаніе Богу, общее благо, гармонію міра и т. п., а не субъективное благо *самой* лично-

сти.— „Но что такое *объективныя* цѣли и даже самыя *цѣли* въ дѣятельности человѣка, спрашиваетъ на это эвдемонистъ? Цѣли бываютъ ближайшія и отдаленныя; непосредственныя или эмпирическія, и болѣе глубокія, посредствующія, и— далѣе—конечныя, рациональныя, дающія смыслъ первымъ и вторымъ. Я иду на почту, чтобъ отправить денежное письмо больному и лишившемуся всякихъ средствъ пріятелю. Моя непосредственная цѣль — отправить письмо, дальнѣйшая цѣль — помочь другу и сдѣлать ему пріятное, еще дальнѣйшая — успокоить свою совѣсть, а послѣдняя и конечная — удовлетворить могущественное нравственное влеченіе, или можетъ-быть даже „спасти свою душу“. Съ извѣстной точки зрѣнія всѣ эти цѣли объективны, ибо я имѣю въ виду не свой узкій эгоистическій или субъективный интересъ, когда можетъ быть помогаю другу *изъ послѣднихъ своихъ средствъ* (и тогда-то именно мой поступокъ и получаетъ высшее нравственное значеніе). Но за то, съ другой точки зрѣнія, первая цѣль — послать по почтѣ письмо — *самая объективная*, ибо совсѣмъ не касается моего субъекта, — вторая менѣе объективна, ибо я люблю друга и, дѣлая ему удовольствіе, дѣлаю его и себѣ, третья и четвертая еще менѣе объективны и даже уже субъективны, ибо, достигая ихъ, я озабоченъ собственнымъ благомъ и удовлетвореніемъ собственной воли. Но какая цѣль выше: послать денежное письмо, обрадовать пріятеля и оказать ему помощь, или удовлетворить свою нравственную волю и спасти свою душу, т.-е. „достигнуть нравственнаго совершенства“? Послѣднія цѣли, съ точки зрѣнія нравственной, конечно, самыя высокія, хотя и наиболѣе субъективныя, т.-е. прямо относящіяся къ субъекту. Поэтому, говоря объ „объективныхъ“ и „субъективныхъ“ цѣляхъ дѣятельности, надо употреблять эти слова такъ же осторожно, какъ и тогда, когда употребляешь слова „личность, благо личности, самозабвеніе“ и т. д. Чтобы это не были одни красивыя слова и пустыя фразы, надо строго разобраться въ понятіяхъ, и тогда придешь къ убѣжденію, что есть личность и личность

(двѣ совершенно разныя личности), благо и благо въ двухъ разныхъ значеніяхъ, объективныя цѣли и еще въ иномъ смыслѣ тоже объективныя цѣли,—т.-е., другими словами, что ригористъ, *столь же строго мыслящій, какъ и хорошо чувствующій*, долженъ отдать себѣ прежде всего ясный отчетъ въ значеніи понятій, которыми онъ намѣренъ пользоваться.—Такъ отвѣчаетъ своему противнику сознательный эвдемонистъ; поэтому и его первою обязанностью является, конечно, точное опредѣленіе понятій, и прежде всего понятія эвдемонизма.

Есть *эвдемонизмъ* и „эвдемонизмъ“ — два, а можетъ-быть и гораздо болѣе, весьма различныхъ эвдемонизмовъ, которые имѣютъ однако и такія общія между собою черты, что нельзя не объять эти отчасти различныя, а отчасти даже противоположныя міросозерцанія въ одномъ терминѣ. Поэтому, прежде чѣмъ попытаться выполнить намѣченную нами ранѣе задачу историческаго обозрѣнія и критики выдающихся направленій морали, съ цѣлью доказать неизбѣжный эвдемонизмъ всѣхъ нравственныхъ ученій, мы должны точнѣе опредѣлить общее значеніе этого понятія и главнѣйшія частныя понятія, въ него входящія.

---

„Эвдемонизмъ“, какъ и большинство философскихъ понятій, какъ и самое понятіе „философіи“, является потомкомъ идеи, имѣвшей совершенно иное, чѣмъ теперь,—гораздо болѣе узкое и чисто мѣстное значеніе. Прилагательное „эвдемонъ“, счастливый, значитъ по-гречески буквально: „обладающій добрымъ демономъ“, или, какъ выражалась новѣйшая литература, „добрымъ гениемъ“. Идея чисто греческая, какъ и вся „демонологія“. Очевидно эвдемонъ значитъ первоначально „благопріятствуемый небомъ“—„удачливый“, хотя то же значеніе можно пожалуй прослѣдить и въ исторіи понятія „счастье“ (со-частіе, доля, пай — ср. участь). Но очень скоро термины эвдемонъ и эвдемонія приобрѣтаютъ у греческихъ мыслителей болѣе широкое и отвлеченное значеніе и начинаютъ обозначать собою не только внѣшнюю

удачу, но и внутреннее, чисто душевное благополучіе и духовное удовлетвореніе. Это расширеніе и возвышеніе смысла указаннаго понятія было въ особенности упрочено ученіемъ Сократа о естественномъ совпаденіи счастья и добродѣтели и о живущемъ въ немъ самомъ—демонѣ, подъ которымъ онъ разумѣлъ „внутренній голосъ“, подсказывающій ему, „что надо дѣлать и чего не надо“—въ чисто нравственномъ смыслѣ \*).

Во всякомъ случаѣ Платонъ, Аристотель и ихъ преемники даютъ понятію „эвдемоніи“ широкое родовое значеніе, и истинное, настоящее — самое высокое — счастье ставятъ въ духовной дѣятельности человѣка, въ его нравственной чистотѣ и добродѣтели \*\*).

Терминъ *эвдемонизма* для обозначенія извѣстныхъ ученій и тенденцій морали, въ силу которыхъ идея счастья личности, хотя бы и въ самомъ высокомъ значеніи, открыто

\*) Отсюда, вѣроятно, и извѣстная попытка Платона облагородить понятіе „эвдемоніи“ производствомъ термина демонъ отъ „*δαίμων*“, разумный, разсудительный (*φρόνιμος*) и его фраза, которую онъ вкладываетъ въ уста Сократу, что каждый *хорошій* человѣкъ долженъ быть признанъ въ извѣстномъ смыслѣ „демоническимъ“ и при жизни и послѣ смерти (см. *Stat.* 398, В и С).

\*\*) Въ особенности характерно въ этомъ отношеніи мѣсто въ *Тимеѣ* Платона (190, с), гдѣ особенно счастливымъ (*διαφερώντως εὐδαίμων*) онъ провозглашаетъ того, кто стремится къ истинѣ, служить божественному и безсмертному и вслѣдствіе этого имѣть внутреннимъ сожителемъ хорошо настроеннаго демона (*ἐν κοσμημένον τὸν δαίμονα*). У Аристотеля всего характернѣе то мѣсто (*Eth. Nik.* X, 8. 1178, b, 27—32), гдѣ онъ говоритъ о значеніи *Ἐωρία*, т. е. умственной дѣятельности, въ счастья (*ὡστ' ἔτι ἂν ἡ εὐδαιμονία Ἐωρία τις*) и на этомъ основаніи отрицаетъ способность быть счастливымъ за животными (*τῶν γὰρ ἄλλων ζῶων οὐδὲν εὐδαιμονεῖ, ἐπειδὴ οὐδαμῆ κοινωνεῖ Ἐωρίας*). По греч. есть, правда, для обозначенія духовнаго блаженства еще другой терминъ *μακάριος*, который Александръ Грантъ въ коммент. къ *Ником. этикѣ* Аристот. называетъ «a more enthusiastic term, than *εὐδαίμων*». Но и Грантъ признаетъ, что «no very marked distinction is kept up between E. a. M.» (*The Eth. of Arist. Lond.* 85, I, стр. 467) и Платонъ и Аристотель сами часто употребляютъ эти термины синонимически. Ср. у Платона *Pol.* I. 344. В и 354, *A. Conv.* 193, D и др. У Аристотеля—*Eth. Nic.* I, 6. 1098, a, 19 и X, 8. 1178, b, 9, *Polit.* VII. I. 1323, b. 24 и т. д. Для исторіи терминовъ *δαίμων* и *εὐδαιμονία* см. Max Heinze. *Der Eudämonismus in der griech. Philosophie.* Leipz. 1883 особ. стр. 5, 7, 8, 13—20. У него же любопытныя данныя по исторіи терминовъ *μάκαρ*, *ὄλιος*, *ὄλιωδαίμων*.

признается основаніемъ нравственной дѣятельности чело-  
вѣка, возникъ въ новѣйшее время \*), причѣмъ въ особен-  
ности имѣлось въ виду охарактеризовать имъ руководящую  
идею греческой морали, а затѣмъ и родственныхъ ей тече-  
ній въ новой философіи. Кантъ въ своихъ этическихъ со-  
чиненіяхъ, насколько мы помнимъ, еще не употреблялъ это-  
го термина \*\*), но содѣйствовалъ его образованію рѣзкимъ  
противуположеніемъ морали, какъ ученія о счастья (Glückseligkeitslehre), другой морали, какъ ученію о нравахъ или  
нравственности въ тѣсномъ смыслѣ (Sittenlehre). Особен-  
ный ходъ распространенію термина „эвдемонизмъ“, воз-  
никшаго повидимому въ началѣ нынѣшняго столѣтія въ Гер-  
маніи подъ вліяніемъ Канта \*\*\*), далъ Шопенгауэръ, кото-  
рый, какъ извѣстно, начинаетъ свою критику Кантовской  
морали словами: „Кантъ имѣетъ предъ этикой великую за-  
слугу тѣмъ, что очистилъ ее отъ всякаго *эвдемонизма*. Этика  
древнихъ была *эвдемоникой*; этика новыхъ большею частью  
ученіемъ о спасеніи... Между древними исключеніе состав-  
ляетъ только Платонъ: его этика не эвдемонистична; но  
за то она мистическая“...\*\*\*\*) Этими словами Шопенгауэръ

\*) Нечего и говорить, кажется, что этотъ терминъ не имѣетъ ничего об-  
щаго съ Платоновскимъ *εὐδαιμονισμός* (Epist. VIII, 354. C) и Аристотелевскимъ  
*εὐδαιμονισμός* (Eth. Nik. IV, 13. 1127, b, 18. Eth. Eud. II, 1219, b, 14 и Reth.  
I, 9. 1367, b, 34)—понятіями, обозначающими: первое—предметъ, признава-  
емый источникомъ счастья, второе—призваніе или провозглашеніе кого-либо  
счастливымъ (въ отличіе отъ *ἥλιος* и *εὐχόμενος*). Новѣйшій терминъ эвде-  
монизма образованъ по аналогіи со всѣми философскими терминами, обознача-  
ющими извѣстное направленіе мысли или ученія (реализмъ, идеализмъ, ма-  
териализмъ и т. д.).

\*\*) Хотя терминъ *Eudämonist* изрѣдка у него встрѣчается. См. *Anthropologie*, I Th. 1 Buch, § 2.

\*\*\*) Исторіи термина *Eudämonismus* мы нигдѣ не нашли, ея нѣтъ даже въ  
*Gesch. der philos. Terminologie* Eucken'a (1889) и въ его статьѣ «Zur Gesch. der  
Parteinamen» (*Beitr. z. Gesch. d. neueren Philos., vorn. d. Deutschen*. Heidelb.  
1886). Его нѣтъ и въ нѣкоторыхъ философскихъ лексиконахъ, напр. Фран-  
ка. Однако уже Krug (*Encykl. philos. Lexicon*, I, Leipz. 1832) въ статьѣ *Eudä-  
monie* употребляетъ термины *Eudämonisten*, *Eudämonismus*.

\*\*\*\*) См. Schopenhauer, *Die beid. Grundprobl. der Ethik. Grundlage der Moral*,  
II. § 3, стр. 117 (3-te Aufl.)

пытается какъ бы съузить и ограничить значеніе термина эвдемонизмъ. Но при этомъ странно, что онъ не признаетъ эвдемонистомъ Платона, который самъ сознательно ставилъ духовное блаженство цѣлью дѣятельности человѣка и потому давалъ мистическое толкованіе самому понятію и термину эвдемоніи, а еще страннѣе то, что немного далѣе, признавъ за Кантомъ сначала заслугу *очищенія* этики отъ эвдемонизма, Шопенгауэръ признаетъ его же ученіе о высшемъ благѣ и о совпаденіи въ загробномъ мірѣ добродѣтели и блаженства „явнымъ эвдемонизмомъ“ \*).

Очевидно Шопенгауэръ еще не совсѣмъ былъ твердъ въ употребленіи этого термина. Если ученіе Канта о высшемъ благѣ—эвдемонизмъ, то конечно съ *той же точки зрѣнія* и ученіе о спасеніи души, которое Шопенгауэръ сначала противопоставляетъ эвдемонизму, должно быть также признано эвдемонизмомъ. И самъ Кантъ считалъ его формою Glückseligkeitslehre \*\*). Не менѣе вѣрно и то, что ученіе самого Шопенгауэра объ *истинномъ спасеніи* воли чрезъ еясамоотрицаніе есть тоже форма эвдемонизма,—выводъ, къ которому и приходитъ знаменитый ученикъ Шопенгауэра Эд. Гартманъ (Phänomenol. d. sittlichen Bewusstst. стр. 43).

Необходимость расширенія понятія эвдемонизма на всѣ нравственныя ученія и системы, которыя *сознательно* или *безсознательно* ставили идею блага и счастья личности,—матеріальнаго или духовнаго, внѣшняго или внутренняго, земнаго или небеснаго,—послѣднимъ и высшимъ критеріемъ нравственныхъ стремленій человѣка, заставляетъ насъ пе-

\*) Тамъ же, § 4, стр. 124. О Различіи широкаго и узкаго пониманія термина эвдемонизмъ и о большей законности перваго см. брошюру Pfleiderer'a, Eudämonismus и Egoismus. Leipz. 1880.

\*\*) Въ одномъ примѣч. въ Grundleg. z. Metaph. d. Sitten Кантъ справедливо подводитъ подъ понятіе Glückseligkeitslehre даже извѣстное ученіе англійскихъ моралистовъ о нравственномъ чувствѣ (moral sense), какъ основаніи морали, хотя ученіе о нравственномъ чувствѣ было, подобно Кант. теоріи категор. императива, направлено къ тому, чтобы дать морали основаніе, независимое отъ соображеній о счастья личности (см. II, Abth. Eintheil. all. mögl. Princ. der Sittlichkeit).

рейти теперь къ вопросу о психологически возможныхъ, типическихъ формахъ эвдемонизма.

Для этого путь одинъ. Понятіе эвдемоніи, счастья, блага личности, включаетъ въ себя неизбежно идею той или другой комбинаціи чувствъ и чувствованій, а система чувствованій и чувствъ челоуѣка—строго замкнутая система. Поэтому, для уясненія основныхъ формъ эвдемонизма, намъ необходимо теперь нѣсколько продолжить сдѣланный нами въ прошлой главѣ краткій анализъ чувствъ.

Мы указали уже, что вся система чувствованій и чувствъ челоуѣка возникаетъ на почвѣ двухъ коренныхъ явленій душевной жизни—удовлетворенія и неудовлетворенія воли, какъ инстинкта бытія и какъ сознательнаго стремленія къ бытію и его проявленіямъ. Такимъ образомъ эта система душевныхъ явленій можетъ быть исчерпана двумя родовыми понятіями: чувствъ *удовлетворенности* и *неудовлетворенности*. Первый классъ чувствованій и чувствъ, называемыхъ *пріятными*, обозначается въ частности понятіями наслажденія, удовольствія, радости, счастья, блаженства. Второй классъ, *непріятныхъ* чувствованій и чувствъ, выражается, смотря по ихъ интенсивности и внутреннему качеству, понятіями боли, страданія, печали, несчастія, мученія, муки. Мы показали уже, что въ употребленіи всѣхъ перечисленныхъ терминовъ есть отѣнки, которыми можно воспользоваться для сознательной, научной классификаціи различныхъ ступеней и формъ удовлетворенія воли, хотя замѣтили въ то же время, что значеніе этихъ выраженій въ обыкновенномъ словоупотребленіи весьма условно и сбивчиво.

Теперь, задавшись цѣлью раскрыть психологически возможные формы эвдемонизма, мы неизбежно должны съ новой точки зрѣнія вернуться къ вопросу объ основныхъ формахъ и ступеняхъ пріятныхъ и непріятныхъ чувствованій и чувствъ, изъ комбинацій которыхъ слагается та или другая родовая идея счастья, какъ общаго основанія и мотива челоуѣческой дѣятельности. Уже древніе философы, Платонъ

и Аристотель, совершенно правильно отмѣтили *три* ступени или момента человѣческаго существованія и соотвѣтствующаго ему самочувствія \*).

Низшая ступень—это *растительныя* отправления организма, направленныя къ сохраненію, возстановленію и развитію тканей и органовъ тѣла. Средняя ступень—это *животныя* отправления организма, направленныя къ расходованію накопленныхъ въ тканяхъ и органахъ тѣла энергій, въ процессѣ психическаго взаимодействія его съ другими тѣлами и вещами. Высшая ступень—это *собственно человѣческія* отправления организма, какъ цѣлаго, какъ *разумной личности*, т.-е. высшія психическія или душевныя его дѣятельности, имѣющія предметомъ взаимодействіе его не съ вещами и тѣлами, какъ таковыми, а съ міромъ, какъ цѣлымъ, и съ его духовными проявленіями—съ живыми существами и съ идеальнымъ существомъ неодушевленныхъ вещей (съ ихъ идеями). Эта послѣдняя ступень существованія выражается духовными процессами познанія, творчества, нравственнаго взаимодействія съ міромъ.

Тремъ сферамъ существованія соотвѣтствуютъ и различныя ступени самочувствія человѣка:

1) Есть пріятныя и непріятныя чувствованія удовлетворенія, связанныя съ *чисто-физическими* или растительными отправлениями организма и отдѣльныхъ его органовъ или членовъ,— съ кровообращеніемъ, дыханіемъ, пищевареніемъ, питаніемъ, выдѣленіемъ... Здѣсь самочувствіе связано съ соблюденіемъ или нарушеніемъ законовъ матеріальнаго существованія тѣла, съ достиженіемъ или недостиженіемъ цѣлей указанныхъ растительныхъ процессовъ, которые сводятся къ поддержанію цѣлости и жизненности отдѣльныхъ частей организма и его всего въ совокупности. Это сфера такъ называемой *органической* чувствительности.

2) Есть пріятныя и непріятныя чувствованія и чувства, связанныя съ *полупсихическими* процессами— чувственнаго

\*) См. ученіе Платона о частяхъ души и уч. Аристотеля—о способностяхъ.



воспріятія, движенія, мозговой работы. Дѣятельности нѣкоторыхъ органовъ тѣла направлены непосредственно не на сохраненіе жизненныхъ энергій организма, а напротивъ на расходованіе ихъ въ связи съ какими-нибудь уже объективными цѣлями, хотя имѣющими самое близкое отношеніе къ индивидуальному животному инстинкту бытія организма. Разумѣется, и эти дѣятельности могутъ совершаться съ пользою или съ ущербомъ для самого организма; но сами по себѣ онѣ имѣютъ всегда какой-нибудь объектъ и задачу, лежащіе за его предѣлами. Поэтому чувствованія и чувства, сопровождающія и выражающія чисто растительныя условія функціонирования органовъ движенія и воспріятія, а также мозга, относясь всецѣло къ *первой* категоріи, глубоко отличны отъ чувствованій, сопровождающихъ ихъ собственные объективныя отправленія. Это нагляднѣе всего проявляется въ различіи чисто органическихъ мышечныхъ чувствованій (утомленія, ощущенія бодрости и свѣжести тканей) отъ такъ называемыхъ мускульныхъ ощущеній и чувствованій, регулирующихъ движеніе, какъ таковое, т.-е. его направленіе, форму, цѣлесообразность, и играющихъ роль даже въ познаніи внѣшняго міра (ощущенія тяжести, разстоянія, тѣлесности предметовъ и т. д.), а также въ самопознаніи человѣка—въ образованіи представленій о внутренней энергій и способностяхъ (чувства усилія, силы, безсилія). Такимъ образомъ несомнѣнно, что кромѣ растительнаго самочувствія есть еще животное, наполовину психическое, въ которомъ пріятныя и непріятныя чувствованія связаны не съ соблюденіемъ законовъ правильнаго возстановленія и сохраненія его тканей, а съ правильностью и полнотою упражненія или работы у органовъ во взаимодействіи его животнаго существа съ окружающими предметами и другими существами: это—сфера *психоорганической* чувствительности.

3) Есть пріятныя и непріятныя чувства, связанныя съ *чисто психическими*, или душевными и духовными, дѣятельностями—эстетическаго созерцанія, размышленія, изобрѣтенія и твор-

чества, общественныхъ и иныхъ дѣятельностей нравственнаго порядка. Здѣсь работаютъ конечно тѣ же органы животнаго взаимодействія организма съ міромъ, но въ чувствахъ выражается и оцѣнивается не самый процессъ ихъ работы, правильность или неправильность ея, а совершенно объективные ея результаты, ея успѣхъ по отношенію къ извѣстнымъ цѣлямъ, поставленнымъ мыслью и волею. Эти чувства не имѣютъ уже прямо отношенія къ животной особенности организма и совершенно отвлекаются отъ орудій, при помощи которыхъ осуществляется дѣятельность. Пріятное чувство исполненнаго долга, совершеннаго мыслию открытія, осуществленнаго или понятаго художественнаго идеала, конечно можетъ поднять дѣятельность мозга, изошрить воспріимчивость чувствъ, повысить энергію мускуловъ, и даже болѣе того — усилить обмѣнъ веществъ, ускорить кровообращеніе, дыханіе, выдѣленіе. Но совершенно ясно, что упомянутыя пріятныя чувства будутъ все-таки относиться не къ этимъ побочнымъ результатамъ, которые будутъ восприниматься при помощи особыхъ чувствованій перваго и втораго порядка, а къ *объективному исходу* самой душевной дѣятельности. И эти высшія чувства дѣйствительно имѣютъ такъ мало отношенія къ существованію растительно-животнаго организма, что чаще всего заставляютъ забывать объ его ближайшихъ интересахъ, заглушая даже боли и страданія, связанныя съ нарушеніемъ нормъ дѣятельности упомянутыхъ двухъ системъ органовъ. Такова высшая сфера чисто *психической* чувствительности, и нѣкоторый антагонизмъ ея двумъ предшествующимъ не подлежитъ сомнѣнію.

Въ художественномъ экстазѣ человѣкъ иногда не чувствуетъ проявленій самыхъ могучихъ инстинктовъ голода и жажды, не чувствуетъ и истощенія своихъ мозговыхъ и мышечныхъ энергій, и только потомъ, когда закончилась его душевная дѣятельность, наступаетъ реакція и двѣ низшія формы самочувствія возстановляются, иногда съ особенной интенсивностью. Въ экстазѣ умственной работы человѣкъ также до того забываетъ о своей животной личности,

что подвергаетъ ее иногда, въ припадкахъ такъ называемаго идейнаго увлеченія и соотвѣтствующаго состоянія „разсѣянности“, нѣкоторымъ несомнѣннымъ опасностямъ, или по меньшей мѣрѣ совершаетъ дѣйствія смѣшныя, иногда нелѣпыя, подвергающія его издѣвательству ближняго, т.-е. наносящія ущербъ его животной личности. Но особенной силы отвлеченія отъ условій растительнаго и животнаго существованія человѣкъ достигаетъ въ *нравственномъ* экстазѣ, въ которомъ онъ спокойно и часто сознательно подвергается не только различнымъ опасностямъ, но даже физическимъ пыткамъ и истязаніямъ, могущимъ привести его животную личность къ полной гибели.

Не нужно, кажется, болѣе краснорѣчивыхъ доказательствъ въ пользу того положенія, что есть три главныя, *реально* доступныя человѣку ступени самочувствія, связанныя съ тремя основными моментами его существованія—растительнаго или чисто физическаго, животнаго или полупсихическаго, и собственно человѣческаго или духовнаго. Конечно, противъ *абсолютнаго* разграниченія физическихъ, полупсихическихъ и чисто психическихъ чувствованій и чувствъ можно возразить, что во всякомъ самочувствіи человѣка есть и физическій и психическій моменты: въ отправленіяхъ наиболѣе грубаго, матеріальнаго свойства само наслажденіе, какъ и страданіе, есть моментъ „психическій“, а при самой возвышенной духовной дѣятельности работаютъ и мозгъ, и другіе „физическіе“ органы человѣка. Но нельзя отрицать однако, что соотношеніе того и другого момента въ разныхъ формахъ дѣятельности различное; и можно предположить даже а priori, что если въ процессѣ есть два момента или *два* различныя стороны, то возможно преобладаніе каждой изъ нихъ и затѣмъ болѣе или менѣе полное ихъ равновѣсіе. Между тѣмъ различіе психическаго и физическаго моментовъ въ дѣятельности человѣка, какъ бы ни истолковывалось ихъ взаимное отношеніе, никѣмъ не отрицается, даже самыми крайними материалистами.

Постепенное и неизбѣжное отвлеченіе чувствъ человѣка

отъ первоначальной ихъ основы—Физическихъ отправленій, отъ функций, потребностей и интересовъ его Физическаго организма, является одной изъ главныхъ опоръ при построении понятія о *четвертой, идеальной* ступени самочувствія, абсолютно духовнаго, при чемъ предполагается полная отрѣшенность душевной энергіи отъ ея тѣлесныхъ, Физическихъ орудій, къ которымъ она относится равнодушно, пренебрежительно и даже иногда, какъ мы видѣли, прямо враждебно уже на третьей, *реально* доступной человѣку ступени „духовной“ дѣятельности. Перспектива и идеаль абсолютной энергіи самочувствія, при полной отрѣшенности духа отъ тѣла, возникаютъ въ умѣ человѣка совершенно естественно, на почвѣ внутренняго и виѣшняго опыта, т.-е., такъ сказать, *индуктивно*. Видя, съ одной стороны, въ указанномъ развитіи самочувствія *движеніе, прогрессъ*, а съ другой стороны познавая теоретическую *безконечность всякаго движенія* въ природѣ. если оно не встрѣчаетъ препятствій, или если препятствія доступны устраненію, умъ человѣка не можетъ допустить, чтобы развитіе „духовной отрѣшенности“ могло остановиться на поль-дорогѣ и внезапно оборваться. Если превосходство духа и самосознанія надъ организмомъ такъ успѣшно утверждается уже въ предѣлахъ самого организма, то отчего не допустить, что эта явная и реальная побѣда духа надъ противодѣйствіемъ тѣла и надъ ограниченностью его орудій есть только переходная ступень къ *полному* отрѣшенію отъ этихъ орудій и къ такой полнотѣ самообладанія духа, которая уже исключаетъ возможность всякой борьбы, всякихъ помѣхъ и реакцій?

Таково безусловно законное, логическое и психологическое, происхожденіе идеи высшей ступени самочувствія, по всей вѣроятности доступнаго человѣку, какъ чисто духовной личности, уже не ограниченной возвратами къ животному и растительному существованіямъ, а абсолютно свободной и отрѣшенной отъ всѣхъ Физическихъ условій бытія. Ступени развитія человѣческихъ чувствъ очевидно не что иное какъ восходящая лѣстница постепеннаго и все большаго освобо-

жденія воли человѣка отъ чисто консервативной задачи—охраны цѣлости и неприкосновенности его тѣла. Полная зависимость чувствованій отъ этой задачи на первой ступени и возрастающая независимость и затѣмъ враждебность ихъ этой задачѣ на слѣдующихъ ступеняхъ поневолѣ внушаютъ мысль, что предѣломъ и концомъ движенія явится *абсолютная независимость, безконечная полнота отрѣшенности и свободы*, т.-е. сверхчеловѣческое и надорганическое блаженство.

Эта естественная психологія чувствъ даетъ твердую почву для опредѣленія границъ и формъ *эвдемонизма* въ оцѣнкѣ конечныхъ субъективныхъ цѣлей дѣятельности человѣка. Очевидно, *теоретически* возможны четыре главные категоріи эвдемонизма, смотря по тому, въ какой сферѣ самочувствія онъ поставитъ центръ тяжести и истинный смыслъ человѣческаго существованія. Вѣдь относительно каждой области самочувствія можно допустить, что она *настоящая, коренная*, а всѣ остальные—обманъ, миражъ, или фикція.

---

Однако до появленія *ученій*, могущихъ носить названіе *этическихъ* и, въ частности, *эвдемонистическихъ*, самосознаніе человѣка проходитъ нѣсколько естественныхъ ступеней развитія. На самой низшей и наивной ступени человѣку должно казаться, что все, что онъ дѣлаетъ и можетъ сознательно сдѣлать, должно быть направлено только къ сохраненію его органическаго бытія, его жизни въ самомъ матеріальномъ и непосредственномъ значеніи этого слова. Самосознаніе его зарождается тогда, когда онъ только-что вышелъ побѣдителемъ изъ жестокой, чисто физической борьбы своей за существованіе—съ силами природы и съ другими живыми существами, когда онъ еще все-таки окруженъ всякими матеріальными опасностями и долженъ направлять живѣйшее вниманіе свое на изысканіе средствъ къ пропитанію себя, на огражденіе тѣла своего отъ голода, холода и всякихъ видимыхъ и невидимыхъ враговъ его жизни. Высшая дѣятельность духа ему недоступна, а животныя отправленія—воспріятія, движенія, мозговой работы—всецѣло отда-

ны въ услуженіе задачамъ растительнаго существованія, добыванію пищи, доставленію себѣ тепла и т. п. Единственно мыслимое на этой ступени счастье — это полнота насыщенія, нормальность всѣхъ отправленій тѣла, полнота ощущеній тепла и свѣта, покоя и отдохновенія отъ чисто физической борьбы съ природой, и параллельно устраненіе страданій, связанныхъ съ неудовлетвореніемъ самыхъ матеріальныхъ желаній и инстинктовъ и съ нарушеніемъ самыхъ коренныхъ нормъ физическаго существованія. Дальше этого идеала мысль сначала не способна возвыситься. Она даже не способна и не имѣетъ времени понять прелести движенія, воспріятія и соображенія, какъ самостоятельныхъ функций организма, внѣ той первоначальной, утилитарной задачи сохраненія организма отъ смерти и продолженія его бытія, которой онѣ еще всецѣло служатъ.

Но затѣмъ является сознаніе нѣкоторой обеспеченности въ самыхъ главныхъ, матеріальныхъ нуждахъ. Является досугъ, возможно иногда пресыщеніе. Накопленные въ избыткѣ силы требуютъ упражненія и проявленія. Начинается развитіе второй, животной формы самочувствія \*). Движеніе и воспріятіе становятся иногда изъ простаго средства цѣлью самой въ себѣ, источникомъ особаго, болѣе высокаго благополучія, хотя и чисто животнаго. Когда человѣкъ на низшей ступени развитія, подобно животнымъ, инстинктивно ищетъ въ играхъ, бѣгѣ, симуляціи борьбы и проч., удовлетворенія потребности движенія, т.-е. траты избытка силъ, а въ пѣніи, украшеніи своего тѣла и т. д. — удовлетворенія потребности болѣе совершеннаго воспріятія, то тутъ еще не видно признаковъ особаго міросозерцанія. Новое міросозерцаніе проявляется тогда, когда человѣкъ принимается за правильную *организацию* своихъ движеній, воспріятій и мозговой работы въ видахъ увеличенія удовлетворенія, доставляемаго ими, ибо этимъ онѣ доказываетъ

\*) Надѣмся, что читатель пойметъ, что мы изображаемъ здѣсь не строго-историческую, а идеальную или идеально-историческую схему развитія міросозерцаній человѣка. •

впервые, что позналъ ихъ самостоятельную цѣнность и началъ ставить ихъ наравнѣ, а затѣмъ и выше наслажденій, связанныхъ съ нисшимъ растительнымъ самочувствіемъ организма. На этой ступени зарождаются танцы, организованныя игры, создаются первые музыкальные инструменты и пр.

Еще новое міросозерцаніе проявляется на той ступени развитія, когда человѣкъ, достигнувъ извѣстнаго изошренія своей чисто животной дѣятельности, начинаетъ понимать ея общее, неиндивидуальное значеніе и находить удовлетвореніе въ осуществленіи тѣхъ объективныхъ задачъ, къ которымъ направлены его воспріятіе, движеніе и мозговая работа,—когда онъ начинаетъ наслаждаться красотой природы, свѣтовыхъ и звуковыхъ комбинацій впечатлѣній, независимо отъ утилитарной цѣли упражненія своихъ органовъ и силъ, когда онъ начинаетъ самъ творить и перестраивать міръ съ цѣлью удовлетворенія своей, вновь возникшей, потребности—служить идеямъ, когда онъ создаетъ архитектуру, музыку, поэзію, какъ искусства.

И еще новое и высшее міросозерцаніе, когда, не найдя полного удовлетворенія своимъ объективнымъ идеаламъ въ конкретныхъ формахъ творчества, онъ начинаетъ мечтать объ абсолютной полнотѣ удовлетворенности за предѣлами вещественнаго міра и земного бытія и создаетъ образы религіи, отвлеченія философіи и первыя формулы науки, направленные къ уясненію непостижимаго еще смысла и строя вселенной.

Эти-то четыре возможныхъ и послѣдовательно возникающихъ другъ за другомъ міросозерцанія и являются первыми зародышами четырехъ основныхъ категорій эвдемонизма. Но сами онѣ еще не составляютъ ихъ.

Мы сказали, что каждая система эвдемонизма, какъ *доктрины*, связана съ предположеніемъ, что только одна форма самочувствія истинная, настоящая, а остальные—мнимыя. Кромѣ того эвдемонизмъ есть понятіе, выражающее направленіе морали, т.-е. сознательной *теоріи* поведенія. Слѣдовательно развитіе эвдемонизма, какъ и самой морали, начи-

нается лишь тогда, когда въ самосознаніи человѣка уже даны въ своемъ различіи всѣ четыре міросозерцанія, когда уже есть зачатки религіи, философіи и науки, которыми проблема впервые и ставится вполне сознательно.

Только когда человѣкъ понялъ себя, какъ идеальное существо, сознательно ставящее себѣ *цѣли* и изыскивающее пути дѣятельности, выходящей за предѣлы чисто индивидуальнаго бытія,—какъ существо, *управляющее* своею дѣятельностью, обсуждающее ея задачи и способное сознательно ихъ достигать, тогда—и только тогда—возникаетъ мораль, какъ теорія и сводъ правилъ поведенія. Тогда же начинается и сознательный *выборъ* той или другой формы дѣятельности, въ видахъ достиженія наибольшаго удовлетворенія запросовъ личности, и съ тѣмъ вмѣстѣ появляются различныя формы эвдемонизма въ ученіяхъ о поведеніи. Конечно, естественная мораль, какъ то или другое міросозерцаніе, хотя бы инстинктивное, можетъ быть найдена даже въ нравахъ и обычаяхъ животныхъ, а не только первобытныхъ людей, но настоящая мораль есть ученіе и система, и она является только съ возникновеніемъ религій, какъ первой ступени обобщенія и сознательной постановки вопроса о цѣляхъ жизни. /

Итакъ, хотя всѣ четыре основныя категоріи эвдемонизма *потенціально* заложены въ постепенномъ развитіи міросозерцаній первобытнаго человѣка, но эвдемонизмъ, какъ направленіе морали, возникаетъ впервые лишь на почвѣ *антаноизма* этихъ первоначальныхъ, уже готовыхъ міросозерцаній. И вотъ его главныя направленія:

1. Все земное несовершенно. Люди умираютъ, не достигнувъ удовлетворенія своихъ желаній и потребностей; слѣдовательно земная жизнь есть переходъ къ небесной. Тамъ, и только тамъ, надо искать полноты удовлетворенія, полноты счастья и блаженства.

2. Но вѣдь перспектива загробной и небесной жизни не есть нѣчто безусловно достовѣрное, это—только надежда. Полнота духовнаго удовлетворенія достижима и на зем-



лѣ, при извѣстномъ разумномъ устроеніи жизни. Слѣдовательно высшее, несомнѣнно реальное счастье всетаки земное, хотя и духовное, ибо все остальное въ земной жизни слишкомъ скоротечно и непрочно.

3. Но что такое духовное удовлетвореніе?—Это лишь удовлетвореніе естественныхъ потребностей индивидуума, т.-е. животнаго. Наслаждаясь духовно, человѣкъ удовлетворяетъ свою жажду бытія индивидуальнаго, упражненія своихъ силъ и энергій. Высшее счастье—полнота и нормальное упражненіе жизненныхъ силъ.

4. Упражненіе жизненныхъ силъ? Но когда жизненные силы ощущаются всего полнѣе, реальнѣе?—Когда удовлетворены всѣ потребности тѣла, когда достигнута гармонія тѣлесныхъ отправленій. Все остальное—обманъ чувствъ, плодъ воображенія. Единственное реальное—жизнь тѣла, полнота и интенсивность его ощущеній.

Таковы четыре основныя точки зрѣнія первоначальныхъ теорій поведенія. Ихъ развитіе, какъ мы надѣемся подтвердить въ послѣдствіи исторически, отчасти обратно порядку развитія естественныхъ міросозерцаній. По крайней мѣрѣ эвдемонизмъ послѣдней категоріи, какъ сознательная доктрина, основанная на отрицаніи цѣнности духовнаго удовлетворенія и на признаніи призрачности надеждъ на иное, лучшее существованіе, возникаетъ сравнительно поздно; напротивъ того, мечты о загробномъ блаженствѣ несомнѣнно первая форма *сознательнаго* эвдемонизма, встрѣчающаяся въ самыхъ первобытныхъ религіяхъ. Психологически это можно объяснить тѣмъ, что низшія формы эвдемонизма являются плодомъ разочарованія и сомнѣнія въ достижимости высшихъ формъ счастья и блаженства; а идеаль высшаго загробнаго блаженства есть въ свою очередь первое побужденіе къ построенію *теоріи* морали, т.-е. поведенія, сознательно направленнаго къ достиженію высокой и трудной задачи.

Однако указанныя нами основныя категоріи эвдемонизма не суть еще всѣ возможныя типическія формы его. Во I-хъ,

можно допустить сводимость четырехъ основныхъ категорій эвдемонизма къ *двумъ* главнымъ классамъ: вѣдь въ двухъ категоріяхъ эвдемонизма преобладаетъ идея блага духовнаго, въ двухъ другихъ—блага матеріальнаго, физическаго, причемъ мыслимъ, въ третьихъ, и идеаль синтеза или интеграціи этихъ двухъ общихъ формъ эвдемонизма въ *одну*—въ теорію совмѣстимости и полной гармоніи духовнаго и матеріальнаго блага личности. Во 2-хъ каждая изъ четырехъ основныхъ категорій эвдемонизма въ свою очередь допускаетъ два частныхъ развѣтвленія: чувства, какъ мы видѣли, суть показатели удовлетворенія и неудовлетворенія воли. Что важнѣе: искать *удовлетворенія* и стремиться къ удовольствію, или избѣгать *неудовлетворенности* и страданія? Что *реальнѣе*: наслажденіе или страданіе? Что *положительно* и что *отрицательно*: слѣдуетъ ли признать удовольствіе только отсутствіемъ страданія, или, наоборотъ, страданіе—только отсутствіемъ наслажденія и неудовлетворенною потребностью его?

Очевидно, каждая указанная основная категорія эвдемонизма можетъ имѣть двѣ главныя формы: *положительную* и *отрицательную*. Въ каждой области самочувствія задача поведенія можетъ быть поставлена двояко: или дѣло идетъ о достиженіи полноты удовлетворенія, или вся задача только въ устраненіи неудовлетворенности въ данной области самочувствія, признаваемой наиболѣе реальною, т.-е. въ области самочувствія—растительнаго, животнаго, человѣческаго и, такъ сказать, божественнаго.

Отсюда возможность, съ одной стороны, трехъ новыхъ, обобщенныхъ и родовыхъ формъ эвдемонизма—*материалистическаго, спиритуалистическаго* и *синтетическаго*; съ другой стороны—восьми частныхъ, дифференцированныхъ его разновидностей.

Всѣ эти новыя (по опредѣленію нашему) формы эвдемонизма можно выразить слѣдующимъ образомъ:

1) Задача жизни и поведенія есть вообще полнота удовлетворенія потребностей организма—растительнаго и животнаго, и устраненія всякой его неудовлетворенности, ибо

къ удовлетворенности и неудовлетворенности организма и его инстинкта бытія сводится все его самочувствіе.

2) Задача жизни и поведенія — удовлетвореніе духовное и устраненіе духовной же неудовлетворенности, т. - е. полнота духовнаго самочувствія въ семъ вѣкѣ и въ будущемъ, ибо удовлетвореніе самочувствія органическаго и физическаго — призракъ и праздная мечта. Ничего, кромѣ зла и страданій, отъ преслѣдованія этой задачи не происходитъ.

3) Задача жизни и поведенія *примирить* потребности физическаго организма и духовной личности, достигнуть полноты счастья и блаженства, земнаго и небеснаго, физическаго и духовнаго, и задача эта совершенно выполнима при извѣстной разумной организаціи поведенія.

Таковы, если такъ можно выразиться, *интегрированныя* формы эвдемонизма. Дифференціація четырехъ основныхъ идеаловъ счастья ведетъ въ свою очередь къ образованію восьми болѣе частныхъ ученій:

I. Полнота физическаго, растительнаго существованія организма—единственно-реальная задача человѣческой дѣятельности; все остальное слишкомъ ничтожно, слабо и призрачно, чтобы доставить человѣку счастье и истинное удовлетвореніе. Но тутъ возможны двѣ перспективы:

1. Физическое *наслажденіе*, какъ признакъ полной и самой интенсивной удовлетворенности, есть единственная достойная цѣль жизни и поведенія.

2. Физическое наслажденіе — призракъ. Удовлетвореніе потребностей недостижимо, жажда наслажденій ненасытна и служеніе этой задачѣ только приводитъ къ страданіямъ и болѣзнямъ. Страданіе гораздо реальнѣе наслажденія. Вся задача *избѣгать физическаго страданія* путемъ ограниченія потребностей, уничтоженія желаній.

II. Чисто физическое удовлетвореніе грубо и непрочно. Оно не даетъ счастья. Есть иное, болѣе тонкое и прочное удовлетвореніе—въ наслажденіяхъ, хотя и индивидуально-животныхъ, но психическихъ, и въ устраненіи органической

неудовлетворенности этого высшаго порядка. Но и тутъ возможны двѣ перспективы:

1 Высшія *удовольствія* челоуѣка-животнаго—это воспріятіе, движеніе, мышленіе. Удовольствія эти совершенно реальны. Ихъ надо искать, къ нимъ надо стремиться, наслаждаясь природой, жизнью, воспріятіемъ безконечной смѣны явленій, собственнымъ движеніемъ среди всеобщей перемѣны, отдаваясь высшимъ страстямъ и работѣ мозга.

2. Всѣ эти высшія удовольствія — призракъ. Страсти и волненія—источникъ безчисленныхъ страданій. Лучше *покой и воздержаніе*,—безстрастное и уравновѣщенное отношеніе къ міру. Лучше добродѣтель, какъ орудіе борьбы съ страстями и какъ средство избѣгнуть всякихъ волненій и бѣдствій.

III. Всякое удовлетвореніе въ мірѣ явленій — фантазія. Всякая мечта о счастьи индивидуальномъ, феноменальномъ—нелѣпость. Единственное, что удовлетворяетъ въ этой жизни, это -- созерцаніе ея ничтожества, это возвышеніе къ идеалу, это познаніе сущности вещей, проникновеніе въ ихъ интимную природу. Но и тутъ возможны двѣ точки зрѣнія:

1. Челоуѣку *доступно счастье* проникновенія за предѣлы движенія, измѣненія, неустойчивыхъ явленій, въ мірѣ идеала. Высшее земное блаженство—созерцаніе красоты, вѣчныхъ законовъ бытія, сущностей и идей вещей, пониманіе и осуществленіе вѣчныхъ нормъ красоты, блага, гармоніи. Всѣ эти высшія, чисто духовныя наслажденія реальны.

2. Челоуѣкъ окруженъ движеніемъ и измѣненіемъ и за ихъ предѣлы не можетъ проникнуть. Истинной природы вещей, ихъ сущности и законовъ онъ понять и обнять не въ состояніи, хотя только къ этому и стоило бы стремиться. Всѣ попытки проникнуть за предѣлы феноменальнаго ведутъ только къ страданіямъ, къ болѣе интенсивному сознанію неудовлетворенности и неудовлетворимости воли. Счастье, относительное, достижимо только путемъ полного *воздержанія отъ всякаго познанія и дѣятельности*, путемъ воспитанія себя къ

абсолютному безстрастію души, которымъ достигается идеаль безмятежнаго покоя и равнодушія.

IV. Мечтать объ удовлетвореніи въ жизни земной, человѣческой, вообще нелѣпость. На землѣ человѣкъ ничего не встрѣчаетъ, кромѣ страданій. Всѣ наслажденія и удовольствія земнаго порядка — фикція, всякое удовлетвореніе въ этомъ мірѣ—праздная мечта. Земная жизнь—только испытаніе, переходная ступень къ иной, небесной, единственно существенной, ибо въ этомъ мірѣ все феноменально, все—приракъ, движеніе и перемѣна. Но и тутъ возможны, однако, два воззрѣнія:

1. Будущая жизнь сулитъ истинное, полное и абсолютное удовлетвореніе, высшее и *единственно-реальное блаженство*. Вся задача въ томъ, чтобы достойно къ нему подготовиться, выдержать тяжелое испытаніе, заслужить величайшей награды за терпѣніе, спасти въ себѣ то лучшее, высшее, что единственно реально въ самомъ человѣкѣ— то начало, которое будетъ блаженствовать, — *спасти душу*.

2. Будущее существованіе есть только продолженіе настоящаго. Истинное существо человѣка—воля къ жизни, къ бытію. Удовлетвореніе ея никогда не возможно. Организмъ и земная личность — сами только произведенія этой ищущей и никогда не достигающей удовлетворенія воли, продуктъ ея самовольнаго и свободнаго воплощенія. Счастье, относительно, заключается именно въ *полномъ* умерщвленіи этой воли, жаждущей воплощенія и обрѣтающей ничѣмъ не устранимое, составляющее самую сущность бытія, страданіе. Конечно, счастье человѣка за предѣлами міра явленій, но не въ воображаемомъ блаженствѣ личнаго удовлетворенія, а въ единственно возможномъ блаженствѣ безволія, абсолютнаго умерщвленія самой жажды личнаго бытія. Идеаль — абсолютное погруженіе въ *ничто, безконечная смерть* личности.

Таковы самыя главныя и типическія, психологически строго дифференцированныя формы эвдемонизма. Читатель уже узналъ конечно, въ сдѣланныхъ нами опредѣленіяхъ, извѣ-

стные ему *историческія*, весьма древнія и устойчивыя формы восьми этических міросозерцаній, выражаемых терминами.

1. Гедонизма (цѣль жизни— физическое наслажденіе).
2. Цинизма (цѣль жизни—устраненіе физическихъ страданій, умерщвленіе потребностей тѣла).
3. Эпикуреизма (цѣль жизни — психическое наслажденіе, удовлетвореніе страстей).
4. Стоицизма (цѣль жизни — умерщвленіе страстей, добродѣтель—какъ воздержаніе и самообузданіе).
5. Платонизма (цѣль жизни—идеальное земное существованіе, познаніе идей вещей, ихъ красоты и гармоніи, и осуществленіе этихъ идей въ дѣятельности человѣка и въ организаціи міра).
6. Скептицизма (цѣль жизни — абсолютное безстрастіе, воздержаніе отъ всякаго познанія и дѣятельности).
7. Христіанства (цѣль жизни—спасеніе души и вѣчное блаженство).
8. Буддизма (цѣль жизни — абсолютное умерщвленіе воли, абсолютное небытіе, нирвана).

Если мы теперь возвратимся къ обзорѣнню указанныхъ ранѣе болѣе общихъ и интегрированныхъ формъ эвдемонизма, то вспомнимъ также нѣкоторыя всѣмъ извѣстныя историческія формы этическихъ міросозерцаній:

1. Аристотелизмъ былъ попыткою проведенія самой широкой синтетической формы эвдемонизма (цѣль жизни—полнота духовнаго и матеріальнаго удовлетворенія).

2. Ученіе Сократа было древнѣйшею формою спиритуалистическаго эвдемонизма, въ которомъ сливались идеалы духовнаго блаженства на землѣ и на небѣ.

3. Ученіе Демокрита было одною изъ древнѣйшихъ формъ материалистическаго эвдемонизма. Отрицаніе загробнаго существованія приводило неизбѣжно къ идеалу полнаго удовлетворенія животной личности (*εὐθυμία, εὐεστία*), причемъ въ нравственномъ ученіи Демокрита гедо-

низмъ и эпикуреизмъ являются еще не дифференцированными, — подобно тому, какъ въ ученіи Сократа еще не дифференцированы платонизмъ и эвдемонизмъ христіанской морали.

Четыре первоначальныя формы эвдемонизма воплощаются преимущественно въ религіозныхъ ученіяхъ и національно-этическихъ міросозерцаніяхъ:

1. Персидская религія (Зороастра) заключала въ себѣ этику небеснаго блаженства, какъ идеала, но въ болѣе общемъ смыслѣ, чѣмъ христіанская этика и буддизмъ.

2. Конфуціанство въ Китаѣ было, какъ извѣстно, философій полноты земнаго духовнаго удовлетворенія. —

3. Этическое міросозерцаніе грековъ, выразившееся въ ихъ мифологіи, было воплощеніемъ идеи и идеала возможно полнаго индивидуально-животнаго удовлетворенія, какъ это ясно доказываютъ и ихъ представленія о жизни боговъ.

4. Этическое міросозерцаніе нѣкоторыхъ семитическихъ народовъ (Финикіяне, Вавилоняне), воплощаетъ собою идеаль наиболѣе полнаго матеріальнаго, чувственнаго удовлетворенія, какъ это подтверждаютъ и нѣкоторыя черты религіозныхъ воззрѣній этихъ народовъ \*).

Такимъ образомъ, если пока оставить въ сторонѣ историческую послѣдовательность системъ и направленій эвдемонизма и имѣть въ виду только ихъ *логическую* классификацію, сообразно широтѣ идеаловъ и безъ всякой — пока — оцѣнки ихъ достоинства, то мы получимъ слѣдующую схему:

\*) Не мѣшаетъ замѣтить, что мы привели здѣсь лишь *нѣкоторые примѣры* первоначальныхъ формъ эвдемонизма. Религіи и народныхъ міросозерцаній было много и для полной ихъ классификаціи необходимо специальное изслѣдованіе. Притомъ, ни одно народное религіозно-этическое міросозерцаніе не было и не могло быть чистою формою эвдемонизма; всѣ они были амальгамою земныхъ и небесныхъ идеаловъ блаженства. Можно говорить только о *преобладающей* эвдемонистической тенденціи этихъ міросозерцаній.

Дифференцированны формы: ←	Первоначальныя формы:	Интегрированныя формы: →
Идеаль чувственнаго наслажденія (гедонизмъ).	Идеаль полноты чувственнаго удовольстворенія (міросозерпаніе нѣк. семитовъ).	Идеаль полноты матеріальнаго удовольстворенія (Демокритъ).
Идеаль умерщвленія чувственности (цинизмъ).	Идеаль полноты животнаго удовольстворенія (греч. народнае міросозерпаніе).	Идеаль полноты духовнаго удовольстворенія (Сократъ).
Идеаль полноты психическаго или животнаго наслажденія (эпикуреизмъ).	Идеаль полноты животнаго удовольстворенія (китайская философія).	Идеаль полноты матеріальнаго удовольстворенія (Сократъ).
Идеаль обузданія животныхъ стремленій и страстей, т.-е. идеаль животн. безстрастія (стоицизмъ).	Идеаль полноты небеснаго удовольстворенія (персидская религія).	Идеаль полноты духовнаго удовольстворенія (Сократъ).
Идеаль духовнаго удовольстворенія въ созерчаніи и воплощеніи красоты, истины, добра (платонизмъ).		
Идеаль полнаго духовнаго воздержанія и полной безмятежности (скептицизмъ).		
Идеаль загробнаго духовнаго блаженства абсолютнаго бытія (христіанство).		
Идеаль полнаго умерщвленія воли къ жизни и достиженія блаженства небытія (буддизмъ).		

Идеаль полноты духовнаго и матеріальнаго удовольстворенія (синтетическій эвдемон. Аристотель).



Эти *пятнадцать* главнѣйшихъ формъ эвдемонизма, однажды возникнувъ, въ исторіи человѣческаго самосознанія постоянно повторяются и несомнѣнно обнимаютъ всѣ существенныя перспективы счастья и удовлетворенія личности. Но ошибочно было бы думать, что ими окончательно исчерпываются всѣ когда-либо появлявшіяся и доступныя воображенію этическія системы, насколько онѣ могутъ быть признаны „типическими формами“ эвдемонизма.

Возможно дальнѣйшее расчлененіе, а равно и сочетаніе чувствъ, если разсматривать ихъ какъ основаніе для того или другого идеала счастья, являющагося явною или же скрытою цѣлью существованія и дѣятельности человѣка. Соотвѣтственно этому, въ дальнѣйшей эволюціи нравственныхъ системъ,—съ развитіемъ нервной и эмоциональной восприимчивости людей, въ связи съ осложненіемъ жизни общества, а также съ углубленіемъ самосознанія личности,—должны возникать *новыя*, болѣе сложные и болѣе тонко расчлененные идеалы удовлетворенія воли и устраненія ея неудовлетворенности, т.-е. новыя идеалы счастья и блаженства, а съ ними и новыя, болѣе спеціальныя формы *эвдемонизма*. Определить теоретически и, такъ сказать, à priori всѣ эти частныя развѣтвленія идеаловъ счастья совершенно немыслимо. Никакое самое пылкое воображеніе не можетъ предвидѣть тѣхъ прихотливыхъ комбинацій болѣе утонченныхъ чувствъ, которыя могутъ представляться сознанію безконечно разнообразныхъ по душевному строю человѣческихъ личностей, въ вѣчно измѣняющихся условіяхъ культурнаго развитія, возможными основаніями нравственной дѣятельности.

Истинная задача всякой научной классификаціи — найти такой принципъ, который согласовался бы именно съ основнымъ закономъ всякаго развитія—безконечностью возможныхъ дробленій, сочетаній и индивидуальныхъ отклоненій. Та классификація—наиболѣе идеальная и естественная, подъ которую всякое данное и вновь открываемое индивидуальное явленіе неизбѣжно подойдетъ даже и тогда, когда оно

возникло долго спустя послѣ появленія самой классификаціи \*).

Поэтому задачею нашего заключительнаго анализа, въ этой главѣ, будетъ показать только нѣкоторые пути дальнѣйшей дифференціаціи и интеграціи указанныхъ основныхъ формъ эвдемонизма, приче́мъ мы отнюдь не задае́мся цѣлью исчерпать всѣ возможные его проявленія. Ихъ можетъ-быть исчерпаетъ когда-нибудь сама исторія человѣчества, процессъ его духовнаго творчества, если только есть предѣлы исторіи и ея творческимъ процессамъ.

Прежде всего замѣтимъ, однако, что не всѣ указанные нами основныя формы эвдемонизма въ *одинаковой* мѣрѣ подлежатъ дальнѣйшей дифференціаціи и расчлененію. Если взять только указанные нами четыре главнѣйшія категоріи эвдемонистическихъ теорій съ ихъ двойственнымъ развѣтвленіемъ, то не трудно понять, что крайніе идеалы чисто матеріальнаго удовлетворенія и высшаго небеснаго блаженства наименѣе доступны дальнѣйшему обособленію, хотя и по совершенно различнымъ причинамъ.

Идеаль нисшаго, органическаго эвдемонизма обнимаетъ собою такую узкую и убогую сферу чувствованій, что идти далѣе той дифференціаціи, которую мы указали въ понятіяхъ *гедонизма* и *цинизма*, повидимому, уже некуда. Наслаж-

\*) Это сознаетъ и Эд. Гартманъ, который въ своемъ обширномъ трудѣ «Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. Prolegomena zu jeder künftigen Ethik». Berlin, 1879 (XXIV+872), задаетъ сходною съ нами задачей. «Hier kam es, — говоритъ онъ, — nur auf Vollständigkeit der principiell möglichen Formen des sittlichen Bewusstseins, nicht aber auf vollständige Berichterstattung über die historisch wirklich gewordenen Formen desselben an, um so mehr als letztere selten rein und ungemischt auftreten...» (VI). Къ сожалѣнію, классификація Гартмана не имѣетъ научной цѣны, ибо страдаетъ отсутствіемъ единства принципа и ставитъ въ одинъ планъ или одну перспективу совершенно несоизмѣримыхъ точки зрѣнія: субъективныхъ мотивовъ, объективныхъ цѣлей и абсолютныхъ оснований нравственности. Вслѣдствіе этого, открытые имъ десятки разнообразныхъ «Moralprincipien» часто взаимно не исключаютъ другъ друга и въ которые изъ нихъ неизбѣжно совмѣщаются въ одной системѣ.

денія чисто-физическія представляютъ такъ мало разнообразія и такъ органически связаны другъ съ другомъ, что идеаль *гедонизма* далѣе не можетъ быть дробимъ. Точно также если ставить идеаломъ жизнѣдѣтельности устраненіе физическихъ болей и страданій, то и эта задача не можетъ быть далѣе дифференцирована, ибо тотъ, кто боится физической боли, — боится всякой: все дѣло въ интенсивности, а не въ качествѣ — также, какъ и въ области тѣлесныхъ наслажденій. Но это различіе интенсивности — уже совершенно субъективный вопросъ: одинъ гедонистъ болѣе способенъ наслаждаться вкусовыми ощущеніями, другой — половыми и проч. Такъ же точно одинъ циникъ (въ первоначальномъ, древне-греческомъ смыслѣ) будетъ больше бояться страданій отъ неудовлетворенія потребностей вкусовыхъ — и будетъ ихъ притуплять, другой — отъ неудовлетворенія потребности тепла и покоя, и будетъ искоренять эту потребность, и проч. — Любопытно то, что гедонизмъ и цинизмъ, какъ доктрины, не получили дальнѣйшаго историческаго развитія и въ исторіи морали не имѣли, послѣ извѣстныхъ Сократическихъ школъ, ни одного крупнаго представителя, — хотя въ жизни эти два міросозерцанія находили и, вѣроятно, будутъ еще долго находить множество адептовъ. Первое объясняется именно бѣдностью и убогостью идеаловъ, второе — ихъ чрезвычайною общедоступностью и наглядностью.

Съ другой стороны, совершенно понятно, что и перспектива небеснаго блаженства не допускаетъ, хотя и по другимъ причинамъ, особенно отчетливыхъ дифференціаций. Правда, если сравнить ученіе Христа съ ученіемъ Его послѣдователей, далѣе — ученія о загробной жизни различныхъ христіанскихъ вѣроисповѣданій, христіанскихъ богослововъ, сектъ и философовъ; а съ другой стороны сопоставить ученія древнихъ буддистовъ о Нирванѣ съ ученіями новѣйшихъ пессимистовъ, — хотя бы Шопенгауэра, — то получится довольно разнообразная картина ученій о блаженствахъ загробнаго бытія и небытія. Но такъ какъ здѣсь все — га-

даніе, предположеніе, мечта, то ученіе о раѣ и адѣ было всегда болѣе или менѣе неопредѣленно и истинныхъ корней разнообразныхъ частныхъ типовъ небеснаго эвдемонизма слѣдуетъ искать въ представленіяхъ людей о реально-достижимыхъ формахъ земного блаженства. Никакое воображеніе неспособно нарисовать такую картину небесныхъ радостей бытія или небытія (Нирваны), краски которой не были бы всецѣло заимствованы изъ единственно доступнаго этому «во-ображенію» міра земныхъ ощущеній и чувствованій. Мы впрочемъ вернемся еще современемъ къ наиболѣе поучительному, христіанскому ученію о блаженствахъ. Его трансформации, хотя бы въ предѣлахъ отъ проповѣди Христа и ап. Павла и до писаній Томы Аквинскаго, весьма поучительно рисуютъ *субъективность* построеній человѣческаго ума въ этой области. Выше того, что далъ въ своемъ ученіи о «блаженствахъ» Иисусъ Христосъ, никакое *человѣческое* воображеніе пойти не можетъ. Всякая попытка перейти за этотъ предѣлъ ведетъ къ вырожденію. Точно также тщетны попытки, въ другой области, пойти дальше ученія Будды о Нирванѣ. Мечты Шопенгауэра и Гартмана о самоумерщвленіи міра — такое же уродливое искаженіе первоначальнаго ученія буддистовъ, какъ теоріи средневѣковыхъ богослововъ, въ родѣ Томы Аквинскаго, о блаженствѣ загробнаго созерцанія жестокихъ пытокъ грѣшниковъ, — грубое искаженіе ученія Христа.

Въ область религіозной вѣры рациональное философское построеніе не имѣетъ возможности проникнуть, — не потому, чтобы оно было лишено права критики, а лишь потому, что никакая логическая индукція и дедукція въ этой области не способна замѣнить живого чувства и фантазіи. Эвдемонизмъ высшаго четвертаго порядка есть: или глубокая вѣра въ вѣчное идеальное блаженство загробнаго бытія, формъ котораго никто конкретно вообразить себѣ не въ состояніи, или не менѣе глубокая вѣра въ вѣчное блаженство небытія, которое еще труднѣе облечь въ реальные образы.

Тѣмъ не менѣе можно сказать, что двѣ формы эвдемонизма четвертой, высшей ступени не поддаются дальнѣйшей логической дифференціаціи не по бѣдности содержанія соотвѣтствующихъ имъ идеаловъ, а напротивъ — вслѣдствіе безконечнаго ихъ богатства и абсолютной, трудно вообразимой для ограниченнаго ума человѣка, высоты этихъ идеаловъ. Имѣя нѣкоторое предчувствіе иного существованія и соотвѣтствующихъ ему радостей, человѣкъ не можетъ облечь это предчувствіе въ отчетливые образы созерцанія: всякая попытка разсѣять туманъ низводитъ идеаль съ его высокаго пьедестала и облакаетъ его въ несоотвѣтствующую ему одежду ощущеній, стремленій и чувствъ, свойственныхъ ограниченному земному существованію личности.

За-то изъ двухъ остающихся категорій эвдемонистическихъ ученій каждая доступна дальнѣйшей дифференціаціи формъ; но въ то время, какъ перспективы возможныхъ специальныхъ направленій эвдемонизма второго порядка (животнаго или психоорганическаго) все-таки крайне ограничены, — возможные формы эвдемонизма третьяго порядка (духовнаго или человѣческаго) безконечно разнообразны. Въ этомъ мы сейчасъ убѣдимся изъ дальнѣйшаго психологическаго анализа.

*Эпикуреизмъ*, по духу своему, есть ученіе, проповѣдующее предпочтеніе высшихъ, болѣе тонкихъ удовольствій—нищимъ, грубымъ. Эпикуреизмъ въ новой философіи, въ противоположность грубому гедонизму, не разъ находилъ себѣ новыхъ послѣдователей. Достаточно напомнить Гассенди и его единомышленниковъ въ XVII в., французскихъ матеріалистовъ XVIII в. (Гельвецій) и мораль нѣмецко-итальянскаго матеріализма въ нынѣшнемъ столѣтіи. Мы не будемъ теперь подробно изслѣдовать историческія судьбы эпикуреизма въ новой философіи. Но замѣтимъ, что эта форма эвдемонизма психологически можетъ дифференцироваться въ четырехъ направленіяхъ. Высшія и болѣе тонкія удовольствія: это 1) интеллектуальныя, 2) эстетическія (мы отличаемъ чисто-субъективныя и эгоистическія эстетическія наслажденія отъ глубоко-объективнаго и совершенно неэгоисти-

ческаго художественнаго восторга и удовлетворенія), 3) волевая и 4) кинетическія (связанныя съ движеніемъ, съ внѣшнею дѣятельностью). Классификація эта связана съ психологическимъ расчлененіемъ четырехъ моментовъ въ психическомъ взаимодействіи человѣка съ міромъ—моментовъ:

- 1) объективнаго воспріятія (представленіе),
- 2) субъективнаго воспріятія (чувствованіе),
- 3) субъективнаго дѣйствія (внутреннее волевое движеніе),
- 4) объективнаго дѣйствія (внѣшнее движеніе)\*).

Теперь, если ближе вникнуть въ идеалы различныхъ древнихъ и новыхъ эпикурейцевъ, то въ однихъ скажется именно перевѣсъ интеллектуальнаго момента, въ другихъ—эстетическаго, въ третьихъ—идеи о высшей цѣнности наслажденій, связанныхъ съ естественнымъ упражненіемъ воли (проповѣдь законности страстей: Гельвецій); въ четвертыхъ легко замѣтить господство идеала чисто-кинетическихъ наслажденій (современный спортсменскій эпикуреизмъ, особенно распространенный среди англичанъ).

Подобно этому, и идеаль стоической уравновѣшенности и невозмутимости, насколько стоицизмъ находилъ себѣ отголосокъ въ новой философіи, а ргіогі допускаетъ дифференціацію въ указанныхъ четырехъ направленіяхъ, будучи проповѣдью воздержанія и стойкости: 1) въ области мозговой или умственной работы, 2) въ области впечатлительности и чувствительности, 3) въ области воли и 4) въ области дѣятельнаго общенія съ міромъ. Это идеалы: 1) интеллектуальной невозмутимости, 2) спокойствія созерцанія, 3) непоколебимости характера (безстрастія) и 4) внѣшней неподвижности и наружнаго хладнокровія, — причемъ преобладаніе каждаго изъ нихъ можно замѣтить уже отчасти въ ученіяхъ различныхъ древнихъ стоиковъ\*\*).

\*) См. подробное обоснованіе этой классификаціи въ нашей «Психологіи чувствованій», 1880 г., глава 9-я.

\*\*) У греческихъ стоиковъ преобладали первые два идеала, у римскихъ — идеалы непоколебимости характера и хладнокровія въ дѣйствіи.

Далѣ этого дифференціація идеаловъ животнаго блаженства, какъ положительнаго, такъ и отрицательнаго, идти не можетъ, ибо каждая изъ указанныхъ четырехъ сферъ высшаго животнаго самочувствія представляется въ свою очередь, не менѣ замкнутою и трудно расчленимою, чѣмъ сфера растительнаго самочувствія въ ея цѣломъ. Моралистъ, признающій особенно цѣнною жизнь страстей и аффектовъ, не можетъ безъ противорѣчія съ самимъ собою рекомендовать однѣ страсти и отвергать другія. Такъ же мало возможно ограничить и специализировать обратный идеаль безстрастія и непоколебимости характера,—или идеаль полноты эстетическихъ наслажденій, и проч.

Вся дальнѣйшая дифференціація чувствъ въ каждой изъ указанныхъ областей психическаго взаимодействія ведетъ уже къ построенію разнообразныхъ духовныхъ идеаловъ, выходящихъ за предѣлы узкой задачи индивидуально-животнаго самоудовлетворенія воли.

Различіе сферъ интеллектуальнаго, эстетическаго, волевого и кинетическаго самочувствія остается въ силѣ и на ступени чисто психической, объективно-духовной дѣятельности. Но идеалы, которые можетъ себѣ ставить въ каждой области духовная личность человѣка, отрѣшившаяся отъ узко-субъективныхъ (эгоистическихъ) интересовъ, какъ мы увидимъ сейчасъ, бесконечно разнообразны, именно потому, что они—*объективированные* идеалы субъекта, что въ нихъ имѣется въ виду удовлетвореніе не индивидуальной, а общей воли, насколько она составляетъ истинное существо духовной личности человѣка.

Но, прежде чѣмъ приступить къ обзорѣ нѣкоторыхъ возможныхъ дифференціацій эвдемонистическихъ доктринъ третьяго порядка, мы должны яснѣ отмѣтить одну существенную сторону, отличающую сплошь весь эвдемонизмъ этой категоріи отъ двухъ нисшихъ.

Эвдемонизмъ нисшихъ степеней—индивидуалистическій или *эгоистическій*. Въ противоположность ему новѣйшая критика выработала идею *соціальнаго* эвдемонизма для обозначенія

доктринъ, которыя, подобно новѣйшему утилитаризму, ставятъ идеаломъ нравственной дѣятельности человѣка *не индивидуальное, а общее благо.*

Но понятіе социальнаго эвдемонизма \*) слишкомъ узко и едва ли логически правильно построено, если имѣть въ виду идею морали, дѣйствительно противоположной индивидуально-эгоистическому эвдемонизму. Дѣло въ томъ, что такъ называемый „соціальный“ эвдемонизмъ, или утилитаризмъ, по первоначальной идеѣ своей есть доктрина вполне подходящая подъ понятіе индивидуально-эгоистическаго эвдемонизма, ибо общее благо въ этой доктринѣ есть только путь и условіе (*conditio sine qua non*) для достиженія личнаго блага, — это, другими словани, усовершенствованный эгоизмъ и осложненный эпикуреизмъ. Вообще же, утилитаризмъ на всѣхъ ступеняхъ своего развитія, по нашему принципу классификаціи, есть болѣе сложная, интегрированная форма эвдемонизма, имѣющая нѣсколько спеціальныхъ развѣтвленій, причемъ однакоже во всѣхъ нихъ онъ въ той или другой степени включаетъ въ себя идеаль индивидуально-эгоистическаго блага. Къ оцѣнкѣ различныхъ формъ утилитаризма мы придемъ ниже. Пока мы хотѣли только указать на логическую несостоятельность идеи *соціального эвдемонизма*—въ ея мнимой противоположности „индивидуальному“.

Индивидуально-эгоистическому эвдемонизму противоположень не такъ называемый социальный эвдемонизмъ, а эвдемонизмъ неэгоистическій или еще точнѣе—*анти-эгоистическій* или *идеалистическій*. Послѣдній терминъ является законнымъ потому, что эвдемонизмъ двухъ нисшихъ разрядовъ имѣеть оттънокъ *материалистическій* и всегда проповѣдывался материалистами (такowymi были и гедонисты, и циники, и эпикурейцы, и большая часть стойковъ).

Замѣтимъ, что мы предпочитаемъ здѣсь противоположеніе материализму „идеалистической“ точки зрѣнія, а не „спири-

\*) Ср. Hartmann: Phänomenologie, стр. 589 и слѣд.



туалистической“ (признание особой субстанции души), потому что понятие идеализма, исключая всякій материализмъ, шире и богаче содержаніемъ, чѣмъ понятие спиритуализма. Хотя въ большинствѣ случаевъ идеалистическій эвдемонизмъ предполагаетъ вѣру въ субстанціальность души и въ загробное ея существованіе,—тѣмъ не менѣе были и такія формы его, которыя, будучи враждебны метафизикѣ материализма, не менѣе были враждебны и метафизическому ученію спиритуалистовъ. Въ такомъ случаѣ онѣ—или были связаны съ *пантеистической* доктриной единства субстанции при двухъ атрибутахъ (Спиноза), или съ *эмпирическимъ* ученіемъ о познаваемости однихъ только „явленій“ внѣшняго и особенно внутренняго опыта (англійскій этический идеализмъ), или наконецъ, опирались на доктрину критическаго *идеализма* о познаваемости не однихъ только явленій, но и апріорныхъ *формъ* дѣйствительности, открывающихся въ самосознаніи человѣка (нѣмецкій этический идеализмъ).

Такимъ образомъ, по своимъ метафизическимъ основаніямъ, эвдемонизмъ двухъ первыхъ разрядовъ всегда были *материалистическимъ*, а эвдемонизмъ двухъ высшихъ разрядовъ всегда былъ *идеалистическимъ*; но идеалистическій эвдемонизмъ очевидно можетъ быть въ свою очередь *спиритуалистическимъ*, *пантеистическимъ*, *эмпирическимъ* или *чисто-идеалистическимъ*.

Чтобы нагляднѣе изобразить это различіе, выразимъ его болѣе подробными формулами:

1. Интересы животной индивидуальности въ человѣкѣ не имѣютъ никакой нравственной цѣны. Цѣну имѣетъ только чисто-духовная жизнь, съ ея высшими радостями, по скольку духовное начало въ человѣкѣ существуетъ раздѣльно и самостоятельно (спиритуалистическій эвдемонизмъ).

2. Интересы животной индивидуальности не имѣютъ цѣны, но не потому, что субстанція духа самостоятельна и раздѣльна отъ вещества, а потому, что духовная жизнь составляетъ истинное внутреннее зерно и высшее содержаніе въ бытіи единой міровой субстанции (пантеистическій эвдемонизмъ).

3. Интересы животной индивидуальности не имѣютъ цѣ-

ны, но не потому, что субстанція духа раздѣльна и безсмертна, и не потому, что духъ есть внутренній, наиболѣе цѣнный атрибутъ единой міровой субстанціи, — никакія субстанціи вообще не познаваемы, — а вслѣдствіе того, что въ непосредственномъ опытѣ мы находимъ почву для признанія высшей, внутренней жизни, враждебной эгоизму и чистоматеріальнымъ интересамъ животной жизни, и дающей высшее удовлетвореніе нашей эмпирически-данной личности (эмпирической эвдемонизмъ).

4. Интересы животной индивидуальности не имѣютъ цѣны; но такъ какъ субстанціи непознаваемы, а явленія опыта неустойчивы и безконечно разнообразны, то надо искать опоры для идеи высшаго духовнаго удовлетворенія въ природенныхъ формахъ и *нормахъ* духовной и, въ частности, нравственной организациі челоуѣка (критико-идеалистическій эвдемонизмъ).

Очевидно, всѣмъ только-что указаннымъ формамъ идеалистическаго эвдемонизма, образовавшагося съ развитіемъ новой философіи, т.-е. новой метафизики и теоріи познанія, свойственна однообразная черта — враждебность эгоизму, индивидуализму и матеріализму. Удовлетвореніе — все равно низшихъ или высшихъ потребностей организма, какъ организма, — не можетъ имѣть никакой нравственной цѣнности. Челоуѣкъ, какъ разумная личность, находитъ настоящее удовлетвореніе только въ *духовной* жизни, какое бы объясненіе мы ей ни давали.

Строго говоря, только идеалистическій эвдемонизмъ можетъ быть признанъ *этическимъ*, съ точки зрѣнія принципиальной, окончательно установленной Кантомъ и признающей коренную несомвѣстимость *нравственности* и *эгоизма*, а слѣдовательно и „матеріализма“. Съ этой точки зрѣнія можно, конечно, отличать два главнѣйшіе типа эвдемонизма — этического и ложноэтического („Egoistische Pseudomoral“ Эд. Гартмана), каковая противоположность совпадаетъ и съ правильнымъ толкованіемъ Кантовскаго контраста *Glückseligkeitslehre* (въ порицательномъ смыслѣ) и *Sittenlehre*.

Но пока мы на этомъ не будемъ настаивать, такъ какъ критическая оцѣнка впереди, а теперь вся наша задача указать на дѣйствительное разнообразіе возможныхъ формъ эвдемонизма.

Оставляя въ сторонѣ высшій трансцендентный спиритуалистическій эвдемонизмъ, т.-е. различныя ученія о блаженствахъ будущей жизни, о которыхъ мы уже говорили, посмотримъ ближе, какія *главнѣйшія* формы неизбежно можетъ принимать въ историческомъ развитіи своемъ эвдемонизмъ третьяго порядка, ставящій общимъ идеаломъ духовное удовлетвореніе человѣческой личности на землѣ.

Духовная жизнь и дѣятельность имѣютъ четыре главныхъ направленія, представляющія осложненіе свойственныхъ психоорганическому существованію человѣка моментовъ.

Эти направленія: 1) познаніе или умственная дѣятельность; 2) художественное воспріятіе и творчество; 3) волевая или нравственная (въ тѣсномъ смыслѣ) дѣятельность и 4) чисто-практическая или общественно-государственная дѣятельность. Эти четыре направленія духовной дѣятельности, представляютъ однако значительное осложненіе четырехъ моментовъ психоорганическаго существованія, ибо въ идею познанія входятъ, кромѣ воспріятія и мышленія, которыя составляютъ преобладающій моментъ, и чувство, и воля и рядъ внѣшнихъ проявленій; точно также въ идею художественнаго воспріятія и творчества, кромѣ господствующей здѣсь работы чувства, входятъ въ значительной степени работа мысли, воли и органовъ движенія; въ идею нравственной дѣятельности, наряду съ господствующимъ моментомъ волевымъ, входятъ также: работа мысли (выработка объективныхъ идей или цѣлей), работа чувства (обоснованіе идеаловъ) и работа внѣшней объективациі (дѣятельность въ собственномъ смыслѣ). Наконецъ, и чисто практическая дѣятельность общественной организаціи предполагаетъ участіе мышленія, чувства и воли. Этимъ и объясняется, почему каждое изъ указанныхъ направленій духовнаго бытія есть: 1) извѣстнаго рода *дѣятельность*, а стало быть и *поведеніе*, 2)

извѣстнаго рода *удовлетвореніе воли*, 3) извѣстнаго рода *оцѣнка* этого удовлетворенія *чувствомъ*, 4) проявленіе нѣкоторой объективной *идеи* и идеала (цѣли и плана). Поэтому, каждая изъ этихъ дѣятельностей становится предметомъ *нравственной* оцѣнки и является источникомъ особыхъ *этическихъ идеаловъ* поведенія, несмотря на то, что нравственная дѣятельность, въ тѣсномъ смыслѣ, составляетъ только одну изъ четырехъ сферъ.

Въ смыслѣ спеціальныхъ результатовъ указаннымъ сферамъ дѣятельности соотвѣтствуютъ: 1) наука, 2) искусство. 3) религія, 4) государство и право, т.-е. организованное общество. Но всякій знаетъ, какъ широко объемлетъ всѣ эти сферы человѣческой дѣятельности общій идеаль *духовнаго совершенства*, т.-е. идеаль чисто *нравственный*. И вотъ почему въ свою очередь каждая сфера дѣятельности вносить въ этику *особые* идеалы удовлетворенія воли, т.-е. счастья и блаженства духовной личности.

Идеалы *истины, красоты, добра и законности, или права*, кажутся на первый взглядъ раздѣльными. Но осуществленіе каждаго имѣетъ такое тѣсное отношеніе къ благу духовной личности, что поневолѣ является соблазнъ въ каждомъ изъ нихъ искать поочереди *наибольше* тѣснаго соотношенія съ этимъ благомъ, т.-е. предполагать въ каждомъ такіе элементы или частныя идеи, которыя могли бы выразить самое существо этого блага и соотвѣтствующаго ему наибольшѣ полнаго и абсолютнаго удовлетворенія воли. Можетъ быть такіе поиски являются заблужденіемъ и недоразумѣніемъ, такъ какъ настоящая область нравственности есть область воли. Но, такъ или иначе, такіе поиски на самомъ дѣлѣ были и вѣроятно еще долго будутъ повторяться, и соотвѣтственно этому *идеалистическій эвдемонизмъ* принималъ самыя разнообразныя формы. Главнѣйшія изъ нихъ мы и намѣрены обозрѣть.

Каковы могутъ быть объективные идеалы *мысли* въ примѣненіи къ организациі нравственнаго поведенія, въ видахъ достиженія наибольшаго удовлетворенія воли?

1) Идеаль удовлетворенія инстинкта *внутренней* правды или истины въ жизни личности (Кларкъ, Волластонъ) \*).

2) Идеаль удовлетворенія интеллектуальной потребности *внѣшней* правды въ жизни и дѣятельности личности (Руссо, отчасти Л. Толстой).

3) Идеаль удовлетворенія стремленія къ *внѣшней свободѣ* и внутреннему *равенству*, какъ условіямъ возможной правды во взаимномъ отношеніи *всѣхъ* личностей (этической идеаль французскихъ энциклопедистовъ).

4) Идеаль удовлетворенія болѣе широкой потребности *всеобщей міровой правды*, т.-е. стремленія къ абсолютной *справедливости*, при чемъ этотъ общій идеаль включаетъ въ себя частные идеаль внутренней и внѣшней правды, равенства и свободы. Это идеаль всеобщаго *интеллектуальнаго міропорядка* (Гегель, Шлейермахеръ).

Каковы могутъ быть идеаль *чувства* въ примѣненіи къ организациі нравственнаго поведенія?

1) Идеаль удовлетворенія инстинкта *мѣры* или внутренней гармоніи личности (Фергюссонъ, Вольфъ).

2) Идеаль удовлетворенія потребности во внѣшней художественной полнотѣ и гармоніи личной жизни (Гете, этика романтизма).

3) Идеаль удовлетворенія стремленія къ гармоніи и красотѣ отношеній различныхъ личностей, т.-е. къ осуществленію *мѣры* и художественной гармоніи въ жизни общества: идеаль *симпатіи*, или гармоническаго *сочувствія* людей (Шефтсбери, Ад. Смитъ, отчасти Герbartъ).

4) Идеаль удовлетворенія болѣе широкой потребности *всеобщей міровой гармоніи*, т.-е. полноты внутренняго и внѣш-

---

\*) Приволя въ скобкахъ представителей нѣкоторыхъ изъ указываемыхъ точекъ зрѣнія въ области морали, мы оставляемъ за собою право въ послѣдствіи нѣсколько ограничить эти сопоставленія, такъ какъ немногія изъ историческихъ доктринъ морали послѣднихъ трехъ столѣтій были совершенно чистыми формами идеалистическаго эвдемонизма того или другаго изъ указанныхъ разрядовъ. Дѣло опять идетъ лишь о *преобладающихъ* идеалахъ.

ного развитія: идеаль всеобщаго *эстетическаго міропорядка* (Лейбницъ и Шеллингъ).

Каковы спеціальныя идеалы *воли*, какъ высшаго нравственнаго начала?

1) Идеаль удовлетворенія стремленія къ внутренней гармоніи воли самой личности, т.-е. идеаль удовлетворенной и спокойной *совѣсти и нравственнаго чувства* (Бетлеръ, Гетчесонъ, Мэквинтопъ).

2) Идеаль удовлетворенія потребности внѣшняго нормальнаго проявленія и признанія личной воли и неизмѣнно правильной ея оцѣнки: идеаль удовлетвореннаго чувства *нравственнаго достоинства* (Фихте).

3) Идеаль удовлетворенія стремленій къ согласію и совпадению воли личности съ другими личными волями: осуществленный идеаль *любви и состраданія* (Кэмберлендъ, Шопенгауэръ).

4) Идеаль удовлетворенія наиболѣе широкой потребности единства и солидарности всѣхъ проявленій воли въ мірѣ: принципъ *нравственнаго міропорядка* (Кантъ).

Каковы, наконецъ, идеалы *дѣятельности*, насколько она имѣетъ цѣлью конечную организацію поведенія, въ видахъ удовлетворенія воли, и насколько эта послѣдняя, въ свою очередь, ищетъ внѣшняго воплощенія?

1) Идеаль удовлетворенія инстинкта внутренняго порядка въ дѣятельности личности, идеаль ея внутренней *закономѣрности* (Спиноза?).

2) Идеаль удовлетворенія потребности внѣшней гарантіи и признанія организованной дѣятельности: идеаль естественнаго *права* (Гуго Гроцій).

3) Идеаль удовлетворенія стремленій къ равновѣсію всѣхъ личныхъ дѣятельностей: идеаль *государственности* (Гоббсъ).

4) Идеаль удовлетворенія болѣе широкаго запроса въ равновѣсії всѣхъ дѣятельностей въ мірѣ и природѣ: принципъ и идеаль *міровой организаціи*, или идеаль *професса* (соціологи: Кантъ, отчасти Спенсеръ и Гюйо).

Въ концѣ концовъ всѣ эти высшіе духовныя идеалы че-

ловѣка, будучи достигнуты, даютъ болѣе или менѣе прочное счастье идеальной человѣческой личности, т.-е. приносятъ съ собою каждый извѣстную совокупность сложныхъ и устойчивыхъ чувствъ, представляющихъ различныя формы радостей и „относительнаго“ блаженства (въ отличіе отъ „абсолютнаго“, мыслимаго только при полной отрѣшенности духа отъ матеріальныхъ условій). Поэтому всѣ указанные идеалы, становясь руководящими основаніями этическихъ системъ, даютъ въ результатъ рядъ новыхъ, болѣе специальныхъ формъ эвдемонизма \*).

Мы предупреждали, что не мечтаемъ теоретически исчерпать *всѣхъ* частныхъ формъ эвдемонизма „третьяго“ порядка. Но достаточно и указанныхъ 16 формъ одного только *положительнаго* направленія эвдемонистическихъ системъ этой категоріи (каждая положительная форма можетъ предполагать и нѣкоторую *отрицательную* \*\*), чтобы видѣть, какъ многообразна можетъ быть дифференціація идеаловъ высшаго духовнаго самочувствія человѣческой личности.

Пока мы хотѣли, по возможности наглядно, выяснить то положеніе, что эвдемонистическія системы третьяго порядка, будучи основаны на сложной дифференціаціи абстрактныхъ идей, съ которыми связано высшее духовное самочувствіе человѣка, представляютъ величайшее разнообразіе формъ. Это станетъ еще яснѣе, если мы укажемъ на нѣкоторыя явленія эвдемонизма, возникшія изъ интеграціи болѣе частныхъ нравственныхъ идеаловъ.

Любопытный образчикъ такихъ интеграцій мы встрѣчаемъ въ разнообразныхъ формахъ *утилитаризма*.

Общій принципъ утилитаризма тотъ, что удовлетвореніе индивидуума, какъ животной личности, невозможно безъ нѣкоторыхъ уступокъ его высшимъ *духовнымъ* потребно-

\*) Почти всѣ указанные нами идеалы человѣческой дѣятельности упоминаются какъ раздѣльные «нравственные принципы» и въ классификаціи Гартмана въ «Феноменологіи» (см. особ. II Abth.).

\*\*) Положительнымъ идеаламъ правды, гармоніи, любви и права соотвѣтствуютъ *отрицательные* идеалы—устраненія лжи, дисгармоніи, вражды и безправія.

стямъ. Главная идея всѣхъ утилитарныхъ доктринъ есть, конечно, прежде всего—удовлетвореніе индивидуальныхъ потребностей человѣка. Но какъ этого достигнуть? Путь троякій:

1) Признаніе и удовлетвореніе нравственнаго инстинкта симпатіи необходимо только ради лучшаго достиженія *животнаго* благополучія личности, ради безпрепятственнаго пользованія ею — матеріальными благами жизни. Это болѣе старый и откровенный утилитаризмъ школы Бентама, представляющій особую трансформацию эпикуреизма, слегка облагороженнаго христіанизированнымъ платонизмомъ. Служеніе ближнему есть только отрицательное условіе болѣе спокойнаго служенія своимъ животнымъ потребностямъ.

2) Признаніе и удовлетвореніе нравственнаго инстинкта симпатіи необходимо потому, что это одинъ изъ могучихъ и неизбѣжныхъ факторовъ земнаго счастья личности. Эта доктрина, нашедшая свое лучшее выраженіе въ нравственномъ ученіи Дж. Ст. Милля, признаетъ *равноправность* антиэгоистическаго или *нравственнаго* инстинкта и *индивидуально-эгоистическихъ* стремленій личности. Нельзя не сознаться, что человѣкъ есть утонченное въ своихъ вкусахъ животное, но должно признаться также, что для собственнаго спокойствія ему надлежитъ платить широкую дань инстинкту симпатіи и общественности не ради внѣшней матеріальной пользы, а ради внутренней моральной необходимости. Это эпикуреизмъ, вполне уравновѣшенный христіанизированнымъ платонизмомъ \*).

3) Признаніе и удовлетвореніе нравственнаго инстинкта симпатіи или альтруизма, какъ законнаго и естественнаго фактора въ жизни природы необходимо само по себѣ. Эгоизмъ постепенно превращается изъ эгоизма личности въ эгоизмъ рода, который есть „альтруизмъ“ личности. Про-

\*) Христіанизация платонизма заключается въ признаніи служенія ближнему за высшее духовное блаженство на землѣ.



цессъ неизбѣженъ, надо съ нимъ считаться. Главный смыслъ нравственной жизни въ этомъ обобщенномъ и себя отрицающемъ эгоизмѣ. Но однимъ этимъ не можетъ жить человѣкъ. Ему нужны комфортъ, полнота ощущеній, животное благополучіе, какъ необходимое дополненіе. Безъ этого жизнь будетъ не полна. „Полнота жизни“—вотъ истинный идеаль. При этомъ духовному удовлетворенію принадлежитъ истинное значеніе, а матеріальное удовлетвореніе есть отрицательное условіе (эволюціонная мораль Спенсера). Вспоминается поневолѣ древняя „синтетическая“ доктрина Аристотеля; но Аристотель обновленъ и подлаженъ Герб. Спенсеромъ къ современному уровню знаній и понятій. Эволюціонная мораль Спенсера есть также утилитаризмъ, но этотъ утилитаризмъ есть христіанизированный Аристотелизмъ, и если вспомнить, что Аристотель былъ все таки переходнымъ звеномъ отъ Платона къ Эпикуру, то ясно куда держить путь эволюціонная мораль Спенсера. Таковы нѣкоторыя изъ наиболѣ сложныхъ и интегрированныхъ формъ современнаго эвдемонизма. Мы не говоримъ, что это—единственныя.

Итакъ несомнѣнно, что указанная нами *четыре* главнѣйшія категоріи эвдемонизма повторяются въ различныхъ сочетаніяхъ и расчлененіяхъ, интеграціяхъ и дифференціацияхъ. Четыре идеала счастья создало человечество: идеаль удовлетворенія инстинктовъ *плоти* и чисто-органическаго бытія,—идеаль удовлетворенія инстинктовъ *жизни* или животнаго существованія,—идеаль удовлетворенія стремленій къ *духовной дѣятельности* и творчеству,—идеаль безмятежнаго *заиробнаго успокоенія* и отрѣшенія духа „отъ всѣхъ условій существованія плоти, а также—ограниченной земной жизни и дѣятельности“.

Эти четыре идеала стремятся поглотить другъ друга, вѣчно враждуютъ между собою и снова примиряются,—сочетаются другъ съ другомъ и вновь все болѣе и болѣе обособляются,—съ тѣмъ, чтобы потомъ опять попытаться слиться воедино и достигнуть окончательнаго компромисса.

Аристотель и Спенсеръ—первое и послѣднее слово науки,— и двадцать два вѣка въ промежуткѣ! И все та-же мечта о примиреніи неба и земли, идеаловъ низменнаго животнаго существованія и высокаго духовнаго бытія. Удастся-ли примиреніе, возможно-ли оно?

Объ этомъ рѣчь впереди. Мы лично надѣемся доказать въ послѣдствіи, что никакого примиренія между идеалами гедонизма и эпикуреизма, съ одной стороны, — платонизма и христіанства, съ другой, на почвѣ чистой нравственности быть не можетъ и что самое исканіе такого примиренія подсказывается дурными побужденіями и является признакомъ упадка нравственнаго чутья среди общества. Поэтому этические компромиссы знаменуютъ собою именно эпохи нравственнаго разложенія и вырожденія, и обыкновенно предшествуютъ великимъ переворотамъ въ духовной жизни человѣчества.

Николай Гротъ.

# Фридрихъ Ницше.

## Критика морали альтруизма \*).

1. Фр. Ницше и характеръ его сочиненій.—2. Проблема нравственности.—3. Цѣль дѣятельности и практическая мораль.—4. Опредѣленіе ихъ въ современномъ нравственномъ сознаніи.—5. Состраданіе: его психологическая сторона и моральная цѣнность.—6. Альтруистическая мораль и ея первый мотивъ—полезность.—7. Второй мотивъ морали альтруизма и ея тенденція—боязнь страданія и устраненіе индивидуума.—8. «Стадная» мораль и измельчаніе человѣка.—9. Необходимость новыхъ идеаловъ.—10. Индивидуализмъ и нравственное междуцарствіе.—11. «Сверхчеловѣкъ» и аристократическій идеаль.—12. Творческія и эвдемонистическія стремленія человѣка.—13. Новая заповѣдь.—14. Вопросъ о цѣнности нравственности.—15. Заключение.

1. Въ началѣ 1889 года душевная болѣзнь положила конецъ литературной дѣятельности философа, поэта и композитора—Фридриха Ницше. Въ Россіи, повидимому, не многіе знакомы съ нимъ: по крайней мѣрѣ имя его только съ недавняго времени, и то изрѣдка, начало встрѣчаться въ нашей журнальной литературѣ. Въ самой Германіи, которой Ницше принадлежитъ по своему языку, его воззрѣнія стали распространяться и пріобрѣтать поклонниковъ только въ послѣдніе годы передъ его печальною кончиной. Вѣроятно, слишкомъ многимъ рѣзали слухъ его парадоксальныя рѣчи и его безповоротное отрицаніе современныхъ нравственныхъ идеаловъ и установившихся воззрѣній; другихъ, вѣроятно, обижало его глубокое убѣжденіе въ бессодержательности

---

\*) Редакція рѣшается напечатать для русскихъ читателей изложеніе возмутительной по своимъ окончательнымъ выводамъ нравственной доктрины Фр. Ницше, съ тою цѣлью, чтобы показать, какія странныя и болѣзненные явленія порождаетъ въ настоящее время извѣстное направленіе западно-европейской культуры. Талантливый писатель и мыслитель, не лишенный блеска и остроумія, Фр. Ницше, ослѣпленный ненавистью къ религіи, христіанству и къ самому Богу, цинически проповѣдуетъ полное снисхожденіе къ преступ-

и безжизненности современной науки, въ жалкомъ характерѣ дѣловой и промышленной цивилизаціи нашего вѣка, въ упадкѣ и униженіи всей нынѣшней европейской культуры; иныхъ, быть-можетъ, коробило его презрительное отношеніе къ общественнымъ и политическимъ вопросамъ, его злыя насмѣшки и надъ либерализмомъ, и надъ демократическими идеями, и надъ рабочимъ движеніемъ, и надъ социализмомъ; пожалуй, нѣкоторыхъ оскорбляла его горячая, полная своеобразнаго энтузіазма, вражда къ религіи и къ христіанству. Нѣтъ, однимъ словомъ, почти ни одной стороны общественной и культурной жизни, гдѣ бы Ницше не стоялъ въ рѣзкомъ противорѣчій съ господствующими идеалами и партіями, всюду возбуждая инстинктивное противодѣйствіе тѣмъ внутреннимъ вызовомъ, который постоянно слышится во всей работѣ его мысли и во всѣхъ его воззрѣніяхъ.

Ницше многіе не рѣшились бы отнести къ числу философовъ въ обыкновенномъ *тѣсномъ* смыслѣ: онъ не оставилъ ни одного законченнаго изслѣдованія ни въ одной области философскаго знанія,—хотя нѣтъ почти ни одной серьезной философской проблемы, которой Ницше не касался бы въ своихъ произведеніяхъ. Его скорѣе можно было бы причислить къ *моралистамъ*, въ старомъ смыслѣ этого слова, вродѣ Паскаля, Ларошфуко, Леопарди или Шопенгауэра

---

ленію, къ самому страшному разврату и нравственному паденію во имя идеала усовершенствованія отдѣльныхъ представителей человѣческой породы, при чемъ масса человѣчества кощунственно признается пьедесталомъ для возвеличенія разнузданныхъ и никакими границами закона и нравственности не сдерживаемыхъ «геніевъ», вродѣ самого Ницше. И какой великій и поучительный урокъ представляетъ судьба этого несчастнаго гордеца, попавшаго въ домъ умалишенныхъ вслѣдствіе *idée fixe*, что онъ Творецъ міра. Истинный ужасъ наводитъ это великое и заслуженное наказаніе злополучнаго безбожника, вообразившаго себя богомъ. Въ философскомъ журналѣ нельзя было обойти молчаніемъ такого крупнаго и назидательнаго факта въ исторіи современныхъ философскихъ aberrаций. Въ слѣдующей книгѣ журнала мы напечатаетъ болѣе подробный разборъ философской стороны ученія Ницше нѣкоторыми сотрудниками журнала (Лопатинымъ, Астафевымъ и Гротомъ).

*Редакція.*

въ Aphorismen zur Lebensweisheit. Сочиненія Ницше, кромѣ двухъ самыхъ раннихъ \*),—это собранія отдѣльныхъ «афоризмовъ» по самымъ различнымъ вопросамъ жизни, знанія, искусства,—соединенныхъ въ свободныя, чуть-чуть связанные изнутри группы. Афоризмы—это своеобразный литературный стиль, доведенный Ницше до высшей степени совершенства, если не созданный имъ впервые именно въ этомъ его видѣ. Каждый такой афоризмъ—величиною не болѣе одной или двухъ страницъ, иногда всего въ нѣсколько строкъ—представляетъ отдѣльную, тѣсно связанную и *внутренне законченную* группу мыслей, выраженную въ сжатой, цѣльной *художественно-законченной* формѣ. Ницше говоритъ въ одномъ мѣстѣ, съ видимымъ сожалѣніемъ, что въ Германіи нельзя найти ни одного человѣка, который рѣшился бы работать надъ двумя страничками прозы, какъ надъ статуей: именно *такъ* работалъ Ницше надъ своими афоризмами, и они дѣйствительно поражаютъ силою и гибкостью своего языка, изумительнымъ мастерствомъ въ передачѣ самыхъ неувимыхъ и капризныхъ оттѣнковъ мыслей и настроеній, и изяществомъ своей формы, то пластической и словно вычеканенной, то звучной и выразительной, какъ музыка. Книги лучшаго періода Ницше—Menschliches-Allzumenschliches, Morgenröthe и Fröhliche Wissenschaft—представляютъ, конечно, лучшіе образцы нѣмецкой прозы, не исключая Гете и Шопенгауэра.

---

\*) Вотъ полный перечень сочиненій Ницше: 1) Die Geburt der Tragödie oder Griechenthum und Pessimismus; 2) Unzeitgemässe Betrachtungen: I. D. Strauss, der Bekenner und der Schriftsteller; II. Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben; III. Schopenhauer als Erzieher; IV. R. Wagner in Bayreuth; 3) Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister (вторая половина второй части образуетъ самостоятельное цѣлое, подъ названіемъ Der Wanderer und sein Schatten); 4) Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile; 5) Die fröhliche Wissenschaft («la gaya scienza»); 6) Also sprach Zarathustra. Ein Buch für alle und Keinen, 4 части; 7) Jenseits von Gut und Böse; Vorspiel einer Philosophie der Zukunft; 8) Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift; 9) Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem; 10) Götzendämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt, и 11) Dionysos-Dithyramben.

Содержаніе афоризмовъ Ницше очень разнообразно: большинство ихъ посвящено различнымъ проблемамъ философіи и науки, человѣческой жизни и нравственной дѣятельности; очень многіе касаются вопросовъ искусства, эстетики, психологіи художественнаго творчества, литературы, музыки, исторіи культуры, исторіи и психологіи религіи; часто они переходятъ или въ простыя отмѣтки жизненныхъ наблюдений и размышлений, пересыпанныя остроумными и милыми поговорками, или въ лирическія вспышки и стихотворенія въ прозѣ, — «внезапныя искры и причуды моего одиночества», какъ называлъ ихъ Ницше. Мысли, изъ которыхъ выростали эти афоризмы, рождались у Ницше не въ кабинетной работѣ, а во время его долгихъ одинокихъ прогулокъ\*), то въ глухихъ горахъ Тироля, то на берегу моря въ сѣверной Италіи или южной Франціи, гдѣ онъ велъ отшельническую жизнь послѣ своей десятилѣтней профессуры въ Базельскомъ университетѣ. Книги Ницше — это эпохи его *личной жизни и пережитыхъ* имъ впечатлѣній; ихъ единство — единство его личности, единство проникающаго ихъ настроенія, единство тѣхъ основныхъ теченій, по которымъ шла его мысль. Онъ не стремился привести своихъ размышлений въ стройную, логически законченную систему; онъ говоритъ въ одномъ мѣстѣ: «я не довѣряю систематикамъ и избѣгаю ихъ; стремленіе къ системѣ есть недостатокъ порядочности». «Умственная совѣсть» — *das intellektuale Gewissen*, по его выраженію, — не позволяла ему въ угоду системѣ считать за истину то, чтѣ являлось, можетъ-быть, только прикрытіемъ разрыва въ системѣ или пополненіемъ пустого мѣста въ ней; а прямота и гордость не позволяли ему связывать себя разъ высказаннымъ убѣжденіемъ только потому, что оно разъ было высказано. Его сильная критическая мысль работала неустанно надъ одними и тѣми же

---

\*) По поводу мнѣнія Флобера «on ne peut penser et écrire qu'assis», Ницше замѣчаетъ: «Das Sitzfleisch ist gerade die Sünde wider den heiligen Geist. Nur die *ergangenen* Gedanken haben Werth».

основными проблемами, съ увлеченіемъ и горячностью, никогда ея не покидавшими; но она не знала и не выносила покоя, и *рѣшеніе* проблемы не удовлетворяло ее просто какъ *остановка* въ исканіи. У рѣдкаго мыслителя можно найти такъ много противорѣчій, какъ у Ницше; но за то изъ рѣдкихъ книгъ приходится выносить такое непосредственное впечатлѣніе живой подвижности мысли и ея словно подземной работы, вѣчно подкапывающей и разрушающей себя самое. Въ этомъ отношеніи Ницше, по своему умственному темпераменту, отчасти и по своимъ воззрѣніямъ, очень напоминаетъ одного изъ благороднѣйшихъ и даровитѣйшихъ русскихъ писателей, жизнь котораго была такимъ же мученіемъ искренности и также прошла въ неутолимомъ анализѣ и беспощадномъ разбиваніи самыхъ дорогихъ своихъ иллюзій и привязанностей: мы говоримъ объ А. И. Герценѣ. Ницше былъ такимъ же самосожигателемъ, и этотъ его умственный образъ ярко начертанъ имъ самимъ въ стихотвореніи «Ессе homo»:

Ja, ich weiss, woher ich stamme:  
 Ungesättigt gleich der Flamme,  
 Glühe und verzehr'ich mich;  
 Licht wird Alles, was ich fasse,  
 Kohle—Alles, was ich lasse:  
 Flamme bin ich sicherlich!

Понятно, что при изложеніи воззрѣній Ницше приходится считаться и съ этими ихъ противорѣчіями, и съ ихъ частой недосказанностью, и съ тою колеблющеюся перспективой настроеній, которая иногда такъ мѣняетъ у него освѣщеніе и характеръ воззрѣній. Сверхъ того, при систематизированіи взглядовъ Ницше часто приходится выламывать отдѣльныя мысли изъ той цѣльной и словно вылитой группы, въ которую онѣ входятъ,—изъ афоризма. Ницше принадлежитъ къ разряду именно такихъ *художниковъ-мыслителей*, которыхъ непременно нужно знать въ ихъ собственныхъ сочиненіяхъ, чтобы знать ихъ въ *настоящемъ* ихъ видѣ,—подобно тому, какъ никакое изложеніе не въ силахъ дать настоящаго по-

нтятія о художественномъ и философскомъ геніи Платона тому, кто не знакомъ съ его подлинными произведеніями. Философія Ницше неразрывно связана со *всею жизнью* личности, и ея полный очеркъ возможенъ только на фонѣ психологической исторіи.

Такой очеркъ не входитъ въ настоящее время въ нашу задачу и мы предполагаемъ охарактеризовать лишь одинъ отдѣлъ философіи Ницше—ученіе о нравственности. Но и его мы возьмемъ не въ полномъ объемѣ,—такъ какъ многія его стороны, чтобы быть понятными, потребовали бы изложенія религіозныхъ и историко-культурныхъ воззрѣній Ницше. Мы остановимся лишь на одномъ изъ основныхъ, и притомъ сравнительно самостоятельныхъ, теченій его нравственной теоріи,—на критикѣ той системы нравственныхъ воззрѣній, которую Ницше считаетъ господствующею въ современномъ сознаніи человѣчества и которую можно назвать довольно обычнымъ терминомъ *общественной морали* или морали альтруизма.

2. Какъ мы упомянули, Ницше касался, часто случайно и на лету, почти всѣхъ отраслей философіи, — отъ метафизики и теоріи знанія до эстетики и философіи исторіи, религіи и права. Но болѣе всего мысль его привлекали вопросы *нравственной философіи*: проблема нравственности въ тѣсномъ смыслѣ — происхожденіе и значеніе нормъ и идеаловъ человѣческой дѣятельности, и проблема нравственного міровоззрѣнія — смыслъ и цѣнность человѣческой жизни. Не одинъ только теоретическій интересъ и «безличная объективная любознательность» влекли его къ этимъ проблемамъ: въ нихъ онъ видѣлъ задачу своей *жизни*, свое *личное* дѣло. «Всѣ великія проблемы, — говоритъ онъ, — требуютъ *великой любви*», со всею ея страстностью и съ тѣмъ увлеченіемъ, которое вноситъ *личность* въ дорогое для нея дѣло. «Существуетъ громадное различіе въ томъ, какъ относится мыслитель къ своимъ проблемамъ: лично ли, видя въ нихъ свою судьбу, свою нужду, а также свое лучшее счастье, — или «безлично», касаясь ихъ и схватывая шу-



пальцами холодной мысли и любопытства; можно навѣрное дать слово, что въ послѣднемъ случаѣ ничего не выйдетъ» (Fröhliche Wissenschaft, 345).

«Отчего же,—говорить Ницше,—я до сихъ поръ не встрѣчалъ никого, даже и въ книгаль, кто стоялъ бы къ нравственности въ такомъ личномъ положеніи, кто зналъ бы нравственность, какъ *проблему*, и чувствовалъ эту проблему какъ *свою* личную нужду, мученіе, страсть и сладострастіе? Какъ видно, доселѣ нравственность была вовсе не *проблемой*, а скорѣе тѣмъ, въ чемъ люди сошлись наконецъ послѣ всего недоувѣрія, ссоръ и противорѣчій,—священнымъ мѣстомъ мира, гдѣ и мыслители вздыхали спокойно, оживали и отдыхали сами отъ себя» (Fröhl. Wissenschaft, 345). Философы стремились доселѣ къ *обоснованію* нравственности, и каждый изъ нихъ думалъ, что обосновалъ ее; сама нравственность у всѣхъ считалась чѣмъ-то «даннымъ». Они пренебрегали болѣе скромною, повидимому, «покрытой пылью и плѣсенью» задачей собиранія мелкихъ фактовъ нравственнаго быта человѣчества, описанія и исторіи нравственнаго сознанія, въ его многообразныхъ формахъ и различныхъ ступеняхъ развитія \*). Именно потому, что моралисты были знакомы съ нравственными фактами слишкомъ грубо, въ произвольномъ извлеченіи или случайномъ сокращеніи, въ видѣ нравственности окружающихъ ихъ людей, ихъ сословія, ихъ церкви, ихъ современности, ихъ климата или земного пояса, именно потому, что они слишкомъ плохо были знакомы, да и не очень желали знакомиться, съ народами, временами и прошлыми эпохами,—они и не встрѣтились съ настоящими проблемами нравственности, которыя возникаютъ только при сравненіи *различныхъ* нравственныхъ воззрѣній. Какъ ни страннымъ кажется, во всей существовавшей доселѣ «наукѣ о нравственности» еще *не было* именно *самой проблемы* морали, не возникало даже подозрѣнія, что

\*) Рядъ такихъ описательныхъ задачъ указанъ въ Fröhl. Wissenschaft, 7. См. также Zur-Genealogie der Moral, примѣч. въ концѣ I-й части.

зѣсь есть нѣчто *проблематическое*. То, что философы называли «обоснованіемъ нравственности», чего они и требовали отъ себя, было, по настоящему, только ученою формою *довѣрія и вѣрованія* въ господствующую мораль, новымъ способомъ ея выраженія и, слѣдовательно, просто фактическимъ положеніемъ внутри нѣкоторой опредѣленной системы нравственныхъ понятій,—даже, въ концѣ концовъ, своего рода отрицаніемъ самой возможности и самаго права поставить эту мораль въ качествѣ проблемы,—во всякомъ случаѣ, полною противоположною изслѣдованія, разложенія, вивисекціи и критики именно этого вѣрованія въ нравственность (*Jenseits von Gut und Böse*, 186).

А между тѣмъ, чтобы дѣйствительно серьезно поставить проблему нравственности и ея цѣнности,—не говоря о томъ, чтобы разрѣшить ее,—нужно возвыситься не только надъ частными нравственными воззрѣніями, какъ бы ни были они распространены и общепризнаны, какъ бы глубоко ни вкоренились они въ наши чувства, жизнь и культуру: нужно стать выше и внѣ *всякихъ* нравственныхъ оцѣнокъ, какъ *таковыхъ*, перейти «по ту сторону добра и зла», и перейти не только отвлеченно, въ мысли,—но и въ чувствахъ, и въ жизни. «Чтобы увидать, высоко ли подымаются башни въ городѣ, нужно выйти изъ города» (*Fröhl. Wiss.*, 380).

3. Подъ нравственностью (*Moral*) подразумѣвается вообще система *нормъ*, опредѣляющихъ дѣятельность человѣка; въ этихъ нормахъ предъявляются извѣстныя требованія къ человѣческимъ чувствамъ, отношеніямъ и поступкамъ, и цѣнность послѣднихъ обусловливается выполненіемъ этихъ требованій. Добровольное согласіе съ такими нормами, въ мысли, настроеніи и дѣлѣ, составляетъ нравственность въ субъективномъ смыслѣ (*Moralität*). Нравственныя нормы и идеалы могутъ быть весьма различными по своему содержанію: исторія нравственнаго быта человѣчества представляетъ необыкновенное разнообразіе нравственныхъ воззрѣній; съ другой стороны, отдѣльныя нормы могутъ приходиться въ столкновеніе одна съ другою въ предѣлахъ одной и той же

нравственной системы: иллюстрацій этого можно встрѣтить сколько угодно въ жизни и литературѣ. Отсюда неизбежно возникаетъ вопросъ: въ чемъ состоитъ различіе содержанія и чѣмъ опредѣляется сравнительное достоинство нравственныхъ нормъ и идеаловъ? Различія содержанія нравственности заключаются въ различіи высшихъ *цѣлей*, которыя сознательно или безотчетно ставятся для человѣка въ такихъ нравственныхъ системахъ, а относительная цѣнность послѣднихъ опредѣляется цѣнностью какъ высшихъ цѣлей этихъ системъ, такъ и дѣйствительныхъ ихъ тенденцій (которыя, конечно, могутъ и не совпадать съ цѣлями).

Но очевидно, что мѣрило такой цѣнности уже не можетъ само носить *нравственнаго* характера; оно непременно должно лежать гдѣ-нибудь *вне* нравственности. «Вы говорите,— замѣчаетъ въ одномъ мѣстѣ Ницше,—что мораль состраданія выше морали стоицизма. Докажите это! Но замѣйте, что мѣрять, что „выше“ и что „ниже“ въ морали, уже нельзя нравственными же аршинами, ибо *абсолютной* морали не существуетъ. Слѣдовательно,—берите ваши мѣрила гдѣ-нибудь въ другомъ мѣстѣ» (Morgenr., 139).

Равнымъ образомъ, если содержаніе нравственныхъ предписаній предполагаетъ постановку нѣкоторой высшей цѣли дѣятельности или жизни, изъ которой они вытекаютъ, какъ логическія слѣдствія, то отъ характера цѣли будетъ зависѣть и степень собственной обязательности этихъ предписаній. Но очевидно, что «только въ томъ случаѣ, если бы человѣчество имѣло *общепризнанную цѣль*,—только тогда можно было бы говорить: «поступать *должно* такъ-то и такъ-то». Пока такой цѣли нѣтъ. Слѣдовательно, требованія морали нельзя ставить въ отношеніи къ человѣчеству,—это безразсудство или пустая игра. *Рекомендовать* человѣчеству извѣстную *цѣль* есть нѣчто совершенно другое: тутъ цѣль мыслится, какъ нѣчто *зависящее отъ нашей доброй воли*; и если бы человѣчеству *угодно* было то, что ему предлагаютъ, тогда оно могло бы *дать* себѣ на этомъ основаніи и нравствен-

ный законъ, опять-таки—*по своей доброй воли*. Но доселѣ полагали, будто бы нравственный законъ долженъ былъ стоять *выше* произвола; люди желали не *давать* себѣ этотъ законъ, но *брать* его откуда-нибудь, гдѣ-нибудь *находить* его, *подчиняться* откуда-нибудь идущимъ *повелѣніямъ*» (Morgenp. 108). Между тѣмъ, отвѣтъ на вопросъ, что нужно дѣлать, и для чего, сравнительно легко дать, пока дѣло идетъ о ближайшихъ, грубѣйшихъ потребностяхъ отдѣльнаго человѣка; но по мѣрѣ того, какъ мы поднимаемся въ болѣе тонкія, широкія и важныя области дѣятельности, тѣмъ неувѣреннѣе, а слѣдовательно тѣмъ произвольнѣе будетъ отвѣтъ. А вотъ именно здѣсь-то будто бы и должна быть исключена всякая произвольность рѣшеній:—такъ повелѣваетъ авторитетъ морали; смутный страхъ и благоговѣніе должны неукоснительно вести человѣка какъ разъ при тѣхъ дѣйствіяхъ, цѣли и средства которыхъ вовсе не ясны для него *непосредственно*; и вотъ авторитетъ морали подвязываетъ мысль въ тѣхъ вещахъ, гдѣ будто бы могло бы быть опаснымъ думать «*можно*»,—т.-е. по собственному, большому или маленькому, разуму. Если разумъ человѣческой растетъ до такой степени медленно, что были люди, которые отрицали этотъ ростъ по отношенію къ развитію человечества въ его цѣломъ, то что болѣе виновато въ этомъ, какъ не такое торжественное присутствіе, вездѣсущіе моральныхъ предписаній, которое вовсе не позволяетъ высказываться *индивидуальному* вопросу—«зачѣмъ и какъ»? Не направлено ли все наше воспитаніе къ тому, чтобы заставлятъ насъ *патетически чувствовать* и скрываться во мракъ именно тогда, когда разсудокъ долженъ былъ бы смотрѣть насколько возможно ясно и холодно, именно—во всѣхъ высшихъ и важнѣйшихъ обстоятельствахъ жизни? (Morgenp., 107).

4. Если только изъ ясно сознанной, и притомъ признанной цѣли нравственности могутъ вытекать для человѣка какія-либо нормы его дѣятельности, то спрашивается, какъ же опредѣляется *цель* нравственности въ современномъ сознаніи человечества, и какія вытекаютъ изъ нея *средства*,

т.-е. практическая мораль, обязанности и добродѣтели, и каковы ихъ внутренній смыслъ и цѣна?

«Цѣль нравственности, говоритъ Ницше, обыкновенно опредѣляется такимъ образомъ: она состоитъ въ томъ, чтобы сохранять челоѳчество и двигать его впередь.—Но, вѣдь это только формула и больше ничего. Сохранять *для чего*, двигать впередь *куда*? Не опущено ли въ формулѣ самое существенное, отвѣтъ на эти вопросы, *для чего* и *куда*? Можно ли, посредствомъ этой формулы, установить хоть что-нибудь для ученія объ обязанностяхъ, что не было бы установлено уже теперь, молча и безотчетно? Можно ли увидѣть изъ нея съ достаточной ясностью, слѣдуетъ ли стремиться къ возможно-долгому существованію челоѳчества, или къ возможно-большему освобожденію его отъ животности?—А какъ различны должны быть въ этихъ двухъ случаяхъ *средства*, т.-е. практическая мораль! Предположимъ, мы желали бы дать челоѳчеству наивысшую доступную для него разумность. Это, конечно, вовсе не значило бы гарантировать челоѳчеству самый долгій, возможный для него, вѣкъ. Или предположимъ, что этою послѣднею цѣлью было бы «высшее счастье». Но что разумѣется здѣсь: высшая степень, которой постепенно могли бы достигнуть отдѣльные люди, или возможно-достижимое *среднее счастье всѣхъ* (котораго впрочемъ вовсе нельзя опредѣлить и вычислить)? И почему именно «нравственность» должна служить дорогой къ этому? Вѣдь въ общемъ не открылись ли, благодаря ей, такіе обильные источники неудовольствія, что скорѣе можно было бы думать, что съ каждымъ утонченіемъ нравственности челоѳкъ до сихъ поръ дѣлался *недовольнѣе* собой, своимъ ближнимъ и своимъ удѣломъ бытія?» (Morgenr. IOB).

Несмотря, однако, на указанную неясность въ опредѣленіи послѣдней цѣли нравственности, въ современномъ челоѳчествѣ господствуетъ одинъ общій взглядъ на то, въ чемъ именно состоитъ *нравственный* характеръ и моральная *цѣнность* поступковъ и настроеній челоѳка. Нравственными единодушно признаются дѣйствія, не имѣющія себялюбивыхъ

или своекорыстныхъ побужденій, вызванныя симпатіей или состраданіемъ къ ближнему, одушевленныя стремленіемъ къ общему благу и пользѣ; нравственность отождествляется съ симпатіей, состраданіемъ, самоотреченіемъ, самопожертвованіемъ, подчиненіемъ своей личности интересамъ общества или человѣчества. Въ этомъ «основномъ теченіи морали нашего вѣка» Ницше видитъ результатъ вліянія, оказаннаго на Европу христіанствомъ, его отраженіе и отзвукъ. По мѣрѣ того, какъ европейскимъ сознаніемъ переставало владѣть церковное ученіе о единственной и безусловной необходимости вѣчнаго *личнаго* спасенія, вмѣстѣ съ догматами, на которыхъ это ученіе покоилось,—на первый планъ стало выступать побочное вѣрованіе въ «любовь», въ «любовь къ ближнему»,—особенно при той формѣ, какую принимало на практикѣ церковное милосердіе. Чѣмъ болѣе Западъ отрѣшался въ жизни и мысли отъ авторитета церкви и ея ученій, тѣмъ болѣе искалъ онъ въ культѣ любви къ человѣчеству какъ бы оправданія такого отрѣшенія и разрыва. Не отстать въ этомъ отношеніи отъ христіанскаго идеала, но по возможности *презойти* его—было тайнымъ стимуломъ у всѣхъ французскихъ свободныхъ мыслителей, отъ Вольтера до О. Конта; и послѣдній съ своею знаменитою формулой *vivre pour autrui* дѣйствительно зашелъ еще далѣе христіанства (*hat das Christenthum überchristlicht*, по выраженію Ницше). Шопенгауэръ на нѣмецкой почвѣ, Дж. Стюартъ Милль на англійской—дали наибольшую извѣстность ученію о симпатическихъ чувствованіяхъ и о состраданіи или о пользѣ другихъ какъ о верховномъ началѣ дѣятельности; но они были только отголоскомъ: самыя ученія эти съ стремительною силой заразъ пробились вездѣ, въ грубыхъ и тонкихъ формахъ, приблизительно со времени французской революціи, и всѣ социалистическія системы какъ бы произвольно становились на общую почву этихъ ученій (Morgenröthe, 132). «Религія состраданія» и «религія человѣчества» заняли теперь то мѣсто, которымъ прежде владѣла религіозная нравственность.

Остановимся прежде всего на тѣхъ возраженіяхъ, которыя Ницше дѣлаетъ противъ ученія о состраданіи, какъ о началѣ нравственности. Такъ какъ систематическую форму этому ученію придавъ Шопенгауэръ, то съ нимъ главнымъ образомъ и считается Ницше въ своей критикѣ.

5. Шопенгауэръ описываетъ состраданіе какъ непосредственное ощущеніе чужого страданія, будто своего собственнаго, какъ устраненіе, хотя бы частичное, того различія, которое существуетъ между двумя индивидуумами и на которомъ основывается эгоизмъ каждаго изъ нихъ,—вообще какъ непосредственное, независимое отъ всякихъ постороннихъ соображеній участіе—прежде всего въ страданіи другого человѣка и затѣмъ—въ уменьшеніи его и устраненіи. Этотъ процессъ Шопенгауэръ считаетъ «не выдуманнѣмъ, не схваченнѣмъ съ вѣтра, а обыденнѣйшимъ явленіемъ» (Grundl. d. Moral, стр. 208 и сл.). Ницше полагаетъ, что такое описаніе, а также тѣ примѣненія, которыя дѣлаетъ изъ него Шопенгауэръ, слишкомъ грубы съ психологической точки зрѣнія и скорѣе вымышлены, чѣмъ взяты изъ дѣйствительныхъ жизненныхъ наблюденій.

Прежде всего, было бы очень неточнѣмъ говорить о *самозабвеніи* въ состраданіи. Напримѣръ, почему мы бросаемся за человѣкомъ упавшимъ передъ нами въ воду, хотя мы вовсе не имѣемъ къ нему расположенія? Изъ «состраданія»; мы тутъ думаемъ будто бы только о другомъ человѣкѣ. Почему намъ бываетъ больно и тяжело видѣть человѣка, харкающаго кровью, хотя бы мы чувствовали къ нему даже вражду и злобу? Изъ «состраданія»; мы будто бы уже не думаемъ здѣсь о себѣ.—На самомъ же дѣлѣ бываетъ вотъ что: при состраданіи мы, правда, сознательно о себѣ не думаемъ, но *очень сильно* думаемъ *безсознательно*, точно также какъ мы безсознательно дѣлаемъ самыя цѣлесообразныя и разумныя движенія въ противоположную сторону, когда у насъ поскользнется нога. «Несчастіе съ другимъ человѣкомъ оскорбляетъ насъ; если бы мы не помогли послѣднему, оно доказало бы намъ наше безсиліе, можетъ-быть—нашу тру-

ность. Иногда оно само по себѣ влечетъ за собою умаленіе нашей чести въ глазахъ другихъ или въ нашихъ собственныхъ. Иногда въ несчастіи и страданіяхъ другого заключается указаніе и на нѣкоторую опасность для насъ; да они могутъ мучительно дѣйствовать на насъ просто какъ признаки непрочности человѣческой жизни вообще и опасностей, которымъ она подвержена. И вотъ мы отдѣлываемся отъ такого мучительнаго и оскорбительнаго сознанія и оплачиваемъ за него посредствомъ сострадательнаго дѣйствія; въ немъ, слѣдовательно, можетъ заключаться тонкій видъ самозащиты или даже мести». Что мы въ сущности сильно думаемъ о себѣ, можно видѣть изъ того рѣшенія, которое мы дѣлаемъ во всѣхъ случаяхъ, когда мы *могли* бы уйти отъ зрѣлища страдающаго, нуждающагося, подавленнаго скорбью чловѣка: мы рѣшаемъ *не* дѣлать этого, если мы можемъ помочь, какъ болѣе сильные люди, или если мы увѣрены въ одобреніи, если намъ хочется почувствовать наше счастье въ противоположность чужому несчастью, или если мы надѣемся посредствомъ такого зрѣлища отдѣлаться отъ скуки.

Какъ видно изъ этихъ примѣровъ, опытъ рѣшительно противорѣчитъ тому, будто состраданіе *однородно* съ страданіемъ, при видѣ котораго оно возникаетъ. Называть *состраданіемъ* то страданіе, которое мы испытываемъ при зрѣлищѣ чужого несчастія и которое можетъ быть весьма различнаго характера, будетъ ошибочно и поведетъ къ заблужденіямъ, такъ какъ при всякихъ обстоятельствахъ оно бываетъ какъ разъ такимъ страданіемъ, отъ котораго страдающій передъ нами *свободенъ*: оно—наше собственное, какъ его страданіе—его собственное. *Только отъ этого собственного страданія* отдѣлываемся мы, когда мы совершаемъ дѣйствіе состраданія.

Но не только одинъ этотъ мотивъ, желаніе освободить себя отъ страданія, побуждаетъ насъ къ подобнымъ дѣйствіямъ; часто въ такихъ случаяхъ мы повинuemся положительному *побужденію удовольствія*. Уже въ самой эмоціи состраданія есть безспорное удовольствіе; оно входитъ, напри-



мѣръ, составною частію въ то наслажденіе, которое вызываетъ въ насъ *трагедія*. Такое же удовольствіе возникаетъ въ насъ при видѣ противоположности чужому несчастію—нашего собственнаго положенія. Далѣе, мы несомнѣнно чувствуемъ удовольствіе, и притомъ не пассивное, а влекущее къ дѣятельности, при сознаніи нашей *силы*, т.-е. при представленіи, что мы можемъ помочь, если только захотимъ,—при мысли о похвалѣ и признательности, въ случаѣ если бы мы оказали помощь,—при самой *отъятельности* помощи, поскольку дѣйствіе, удаваясь постепенно, само по себѣ доставляетъ удовольствіе тому, кто его совершаетъ,—особенно же при ощущеніи, что нашъ поступокъ полагаетъ конецъ какой-нибудь возмутительной несправедливости.

«Вотъ все это, говорить Ницше, да и многое еще другое, и есть «состраданіе»; и какимъ неуклюжимъ оказывается нашъ языкъ съ его *единственнымъ* словомъ передъ такою *полифонической* вещью» (Morgenröthe, 133; Menschliches, I, 103).

Опытъ противорѣчить и тому, будто въ состраданіи бываетъ какое-то особенно чуткое, проникательное пониманіе чужого страданія. Въ состраданіи человѣкъ удовлетворяетъ прежде всего потребность собственнаго чувства. Чѣмъ сильнѣе эта потребность, тѣмъ менѣе вдумывается онъ въ другого, который служить для того, чтобы утолить эту потребность; онъ становится грубоватымъ и очень часто причиняетъ оскорбленія (Morgenröthe, 334). Самыя глубокія и тѣснѣе всего связанныя съ нашею личностью страданія бываютъ обыкновенно непонятны и недоступны почти для всѣхъ другихъ людей; въ нихъ мы бываемъ тайной для ближняго, хотя бы мы ѣли съ нимъ изъ одной чашки. Если же люди *замѣчаютъ*, что мы страдаемъ, наши страданія постоянно истолковываются самымъ поверхностнымъ и плоскимъ образомъ; существенное свойство сострадательной эмоции—это то, что она *обнажаетъ* чужое страданіе именно отъ его *собственнаго, личнаго* характера;

наши «благодѣтели» болѣе чѣмъ наши враги умаляютъ нашу цѣнность и унижаютъ нашу волю. При большинствѣ благодѣяній, которыя оказываются людямъ, пораженнымъ несчастіемъ, есть что-то возмутительное въ томъ непониманіи и легкомыслии, съ которыми сострадательный человѣкъ разыгрываетъ судьбу: онъ ровно ничего не знаетъ о всей той внутренней связи и томъ сцѣпленіи, которыя называются несчастіемъ для *меня* или для *тебя*,—не говоря уже о тѣхъ случаяхъ, когда страданіе является *личною необходимостью*, со всѣмъ, что съ нимъ связано въ душевной экономіи: пробужденіемъ новыхъ потребностей, разрастаніемъ старыхъ ранъ, разрывомъ съ цѣлыми эпохами прошлаго и пережитого,—однимъ словомъ, когда, по мистическому выраженію, «путь къ собственному небу идетъ сквозь сладострастіе собственнаго ада». Счастье и несчастье — родные братья: они вмѣстѣ вырастаютъ, вмѣстѣ же и остаются маленькими и ничтожными. Всего этого не понимаетъ сострадательный человѣкъ, онъ стремится во что бы то ни стало помочь и какъ можно скорѣе, и своимъ непрошеннымъ вмѣшательствомъ часто только *опопляетъ* чужія страданія (ср. Fröhliche Wissenschaft, 338).

√<sup>с</sup> Вотъ, въ общемъ, возраженія Ницше противъ Шопенгауэровской психологической характеристики состраданія. «Таковы сомнѣнія,—говоритъ онъ,—возникающія у меня при тѣхъ невѣроятныхъ вѣщахъ, которыя Шопенгауэръ рассказываетъ про состраданіе, желая обратить насъ въ вѣру въ свою великую новость, будто состраданіе — такъ недостаточно имъ наблюденное, такъ дурно описанное — есть источникъ всѣхъ прежде бывшихъ и будущихъ нравственныхъ поступковъ, и именно въ силу такихъ свойствъ, которыя прямо сочинены для него Шопенгауэромъ» (Morgenröthe, 133).

Да и вообще, развѣ можетъ состраданіе быть поставлено принципомъ нравственной дѣятельности? Требовать, чтобы человѣкъ страдалъ несчастіемъ другого такъ, какъ тотъ самъ страдаетъ имъ, означаетъ въ сущности требовать из-

лишняго и бесполезнаго удвоенія страданія \*) (*jenseits von Gut und Böse*, 30). Если бы кто-нибудь въ видѣ опыта попробоваль въ продолженіе извѣстнаго времени намѣренно не упускать въ практической жизни ни одного повода къ состраданію, и постоянно представляль себѣ въ душѣ всякое несчастіе, которое онъ можетъ найти въ окружающей его обстановкѣ, тотъ неизбѣжно сдѣлается больнымъ и меланхоликомъ безъ всякой пользы для кого бы то ни было (*Morgenröthe*, 134; ср. *Menschliches*, I, 47). Смотрѣть на собственные жизненныя событія такъ, какъ мы смотрѣли бы на нихъ, еслибъ они случились съ другими, можетъ быть весьма цѣлесообразнымъ средствомъ душевной медицины; мы судимъ о смыслѣ и значеніи какого-нибудь событія гораздо объективнѣе, когда оно случается съ другими, а не съ нами; наоборотъ, требованіе страдать несчастіемъ другого такъ, какъ онъ самъ страдаетъ имъ, неизбѣжно поведетъ за собою то, что эгоистическая точка зрѣнія страдающаго, со всею ея часто несправедливою преувеличенностью, должна будетъ сдѣлаться точкою зрѣнія еще другого человѣка—страдающаго, такъ что намъ придется заразъ страдать и собственнымъ я и я другого человѣка и такимъ образомъ добровольно отягощать себя двойнымъ неразуміемъ, вмѣсто того, чтобъ уменьшать насколько возможно тяжесть собственного неразумія» (*Morgenr.*, 137). Порождая такимъ образомъ ненужное отраженное страданіе, состраданіе въ тоже время мѣшаетъ устраненію первоначальнаго, вызвавшаго его, страданія. Состраданіе есть *разслабляющій* и потому вредный аффектъ. Если вслѣдствіе состраданія кое-гдѣ косвеннымъ путемъ и устраняются или уменьшаются страданія, то такія случайныя и въ общемъ незначительныя послѣдствія нисколько не измѣняютъ основного, вреднаго характера состраданія: оно «парализуетъ человѣка во всѣ рѣшающіе моменты и связываетъ его готовую къ помощи чуткую руку» (*Мог-*

\*) Замѣтимъ мимоходомъ, что такое возраженіе противъ состраданія, хотя съ другой точки зрѣнія, сдѣлано еще Кантомъ. См. *Metaphysik der Sitten, Tugendlehre* § 34 (изд. Hartenstein' a, стр. 265).

генг., 134). Мы не будемъ въ состояніи ни оказывать людямъ помощи, ни приносить имъ успокоенія, если мы пожелаемъ быть только отголоскомъ ихъ скорбей. Притомъ, «если мы дадимъ омрачать себя скорбями и страданіемъ другихъ смертныхъ и покрывать облаками наше собственное небо, кто будетъ нести на себѣ послѣдствія такого омраченія?—Да тѣ же самые смертные, въ добавленіе ко всѣмъ ихъ собственнымъ тяготамъ» (Morgenröthe, 144). И дѣйствительно, обратную стороною состраданія очень часто бываетъ глубокая враждебность ко всякой радости ближняго, его радости предъ тѣмъ, чего онъ хочетъ и что можетъ; люди слишкомъ воспріимчивые къ состраданію (Mitleiden) рѣдко бываютъ способны къ сочувствію чужой радости (Mitfreude), которое представляетъ другой и гораздо болѣе цѣнный видъ симпатическаго отношенія къ людямъ (Morgenr., 80; Menschl., I. 321, 49). Послѣднее же не можетъ быть прочно безъ *собственной* радости, безъ *довольства самимъ собою*: иначе мы будемъ только «вселять въ ближнихъ собственныхъ нашихъ бѣсовъ» (Fr. Wiss., 290; Morgenr., 516 и 517).

Состраданіе не единственный видъ симпатическаго чувства, и мораль состраданія только одна изъ специальныхъ формъ, которая можетъ имѣть нравственность альтруизма. Состраданіе имѣетъ своеобразную эмоціональную окраску,—свойственный ему мягкій, болѣзненно-сентиментальный, нѣсколько изнѣженный, меланхолическій тонъ, который отличаетъ его отъ другихъ видовъ симпатіи. Предпочтеніе «состраданія» въ моральной оцѣнкѣ передъ другими, болѣе крѣпкими, свѣжими и здоровыми, такъ сказать—болѣе «мужественными» формами общественнаго чувства — могло возникнуть лишь въ средѣ слишкомъ воспріимчивой къ страданію, слишкомъ *боящейся* страданія, видящей въ немъ первое зло, а въ облегченіи отъ него—первое благо и добродѣтель. Это—среда съ пониженною жизнеспособностью, съ уменьшенною стойкостью и энергіей воли, среда—усталая отъ жизни или согнувшаяся подъ ея тяжестью и вырождающаяся. Оттого-то мораль состраданія такъ правильно появляется

ся среди упадающихъ и дряхлѣющихъ цивилизацій, съ ихъ постояннымъ симптомомъ — пессимизмомъ, усталымъ, мутнымъ и *безжизненнымъ* взглядомъ на жизнь. Такъ было въ Индіи, такъ было въ той средѣ, гдѣ родилось христіанство въ эпоху разложенія древняго міра; то же, думаетъ Ницше, происходитъ и въ современной европейской цивилизаціи.

б. Перейдемъ теперь къ морали альтруизма вообще. Ницше отрицаетъ существованіе такихъ поступковъ, въ которыхъ не было бы примѣси эгоизма, также какъ онъ отрицаетъ существованіе чистаго состраданія. Въ его книгахъ разсыпана цѣлая масса тонкихъ и остроумныхъ психологическихъ наблюдений, показывающихъ присутствіе различныхъ видовъ скрытаго эгоизма даже въ такихъ формахъ человѣческихъ отношеній, гдѣ повидимому нельзя подозревать и тѣни сознательнаго или безсознательнаго себялюбія. Не вдаваясь въ подробности (такъ какъ взгляды Ницше въ данномъ случаѣ не представляютъ особенной новизны), возьмемъ два, три примѣра. «Хорошій авторъ, сердечно преданный своему дѣлу, вопреки личнымъ интересамъ желаетъ, чтобы явился кто-нибудь, кто лучше его разработаетъ тотъ же предметъ, безъ остатка разрѣшить заключающіеся въ немъ вопросы, и тѣмъ, такъ сказать, уничтожить его самого. Любящая дѣвушка желаетъ сохранить преданную вѣрность своей любви даже при невѣрности ея возлюбленнаго. Солдатъ желаетъ пасть на полѣ битвы за свое отечество, такъ какъ въ побѣдѣ его отечества одерживаетъ побѣду и его самое дорогое и высокое желаніе. Мать отдаетъ своему ребенку то, чего она лишаетъ себя: сонъ, лучшую пищу, иногда свое здоровье, свое состояніе». Развѣ все это свободныя отъ эгоизма, «не-эгоистическія» состоянія? Неужели эти проявленія нравственности—*чудеса*, такъ какъ они, будто бы, «невозможны и однако же дѣйствительны», по выраженію Шопенгауэра? «Не ясно ли, что во всѣхъ этихъ случаяхъ чловѣкъ *нѣчто свое* (Etwas von sich),— мысль, желаніе, произведеніе,—любитъ болѣе, чѣмъ *другое свое же* (Etwas anderes von sich),—что онъ, слѣдовательно, *дѣлитъ* свое существо

и приносить одну его часть въ жертву другой?» Чѣмъ эти случаи *существенно* отличаются отъ того, напримѣръ, когда упрямецъ говоритъ: «пусть меня убьютъ на этомъ мѣстѣ, а я не уступлю ни шагу»? Склонность къ чему нибудь (желаніе, влеченіе, стремленіе) одинаково существуетъ во всѣхъ вышеуказанныхъ случаяхъ; отдаваться ей, со всѣми ея послѣдствіями, во всякомъ случаѣ не есть нѣчто «неэгоистическое», чуждое эгоизма (Menschl., I, 57; Jens. von Gut u. Böse, 220).

Въ самомъ дѣлѣ, чѣмъ отличается поступокъ упрямаго человѣка отъ другихъ приведенныхъ выше примѣровъ самоотреченія, сходныхъ съ нимъ по психологической сторонѣ, и почему только послѣдніе имѣютъ въ нашихъ глазахъ нравственную цѣнность? Различіе между этими поступками только то, что одни *полезны* для нашихъ ближнихъ, для общества, для рода, другіе же бесполезны или вредны. Слѣдовательно, нравственная цѣнность, придаваемая самопожертвованію, основывается на его предполагаемой полезности для общества или рода.

Дѣйствительно, «всюду, гдѣ мы встрѣчаемся съ моралью, мы находимъ разцѣнку и іерархическое распредѣленіе человѣческихъ влеченій и поступковъ. Эти оцѣнки и распредѣленія всегда бываютъ выраженіемъ потребностей общины, стада: что *прежде всего* полезно ей, то и бываетъ высшею мѣркой цѣнности всѣхъ отдѣльныхъ людей. Въ морали заключается для индивидуума руководство къ тому, чтобы быть функціей стада и придавать себѣ цѣну только какъ такой функціи. Такъ какъ условія сохраненія одной общины были весьма различны отъ условій сохраненія другой то было много весьма различныхъ нравственныхъ воззрѣній; и въ виду еще предстоящихъ существенныхъ преобразованій стадъ и общинъ, государствъ и обществъ можно заранѣе предсказать, что будетъ еще много весьма непохожихъ одна на другую нравственностей» (Fr. Wissensch., IIб).

Было бы большою ошибкой думать, будто въ понятіяхъ «добрый» и «злой» закрѣплено собраніе *вѣрныхъ* опытовъ о

«цѣлесообразномъ» и «нецѣлесообразномъ»,— будто то, что называется *добромъ*, дѣйствительно полезно для сохраненія рода, и то, что называется *зломъ*—вредно для него. На дѣлѣ «злыя» влеченія въ такой же степени цѣлесообразны, полезны для сохраненія рода и необходимы, какъ и «добрыя»; только функція ихъ—иная. Самый «вредный» человѣкъ полезенъ для рода, ибо онъ поддерживаетъ въ себѣ или, путемъ производимаго имъ дѣйствія, въ другихъ такія влеченія, безъ которыхъ человѣчество давно бы опустилось или загнило. Ненависть, злорадство, хищничество, властолюбіе и все чтò называется *злымъ*—все это существенные элементы той изумительной экономіи сохраненія рода,— правда, очень дорогой, расточительной и, въ общемъ, въ высшей степени безумной экономіи,—но которая, *какъ доказано*, сохранила доселѣ нашъ родъ. Самые сильные и злые люди до сихъ поръ болѣе всего двигали человѣчество впередъ: они постоянно зажигали вновь засыпающія страсти (всякое благоустроенное общество усыпляетъ страсти), они постоянно пробуждали чувство сравненія, противорѣчія, стремленія къ новому, смѣлому, неизвѣданному, они принуждали людей противопоставлять мнѣнія мнѣніямъ, идеалы идеаламъ: они дѣлали это — подымая оружіе, опрокидывая пограничные камни, нанося оскорбленія предметамъ всеобщаго уваженія; но также—основывая новыя религіи и нравственные ученія. Въ каждомъ учителѣ и проповѣдникѣ *новаго* есть таже «злоба», которая дѣлаетъ ненавистными завоевателей, хотя она и выражается болѣе тонко, не приводитъ тотчасъ же въ движеніе мускулы, и именно потому дѣлаетъ ихъ не въ *такой* степени ненавистными. Новое же при всѣхъ обстоятельствахъ бываетъ *зло* по преимуществу, какъ то, что «стремится завоевать, опрокинуть старые пограничные камни, разрушить старыя святыни и разорвать старыя привязанности; лишь старое есть доброе. «Добрые люди» всякаго времени—это тѣ, которые раскапываютъ и распахиваютъ старыя мысли и съ нихъ собираютъ плоды; это—земледѣльцы духа. Но всякая почва въ концѣ концовъ

истощается, и по ней снова долженъ пройти плугъ злого (Fr. Wiss. 4, 1, 19; Jens. v. Gut u. Böse, 23, 44).

Почему же не «злыя» влеченія, не властные страсти и индивидуальныя стремленія, а именно *симпатическія* чувствованія и дѣйствія *самопожертвованія* и *самоотреченія* признаются, во мнѣніи современнаго человѣчества, *полезными* по преимуществу, если не исключительно, и получаютъ въ виду этого моральную санкцію?—Чтобы понять эту характерную черту нашихъ нравственныхъ понятій и ея мотивы, нужно обратить вниманіе на *второй* существенный признакъ альтруистическихъ чувствъ и поступковъ, кромѣ ихъ предполагаемой полезности.

7. Когда мы хвалимъ человѣка жертвующаго собою, самоотрекающагося, вообще добродѣтельнаго, мы хвалимъ того, кто не всю свою силу и разумъ тратитъ на *свое* сохраненіе, развитіе, возвышеніе, совершенствованіе, расширеніе *своей* силы и могущества, но живетъ по отношенію къ самому себѣ скромно и непритязательно, безъ многихъ думъ, можетъ-быть даже равнодушно и иронически. Большинство такихъ добродѣтелей, какъ напр. прилежаніе, послушаніе, цѣломудріе, уваженіе къ авторитету и власти, справедливость—обыкновенно бываютъ *вредны* для ихъ обладателей,—особенно когда они бываютъ настоящими, полными добродѣтелями, а не маленькими «влеченьницами» къ добродѣтели (по выраженію Ницше). Мы хвалимъ, на примѣръ, прилежнаго человѣка, хотя онъ можетъ быть своимъ прилежаніемъ портить себѣ глаза или вредить свѣжести и оригинальности своего ума; мы жалѣемъ, но уважаемъ юношу, который «надорвалъ себя надъ работою», ибо мы судимъ такъ: «для общества въ цѣломъ потеря даже лучшихъ отдѣльныхъ людей—не большая жертва. Жаль, что такія жертвы нужны! Но, конечно, было бы гораздо хуже, еслибъ отдѣльные люди думали иначе и придавали болѣе цѣны своему сохраненію и развитію, чѣмъ работѣ на пользу общества». И вотъ мы жалѣемъ этого юношу,—не ради него самого, но потому, что въ лицѣ его общество потеряло преданное



и не думающее о себѣ *орудіе*. Можетъ-быть иногда намъ придеть въ голову мысль, не полезнѣе ли было бы въ интересахъ общества, еслибъ этотъ юноша работаль менѣе самоотверженно и больше берегъ себя; мы признаемъ, пожалуй, и выгоду послѣдняго, но все-таки мы считаемъ выше и прочнѣе другую выгоду, которая состоитъ въ самомъ фактѣ *жертвы* и въ *наглядномъ* проявленіи настроенія жертвеннаго животного. — Правда, эти добродѣтели часто бываютъ связаны и съ личными интересами ихъ обладателей; чтобы воспитать въ человѣкѣ и внѣдрить въ него добродѣтельныя склонности, очень часто указываютъ на такую связь; но въ концѣ концовъ это воспитаніе преслѣдуетъ иную цѣль: оно стремится, путемъ цѣлаго ряда мотивовъ и выгодъ, создать въ человѣкѣ такой образъ мыслей и дѣйствій, который, превратившись въ привычку, влеченіе и страсть, господствовалъ бы въ немъ и надъ нимъ *вопреки его конечной выгодѣ*, но за то «въ интересахъ общаго блага». Такимъ образомъ, когда мы хвалимъ добродѣтели, мы собственно хвалимъ въ нихъ ихъ *характеръ, какъ срудій*, и затѣмъ — слѣпо господствующее въ каждой добродѣтели влеченіе, которое не даетъ ограничить себя соображеніями о конечной пользѣ индивидуума, — короче сказать, неразуміе въ добродѣтели, въ силу котораго отдѣльный человѣкъ *дастъ превратить себя въ функцію цѣлаго* (Fröhl. Wissenschaft, 21). Почти каждому доставляетъ теперь удовольствіе слышать, что общество стоитъ на дорогѣ къ тому, чтобы *приспособить* отдѣльнаго человѣка къ потребностямъ общества, и что *счастье и вмѣстѣ съ тѣмъ жертва отдѣльнаго человѣка* состоятъ въ томъ, чтобы чувствовать себя полезнымъ членомъ и орудіемъ цѣлаго. Правда, въ настоящее время есть еще очень много колебаній на счетъ того, гдѣ слѣдуетъ искать этого цѣлаго: въ существующемъ ли, или имѣющемъ быть основаннымъ государствѣ, въ народѣ ли, или въ братствѣ народовъ, или въ новыхъ небольшихъ хозяйственныхъ общинахъ. Объ этомъ много думаютъ теперь, сомнѣваются, спорятъ и борются

страстно и возбужденно; но удивительно здѣсь стройное согласіе въ требованіи, что личность, я, должна отречься отъ себя, пока она, въ формѣ приспособленія къ цѣлому, не найдетъ снова своего прочнаго круга правъ и обязанностей, пока она не станетъ чѣмъ-то совершенно новымъ и инымъ. Люди стремятся,—сознаются ли они себѣ въ этомъ или нѣтъ,—не къ чему иному, какъ къ *коренному преобразованію, даже ослабленію и устраненію индивидуума*; они неустанно выискиваютъ и обвиняютъ все, что есть будто бы злого и враждебнаго, расточительнаго, дорого стоящаго,—роскошнаго въ бывшей доселѣ формѣ *индивидуальнаго* существованія; они надѣются, такъ сказать, вести нравственное хозяйство дешевле, безопаснѣе, равномѣрнѣе и цѣльнѣе, когда будутъ только *большія тѣла и ихъ члены*. Благомъ безотчетно признается все, что какимъ-нибудь образомъ отвѣчаетъ этому, образуящему тѣла и члены, влеченію и вспомогательнымъ къ нему влеченіямъ; добродѣтелью считается все, что отымаетъ у индивидуума его благороднѣйшее самолюбіе и себялюбіе,—силу къ высшему надзору за самимъ собою, его драгоценнѣйшую свободу и отвѣтственность (Morgeng., 132; Gröhl. Wiss., 21).

√ Такимъ образомъ второй характерный признакъ общественныхъ чувствъ и поступковъ заключается въ ихъ *обезличивающемъ* вліяніи, въ ихъ тенденціи уравнивать всякую личность съ *среднимъ уровнемъ* общественной массы, въ сглаживаніи тѣхъ индивидуальных рѣзкостей, которыя сдѣлали бы сильную личность слишкомъ безпокойною для ея сосѣдей и для общества. Не трудно угадать и тотъ мотивъ, который побуждаетъ безотчетно связывать нравственное одобреніе именно съ такими чувствами и дѣйствіями: это — *боязнь передъ индивидуальностью* и передъ тою *опасностью*, которую представляетъ индивидуальность для спокойнаго теченія жизни. Такая боязнь требуетъ—какъ самаго высшаго, важнѣйшаго и насущнаго—того, чтобы жизнь была освобождена отъ всего того *опаснаго* характера, который она когда-то имѣла, и чтобы этому способствовалъ всякій изъ

всѣхъ своихъ силъ; поэтому «добрыми» считаются только тѣ дѣйствія, которыя стремятся къ упроченію какъ общей безопасности, такъ и чувства этой безопасности, т. е. дѣйствія, вызываемыя и направляемыя симпатіею (Morgent., 174, 173).

Когда общество является установившимся въ своемъ строѣ и защищеннымъ противъ внѣшнихъ опасностей и страха передъ ними, то многія сильныя и опасныя влеченія, какъ на- примѣръ, духъ предприимчивости, безумная смѣлость, мсти- тельность, хитрость, хищничество, властолюбіе, которыя прежде, когда они были полезны и необходимы для борьбы съ внѣшнимъ врагомъ, не только пользовались одобреніемъ, но даже воспитывались и выращивались,—начинаютъ посте- пенно считаться вдвойнѣ опасными и клеймятся какъ безнрав- ственныя. Нравственный почетъ начинаетъ тогда переходить къ противоположнымъ влеченіямъ и склонностямъ. Нрав- ственная перспектива опредѣляется теперь тѣмъ, насколько общепасно, или опасно для равенства, то или другое мнѣніе, состояніе или аффектъ, воля или дарованіе; страхъ *внутри* общества становится источникомъ морали. Высшія и силь- нѣйшія влеченія, когда они, прорываясь со страстностью, высоко возносятся индивидуума надъ среднимъ уровнемъ стаднаго сознанія,—наносить ущербъ самочувствію обще- ства, его чувству собственнаго достоинства, его вѣрѣ въ самого себя; слѣдовательно именно эти влеченія будутъ скорѣе всего оклеветаны и осуждены. Возвышенный и независимый складъ ума и духа, стремленіе быть и стоять однимъ, даже большой умъ—начинаютъ считаться чѣмъ-то опаснымъ; все, что возвышаетъ индивидуума надъ стадомъ и внушаетъ страхъ ближнему, начинаетъ называться *злымъ*; умѣренное, скромное, подчиняющееся, уравнивающее себя настроеніе, *посредственность* страстей—приобрѣтаетъ нрав- ственную честь и славу. Наконецъ, въ весьма мирномъ состояніи все болѣе проходятъ случаи и необходимость воспитывать свои чувства къ строгости и твердости; теперь всякая строгость, даже въ справедливости, начинаетъ сму- щать совѣсть; твердое и возвышенное величіе и собствен-

ная отвѣтственность за самого себя почти оскорбляетъ и внушаетъ недовѣріе. «Бываетъ въ исторіи общества моментъ болѣзненнаго размягченія и изнѣженности, когда оно начинаетъ заступаться, и притомъ вполнѣ серьезно и добросовѣстно, даже за того, кто вредитъ ему — за преступника. Наказаніе начинаетъ казаться чѣмъ-то излишнимъ и несправедливымъ; очевидно, что представленіе «наказанія», «необходимости наказанія» причиняетъ обществу страданіе, внушаетъ страхъ. «Не достаточно ли сдѣлать преступника *безопаснымъ*? Зачѣмъ еще наказывать! Это такъ ужасно» \*).... Этимъ мораль бояливости дѣлаетъ свой послѣдній выводъ (*Jenseits von Gut u. Böse*, 201). — «Если кто-нибудь вздумаетъ,—говоритъ Ницше,—исслѣдовать совѣсть современнаго европейца, тотъ за тысячью его нравственныхъ складокъ и потаенныхъ уголковъ постоянно будетъ замѣчать одинъ и тотъ же императивъ — императивъ стадной бояливости: „мы желаемъ, чтобы когда-нибудь нечего было больше бояться“; воля и путь къ этому «когда-нибудь» вездѣ въ Европѣ называются нынче *прогрессомъ*».

8. Если окинуть общимъ взглядомъ изображаемую Ницше картину господствующаго нравственнаго сознанія: страхъ передъ опасностями и страданіями жизни — и идеаль спокойнаго и увѣреннаго существованія; боязнь передъ высокимъ напряженіемъ страстей, независимостью воли и мысли, оригинальною и рѣзко выраженной индивидуальностью — и стремленіе сплотиться въ одну обезличенную, однородную массу

\*) Необходимо замѣтить, что Ницше осуждаетъ здѣсь не *мягкое отношеніе* къ преступнику, а его предполагаемый *мотивъ* и *причину*, — разслабленность чувства. Самъ Ницше безусловно отвергаетъ какое бы то ни было наказаніе преступника, но съ совершенно другой точки зрѣнія: онъ думаетъ, что наказаніе только развращаетъ и судью и подсудимаго; онъ признаетъ въ этомъ случаѣ только одинъ судъ — судъ «преступника» надъ самимъ собою; практически онъ стоитъ за полное освобожденіе преступника отъ какой бы то ни было отвѣтственности. о его мнѣнію, понятія «вины», «грѣха», «наказанія» и т. п. — принадлежатъ къ самымъ вреднымъ ядамъ, которые когда-либо отравляли сознаніе чело- чества. — См. *Morgenröthe*, 187, 202, 13; *Menschliches*, р. 119; *Götzendämmerung*, стр. 119; *Genealogie der Moral*, части

и сдѣлать личность ея служебнымъ органомъ; наконецъ — вытекающіе отсюда идеалы равенства, культъ «общественности», симпатическихъ влеченій, мягкихъ характеровъ и утилитарныхъ добродѣтелей, — то понятно будетъ, почему Ницше называетъ современную европейскую мораль *моралью стадныхъ животныхъ*.

Эта мораль и тотъ культурный процессъ, выраженіемъ и результатомъ котораго она явилась\*), сдѣлали свое дѣло, добились своей цѣли. Проникши во всѣ области быта и культурной жизни, опредѣляя сознаніе человѣка во всѣхъ сторонахъ его дѣятельности, эта мораль дѣйствительно укротила и смягчила человѣка, сдѣлала изъ него *домашнее, прирученное животное*. Но она согнула и ослабила его волю, вытравивъ изъ него всѣ сильныя и властныя инстинкты, связала и усмирила всѣ бьющіяся въ человѣкѣ страсти: она истребила въ немъ все пышное и роскошное и сдѣлала его проще и дешевле. Она сдѣлала внутреннюю жизнь человѣка и общества безопаснѣе, спокойнѣе, но она сдѣлала ее прѣсною и безцвѣтною; она сдѣлала болѣе доступными для всѣхъ маленькія наслажденія жизни, но она за то истребила въ корнѣ возможность и способность къ *великой радости*, истребивши силу и добрую волю къ риску и страданіямъ жизни, своей и чужой. Она сдѣлала и дѣлаетъ все возможное, чтобы сгладить неравенство между людьми, смягчить естественное преобладаніе одного надъ другимъ и устранить вытекающую отсюда опасность обладанія и власти человѣка надъ человѣкомъ; но за то она нивелировала людей, сдѣлала *посредственность* типомъ и идеаломъ человѣка. «Равенство правъ» слишкомъ легко превращается въ равенство въ несправедливости, т.-е. въ общую борьбу противъ всего рѣдкаго, чуждаго, привилегированнаго, противъ болѣе высокаго человѣка, высокой души, высокой от-

\*) Ницше подразумѣваетъ исторію христіанской морали и выросшаго изъ нея гуманитарнаго, демократическаго и социалистическаго движенія. См. *Jens. von Gut u. Böse* и *Gen. der Moral*, *passim*.—Тамъ же охарактеризовано и внутреннее значеніе этого процесса.

вѣтственности, противъ творческой полноты моши и царственнаго стремленія къ владычеству (Jens. 212). Въ выгодѣ остаются болѣе похожіе другъ на друга, болѣе обыкновенные люди; болѣе же изысканныя натуры, болѣе тонкія и рѣдкія, труднѣе понятныя — легко остаются одинокими, и при ихъ отрознности легче погибаютъ въ случайностяхъ жизни и рѣдко оставляютъ послѣ себя потомство. Нужно вызвать чудовищныя силы, чтобъ остановить этотъ естественный, слишкомъ естественный процессъ уподобленія (*progressus in simile*), это преобразование человѣка во что-то одинаковое, обыкновенное, не возвышающееся надъ среднимъ уровнемъ, стадообразное, *пошлое* (Jens., 268). Гдѣ найдемъ мы теперь что-нибудь совершенное, дѣйствительно законченное, счастливое, мощное, торжествующее, — человѣка, который былъ бы *оправданіемъ* человѣка? Гдѣ найдемъ мы искупающій счастливый случай человѣка, ради котораго можно было бы сохранить *вѣру* въ человѣка? Человѣческая раса ухудшается... Въ этомъ измельчаніи и уравниеніи человѣчества заключается величайшая наша опасность, ибо видъ такого человѣчества утомляетъ. Мы не видимъ никого, кто стремился бы стать выше и величественнѣе; мы чувствуемъ, что все идетъ къ низу и къ низу, — къ чему-то все болѣе тощему, болѣе добродушному, благоразумному, покойному и довольному, посредственному, равнодушному, китайскому \*); — человѣкъ, безъ сомнѣнія, дѣлается «лучше». Но именно въ этомъ - то и состоитъ то величайшее несчастье, тотъ рокъ, который тяготѣетъ надъ человѣчествомъ. Со страхомъ передъ человѣкомъ мы потеряли и любовь къ нему, и благоговѣніе передъ нимъ, и надежду на него, — даже *волю* къ нему. Видъ человѣка *утомляетъ* теперь; въ чемъ же нынѣ и состоитъ нигилизмъ, какъ не въ *этомъ*? Мы *устали* отъ человѣка... (Geneal. der Moral, I, II—12).

Нѣтъ скорби, говоритъ Ницше, которая была бы такъ.

\*) Яркую картину *культурнаго паденія* нашего времени Ницше рисуетъ въ своихъ *Unzeitgemässe Betrachtungen* и *Götzendämmerung*; вопросы, которые онъ возбуждаетъ въ нихъ, стоятъ самого глубокаго и серьезнаго вниманія.

чувствительна, какъ увидѣть хоть разъ, угадать и почувствовать, какъ необыкновенный человѣкъ сходить съ своего пути и вырождается. Но у кого взоръ достаточно чуткокъ, чтобы увидать ту общую опасность *вырожденія* человѣка вообще, кто познаетъ ту чудовищную случайность, которая до сихъ поръ играла будущностью человѣка, кто угадаетъ ту роковую опасность, которая кроется въ глупомъ просто-сердечіи и безобидности «идей современной цивилизаціи» (*moderne Ideen*),— да и вообще во всей христіанско-европейской морали, — тотъ будетъ страдать одной заботой и опасеніемъ, съ которыми нельзя сравнить никакихъ другихъ. Онъ однимъ взглядомъ обойметъ, что только можно было бы вырастить изъ человѣка при благопріятномъ сосредоточеніи и напряженіи силъ и задачъ, онъ знаетъ всѣмъ знаніемъ своей совѣсти, какъ неисчерпаемъ еще человѣкъ для величайшихъ возможностей, какъ часто стоялъ типъ человѣка у таинственныхъ рѣшеній и новыхъ дорогъ; онъ знаетъ изъ самаго скорбнаго своего воспоминанія, о какія жалкія вещи разбивалось, опускалось, дѣлалось жалкимъ самое великое и высокое грядущее. *Общее вырожденіе* человѣка, его измельчаніе до совершеннаго стаднаго животнаго, его превращеніе въ животное-карлика, съ одинаковыми правами и притязаніями,—все это, конечно, *возможно...* Но кто хоть разъ продумаетъ до конца эту возможность, тотъ испытаетъ однимъ отвращеніемъ больше, чѣмъ прочіе люди, — и быть-можетъ увидитъ здѣсь *новую задачу...* (*Jenseits*, 203).

9. Не трудно видѣть, что эта задача заключается въ построеніи новыхъ идеаловъ жизни и дѣятельности, *противоположныхъ* нынѣ господствующимъ, въ *переоцѣнку* установившихся и ходячихъ цѣнностей, въ созданіи взамѣнъ ихъ новыхъ цѣнностей, новыхъ «скрижалей благъ».

Выше мы видѣли, что только изъ свободно и добровольно признанной, самозданной цѣли могутъ вытекать для человѣчества какія бы то ни было «обязанности», но, само собою разумѣется, обязанности добровольныя, а не принудительно связывающія. Только идеалы, свободно созданные свобод-

нымъ, самоотвѣтственнымъ человѣчествомъ, могутъ опредѣлять для него дѣйствительныя, имѣющія внутренней смыслъ цѣнности; и лишь въ свободномъ и возвышающемъ стремленіи къ этому творчески построенному идеалу, а не въ рабскомъ преклоненіи передъ чуждымъ положительнымъ закономъ, откуда бы онъ ни былъ данъ, можетъ состоять истинное достоинство дѣятельности человѣчества. Пока, — повторимъ опять за Ницше, — такой цѣли не существуетъ: у человѣчества нѣтъ единого разума и воли; тѣ великія культурныя силы, которыя когда-то объединяли человѣчество и давали внутренней смыслъ и идеальное значеніе его жизни, давно уже лежатъ тяжелымъ бременемъ на человѣчествѣ, стѣсняя его развитіе и отравляя его сознание. «Послѣ того какъ умеръ Будда,—говоритъ Ницше,—въ продолженіе цѣлыхъ столѣтій показывали еще его тѣнь въ одной пещерѣ». Современное человѣчество въ своихъ высшихъ кругахъ и представителяхъ разстается теперь съ старыми идолами, но много еще есть пещеръ, гдѣ приютились ихъ тѣни, и человѣчеству придется еще долго бороться съ этими тѣнями. Господствующіе нравственные идеалы и уваженіе, ими вызываемое, — одна изъ такихъ тѣней.

Когда же, говоритъ Ницше, придетъ тотъ человѣкъ будущаго, который искупитъ насъ отъ господствовавшего доселѣ идеала и отъ того, что изъ него выросло, отъ великаго отвращенія, отъ воли къ ничто, отъ нигилизма,—этотъ колоколь полудня \*) и великаго рѣшенія, который *снова освободитъ волю, и отдастъ земль ея цѣль, а человѣку его надежду!*

Ю. Если у человѣчества нѣтъ еще цѣли, которая опредѣляла бы смыслъ его существованія, то могутъ ли быть налагаемы на индивидуума какія-либо обязанности отречься отъ своей личности, поступаться ею для неизвѣстной цѣли, жертвовать собою въ интересахъ безличнаго общественнаго механизма и его слѣпому поступательнаго движенія?

\*) Въ полдень бываютъ самыя короткія тѣни.



Могутъ ли вообще возникать для индивидуума какія бы то ни было ограниченія его свободы и его стремленія къ развитію и совершенствованію по собственнымъ законамъ? Можно ли требовать отъ него *внутреннюю* подчиненія какому-либо внѣ его стоящему закону или авторитету? Въ *личность* есть начало и конецъ человѣчества, а «ослабленная, тощая, угасшая, сама себя отрицающая и отказывающаяся отъ себя, личность больше ни на что хорошее уже не годится» (Fr. Wiss. 345). Какой можетъ быть смыслъ для *самоіо* индивидуума связывать себя цѣпями нравственныхъ предразсудковъ, вмѣсто того чтобы давать своей личности и заложеннымъ въ ней силамъ полное и законченное выраженіе, къ какимъ бы послѣдствіямъ это ни повело?

Впредь до построенія новыхъ идеаловъ жизни и дѣятельности поведеніе индивидуума можетъ подчиняться лишь его собственному разуму, руководиться только его собственнымъ выборомъ, его вкусомъ и его дарованіями. Мы лучше всего сдѣлаемъ, говоритъ Ницше, если въ это междуцарствіе станемъ своими собственными царями (Morgenr., 453). Мы сами передъ собою отвѣчаемъ за свою жизнь, — будемъ же настоящими кормчими этой жизни и не дадимъ ей уподобиться бессмысленной случайности (Schop. als Erzieher, стр. 6). Будемъ *своими собственными экспериментами* и *своими собственными творцами*. Высокая задача — выработать изъ себя цѣльную, законченную индивидуальность, дать *стиль* своему характеру, дать художественное единство всѣмъ проявленіямъ своей личности — въ познаніи и любви, въ созерцаніи и дѣйствованіи. Великое дѣло — стать самимъ собою и въ себѣ самомъ найти себѣ удовлетвореніе: кто въ себѣ не находитъ своего довольства, тотъ всегда готовъ отмстить за это другимъ; другіе стануть его жертвами, «хотя бы однимъ тѣмъ, что имъ придется выносить его отвратительный видъ; ибо видъ отвратительнаго человѣка дѣлаетъ насъ дурными и мрачными» (Fr. Wiss., 270, 290).

Только подлинныя, чисто индивидуальныя дѣйствія имѣютъ дѣйствительную, настоящую цѣнность. Чѣмъ выше ка-

кой-нибудь народъ, какое-либо время цѣнить индивидуальность, чѣмъ болѣе признаетъ за ней правъ и преимуществъ, тѣмъ болѣе появляется на свѣтъ такихъ дѣйствій, и такимъ образомъ блескъ и сіянье честности и искренности, подлинности и неподдѣльности въ хорошемъ и дурномъ распространяется на цѣлыя вѣка и народы, такъ что они, какъ напримѣръ Греки, и послѣ своего заката сіяютъ подобно нѣкоторымъ звѣздамъ цѣлыя тысячелѣтія (Morgenr., 529). Есть много людей, которые могли бы беззаботно отдаться своимъ влеченіямъ, но не дѣлаютъ этого изъ страха передъ воображаемымъ злымъ характеромъ этихъ влеченій. Поэтому между людьми такъ рѣдко можно встрѣтить душевный аристократизмъ, признакомъ котораго всегда будетъ — не бояться себя, не ожидать отъ себя ничего позорнаго, безъ колебаній летѣть туда, куда насъ тянетъ, — насъ, свободно рожденныхъ птицъ, — вѣря, что куда бы мы ни прилетѣли, кругомъ насъ будетъ свобода и солнечный свѣтъ (Fr. Wiss., 294).

Нѣтъ единой нравственно-спасительной морали (allein-moralisch-machende Moral); всякая исключительно утверждающая себя нравственность убиваетъ слишкомъ много хорошихъ силъ и слишкомъ дорого обходится челоуѣчеству. Сколько богатствъ и цѣнной энергіи таятся часто въ отверженцахъ общества, такъ называемыхъ преступникахъ, вольнодумцахъ, безнравственныхъ людяхъ, злодѣяхъ \*), которые живутъ такъ сказать внѣ покрова законовъ, съ клеймомъ злобы и нечистой совѣсти, загубленные и губя другихъ? Нѣтъ, люди уклоняющіеся отъ правилъ господствующихъ нравовъ и воззрѣній, живущіе на свой образецъ и на свой страхъ, — люди, которые такъ часто бываютъ изобрѣтательными и плодотворными, не должны быть болѣе приносимы въ жертву; уклоняться отъ нравственности, въ дѣлахъ и мысляхъ, не должно

---

\*) Ницше указываетъ, между прочимъ, на типы, выведенные въ Мертвомъ домѣ Достоевскаго, котораго онъ считаетъ самымъ глубокимъ изъ извѣстныхъ ему психологовъ. *Götzendämmerung*, стр. 120.

болѣе считаться постыднымъ; пусть дѣлаются безчисленные новые опыты жизни и общественнаго устройства, и пусть будетъ изгнана со свѣта эта огромная тягота «нечистой совѣсти»; всѣмъ честнымъ и ищущимъ правды людямъ слѣдовало бы признать эти общія цѣли и способствовать ихъ торжеству (Morgenr., 164). «И нравственная земля кругла, — говоритъ Ницше. — И на нравственной землѣ есть антиподы! И антиподы имѣютъ свое право на существованіе» (Fr. Wiss. 289). До сихъ поръ человѣчество рѣзко дѣлило человѣческія дѣйствія и самихъ людей на двѣ половины и клеймило добрую ихъ половину нравственнымъ позоромъ. Нужно возстановить нарушенное равновѣсіе. Правда, мы этимъ какъ будто уменьшимъ цѣну такъ называемыхъ «нравственныхъ дѣйствій»; можетъ-быть ихъ станутъ поэтому рѣже совершать, — по крайней мѣрѣ на то время, пока наши оцѣнки будутъ находиться подъ воздѣйствіемъ старыхъ воззрѣній. Но за то мы вернемъ человѣку мужество къ дѣйствіямъ, которыя были ославлены какъ «эгоистическія», мы возстановимъ ихъ цѣну, мы освободимъ ихъ отъ связанной съ ними нечистой совѣсти (böses Gewissen). А такъ какъ они и доселѣ были самыми частыми, да и всегда впредь будутъ такими, то мы освободимъ отъ злого вида цѣлую сторону человѣческой жизни и поступковъ. Уже это будетъ очень цѣннымъ результатомъ: когда человѣкъ перестанетъ считать себя злымъ, онъ перестанетъ быть злымъ \*) (Morgenr., 148; ср. ibid. 202).

Ницше предостерегаетъ, впрочемъ, отъ излишнихъ иллюзій на счетъ того, что онъ называетъ нравственнымъ междуцарствіемъ, и того поколѣнія, которое могло бы жить въ немъ. Не золотой вѣкъ и не безоблачное небо будетъ удѣломъ этихъ грядущихъ поколѣній; и не будетъ сверхчеловѣческая доброта и справедливость, словно неподвижная

\*) Въ примѣрѣ этого Ницше приводитъ аскетическій взглядъ на половое влеченіе, какъ на злую и дьявольскую похоть; благодаря этому, воображеніе средневѣковаго человѣка было загрязнено уродливыми образами, почти непонятными для нынѣшняго здороваго человѣка. См. Morgenröthe, 76.

радуга, простираться надъ полемъ этого будущаго. Быть-можетъ, то поколѣніе въ общемъ будетъ казаться даже злѣе, чѣмъ нынѣшнее, ибо оно будетъ *откровеннѣе* въ дурномъ и въ хорошемъ; быть-можетъ даже, еслибы душа его высказалась когда-нибудь полнымъ, не стѣсненнымъ звукомъ, она потрясла и испугала бы наши души подобно тому, какъ еслибы вдругъ раздался голосъ какого-нибудь скрытаго доселѣ злого духа природы! И все таки, говоритъ Ницше, нужно сознаться, что страсть лучше, чѣмъ стоицизмъ и ханжество, что быть честнымъ и искреннимъ, даже въ зломъ, лучше, чѣмъ преклоняться предъ традиціонною нравственностью; что свободный человѣкъ можетъ быть и добрымъ и злымъ, а несвободный человѣкъ есть позоръ природы и не имѣть части ни въ какомъ—ни небесномъ, ни земномъ—утѣшеніи, и что всякій, кто желаетъ быть свободнымъ, долженъ сдѣлаться такимъ *собственными* усиліями, ибо ни къ кому свобода не можетъ упасть съ неба, словно чудесный даръ (R. Wagner in Bayreuth, стр. 94—95).

II. Но существуютъ ли для свободнаго индивидуума какія-нибудь задачи за предѣлами его индивидуальности и выше ея? Какъ можетъ приобрести жизнь индивидуума высшую цѣну и глубочайшее значеніе? Какую цѣль можетъ поставить себѣ индивидуумъ, чтобы не расточить свою жизнь на мелкую работу, а создать изъ нея полное смысла и великое дѣло? Въ человѣческой жизни нѣтъ никакого *заранѣе* вложеннаго въ нее внутренняго смысла, также какъ нѣтъ его ни въ исторіи, ни въ міровомъ процессѣ \*). Только своею *волей* влагаетъ человѣкъ смыслъ въ свою жизнь: онъ *самъ* создаетъ ея значеніе и цѣнность, и такъ сказать а posteriori оправдываетъ ее,—тѣмъ, что *ставитъ* ей высокую и

\*) Ницше безусловно отвергаетъ всякое нравственное и религіозное истолкованіе міра. вмѣстѣ съ тѣмъ онъ совершенно справедливо замѣчаетъ, что только съ упадкомъ религіозныхъ вѣрованій могъ возникнуть въ *настоящей* формѣ, со всею гнетущею тяжестью, вопросъ о *цѣнности жизни*. Въ выясненіи этого онъ видитъ важную заслугу Шопенгауэра и его историческое значеніе. См. Fröhl. Wiss. 357.

благородную цѣль. И еслибъ онъ погибъ на ея осуществленіи, говорить, Ницше, то нѣтъ «лучшей цѣли жизни, какъ погибнуть на великомъ и невозможномъ, *animae magnae prodigus*» (Historie, стр. 93).

Такою цѣлью для индивидуума можетъ быть возвышеніе, усиленіе и облагороженіе человѣческой личности, *возможно высокое могущество и великолѣпіе человѣческаго типа и человѣческой культуры.*

Человѣкъ «неисчерпаемъ для величайшихъ возможностей», и кто знаетъ, что только можно было бы вырастить изъ человѣка при благопріятномъ сосредоточеніи и напряженіи силъ. Въ долгой, тяжелой исторической и культурной работѣ, безсознательной и глухой, человѣкъ воспиталъ *себя* изъ животнаго; много цѣпей было наложено на него, чтобы онъ отъучился вести себя какъ звѣрь; и дѣйствительно, онъ сталъ мягче, духовнѣе, радостнѣе, разумнѣе, чѣмъ всѣ животныя. Но онъ страдаетъ еще тѣмъ, что онъ такъ долго носилъ свои цѣпи, что ему такъ долго недоставало чистаго воздуха и свободнаго движенія. Эти цѣпи — тяжелыя и многозначительныя заблужденія нравственныхъ, религіозныхъ и метафизическихъ представленій. Лишь тогда, когда будетъ преодоленъ эта болѣзнь цѣпей, будетъ достигнута первая великая цѣль: отдѣленіе человѣка отъ животныхъ (Wandeger, 350 \*).

Эта цѣль теперь уже достигается, но человѣкъ не долженъ останавливаться на ней; онъ долженъ, такъ сказать, *преодолѣть и себя*, выработать и развить въ себѣ мощь, красоту, глубину и великолѣпіе души и тѣла, — вообще все великое, что только допускаетъ человѣческая природа, до ея высшей степени, — этимъ дать смыслъ и себѣ и всему земному существованію. Вкратцѣ и символически эту задачу можно выразить слѣдующею заповѣдью, которую Ницше

\*) Кто желаетъ подробнѣе узнать, въ чемъ состоятъ эти «цѣпи» и «болѣзнь цѣпей», тому рекомендуемъ обратиться ко II-й и III-й части Zur Genealogie der Moral (II. Schuld, schlechtes Gewissen und Verwandtes. — III. Was bedeuten asketische Ideale).

влагаетъ въ уста своего идеала и двойника, Заратустры: «*Сверхчеловѣкъ* есть смыслъ земли; пусть ваша воля скажетъ: *да будетъ* сверхчеловѣкъ смысломъ земли» (Also sprach Zarathustra, I, 9).

Человѣкъ неисчерпаемъ для великихъ возможностей, но *человѣкъ не равенъ съ человѣкомъ и не равноцѣненъ*; между людьми и ихъ натурами существуетъ естественное *различіе въ рангъ*; между достоинствомъ и цѣнностью отдѣльных людей существуютъ безчисленныя ступени и *іерархическій порядокъ* (Rangordnung). «Всеобщее равенство» есть конецъ справедливости: истинный голосъ ея требуетъ отдавать равному равное, неравному неравное, и неравнаго никогда не дѣлать равнымъ (Götzendämm., 125). Поэтому, что справедливо для одного, то не можетъ быть справедливо для другого, и требованіе одной морали для всѣхъ будетъ нарушеніемъ справедливости именно по отношенію къ людямъ высшимъ по цѣнности (Jenseits, 228). Высшею несправедливостью будетъ, если жизнь развитая менѣ всего, уже, бѣднѣе, зачаточнѣе, — тѣмъ не менѣ станетъ ставить себя какъ цѣль и мѣру вещей и въ интересахъ своего сохраненія подкапывать и колебать болѣе высокое, великое и богатое (Menschlich., I, предисл. стр. XIII). Высшее не должно унижать себя до орудія низшаго; *чувство разстоянія* (Pathos der Distanz) должно на всѣ вѣка разграничивать и отдѣлять *задачи* людей. Высшіе люди имѣютъ въ тысячу разъ болѣе правъ на существованіе; это право — преимущество колокола съ полнымъ звукомъ передъ колоколомъ надтреснутымъ и разстроеннымъ; въ нихъ однихъ *залогъ будущаго*; они одни обязаны и отвѣтственны за будущность человѣка; что *они* могутъ, что *они* должны дѣлать, того не могутъ и не должны дѣлать люди низшіе; а чтобы они *могли* свершить то, что они должны, — они не могутъ становиться слугами и орудіями людей низшихъ (Gen. der Moral, III, 14). Безумною расточительностью было бы дѣлать здороваго орудіемъ большого или генія орудіемъ массы.

Между тѣмъ подавляющая масса человѣчества состоитъ

именно изъ наименѣе цѣнныхъ экземпляровъ человѣческаго типа, — «неясныхъ, расплывчатыхъ копій великихъ людей, отпечатанныхъ на плохой бумагѣ стертыми клише», — людей безъ собственной мысли и воли, прячущихся за чужія мнѣнія и чужія защиты, неспособныхъ ни къ широкимъ интересамъ, ни къ возвышеннымъ настроеніямъ, ни къ высокимъ подвигамъ, неспособныхъ къ великому ни въ добрѣ, ни въ злѣ, и равнодушныхъ къ нему, — людей, способныхъ только къ тому, чтобы препятствовать свободному развитію великаго человѣка и его задачѣ, или же быть орудіемъ въ его рукахъ. Не въ этихъ людяхъ, ихъ идеалахъ и ихъ благѣ — гордость и счастье человѣчества, не въ нихъ залогъ его будущаго, разцвѣтъ его надеждъ и камень его вѣры, — не въ нихъ, однимъ словомъ, *смыслъ* человѣчества. Напротивъ, преобладаніе такихъ людей и господство массы неизбежно клонится именно къ вытѣсненію наиболѣе оригинальныхъ, выдающихся, рѣдкихъ и цѣнныхъ людей, т. е. такихъ людей, на которыхъ основывается вся надежда на возвышеніе и облагороженіе человѣчества.

Отсюда вытекаетъ, что смыслъ и цѣнность общественной массы заключается не въ ней самой, «что общество можетъ существовать *не* ради общества, но лишь въ качествѣ фундамента и подмостковъ, на которыхъ могъ бы подняться болѣе изысканный родъ существъ къ своей высшей задачѣ и вообще къ высшему *существованію*, подобно тѣмъ жаднымъ до солнца и стремящимся къ нему вьющимся растеніямъ на островѣ Явѣ (они называются *Sipo Matador*), которыя своими вѣтвями обнимаютъ и обвиваютъ дубъ до тѣхъ поръ, пока наконецъ, высоко надъ нимъ, но опираясь на него, они въ свободномъ свѣтѣ не распустятъ своего вѣнца, гордясь своею красотой и счастьемъ» (*Jenseits*, 258). Назначеніе этихъ избранниковъ быть не функцией общества, но его *смысломъ* и высшимъ оправданіемъ; въ этомъ сознаніи они съ чистою совѣстью могутъ принять жертву безчисленнаго множества людей, которые *ради нихъ* должны

быть обречены на неполное существованіе и низведены на степень рабовъ и орудій (ibid).

Такое общество будетъ по существу своему *аристократическимъ*. И дѣйствительно, по мнѣнію Ницше, всякое возвышеніе человѣческаго типа было до сихъ поръ, и всегда будетъ, дѣломъ аристократическаго общества, т.-е. такого общества, въ самой основѣ котораго лежитъ вѣра въ различіе цѣнности между человѣкомъ и человѣкомъ и въ существованіе цѣлой іерархической лѣстницы такихъ отличій, и которое нуждается въ рабствѣ въ какомъ-либо смыслѣ. Безъ *павеса разстоянія*, какъ онъ вырастаетъ изъ воссавшагося въ плоть и кровь различія сословій, изъ постоянной привычки господствующей касты видѣть предъ собой своихъ подчиненныхъ и свои орудія и смотрѣть на нихъ сверху, изъ нея столь же постоянного упражненія въ повиновеніи и повелѣваніи, держаніи ниже себя и далеко отъ себя,—никогда не могъ бы вырасти и тотъ другой, болѣе таинственный паеосъ,—стремленіе къ все новому и новому расширенію разстоянія внутри самой души, постепенное образование все болѣе высокихъ, рѣдкихъ, далекихъ и широко раскинутыхъ настроеній и состояній,—коротко говоря,—«самопреодолѣніе человѣка,—т.-е. именно возвышеніе человѣческаго типа» (Jens., 257 \*).

12. Передъ этою *творческою задачею*—задачею развитія высшей мощи и великолѣпія человѣческаго типа, его облагороженія, возвышенія его силы и красоты, тѣлесной и духовной, блѣднѣютъ проблемы счастья и покоя жизни, *своей и чужой*; этому идеалу *стоитъ* принести въ жертву *себя и другую*, и стремленіе къ нему обосновываетъ и освящаетъ право человѣка на другого человѣка.

Узкая и низменная, мѣщанская мораль, говоритъ Ниц-

\*) Характеристикѣ отдѣльныхъ сторонъ того, что Ницше считаетъ аристократизмомъ (Vornehmheit), посвящена особая глава (Was ist vornehm?) въ Jens. von Gut und Böse. Какъ на *историческія* воплощенія аристократическаго идеала Ницше указываетъ на античный міръ, на эпоху Возрожденія и на XVII-й вѣкъ во Франціи.



ше, —смотреть прежде всего на ближайшія и самыя непосредственныя послѣдствія нашихъ дѣйствій для другихъ, и съ ними сообразовать наши рѣшенія. Выше и свободнѣе —смотреть *мимо* этихъ ближайшихъ послѣдствій для другихъ и способствовать осуществленію болѣе отдаленныхъ цѣлей въ случаѣ нужды — даже путемъ страданія другихъ; какъ, напримѣръ, способствовать развитію знанія, не взирая на то, что наше вольнодумство прежде всего повергаетъ нашихъ ближнихъ въ сомнѣнія, печаль или что-нибудь еще хуже. Развѣ мы не можемъ обращаться съ ближнимъ по крайней мѣрѣ такъ, какъ мы обращаемся сами съ собой? И если мы не думаемъ такъ узко и низменно, когда дѣло идетъ о насъ, почему должны мы думать такъ, когда дѣло идетъ о другомъ? Допустимъ, что мы стремимся пожертвовать собой; что можетъ намъ запретить пожертвовать вмѣстѣ съ тѣмъ и ближнимъ — такъ, какъ это дѣлало доселѣ государство, принося одного гражданина въ жертву другимъ «ради общихъ интересовъ». И у насъ есть общіе и, можетъ быть, болѣе общіе интересы: почему же не могутъ быть принесены въ жертву будущимъ поколѣніямъ отдѣльные индивидуумы изъ нынѣшнихъ поколѣній, такъ что ихъ горе, ихъ безпокойство, ихъ отчаяніе, ихъ неудачи и крики страха оказались бы необходимыми, потому что новый плугъ долженъ взрыть почву и сдѣлать ее плодородною для всѣхъ. Наконецъ, мы можемъ сообщить ближнему настроеніе, въ которомъ онъ будетъ въ состояніи чувствовать себя жертвою, мы можемъ убѣдить его къ той задачѣ, для которой мы его употребляемъ. Развѣ у насъ нѣтъ состраданія? Но если мы даже преодолѣемъ наше состраданіе и одержимъ надъ собою побѣду, развѣ это не болѣе высокое и свободное положеніе и настроеніе, чѣмъ въ томъ случаѣ, когда мы чувствуемъ себя увѣренными лишь убѣдившись, приносить ли наше дѣйствіе ближнему удовольствіе или страданіе? Напротивъ, жертвой, которая захватываетъ и насъ, и нашихъ ближнихъ, мы усиливаемъ и возвышаемъ общее чувство человѣческаго *моущества*; — даже если бы мы не достигли

ничего другого, то уже это было бы положительнымъ увеличеніемъ счастья (Morgenr., 146).

Но не страданіемъ и удовольствіемъ опредѣляются для человѣка конечныя перспективы жизни. Человѣкъ, самое мужественное, самое привычное къ страданіямъ животное, отрицаетъ не страданіе *само по себѣ*: онъ *хочетъ* его, онъ самъ ищетъ его, если только ему укажутъ *смысль* его и *цѣль*. Не страданіе само по себѣ возмутительно, а его безсмысленность (Gen. d. Moral, III, 28). И не къ счастью направлены самыя глубокія стремленія человѣка; если у него есть *цѣль* жизни, то онъ мирится съ какимъ угодно *образомъ* жизни (Götzendämm., стр. 2).

Гедонизмъ, пессимизмъ, утилитаризмъ, эвдемонизмъ, говоритъ Ницше, всѣ эти воззрѣнія, которыя измѣряютъ цѣнность вещей по удовольствію и страданію, т.-е. по сопровождающимъ состояніямъ и второстепеннымъ сторонамъ,— все это воззрѣнія, которыя видятъ только переднюю сторону вещей, все это наивности, на которыя всякій, кто сознаетъ въ себѣ творческія, образующія силы, кто чувствуетъ въ себѣ художническое сознаніе, будетъ смотрѣть съ насмѣшкой и сожалѣніемъ. «Вы хотите, по возможности, устранить страданіе, вы стремитесь къ благополучію людей. Да вѣдь благополучіе, какъ вы его понимаете,—вѣдь, это не цѣль, это—*конецъ*, состояніе, которое сдѣлаетъ человѣка смѣшнымъ и презрѣннымъ, которое заставитъ *желать* его погибели. Школа страданія, великаго страданія создавала до сихъ поръ все высокое въ человѣкѣ. Это напряженіе души въ несчастіи, которое вырачиваетъ въ ней силу, этотъ трепеть ея передъ зрѣлищемъ великой погибели, ея изобрѣтательность и мужество въ терпѣніи и перенесеніи несчастія, ея умѣнье истолковать и употребить несчастіе въ свою пользу, и все, что ей когда-либо было даровано,—умъ, притворство, изворотливость, таинственность, глубина и величіе,— все это было даровано ей среди страданій, въ школѣ и выправкѣ великихъ страданій» (Jens., 225).

Равнымъ образомъ, не увѣренность, безопасность, доволь-

ство, покой и легкость жизни составляют настоящую стихію человѣка; напротивъ, они разслабляютъ его и притупляютъ его силы и способности. Человѣкъ бываетъ *плодороднымъ* лишь тогда, когда онъ бываетъ богатъ противоположностями; человѣкъ остается *молодымъ* только тогда, когда душа его не протягивается на покой и не жаждетъ мира; и только *борьба* воспитываетъ человѣка къ истинной *свободѣ* (Götzendämm. 109). Нужно жить въ опасности, чтобы достигнуть высшаго плодородія (Fr. Wiss., 283; Menschl., I, 233). Человѣкъ сильнѣе всего росъ въ высоту тамъ, гдѣ опасность его положенія разрослась до чудовищныхъ размѣровъ, гдѣ подъ долгимъ гнетомъ и принужденіемъ должны были развиться до утонченности и дерзости его способности къ изобрѣтательности и притворству, гдѣ его воля къ жизни должна была дойти до безусловной воли къ обладанію и мощи (Jens. 43; Götzendämm. стр. 110). Суровость, насильственность, порабощеніе, опасность внѣ и внутри, «на улицѣ и въ сердцѣ», необходимость скрываться, сдерживать себя, всевозможныя искушенія и навожденія,— все злое, страшное, тиранническое, хищное и змѣиное въ человѣкѣ столько же способствуетъ возвышенію человѣческаго типа, какъ и ихъ противоположности (Jenseits, 44). Безъ нихъ невозможенъ сильный ростъ человѣческихъ добродѣтелей; ядъ, который губитъ слабую натуру, укрѣпляетъ сильную (Fr. Wiss., 19).

Въ человѣкѣ, говоритъ Ницше, соединены *тварь* и *творецъ*; въ человѣкѣ есть и матерія, и обрывокъ, и излишекъ, и глина, и бессмыслица, и хаосъ; но въ немъ же есть и творецъ, и художникъ, и твердость молота, и божественное созерцаніе, и седьмой день отдохновенія. «И вы сострадаете твари въ человѣкѣ, тому, что должно быть приведено въ форму, сломано, сковано, разорвано, сожжено, расплавлено и очищено,—тому, что необходимо будетъ страдать и должно страдать! Нѣтъ, наше состраданіе, наше *обращенное состраданіе* возстаетъ противъ вашего, какъ противъ худшей изъ всѣхъ слабостей и изнѣженностей» (Jenseits, 225).

13. Теперь понятна будетъ намъ и та «новая заповѣдь», которую даетъ Ницше въ лицѣ своего Заратустры, и которой пришлось прозвучать словно *послѣднимъ завѣтомъ* Ницше его друзьямъ и единомышленникамъ \*):

«Зачѣмъ вы такъ мягки, мои братья, такъ уступчивы? Зачѣмъ такъ много отрицанія и отреченія въ вашемъ сердцѣ, такъ мало рока въ вашихъ взорахъ? Вѣдь если вы не захотите быть рокомъ, быть неумолимыми, какъ сможете вы нѣкогда *побѣдить* сомной? И если ваша твердость не захочетъ сверкать молніей, разрѣзать и разсѣкать, какъ сможете вы *творить* со мной? Вѣдь всѣ творящіе тверды. И блаженствомъ должно вамъ быть — на тысячелѣтіяхъ отпечатлѣть вашу руку, какъ на воскѣ, — на волѣ тысячелѣтій начертать письма какъ на бронзѣ, — тверже бронзы, благороднѣе бронзы. Совершенно твердо только благороднѣйшее. Эту новую скрижаль ставлю я передъ вами, мои братья: *будьте тверды* (werdet hart)!»

14. Изъ представленнаго выше очерка возрѣній Ницше на мораль альтруизма, въ ихъ отрицательной и положительной сторонѣ, не трудно будетъ, думаемъ мы, угадать и тотъ отвѣтъ, который Ницше даетъ на поставленный въ началѣ очерка вопросъ о *цѣнности и цѣли* нравственности вообще. Легко было замѣтить, въ чемъ заключается то внѣнравственное, стоящее «по ту сторону добра и зла», мѣрило, которымъ Ницше опредѣляетъ цѣнность общественной морали и которое составляетъ внутренній мотивъ, руководящій имъ при построеніи собственныхъ нравственныхъ идеаловъ. Мораль общественности клонится къ пониженію энергіи жизни человѣчества и препятствуетъ возможно богатому и пышному разцвѣту человѣческой природы, или же сама оказывается выраженіемъ упадка жизни и вырожденія человѣчества. Въ собственныхъ же идеалахъ Ницше стремится или къ устраненію препятствій, мѣшающихъ сво-

\*) Подъ заглавіемъ «Der Hammer redet» она составляетъ послѣднюю страницу послѣдняго философскаго произведенія Ницше—Götzendämmerung (ср. Also spr. Zarath. III, 90).

бодному развитію жизни, въ ея возможномъ разнообразіи и богатствѣ (моральное междуцарствіе), или къ созданію такой формы и такихъ условій общежитія, которыя обезпечиваютъ наиболѣе сильный ростъ и великолѣпіе человѣческаго типа и человѣческой культуры (аристократизмъ и устраненіе эвдемонистической точки зрѣнія на жизнь). Въ основѣ этихъ воззрѣній лежитъ одна мысль: *жизнь, ея энергія и разцвѣтъ, служатъ тѣриломъ морали, а не наоборотъ*; цѣнностью этой жизни, ея упадкомъ или подъемомъ, измѣряется и *относительная* цѣнность нравственности, ибо послѣдняя имѣетъ значеніе лишь какъ *средство* или *симптомъ* жизни, *абсолютной* же цѣны не имѣетъ.

Чтобы лучше выяснитъ этотъ общій взглядъ на значеніе морали, мы приведемъ весьма характерный для Ницше конкретный примѣръ его примѣненія къ сравнительной оцѣнкѣ двухъ типовъ нравственнаго быта, одинъ изъ которыхъ представляетъ взятая темой настоящаго очерка мораль обществѣнности.

Въ одномъ мѣстѣ Ницше высказалъ, что онъ считаетъ такія сильныя и властныя, такъ-сказать—*тропическія* натуры, какъ Цезарь, Алкивіадъ, или даже Цезарь Борджіа и подобные ему люди эпохи Возрожденія, гораздо болѣе высокими и цѣнными образцами человѣческаго типа, чѣмъ, напримѣръ, средній человѣкъ нынѣшняго времени. Такое предпочтеніе, отданное Цезарю Борджіа, вызвало противъ Ницше цѣлую бурю нравственнаго негодованія (по его выраженію—*die ganze Ferocität der moralischen Verdummung*). Отвѣчая на это, Ницше задаетъ вопросъ: дѣйствительно ли мы стали нравственнѣе съ *нашею* нравственностью. «Мы, современные люди,—говоритъ онъ,—весьма нѣжныя, весьма чувствительныя къ страданіямъ и привыкшіе на сотни ладовъ принимать и оказывать вниманіе и уваженіе, въ самомъ дѣлѣ воображаемъ, будто такая изнѣженная человѣчность, которую мы представляемъ собой, такое *достигнутое* единодушіе въ бережности, въ готовности къ помощи, во взаимномъ довѣрїи—есть положительный прогрессъ, съ которымъ мы

далеко превзошли людей времени Возрожденія. Но вѣдь такъ думаетъ каждое время, такъ *должно* оно думать. Достоверно одно, что мы не въ состояннн были бы перенести себя въ обстановку Возрожденія, даже въ мысляхъ не могли бы перенестись въ нее: наши нервы, не говоря уже о нашихъ мускулахъ, просто не выдержали бы *той* дѣйствительности. Но эта неспособность вовсе не доказываетъ какого-нибудь прогресса, а только иной, болѣе поздннй складъ природы, болѣе слабый, болѣе изнѣженный, болѣе чувствительный,—изъ котораго необходимо рождается *мораль, изобилующая соображеніями о другихъ*. Если мы отвлечемся отъ нашей нѣжности и запоздалости, нашего физиологическаго старѣння, то и наша мораль «очеловѣченія» тотчасъ же потеряетъ свою цѣну (сама по себѣ никакая мораль не имѣетъ цѣны): она даже будетъ внушать намъ пренебреженіе. Съ другой стороны, не подлежитъ сомнѣнню, что мы, современные люди, закутанные въ нашу гуманность, точно въ толстый слой ваты, чтобы не ударяться ни о какіе камни, доставили бы современникамъ Цезаря Борджіа такое комическое зрѣлище, отъ котораго бы они умерли со смѣху. Ослабленіе враждебныхъ и внушающихъ недовѣріе инстинктовъ,—а въ этомъ и состоитъ нашъ «прогрессъ»,—представляетъ собой лишь одноизъ слѣдствій общаго пониженія *жизненности*. Вести столь обусловленное, столь позднее существованіе, какъ наше, стбитъ во сто разъ болѣе труда, болѣе предосторожностей; и вотъ люди помогаютъ другъ другу, и каждый до извѣстной степени—и больной, и сидѣлка у больного. Это и называется тогда «добродѣтелью»; а у людей, которые знали жизнь еще иначе, полнѣе, кипучѣе, расточительнѣе, это называлось бы по другому, можетъ-быть «трусостью», «жалкою дряблостью», «бабьей моралью». Наша мягкость нравовъ есть слѣдствіе упадка; наоборотъ, суровость и жестокость нравовъ можетъ быть слѣдствіемъ *избытка* жизни; тогда и можно на многое отважиться, многому бросить вызовъ, многое и *расточить*. То, что было когда-то приправой жизни, было бы для насъ ядомъ. Быть равно-

душными (это тоже одна изъ формъ силы),—для этого мы тоже слишкомъ стары, слишкомъ поздны, и наша мораль сочувствія—то, что можно было бы назвать l'impressionisme moral—есть только еще одно выраженіе перераздражительности, свойственной всему вырождающемуся. Сильныя времена, высокія и величественныя культуры видятъ въ состраданіи, въ «любви къ ближнимъ», въ отсутствіи собственной личности и чувства этой личности нѣчто презрѣнное. Времена нужно измѣрять по ихъ *положительнымъ силамъ* и тутъ время Возрожденія, столь расточительное, столь роковое и полное опасностей, оказывается послѣднимъ *великимъ* временемъ, а мы, новѣйшіе люди, съ нашей боязливою заботливостью о самихъ себѣ и любовью къ ближнимъ, съ нашими добродѣтелями трудолюбія, непритязательности, любви къ законности, научности,—мы, собирающіе, копящіе, экономные и машиноподобные,—мы оказываемся *слабымъ* временемъ, а наши добродѣтели обусловлены, *вызваны* *нашею слабостью*» (Götzendämmerung, стр. 105—107).

15. На этомъ мы можемъ окончить настоящей очеркъ. Въ нашу задачу входило не *полное* изложеніе воззрѣній Ницше на общественную нравственность, а лишь характеристика того *общаго направленія*, по которому шла мысль Ницше въ этой области; равнымъ образомъ въ *положительныхъ* идеалахъ Ницше мы взяли *только* ту сторону и тѣ ихъ элементы, которые создались какъ противоположность отрицаемой Ницше морали альтруизма. Мы старались прежде всего показать и сдѣлать *понятной*, если не *убѣдительною*, ту внутреннюю логику, которая соединяетъ послѣдовательныя ступени, иногда—кажущіеся скачки въ ходѣ мыслей Ницше, и связываетъ въ нѣкоторое цѣлое разбросанныя щедрою, но капризною рукой, въ разныхъ мѣстахъ и въ разныхъ книгахъ, отдѣльныя, часто отрывочныя размышленія Ницше объ альтруистической нравственности. Эти размышленія составляютъ фрагментъ болѣе обширнаго цѣлага: мы видѣли, какъ самый вопросъ о цѣнности нравственности переходить у Ницше въ вопросъ о *цѣнности жизни*. Нравственныя воззрѣ-

нiя въ тѣсномъ смыслѣ образуютъ такимъ образомъ лишь составной элементъ *нравственнаго міровоззрѣнiя* Ницше, и самъ онъ говоритъ, что его критика альтруизма и морали вообще составляетъ лишь частный случай болѣе широкой проблемы, именно — «критики и *улюбленiя пессимизма*». Слѣдовательно, до полного очерка общихъ воззрѣнiй Ницше, и критика его частныхъ воззрѣнiй на нравственность была бы преждевременною.

**В. Преображенскiй.**



# С М Ы С Л Ъ   Л Ю Б В И .

СТАТЬЯ ВТОРАЯ.

## I.

И у животных, и у человека половая любовь есть высший расцвет индивидуальной жизни. Но такъ какъ у животныхъ родовая жизнь рѣшительно перевѣшиваетъ индивидуальную, то и высшее напряженіе этой послѣдней идетъ лишь на пользу родовому процессу. Не то, чтобы половое влеченіе было лишь средствомъ для простаго воспроизведенія или размноженія организмовъ, но оно служитъ для произведенія организмовъ *болѣе совершенныхъ* съ помощью полового соперничества и подбора. Такое же значеніе старались приписать половой любви и въ мѣрѣ человѣческомъ, но, какъ мы видѣли, совершенно напрасно. Ибо въ чловѣчествѣ индивидуальность имѣетъ самостоятельное значеніе и не можетъ быть въ своемъ сильнѣйшемъ выраженіи лишь орудіемъ виѣшнихъ ей цѣлей историческаго процесса. Или, лучше сказать, истинная цѣль историческаго процесса не такого рода, чтобы человѣческая личность могла служить для нея лишь страдательнымъ и преходящимъ орудіемъ.

Убѣжденіе въ безотносительномъ достоинствѣ человека основано не на самомнѣніи, а также и не на томъ эмпирическомъ фактѣ, что мы не знаемъ другого болѣе совершеннаго существа въ порядкѣ природы. Безотносительное

достоинство человѣка состоитъ въ несомнѣнно присущей ему абсолютной формѣ (образѣ) *разумнаго* сознанія. Сознвая, какъ и животное, пережитыя и переживаемыя имъ состоянія, усматривая между ними ту или другую связь и на основаніи этой связи предваряя умомъ состоянія будущія, человѣкъ, *сверхъ того*, имѣетъ способность оцѣнивать свои состоянія, и дѣйствія, и всякіе факты вообще, не только по отношенію ихъ къ другимъ единичнымъ фактамъ, но и ко всеобщимъ идеальнымъ нормамъ; его сознаніе *сверхъ* явленій жизни опредѣляется еще *разумомъ истины*. Сообразуя свои дѣйствія съ этимъ высшимъ сознаніемъ, человѣкъ можетъ безконечно совершенствовать свою жизнь и природу, *не выходя изъ предѣловъ человѣческой формы*. Поэтому-то онъ и есть высшее существо природнаго міра и дѣйствительный конецъ міроздательнаго процесса; ибо, помимо Существа, которое само есть вѣчная и абсолютная истина между всѣми другими, то, которое способно познавать и осуществлять въ себѣ истину, есть высшее—не въ относительномъ, а въ безусловномъ смыслѣ. Какое разумное основаніе можно придумать для созданія новыхъ, по существу болѣе совершенныхъ формъ, когда есть уже форма, способная къ безконечному самоусовершенствованію, могущая вмѣстѣ всю полноту абсолютнаго содержанія? Съ появленіемъ такой формы дальнѣйшій прогрессъ можетъ состоять только въ новыхъ степеняхъ ея собственнаго развитія, а не въ смѣнѣ ея какими-нибудь созданіями другого рода, другими небывальными формами бытія. Въ этомъ существенное отличіе между космогоническимъ и историческимъ процессомъ. Первый создаетъ (до появленія человѣка) все новые и новые роды существъ, причемъ прежніе частію истребляются, какъ неудачные опыты, частію же вмѣстѣ съ новыми внѣшнимъ образомъ сосуществуютъ и случайно сталкиваются между собой, не образуя никакого *дѣйствительнаго* единства вслѣдствіе отсутствія въ нихъ общаго сознанія, которое связывало бы ихъ между собой и съ космическимъ прошлымъ. Такое общее сознаніе является въ *человѣчествѣ*. Въ *мірѣ*

животномъ преемство высшихъ формъ отъ низшихъ, при всей своей правильности и цѣлесообразности, есть фактъ для нихъ самихъ безусловно внѣшній и чуждый, вовсе для нихъ не существующій: слонъ и обезьяна ничего не могутъ знать о сложномъ процесѣ геологическихъ и біологическихъ трансформаций, обусловившемъ ихъ дѣйствительное появленіе на землѣ; сравнительно высшая степень развитія частнаго и единичнаго сознанія не означаетъ здѣсь никакого прогресса въ *общемъ* сознаніи, которое также безусловно отсутствуетъ у этихъ умныхъ животныхъ, какъ и у глупой устрицы; сложный мозгъ высшаго млекопитающаго столь же мало служитъ для самоосвѣщенія природы въ ея цѣлости, какъ и зачаточные нервныя узлы какого-нибудь червя. Въ человѣчествѣ, напротивъ, чрезъ повышенное индивидуальное сознаніе, религіозное и научное, прогрессируется сознаніе всеобщее. Индивидуальный умъ здѣсь есть не только органъ личной жизни, но также органъ воспоминанія и гаданія для всего человѣчества и даже для всей природы. Тотъ еврей, который написалъ *вотъ книга рожденія неба и земли* (элле тол'дот гашаммаим ве гаарэц) и далѣе: *вотъ книга рожденія чловѣка* (зэ сэфер тол'дот гаадам), выражалъ не только свое личное и народное сознаніе,—чрезъ него впервые просіяла въ мірѣ истина всемірнаго и всечеловѣческаго единства\*). И всѣ дальнѣйшіе успѣхи сознанія состоятъ лишь въ развитіи и воплощеніи этой истины, имъ не зачѣмъ и нельзя выходить изъ этой *всеобъемлющей* формы: что иное можетъ сдѣлать самая совершенная астрономія и геологія, какъ не возстановить вполнѣ генезисъ небесъ и земли; точно также высшею задачей историческаго познанія можетъ быть только—возстановить „книгу рожденій чловѣка“, т.-е. генетическую преемственную связь въ жизни человѣчества, и, наконецъ, наша творческая дѣятельность не можетъ имѣть высшей цѣли, какъ воплощать въ осязательныхъ образахъ

\*) Если скажутъ, что эти слова боговдохновенны, то это будетъ не возраженіе, а только переводъ моей мысли на теологическій языкъ.

это изначала созданное и провозглашенное единство небесъ, земли и человѣка. *Вся истина*—положительное единство всего—изначала заложена въ живомъ сознаниіи человѣка и постепенно осуществляется въ жизни человѣчества съ сознательною преемственностью (ибо истина, *не помнящая родства*, не есть истина). Благодаря безконечной растяжимости и неразрывности своего преемственного сознаниа, человѣкъ, оставаясь самимъ собою, можетъ постигать и осуществлять всю безпредѣльную полноту бытія и, потому, никакіе высшіе роды существъ на смѣну ему не нужны и не возможны. Въ предѣлахъ своей данной дѣйствительности человѣкъ есть только часть природы; но онъ постоянно и послѣдовательно нарушаетъ эти предѣлы; въ своихъ духовныхъ порожденіяхъ—религии и наукъ, нравственности и художествъ—онъ обнаруживается какъ центръ всеобщаго сознаниа природы, какъ душа міра, какъ осуществляющаяся потенція абсолютнаго всеединства, и слѣдовательно выше его можетъ быть только это самое абсолютное въ своемъ совершенномъ актѣ, или вѣчномъ бытіи, т.-е. Богъ.

## II.

Преимущество человѣка передъ прочими существами природы—способность познавать и осуществлять истину—не есть только родовая, но и индивидуальная: *каждый* человѣкъ способенъ познавать и осуществлять истину, каждый можетъ стать живымъ отраженіемъ абсолютнаго цѣлаго, сознательнымъ и самостоятельнымъ органомъ всемірной жизни. И въ остальной природѣ есть истина (или образъ Божій), но лишь въ своей объективной общности, невѣдомой для частныхъ существъ; она образуетъ ихъ и дѣйствуетъ въ нихъ и чрезъ нихъ—какъ роковая сила, какъ невѣдомый имъ самимъ законъ ихъ бытія, которому они подчиняются невольно и безсознательно; для себя самихъ, въ своемъ внутреннемъ чувствѣ и сознаниіи, они не могутъ подняться надъ своимъ даннымъ частичнымъ существованіемъ, они находятъ себя только въ своей особенноти, въ отдѣль-

ности отъ *всего*, — слѣдовательно, внѣ истины; а потому истина или всеобщее можетъ торжествовать здѣсь только въ смѣнѣ поколѣній, въ пребываніи рода и въ гибели индивидуальной жизни, не вмѣщающей въ себя истину. Человѣческая же индивидуальность именно потому, что она можетъ вмѣщать въ себѣ истину, не упраздняется ею, а сохраняется и усиливается въ ея торжествѣ.

Но для того, чтобы индивидуальное существо нашло въ истинѣ — всеединствѣ — свое оправданіе и утвержденіе, не достаточно съ его стороны одного сознанія истины, — онъ долженъ быть въ истинѣ, а первоначально и непосредственно индивидуальный человѣкъ, какъ и животное, не есть въ истинѣ: онъ находитъ себя какъ обособленную частицу всемірнаго цѣлаго и это свое частичное бытіе онъ утверждаетъ въ эгоизмѣ какъ цѣлое для себя, хочетъ быть всѣмъ въ отдѣльности отъ всего, — внѣ истины. Эгоизмъ, какъ реальное основное начало индивидуальной жизни, всю ее проникаетъ и направляетъ, все въ ней конкретно опредѣляетъ, а потому его никакъ не можетъ перевѣсить и упразднить одно теоретическое сознаніе истины. Пока живая сила эгоизма не встрѣтится въ человѣкѣ съ другою живою силою, ей противоположною, сознаніе истины есть только внѣшнее освѣщеніе, отблескъ чужого свѣта. Еслибы человѣкъ только въ этомъ смыслѣ могъ вмѣщать истину, то связь съ нею его индивидуальности не была бы внутренней и неразрывною; его собственное существо, оставаясь какъ животное внѣ истины, было бы, какъ оно, обречено (въ своей субъективности) на гибель, сохраняясь только, какъ идея, въ мысли абсолютнаго ума.

Истина, какъ живая сила, овладѣвающая внутреннимъ существомъ человѣка и дѣйствительно выводящая его изъ ложнаго самоутвержденія, называется любовью. Любовь, какъ дѣйствительное упраздненіе эгоизма есть дѣйствительное оправданіе и спасеніе индивидуальности. Любовь больше, чѣмъ разумное сознаніе, но безъ него она не могла бы дѣйствовать какъ внутренняя спасительная сила, возвышаю-

шая, а не упраздняющая индивидуальность. Только благодаря разумному сознанию (или, что то же, сознанию истины) человѣкъ можетъ различать самого себя, т.-е. свою истинную индивидуальность, отъ своего эгоизма, а потому, жертвуя этимъ эгоизмомъ, отдаваясь самъ любви, онъ находитъ въ ней не только живую, но и животворящую силу и не теряетъ вмѣстѣ со своимъ эгоизмомъ и свое индивидуальное существо, а напротивъ увѣковѣчиваетъ его. Въ мѣрѣ животныхъ, вслѣдствіе отсутствія у нихъ собственнаго разумнаго сознанія, истина, реализующаяся въ любви, не находя въ нихъ внутренней точки опоры для своего дѣйствія, можетъ дѣйствовать лишь прямо, какъ внѣшняя для нихъ роковая сила, завладѣвающая ими какъ слѣпыми орудіями для чуждыхъ имъ міровыхъ цѣлей; здѣсь любовь является какъ одностороннее торжество общаго, родового надъ индивидуальнымъ, поскольку у животныхъ ихъ индивидуальность совпадаетъ съ эгоизмомъ въ непосредственности частичнаго бытія, а потому и гибнетъ вмѣстѣ съ нимъ.

### III.

Смыслъ человѣческой любви вообще есть *оправданіе и спасеніе индивидуальности чрезъ жертву эгоизма*. На этомъ общемъ основаніи мы можемъ разрѣшить и специальную нашу задачу: объяснить смыслъ половой любви. Не даромъ же половыя отношенія не только называются любовью, но и представляютъ, по общему признанію, любовь по преимуществу, являясь типомъ и идеаломъ всякой другой любви (см. Пѣснь Пѣсней, Апокалипсисъ).

Ложь и зло эгоизма состоятъ вовсе не въ томъ, что этотъ человѣкъ слишкомъ высоко себя цѣнитъ, придаетъ себѣ безусловное значеніе и безконечное достоинство: въ этомъ онъ правъ, потому что всякій человѣческой субъектъ, какъ самостоятельный центръ живыхъ силъ, какъ потенція (возможность) безконечнаго совершенства, какъ существо, могущее въ сознаніи и въ жизни своей вмѣстить абсолютную истину,—всякій человѣкъ въ этомъ качествѣ имѣетъ безот-

носительное значеніе и достоинство, есть нѣчто безусловно-незамѣнимое и слишкомъ высоко оцѣнить себя не можетъ (по евангельскому слову: что дать человѣкъ въ обмѣнъ за душу свою?). Непризнаніе за собою этого безусловно-го значенія равносильно отреченію отъ человѣческаго достоинства; это есть основное заблужденіе и начало всякаго невѣрія: кто такъ малодушенъ, что даже въ самого себя вѣрить не въ силахъ,—какъ можетъ онъ повѣрить во что-нибудь другое? Основная ложь и зло эгоизма не въ этомъ абсолютномъ самосознаніи и самооцѣнкѣ субъекта, а въ томъ, что, приписывая себѣ по справедливости безусловное значеніе, онъ нсправедливо отказываетъ другимъ въ этомъ значеніи; признавая себя центромъ жизни, каковъ онъ и есть въ самомъ дѣлѣ, онъ другихъ относитъ къ окружности своего бытія, оставляетъ за ними только внѣшнюю и относительную цѣнность.

Разумѣется, въ отвлеченномъ, теоретическомъ сознаніи всякій человѣкъ, не помѣшавшійся въ разсудкѣ, всегда допускаетъ полную равноправность другихъ съ собою; но въ сознаніи жизненномъ, въ своемъ внутреннемъ чувствѣ и на дѣлѣ, онъ утверждаетъ безконечную разницу, совершенную несоизмѣримость между собою и другими: онъ самъ по себѣ есть все, они сами по себѣ—ничто. Между тѣмъ именно при такомъ исключительномъ самоутвержденіи человѣкъ и не можетъ быть въ самомъ дѣлѣ тѣмъ, чѣмъ онъ себя утверждаетъ. То безусловное значеніе, та абсолютность, которую онъ вообще справедливо за собою признаетъ, но несправедливо отнимаетъ у другихъ, имѣетъ сама по себѣ лишь потенциальный характеръ,—это только возможность, требующая своего осуществленія. Богъ *есть* все, т.-е. обладаетъ въ одномъ абсолютномъ актѣ всѣмъ положительнымъ содержаніемъ, всею полнотою бытія. Человѣкъ (вообще и всякій индивидуальный человѣкъ въ частности), будучи фактически только *этимъ*, а не *другимъ*, можетъ *становиться* всѣмъ лишь снимая въ своемъ сознаніи и жизни ту внутреннюю грань, которая отдѣляетъ его отъ другого.

„Этотъ“ можетъ быть „всѣмъ“ только *вмѣстѣ съ другими*, лишь вмѣстѣ съ другими можетъ онъ осуществить свое безусловное значеніе — стать нераздѣльною и незамѣнною частью всеединого цѣлаго, самостоятельнымъ, живымъ и своеобразнымъ органомъ абсолютной жизни. Истинная индивидуальность есть нѣкоторый опредѣленный образъ всеединства, нѣкоторый опредѣленный способъ воспріятія и усвоенія себѣ всего другого. Утверждая себя внѣ всего другого, человѣкъ тѣмъ самымъ лишаетъ смысла свое собственное существованіе, отнимаетъ у себя истинное содержаніе жизни и превращаетъ свою индивидуальность въ пустую форму. Такимъ образомъ эгоизмъ никакъ не есть сомознаніе и самоутвержденіе индивидуальности, а напротивъ — самоотрицаніе и гибель.

Метафизическія и физическія, историческія и социальныя условія человѣческаго существованія всячески видоизмѣняютъ и смягчаютъ нашъ эгоизмъ, полагая сильныя и разнообразныя преграды для обнаруженія его въ чистомъ видѣ и во всѣхъ ужасныхъ его послѣдствіяхъ. Но вся эта сложная, Провидѣніемъ предопредѣленная, природою и исторіей осуществляемая система препятствій и коррективовъ, оставляетъ нетронутою самую основу эгоизма, постоянно выглядываетъ изъ-подъ покрыва личной и общественной нравственности, а при случаѣ проявляется и съ полною ясностью. Есть только одна сила, которая можетъ изнутри, въ корнѣ, подорвать эгоизмъ, и дѣйствительно его подрываетъ, именно любовь и главнымъ образомъ любовь полова: Ложь и зло эгоизма состоятъ въ исключительномъ признаніи безусловнаго значенія за собою и въ отрицаніи его у другихъ; разумъ показываетъ намъ, что это неосновательно и несправедливо, а любовь прямо фактически упраздняетъ такое несправедливое отношеніе, заставляя насъ не въ отвлеченномъ сознаніи, а во внутреннемъ чувствѣ и жизненной волѣ признать для себя безусловное значеніе другого. Познавая въ любви истину другого не отвлеченно, а существенно, перенося на дѣлѣ центръ своей жизни за предѣлы своей



эмпирической особи, мы тѣмъ самымъ проявляемъ и осуществляемъ свою собственную истину, свое безусловное значеніе, которое именно и состоитъ въ способности переходить за границы своего фактическаго феноменальнаго бытія, въ способности жить не только въ себѣ, но и въ другомъ.

Всякая любовь есть проявленіе этой способности, но не всякая осуществляетъ ее въ одинаковой степени, не всякая одинаково радикально подрываетъ эгоизмъ. Эгоизмъ есть сила не только реальная, но основная, укоренившаяся въ самомъ глубокомъ центрѣ нашего бытія и оттуда проникающая и обнимающая всю нашу дѣйствительность,—сила непрерывно дѣйствующая во всѣхъ частностяхъ и подробностяхъ нашего существованія. Чтобы на стоящимъ образомъ подорвать эгоизмъ, ему необходимо противопоставить такую же конкретно - опредѣленную и все наше существо проникающую, все въ немъ захватывающую любовь. То другое, которое должно освободить изъ оковъ эгоизма нашу индивидуальность, должно имѣть соотношеніе со всею этою индивидуальностью, должно быть такимъ же реальнымъ и конкретнымъ, вполне объективированнымъ субъектомъ, какъ и мы сами, и вмѣстѣ съ тѣмъ должно во всемъ отличаться отъ насъ, чтобы быть дѣйствительно другимъ, т.-е., имѣя все то существенное содержаніе, которое и мы имѣемъ, имѣть его другимъ способомъ или образомъ, въ другой формѣ, такъ чтобы всякое проявленіе нашего существа, всякій жизненный актъ встрѣчали въ этомъ другомъ соотвѣтствующее, но не одинакое проявленіе, такъ чтобы отношеніе одного къ другому было полнымъ и постояннымъ обмѣномъ, полнымъ и постояннымъ утвержденіемъ себя въ другомъ, совершеннымъ взаимодействіемъ и общеніемъ. Тогда только эгоизмъ будетъ подорванъ и упраздненъ не въ принципѣ только, а во всей своей конкретной дѣйствительности. Только при этомъ, такъ сказать химическомъ, соединеніи двухъ существъ однородныхъ и равнозначительныхъ, но *всесторонне* различныхъ по формѣ, возможно (какъ въ порядкѣ природномъ, такъ и въ порядкѣ духовномъ)

созданіе новаго человѣка, дѣйствительное осуществленіе истинной человѣческой индивидуальности. Такое соединеніе или по крайней мѣрѣ ближайшую возможность къ нему мы находимъ въ половой любви, почему и придаемъ ей исключительное значеніе, какъ необходимому и незамѣнимому основанію всего дальнѣйшаго совершенствованія, какъ неизбѣжному и постоянному условію, при которомъ только человѣкъ можетъ дѣйствительно быть въ истинѣ.

#### IV.

Признавая вполнѣ великую важность и высокое достоинство другихъ родовъ любви, которыми ложный спиритуализмъ и импотентный морализмъ хотѣли бы замѣнить любовь половую, мы видимъ однако, что только эта послѣдняя удовлетворяетъ двумъ основнымъ требованіямъ, безъ которыхъ невозможно рѣшительное упраздненіе самости въ полномъ жизненномъ общеніи съ другимъ. Во всѣхъ прочихъ родахъ любви отсутствуетъ или однородность, равенство и взаимодѣйствіе между любящимъ и любимымъ, или же всестороннее различіе восполняющихъ другъ друга свойствъ.

Такъ въ любви мистической предметъ любви сводится въ концѣ концовъ къ абсолютному безразличію, поглощающему человѣческую индивидуальность; здѣсь эгоизмъ упраздняется только въ томъ весьма недостаточномъ смыслѣ, въ какомъ онъ упраздняется когда человѣкъ впадаетъ въ состояніе глубокаго сна (съ которымъ въ Упанишадахъ и Ведантѣ сравнивается, а иногда и прямо отождествляется, соединеніе индивидуальной души со всемірнымъ духомъ). Между живымъ человѣкомъ и мистическою „Бездною“ абсолютнаго безразличія, по совершенной разнородности и несоизмѣримости этихъ величинъ, не только жизненнаго общенія, но и простой совмѣстности быть не можетъ: если есть предметъ любви, то любящаго нѣтъ,—онъ исчезъ, потерялъ себя, погрузился какъ бы въ глубокой сонъ безъ сновидѣній, а когда онъ возвращается въ себя, то предметъ любви исчезаетъ и вмѣсто абсолютнаго безразличія воца-

рется пестрое многообразіе дѣйствительной жизни на фонѣ собственнаго эгоизма, украшеннаго духовною гордостью. — Исторія знаетъ, впрочемъ, такихъ мистиковъ и цѣлыя мистическія школы, гдѣ предметъ любви понимался не какъ абсолютное безразличіе, а принималъ конкретныя формы, допуская живыя къ нему отношенія, но — весьма замѣчательно — эти отношенія получали здѣсь вполнѣ ясный и послѣдовательно выдержанный характеръ половой любви...

Любовь родительская — въ особенности материнская — и по силѣ чувства, и по конкретности предмета приближается къ любви половой, но по другимъ причинамъ не можетъ имѣть равнаго съ нею значенія для человѣческой индивидуальности. Она обусловлена фактомъ размноженія и смѣною поколѣній, съ закономъ, господствующимъ въ жизни животной, но не имѣющимъ или, во всякомъ случаѣ, не долженствующимъ имѣть такого значенія въ жизни человѣческой. У животныхъ послѣдующее поколѣніе прямо и быстро упраздняетъ своихъ предшественниковъ и обличаетъ въ безсмысленности ихъ существованія, чтобы быть сейчасъ, въ свою очередь, обличеннымъ въ такой же безсмысленности существованія со стороны своихъ собственныхъ порожденій. Материнская любовь въ человѣчествѣ, достигающая иногда до высокой степени самопожертвованія, какую мы не находимъ въ любви куриной, есть остатокъ, несомнѣнно пока необходимый, этого порядка вещей. Во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что въ материнской любви не можетъ быть полной взаимности и жизненнаго общенія уже потому, что любящая и любимые принадлежатъ къ разнымъ поколѣніямъ, что для послѣднихъ жизнь — въ будущемъ съ новыми самостоятельными интересами и задачами, среди которыхъ представители прошедшаго являются лишь какъ блѣдныя тѣни. Достаточно того, что родители не могутъ быть для дѣтей цѣлью жизни въ томъ смыслѣ, въ какомъ дѣти бываютъ для родителей.

Мать, полагающая всю свою душу въ дѣтей, жертвуетъ конечно своимъ эгоизмомъ, но она вмѣстѣ съ тѣмъ теряетъ и

свою индивидуальность, а въ нихъ материнская любовь если и поддерживаетъ индивидуальность, то сохраняетъ и даже усиливаетъ эгоизмъ.—Помимо этого, въ материнской любви нѣтъ собственно признанія безусловнаго значенія за любимымъ, признаніе его истинной индивидуальности, ибо для матери хотя ея дѣтище дороже всего, но именно только какъ ея дѣтище, не иначе, чѣмъ у прочихъ животныхъ, т.-е. здѣсь мнимое признаніе безусловнаго значенія за другимъ въ дѣйствительности обусловлено внѣшнею физиологическою связью.

Еще менѣе могутъ имѣть притязаніе замѣнить половую любовь остальные роды симпатическихъ чувствъ. Дружбѣ между лицами одного и того же пола недостаетъ всесторонняго формальнаго различія восполняющихъ другъ друга качествъ и если, тѣмъ не менѣе, эта дружба достигаетъ особенной интенсивности, то она превращается въ противуестественный суррогатъ половой любви. Что касается до патриотизма и любви къ человѣчеству, то эти чувства, при всей своей важности, сами по себѣ жизненно и конкретно упразднить эгоизмъ не могутъ, по несоизмѣримости любящаго съ любимымъ: ни человѣчество, ни даже народъ не могутъ быть для отдѣльнаго человѣка такимъ же конкретнымъ предметомъ, какъ онъ самъ. Пожертвовать свою жизнь народу или человѣчеству, конечно, можно, но создать изъ себя новаго человѣка, проявить и осуществить истинную человѣческую индивидуальность на основѣ этой экстенсивной любви невозможно. Здѣсь въ реальномъ центрѣ все-таки остается свое старое эгоистическое *я*, а народъ и человѣчество относятся на периферію сознанія какъ предметы идеальные. То же самое должно сказать о любви къ наукѣ, искусству и т. п.

Указавши въ немногихъ словахъ на истинный смыслъ половой любви и на ея преимущество передъ другими сродными чувствами, я долженъ объяснить, почему она такъ слабо осуществляется въ дѣйствительности, и показать, какимъ образомъ возможно ея полное осуществленіе. Этимъ я займусь въ послѣдующихъ статьяхъ.

Владиміръ Соловьевъ.

# СПЕЦІАЛЬНИЙ ОТДѢЛЪ.

---

## Основатель системы трансцендентальнаго монизма.

(Окончаніе.)

---

### IV.

Исслѣдованіе гносеологической проблемы уже предрѣшило проблему онтологическую. Во-первыхъ, критика скептицизма привела, какъ къ необходимой истинѣ, къ признанію реальнаго существованія *я, не-я* и ихъ абсолютной первоосновы. Во-вторыхъ, критика матеріалистическаго и рачіоналистическаго монизма привела къ необходимости истолковать отношеніе между указанными реальностями не какъ монизмъ субстанціальный, а какъ монизмъ трансцендентальный или—что то же—какъ подчиненный дуализмъ. Теперь возникаетъ специально онтологическая задача тверже установить самостоятельность указанныхъ реальностей,—*абсолютную* высшей, и *относительную* подчиненныхъ,—и частнѣе опредѣлить съ этой точки зрѣнія взаимоотношеніе этихъ реальностей. Выполненію этой задачи и посвящены у Кудрявцева его рачіональное богословіе (весьма обширный курсъ «чтеній по философіи религіи» и особенно «чтеніе о доказательствахъ бытія Божія»), рачіональная психологія (въ учебникѣ, стр. 280 и слѣд.) и космологія (рядъ монографій, систематизированныхъ въ учебникѣ). Оставляя въ сторонѣ первыя двѣ части онтологіи, вслѣдствіе спеціального интереса первой и недостатка

монографическихъ подробностей въ разработкѣ второй, ограничимся здѣсь лишь выясненіемъ существенныхъ пунктовъ третьей,—тѣмъ болѣе, что и по существу дѣла, какъ наиболѣе темная и спорная область, она представляетъ для характеристики основной точки зрѣнія нашего философа наибольшей интересъ.

Итакъ, какъ понимать внѣшнюю природу? Есть-ли она, съ точки зрѣнія нашего философа, самозамкнутое механическое цѣлое, чуждое нашему духу и не допускающее воздѣйствій со стороны высшаго начала, или она есть нѣчто намъ аналогичное, родственное, живое? Несмотря на широкое распространеніе въ современной положительной наукѣ и философіи перваго взгляда, Кудрявцевъ не могъ, конечно, не вступая въ противорѣчіе съ основными началами своей философіи, присоединиться къ его сторонникамъ. И дѣйствительно, со всею силой глубоко убѣжденнаго мыслителя, онъ выступаетъ на защиту второго члена приведенной альтернативы. Онъ не разъ возвращается къ этому вопросу и постоянно напоминаетъ, что «какъ между Богомъ и человѣкомъ есть нѣчто общее,—именно духовность, что и условливаетъ возможность ихъ взаимодействія, такъ и между физическимъ міромъ и духомъ человѣка, несмотря на разность ихъ по существу, также есть нѣчто общее уже по одному тому, что оба они подпадаютъ подъ понятіе бытія *ограниченнаго*,—есть нѣкоторая внутренняя связь, которая и дѣлаетъ возможнымъ ихъ взаимодействіе» («Метаф. анализъ эмпири. знанія», стр. 81); что «сокровенное зерно жизни природы аналогично и сродно съ началомъ жизни духовной и что оба міровыя начала суть откровенія духа безконечнаго, который, будучи самостоятельнымъ и вполнѣ совершеннымъ, однако же во всемъ живетъ, всѣмъ движетъ и всему даетъ бытіе» («Нужна-ли философія?»—стр. 63). Къ обоснованію этого дедуктивно устанавливаемого тезиса нашъ философъ, какъ этого требовало и самое существо дѣла, направляется путемъ отрицательнымъ,—путемъ разбора матеріалистическаго атомизма, различныхъ антивиталистическихъ теорій и теорій трансформаци.

Истолковывать вмѣстѣ съ представителями матеріалистическаго атомизма внѣшній міръ, всю совокупность предметовъ и явленій природы, какъ механическое сочетаніе дискретныхъ, первоначальныхъ, однородныхъ, абсолютно недѣлимыхъ частичекъ вещества или атомовъ, невозможно,—вотъ первая позиція, ко-

тору отстает наш автор на пути к обоснованию вышеприведенного своего основного тезиса. Всмотревшись в эмпирические доказательства теории атомизма, он находит, что с этой точки зрения ни одно из основных свойств атомов не только не доказано, но и не доказуемо. Что эмпирически не доказуема недѣлимость атомов,—это сдѣлавшееся уже общим мѣстомъ положеніе, конечно, не ново у нашего автора; но онъ съ замѣчательною проницательностію указываетъ, что и другія свойства атомовъ,—ихъ однородность или тождественность, а слѣдовательно и первоначальность,—могутъ быть имъ усвоены не съ большимъ правомъ. Въ самомъ дѣлѣ, какъ можно говорить объ однородности атомовъ, когда, по смыслу одного изъ важнѣйшихъ доказательствъ теории атомизма (доказательства химіи, заимствованнаго изъ «эквивалентныхъ пропорцій атомныхъ соединеній»), имъ необходимо усвоить различныя вѣсы, величину (явленіе изоморфизма), форму или фигуру (предположеніе закона кристаллизаціи) и качество (химическія простыя тѣла—кислородъ, водородъ, азотъ и т. д.). А разъ мы признали различіе атомовъ, мы необходимо должны допустить, что атомистическое состояніе матеріи не есть первоначальное, такъ какъ оно, очевидно, должно быть обусловлено какою-либо, неизвѣстною пока для опыта, силою или закономъ, сформировавшимъ матерію въ видѣ атомовъ. Итакъ, если и признавать атомы, то съ эмпирической точки зрения имъ нельзя усвоить ни недѣлимость, ни однородность, ни первоначальность. Но, въ такомъ случаѣ, что же выигрываетъ матеріалистическій атомизмъ? Если атомы не могутъ быть признаны всеобщимъ и первоначальнымъ основаніемъ бытія, но чѣмъ-то произведеннымъ и второстепеннымъ, то, очевидно, главное и истинное начало бытія будетъ уже за ними и выше ихъ,—будетъ заключаться въ той силѣ, которая произвела различіе атомовъ и вообще матерію.

Не рѣшаютъ вопроса въ пользу атомизма и такъ называемыя философскія основанія, которыя начали выставлять уже въ глубокой древности. Общій ихъ характеръ тотъ, что они указываютъ на затрудненіе, возникающее для мысли съ признаніемъ абсолютной дѣлимости матеріи. Дѣйствительно, мысль о безконечной дѣлимости матеріи представляетъ затрудненія для нашего ума, который стремится въ потокѣ дѣлимости остановиться на чемъ-либо первомъ, далѣе недѣлимомъ, какъ на точкѣ исхо-

да въ объясненіи природы. Но отсюда еще не слѣдуетъ, чтобы и на самомъ дѣлѣ, а не въ нашей мысли только, мы должны были признать существованіе какихъ-либо абсолютно, первыхъ недѣлимыхъ частицъ матеріи,—атомовъ. Напротивъ, признавая атомы, мы наталкиваемся на гораздо большія затрудненія, чѣмъ трудность признать абсолютную дѣлимость матеріи,—на затрудненіе мыслить пространственное и матеріальное недѣлимымъ, представлять раздѣляющіе атомы пустые промежутки, а вмѣстѣ съ тѣмъ и дѣйствіе на разстояніи (*actio in distans*) и т. д.

Серьезность затрудненій, съ которыми связана теорія атомизма, заставляла мыслящіе умы строить инныя гипотезы относительно состава внѣшней природы, каковы теорія матеріи, какъ сплошного бытія (*continuum*), динамическая теорія, атомизмъ математическій и монадизмъ. Но въ свою очередь и каждая изъ этихъ теорій представляетъ свои болѣе или менѣе серьезныя трудности. Теорія матеріи, какъ *continuum'a*, ведетъ къ отождествленію матеріи съ пространствомъ, каковое отождествленіе мы дѣйствительно и находимъ у Декарта. Атомизмъ динамическій и математическій, равно какъ и монадизмъ, ведутъ къ крайностямъ отрицающаго матерію идеализма, такъ какъ первый смѣшиваетъ силу съ ея субстратомъ, второй—реальность съ ея математическими опредѣленіями, третій—духъ съ матеріею. Въ виду всѣхъ этихъ затрудненій образовать ясное понятіе о дѣйствительной сущности матеріи, необходимо—такъ заключаетъ нашъ философъ—признать, что матерія одна и сама по себѣ не можетъ служить самостоятельнымъ началомъ физическаго міра и что для объясненія его необходимо допустить въ ней дѣйствіе невыводимыхъ изъ нея, нематеріальныхъ силъ, подчиненныхъ извѣстнымъ законамъ ихъ гармоническаго взаимодействія, каковыя силы и законы требуютъ для своего объясненія высшей, первоисточной причины.

Но если уже для объясненія состава матеріи необходимо допустить дѣйствіе въ матеріальномъ субстратѣ нѣкоторыхъ невыводимыхъ изъ нея силъ, то тѣмъ болѣе мы должны обратиться къ предположенію подобныхъ силъ при объясненіи существъ органическихъ. Здѣсь, въ этомъ пунктѣ своей системы, Кудрявцевъ является сторонникомъ *витализма*, который онъ отстаиваетъ, съ одной стороны, въ виду попытокъ объяснить органическую жизнь законами механическими, а съ другой—свести ее непосредственно на творческую дѣятельность первопричины. Механи-



чески объяснять организмы не позволяют их существенное отличие от неорганической материи по составу, формѣ, по условиям происхожденія, существованія и разрушенія и, наконецъ, по ихъ такъ сказать телеологичности—по приспособленности для достиженія опредѣленныхъ цѣлей существованія: эти свойства механически рѣшительно необъяснимы. Не можетъ быть признанъ вполне удовлетворительнымъ и тотъ взглядъ, по которому, въ виду высокаго совершенства органическихъ произведеній, ихъ объясненія необходимо искать непосредственно во всемогущей и высочайше-разумной волѣ Творца, въ Его постоянно продолжающемся твореніи органическихъ существъ или устройеніи ихъ изъ неорганической матеріи (Декартъ),—посредствомъ идей, первообразовъ (архетиповъ), особаго распорядка механическихъ силъ природы (Лотце) и т. д. Идеи и типы, какъ показываетъ опытъ, никогда не осуществляются вполне въ дѣйствительности, которая всегда представляетъ различныя аномаліи и уродства. Какъ объяснить это? Если первоначальная и собственная причина органическихъ образованій есть божественная мысль и воля, то мы не можемъ придумать, почему бы она могла не исполниться или исказиться. Единственное средство устранить это затрудненіе состоитъ въ признаніи, вмѣсто типовъ или идей, самостоятельной жизненной силы. Явленія отсутствія идеальной законченности и неудачъ органическихъ образованій именно и показываютъ, что органическая природа есть относительно самостоятельное, хотя и происшедшее отъ Бога, начало,—нѣкоторая живая, но бессознательно-разумная сила, которая, какъ ограниченная, не можетъ располагать своими обнаруженіями совершенно свободно и безусловно-разумно, какъ располагала бы ими божественная воля и мысль. Какъ на аналогонъ этой силы Кудрявцевъ указываетъ на всѣмъ извѣстную пластическую силу организма, по которой организмъ можетъ самъ собою возстановлять пораненные, даже утраченные члены, заживлять раны, замѣнять функціи поврежденныхъ или утраченныхъ членовъ видоизмѣненнымъ дѣйствіемъ другихъ и т. д., и особенно—на инстинктъ животныхъ. Итакъ, жизненную силу признать необходимо. Многимъ не нравится самый терминъ «жизненная сила». Но настаивать на немъ нѣтъ никакой необходимости, такъ какъ дѣйствительно, вслѣдствіе своей темноты и неопредѣленности, онъ не разъ бывалъ источникомъ различныхъ недоразумѣній. Сущность дѣла нисколько не постра-

даетъ, если, по примѣру нѣкоторыхъ естествоиспытателей, не употребляя этого термина, мы станемъ говорить лишь о «неизвѣстной намъ причинѣ явленій, происходящихъ въ органической природѣ и отличающихъ ихъ отъ явленій неорганическихъ».

Виталистическое воззрѣніе на сущность органической жизни Кудрявцевъ освѣщаетъ новымъ свѣтомъ, разясняя одно изъ наиболѣе существенныхъ отличій органическихъ существъ отъ неорганическихъ—отличіе по происхожденію. Здѣсь онъ опять проходитъ главнымъ образомъ путемъ критическимъ—путемъ разбора такъ называемой теоріи трансформациі или «теоріи послѣдовательнаго превращенія организмовъ». Отмѣтивъ въ самомъ началѣ съ достойною подражанія осторожностью и прямою, что «въ виду богатой литературы, созданной по вопросу о дарвинизмѣ, философу едва-ли удалось бы сказать здѣсь что-либо новое», и что поэтому, въ отличіе отъ специалистовъ естествовѣдѣнія, философъ долженъ ограничиться лишь оцѣнкою наиболѣе важныхъ, имѣющихъ собственно философское значеніе, основаній теоріи, Кудрявцевъ намѣчаетъ затѣмъ два центральныхъ пункта своей критики: а) разборъ *фактическихъ* основаній, которыя могутъ быть представлены въ пользу измѣненія породъ, и б) разборъ дальнѣйшихъ специальныхъ объясненій способовъ и причинъ этого измѣненія.

Итакъ, прежде всего есть-ли твердыя основанія къ признанію самаго факта трансформациі? Для рѣшенія этого вопроса есть два пути—историческій, запросъ прошедшаго, и экспериментальный, запросъ настоящаго.

Общій строй органическаго царства представляетъ намъ строгую постепенность, восхожденіе отъ низшихъ органическихъ формъ къ высшимъ. Отсюда возникаетъ вопросъ: не была-ли эта постепенность и историческою? А если такъ, то не должны-ли мы смотрѣть на исторію органическихъ существъ, какъ на переходъ низшихъ формъ въ высшія? Разсужденіе очень естественное и, повидимому, состоятельное! Но—заключеніе отъ *постепенности* появленія и происхожденія организмовъ (если даже и признать эту постепенность безспорною) къ *превращенію* ихъ одного въ другой *логически не вѣрно*. Пусть появленіе органическихъ формъ шло прогрессивно; но *какъ* происходила эта смѣна, именно-ли путемъ превращенія однихъ организмовъ въ другіе, — это остается еще вопросомъ. Далѣе свидѣтельства

геологіи и палеонтологіи далеко не такъ безспорны, чтобы на основаніи ихъ можно было съ несомнѣнностью утверждать, будто первобытные организмы были менѣе совершенны и сложны, чѣмъ позднѣйшіе. А если такъ, то мы уже не имѣемъ фактическихъ основаній говорить о строгой постепенности въ появленіи органическихъ формъ. Сказать-ли, что первичныя простѣйшія формы безслѣдно исчезли? Но, въ такомъ случаѣ, гдѣ формы переходныя—позднѣйшія? Конечно, можно ожидать, какъ приглашаютъ сторонники трансформации, что геологія и палеонтологія откроютъ недостающія формы современемъ, при большемъ своемъ развитіи, но область возможнаго и уповаемаго безгранична: можно ожидать всего...

Не болѣе, чѣмъ запросъ прошедшаго, говорить въ пользу теоріи трансформации и запросъ настоящаго. Самый главный изъ относящихся сюда аргументовъ представляетъ, какъ извѣстно, констатированный Дарвиномъ фактъ происхожденія у культурныхъ растений и животныхъ разностей путемъ естественнаго подбора: если, заключаетъ Дарвинъ, различныя разновидности могутъ быть легко произведены человѣкомъ для его цѣлей и въ относительно короткое время, то отчего онѣ не могутъ быть произведены природою для своихъ цѣлей въ несравненно болѣе долгое время? Но капитальный недостатокъ этого аргумента заключается въ томъ, что въ немъ заключеніе, вѣрное относительно происхожденія *разновидностей* въ данной породѣ, совершенно вопреки опыту прилагается къ объясненію самыхъ породъ. При томъ, по какому праву дѣлается здѣсь заключеніе отъ происхожденія видоизмѣненій въ кругу *культурныхъ* растений и животныхъ къ способу *естественнаго* образованія породъ? Въдѣ силы, дѣйствующія въ процессѣ культурныхъ видоизмѣненій и въ процессѣ природы, не только не сходны, но совершенно противоположны: тамъ дѣйствуетъ, прямо или косвенно, сознательный разумъ и воля человѣка, равно какъ и особыя условія, созданныя жизнію разумнаго существа; здѣсь силы природы, дѣйствующія безсознательно и неизмѣнно по даннымъ законамъ. Чтобы имѣть право на вышеприведенное заключеніе, сторонники трансформации должны бы предварительно доказать, что и сила, управляющая природою, тождественна или подобна той силѣ, которая дѣйствуетъ въ человѣкѣ, что она, подобно человѣческому уму, разсчитываетъ впередъ, предлагаетъ себѣ сознатель-

ныя цѣли, избираетъ полезныя для этихъ дѣлей особенности и т. д. Даже болѣе: эта сила должна быть не только аналогична разумной силѣ человѣка, но выше ея, на сколько *естественное* разнообразіе растений и животныхъ выше разнообразія, достигаемаго *искусственно*. Говоря иначе, эта сила должна быть творческою; но совершенно очевидно, что признаніе такой силы разрушало бы всю теорію *естественной* трансформациі.

Итакъ, фактическія основанія теоріи трансформациі довольно спорны. Это слѣдуетъ отмѣтить при разборѣ названной теоріи особенно въ виду того, что спорный характеръ фактическихъ основаній теоріи обыкновенно затемняется и отодвигается на задній планъ дальнѣйшими, подробными и часто довольно остроумными объясненіями самаго процесса трансформациі, каковы: борьба за существованіе, половой подборъ и т. д. За этими объясненіями легко ускользаетъ самое главное — *недоказанность* *объясняемаго факта*. Въ данномъ случаѣ, теорія трансформациі, въ той формѣ, которую сообщилъ ей Дарвинъ, является типическимъ нарушеніемъ и вообще довольно часто забываемаго въ наукѣ правила, по которому «*a posse ad esse non valet consequentia*»: остроумныя и оригинальныя, но во всякомъ случаѣ лишь болѣе или менѣе *вѣроятныя* объясненія процесса преобразования породы были приняты за несомнѣнныя научныя доказательства его *дѣйствительности*, т.-е. возможность факта прямо отождествлена съ фактомъ. Намъ нѣтъ надобности слѣдить за всѣми нитями сложной критики, которой нашъ философъ подвергаетъ эту сторону теоріи трансформациі, чтобъ убѣдиться, что начертанный Дарвиномъ генезисъ органическаго міра не превышаетъ самой невысокой ступени вѣроятности. Для этой цѣли достаточно взять у него лишь два аргумента: во-первыхъ, въ объясненіи самой первой и важной ступени процесса трансформациі, т.-е. возможности или способности *каждаго* органическаго существа производить безчисленныя разновидности или оттѣнки въ своемъ потомствѣ, основнымъ началомъ теоріи служить, собственно говоря, *случай*, что, конечно, уже сильно подрываетъ права теоріи на несомнѣнно *научное* значеніе; во-вторыхъ, при разясненіи второго важнаго момента процесса, сохраненія и преемственной передачи наиболѣе пригодныхъ для рода отличій и особенностей, теорія допускаетъ такія *искусственныя, натянутыя и фантастическія* объясненія, которыя невольно напоминаютъ методы и приемы прежнихъ телеологовъ,

хотя трансформисты отзываются о нихъ не иначе, какъ съ крайнимъ пренебреженіемъ. Эта случайность и искусственная телеологичность процесса трансформации, каковы бы ни были другіе доводы въ пользу теоріи, въ значительной мѣрѣ подрываетъ довѣріе къ ея научной состоятельности. Нѣтъ, если ужъ трансформистамъ понадобилась телеологія, то они должны принять телеологию не искусственную и механическую, а осмысленную, разумную. Но въ такомъ случаѣ они обязаны будутъ принять и ея необходимыя метафизическія предположенія: міропромышленіе, міротвореніе, теизмъ.

Въ этомъ послѣднемъ направленіи (т.-е. въ направленіи къ теизму) и совершаются дѣйствительно поправки и видоизмѣненія теоріи, которая она претерпѣваетъ въ новѣйшее время. Негели, Келликеръ, Ланге, Ноденъ и др. склонны къ признанію, въ качествѣ внутренняго образовательнаго начала, особой органо-пластической или эволютивной силы, въ чемъ, конечно, нельзя не усматривать торжества виталистическаго принципа надъ матеріалистическимъ объясненіемъ начала органической жизни. Къ сожалѣнію, эти разсужденія объ особомъ началѣ органической жизни обыкновенно страдаютъ неопредѣленностью. Что въ организмахъ должно быть допущено существованіе внутренней образовательной силы,—это вѣрно: иначе органическія существа обратились бы въ простыя машины, а не были бы существами живыми, способными на верхнихъ ступеняхъ органическаго царства возвышаться до существъ чувствующихъ, обладающихъ полусознательною разумностью и дѣятельностью, благодаря которой они приспособляются къ даннымъ условіямъ жизни и выбираютъ наилучшія средства къ ея сохраненію и продолженію породы. Но размѣры дѣйствія этой силы вообще не обширны, строго очерчены извѣстными предѣлами, различными для различныхъ породъ (наприм., пластическая сила никогда не создаетъ ничего новаго, но только воспроизводитъ старое по данному, неизмѣнному плану: у рака вмѣсто оторванной клешни вырастаетъ новая и т. д., но существеннаго преобразованія животнаго, порожденія новаго органа быть не можетъ, по крайней мѣрѣ наукой не указано). Отсюда слѣдуетъ, что мы не можемъ придавать присущей организмамъ пластической силѣ универсальное значеніе и по аналогіи съ нею создавать какую-то особенную міровую пластическую силу природы. И если, тѣмъ не менѣе, разнообразіе

растительныхъ и животныхъ организмовъ, строго разумная послѣдовательность въ ихъ появленіи и пр. заставляютъ самихъ трансформистовъ невольно и безотчетно приписывать заправляющей процессомъ силѣ такія черты, которыя вовсе не идутъ къ силѣ *естественной*, то что иначе остается дѣлать, какъ не признать въ ней, опираясь на тѣ качества, которыя усвояютъ ей сами эволюціонисты, силу высшую, которая, какъ выходящая изъ ряда обыкновенныхъ, имманентныхъ веществу силъ, должна быть опредѣлена, какъ сила *духовная, самобытная, свободная, разумная, сознательная*, — какъ Божество?

Итакъ, хотя для объясненія состава и генезиса какъ самого вещества, такъ и различныхъ породъ органическихъ существъ мы должны признать систему относительно самостоятельныхъ образовательныхъ силъ, однако сами эти силы въ свою очередь должны быть сведены къ управляющей ими высшей, разумно-всемогущей, божественной силѣ. Таковъ существенный смыслъ онтологическихъ воззрѣній нашего философа, широко и обстоятельно раскрытыхъ имъ въ различныхъ частяхъ и отдѣлахъ его онтологіи и особенно во второй ея части—космологіи.

## V.

Мы, конечно, далеко не исчерпали философскихъ воззрѣній Кудрявцева, даже и въ ихъ основныхъ моментахъ. Назвавъ его философію *системою* трансцендентальнаго монизма, мы употребили это выраженіе въ самомъ прямомъ и собственномъ смыслѣ: это дѣйствительно система съ хорошо раскрытымъ и вполне законченнымъ центромъ (вторая группа наукъ,—наукъ собственно философскихъ), съ ясно намѣченными цѣлями и планами наукъ пропедевтическихъ и прикладныхъ \*), изъ которыхъ при томъ одна группа (философія религіи) изложена съ такою широтою и оригинальностію, что посвященные этому предмету сочиненія Кудрявцева могли бы составить эпоху въ исторіи этой науки, если бы, къ сожалѣнію, наша русская наука еще доселѣ не стояла внѣ общаго историческаго потока. Несмотря, однако, на все это, мы вынуждены отказаться отъ дальнѣйшаго изложе-

\*) Наприм. въ монографіи „Нужна-ли философія?“ очень отчетливо указаны задачи и планъ построенія философіи наукъ естественныхъ и антропологическихъ.

нія системы Кудрявцева—какъ потому, что въ своей наиболѣе важной, только-что упомянутой части она представляетъ интересъ специальный, такъ и потому, что конспективное изложеніе ея все-таки не дало бы яснаго понятія о многостороннемъ содержаніи и характерѣ идей нашего философа. Отъ насъ, вѣроятно, не стануть требовать и *критики* изложенныхъ нами воззрѣній. Для критики наступитъ свое время, когда эти воззрѣнія получатъ широкое распространеніе и пробудятъ къ себѣ интересъ. Но пока этого еще нѣтъ, пока философъ для большинства извѣстенъ только по имени, обязанность каждаго, кто говоритъ о немъ, состоитъ прежде всего именно въ томъ, чтобы познакомить съ его идеями и указать тѣ стороны въ его міросозерцаніи, которыя могутъ имѣть въ исторіи нашей мысли особое значеніе. Итакъ, мы попытаемся теперь, въ заключеніе своего очерка, сказать нѣсколько словъ о возможномъ значеніи философіи Кудрявцева въ исторіи нашей мысли.

Значеніе философіи Кудрявцева не принадлежитъ, впрочемъ, только къ области возможнаго, не есть только желаемая и ожидаемая ея будущность, но отчасти уже и осуществившійся фактъ: въ той сферѣ, среди которой жилъ и дѣйствовалъ философъ, онъ, какъ мы уже знаемъ, пользовался такимъ вліяніемъ, которое не многимъ выпадаетъ на долю. Но хотѣлось бы вѣрить, что его вліяніе не ограничится этимъ тѣснымъ кругомъ, но перейдетъ и за его предѣлы. По крайней мѣрѣ есть всѣ основанія желать этого. И именно въ двухъ отношеніяхъ, какъ намъ кажется, вліяніе философіи Кудрявцева, если бы она получила достаточно широкую извѣстность, было бы особенно благотворно: во-первыхъ, она могла бы содѣйствовать высвобожденію нашей самостоятельной русской философской мысли изъ рабства началамъ и стихіямъ мысли западной; во-вторыхъ, она могла бы содѣйствовать закрытію той пропасти, которая издавна разъединяетъ два нашихъ міра—«духовный» и «свѣтскій», дѣлая почти невозможною ихъ совмѣстную работу въ области философской мысли и такимъ образомъ парализуя нашу общую русскую философскую продуктивность.

«Самостоятельность и самобытность русской философской мысли»—какое возвышенное желаніе и въ то же время какая, повидимому, неосуществимая мечта! Окидывая общимъ взглядомъ недолгую исторію нашей философіи, мы не находимъ тамъ,

строго говоря, ни одной вполне самобытной философской величины. Мы можем указать — и, пожалуй, достаточное число — бесспорно-недюжинныхъ, многообъщавшихъ философскихъ дарований, но ни одного выдержаннаго мыслителя съ строго опредѣленнымъ обликомъ, съ ясно выраженными чертами законченной системы, на которую мы могли бы указать какъ на свою самобытную философію, — не скажу съ такою же гордостію, съ которою нѣмцы указываютъ, наприм., на Канта, Гегеля и т. д., но просто хотя бы безъ стыда за свое русское имя, какъ они говорятъ о всѣхъ своихъ философскихъ величинахъ второго порядка. Въ самомъ дѣлѣ, что мы видимъ въ исторіи нашей философской мысли? Два-три талантливыхъ популяризатора Гегеля, два-три хорошо его понимавшихъ и мѣтко критиковавшихъ противника; энергичныя, одушевленныя, но почти безплодныя попытки славянофиловъ создать самобытно-русскую философію путемъ сочетанія идей Шеллинга съ идеями восточно-аскетической литературы; далѣе, рядъ послѣдователей позитивизма, между которыми были и умы недюжинныя, но вовсе не оригинальныя; еще позднѣе, пропагандисты различныхъ формъ новаго нѣмецкаго панпсихизма; наконецъ, много общающихся, но пока еще ничѣмъ значительнымъ себя не заявившихъ, философскихъ дарований: вотъ пока, въ главныхъ моментахъ, и все наше! Ни одного самобытнаго теченія!

Гдѣ коренятся причины этого явленія? Дѣйствительно-ли, какъ утверждалъ недавно одинъ изъ нашихъ выдающихся мыслителей, русскій умъ, — умъ крайне недовѣрчивый ко всѣмъ отвлеченнымъ, умозрительнымъ теоріямъ, ко всему, что не имѣетъ явнаго примѣненія къ нравственной или матеріальной жизни и, вслѣдствіе этого, всегда наклонный къ крайностямъ скептицизма и мистицизма, — *по самой своей природѣ* не способенъ къ философіи; или, какъ думаетъ другой, еще болѣе извѣстный, но уже не нашъ, а западный философъ (Гартманъ), недостатокъ русской философской продуктивности долженъ быть объясняемъ вовсе не природными свойствами русскаго ума, а *условіями временными*, — слишкомъ медленнымъ, богатырскимъ ростомъ, слишкомъ долго длящимся дѣтствомъ, которое, какъ и всякое дѣтство, болѣе рецептивно, чѣмъ продуктивно? Рѣшить эту дилемму бесспорно, конечно, трудно: такое рѣшеніе ея таится пока въ будущемъ. Но если мы, люди настоящаго, не захотимъ страдательно, съ



тоскливою безнадежностію и квіетистическимъ бездѣйствіемъ ожидать своего будущаго, какъ неизбежнаго, отъ насъ независимаго рока; если, на примѣръ, какъ и свойственно человѣку, носящему въ себѣ зерно самобытнаго творчества, мы станемъ сами заботиться о томъ, чтобы создать свое будущее, то мы прежде всего должны сами идти къ нему навстрѣчу, — идти смѣло и бодро, со свѣтлыми надеждами и яснымъ идеаломъ, который бы управлялъ нашею мыслью и обезпечилъ намъ нашу самобытную будущность.

Но идеаль не можетъ быть вымысленъ, не можетъ быть *только* продуктомъ воображенія: иначе онъ останется свѣтлою, но бесплодною тѣнью, которая не будетъ имѣть вліянія на дѣятельность. Нѣтъ, онъ долженъ быть отчасти уже реализованъ, и если мы, на основаніи этихъ частичныхъ реализацій, не сумѣемъ, хотя въ общихъ чертахъ, вычитать своего философскаго идеала въ прошлой исторіи нашей мысли, то самобытность нашей будущности тѣмъ самымъ уже будетъ подвергнута вопросу. Къ счастью, вычитать этотъ идеаль на страницахъ нашего прошлаго, какъ ни бѣдно это прошлое, не такъ невозможно, какъ это иногда кажется. Можно признать въ сущности вѣрнымъ, правда нѣсколько утрированный, но довольно мѣткій вышеприведенный взглядъ, по которому русскій умъ, вслѣдствіе своего реализма, чуждается тонкихъ отвлеченныхъ умозрѣній: такую характеристику дѣйствительно не трудно было бы оправдать исторически. Но, во-первыхъ, этотъ реализмъ не только не предполагаетъ, какъ повидимому думаетъ авторъ указаннаго взгляда, но даже плохо мирится съ опасными для философіи крайностями скептицизма и мистицизма (последній, — правда, лишь въ формѣ *мистики*, — едва-ли, впрочемъ, и заслуживаетъ гоненія и даже болѣе, — едва-ли вообще можетъ быть изгнанъ изъ философіи). Во-вторыхъ, заключать на основаніи недоумѣнія русскаго ума къ чистому мышленію о его философской неспособности можетъ и, пожалуй, даже обязанъ лишь тотъ, кто видитъ въ философіи исключительно продуктъ чистаго мышленія. Но кто, напротивъ, въ виду исторически доказанной недостаточности мнимо-чистаго мышленія для философіи, признаетъ для философа необходимымъ обогащать и повѣрять свою мысль живыми указаніями нашей этико-эстетической природы, такъ называемымъ здоровымъ смысломъ и историческими традиціями, тотъ не только будетъ

въ правѣ отвергнуть указанный выводъ, но получить возможность, именно на основаніи этого своеобразнаго склада нашего національнаго ума, строить свои надежды на счастливую будущность его философіи. Въ самомъ дѣлѣ, можно думать, что именно этотъ жизненный реализмъ и убережетъ нашу будущую философію отъ увлеченія односторонними началами западной мысли, сообщивъ ей желательную трезвость взгляда и вмѣстѣ широту, при каковыхъ свойствахъ она будетъ въ состояніи пользоваться всѣми пригодными для нея результатами исторической работы другихъ народовъ и ассимилировать ихъ, но въ то же время въ своей основѣ останется совершенно самобытною, независимою и свободною отъ всякихъ чуждыхъ ей началъ \*). И, кажется, не будетъ съ нашей стороны преувеличеніемъ, если, какъ на одно изъ самыхъ значительныхъ явленій въ области русской философской мысли, запечатлѣнныхъ такими свойствами, мы укажемъ именно на сочиненія Кудрявцева. Въ нихъ въ рельефныхъ чертахъ мы находимъ все то, чѣмъ отличаются и другія произведенія чисто русскихъ умовъ: трезвый реализмъ во взглядѣ на міръ и жизнь, не имѣющей, впрочемъ, ничего общаго съ обыденною житейскою прозою, и именно по этому самому хорошо уживающийся съ глубокимъ благоговѣніемъ предъ христіанскою тайною; строгую логичность, никогда не переходящую, однако, въ резонерство и пустыя отвлеченныя тонкости; критическую осторожность, по существу не сродную для нашего философа со всеотрицающимъ, универсальнымъ скептицизмомъ. Именно въ виду этихъ свойствъ сочиненій Кудрявцева мы и думаемъ, что они могутъ выполнить весьма важную роль въ исторіи выработки нашей самобытной философіи, если къ нимъ пробудится достаточный интересъ.

Другой недугъ, парализующій нашу философскую продуктивность и до нѣкоторой степени обусловливающей и самое наше рабство чуждымъ началамъ, есть разрывъ нашихъ двухъ мыслящихъ сферъ, духовной и свѣтской, которая, даже и въ томъ случаѣ, когда онѣ работаютъ въ одной и той же области философіи, тѣмъ не менѣе очень слабо связаны другъ съ другомъ. До самаго послѣдняго времени этотъ разрывъ поддержи-

\*) Въ такихъ приблизительно чертахъ, на сколько можемъ припомнить, характеризованы особенности русскаго мышленія въ замѣчательной лекціи *Н. И. Карцова*: О духѣ русской науки (1885).

вался и питался глубокими, вѣками наслоявшимися недоразумѣніями, и только теперь начинают обнаруживаться, правда пока еще довольно слабые, признаки возможнаго согласія и мира. Какъ представляютъ себѣ обыкновенно философію, исходящую изъ «духовныхъ» сферъ? «Это,—такъ обыкновенно думаютъ,—быть можетъ нѣчто очень важное и почтенное, но въ то же время и нѣчто очень далекое отъ дѣйствительныхъ запросовъ и интересовъ живой мысли. Эта философія строга и серьезна, какъ догматическая система; безплотна и безкровна, какъ житель другого міра: когда онъ появляется въ *этомъ* мірѣ, многіе дивятся его величавости, спокойной и безстрастной опредѣленности его суждений, но онъ никого не трогаетъ и за собою не увлекаетъ. Оставимъ же этого, чуждаго намъ гостя идти своею дорогою!...» Вотъ обычное сужденіе о «духовной философіи». Несомнѣнно, что всегда несравненно больше вниманія и интереса пробуждала къ себѣ въ духовныхъ сферахъ философія «свѣтская»; но,—надо правду сказать,—интересъ этотъ въ большинствѣ случаевъ былъ односторонне-полемическій, исходившій изъ предположенія, къ сожалѣнію, нерѣдко справедливаго, относительно нѣкоторыхъ частныхъ случаевъ вполне оправдываемаго фактами,—что эта философія проникнута иногда сознательными разрушительными тенденціями.

Таково положеніе дѣла. Что въ концѣ концовъ здѣсь не одно сплошное недоразумѣніе; что подъ массою недоразумѣній можно отыскать и реальные мотивы, обуславливавшіе указанное разъединеніе,—противъ этого едва-ли кто будетъ спорить. Но, съ другой стороны, совершенно очевидно также, что вредъ, проистекающій изъ отмѣченнаго факта, гораздо серьезнѣе, чѣмъ причины, его породившія. Не говоря уже о другихъ, проистекающихъ отсюда, печальныхъ явленіяхъ,—именно невниманіемъ къ основамъ религіозной философіи обусловлена, по нашему мнѣнію, та философская «кружковщина», то безконечное секвестрованіе нашей мысли, которое характеризуетъ наше прошлое и которое не безъ основанія считается однимъ изъ зловѣщихъ симптомовъ нашей будущей философской бесплодности. Въ самомъ дѣлѣ, помимо мистико-религіозныхъ началъ, въ которыхъ, какъ въ корнѣ, таятся зародыши всѣхъ основныхъ философскихъ идей, изъ какого другого источника можно заимствовать тѣ связи, которыя бы объединили нашу распадающуюся мысль и изъ ея разроз-

ненныхъ элементовъ, обнаруживающихъ въ своей изолированности лишь слабыя признаки жизни, создали единый могучій организмъ истины? Именно на этой почвѣ создано все истинно великое въ области философіи и у другихъ народовъ. И мы въ данномъ случаѣ не должны и не можемъ представлять исключенія. Вся наша прошлая исторія доказываетъ, что своею самобытностію во всѣхъ другихъ отношеніяхъ мы обязаны именно живущимъ въ нашемъ національномъ духѣ мистико-религіознымъ и нравственнымъ инстинктамъ: должна-ли одна только область мысли представлять исключеніе? Не должны-ли мы, напротивъ, думать, что и здѣсь самобытность можетъ быть достигнута не иначе, какъ тѣми же самыми средствами? А если такъ, то и роль стойкихъ и вѣрныхъ выразителей этихъ началъ, которыми, несмотря на всѣ свои историческіе грѣхи, всегда являлись именно «духовные философы», должна измѣниться: ихъ творенія должны быть вызваны изъ забвенія.

Однако, однихъ желаній, какъ бы пламенны они ни были, однихъ призывовъ, какъ бы краснорѣчиво они ни звучали, ни въ какомъ дѣлѣ не бываетъ достаточно. И если бы пробужденныя нашими призывами стремленія въ область «духовной философіи» разбились объ объективную невозможность найти этимъ стремленіямъ удовлетвореніе, тогда наше положеніе было бы не только комично, но и печально. Къ счастью, мы можемъ совершенно спокойно отложить въ сторону всѣ подобныя опасенія и страхи именно теперь, когда говоримъ о философіи Кудрявцева. Духовная среда дала намъ много мыслителей, сочиненія которыхъ отмѣчены печатью логической силы, а иногда даже и оригинальности (Карповъ, Голубинскій, преосвящ. Никаноръ и др.); но можетъ быть ни одинъ изъ нихъ не былъ бы въ состояніи явиться примирителемъ и объединителемъ нашихъ двухъ распавшихся интеллигентныхъ сферъ въ такихъ размѣрахъ, какъ именно Кудрявцевъ. Онъ обладалъ такою изощренною чуткостію къ истинѣ, что могъ примѣтить ее даже въ чуждой ей обстановкѣ и оболочкѣ, и въ то же время былъ на столько скромнень въ мнѣніи о себѣ и внимателенъ къ заслугамъ другихъ, что никогда не пропускалъ случая отмѣчать доли истины даже въ самыхъ противоположныхъ его собственнымъ воззрѣніяхъ. Вотъ почему, не смотря на строго выдержанный характеръ философіи Кудрявцева, въ признаніи ея и, вѣроятно, не въ одномъ пунктѣ могутъ

сойтись мыслители самыхъ различныхъ складовъ,—могутъ потому, что и тѣ доли истины, которыми всегда обладаетъ каждый даже самый односторонній мыслитель, эту философію, въ свою очередь, признаютъ. А въ этомъ уже заключается залогъ желаемого объединенія.

Мы кончили. Конечно, намѣченными сторонами не исчерпывается вся сфера возможнаго значенія воззрѣній Кудрявцева въ исторіи нашего просвѣщенія и частнѣе—нашей философіи. Но мы ограничиваемся указаніемъ лишь этихъ сторонъ, какъ наиболѣе, по нашему убѣжденію, важныхъ. Если же и въ данномъ отношеніи намъ укажутъ недосмотры и пробѣлы, то это послужитъ для насъ тѣмъ большимъ побужденіемъ настойчиво высказать наше заключительное желаніе,—желаніе какъ можно скорѣе увидать *полное и систематическое изданіе сочиненій В. Д. Кудрявцева*, котораго, безъ сомнѣнія, не мы одни ожидаемъ съ нетерпѣніемъ.

**Алексѣй Введенскій.**

## Второй международный конгрессъ экспериментальной психологіи въ Лондонѣ.

---

Настоящій конгрессъ слѣдуетъ считать блестящимъ, по крайней мѣрѣ, съ внѣшней стороны. Число членовъ конгресса достигло весьма почтенной цифры, а именно болѣе 270. Почти всѣ страны имѣли своихъ представителей. Гельмгольцъ, Эбингаузъ, Прейеръ, Гитцигъ, Бернгеймъ, Шарль Рише, Пиеръ Жанэ, Дельбефъ, Веррье (Verriest), Леманъ (Копенгагенъ), Ванъ-Эденъ, Геймансъ (Голландія), Геншенъ (Упсала), Болдвинъ—вотъ наиболѣе извѣстные ученые, присутствовавшіе на конгрессѣ; изъ Россіи, кромѣ меня, былъ д-ръ Мендельсонъ (Петербургъ). Конечно, болѣе всего было англійскихъ ученыхъ: Бэнъ, Гальтонъ, Феррьеръ, Горслей, Шеферъ, Геглингъ - Джексонъ, Вотвиль, Мерсіеръ, Стаутъ и др.; Герберта Спенсера не было. Ломброзо, Рибо и Мюнстербергъ по болѣзни не могли быть въ Лондонѣ.

Предсѣдатель (Сэдживикъ) и почетные секретари много потрудились въ дѣлѣ организациі съѣзда, и ихъ энергіи конгрессъ обязанъ своимъ успѣхомъ.

Иностранные члены были окружены самымъ изысканнымъ вниманіемъ, и я съ грустью долженъ сознаться, что въ Англии я впервые узналъ, что такое настоящее гостепріимство и радушный приѣмъ гостей. Едва-ли былъ иностранный членъ конгресса, который могъ принять всѣ приглашенія на обѣды, вечера и т. д. Высшее общество принимало живое участіе въ приѣмѣ членовъ конгресса и оказывало имъ самое любезное вниманіе. Назову члена парламента Флоуэра, знаменитаго Стенли и его высокодаровитую жену.

Переходя къ занятіямъ сѣзда, я тоже долженъ сказать, что съ внѣшней стороны онъ былъ вполне блестящимъ: прочитано было 41 сообщеніе. Авторы не были стѣснены опредѣленнымъ временемъ, и нѣкоторыя сообщенія (Эбингауза) длились болѣе часа. Въ виду большого числа сообщеній, кромѣ пяти общихъ засѣданій конгресса, было по три засѣданія въ каждой изъ двухъ секцій,—секціи фізіологіи и психофізики и секціи по гипнотизму. Едва ли нужно говорить, что на второй секціи было гораздо больше членовъ, чѣмъ на первой, особенно если принять во вниманіе, что по крайней мѣрѣ треть членовъ конгресса были дамы, изъ которыхъ многія, какъ мнѣ говорили, занимаются спиритизмомъ, теософіей и т. п. По крайней мѣрѣ на меня производила своеобразное впечатлѣніе толпа барынь расфранченныхъ и съ ясными признаками истеріи и вырожденія, составлявшая аудиторію на секціи по гипнотизму. Какъ нейропатологъ, я думаю, что многимъ изъ нихъ положительно вредно ихъ увлеченіе гипнотизмомъ, спиритизмомъ и т. п. Изъ разговоровъ съ нѣкоторыми изъ нихъ я убѣдился, что онѣ совершенно не подготовлены научно, а нѣкоторыя интересуются этими вопросами потому, что близкіе ихъ родственники страдаютъ душевною болѣзнію. Къ счастью, онѣ ограничивались только тѣмъ, что слушали и горячо аплодировали. Только одна дама по поводу сообщенія Ломброзо сказала нѣсколько фразъ въ защиту женщинъ,—то, что обычно говорятъ въ такихъ случаяхъ.

Я не могу передать содержанія всѣхъ докладовъ, читанныхъ на сѣздѣ: это заняло бы много мѣста, да и къ тому же отчетъ конгресса, по словамъ Селли, будетъ опубликованъ въ будущемъ году. Я ограничусь тѣмъ, что передамъ общее впечатлѣніе отъ конгресса и вкратцѣ изложу отдѣльныя сообщенія, по крайней мѣрѣ наиболѣе интересныя

Научная психологія еще на столько не установилась, что у насъ нѣтъ точно обозначенныхъ границъ ея. Казалось бы, что ея задача—изученіе психическихъ явленій съ помощью научныхъ методовъ изслѣдованія. Опытъ, самъ по себѣ, еще не достаточенъ для того, чтобы знаніе обратить въ науку, такъ что экспериментальная психологія слишкомъ узко понимаетъ задачу изслѣдованія. Кромѣ того, это названіе не опредѣляетъ всего содержанія сообщеній конгресса, такъ какъ между ними были работы и не по экспериментальной психологіи. Въ виду неопре-

дѣленности задачи и границъ психологіи, сообщенія были столь разнородны, что собственно трудно найти между ними что-либо общее. Предметомъ сообщеній были работы по анатоміи, физиологіи и патологіи головного мозга, по физиологіи центральной нервной системы животныхъ, по физиологіи органовъ чувствъ, по психофизикѣ, психометріи, гипнотизму, психіатріи и по общимъ вопросамъ психологіи. Собственно по психофизикѣ докладовъ было немного, а такихъ, которые имѣли бы особенное значеніе, еще того меньше, — тѣмъ болѣе, что многіе изъ нихъ, наприм. Прейера, были уже опубликованы. Впрочемъ, такое широкое пониманіе задачи конгресса имѣло и свою хорошую сторону. Уже не говоря о томъ, что въ противномъ случаѣ онъ едва-ли состоялся бы, многіе, если не большинство членовъ, имѣли случай познакомиться съ интересными для психолога вопросами и вообще пополнить свои знанія.

Конгрессъ собралъ представителей столь разнородныхъ областей знанія, что почти всѣмъ приходилось только слушать и учиться, почему дебатовъ почти не было. Живой обмѣнъ мнѣній возбудили сообщенія Гейманса и Дональдсона. Болѣе всего замѣчаний, и весьма дѣльныхъ, дѣлалъ Селли, такъ что нельзя было не удивляться его широкимъ познаніямъ.

Принимая въ расчетъ содержаніе сообщеній, я подраздѣлилъ ихъ на слѣдующія группы: а) по психологіи собственно, б) по психофизикѣ и психометріи, с) по физиологіи и патологіи нервной системы, д) по гипнотизму. Говорить о сообщеніяхъ въ хронологическомъ порядкѣ невозможно уже потому, что общія засѣданія чередовались съ засѣданіями по секціямъ. Кромѣ того, какъ въ томъ легко убѣдиться, порядокъ сообщеній и распределеніе ихъ между общими собраніями и секціями были не рѣдко произвольны.

## I.

Къ первой группѣ слѣдуетъ отнести привѣтственную рѣчь предсѣдателя. Послѣ обычныхъ привѣтствій Сэдживикъ выразилъ удовольствіе при видѣ многихъ знаменитыхъ ученыхъ, прибывшихъ на конгрессъ, особенно же Гельмгольца и Ш. Рише, энергіи котораго обязанъ конгрессъ 1889 г., и сожалѣніе, что болѣзнь помѣшала Рибо прибыть въ Лондонъ.

Англія — страна, гдѣ экспериментальный методъ пользовался



всѣгда большимъ уваженіемъ; психологія, начиная съ Локка \*) и Юма, и кончая Г. Спенсеромъ и Бэнномъ, была любимымъ предметомъ изслѣдованій, при чемъ всѣ ученые стремились стоять на эмпирической почвѣ. Въ послѣднее тридцатилѣтіе Англія приняла участіе въ разработкѣ экспериментальной психологіи, и это новое направленіе возбуждаетъ самый живой интересъ. Вотъ почему настоящій конгрессъ состоялся въ Англіи. Однако опытъ въ психологіи слѣдуетъ понимать иначе, чѣмъ въ естественныхъ наукахъ. Опытъ—это изслѣдованіе въ опредѣленныхъ, искусственно созданныхъ условіяхъ; экспериментальная психологія поэтому есть широкая область изслѣдованій психической жизни при нарочно созданныхъ опредѣленныхъ условіяхъ съ опредѣленною, заранее поставленною цѣлью. Такое изученіе психическихъ явленій сблизило психологію съ естествознаніемъ, уничтожило недоувѣріе натуралистовъ къ психологіи, и теперь почти всѣ того убѣждены, что психическія и фізіологическія явленія суть двѣ стороны одного и того же предмета. Для изученія психическихъ явленій и для пониманія ихъ нужно изучать тѣ фізіологическія условія, при которыхъ они происходятъ, нужно изучать соотношеніе между фізіологическими и психическими явленіями. Въ этомъ направленіи особенно много сдѣлано въ Германіи. Въ то же время во Франціи обратили вниманіе на связь между психическими и фізіологическими процессами и изученіемъ гипнотизма и внушаемости открыли новую область экспериментальной психологіи. Значеніе этой области изслѣдованій и присутствіе на съѣздѣ ученыхъ изъ Нанси и Парижа побудили создать особую секцію по гипнотизму, параллельно которой другая секція отведена фізіологіи и психофізикѣ; работы же по экспериментальной психологіи составляютъ предметъ занятій общихъ собраній.

Послѣ предсѣдателя Бэнъ сообщилъ работу: «Область и значеніе наблюденія и опыта въ психологіи». Главный методъ въ психологіи есть, былъ и будетъ внутреннее наблюденіе (introspection); высшіе вопросы психологіи, ея метафизическая сторона могутъ быть разрабатываемы только этимъ путемъ. Вспомогательные источники: изученіе дѣтей, ненормальныхъ и исключительныхъ особъ, изученіе психической жизни животныхъ; психоло-

\*) Дѣйствительно, первый опытъ въ психологіи принадлежитъ Локку, о чемъ однако Сэдживикъ не упомянулъ.

гія народо́въ; далѣе фізіологія и наконецъ психофізическій опытъ. Не слѣдуетъ преувеличивать значенія этого метода: онъ можетъ оказать большія услуги въ количественномъ анализѣ психическихъ явленій—и только. Главныя области опытныхъ изслѣдованій: 1) экономія мышечнаго механизма; 2) основные законы ума, особенно же памяти; 3) теченіе идей въ сознаніи; 4) условія постоянныхъ ассоціацій; 5) количество одновременныхъ ощущеній во всѣхъ органахъ чувствъ; 6) фиксированныя представленія; 7) сходство въ различіи. Докладъ Бэна былъ серьезно обоснованъ и весьма интересенъ, какъ сводъ мнѣній выдающагося ученаго по капитальному вопросу.

По заглавію рядомъ съ этимъ докладомъ слѣдуетъ поставить докладъ Ш. Рише «Будущее психологіи», но только по заглавію. Хорошая сторона съѣздовъ—это возможность близко познакомиться и оцѣнить ученыхъ, съ которыми знакомъ издавека. Хотя я и зналъ по работамъ, что такое Рише, но докладъ его на съѣздѣ поразилъ меня.

Психологія есть часть фізіологіи, и поэтому первая задача найти связь, соединяющую душу съ тѣломъ. Фізіологія головного мозга, т.-е. психологія, такъ мало разработана, что, какъ доказаль Гольцъ, мы даже не знаемъ, какую функцію исполняетъ головной мозгъ: собака отлично живетъ и безъ полушарій. Мы даже не знаемъ навѣрное, дѣйствительно-ли нервныя клѣтки—органъ нервной дѣятельности. Будущее психологіи—въ разработкѣ фізіологіи нервной системы и фізіологической психологіи. Второй отдѣлъ психологіи—психологія, примѣненная къ практическимъ задачамъ жизни. Нужно найти *raison d'être* помѣшательства и преступленія. Человѣкъ—животное, способное развиваться, и потому психологія должна научить насъ, какъ улучшить человѣчество. Мы видимъ, какъ сильно можно измѣнить породу, наприм., куръ, коровъ, измѣняя условія ихъ жизни. Такъ же слѣдуетъ стремиться улучшить человѣчество, и это безспорно великая, благородная задача.

Трансцендентальная психологія—область наименѣе извѣстная. Мы только можемъ пока догадываться, что душа человѣка обладаетъ способностями и таитъ въ себѣ такія силы, которыхъ мы даже не понимаемъ. Предчувствіе, ясновидѣніе (*clairvoyance*), передача мыслей на разстояніи—вотъ явленія, которыя даютъ намъ право на такія догадки. Пока мы ничего не знаемъ, но это

не лишаетъ насъ права надѣяться, что въ будущемъ мы проникнемъ и въ эти таинственныя области знанія. Когда открыто было искусство фотографировать, всѣ старались найти способъ фотографировать цвѣта, и только спустя 60 лѣтъ усилія увѣнчались успѣхомъ.

Вотъ въ чемъ состоитъ будущее психологіи, на сколько оно доступно нашему пониманію въ настоящее время.

Сообщеніе Ш. Рише вызвало бурю рукоплесканій.

Весьма интересно было сообщеніе Рибо (читано Ш. Рише). Задача автора опредѣлить, какимъ конкретнымъ представленіемъ сопровождается въ умѣ абстрактное представленіе, вызванное неожиданно. Изслѣдовано сто лицъ разнаго образованія и разныхъ профессій и получено болѣе 900 отвѣтовъ: 1) у большинства абстрактное представленіе вызываетъ конкретное зрительное представленіе, рѣдко мускульное; 2) у многихъ абстрактное представленіе сопровождается представленіемъ этого представленія въ видѣ написаннаго или напечатаннаго слова; 3) абстрактное представленіе сопровождается конкретнымъ звуковымъ представленіемъ; 4) наиболѣе сложныя абстрактныя представленія (сила, причина и т. п.) не рѣдко не вызываютъ никакого конкретнаго представленія.

При изслѣдованіи больныхъ, страдающихъ истеріей въ Salpêtrière, оказалось, что въ состояніи гипноза въ душѣ появляются болѣе живыя и ясныя конкретныя представленія, чѣмъ въ состояніи бодрствованія. Попытка у тѣхъ же (здоровыхъ) лицъ вызывать конкретныя представленія, сопровождающія абстрактныя, спустя два года, не увѣнчалась успѣхомъ, такъ какъ изслѣдуемые помнили отвѣты, данныя при первомъ изслѣдованіи.

Эти сообщенія были сдѣланы въ общемъ засѣданіи 1-го августа. Тогда же была прочитана и работа Піера Жанэ. Хотя она составляетъ наблюденіе одного только случая у кровати больной, но, по значенію, это — крупное изслѣдованіе въ области психологіи.

Женщина 32 лѣтъ, послѣ испуга около года тому назадъ, совершенно потеряла способность запоминанія и воспоминанія. Она не помнила, что было 5 минутъ тому назадъ. Когда мужъ привезъ ее въ Парижъ, она съ удивленіемъ смотрѣла на окружающее и на вопросы, гдѣ она, отвѣчала: «въ N (городъ, гдѣ она жила), но я не узнаю улицы»; на вопросъ, какое сегодня число, отвѣчала: «15-е іюля». Когда же наступила зима, то больная

отвѣчала: «я помню, что сегодня 15-е іюля, но я, конечно, ошибаюсь, потому что теперь зима». Въ Salpêtrière она не узнавала своей палаты, врача, котораго она видѣла ежедневно два раза, и т. д. Между тѣмъ всѣ остальные способности были вполне сохранены: больная прекрасно разсуждаетъ и, чтобы помочь своей памяти, записываетъ главнѣйшее. Наблюденіе показало, что въ сновидѣніяхъ больная обнаруживаетъ вполне сохранившуюся память; въ состояніи гипноза она тоже даетъ самые точные отвѣты. Въ состояніи бодрствованія, если ея вниманіе было сосредоточено, наприм., на рѣшеніи ариѳметической задачи, когда ее неожиданно спрашивали, она правильно называла фамилію врача, № палаты и т. п. Авторъ совершенно справедливо объясняетъ состояніе больной тѣмъ, что ея личность отсутствуетъ, не работаетъ; память сохранена вполне, но активное начало души, вслѣдствіе болѣзни, не вызываетъ нужныхъ образовъ, не можетъ пользоваться матеріаломъ, сохранившимся памятью \*).

Докладъ Бони «Des questionnaires psychologiques» (о программѣ психологическихъ вопросовъ) былъ читанъ Марилье въ послѣднемъ общемъ собраніи. Вотъ выработанные имъ вопросы:

1. Признаки общіе (signalétiques): возрастъ, полъ, мѣсто рожденія, профессія и т. п.

2. Антропологическіе признаки: а) физическіе: цвѣтъ волосъ, глазъ, форма лба и т. п.; б) антропологическія измѣренія: ростъ, вѣсъ, лицевой уголъ и т. п.

3. Психическіе признаки: а) память; б) характеръ; в) выраженіе эмоцій; д) умственные образы; е) работа ума; ф) мертвые и живые языки; г) философскіе взгляды; h) литература; і) рисованіе; j) музыка; к) чувство природы; l) политика; м) религія; п) чувственность; о) психометрія.

4. Специальные вопросы: а) здоровье; б) наслѣдственность; в) время студенчества; д) дѣтство и время школы; е) первое дѣтство; ф) умственное развитіе; г) специальные дополнительные вопросы для женщинъ.

---

\* Я видѣлъ эту больную въ Salpêtrière (въ концѣ іюня этого года) и присутствовалъ на лекціи Шарко, демонстрировавшаго ее. Рѣзко выражена двойственность личности; въ состояніи гипноза (вторая личность) больная отлично отвѣчаетъ на всѣ вопросы. П. Жанэ въ разговорѣ со мной согласился, что у этой больной поражена и бездѣйствуетъ „апперцепція“, но онъ не употребляетъ этого термина изъ чисто-филологическихъ соображеній.

Докладъ Болдина, читанный, за болѣзнію автора, проф. Франклиномъ (Чикаго), состоялъ изъ развитія тезиса: у ребенка воля развивается какъ феноменъ подражанія и потомъ постояннаго подражательнаго внушенія. Воля характеризуется двумя признаками: а) выборъ (deliberation) и б) чувство усилія. Выводы автора основаны на наблюденіи собственныхъ дѣтей.

Мюнстербергъ прислалъ свою работу «Психофизическія основы воли», въ которой, какъ и въ остальныхъ своихъ сочиненіяхъ, на основаніи немногихъ мало убѣдительныхъ опытовъ дѣлаетъ широкія заключенія. Выходя изъ того положенія, что изученіе чувствованій въ лабораторіи невозможно, авторъ устроилъ машину, въ которой сгибаніемъ руки производится центростремительное движеніе, разгибаніемъ—центробѣжное, величиною, какъ и предыдущее, отъ 10 до 20 см. Затѣмъ, научившись совершенно механически двигать машинкой, авторъ въ различныхъ расположеніяхъ духа автоматически приводилъ въ движеніе машину и затѣмъ отмѣчалъ какъ расположеніе духа, такъ и величину произведеннаго движенія. Эти опыты, по заявленію Мюнстерберга, дѣлались «почти годъ». Оказалось, что въ состояніи утомленія движенія какъ разгибанія, такъ и сгибанія были очень малы, въ веселомъ (Lustigkeit) и возбужденномъ (Aufgegetheit) велики; въ пріятномъ (Lust) сгибаніе мало, разгибаніе велико; въ непріятномъ (Unlust)—наоборотъ. На основаніи этихъ сомнительной точности опытовъ, результаты которыхъ авторъ, конечно, предвидѣлъ и потому не могъ избѣжать самообмана, Мюнстербергъ дѣлаетъ объясненіе пріятныхъ и непріятныхъ (радостныхъ и угнетающихъ) аффектовъ, а также и состоянія всей мускулатуры при томъ и другомъ настроеніи.

Все это, однако, общеизвѣстно и на основаніи болѣе точно изслѣдованныхъ фактовъ. Дальнѣйшія разсужденія Мюнстерберга о сущности чувствованій представляютъ повтореніе ранѣ развитыхъ имъ положеній, съ которыми никоимъ образомъ нельзя согласиться.

О докладѣ г. Ланге говорить не буду, потому что онъ уже извѣстенъ читателямъ; не могу чего-либо сказать о докладѣ Ньюболла: «Характеристика и условія простѣйшихъ формъ вѣры». Авторъ читалъ его такъ бѣгло и невнятно, что трудно было что-нибудь понять въ немъ.

Сообщеніе Веррье «Физиологическія основы ритмической рѣчи» состояло въ попыткѣ опровергнуть извѣстную теорію Штрикера

по этому вопросу и доказать, что исходнымъ пунктомъ, началомъ ритма служатъ мышечныя ощущенія. Ритмъ въ стихахъ потому пріятенъ, что вызываетъ пріятныя чувствованія вмѣстѣ съ мышечными ощущеніями, производимыми ритмическими движеніями. Выводы автора основаны теоретически и подкрѣплены примѣрами наиболѣе извѣстныхъ стиховъ знаменитыхъ французскихъ, англійскихъ и нѣмецкихъ авторовъ. Сколько могу судить, авторъ правъ лишь отчасти, и его теорія, какъ дополненіе ученія Штрикера, имѣетъ право на вниманіе.

Сообщеніе Валлашека «Естественный подборъ и музыка» рѣшительно ничего новаго не содержало, и не я одинъ удивлялся, какъ такое сообщеніе было допущено бюро.

## II.

Весьма трудно дать полное понятіе о работахъ по психофизикѣ и психометрії. Эти работы весьма сложны, требуютъ продолжительнаго изученія и спеціальной подготовки; судить о ихъ достоинствѣ, не зная основательно методовъ изслѣдованія, положительно невозможно. Почти невозможно также хорошо знать всѣ методы изслѣдованія, да кромѣ того въ томъ краткомъ изложеніи, въ которомъ сообщались эти работы, методы изслѣдованія не были описаны достаточно подробно.

Весьма поучительно и вполне научно изслѣдованіе Гейманса (профессора философіи въ Гронингенѣ). На основаніи тщательно произведенныхъ опытовъ авторъ пришелъ къ слѣдующимъ выводамъ: 1) Ощущеніе давленія можетъ быть сдѣлано несознаваемымъ (подавлено) другимъ раздраженіемъ давленія, дѣйствующимъ на нѣкоторомъ разстояніи. 2) Едва превосходящее порогъ сознанія ощущеніе различія двухъ раздраженій можетъ быть уничтожено (подавлено) дѣйствующимъ на нѣкоторомъ разстояніи раздраженіемъ давленія. 3) Угнетающая сила раздраженія пропорціональна его интенсивности. Почтенный авторъ вполне справедливо объясняетъ эти явленія отвлеченіемъ или измѣненіемъ напряженія вниманія, и на замѣчанія Эбингауза, полагающаго, что законы представленій неприложимы по отношенію къ ощущеніямъ, объяснилъ, что его результаты и объясненія стоятъ въ соотвѣтствіи и съ закономъ Вебера и съ законами вниманія. Продолжительныя пренія послужили разъясненіемъ ученія о вниманіи; докладчикъ въ общемъ согласенъ съ Вундтомъ.

Вслѣдъ за докладомъ Гейманса прослушано было сообщеніе д-ра Мендельсона «О параллельномъ законѣ Фехнера», такъ какъ оно касается того же вопроса. Докладчикъ довольно подробно разъяснилъ слушателямъ законъ Вебера и Фехнера, но очень кратко изложилъ сущность своего изслѣдованія, почему совершенно невозможно судить о достоинствѣ этой работы. Авторъ провѣрялъ законъ Фехнера на больныхъ, страдающихъ общей и частной анестезіей, при чемъ оказалось, что раздражительность у этихъ больныхъ не подчинена закону Фехнера. Никакимъ закономъ опредѣлить патологически измѣненную чувствительность докладчикъ не можетъ. Вызывая искусственно измѣненіе раздражимости у здоровыхъ, г. Мендельсонъ нашель, что законъ Фехнера дѣйствителенъ только въ томъ объемѣ, въ какомъ согласенъ съ закономъ Вебера. Авторъ для изученія психическихъ явленій пользуется патологическими уклоненіями отъ нормы, но такъ какъ въ данномъ изслѣдованіи уклоненіе зависѣло и отъ состоянія психической сферы и отъ патологическаго состоянія периферической нервной системы, а мы не знаемъ, какъ велика относительно роль каждаго изъ этихъ измѣненій, то всякіе выводы имѣютъ только условное значеніе.

Леманъ въ своемъ докладѣ «Экспериментальное изслѣдованіе о соотношеніи между дыханіемъ и состояніемъ вниманія» старался провѣрить предположеніе, высказанное Мюнстербергомъ, о зависимости дѣятельности вниманія отъ дыхательныхъ фазъ. Оказалось, что колебанія напряженія вниманія при зрительныхъ и слуховыхъ ощущеніяхъ совершенно не соотвѣтствуютъ дыхательнымъ экскурсіямъ. При кожныхъ раздраженіяхъ колебанія въ напряженіи вниманія, кажется, нѣсколько зависятъ отъ дыханія. Во время дыхательной паузы и при максимумѣ вдыханія воспріятіе ослабѣваетъ, т.-е. затруднено, что авторъ объясняетъ состояніемъ мозгового кровообращенія. Въ замѣчаніяхъ по поводу этого сообщенія проглядывало скептическое отношеніе нѣмецкихъ ученыхъ къ работамъ Мюнстерберга.

Работа Голдшнейдера «Изслѣдованіе мускульнаго ощущенія у слѣпыхъ» служитъ продолженіемъ его весьма цѣнныхъ изслѣдованій о мускульномъ ощущеніи \*).

---

\*) Обычно говорятъ: мышечное чувство (Muskelsinn), но это совершенно неправильно; это ощущеніе, почему я такъ и перевожу нѣмецкое слово Sinn.

слѣпыхъ, съ помощью методовъ, выработанныхъ ранѣе авторомъ, оказалось, что у слѣпыхъ повышена осязательность движеній въ ручномъ и пальцевыхъ суставахъ. Причина этого то вниманіе, которое употребляютъ слѣпые при этихъ движеніяхъ. Ощущеніе (чувство) мѣста повышено въ меньшей степени, и не всегда повышение можно доказать объективно. Авторъ полагаетъ, что для воспріятія формы предметовъ осязательность движеній имѣетъ большее значеніе, чѣмъ кожныя осязательства. Дѣти вообще обладаютъ болѣе тонкою, чѣмъ взрослые, осязательностью пассивныхъ движеній.

Сообщеніе Лихтнеръ-Витмера было доложено авторомъ въ послѣднемъ общемъ засѣданіи, но, по моему мнѣнію, входитъ въ область психофизики. Это изслѣдованіе было произведено въ лабораторіи Вундта. Авторъ подробно остановился на теоріи Цейзинга и ученіи Фехнера и затѣмъ перешелъ къ описанію собственныхъ опытовъ. Онъ систематически подыскивалъ отношенія, наиболѣе одобряемыя эстетическимъ чувствомъ. По мнѣнію докладчика, этотъ способъ имѣетъ и то достоинство, что, измѣняя постепенно въ томъ или другомъ направленіи отношенія, можно слѣдить за усиленіемъ или ослабленіемъ эстетическаго наслажденія, что, конечно, дѣлаетъ точнѣе общій выводъ и шире разъясняетъ зависимость эстетическаго наслажденія отъ взаимнаго отношенія величинъ простыхъ фигуръ. Собственно говоря авторъ не нашелъ ничего новаго, а только подтвердилъ, что намъ болѣе всего нравится равенство и отношеніе золотого сѣченія.

Мое сообщеніе объ отношеніи между временемъ реакціи и широтою воспріятія было назначено послѣднимъ въ общемъ собраніи. Цѣль изслѣдованія опредѣлить, въ какомъ отношеніи стоитъ широта воспріятія къ времени его. Для рѣшенія этого вопроса я почелъ рациональнымъ изслѣдовать душевно-больныхъ въ различныхъ степеняхъ слабоумія. Аппаратомъ изслѣдованія служилъ хронометръ съ паденіемъ, Fall-Chronometer Кателя (Philos. Stud. Bd. III). Сначала опредѣлялось, при какой широтѣ щели изслѣдуемый можетъ точно опредѣлить, есть или нѣтъ черная точка на бѣломъ полѣ, т.-е. минимумъ времени, необходимый для простаго зрительнаго воспріятія. Опредѣливъ время реакціи такимъ путемъ у того же субъекта, я опредѣлялъ, сколько такихъ же точекъ онъ можетъ воспринять при той же широтѣ щели, т.-е. въ тотъ же минимумъ времени. Для этого я послѣдовательно восходилъ отъ одной точки до того ихъ числа, когда большой



уже не могъ опредѣлить, сколько онъ видитъ, наприм. 7 или 8. Методъ, употребленный мною для такого опредѣленія, былъ методъ *вѣрныхъ и ошибочныхъ случаевъ*. Для того, чтобы результаты были по возможности точны, я изслѣдовалъ 14 больныхъ и одного здороваго; всего было сдѣлано 2 360 опытовъ. Оказалось, что при слабоуміи время реакціи увеличено: чѣмъ слабоуміе сильнѣе, тѣмъ больше время реакціи. Чѣмъ продолжительнѣе время реакціи, тѣмъ менѣе черточекъ можетъ опредѣлить изслѣдуемый, а именно время реакціи у нормальнаго субъекта было 0,0034; число черточекъ, различаемыхъ имъ въ это время, — 14; у наиболѣе слабоумнаго время реакціи 0,0153; число черточекъ 4. Остальные изслѣдуемые дали цифры между двумя этими крайностями. Итакъ, широта воспріятія находится въ соотвѣтствіи съ быстротой воспріятія: чѣмъ болѣе замедлено послѣднее, тѣмъ менѣе широта воспріятія, что зависитъ отъ ослабленія вниманія, т.-е. воли, рѣзко выраженнаго при слабоуміи.

Трудно опредѣлить, куда слѣдуетъ отнести сообщенія Прейера, Эбингауза и г-жи Франклинъ. Первое почему-то было доложено на секціи по гипнотизму, второе и третье одновременно на секціи по физиологіи и психофизикѣ. Содержаніе доклада Прейера (Arithmogenesis) въ сущности не ново, — онъ уже высказалъ эту гипотезу въ юбилейномъ сборникѣ Гельмгольца. Тѣмъ не менѣе я считаю необходимымъ еще разъ напомнить положенія автора. Ребенокъ, такъ же какъ и нѣкоторыя животныя, можетъ цѣнить и считать предметы, не зная чисель; онъ *чувствуетъ* числа вначалѣ посредствомъ слуха, а не зрѣнія или осязанія, какъ это принято думать. Ряды положительныхъ цѣлыхъ чисель возникли не прибавленіемъ 1 къ 1, — такая гипотеза допускаетъ знаніе чисель и умѣніе слагать, которыя пріобрѣтаются потомъ. Они пріобрѣтаются первоначально, главнымъ образомъ, воспріятіемъ и складываніемъ (т.-е. соединеніемъ) тоновъ, и уже потомъ зрѣніемъ и осязаніемъ. Созвучія, наиболѣе возбуждающія пріятныя чувствованія и потому легко воспринимаемыя, суть октава ( $1/2$ ) и квинта ( $2/3$ ); за ними слѣдуетъ большая терца ( $4/5$ ). Остальные созвучные интерваллы можно вывести отъ этихъ основныхъ. Прима означаетъ повтореніе одного и того же тона безъ измѣненія его высоты. Сравненіе двухъ тоновъ, при отсутствіи разницы въ интенсивности и качествѣ, порождаетъ понятіе о нулѣ. Малыя цѣлыя числа суть первоначально имена (Namen) пріятнѣйшихъ интер-

валловъ тоновъ. Первичныя числа и ихъ продукты суть, слѣдовательно, числа перерывовъ (Lückenzahlen), остальные суть числа октавы (Octavenzahlen) и числа квинты; дѣлимые на 5 и 7 суть числа терцы и септимы.

Не думаю, чтобы гипотеза автора была принята. Не говоря уже о ея неясности, мало вѣроятно, чтобы попытка объяснить простое сложнымъ была близка къ истинѣ.

Сообщеніе Эбингауза «Теорія зрѣнія цвѣтовъ» также представляетъ собой гипотезу, пока ни на чемъ не основанную. Авторъ дополняетъ извѣстную гипотезу Геринга предположеніемъ, что желтоголубое вещество (Blaugelbsubstanz) Геринга тождественно съ глазнымъ пурпуромъ. Изъ разложенія пурпура происходитъ сперва ощущеніе желтаго и потомъ голубого. Такое предположеніе подтверждается тѣмъ, что пурпуръ по преимуществу расположенъ въ томъ участкѣ, гдѣ происходитъ ощущеніе желтаго и голубого. Работа Эбингауза въ полномъ ея изложеніи представитъ весьма серьезный трудъ, такъ какъ содержитъ полное ученіе о воспріятіи цвѣтовъ, гипотеза же можетъ имѣть значеніе только, когда будетъ доказана справедливость ея исходнаго пункта. Какъ легко создавать гипотезы, доказывається тѣмъ, что вслѣдъ за Эбингаузомъ г-жа Франклинъ выступила съ собственною гипотезой «Новая теорія воспріятія цвѣтовъ».

Работа Ломброзо «Чувствительность нормальныхъ, душевнобольныхъ и преступныхъ женщинъ», за отсутствіемъ автора, была доложена на секціи по гипнотизму (вѣроятно, потому, что тутъ было много дамъ?) Ш. Рише и, къ сожалѣнію, въ столь сжатомъ видѣ, что приходится ограничиться передачей только общаго вывода изслѣдованія. Ломброзо пришелъ къ заключенію, что ошутимость у женщинъ гораздо слабѣе, чѣмъ у мужчинъ. При изслѣдованіи циркулемъ Вебера онѣ не различаютъ двухъ прикосновеній на томъ же разстояніи ножекъ циркуля, какъ мужчины. Воспріимчивость къ болевымъ раздраженіямъ, напротивъ, у женщинъ сильнѣе, чѣмъ у мужчинъ: болѣе слабыя раздраженія индукціоннымъ токомъ уже вызываютъ боль. Эти выводы автора весьма правдоподобны вообще и совершенно новы, такъ какъ изслѣдованій по этому вопросу пока совершенно нѣтъ.

Сверхъ программы въ первомъ общемъ засѣданіи сдѣлано было сообщеніе Груберомъ (изъ Яссы). Авторъ наблюдалъ интеллигентную особу съ живой ассоціаціей разныхъ органовъ чувствъ. Осо-

бенно живы и постоянны были сочетанія между звуками и цвѣтами; каждая гласная вызывала всегда одинъ и тотъ же цвѣтъ; двугласныя вызывали ощущеніе двухъ цвѣтовъ, сочетанныхъ съ гласными ихъ составляющими. То же самое относительно чиселъ: двухзначныя числа вызывали два цвѣта. По увѣренію докладчика, эта особа талантливый археологъ и поэтъ и никогда не страдала нервными болѣзнями.

Вотъ, что пришлось намъ прослушать по психофизикѣ и психометріи. Очевидно, что этою областью знанія мало занимаются вслѣдствіе, конечно, крайней трудности психофизическихъ и психометрическихъ изслѣдованій.

### III.

Между работами по анатоміи, фізіологіи и патологіи головного мозга самая важная была Дональдсона—«Анатомическое изслѣдованіе мозга Лауры Бриджменъ». Извѣстно, съ какимъ нетерпѣніемъ ученый міръ ждалъ результатовъ изслѣдованія этого мозга. Авторъ изслѣдовалъ его по порученію Стенли Галля. Сколько я могу судить, изслѣдованіе оставляетъ желать многого. Не буду говорить о біографіи этой особы, — она общеизвѣстна,—напомню, что Бриджменъ умерла въ институтѣ Перкинса въ Бостонѣ въ 1889 г. на 60-мъ году жизни и сохранила до смерти свои удивительныя умственныя силы. Главныя аномаліи мозга—это атрофія и вдавленіе (depression) двигательнаго рѣчевого центра; недоразвитіе первой височной доли на обѣихъ сторонахъ, атрофія на обѣихъ сторонахъ затылочной доли и специфическое распредѣленіе бороздъ на кунеусѣ (cuneus). Головные нервы пораженныхъ органовъ чувствъ, особенно же лѣвый зрительный нервъ, были атрофированы. Въ затылочной долѣ атрофія мозговой коры болѣе выражена на правомъ полушаріи; такимъ образомъ несомнѣнна атрофія зрительнаго корковаго центра. Вообще этотъ мозгъ представлялъ крайнюю атрофію мозговыхъ нервовъ вмѣстѣ съ атрофіей соотвѣтственныхъ корковыхъ центровъ, зависящей отъ продолжительнаго ихъ неупотребленія и бездѣйствія \*).

Имѣетъ значеніе для психологіи работа профессора фізіоло-

---

\*) Эти результаты были уже опубликованы вмѣстѣ съ общаніемъ сообщить результаты гистологическаго изслѣдованія.

гнѣ въ Лондонѣ Шефера «О функціи префронтальныхъ долей». Прежде всего авторъ напомнилъ, что на основаніи данныхъ сравнительной анатоміи, патологіи и физиологическихъ опытовъ принято считать префронтальныя доли мозга органомъ собственно умственной дѣятельности, т.-е. вниманія и процессовъ, на немъ основанныхъ. Большинство опытовъ въ этомъ направленіи однако совершенно недоказательны, потому что явленія, наблюдавшіяся послѣ удаленія префронтальныхъ долей, можно объяснить тѣмъ хирургическимъ поврежденіемъ, которое неизбѣжно при такой большой операци, тѣмъ болѣе что нѣкоторые экспериментаторы, напр. Феррьеръ, не прибѣгали къ антисептикѣ. Самъ авторъ, во избѣжаніе этихъ осложнений, со всѣми предосторожностями совершенно отдѣлялъ префронтальныя доли отъ остальныхъ долей коры и бѣлаго вещества, при чемъ почти не было кровотеченія. У обезьянъ послѣ такой операци не замѣчалось какихъ-либо уклоненій или недостатковъ психической дѣятельности. По мнѣнію автора, его результаты не подтверждаютъ предположенія, что префронтальныя доли—органъ (или центръ) умственной дѣятельности. Едва-ли нужно говорить, какое громадное значеніе для всего ученія о мозговой локализаци имѣютъ эти опыты. Нужно ждать провѣрочныхъ изслѣдованій другихъ экспериментаторовъ.

Сообщеніе Геншена: «Зрительный путь и зрительный центръ»—въ сущности извлеченіе изъ его извѣстнаго сочиненія «Beiträge zur Pathologie des Gehirns». Въ виду авторитета автора въ патологіи головного мозга, считаю нужнымъ резюмировать его докладъ. Зрительный путь состоитъ изъ трехъ отдѣловъ: 1) Лобный—отъ глазного яблока до наружнаго колѣнчатого тѣла. 2) Средній: одни пучки въ наружномъ колѣнчатомъ тѣлѣ вступаютъ въ связь съ клѣтками; другіе входятъ въ подушечку зрительнаго бугра (*pulvinar*) и передній узелокъ четверохолмія (*tuberculum corporum quadrigeminorum*). Наружное колѣнчатое тѣло необходимо для зрѣнія; разрушеніе его производитъ геміанопсію. 3) Затылочный: отъ наружнаго колѣнчатого тѣла пучки идутъ ко второй затылочной извилинѣ, второй затылочной бороздѣ и къ извилинѣ птичьей шпоры (*fissura calcarina*); зрительный пучокъ кончается въ *fissura calcarina*; пораненіе затылочной области только въ такомъ случаѣ производитъ геміанопсію, если задѣта *fissura calcarina*; разрушеніе этой послѣдней

производить полную геміанопсію. Такимъ образомъ кора *fissurae calcarinae* представляетъ проекціонное поле ретины, при чемъ дорсальная часть ретины соотвѣтствуетъ дорсальной части коры, также и вентральная. Выводы автора основаны на клиническихъ наблюденіяхъ.

Интересенъ случай, сообщенный Рансономъ. У больного эпилептической припадокъ начинался судорогой лѣвой руки, въ которой наблюдалось: 1) тактильная анестезія, 2) уменьшеніе мускульнаго ощущенія, 3) парезъ. Послѣ операціи (снятія кисты) по приложеніи къ корѣ электрода индукціоннаго аппарата было констатировано: 1) сокращеніе мускуловъ руки, 2) появленіе ощущенія (*sensation*), 3) появленіе мускульнаго ощущенія, 4) возстановленіе произвольнаго движенія. Это наблюденіе имѣетъ большое значеніе въ неоконченномъ между учеными спорѣ о значеніи такъ называемыхъ двигательныхъ центровъ.

Большое значеніе, но, конечно, не для психологіи, имѣетъ работа Бинэ «Нервные центры у нѣкоторыхъ насѣкомыхъ», доложенная за отсутствіемъ автора д-ромъ Мендельсономъ. Нервы крыльевъ соединяются въ три корешка; два изъ нихъ дорсальные и одинъ вентральный. Для того, чтобы опредѣлить, какой корешокъ двигательный и какой чувствительный, авторъ изслѣдовалъ жесткокрылыхъ (*coléoptères*), надкрылія которыхъ атрофируются, вслѣдствіе чего насѣкомья эти теряютъ способность летать, но чувствительность вполнѣ сохраняется. У нихъ атрофируются дорсальные корешки, вентральный же сохраняется, на основаніи чего авторъ вполнѣ основательно утверждаетъ, что вентральный корешокъ — чувствительный, а дорсальный — двигательный.

Къ сожалѣнію, мнѣ не удалось ознакомиться съ докладомъ Горслея «Степень локализациі движеній и соотносительныя чувствованія»; о сообщеніи же Воллера: «Функциональные атрибуты мозговой коры» — говорить не буду, такъ какъ въ томъ видѣ, какъ я его понялъ, оно не имѣетъ никакого значенія. Когда отчетъ конгресса будетъ напечатанъ, можно будетъ судить, въ чемъ дѣло.

Изслѣдованіе о галлюцинаціяхъ у здоровыхъ, результаты котораго были доложены предсѣдателемъ, я отношу также въ эту категорію. По моему мнѣнію, это изслѣдованіе входитъ въ область патологіи нервной системы. Я думаю, что изучать этотъ

вопросъ могутъ только психіатры, потому что не только наука, но и здравый смыслъ человѣчества относитъ галлюцинаціи къ ненормальнымъ явленіямъ. Методъ, выработанный парижскимъ конгрессомъ экспериментальной психологіи, никоимъ образомъ не можетъ считаться научнымъ и не въ состояніи дать точныхъ результатовъ. Въ самомъ дѣлѣ, чѣмъ можно доказать, что большинство лицъ, давшихъ положительные отвѣты, не страдаютъ расстройствомъ нервной системы? Психіатры знаютъ, какъ много душевно-больныхъ 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 болѣзнію данное лицо, или нѣтъ. Одна особа, давшая положительный отвѣтъ, сообщила мнѣ, что ея сестра — душевно-больная. Эксцентричное поведеніе и туалетъ этой особы заставляютъ меня, знающаго, каковы близкіе родственники душевно-больныхъ, усомниться въ ея психической нормальности. Собранные результаты весьма интересны для психіатра, даже если допустить, что часть отвѣтовъ не совсѣмъ точны, а нѣкоторые — просто выдумка психопатовъ, любящихъ ложь для самой лжи.

Всего получено было 17.000 (8.372 отъ мужчинъ и 8.628 отъ женщинъ) отвѣтовъ; изъ нихъ 15.311 отрицательныхъ и 1.689 положительныхъ (494 или 7,8% м.; 752 или 12,0% ж.). Положительные отвѣты сгруппированы въ 12 таблицъ. Я приведу только важнѣйшія цифры.

Изъ отвѣтовъ, полученныхъ отъ лицъ, изслѣдованныхъ комитетомъ, было 502 отрицательныхъ и 85 или 14,5% положительныхъ; изслѣдованныхъ врачами и психологами — 1.147 отрицательныхъ и 156 или 12,2% положительныхъ. По національностямъ лица, давшія отвѣты, распредѣляются слѣдующимъ образомъ: англичане: отрицательные отвѣты — 14.436 (муж. 7.166, ж. 7.270); положительные — 1.504 (м. 568, ж. 936). Русскіе: отрицательные — 572 (м. 300, ж. 272); положительные — 108 (м. 34, ж. 74). Бразильцы: отрицательные — 201 (м. 167, ж. 34); положительные — 63 (м. 50, ж. 13). Остальныя національности: отрицательные — 102 (м. 83, ж. 19); положительные — 14 (м. 4, ж. 10). Эта таблица, я думаю, лучше всего указываетъ, что собрать свѣдѣнія о галлюцинаціяхъ у здоровыхъ простымъ письменнымъ запросомъ положительно невозможно.

Чистыхъ зрительныхъ галлюцинацій 1.001 (изъ нихъ видѣнія живыхъ людей 327); вмѣстѣ съ галлюцинаціями другихъ чувствъ—212. Чистыхъ слуховыхъ 506; вмѣстѣ съ осязательными 19. Осязательныхъ—233.

Чаще всего галлюцинаціи бываютъ между 20 и 25 годомъ жизни, а именно у 255 лицъ; моложе 10 лѣтъ у 70; между 10 и 15-ю—97; старше 60—у 30. По обстановкѣ появленія галлюцинацій онѣ распредѣлялись: зрительныя галлюцинаціи въ кровати—267; въ состояніи бодрствованія (не менѣе пяти минутъ послѣ пробужденія)—127; въ закрытомъ помѣщеніи—416; черезъ двери—195; неопредѣленные—35. По содержанію галлюцинаціи распредѣлялись слѣдующимъ образомъ: живые люди—698; мертвые—296; неузнанные—621; неполныя, неясныя галлюцинаціи—135; ангелы и вообще религіознаго содержанія—20; ужасающія и причудливыя галлюцинаціи—36; животныя—38; опредѣленные неодушевленные предметы—15; свѣтъ—18; неопредѣленные предметы—65; не достаточно описанныя и потому не классифицированныя—22.

Послѣдняя изъ двѣнадцати таблицъ весьма поучительна \*).

Галлюцинаціи живыхъ людей.	Въ теченіе 5 лѣтъ.	Между 5 и 10 годами.	Больше 10 лѣтъ.	Время не опредѣлено.	ВСЕГО.
Совпаденіе со смертію видѣннаго . . . . .	7	6	55	4	72
Другія совпаденія . . .	12	5	9	1	27
Нѣтъ совпаденія . . .	87	51	104	42	284
Итого . . . . .	106	62	168	47	383

Интересующіеся вопросомъ о галлюцинаціяхъ у здоровыхъ (правильнѣе говорить у не больныхъ психически) найдутъ въ отчетѣ конгресса полныя свѣдѣнія. Приведенныя мною цифры, по

\*) Предсказаніе Вундта (Philosoph. Studien, т. VIII, статья: Гипнотизмъ и внушеніе) не оправдалось, и англійскіе ученые доказали свою объективность. Сообщенія же г-жи Сэдживикъ и Ф. В. Майерса были весьма скромнымъ проявленіемъ ненаучнаго, мистическаго направленія нѣкоторой части англійской публики (а не ученыхъ, такъ какъ оба эти автора на такое званіе претендовать не могутъ), и конгрессъ не можетъ быть отвѣтственнымъ за нихъ, тѣмъ болѣе, что эти сообщенія прошли незамѣченными и были доложены на засѣданіи секціи, а не на общемъ собраніи.

моему мнѣнію, имѣють наибольшее значеніе и даютъ достаточное понятіе о результатахъ этого изслѣдованія.

Трудно сказать, куда слѣдуетъ отнести докладъ г-жи Сэдживикъ «Опыты съ передачей мыслей» (онъ былъ читанъ на секціи по гипнотизму, но это едва-ли правильно). Г-жа Сэдживикъ, сколько можно было судить, всецѣло отдалась изученію этихъ вопросовъ. Кромѣ супруговъ Сэдживикъ и ихъ друга, г-жи Алисы Джонсонъ, въ качествѣ перципіентовъ служило семь лицъ, фамиліи которыхъ не названы. Вообще опыты производились въ состояніи гипноза. Агентъ находился на разстояніи 17 футовъ отъ перципіента и былъ отдѣленъ запертыми дверями. Докладчица полагаетъ, что были приняты всѣ предосторожности, чтобы избѣжать обмана и самообмана. Перципіентъ воспринималъ (отгадывалъ) идею съ закрытыми глазами, какъ зрительный образъ, или какъ галлюцинацію, на листѣ бумаги, или же наконецъ въ видѣ автоматическаго движенія, которымъ записывалъ на столѣ. Къ сожалѣнію, докладчица не выяснила, какъ часты были ошибки, и вообще все это сообщеніе поражало своими странностями.

О сообщеніи Ф. В. Майерса «Опытное наведеніе галлюцинаціи» говорить не буду, потому что готовъ объяснить его болѣе чѣмъ странное для меня содержаніе тѣмъ, что я не вполне понялъ автора. Во всякомъ случаѣ, я думаю, чѣмъ меньше публика будетъ знать объ искусственно вызываемыхъ галлюцинаціяхъ, тѣмъ лучше.

#### IV.

Какъ сказано, секція по гипнотизму посѣщалась весьма усердно, и всѣ сообщенія, а равно возраженія и замѣчанія, вызывали шумныя рукоплесканія. Многія дамы прилежно записывали и всѣ внимательно слушали. Краткій перечень докладовъ убѣдитъ читателя, что такое отношеніе большинства членовъ конгресса объясняется ихъ полнымъ незнаніемъ этой области изслѣдованій, такъ какъ, въ сущности, сообщено было очень мало.

Первымъ (и вполне основательно) былъ прочитанъ Ванъ-Эденомъ его докладъ «Основы психотерапіи». Психотерапія или лѣченіе воздѣйствіемъ души на тѣло установилась только недавно, благодаря изслѣдованіямъ гипнотизма и внушаемости. Внушаемость есть основаніе психотерапіи, а такъ какъ крайняя внушаемость есть ненормальное состояніе, доказывающее отсутствіе



способности сопротивленія, то всегда нужно быть осторожнымъ въ примѣненіи этого метода лѣченія, тѣмъ болѣе, что при такомъ лѣченіи мы неизбѣжно усиливаемъ внушаемость. Разумная психотерапія должна состоять въ сосредоточиваніи психическихъ силъ, ума и воли, т.-е. врачъ долженъ помогать укрѣпленію этого процесса и затѣмъ пользоваться имъ, чтобы душа воздѣйствовала на больное тѣло. Примѣненіе этого метода особенно трудно у необразованныхъ больныхъ, такъ какъ они мало поддаются внушенію. Целлюлярная патологія Вирхова совершенно игнорировала психическую жизнь человѣка, и въ этомъ самое большое заблужденіе Вирхова. Только теперь врачи, благодаря работамъ французскихъ ученыхъ, начинаютъ понимать и пользоваться великою силой, развиваемою душой по отношенію къ тѣлу. Живое участіе, обнаруживаемое къ этимъ изслѣдованіямъ со стороны толпы, ея вмѣшательство въ дѣло, шарлатаны, эксплуатирующіе любопытство толпы,—вотъ самые опасные враги этихъ изслѣдованій.

Сообщеніе молодого ученаго вызвало обмѣнъ мнѣній, въ которомъ большое участіе принимали Бернгеймъ, Дельбефъ и Берильонъ. Бернгеймъ защищалъ свой взглядъ, что внушаемость есть естественное состояніе, на которое не обращали вниманія; оно свойственно всѣмъ, и нѣтъ надобности прибѣгать къ гипнозу. Берильонъ горячо возражалъ и доказывалъ, что это есть частичный сонъ, когда нѣкоторыя клѣтки мозговой коры не функционируютъ. Очень опасно злоупотреблять внушаемостью и гипнозомъ. Дельбефъ старался примирить эти два взгляда и сообщилъ нѣсколько интересныхъ собственныхъ наблюденій.

Дельбефу принадлежало единственное важное для психолога сообщеніе «Опредѣленіе времени въ состояніи сомнамбулизма».

Авторъ произвелъ опытъ на двухъ необразованныхъ женщинахъ, плохо справлявшихся со счетомъ. Въ состояніи сомнамбулизма онѣ весьма точно оцѣнивали время, т.-е. производили приказанное имъ дѣйствіе, спустя извѣстный промежутокъ. Самый большой промежутокъ болѣе 3.300 минутъ. Ошибки были рѣдки и незначительны.

Дельбефъ, какъ дѣйствительно серьезный ученый, не даетъ никакого объясненія этому поразительному явленію. Нужны новыя изслѣдованія; пока же онъ констатируетъ фактъ, крайне его изумившій.

Сообщеніе Бернгейма «Истерическая амблiопія, какъ психическое явленіе», весьма поучительно; но такъ какъ оно уже извѣстно, то ограничусь тѣмъ, что напомнимъ его содержаніе. Амблiопія при истеріи чисто психического происхожденія: больныя ощущаютъ, но воспріятіе не достигаетъ сознанія, потому что послѣднее бездѣйствуетъ. Это доказывается тѣмъ, что цвѣта спектра вызываютъ послѣдовательныя ощущенія по контрасту.

Остальныя сообщенія не имѣютъ никакого значенія. Берильонъ («Примѣненіе гипнотическаго внушенія въ воспитаніи») повторялъ уже давно извѣстныя свои идеи о великомъ значеніи гипнотическаго внушенія въ воспитаніи. Новыхъ доказательствъ онъ не представилъ, а пока примѣнять гипнотическое внушеніе у дѣтей, по моему убѣжденію, просто преступно. Крайне печально, если между слушательницами сообщенія Берильона найдутся матери, которыя повѣрятъ ему и попробуютъ эту систему воспитанія на своихъ дѣтяхъ.

Столь же не доказательно сообщеніе Льежуа «Отравительница въ Ain-Fezza». На основаніи отчета о процессѣ и газетнаго отчета (Echo d'Oran) авторъ полагаетъ, что героиня процесса (Weiss) дѣйствовала подъ вліяніемъ внушенія своего любовника, желавшаго жениться на ней послѣ смерти мужа. Она обладала внушаемостью въ высокой степени и потому невмѣняема. Въ заключеніе авторъ разсматриваетъ значеніе гипнотизма въ судебно-медицинскомъ отношеніи. Уже не говоря о томъ, что дѣлать какія-либо заключенія безъ тщательнаго изслѣдованія подсудимой, по меньшей степени, не научно, этотъ докладъ никоимъ образомъ не входитъ въ область экспериментальной психологіи.

Также неумѣстно было сообщеніе Льебо «Случай мономаніи самоубійства, излѣченный внушеніемъ». Случай описанъ такъ неполно, что психіатръ не можетъ дѣлать какихъ-либо заключеній на основаніи описанія автора.

Слѣдующій очередной конгрессъ экспериментальной психологіи назначенъ въ Мюнхенѣ въ 1896 г. подъ предсѣдательствомъ Штумпфа. По желанію американскихъ ученыхъ, въ будущемъ году въ Чикаго назначенъ экстренный конгрессъ.

В. Чижъ.

# Вопросы зоопсихологии.

## Генезисъ инстинкта.

(Окончаніе).

---

Однажды Пуше (Comptes rendus, 1870) нашелъ въ одномъ изъ старыхъ домовъ Руана гнѣзда оконныхъ ласточекъ, *Hirundo urbica*, и отнесъ ихъ въ городской музей; *сорокъ лѣтъ спустя*, т.-е. въ теченіе такого періода, когда организація птицъ осталась неизмѣнной, онъ замѣтилъ, что гнѣзда въ большинствѣ случаевъ перестали походить на прежнія, но попадались кое-гдѣ однако гнѣзда и стараго типа. Подробное изученіе новыхъ гнѣздъ привело его къ заключенію, что ихъ архитектура цѣлесообразнѣе, и что они совершеннѣе старыхъ, такъ какъ даютъ болѣе простора молодымъ, бѣльшій доступъ воздуха и проч., а изученіе литературныхъ данныхъ навело его на мысль, что прежде гнѣзда имѣли только одинъ примитивный старый типъ. Уоллэсъ принимаетъ это, какъ мы сейчасъ увидимъ, далеко не вполне законченное наблюденіе и выводъ, сдѣланный изъ него Пуше, и въ свою очередь умозаключаетъ, что *прогрессъ въ устройствѣ гнѣздъ у птицъ идетъ быстрѣе того, который совершается въ такой короткій промежутокъ времени въ архитектурѣ человека* \*).

Болѣе смѣлое заключеніе въ зоопсихологіи представить уже трудно. Изученіе относящихся сюда явленій убѣждаетъ насъ однако въ томъ, что наблюденія Пуше нуждаются въ дополненіяхъ, а выводъ изъ нихъ—въ провѣркѣ.

---

\* Уоллэсъ: Естественный подборъ, переводъ подъ редакціей Н. П. Вагнера.

На первой же сотнѣ гнѣздъ *Hirundo urbsa* легко убѣдиться въ томъ, во 1-хъ, что ни одно гнѣздо не тождественно съ другимъ, что отъ формы «четверти полушарія» съ круглымъ отверстіемъ, какъ описываетъ Пуше старыи типъ гнѣзда, идетъ длинный рядъ уклоненій и въ сторону, по мнѣнію Пуше, еще менѣе совершенную, т.-е. гнѣздо дѣлается еще болѣе глубокимъ, и въ сторону (по его мнѣнію) болѣе совершенную, т.-е. оно дѣлается болѣе широкимъ, нежели высокимъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ съ широкимъ входнымъ отверстіемъ. Далѣе, во 2-хъ, сказанныя усовершенствованія далеко не всегда совпадаютъ другъ съ другомъ: гнѣздо съ широкимъ отверстіемъ сплошь и рядомъ оказывается глубокимъ, а мелкое—имѣющимъ круглое отверстіе. Многое тутъ несомнѣнно зависитъ и отъ положенія гнѣзда, и отъ мѣста его прикрѣпленія непосредственно къ крышѣ или къ сосѣднему гнѣзду, такъ какъ часто въ одномъ углѣ зданія устраивается нѣсколько гнѣздъ.

То, что описалъ Пуше въ Руанѣ, можно видѣть во всѣхъ городахъ Россіи, какъ можно видѣть то же самое и на гнѣздахъ деревенской ласточки, у которой они представляютъ такой же длинный рядъ формъ, на одномъ концѣ котораго находятся гнѣзда относительно очень глубокія, близкія къ четверти шара, и даже болѣе глубокія, а на другомъ концѣ представляющія почти плоскую форму съ немного приподнятыми, какъ въ неглубокомъ блюдечкѣ, краями. Сказать, что такая-то изъ всѣхъ имѣющихся передъ нами формъ гнѣзда деревенской ласточки есть самая совершенная, едва-ли даже возможно. Съ увѣренностью можно утверждать лишь одно, а именно, что въ гнѣздахъ ласточекъ, какъ и въ гнѣздахъ другихъ птицъ-строителей, наблюдаются уклоненія отъ типической формы гнѣзда въ разныя стороны, и эти уклоненія касаются не основного характера архитектуры постройки, а тѣхъ или другихъ частныхъ, при чемъ измѣненія этихъ частныхъ совершаются безъ всякаго плана и безъ всякой взаимной связи.

Въ томъ, что описываемое Пуше явленіе ни въ какомъ случаѣ не заключаетъ въ себѣ ни элементовъ разума, ни подражательности, можно убѣдиться изъ ближайшаго его изученія. Неудобство гнѣзда могли оцѣнить, разумѣется, или дѣти, или ихъ родители. Предположимъ сначала, что это неудобство замѣтили молодыя ласточки, при чемъ, само собою разумѣется,

факторомъ ихъ дѣятельности въ такомъ случаѣ могъ быть только разумъ, а не подражательность, ибо эта послѣдняя способность обяывала бы ихъ строить гнѣзда только прежней прародительской и родительской архитектуры. Исходя изъ этого положенія, мы должны признать, во 1-хъ, что молодыя ласточки нашли типъ ихъ гнѣзда несоотвѣтствующимъ новымъ условіямъ безъ всякой къ тому побудительной причины, такъ какъ—и это фактъ, въ которомъ всякій можетъ убѣдиться,—молодые выводки въ равной степени совершенства выходятъ и изъ высокнхъ гнѣздъ съ круглыми отверстиями, и изъ плоскихъ съ широкими отверстиями, т.-е. выходятъ въ *одинаково полномъ числѣ особей*; во 2-хъ, найдя *чисто умозрительнымъ путемъ* (такъ какъ у нихъ ничего не было для того, чтобы сравнивать и напасть на мысль), что при *известномъ измѣненіи* входа онѣ получаютъ больше удобства въ пользованіи воздухомъ, ласточки пришли къ *рѣшенію* сдѣлать гнѣздо менѣе высокимъ и входъ болѣе широкимъ, а потомъ, выросши, примѣнили открытіе къ дѣлу.

Допустимъ однако на время, что дѣло шло именно такимъ образомъ, что ласточки, стало-быть, обладаютъ такую способностью къ умозрительной дѣятельности, какою надѣлены далеко не всѣ люди. \*) Но какъ объяснить себѣ, что существа, способныя къ рѣшенію такихъ не всегда посильныхъ и для человѣка задачъ, примѣняютъ къ дѣлу свое открытіе *такимъ медленнымъ и частичнымъ путемъ*, въ которомъ каждый слѣдующій шагъ отличается отъ предыдущаго на величину, такъ же мало замѣтную, какъ величина пространства, пробѣгаемаго минутною стрѣлкой при ея движеніи впередъ въ каждую данную секунду времени? Чѣмъ объяснить, что ласточки, додумавшись до идеи о необходимости измѣнить прежнюю форму гнѣзда и уяснивъ планъ, которому при этомъ надлежитъ слѣдовать, чтобы сдѣлать форму болѣе совершенной, въ сущности не пользуются своимъ открытіемъ, такъ какъ примѣняютъ его къ дѣлу въ размѣрахъ, не поддающихся опредѣленію простымъ глазомъ.

Взявъ три-четыре десятка первыхъ попавшихся подъ руку гнѣздъ *Hirundo urbica* и размѣстивъ ихъ въ одинъ рядъ по сте-

\*) Вѣдь допускаетъ же Уоллэсъ, что съ точки зрѣнія «національнаго стиля» люди стоятъ ниже птицъ, такъ какъ у насъ (англичанъ) этого стиля нѣтъ, а птица строитъ себѣ гнѣздо, которое соотвѣтствуетъ ея нуждамъ и потребностямъ (*Ibid.* стр. 242), .

пени тѣхъ или другихъ измѣняющихся признаковъ (большей или меньшей высоты гнѣзда, напр., или ширины его отверстія), невозможно будетъ отвѣтить на вопросъ, съ какого именно изъ этихъ гнѣздъ начинается усовершенствованіе:—такъ постепенъ и незамѣтенъ переходъ ихъ другъ въ друга. Съ этимъ вмѣстѣ мы, разумѣется, теряемъ возможность отвѣтить и на вопросъ о моментѣ, указывая на который мы могли бы сказать: вотъ это дѣло разума. Должно сомнѣваться поэтому, чтобы инициатива въ измѣненіи гнѣзда принадлежала молодымъ ласточкамъ, что именно онѣ путемъ разумной дѣятельности пришли къ пониманію неудовлетворительности прежней архитектуры ихъ гнѣзда.

Допустимъ теперь, что неудобство гнѣзда стараго типа было замѣчено не молодыми, а старыми ласточками. Дѣло отъ этого, какъ мы сейчасъ увидимъ, не подвинется впередъ ни на юту. Намъ и здѣсь придется допускать цѣлый рядъ явленій, столь же невѣроятныхъ, какъ и въ первомъ примѣрѣ. Приходится допустить прежде всего, что въ одномъ случаѣ эти старыя ласточки оказываются неспособными заимствовать у своихъ ближайшихъ сосѣдей самыхъ очевидныхъ и «цѣлесообразныхъ усовершенствованій», ибо разной формы гнѣзда иногда помѣщаются бокъ о бокъ и другъ подъ другомъ, при чемъ гнѣзда съ широкимъ отверстіемъ и плоскія (т.-е. болѣе совершенныя съ точки зрѣнія Пуше) *иногда* помѣщаются сверху, ближе къ карнизу, а гнѣзда съ признаками стараго типа—внизу подъ ними, стало-быть, выстраиваются послѣ нихъ. Въ другомъ случаѣ тѣ же самыя ласточки оказываются способными проникать въ значеніе фактовъ, гораздо болѣе сложныхъ. Но допустивъ и это, мы, конечно, не рѣшимъ того же вопроса: почему онѣ, замѣтивъ недостатки и угадавъ пути къ исправленію, не примѣняютъ къ дѣлу своихъ открытій, имѣя для этого всѣ средства, т.-е. не дѣлаютъ именно того, чѣмъ по преимуществу акты разумныя отличаются отъ инстинктивныхъ. Нельзя же въ самомъ дѣлѣ называть такія частичныя и постепенныя измѣненія, съ которыми мы имѣемъ дѣло въ разсматриваемомъ случаѣ (да и во всѣхъ другихъ аналогичныхъ), за измѣненія, вытекающія изъ сознанія неудовлетворительности данной формы гнѣзда и необходимости измѣнить его извѣстнымъ, определеннымъ образомъ; въ этомъ смыслѣ каждый испанецъ временъ Колумба, сдѣлавъ два шага изъ своей квар-

тиры, былъ бы на пути къ открытію Америки, или по крайней мѣрѣ имѣлъ бы полное право утверждать это.

Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что наблюденія Пуше, которыя Уоллэсъ считаетъ фактомъ наибольшей убѣдительности, не даютъ никакого права на заключенія, сдѣланныя обоими этими авторами, ибо не согласуются съ фактами, доказывающими лишь существованіе у птицъ такихъ же случайныхъ уклоненій въ частностяхъ построекъ, не измѣняющихъ основныхъ чертъ архитектуры гнѣзда, которыя мы находимъ у многихъ другихъ строителей изъ царства позвоночныхъ и безпозвоночныхъ животныхъ.

До сихъ поръ мы говорили о фактахъ, добытыхъ изъ наблюденій надъ животными, которыхъ способность къ дѣйствіямъ разумнымъ не подлежитъ сомнѣнію; по отношенію къ животнымъ безпозвоночнымъ дѣло стоитъ еще въ худшихъ условіяхъ.

Остановимся и здѣсь на фактахъ, наиболѣе изученныхъ и обработанныхъ \*).

Рабочія пчелы и муравьи обладаютъ, какъ извѣстно, весьма сложными инстинктами \*\*). Дарвинъ объясняетъ происхожденіе ихъ обычнымъ путемъ естественнаго подбора безъ участія разума. По его ученію это одинъ изъ сложныхъ инстинктовъ той группы, которую Ромэнсъ назвалъ «инстинктами первичными». Пуше, какъ уже было сказано выше, думаетъ иначе: онъ полагаетъ, что этотъ, какъ и всѣ другіе инстинкты, получилъ начало отъ поступковъ разумныхъ, которые переходятъ въ привычки и наконецъ превращаются въ инстинкты.

Для насъ совершенно понятно объясненіе Дарвина, по которому изъ двухъ обществъ муравьевъ то изъ нихъ, самка котораго безъ всякаго участія разума и сознанія, путемъ «случайныхъ» уклоне-

\*) Къ фактамъ этого рода мнѣ еще придется вернуться въ статьѣ «О природѣ инстинкта», и потому здѣсь я ограничусь лишь очень немногими.

\*\*.) Улей пчелъ и муравейникъ населяются особями, имѣющими не одинаковое значеніе для колоній. Одни изъ нихъ—самки и самцы—служатъ для воспроизведенія потомства и не исполняютъ никакихъ работъ, имѣющихъ экономическое значеніе для колоніи; другіе—рабочіе—исполняютъ всѣ работы по постройкѣ муравейника или улья, по уходу и кормленію колоніи, собиранію запасовъ, и пр., но потомства не даютъ. У нѣкоторыхъ породъ муравьевъ, кромѣ самцовъ, самокъ и рабочихъ, существуетъ еще четвертая группа особей, вооруженныхъ большими челюстями: это такъ называемые солдаты колоніи, защищающіе ее отъ враговъ и дробящіе своими челюстями крупную добычу.

ній, приобрѣла способность давать потомство рабочихъ, обладающихъ способностями  $a + b$ , вмѣсто одного  $a$  другого общества, окажется въ иныхъ условіяхъ при борьбѣ за существованіе, чѣмъ послѣднее. Это  $b$  можетъ быть и въ *плюсъ*, и въ *минусъ* для успѣховъ въ борьбѣ, независимо отъ заботъ объ этомъ самокъ и рабочихъ: полезенъ признакъ  $b$  колоніи, — она разовьется въ ущербъ другимъ, его не имѣющимъ; вреденъ — она должна будетъ уступить конкурентамъ. Но совершенно непонятно, какимъ образомъ можетъ передаваться по наслѣдству благоприобрѣтенная способность рабочаго муравья или пчелы въ силу *разумной ея дѣятельности, если она сама не имѣетъ потомства*. Особенности въ организациі рабочей пчелы, объясняемая особенностями организациі давшей ей жизнь самки, могутъ въ силу этого послѣдняго обстоятельства сдѣлаться наслѣдственными, хотя рабочія и не даютъ потомства. Но какимъ образомъ можетъ имѣть мѣсто въ такомъ процессѣ наслѣдственности *индивидуальное приобретеніе разума* рабочей пчелы, или, придерживаясь терминологіи самого Пуше, приобрѣтенная рабочею пчелой и полезная для колоніи идея (!), — этого авторъ не объясняетъ. Понять это и допустить справедливость такого соображенія тѣмъ болѣе трудно, что одно изъ положеній Дарвина, которое онъ кладетъ въ основаніе ученія о происхожденіи видовъ, а Пуше переноситъ и на происхожденіе инстинктовъ, заключается въ томъ, что *индивидуальное* приобретеніе, полезное колоніи, становится общимъ достояніемъ лишь послѣ длиннаго ряда поколѣній, тогда какъ здѣсь благоприобрѣтеніе дѣлается особями, не дающими, какъ рабочіе муравьи, никогда ни одного поколѣнія.

Въ равной степени болѣе чѣмъ сомнительно воззрѣніе Пуше на возникновеніе инстинкта рабовладѣльчества у муравьевъ \*). Здѣсь, такъ же какъ и въ первомъ случаѣ, является вполне понятнымъ объясненіе факта, дѣлаемое Дарвиномъ, который полагаетъ, что возникновеніе и этого, какъ многихъ другихъ сложныхъ ин-

---

\*) Есть колоніи муравьевъ, рабочія особи которыхъ выходятъ не изъ ячеекъ, положенныхъ самками муравейника, но изъ гусеницъ и куколокъ, похищенныхъ изъ гнѣзда муравейниковъ другого рода муравьевъ. Изъ похищенныхъ куколокъ выходятъ муравьи, которые превращаются похитителями въ рабовъ, выполняющихъ всѣ занятія по муравейнику ихъ хозяевъ. Они даже кормятъ этихъ послѣднихъ, въ то время какъ сами хозяева часто занимаются грабежомъ.



стинктовъ, имѣло мѣсто независимо отъ участія разума, и рѣшительно непонятнымъ—участіе разума, которое предполагаетъ Пуше. Въ явленіи, о которомъ идетъ рѣчь, надо отличать два момента: его возникновеніе въ колоніи и закрѣпленіе за видомъ въ качествѣ постоянного признака.

Принимая во вниманіе, во-первыхъ, что похищеніе чужихъ гусеницъ, куколокъ и яицъ—довольно обычное явленіе во многихъ классахъ животнаго царства, и во-вторыхъ, что явленіе рабовладѣльчества могло возникнуть лишь послѣ того, какъ муравьи вели колоніальный образъ жизни, и когда у нихъ уже было «рабочее сословіе»,—весьма вѣроятнымъ является слѣдующее объясненіе перваго изъ двухъ сказанныхъ моментовъ.

У той или другой группы рабочихъ муравьевъ могла прокинуться особенность инстинкта, выразившаяся въ томъ, что они случайно найденныхъ куколокъ сосѣдняго муравейника принесли къ себѣ въ жилище и здѣсь ухаживали за ними, какъ за своими. Развившіеся изъ куколокъ муравьи въ новомъ мѣстѣ принялись за свою обычную дѣятельность и такимъ образомъ стали работать на хозяевъ муравейника.

Такое объясненіе со временемъ, можетъ быть, окажется не вполне точнымъ, но пока оно имѣетъ за себя всѣ данныя научно обоснованнаго теоретическаго ученія. Замѣняя его другимъ и допуская участіе разума въ происхожденіи рабовладѣльческаго инстинкта, мы съ первыхъ же шаговъ становимся въ необходимость дѣлать предположенія, которыхъ правдоподобность болѣе чѣмъ сомнительна. Въ самомъ дѣлѣ: намъ приходится допустить у муравьевъ или способность «предвидѣнія» пользы отъ вещи, которой они никогда не испытывали, или по крайней мѣрѣ способность сознательно экспериментировать въ опредѣленномъ направленіи. Бездоказательность и сомнительность того и другого изъ этихъ предположеній даютъ намъ полное основаніе утверждать, что моментъ возникновенія рабовладѣльческаго инстинкта въ колоніи не могъ заключать въ себѣ ни одного намека на разумность и представлялъ рядъ случайностей, которыя и предполагаетъ Дарвинъ. Отсюда дѣло могло идти двумя путями: 1) или нѣкоторыя самки (ни мало не подозрѣвая этого, конечно) могли давать начало такимъ рабочимъ, которые въ числѣ полученныхъ при рожденіи признаковъ могли имѣть одинъ изъ нихъ болѣе или менѣе развитымъ, чѣмъ у самцовъ и самокъ (въ ихъ

внѣшней организаціи или въ ихъ инстинктѣ, признаковъ полезныхъ или вредныхъ — все равно); естественный подборъ удерживалъ полезные для колоніи признаки и этимъ путемъ далъ мѣсто инстинктивнымъ дѣйствіямъ, которыя ни на одинъ моментъ не были сознательными, и которыхъ источникъ лежалъ не въ рабочихъ особяхъ, а въ дававшихъ имъ начало самкахъ; или 2) допустить, какъ это выходитъ по мнѣнію Пуше, что рабочіе, случайно принеся въ муравейникъ чужихъ нимфъ, поняли и оцѣнили все удобство такого присвоенія чужой собственности. Само по себѣ на первый взглядъ, по крайней мѣрѣ, это представляется правдоподобнымъ, если не вдаваться въ болѣе глубокой анализъ; но отсюда до рѣшенія вопроса еще цѣлая бездна. Рабочіе, сообразившіе удобство пользованія чужими личинками, какъ мы знаемъ, потомства не даютъ. Какимъ же образомъ ихъ открытіе сдѣлалось общимъ достояніемъ? Что здѣсь не могло имѣть мѣста подражаніе, это доказывается случаями основанія новой общины иногда одною самкой, какъ показалъ Леббокъ, самкой, которая сама, будучи лишена многихъ изъ этихъ инстинктовъ, даетъ потомство, обладающее ими. Предположить, что рабочіе «разказали» о своей догадкѣ самкѣ, и само по себѣ болѣе чѣмъ трудно, хотя Пуше и говоритъ объ языкѣ муравьевъ, но и допустивъ на минуту это предположеніе, мы не приблизимся къ рѣшенію вопроса: какимъ образомъ въ самомъ дѣлѣ самка, узнавши отъ рабочихъ «разказы» объ ихъ открытіяхъ и о полезности присвоивать чужія личинки, умудрится дать начало такому поколѣнію рабочихъ муравьевъ, которые будутъ не только раздѣлять возрѣнія своихъ предшественниковъ, но пойдутъ въ этомъ направленіи еще впередъ, ибо такіе сложные инстинкты закладываются не сразу, какъ это признаетъ и Пуше?

Такимъ образомъ ученіе автора оказывается внѣ возможности дать удовлетворительное объясненіе возникновенію сложныхъ инстинктовъ; на каждомъ шагѣ оно наталкивается на непреодолимая преграды. Совсѣмъ иначе стоитъ дѣло съ точки зрѣнія дарвиновскаго объясненія генезиса сложныхъ инстинктовъ безъ участія разума путемъ естественнаго подбора; ему не можетъ быть представлено никакихъ серьезныхъ возраженій. Вейсманъ, о которомъ было уже упомянуто выше и который въ объясненіи инстинкта дикихъ птицъ необитаемыхъ острововъ, какъ мы видѣли, разошелся съ Дарвиномъ (не допуская въ процессѣ образованія этого инстинкта никакого участія приобретаемыхъ путемъ

разума и опыта знаній, будто бы наслѣдуемыхъ потомками), на этотъ разъ сходится съ нимъ въ томъ отношеніи, что, по его мнѣнію, какъ и по мнѣнію Дарвина, возникновеніе сложнаго рабовладѣльческаго инстинкта, о которомъ идетъ рѣчь, произошло безъ всякаго участія разума, путемъ одного естественнаго подбора. Вотъ это объясненіе.

Вейсманъ полагаетъ, что рассматриваемый инстинктъ распространяется на всѣхъ особей колоніи или на всѣ стазы, какъ говорятъ зоологи, т.-е. и на самокъ, и на самцовъ, и на рабочихъ. Но у первыхъ двухъ стазъ—самокъ и самцовъ—инстинктъ этотъ находится въ скрытомъ состояніи, а у рабочихъ получаетъ полное развитіе. А такъ какъ развитіе такого инстинкта у рабочихъ даетъ виду, который обладаетъ этими рабочими особями, перевѣсъ въ борьбѣ за существованіе, то, слѣдовательно, оно даетъ шансы на переживаніе потомства, обладающаго именно этими измѣненіями. Объ участіи разума при возникновеніи и развитіи такого инстинкта, разумѣется, не можетъ быть и рѣчи.

Факты и соображенія Пуше такимъ образомъ ничего не присоединяютъ и ни въ чемъ не измѣняютъ той части дуалистическаго воззрѣнія Дарвина-Ромэнса, по которому инстинкты развиваются изъ актовъ, бывшихъ предварительно сознательными. Воззрѣніе это не находитъ себѣ подтвержденія въ доводахъ Пуше, и такъ какъ онъ всѣ инстинкты полагаетъ происшедшими однимъ этимъ путемъ, то сдѣланное мною заключеніе по поводу одной части ученія Дарвина относится къ ученію Пуше во всемъ его цѣломъ. Ошибка автора заключается въ томъ же источникѣ, что и у другихъ авторовъ, раздѣляющихъ это воззрѣніе: частью въ качественной и количественной неудовлетворительности того біологическаго матеріала, которымъ приходилось пользоваться и ему, и его великому предшественнику, Дарвину, частью въ самомъ методѣ изученія біологическихъ явленій.

Я полагаю, что приведенными примѣрами можно и ограничиться: ихъ совершенно достаточно для того, чтобы признать, что и самые надежные аргументы, которые выставляются защитниками идеи генезиса инстинктовъ изъ актовъ волевыхъ и сознательныхъ, не даютъ основанія считать это положеніе доказаннымъ. Скажу болѣе: ближайшее изученіе этихъ аргументовъ рѣшительно заставляетъ сомнѣваться въ справедливости указаннаго положенія. Можно было бы поэтому обойти молчаніемъ третій пунктъ

ученія Дарвина о возникновеніи инстинкта путемъ смѣшаннымъ: изъ актовъ, первоначально произвольныхъ, но потомъ прежде, чѣмъ перейти въ инстинкты, прошедшихъ стадію сознательныхъ, произвольныхъ состояній. Если участіе разума въ образованіи инстинктовъ не можетъ быть допущено принципиально, то оно, очевидно, не имѣетъ мѣста ни въ какихъ случаяхъ. Можно было бы не упоминать объ этихъ явленіяхъ и потому, что о нихъ частью было уже говорено и выше въ числѣ фактовъ, уже разобранныхъ; но чтобы не оставлять вовсе безъ отвѣта эту сторону ученія, я остановлюсь на двухъ, наиболѣе подробно описываемыхъ самимъ Дарвиномъ примѣрахъ.

Извѣстно, что многія животныя, стараясь представиться болѣе страшными, ошетииваютъ шерсть, тѣмъ самымъ увеличивая объемъ тѣла. Какъ развилась у нихъ эта способность и какова ея психическая природа?

О произвольности этого рода движеній, казалось бы, нечего и говорить: фактъ, что движенія эти производятся гладкими, а не поперечнополосатыми мышечными волокнами, исключаетъ всякую возможность такого предположенія; тѣмъ болѣе, что если переходъ гладкихъ мышечныхъ волоконъ въ поперечнополосатые возможенъ, то обратное превращеніе самъ Дарвинъ считаетъ не имѣющимъ за себя никакихъ фактическихъ основаній. Но вопросъ «о координированіи сокращеній *arrectores pili* съ сокращеніемъ различныхъ произвольныхъ мышцъ для одной и той же спеціальной цѣли» представляется Дарвину фактомъ, заставляющимъ приискивать его объясненіе въ первоначальномъ участіи здѣсь воли. Этотъ ученый предполагаетъ, что первоначально сокращеніе *arrectores pili* было произвольнымъ и совершалось вслѣдствіе прямого дѣйствія нервной системы подъ вліяніемъ страха или ярости; потомъ вслѣдствіе повторенія способность сокращенія усилилась; далѣе животныя «должны были замѣтить», что приподнятые волосы и перья увеличиваютъ объемъ тѣла соперниковъ, и потому «сами могли пожелать» казаться бѣльшими и болѣе страшными для своихъ враговъ, произвольно принимая угрожающую позу и издавая хриплые звуки. Позы же эти могли сдѣлаться, по прошествіи нѣкотораго времени, инстинктивными, и такимъ образомъ движенія, производимыя сокращеніемъ произвольныхъ мышцъ, могли комбинироваться для той же спеціальной цѣли съ движеніями, зависящими отъ мышцъ произволь-

ныхъ» \*). Другими словами, первоначально произвольное движеніе волосъ потомъ стало производиться вслѣдствіе желанія казаться большаго размѣра, т.-е. стало произвольнымъ, и наконецъ сдѣлалось инстинктивнымъ. Таковъ сложный путь развитія явленія, которое можетъ быть объяснено гораздо проще.

Мы полагаемъ вслѣдъ за Спенсеромъ, что во всякую данную минуту существующее количество нервной силы, которое вызываетъ въ насъ то, что мы называемъ чувствованіемъ, должно вылиться въ какомъ-нибудь направленіи, должно породить эквивалентное проявленіе силы гдѣ-нибудь; что такимъ образомъ, когда нервная система сильно возбуждена и нервная сила выдѣляется въ избытокъ, она должна быть издержана сильнымъ чувствованіемъ, дѣятельнымъ мышленіемъ, сильными движеніями, усиленнымъ отправленіемъ железъ, подниманіемъ кожныхъ покрововъ, и т. д. Чувства страха и гнѣва суть именно такіа чувствованія, которыя могли независимо и безъ всякаго отношенія къ волѣ и сознанію вызывать движеніе шерсти или перьевъ животнаго, какъ могутъ вызывать усиленное выдѣленіе железъ. Едва-ли можно сомнѣваться въ томъ, что первоначально такіа движенія не только не были правильно координированы съ другими движеніями, выражающими то или другое чувствованіе, но что страхъ, наприм., у одного и того же животнаго могъ одинъ разъ поднять перья дыбомъ, въ другой напротивъ—необычно плотно прижать ихъ къ тѣлу. Сущность лишь въ томъ, что усиленное возбужденіе нервной системы, вызывается-ли оно гнѣвомъ, страхомъ, болью—все равно, *должно было* привести въ болѣе или менѣе сильное дѣйствіе тѣмъ большее число мышцъ, чѣмъ сильнѣе было ощущеніе. Въ такомъ случаѣ, если подниманіе шерсти, сопровождавшее чувство страха или гнѣва у животнаго, оказалось ему полезнымъ, то подборъ упрочилъ этотъ родъ движенія и координировать съ другими движеніями, сопровождающими эти чувствованія, безъ малѣйшей заботы объ этомъ животнаго, безъ наблюденія своихъ товарищей, которое могло не имѣть мѣста, и безъ направленія сюда волевыхъ импульсовъ, которые не могли имѣть приложения. Если же подниманіе шерсти при чувствѣ ужаса было не полезно, а вредно, если болѣе полезной оказалась противоположная дѣятельность, обусловливае-

\*) «О выраженіи ощущеній», стр. 85.

мая избыткомъ нервнаго раздраженія, то подборъ координировалъ съ дѣйствіями, выражающими страхъ, именно способность прижимать перья къ тѣлу, какъ мы это видимъ у перепеловъ и нѣкоторыхъ другихъ птицъ. Съ этой точки зрѣнія является совершенно понятной координація съ движеніями, сопровождающими чувство страха,—у вьюрковъ и овсянокъ, наприм., взъерошиваніе перьевъ, такъ какъ для нихъ такое взъерошиваніе оказывается цѣлесообразнымъ, а у перепеловъ и нѣкоторыхъ другихъ живущихъ на открытыхъ мѣстахъ птицъ наоборотъ — плотное прижатіе перьевъ къ тѣлу, такъ какъ для нихъ, разумѣется, полезнѣе при видѣ ястреба, наприм., уменьшиться въ объемѣ до возможно меньшей величины и такимъ образомъ остаться незамѣченными, чѣмъ взъерошить свои перья и тѣмъ обратить на себя вниманіе хищника. Подборъ закрѣпилъ за ними эту особенность, какъ закрѣпилъ за ними ихъ окраску.

Можно полагать въ виду изложеннаго, что въ тѣхъ случаяхъ, когда подниманіе шерсти представляетъ собою не рефлекторное дѣйствіе, оно оказывается инстинктивнымъ и по своей природѣ, и по своему происхожденію; воля никогда здѣсь не принимала участія, и для выясненія координаціи этихъ дѣйствій съ дѣйствіями произвольными нѣтъ надобности предполагать ихъ произвольность въ какой бы то ни было періодъ ихъ развитія. Къ тѣмъ же заключеніямъ приведетъ насъ ближайшее рассмотрѣніе и другого ассоціированнаго движенія издаванія голосовыхъ звуковъ \*).

Первоначальная способность издавать голосовые звуки, по мнѣнію Дарвина, возникла произвольно, какъ и сокращеніе мышцъ, поднимающихъ волосы и перья. «При сильномъ возбужденіи чувствительныхъ центровъ мышцы тѣла приводятся обыкновенно въ усиленную дѣятельность, вслѣдствіе чего *начинають издаваться* громкіе крики, какъ бы тихо животное ни было вообще и какъ бы звуки эти въ данномъ случаѣ ни были для него бесполезны». И далѣе: «возбужденныя такимъ образомъ произвольныя и бесполезныя сокращенія груди и глотки могли впервые повести къ издаванію голосовыхъ звуковъ» (стр. 68 и 69). Затѣмъ издаваніе звуковъ ассоціируется съ различными ощущеніями и чувствованіями. Въ этотъ именно періодъ оно, очевид-

\*) Дарвинъ: О выраженіи ощущеній, стр. 229.

но, дѣлается произвольнымъ. Авторъ выясняетъ это слѣдующимъ образомъ: «Голось, употреблявшійся вначалѣ какъ вспомогательное средство при нѣкоторыхъ состояніяхъ, обуславливающихъ радость, боль, ярость и т. д., сталъ употребляться обыкновенно, какъ только тѣ же ощущенія или чувствованія появлялись вновь, при совершенно различныхъ условіяхъ или же въ слабѣйшей степени» (стр. 69). «Многія животныя въ злости стараются напустить ужасъ на враговъ своимъ ревомъ; соперничающіе самцы вызываютъ другъ друга взаимно и стараются превзойти соперника голосомъ». «Такимъ образомъ,— заключаетъ Дарвинъ,—употребленіе голоса ассоціировалось съ ощущеніемъ гнѣва», и т. д.

Возможно однако, что и здѣсь дѣло объясняется гораздо проще. Ассоціація, о которой идетъ рѣчь, могла образоваться такимъ же путемъ, какимъ образовался, наприм., брачный нарядъ у птицъ, т.-е. путемъ естественнаго подбора, или какъ установилась цѣлесообразная координація подъема покрововъ тѣла съ дѣятельностью поперечнополосатыхъ мышцъ. Въ періодъ ухаживанія возбужденіе самцовъ, хотя и менѣе сильное, чѣмъ напѣвъ при ярости, должно было однако отличаться такою силой, что могло служить стимуломъ для движенія мышцъ вообще и всего ближе тѣхъ, которыми обуславливается сокращеніе груди и глотки, какъ это полагаетъ Дарвинъ. Никакихъ «попытокъ очаровать самку» помощью голоса, для чего автору необходимо было допустить произвольность въ издаваніи извѣстнаго рода звуковъ,— въ этотъ періодъ не было. Дѣло могло идти такимъ образомъ: возбужденіе служило стимуломъ къ изданію голосовыхъ звуковъ, которыхъ свойство и качество опредѣлялось анатомическимъ строеніемъ органовъ. Если эти звуки оказались для самца полезными, подборъ — безъ всякаго участія воли особей вида—совершенствовалъ и закрѣплялъ напѣвы, которые и въ началѣ, и въ серединѣ, и въ концѣ были одинаково произвольными. Не только гораздо труднѣе, но вообще едва-ли и возможно представить, какимъ образомъ самецъ, произвольно располагая различными голосовыми звуками, будетъ «пытаться плѣнять самку», «всегда выбирая для этого, конечно, звуки пріятные для уха особей ихъ вида». Допуская этотъ путь образованія напѣва, мы должны допустить, что было время, когда самцы даннаго вида птицъ произвольно распоряжались голосовыми звуками, пытались

плѣнять самокъ, и, выбирая для этого соотвѣтствующіе звуки, пѣли различно, что болѣе чѣмъ сомнительно. Во всякомъ случаѣ съ точки зрѣнія сдѣланнаго выше объясненія, какъ въ зависимости отъ организациі безсознательно и произвольно возникаютъ и развиваются напѣвы, вопросъ этотъ объясняется самъ собою гораздо проще.

Къ тому же заключенію приведетъ насъ наконецъ ближайшее изученіе и послѣдней группы фактовъ генезиса инстинкта изъ сознательныхъ дѣйствій путемъ такъ называемыхъ «принудительныхъ привычекъ». Этихъ привычекъ, говоритъ Дарвинъ, иногда однѣхъ бываетъ достаточно, чтобы произвести наследственныя психическія измѣненія, т.-е. дать начало инстинктамъ. Авторъ приводитъ нижеслѣдующее доказательство въ подтвержденіе сказаннаго: «всѣ волки, лисицы, шакалы и виды кошачьяго рода, когда ихъ приручаютъ, жадно бросаются на куръ, овецъ и свиней». «Какъ рѣдко съ другой стороны,—говоритъ онъ,—представляется надобность отучать нашихъ цивилизованныхъ собакъ, даже самыхъ молодыхъ, отъ нападковъ на куръ, овецъ и свиней! Безъ сомнѣнія, такія нападкі случаются, и тогда собакъ бьютъ, и если это не помогаетъ, ихъ убиваютъ, такъ что наследственная привычка, по всей вѣроятности, цивилизовала нашихъ собакъ при нѣкоторомъ содѣйствіи подбора».

Приведенный фактъ едва-ли можетъ служить доказательствомъ того способа возникновенія инстинктовъ, въ удостовѣреніе котораго онъ приводится. Въ самомъ дѣлѣ, если бы такой способъ генезиса существовалъ, то почему же принудительныя мѣры ни къ чему не привели по отношенію къ собакамъ Огненной Земли и Австраліи? Извѣстно, что повадка бросаться на куръ и свиней оказалась неизлѣчимой у собакъ, привезенныхъ изъ мѣстъ, гдѣ дикари не держатъ сказанныхъ домашнихъ животныхъ. Дѣло объясняется именно тѣмъ, что *подборъ* былъ слишкомъ кратковременнымъ. Мы и до сихъ поръ продолжаемъ этотъ подборъ на нашихъ цивилизованныхъ собакахъ, какъ это справедливо отмѣчаетъ Дарвинъ, убивая тѣхъ, у которыхъ старыи инстинктъ прокидывается съ нѣкоторою силою. Множество фактовъ, напротивъ, заставляютъ насъ признать за истину, что измѣненіе инстинкта принудительными или какими бы то ни было иными мѣрами рѣшительно невозможно. Тысячелѣтняя исторія культуры пчелъ доказываетъ это весьма наглядно.



Человѣкъ можетъ только прилаживаться къ совершающимся помимо его воли процессамъ біологіи и подбирать готовое.

«Можно усомниться, читаемъ мы у Дарвина (стр. 174), чтобы кто-либо вздумалъ научить собаку дѣлать стойку, если бы не нашлось особи съ естественнымъ къ тому расположеніемъ. А это иногда, какъ извѣстно, случается». Лишь только обнаружилась «первичная склонность» къ дѣланію стойки, подборъ долженъ былъ довершить остальное. Но что же такое представляютъ собою эти внезапно появляющіяся *естественное расположеніе* и *первичная склонность*, какъ не «прокидывающіяся случайно» уклоненія организаціи, которая въ случаѣ своей полезности «подхватываются подборомъ» и закрѣпляются за видомъ? Роль человѣка не идетъ далѣе и не можетъ претендовать на большее противъ того, что доступно самой природѣ въ вопросѣ о выработкѣ новыхъ инстинктовъ.

Не стану останавливаться на разсмотрѣніи другихъ относящихся сюда фактовъ. Скажу лишь, что всѣ они, какъ и разсмотрѣнные, отнюдь не доказываютъ участія сознанія въ образованіи инстинктовъ. Нѣкоторые изъ этихъ фактовъ разобраны Вейсманомъ, который подходитъ къ рѣшенію вопроса съ другими задачами; имъ представленъ рядъ блестящихъ соображеній, доказывающихъ, что привычки, какъ благопріобрѣтенные признаки, не наследуются, а стало-быть не могутъ повести къ образованію новыхъ инстинктовъ. Не входя въ разсмотрѣніе подробностей его ученія о наследуемости и ненаследуемости благопріобрѣтенныхъ признаковъ вообще, я скажу лишь, что его ученіе въ свою очередь является подтвержденіемъ справедливости сдѣланныхъ нами выводовъ. Въ самомъ дѣлѣ, если благопріобрѣтенныя психическія особенности не наследуются, то очевидно, что добытое лично тою или другою особою, ея опытъ, усвоенное ею вслѣдствіе принужденія и пр.,—другими словами, все то, что сдѣлано вслѣдствіе большей или меньшей доли ея разумныхъ способностей,—дѣтми не наследуется, стало-быть и не можетъ служить факторомъ въ образованіи новыхъ инстинктовъ. Нѣкоторыхъ собакъ Огненной Земли можетъ-быть и удалось бы отучить отъ того, чтобы онѣ не бросались на куръ, но дѣти ихъ должны будутъ для этого пройти *ту же* школу съ самаго начала, которую прошли родители. И это будетъ продолжаться безконечно долгое время, если среди этихъ собакъ не родится случайно такая, у которой

естественное расположеніе преслѣдовать домашнихъ животныхъ не окажется нѣсколько меньшимъ, что, разумѣется, въ такой же степени возможно, въ какой, по мнѣнію Дарвина, возможно появленіе естественной склонности нѣкоторыхъ собакъ къ стойкѣ. Тогда человѣку останется только пользоваться такими «естественными расположеніями», «первичными, случайно возникающими склонностями», и подбирать, если нужно, производителей въ своихъ видахъ, какъ въ природѣ это дѣлается борьбою за существованіе.

Резюмируя все, что было сказано по поводу генезиса инстинкта, мы можемъ формулировать добытыя заключенія и выводы такимъ образомъ.

1. Можно считать доказаннымъ, что инстинкты обладаютъ способностью измѣняться независимо отъ сознанія и разума.

2. Доказано также, что эти измѣненія инстинктовъ наслѣдуются потомками и такимъ образомъ могутъ давать начало новымъ инстинктамъ.

3. Естественный подборъ является неизбѣжнымъ факторомъ въ развитіи инстинктовъ съ того момента, какъ они могутъ оказываться полезными или вредными.

Можно такимъ образомъ считать доказаннымъ, что инстинкты получаютъ свое начало тѣмъ же путемъ такъ называемыхъ «случайныхъ уклоненій» «первичныхъ склонностей», которыя безъ всякаго участія разумныхъ способностей удерживаются и закрѣпляются подборомъ, если оказываются полезными, или устраняются имъ, если оказываются вредными,—какимъ, согласно ученію Дарвина, образуются и морфологическіе видовые признаки \*).

4. Положеніе, что всѣ инстинкты, или какая-либо ихъ группа, представляютъ не болѣе, какъ пониженіе разумности, что они возникаютъ изъ дѣйствій разумныхъ, которыя сначала переходятъ въ привычки, передаются по наслѣдству и наконецъ даютъ начало новымъ инстинктамъ,—не можетъ считаться доказаннымъ.

**Владиміръ Вагнеръ.**

---

\*) Разсмотрѣніе причинъ, обуславливающихъ самое возникновеніе уклоненій, и ученій по этому вопросу Дарвина, Геккеля, Вейсмана, Негели и друг., лежитъ, разумѣется, за предѣлами настоящей статьи.

## Законъ перцепціи \*).

### IV. Біологическое развитие перцепціи.

Въ теченіе предыдущаго изслѣдованія одинъ важный вопросъ былъ оставленъ безъ достаточнаго разсмотрѣнія. Этотъ вопросъ состоитъ въ слѣдующемъ: найденный законъ послѣдовательныхъ ступеней въ воспріятіи относится-ли къ самымъ ощущеніямъ, или только къ воспрізнанію ихъ; иначе говоря, означаетъ-ли этотъ законъ, что всякое раздраженіе сознается нами не сразу, а въ извѣстной послѣдовательности,—или что данное сразу ощущеніе лишь постепенно нами воспрізнается, классифицируется среди уже существующихъ опытовъ. Въ первомъ случаѣ нашъ законъ означаетъ слѣдующее: зрительное, наприм., раздраженіе сознается нами сначала какъ простой толчокъ въ сознаніи (*что-то* произошло), затѣмъ, какъ свѣтъ и тѣнь вообще, и наконецъ, какъ извѣстный цвѣтъ; во второмъ же случаѣ онъ означаетъ, что ощущеніе извѣстнаго цвѣта нами сначала классифицируется среди внѣшнихъ измѣненій вообще, затѣмъ среди зрительныхъ ощущеній и, наконецъ, среди цвѣтовъ. Въ первомъ случаѣ это законъ ощущеній, во второмъ—только воспрізнанія и ассоціаціи сходства.

Г. Спенсеръ, который, кажется, первый обратилъ вниманіе на изучаемое нами явленіе, держится второго изъ указанныхъ взглядовъ, т.-е. считаетъ этотъ законъ за законъ автоматической классификаціи. «Извѣстный цвѣтъ,—говоритъ онъ,—въ тотъ моментъ, когда нами воспринятъ, не только соединяется неодолимо съ классомъ ощущеній, рождающихся отъ внѣшней периферіи тѣла и предполагающихъ внѣшнее раздраженіе, но также и съ

\*) Продолженіе. См. кн. 13 и 14.

подклассомъ ощущеній зрительныхъ, и не можетъ быть помѣщенъ въ другой подклассъ. Звукъ, разъ онъ признанъ, попадаетъ сразу въ сумму ощущеній, находящихся въ соотношеніи съ внѣшнимъ міромъ, и въ болѣе частную сумму слуховыхъ ощущеній, и никакое усиліе не можетъ отдѣлить его отъ этой частной суммы... Дальнѣйшія, еще болѣе частныя ступени этой классификаціи столь же моментальны... Когда мы смотримъ на небо, мы думаемъ о его цвѣтѣ, какъ ощущеніи, извнѣ приходимъ, какъ принадлежащемъ къ подраздѣленію внѣшнихъ ощущеній, называемыхъ зрительными, и къ группѣ, называемой голубымъ: оно не напоминаетъ намъ ни краснаго, ни желтаго и не соединяется съ ними въ сознаніи... Эта ассоціація автоматична: это не актъ мысли, который можетъ и быть и не быть, но она составляетъ самое воспризнаніе каждаго состоянія сознанія (каковъ же физиологическій субстратъ этого процесса?)... Если ассоціація каждаго ощущенія съ его классомъ соотвѣтствуетъ локализациі соотвѣтственнаго нервнаго раздраженія въ извѣстной значительной нервной массѣ, въ которой рождаются вообще ощущенія этого класса, — если, далѣе, ассоціація этого же ощущенія съ его подклассомъ соотвѣтствуетъ локализациі нервнаго раздраженія въ той части этой большой нервной массы, въ которой рождаются ощущенія этого подкласса, и такъ дальше, до самыхъ малыхъ группъ ощущеній и до самыхъ малыхъ частицъ нервныхъ массъ, — въ такомъ случаѣ, чему, спрашивается, соотвѣтствуетъ ассоціація каждаго изъ состояній сознанія съ предшествующими состояніями, съ нимъ одинаковыми? Она соотвѣтствуетъ новому возбужденію той нервной клѣтки или тѣхъ нервныхъ клѣтокъ, которыя при предшествующихъ раздраженіяхъ давали такія же ощущенія»\*)).

Такой же смыслъ имѣютъ, повидимому, и наши опыты, ибо въдь и въ нихъ мы реагировали не на самое ощущеніе, но на ощущеніе, осложненное ожиданіемъ, т.-е. на *совпаденіе* ожидаемаго (по воспоминаніямъ) впечатлѣнія съ полученнымъ. Когда, наприм. (въ опытахъ табл. IV), требовалось реагировать на извѣстное слуховое впечатлѣніе, различая его какъ отъ осязательнаго, такъ и отъ другого слухового же, то реагентъ заранѣе долженъ былъ держать въ сознаніи образъ этого главнаго слухового впечатлѣнія и произ-

\*) H. Spencer, Principes de psychologie. Томъ 1, стр. 259—62, §§ 114—116.

водитъ реакцію лишь тогда, когда получить впечатлѣніе, соответственное этому образу; иначе говоря, реакція происходила не только на ощущеніе, но на ощущеніе, классифицируемое среди впечатлѣній отъ прежнихъ опытовъ.

Несмотря однако на авторитетъ Спенсера и на видимое соответствіе нашихъ опытовъ съ его взглядомъ, намъ кажется болѣе вѣрнымъ разсматривать нашъ законъ какъ законъ послѣдовательности воспріятія самихъ ощущений, т. е. въ первомъ изъ указанныхъ выше значеній. Слѣдующія основанія приводятъ насъ къ этому.

1) Во взглядѣ Спенсера есть нѣчто непонятное: откуда именно, спрашивается, могла явиться такая автоматическая классификація, если она не предопредѣлена въ процессѣ самаго ощущенія. Для Канта, напр., было бы легко отвѣтить на такой вопросъ указаніемъ на апіорныя формы мышленія \*); но для Спенсера, какъ и для насъ, ищущихъ опытнаго обоснованія формъ перцепціи, такая ссылка не кажется достаточной, и единственнымъ, повидимому, объясненіемъ этихъ ступеней среди воспроизведенныхъ представленій можетъ быть указаніе на существованіе такихъ же ступеней уже и въ томъ, что служить основой воспроизведенныхъ психическихъ состояній, т. е. въ состояніяхъ непосредственнаго ощущенія. Если воспріятіе ощущенія представляетъ извѣстный рядъ ступеней, то естественно, что такой же рядъ будетъ представлять и его воспроизведеніе; но если воспроизведеніе представляетъ извѣстныя ступени, а ощущеніе нѣтъ, то трудно понять, откуда явится эта послѣдовательность въ первомъ. Замѣтимъ, наконецъ, что и самая физиологическая основа, на которую указываетъ Спенсеръ въ объясненіе послѣдовательной классификаціи, еще въ большей степени примѣнима къ ощущеніямъ; мало того, она необходимо предполагаетъ, что такія же ступени мозговой локализациі существуютъ и въ воспріятіи самихъ ощущений.

2) Хотя вышеизложенные опыты наши, дѣйствительно, суть опыты реакціи на воспрізнаніе, а не на простое ощущеніе, однако послѣдовательность ступеней, въ нихъ обнаружившихся, указываетъ не на послѣдовательность ступеней воспрізнанія, а именно

---

\*) Трансцендентальная Synthesis der Recognition im Begriffe (Kant, Kritik d. reinen Vern., перв. изд., стр. 103 sqq).

на послѣдовательность ступеней въ воспріятіи самаго ощущенія. Воспризнаніе здѣсь состояло въ простой ассимиляціи реального ощущенія съ ожидаемымъ, т. е. съ извѣстнымъ воспроизведеннымъ образомъ воспоминанія. Но во всѣхъ нашихъ опытахъ этотъ воспроизведенный образъ былъ *уже заранее приготовляемъ* вниманіемъ, и слѣдовательно продолжительность реакцій могла зависѣть исключительно отъ продолжительности воспріятія самаго ощущенія, а не отъ продолжительности ассоціаціоннаго вызова образа воспоминанія. Иначе говоря, наши опыты, указавшіе на различныя продолжительности реакцій, обусловлены лишь различною продолжительностью ступеней воспріятія самаго ощущенія (а не ступеней его воспризнанія).

3) Въ нижеописанныхъ опытахъ моментальнаго освѣщенія, показывающихъ тѣ же ступени воспріятія, какія мы нашли выше, ясно обнаруживается, что это ступени самаго ощущенія. Если бы эти ступени относились только къ автоматической классификаціи, а само ощущеніе давалось бы сразу готовымъ, полнымъ, то очевидно, разъ нѣкоторое ощущеніе явилось, оно должно быть ясно сознано, когда ничто не мѣшаетъ автоматическому воспризнанію. Между тѣмъ наши опыты покажутъ, что при нѣкоторомъ, недостаточномъ числѣ моментальныхъ освѣщеній простого зримаго предмета, хотя и является нѣкоторое ощущеніе, и хотя ничто не мѣшаетъ послѣдовательной автоматической классификаціи его,—это ощущеніе остается на низшихъ ступеняхъ перцепціи. Недостаточность здѣсь лежитъ, слѣдовательно, въ условіяхъ самаго ощущенія, а не въ условіяхъ воспризнанія.

Итакъ, мы можемъ утверждать, что найденныя ступени суть дѣйствительно ступени въ воспріятіи ощущенія, а не только въ его воспризнаніи. Но въ такомъ случаѣ спрашивается, почему же вездѣ до сихъ поръ мы называли найденный законъ закономъ перцепціи, а не закономъ простого ощущенія. Вѣдь терминъ «перцепція» (подобно гербартовской апперцепціи) указываетъ именно на то, что въ извѣстномъ психическомъ процессѣ участвуетъ не только данное ощущеніе, но ощущеніе *плюсъ* результатъ подобныхъ же предыдущихъ опытовъ? \*)

До сихъ поръ наше изслѣдованіе основывалось на фактахъ,

\*) Sully, Outlines, стр. 153; James, Principles of Psychology, II, стр. 1 sqq., то же у Бэна, Спенсера, Ромэнса и мн. др.

доступныхъ прямой провѣркѣ; теперь же намъ приходится представить читателю нѣкоторую гипотезу, противъ которой, какъ мы ясно сознаемъ, возможно предъявлять существенныя возраженія, но которая, тѣмъ не менѣе, представляется намъ весьма правдоподобною. Согласно этой гипотезѣ мы разсматриваемъ найденную послѣдовательность ступеней въ воспріятіи ощущенія не столько какъ специфическій законъ человѣческой психики, но какъ результатъ общаго біологическаго развитія организмовъ. Какъ извѣстно, и органы чувствъ и получаемыя черезъ нихъ ощущенія развились въ общей біологической эволюціи лишь постепенно, и, какъ мы увидимъ сейчасъ, ступени этого филогенетическаго развитія совпадаютъ, повидимому, съ найденными нами въ нашемъ сознаніи степенями перцепціи. Если эта аналогія дѣйствительно существуетъ; если, дѣйствительно, ступени нашего воспріятія ощущеній суть только остатки ступеней ощущенія, развивавшихся въ общемъ ходѣ развитія животныхъ видовъ, то понятно, почему мы предпочитаемъ называть установленный выше для человѣческаго сознанія законъ не только закономъ воспріятія ощущеній, но и перцепціи. Дѣйствительно, въ такомъ случаѣ эта ступень опредѣляется въ сущности вовсе не природою даннаго, нынѣшняго опыта, но здѣсь взаимодействуетъ данное раздраженіе съ тѣмъ механизмомъ, который является результатомъ тѣхъ безчисленныхъ опытовъ, которые имѣли мѣсто въ общемъ развитіи животныхъ. Въ условіяхъ развитаго сознанія нѣтъ причинъ, почему данное ощущеніе не могло бы нами сознаться сразу, въ его спеціальной формѣ. Причины эти лежатъ далеко за границами нашего индивидуальнаго опыта, онѣ уходятъ въ ту даль вѣковъ, когда среди еще низшихъ организмовъ послѣдовательно развивались все болѣе и болѣе дифференцированныя формы ощущеній. Называя поэтому нашъ законъ закономъ перцепціи, мы разумѣемъ не то, что послѣдовательность указанныхъ ступеней обусловлена индивидуальнымъ предыдущимъ опытомъ или есть только послѣдовательность въ классификаціи даннаго ощущенія среди уже имѣвшихся; но то, что найденныя ступени хотя и принадлежатъ самому ощущенію, однако обусловлены той общою суммой предыдущаго опыта, которую мы называемъ совокупностью біологическаго развитія. Въ этомъ смыслѣ это есть дѣйствительно перцепція, т. е. сумма даннаго, моментальнаго раздраженія *плюс* результатъ по-

добныхъ же предыдущихъ опытовъ, только опытовъ не чело-вѣка, но организмовъ вообще.

Итакъ, намъ остается теперь показать, что между найденными нами у чело-вѣка степенями въ воспріятіи ощущеній и степенями въ развитіи ощущеній у безпозвоночныхъ животныхъ существуетъ ясная аналогія. Не обладая въ этой области собственными наблюденіями, мы ограничимся ссылками на изслѣдованія авторитетныхъ зоологовъ.

А) *Зрѣніе*. Что касается прежде всего одноклѣточныхъ организмовъ, то, какъ показалъ наприм. *Энгельманъ* и др., такія животныя обнаруживаютъ, повидимому, извѣстную чувствительность къ свѣту (фототропизмъ); но, не обладая никакими спеціальными органами зрѣнія (ибо пигментныя пятнышки инфузорій нельзя считать за таковыя), они могутъ воспринимать эти раздраженія только въ качествѣ дерматоптическихъ. Можно, слѣдовательно, сказать, что они стоятъ на первой ступени оптической чувствительности, т.-е. оптическія раздраженія еще не имѣютъ для нихъ специфическаго качества зрительныхъ ощущеній, какъ таковыхъ. Что касается, далѣе, *Coelenterata*, а также *Echinodermata*, ихъ зрительная чувствительность можетъ соотвѣтствовать нашей второй ступени; медузы, наприм., имѣютъ уже органы зрѣнія (*Randkörper, corpuscules margineaux*), т.-е. мы можемъ предполагать, что у нихъ уже дифференцировалась специфическая зрительная чувствительность \*); онѣ различаютъ довольно тонко свѣтотѣнь, такъ же какъ и нѣкоторыя изъ *Echinodermata*, наприм. *Diadema setoium* (по С. F. и P. B. Sarasin). Однако того, что характеризуетъ третью ступень нашей перцепціи, т.-е. различенія цвѣтовъ, мы здѣсь еще не встрѣчаемъ. Повидимому, воспріятіе цвѣтовъ начинается только съ *Arthropoda*, и въ частности съ *Crustacea* \*\*); насѣкомыя, какъ показали изслѣдованія *Леббока* и *Фореля*, несомнѣнно различаютъ цвѣта. Четвертая предполагаемая ступень зрительныхъ ощущеній, именно точное воспріятіе формъ, выходитъ, повидимому, уже за предѣлы безпозвоночныхъ, такъ какъ эксперименты *Plateau* привели его къ заключенію, что насѣкомыя ведутъ себя такъ, какъ если бы они не различали ни формъ, ни границъ предметовъ, или различаютъ ихъ очень плохо, смутно \*\*\*).

\*) *Romanes*, L'évolution mentale chez les animaux, стр. 70.

\*\*\*) *Romanes*, l. cit., стр. 87.

\*\*\*\*) *Jourdan*, Des Sens chez les animaux inférieurs, стр. 276—84.



В) Совершенно такую же послѣдовательность находимъ мы и въ развитіи *слуха*. У Protozoa не найдено никакихъ органовъ слуха. Coelenterata и нѣкоторые черви имѣютъ спеціальныи органъ слуха въ видѣ литоциста, т.-е. обладаютъ, вѣроятно, несовершенной слуховою чувствительностью (къ шуму). Наконецъ, нѣкоторыя изъ Arthropoda обладаютъ, повидимому, органомъ достаточно развитымъ для различенія тоновъ; такъ, можетъ быть, это свойственно обыкновенному раку и омару \*), а также наблюденія Dahl'я надъ пауками показали, что у нихъ особыя тонкія волоски на ножкахъ и щупальцахъ колеблются при музыкальныхъ тонахъ и останавливаются, когда звукъ прекращается, и что разная длина этихъ волосковъ находится въ соотношеніи съ высотой тона \*\*).

#### V. Сознаніе сходства и различія.

Показавъ въ предыдущемъ, въ чемъ состоитъ законъ перцепціи, мы должны теперь обратиться къ изслѣдованію дальнѣйшихъ фактовъ познанія, въ разъясненіе которыхъ нашъ принципъ можетъ внести извѣстное освѣщеніе. Такими фактами оказываются 1) сознаніе или чувство сходства и различія, 2) воспрізнаніе и 3) актъ сужденія. Въ настоящей главѣ мы изслѣдуемъ первый фактъ.

Но прежде, чѣмъ перейти къ этому изслѣдованію, должно устранить одно возраженіе, весьма часто выставляемое противъ самой *возможности* подобнаго изслѣдованія. Возраженіе это пытается доказать, что эмпирическое изслѣдованіе актовъ ума всегда заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе. Эмпирическое изслѣдованіе ума, говорятъ намъ, невозможно, такъ какъ это изслѣдованіе уже предполагаетъ данность ума; вы хотите изслѣдовать природу сходства, различія, сужденія, свести ихъ къ другимъ простѣйшимъ фактамъ, а между тѣмъ все ваше изслѣдованіе будетъ рядомъ тѣхъ же сходствъ и различій, сужденій; истина гипотезы провѣряется, такимъ образомъ, при помощи ея же самой,—пріемъ, уничтожающій возможность какой бы то ни было науки; это логическій кругъ \*\*\*).

\*) *Romanes*, l. cit., стр. 75.

\*\*) *Jourdan*, l. cit., стр. 207—8.

\*\*\*) Возраженіе часто дѣлалось; какъ новѣйшій примѣръ укажемъ *H. Г. Дельбюскато*: *Философія феноменальнаго формализма*. Вып. 1, стр. 9 и слѣд. Спб. 1892).

На это мы отвѣчаемъ:

1. Функціи ума могутъ быть первичныя и вторичныя. Объяснить первичныя функціи было бы, конечно, противорѣчимъ, ибо тѣмъ самымъ онѣ стали бы вторичными; но выводить вторичныя изъ первичныхъ есть дѣло вполне возможное. Аристотель, наприм., считалъ вторую и третью фигуру силлогизма функціями ума, и тѣмъ не менѣе онъ доказываетъ правильность ихъ модусовъ, своя ихъ къ модусамъ первой или основной фигуры.

2. Суть ли тѣ функціи ума, которыя мы считали въ *данный моментъ* основными, дѣйствительно основныя, и не могутъ-ли онѣ въ дальнѣйшемъ психологическомъ анализѣ быть разложены на часть еще болѣе основную и часть выводную, объ этомъ мы заранѣе ничего утверждать не можемъ. Мы можемъ только сказать, что дѣйствительно основныя функціи ума дальнѣйшимъ образомъ не объяснимы, но это утверждение чисто словесное: основныя функціи суть основныя. Однимъ словомъ, мы можемъ утверждать только истинность извѣстныхъ положеній, но не ихъ простоту: критерія простоты у насъ нѣтъ.

3. Въ основѣ всѣхъ утверженій абсолютной примитивности извѣстныхъ актовъ ума лежатъ всегда, болѣе или менѣе открыто, кантовскіе критеріи всеобщности и необходимости, критеріи совершенно неудовлетворительные, ибо всеобщность, будучи *de facto* не доступна провѣркѣ, сводится на необходимость, относительно же необходимости еще никто и никогда не указалъ достаточнаго критерія, помощью котораго мы могли бы отличить чисто логическую необходимость отъ психологической или субъективно-иллюзивной.

Устранивъ такимъ образомъ то обыкновенное возраженіе, которое съ самаго начала заграждало намъ путь къ дальнѣйшему анализу; возвратимся къ нашему психологическому изслѣдованію. Прежде всего важно выяснить одну общую черту всѣхъ нашихъ предыдущихъ опытовъ относительно ступеней перцепціи. Эта общая черта состоитъ въ томъ, что во всѣхъ этихъ опытахъ мы реагировали не на простое воспріятіе, той или иной ступени, но на *сходство* этого воспріятія съ ожидаемымъ представленіемъ. Во всѣхъ этихъ опытахъ мы заранѣе условливались реагировать на извѣстное впечатлѣніе, т.-е. заранѣе имѣли образъ этого впечатлѣнія, и реакціонное движеніе производили лишь тогда, когда реальное впечатлѣніе соотвѣтствовало ожидаемому. Иначе говоря,

вниманіе въ смыслѣ ожидаемаго или предуготовительнаго образа всегда входило въ наши опыты. Это были опыты апперцепціи, понимая послѣдній терминъ въ смыслѣ Гербарга.

Утверждая, что во всѣхъ нашихъ и сходныхъ съ ними опытахъ реакціи получаютъ времена отождествленія (ожидаемаго впечатлѣнія съ реальнымъ), мы однако противорѣчимъ общепринятому взгляду на эти данныя, по которому эти времена указываютъ на продолжительность различенія (*Unterscheidungszeit*). Поэтому на нашей обязанности лежитъ здѣсь выяснить, въ чемъ состоитъ ошибка тѣхъ экспериментаторовъ, а именно Дондерса и Вундта, которые думали такимъ образомъ найти время различенія.

Что касается *Дондерса*, то онъ думалъ найти время различенія помощью того метода реагированія, который онъ называетъ *C-Methode* \*). Этотъ методъ вполнѣ одинаковъ съ тѣмъ, которымъ пользовались мы въ вышеописанныхъ опытахъ, т.-е. реагентъ производилъ движеніе, когда замѣчалъ, что реальное впечатлѣніе есть именно условленное, и не реагировалъ, если это было иное впечатлѣніе. Иначе говоря, этотъ методъ даетъ лишь времена отождествленія, въ случаѣ же различія между условленнымъ раздраженіемъ и полученнымъ никакого движенія не производится, и время воспріятія этого различія остается не опредѣленнымъ. По этому же методу производили изслѣдованіе *Крисъ Аурбахъ* и *Каммель* \*\*).

*Вундтъ* отвергаетъ методъ *Дондерса*. По его мнѣнію, выборъ между произведеніемъ и непроизведеніемъ движенія есть уже актъ воли, такъ что *методомъ С* *Дондерса* мы измѣряли не сравнительно простой процессъ различенія, но болѣе сложный процессъ выбора (*Wahlzeit*\*\*\*). Въ виду этого *Вундтъ* предлагаетъ

\*) *Donders* въ *Arch. f. Anat. und Physiol.* 1868 г.

\*\*) *Kries u. Auerbach* въ *Arch. f. die Gesam. Physiol.* 1877, стр. 300; *Calli* въ *Phil. Stud.* III, стр. 452.

\*\*\*) *Wundt*, *Ph. Ps.*, II, стр. 324. Съ этимъ замѣчаніемъ *Вундта* невозможно согласиться, ибо, во-первыхъ, еслибъ оно было вѣрно, то съ совершенно такимъ же основаніемъ можно было бы утверждать, что и простая реакція есть актъ выбора, поскольку и тамъ выбираютъ между совершеніемъ движенія (на новое раздраженіе) и его несовершеніемъ (при уже существующихъ). Во-вторыхъ, всякій реагировавшій по методу *Дондерса* знаетъ, что при этомъ, по крайней мѣрѣ послѣ извѣстнаго упражненія, движеніе производится автоматически, по его координаціи съ извѣстнымъ родомъ раздраженія. Если *Вундтъ*

свой методъ опредѣленія времени различія. Онъ состоитъ въ томъ, что реагентъ долженъ реагировать на всякое раздраженіе, но не такъ, какъ при простой реакціи—возможно скоро, а лишь тогда, когда онъ отличить свойство полученнаго раздраженія, т. е., напримѣръ, признаетъ бѣлый цвѣтъ за бѣлый, или черный за черный \*). По такому именно методу и были произведены въ лейпцигской психологической лабораторіи опыты Тишера и Фридриха \*\*).

Если методъ Дондерса даетъ въ сущности не времена различія, а лишь отождествленія или воспризнанія, то методъ Вундта имѣетъ несравненно большій недостатокъ. Во-первыхъ, реагируя по этому методу, мы, очевидно, не имѣемъ никакой объективной гарантіи, что реакція совершена дѣйствительно послѣ воспризнанія, такъ какъ реагентъ реагируетъ здѣсь всегда, и различіе между тѣмъ, что мы называли выше главными и контрольными раздраженіями, здѣсь непримѣнимо \*\*\*). Во-вторыхъ, методъ этотъ не различаетъ времени воспризнанія сходства отъ времени различія: реагируя и въ томъ и въ другомъ случаѣ, мы получаемъ въ среднемъ выводѣ величину, которая есть средняя между тѣмъ и другимъ (а что эти два времени должно строго различать, будетъ показано ниже). Въ третьихъ, наконецъ, методъ Вундта даетъ намъ продолжительность не простого различія, но сложнаго. Дѣло въ томъ, что различать *A* отъ появленія *B*, *C*, *D* можно двояко: или обращать вниманіе исключительно на *A*, игнорируя все остальное,—или держать въ сознаніи не только *A*, но и *B*, *C*, *D*, и при появленіи раздраженія *сравнивать его со всеми* этими возможностями и лишь тогда уже реагировать. Повидимому, въ методѣ Вундта реакція производится именно послѣднимъ образомъ, т. е. приблизительно по слѣдующей схемѣ: появляется ощущеніе *X*, оно признается за *B*, но мы сознаемъ, что *B* не есть *A*, и соз-

(тамъ же) возражаетъ, что вѣдь такая же автоматическая координація является и при реагированіи по методу выбора, то это только показываетъ, что и этотъ методъ вовсе не даетъ времени воли.

\*) *Wundt*, Ueber psychophys. Methoden, стр. 29 (Philos. Stud. I).

\*\*\*) *Tischer*, Ueber die Unterscheidung, стр. 517; *Friedrich*: Ueb. die Apperceptionsdauer, стр. 41.

\*\*\*\*) До какой степени трудно субъективно убѣдиться, произведено-ли воспризнаніе или только простая реакція, видно изъ того, что столь опытный экспериментаторъ, какъ Каттель, не въ состояніи былъ, именно по этой неуверенности, пользоваться методомъ. *Catell*, loc. cit., стр. 452.

наніе этого различія и есть моментъ для реакціоннаго движенія. На это указываютъ какъ нѣкоторыя выраженія Тишера, пользовавшагося этимъ методомъ\*), такъ особенно и то замѣчательное обстоятельство, что, въ то время какъ продолжительность различенія по методу Дондерсана зависитъ отъ числа различаемыхъ элементовъ\*\*), продолжительность различенія по методу Вундта растетъ съ ихъ числомъ\*\*\*). Это противорѣчіе вполнѣ объясняется, если мы примемъ, что Вундтъ измѣряетъ не простое воспрізнаніе, а сложный актъ сравненія, который, очевидно, будетъ тѣмъ продолжительнѣе, чѣмъ больше членовъ сравненія.

Итакъ, мы видимъ, что оба существующіе метода не могутъ дать намъ величины различенія: методъ Дондерса, которымъ получены и наши величины, приведенныя въ предыдущихъ главахъ, даетъ лишь времена тождества, ассимиляціи или воспрізнанія, методъ же Вундта, если онъ и примѣнимъ, измѣряетъ время сложнаго сравненія. Чтобы выяснитъ отношенія между временемъ отождествленія и временемъ различенія, мы должны отбросить основную черту существующихъ методовъ, которые всѣ измѣряютъ время отождествленія и различенія между реальнымъ впечатлѣніемъ и ожидаемымъ. Задачей эксперимента должно явиться здѣсь опредѣленіе не времени различенія, но времени, потребнаго для сознанія объективно существующаго различія двухъ вещей, въ его отношеніи къ времени, потребному для сознанія существующаго объективно же сходства. Изслѣдуя такіе случаи, я пришелъ къ выводу, что сознаніе (объективнаго) различія требуетъ больше времени, чѣмъ сознаніе (объективнаго) сходства, и при томъ не потому, чтобы двѣ разныя вещи пало было долѣе воспринимать, чѣмъ двѣ одинаковыя, но потому, что самое чувство сходства проще, чѣмъ чувство различія, такъ какъ это послѣднее есть, по видимому, лишь чувство не воспослѣдовавшей ассимиляціи.

\*) *Tischer*, l. cit., стр. 529.

\*\*) Такъ *Cattell*, различая одинъ цвѣтъ отъ другого, нашелъ время различенія=276 или 303σ (для себя и для Berger'a), различая же одинъ цвѣтъ отъ десяти другихъ—290 и 312σ, т.-е. величины можно сказать одинаковыя, ибо разница въ 14 и 9σ не имѣетъ значенія. Такой же выводъ получается при отличеніи буквъ: отличеніе одной буквы отъ другой требовало 322 и 335σ и отъ девяти другихъ 332 и 331σ, наконецъ отъ двадцати пяти другихъ—308 и 321σ (*Cattell*, *Ps. Unt.*, таблица XVII и XVIII, XXI, XXII и XXIII).

\*\*\*) *Wundt*, *Ph. Psych.*, II<sup>2</sup>, стр. 305—6.

Методика этого изслѣдованія состояла въ слѣдующемъ: передъ реагентомъ являлись на темносинемъ фонѣ по двѣ фигуры, поставленныя рядомъ, именно  $\Delta$  и  $\square$  въ разнообразныхъ сопоставленіяхъ, при чемъ требовалось производить реакціонное движеніе лишь въ томъ случаѣ, когда появлялись фигуры сходныя и сходно расположенныя, или наоборотъ, лишь тогда, когда несходныя \*). При первомъ условіи мы имѣемъ, слѣдовательно, времена, потребныя для сознанія сходства, во второмъ — для сознанія различія. Въ этихъ опытахъ ожиданіе извѣстнаго образа, т. е. предуготовительное вниманіе, очевидно, устранялось, ибо какъ случаи сходства, такъ и случаи различія были многообразны, ожидать же вообще сходства (или различія) не значитъ ничего. Въ слѣдующей таблицѣ мы сопоставляемъ результаты этихъ опытовъ.

Таблица VI.

ФОРМЫ РЕАКЦІИ.	Данныя отдѣльныхъ группъ опытовъ.					Общая средняя.
Сознаніе сходства двухъ фигуръ. . . . .	539 (30)	559 (27)	473 (29)	450 (21)	510 (15)	506 (24)
Сознаніе различія двухъ фигуръ. . . . .	577 (28)	589 (41)	541 (34)	567 (21)	533 (21)	551 (29)

Эти результаты вполне подтверждаютъ наше предположеніе: время сознанія сходства оказывается значительно (на 8%) короче, чѣмъ время сознанія различія между такими же элементами. Если бы различіе было столь же основнымъ актомъ, какъ отождествленіе, то такая разниа стала бы непонятной.

Правда, есть еще одно объясненіе этихъ данныхъ. Можно именно предположить, что самое воспріятіе двухъ *разныхъ* фигуръ, помимо всякаго ихъ сравненія, требуетъ больше времени, чѣмъ воспріятіе двухъ *одинаковыхъ*. Хотя такое предположеніе въ случаѣ одновременнаго воспріятія сосѣднихъ фигуръ мало правдо-

\*) Фигуры являлись вслѣдствіе опусканія ширмы, до времени ихъ прикрывавшей. Ширма, прикрѣпленная къ якорю электромагнита, опускалась, когда экспериментаторъ замыкалъ токъ, при чемъ одновременно щетинка отмѣчала на кимографѣ моментъ событія (вполнѣ подобно тому, какъ это дѣлалось въ раньше описанныхъ опытахъ съ моментальнымъ раздраженіемъ). Реагентъ былъ защищенъ отъ прочихъ зрительныхъ ощущеній и наблюдалъ ширму и фигуры черезъ зрительную трубу.

подобно, однако я даю его экспериментальное опроверженіе. Если самое *воспріятіе* двухъ разныхъ фигуръ требуетъ больше времени, чѣмъ воспріятіе двухъ сходныхъ, то эта разность должна, очевидно, сохранять свое значеніе *всегда*, при всѣхъ *психическихъ* условіяхъ опыта, наприм. и въ томъ случаѣ, когда мы отличаемъ *заранѣе извѣстное* соединеніе двухъ разныхъ фигуръ отъ всѣхъ прочихъ какъ сходныхъ, такъ и несходныхъ соединеній. Въ опытахъ, результаты которыхъ приведены въ слѣдующей—седьмой—таблицѣ, мы именно и реагировали лишь на одно заранѣе извѣстное соединеніе двухъ несходныхъ фигуръ, отличая его отъ всѣхъ другихъ соединеній.

Т а б л и ц а V I I .

ФОРМЫ РЕАКЦИИ.	Данные отдѣльныхъ группъ опытовъ.					Общая средняя.
Признаніе различія заранѣе извѣстнаго...	452 (27)	474 (35)	501 (21)	481 (19)	434 (15)	468 (20)

Сравнивая общую среднюю 468с съ временемъ сознанія сходства двухъ фигуръ (но заранѣе не опредѣленнаго), т.-е. съ величиной 506с (изъ табл. VI), мы видимъ, что воспріятіе двухъ разныхъ фигуръ отнюдь не всегда требуетъ большаго времени, чѣмъ воспріятіе двухъ сходныхъ. Итакъ что предположенное возраженіе, что разность временъ сходства и различія, обнаруженная таблицей VI, зависитъ яко бы лишь отъ большей трудности усмотрѣть двѣ неравныя фигуры, чѣмъ двѣ равныя (помимо всякаго ихъ сравненія),—это возраженіе оказывается неосновательнымъ.

Если мы отъ объективныхъ данныхъ эксперимента обратимся къ свидѣтельству самосознанія, то и это послѣднее укажетъ намъ то же, именно, что существуетъ особое, простое чувство сходства или тождества, а такъ называемое чувство различія есть лишь простое отсутствіе чувства сходства. Когда я получаю два одинаковыхъ ощущенія, я испытываю какое-то специфическое чувство тождества, сліянія ихъ,—чувство, которое дальнѣйшимъ образомъ я не въ состояніи уяснить или разложить. Когда же я, напротивъ, ощущаю синій цвѣтъ рядомъ съ краснымъ, то единственное, что я нахожу

въ сознаниі, это именно красный цвѣтъ и синій и отсутствіе ассимиляціи ихъ, но никакого специфическаго чувства различія я не испытываю. Конечно, все это относится лишь къ простому сознанию сходства или несходства, ибо въ сложномъ процессѣ, на примѣръ, неосуществившагося ожиданія, я испытываю особое чувство неудовлетворенія: когда я ожидаю услышать слабый звукъ и внезапно слышу сильный, я вздрагиваю, испытываю несоотвѣтствіе подготовки съ реальнымъ событіемъ,—однимъ словомъ, нѣчто въ родѣ чувства различія; однако это чувство столь же мало имѣетъ отношенія къ сознанию простого несходства, какъ чувство соотвѣтствія или удовлетворенія, которое возникаетъ, когда мои надежды оправдываются, къ простому чувству сходства. Это не есть простое чувство несходства или различія двухъ ощущеній или представлений, но весьма сложный комплексъ изъ внезапнаго испуга, удивленія, ощущенія несоотвѣтствія аккомодации органа чувства съ падающимъ на него раздраженіемъ, ряда неожиданныхъ собственныхъ движеній, и тому подобныхъ явленій: теоретическаго чувства несходства и здѣсь нѣтъ.

Съ этой точки зрѣнія вполне понятно, что сознание несходства требуетъ больше времени, чѣмъ сознание сходства: несходство мы узнаемъ лишь по отсутствію чувства сходства; сравниваемые предметы должны, слѣдовательно, во-первыхъ, быть нами сознаны въ отдѣльности, затѣмъ долженъ пройти извѣстный промежутокъ времени, въ теченіе котораго можетъ обнаружиться чувство ассимиляціи, и тогда уже, послѣ истеченія этого срока, если это чувство не явилось, мы признаемъ предметы за разные (т.-е. не возбуждающіе чувства ассимиляціи). Разность есть отсутствіе сходства, а сходство не есть только отсутствіе разности, но специфическое чувство тождества, ассимиляціи.

*(Окончаніе слѣдуетъ).*

Н. Ланге.



# КРИТИКА И БИБЛИОГРАФІЯ.

## I. Обзоръ журналовъ.

*Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, herausgegeben v. R. Avenarius (см. «Вопросы», кн. 12-я, стр. 43—51).

Ф. Розенбергеръ. О прогрессирующемъ развитіи рода человѣческаго (1891, тетр. 4, стр. 418—444; 1892, тетр. 1, стр. 36—75).

Главную задачу настоящей статьи составляетъ опроверженіе мнѣнія, согласно которому замѣчаемый за послѣднее время быстрый прогрессъ науки и техники не только не ведетъ къ подъему счастья въ человѣчествѣ, но скорѣе въ состояніи только уменьшить послѣднее или даже вовсе разрушить его. Авторъ никакъ не можетъ понять, какимъ образомъ можно питать подобное убѣжденіе и въ то же время посвящать цѣлый трудъ своей жизни на развитіе науки и ея техническихъ приложеній. Авторъ выходитъ изъ того предположенія, что человѣкъ, какъ въ физическомъ, такъ и въ духовномъ отношеніи, является вполне *объединеннымъ* организмомъ. Что касается «духа», тамъ выраженіемъ единства является идея «я», личности; что касается «тѣла», то тамъ этимъ выраженіемъ служитъ центральный органъ нервной системы, мозгъ; и обѣ эти единицы въ свою очередь связаны, вслѣдствіе полного параллелизма явленій, въ своеобразно-неразложимое для насъ цѣлое. Совершенно, поэтому, невысказано, чтобы одна сторона человѣческаго существа была способна къ *безграничному* измѣненію и чтобы въ то же время всѣ другія стороны не измѣнялись, благодаря этому, въ томъ или другомъ направленіи. Безпредѣльный прогрессъ наукъ, искусствъ и техники

будетъ, слѣдовательно, необходимо имѣть своимъ послѣдствіемъ соотвѣтствующее измѣненіе въ мудрости, добродѣтели и счастіи.

Первую часть своего изслѣдованія авторъ посвящаетъ доказательству того, что ростъ общей суммы человѣческихъ познаній, который не можетъ подлежать никакому сомнѣнію, необходимо связанъ также съ увеличеніемъ познавательныхъ способностей человѣка, интеллекта или мудрости: вмѣстѣ съ прогрессомъ знанія человѣкъ наслѣдуетъ также и все болѣе возрастающую способность не только воспринимать въ себя это непрерывно возрастающее количество познавательнаго матеріала, но также и господствовать надъ нимъ. Однако, фактъ научнаго, интеллектуальнаго прогресса человѣка подвергается далеко не такому сомнѣнію, какъ фактъ прогресса человѣчества въ отношеніи счастья и добродѣтели. Опроверженію этого послѣдняго сомнѣнія посвящена вторая часть изслѣдованія автора, программу которой онъ самъ формулируетъ слѣдующимъ образомъ: «знаніе есть сила; плодотворная дѣятельность, основывающаяся на этой силѣ, есть причина счастья; поэтому вмѣстѣ съ знаніемъ возрастаетъ также и счастье; но плодотворная дѣятельность внутри человѣческаго рода невозможна безъ добродѣтели этого послѣдняго, поэтому изъ роста человѣческаго счастья мы можемъ заключать также о ростѣ человѣческой добродѣтели. Мудрость, счастье и добродѣтель человѣческаго рода являются такъ тѣсно связанными другъ съ другомъ, что измѣненіе въ одномъ невозможно безъ измѣненія въ другомъ».

А. Риль. Вкладъ въ логику (1892, тетр. 1, стр. 1—19; тетр. 2, стр. 133—171).

Мы имѣемъ здѣсь попытку разъяснить нѣкоторые вопросы, связанные съ теоріею умозаключеній. Въ первой главѣ авторъ изслѣдуетъ понятія въ ихъ существенныхъ свойствахъ и въ ихъ значеніи для познанія вообще, а также тѣ способы представленія одного понятія посредствомъ другихъ, которые называются опредѣленіями понятій. На понятія, по мнѣнію автора, слѣдуетъ смотрѣть какъ на результаты опредѣленій, потому что они или при помощи опредѣленій получаютъ свое первое начало, или же черезъ посредство этихъ послѣднихъ выражаются и развиваются далѣе. Согласно этому, можно разсматривать понятія, какъ сокращенныя опредѣленія, а опредѣленія — какъ вполне выраженыя понятія. «По существу, между понятіемъ и опредѣленіемъ.

не существуетъ никакого различія». Изъ этого авторъ дѣлаетъ тотъ выводъ, что опредѣленія не составляютъ еще сужденій, высказывающихъ что-либо (Aussagen), хотя они и обладаютъ формою ихъ. Ихъ словесное выраженіе не должно насъ обманывать относительно ихъ дѣйствительнаго характера. Всякое высказывающее сужденіе отлично отъ чисто представляющей дѣятельности сознанія: оно не можетъ быть понимаемо ни какъ связываніе понятій другъ съ другомъ, ни какъ расчлененіе одного цѣлаго представленія на понятія, хотя или то, или другое и является его предположеніемъ. Оно сродни гораздо скорѣе тѣмъ душевнымъ актамъ, которые могутъ быть обозначены однимъ общимъ именемъ обсужденія (Beurtheilung). Всѣ эти акты согласуются въ томъ, что они предполагаютъ представленія, къ которымъ относятся, какъ нѣчто данное. Подобно тому, какъ при эстетической оцѣнкѣ мы ставимъ представляемое нами въ соотношеніе съ эстетическою воспримчивостію нашего духа, при нравственной — съ нормами нашей воли, такъ въ высказывающихъ сужденіяхъ мы ставимъ содержаніе представленій въ соотношеніе съ сознаніемъ дѣйствительности или истинности. Эти два предиката опредѣляютъ познавательную цѣнность того, что содержится въ нашихъ представленіяхъ. Вмѣстѣ съ ними мы приписываемъ этому содержанію независимость отъ нашей дѣятельности представленія, на сколько эта послѣдняя можетъ быть разсматриваема только какъ субъективная дѣятельность.

Въ третьей главѣ авторъ дѣлаетъ обзоръ различныхъ формъ сужденій, а въ четвертой подобнымъ же образомъ имъ разбираются различныя формы умозаключеній. Чтобы дать изложеніе и той и другой, потребовалось бы слишкомъ много мѣста. Отмѣтимъ только вкратцѣ взглядъ автора на процессъ умозаключенія. Въ существенномъ согласіи съ Аристотелемъ, онъ считаетъ умозаключеніе за сужденіе, которое производится при помощи другихъ сужденій; умозаключеніе есть только расширеніе процесса сужденія. Актъ умозаключенія является однимъ цѣльнымъ процессомъ мысли, въ которомъ существуетъ взаимодѣйствіе между сужденіями, являющимися посредствующими звеньями, и заключительнымъ сужденіемъ, къ которому они приводятъ, между посылками и выводомъ изъ нихъ, такъ что заключеніе не менѣе доказательно для своихъ посылокъ, чѣмъ эти послѣднія для заключенія. Такъ какъ умозаключеніе представляетъ одинъ цѣльный процессъ мысли, то

между предложеніями, которыя соединяются въ немъ въ одно цѣлое, должны существовать какія-нибудь отношенія тождества. Только при предположеніи подобныхъ отношеній, — будетъ-ли это тождество предмета сужденій или какого-нибудь отношенія, которое продолжается черезъ цѣлый рядъ мыслимыхъ нами объектовъ, — и становится возможнымъ множество предложеній связать въ одно цѣлое. Не существуетъ, потому, никакого другого принципа для вывода (и доказательства), кромѣ принципа тождества. Взглядъ, согласно которому для соединенія двухъ или многихъ предложеній въ одномъ умозаключеніи необходимы какія-нибудь отношенія тождества, между-ли понятіями или объектами понятій, долженъ стать, по мнѣнію автора, на мѣсто традиціоннаго ученія о тождествѣ средняго понятія. Приступая къ описанію различныхъ родовъ умозаключеній, авторъ высказываетъ свое мнѣніе по поводу силлогистической теоріи, которая, какъ говоритъ онъ, можетъ имѣть въ настоящее время только историческій интересъ: силлогизмъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ представлять общей формы для умозаключеній.

Б. Зелигковичъ. Научное положеніе Эрнста Платнера по отношенію къ Канту въ теоріи познанія и нравственной философіи (1892, тетр. 1, стр. 76—103; тетр. 2, стр. 172—191).

Задача настоящаго труда — вызвать изъ забвенія одного философа, который имѣлъ значеніе въ новой философіи, въ особенности какъ критикъ Канта, и доставить ему то признаніе, котораго онъ заслуживаетъ. Это — лейпцигскій философъ и физиологъ Эрнстъ Платнеръ (1744—1818). И именно авторъ имѣлъ въ виду освѣтить его отношеніе къ Канту какъ въ теоріи познанія, такъ и въ нравственной философіи. Однако же онъ разсматриваетъ Платнера не только съ той точки зрѣнія, съ какой послѣдній является, какъ противникъ Канта, но старается также возстановить и весь ходъ развитія его философіи.

Статьи Ницше «Измѣренія вѣроятности и очевидность недостоверности» и Фреге «О понятіи и предметѣ» носятъ существеннымъ образомъ полемическій характеръ. Слѣдуетъ отмѣтить также апологическую и критическую замѣтку Вилли по поводу сочиненій Авенариуса «Критика чистаго опыта» и «Человѣческое понятіе о мірѣ». Наконецъ, въ первой книжкѣ журнала за этотъ годъ мы находимъ заключительную статью Марти о происхож-

деніи языка, въ которой этотъ послѣдній разбираетъ критически сочиненіе П. Реньо «Происхожденіе и философія языка».

Н. Вентцель.

**Revue philosophique.** 1892, январь — апрѣль.

Б. Перэ. Болѣзнь пессимизма (№ 1). Въ общей системѣ психологіи большой пробѣлъ составляетъ «психологія болѣзней и болѣзненныхъ состояній». Обязанность разрабатывать этотъ отдѣлъ лежитъ на врачахъ-психологахъ, но, къ сожалѣнію, до сихъ поръ въ медицинскихъ сочиненіяхъ можно встрѣтить лишь отдѣльные намеки, а не полныя картины психическихъ состояній, соотвѣтствующихъ отдѣльнымъ группамъ болѣзней. Перэ въ своей статьѣ опирается на двѣ медицинскія работы послѣдняго времени—Магалаеса и Гюйга, изъ которыхъ первая прямо говоритъ о пессимизмѣ, а вторая касается нѣкоторыхъ физическихъ разстройствъ, которыя съ психической стороны сопровождаются, между прочимъ, и пессимизмомъ.

А. Бинэ. Круговыя движенія у насѣкомыхъ (№ 2). Авторъ давно интересуется экспериментальными изслѣдованіями въ области сравнительной психологіи, и настоящая статья его является результатомъ нѣсколькихъ лѣтъ работы надъ психологіей насѣкомыхъ. Она основывается на изученіи круговыхъ движеній, искусственно производимыхъ у насѣкомыхъ — пораненіемъ или разрушеніемъ нѣкоторыхъ нервныхъ узловъ, главнымъ образомъ одного или обоихъ полушарій, такъ называемаго *надглоточнаго узла*, аналогичнаго головному мозгу позвоночныхъ. Явленіе «кругового движенія» очень сложно и многообразно. Бинэ насчитываетъ у позвоночныхъ четыре главныхъ вида такихъ движеній. На основаніи собственныхъ наблюденій и опытовъ, Бинэ устанавливаетъ еще три типа круговыхъ движеній (для однихъ насѣкомыхъ). Въ случаяхъ кругового движенія послѣ пораненія праваго полушарія надглоточнаго узла, животное начинаетъ кружиться въ лѣвую сторону, послѣ пораненія лѣваго — въ правую сторону, всегда какъ бы убѣгая отъ поврежденной части своего тѣла. Рядомъ интереснѣйшихъ опытовъ Бинэ доказываетъ, что эти движенія не только не произвольны, но даже побуждаются наиболѣе сильные волевые импульсы. Затѣмъ, чѣмъ болѣе нарушена цѣлость этихъ полушарій, тѣмъ рѣзче замѣтна тенденція къ круговращенію. Если же пораненіе слабое, то животное уходитъ по прямой линіи, лишь иногда

наназывая на эту прямую круглыя петли. Подобныя же «непроизвольныя» круговыя движенія происходят и въ томъ случаѣ, если на край одного изъ надкрылій прилѣпить кусочекъ воска, съ тою лишь разницею, что здѣсь вращеніе происходитъ въ ту сторону, на которой прилѣпленъ воскъ. Механизмъ этихъ движеній тотъ же, что и обычныхъ, произвольныхъ круговыхъ движеній, и въ произведеніи его участвуютъ всѣ шесть лапокъ насекомаго. Бинэ общааетъ дальнѣйшія изысканія въ этомъ направленіи.

Льежуа. Гипнотизмъ и преступность (№ 3). Льежуа, сподвижникъ Льебо, Бернгейма и другихъ «нансіейцевъ», въ своей статьѣ защищаетъ взглядъ «нансіейской школы» на послѣгипнотическое внушеніе и указываетъ на опасность, происходящую для общества отъ возможныхъ злоупотребленій этимъ средствомъ со стороны злонамѣренныхъ людей. Указавъ на значеніе гипнотизма въ области изслѣдованія безсознательной жизни, на его значеніе, какъ «нравственной и умственной вивисекціи», авторъ переходитъ къ «экспериментальнымъ преступленіямъ», составляющимъ главный предметъ его статьи. По его наблюденіямъ, послѣгипнотическимъ преступнымъ внушеніямъ подвержены 4% субъектовъ, надъ которыми ему приходилось экспериментировать. Воля такого человѣка парализована и можетъ быть направлена на злое, или же ему можетъ быть внушена нечувствительность и безсознательность въ теченіе нѣкотораго времени. И то и другое часто ведетъ къ преступленію. Человѣкъ, которому внушено въ гипнозѣ какое-нибудь преступное дѣяніе, проснувшись, чувствуетъ себя нормально, рассуждаетъ здраво, но его преслѣдуетъ неотступная идея. Интересно, что дѣйствія запрещенныя субъектъ не можетъ производить или потому, что *забылъ*, какъ ихъ дѣлать, или же потому, что у него является *отрицательная галлюцинація*, и субъектъ, видя, не видитъ, и слыша, не слышитъ. Такимъ образомъ можетъ существовать «внушенное второе состояніе», являющееся результатомъ внушенія во время гипноза. Въ параллель ему бываетъ и «самопроизвольное второе состояніе», полная замѣна прежней личности другою, при чемъ человѣкъ, придя въ себя, не помнитъ того, что было съ нимъ во время «второго состоянія». Главная же черта этого «второго состоянія», какъ самопроизвольнаго, такъ и внушеннаго,—та, что въ теченіе ихъ человѣкъ живетъ обычною жизнью, и только нѣкоторые моменты выдѣляются изъ нея.

Льежуа даетъ много примѣровъ, когда знаніе факта послѣ-

гипнотическихъ внушеній и наличности «второго состоянія» могло бы удержать судей отъ обвиненія человѣка, очевидно, дѣйствовавшего произвольно. Таково дѣло офицера Ля-Ронсьера, обвиненнаго въ 1835 г. на основаніи показаній *будто бы* потерпѣвшей дѣвушки, которая создала себѣ все преступленіе, находясь въ «самопроизвольномъ второмъ состояніи». Въ дѣлѣ нищаго Каstellана (1865 г.) Льежуа видитъ «внушенное имъ дѣвушкѣ второе состояніе», въ которомъ она, совершенно подчиняясь ему, позволяла себя бить, ушла за нимъ изъ дому и т. п.

Значительная часть статьи состоитъ изъ полемики съ главными представителями другой гипнотической школы, съ Шарко и Бруарделемъ, не признающими въ такой степени, какъ нансійцы, опасностей послѣгипнотическаго внушенія. Между прочимъ, Льежуа высчитываетъ, что если его пропорція числа подверженныхъ преступнымъ внушеніямъ вѣрна, то въ Парижѣ должно быть до 100.000 такихъ лицъ.

Лешаля. Время, его природа и измѣреніе (№ 3). «Такъ какъ время есть лишь форма нашей чувственности, то не можетъ быть и рѣчи объ измѣреніи его въ собственномъ смыслѣ слова, но лишь о счетѣ рядовъ явленій; такъ какъ, впрочемъ, существуетъ громадное количество такихъ рядовъ, зависящихъ другъ отъ друга, откуда и рождается понятіе одновременности, то является затрудненіе, потому что два различныхъ ряда не даютъ пропорціональныхъ чиселъ для измѣренія періодовъ времени. Но законы матеріальнаго міра упрощаются, если взять нѣкоторое *движеніе* за единицу; такое допущеніе можетъ произвести въ психическихъ явленіяхъ если не полную правильность, то, по крайней мѣрѣ, относительный порядокъ, приложимый къ явленіямъ, составляющимъ основу жизни».

Гардія. Испанскіе философы о Кубы (№№ 1 и 2). Въ интересной статьѣ авторъ даетъ картину умственнаго пробужденія и развитія философіи на о. Кубѣ. Заброшенная и разоренная испанцами Куба въ концѣ прошлаго вѣка, подъ вліяніемъ общаго возбужденія и броженія въ Европѣ, стала подавать признаки умственной жизни. Она представляетъ отрадную противоположность съ застоємъ мысли въ Испаніи нашего вѣка, гдѣ фанатической ультра-католикъ Жакъ Бальмесъ (1810—1848 г.) считается самымъ выдающимся мыслителемъ. Своимъ духовнымъ пробужденіемъ Куба обязана двумъ мыслителямъ, патріотамъ и педагогамъ—Варела и Льюзу.

**В. Ивановскій.**

## II. Обзоръ книгъ.

---

**Н. А. Любимовъ.** Исторія физики. Часть первая. Періодъ греческой науки. С.-Петербургъ 1892. V+264 стр.

Физика древнихъ была тѣснѣйшимъ образомъ связана съ философіей, а первый періодъ греческой философіи почти исключительно занятъ физическими вопросами. Поэтому вышеозначенная книга должна имѣть философскій интересъ. Особенно интересно еще и то, что специалисту по физикѣ пришлось рассмотреть философскіе вопросы. Когда ученый проникаетъ въ область, лежащую внѣ его специальности, то это обыкновенно ведетъ къ открытію новыхъ точекъ зрѣнія, хотя случается при этомъ и другое: писателю кажется новымъ то, что онъ впервые узналъ, но что въ сущности давно извѣстно. Это, напримѣръ, случилось съ Кавелинымъ, когда онъ занялся психологіей.

Содержаніе книги г. Любимова весьма разнообразно. Въ пяти отдѣлахъ онъ разсматриваетъ сначала родство и различіе древняго и новаго естествознанія, потомъ психологію познанія природы, далѣе міровоззрѣнія Платона и Аристотеля, атомистовъ, какъ предвѣстниковъ науки новаго времени, и наконецъ капиталъ физическихъ знаній, оставленный древними.

Г. Любимовъ совершенно правильно считаетъ науку созданіемъ греческаго духа, а причину неудовлетворительности физическихъ знаній у грековъ видитъ въ отсутствіи научнаго опыта, которое «вело за собой отсутствіе механической философіи, составляющей основу современной науки о природѣ. Отсюда та непримѣнимость идей къ фактамъ, на которую указалъ Юэлль». Подъ научнымъ же опытомъ г. Любимовъ разумѣетъ «намѣренное, съ цѣлью обогащенія свѣдѣній, произведенное человѣкомъ перемѣ-



шеніе тѣлъ, сопровождающееся (?) наблюденіемъ перемѣнъ, какія при этомъ перемѣщеніи происходятъ». Это опредѣленіе научнаго опыта намъ кажется не вполне удовлетворительнымъ. Во-первыхъ, оно вовсе не примѣнимо въ сферѣ исторической и психологической; во-вторыхъ, даже въ сферѣ механической это опредѣленіе обозначаетъ не самую сущность опыта, а лишь внѣшнюю его сторону.

Но, не останавливаясь долѣе на этомъ, скажемъ нѣсколько словъ въ защиту греческой физики. Сильная сторона греческаго ума заключалась въ спекулятивномъ и математическомъ мышленіи. Въ этой сферѣ греки достигли результатовъ, въ силу которыхъ они будутъ служить образцомъ для всѣхъ временъ. Но и въ наблюдательности имъ не откажетъ тотъ, кто вспомнитъ исторію астрономическихъ представленій хотя бы въ пифагорейской школѣ, или зоологическія изслѣдованія Аристотеля. А кто въ состояніи провести грань между опытомъ и наблюденіемъ? Трудность проведенія этой границы прекрасно разъяснена Клодь-Бернаромъ въ его *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (Paris 1865). Если бы греческая наука развивалась болѣе продолжительное время и техническія усовершенствованія шли бы такъ же успѣшно, какъ научное дѣло, то кто могъ бы предвидѣть, какихъ результатовъ достигла бы физика у древнихъ. Вѣдь и въ математикѣ древніе не знали ни алгебры, ни ученія о бесконечно-малыхъ величинахъ, тѣмъ не менѣе мы не говоримъ о различіи математики у древнихъ и въ наше время. Не то-ли и съ физикой? При тѣхъ техническихъ средствахъ, которыми обладали греки, можетъ-быть, они достигли наибольшей степени развитія, которое было возможно. Къ тому же Демокритъ и Эпикуръ были греки, а они были чрезвычайно близки къ принципамъ современной физики. Нѣтъ-ли противорѣчія въ томъ, что говоритъ г. Любимовъ? Онъ же на стр. 25 пишетъ: „механическая философія, основанная Галилеемъ, Декартомъ и Ньютономъ, есть именно то, что рѣзко отдѣляетъ новое естествознаніе отъ древняго“; а на стр. 150 заявляетъ, что ученіе древнихъ объ атомахъ есть основаніе всего современнаго теоретическаго естествознанія. Г. Любимовъ, правда, говоритъ, что атомизмъ (стр. 153) противоположенъ платону - аристотелевскому міровоззрѣнію и отрицателенъ по отношенію ко всей древне-греческой философіи. Но различіе его отъ другихъ системъ не больше, чѣмъ

наприм. стоицизма отъ платонизма и пр. Демокрита греки очень уважали, и сочиненія его читались и высоко цѣнились. Напрасно было бы отрицать очевидное положеніе, что научный опытъ игралъ въ древней Греціи меньшую роль, чѣмъ теперь; мы хотимъ только сказать, что физика древнихъ относится къ новой точно такъ же, какъ вообще древняя наука къ новой, т.-е. какъ молодое, не окрѣпшее, не установившееся растеніе къ пышному, разросшемуся дереву.

Вторая книга, психологія познанія природы, содержитъ въ себѣ краткую теорію познанія, какъ представляетъ ее себѣ г. Любимовъ, съ любопытнымъ прибавленіемъ о «сѣдалищѣ мысли, по мнѣнію древнихъ».

Г. Любимовъ различаетъ двоякое мышленіе: съ «закрытыми окнами чувствъ» и съ «открытыми окнами чувствъ», какъ онъ образно выражается, т.-е. размышленіе опытное и спекулятивное. Самое возникновеніе размышленія и его матеріалъ г. Любимовъ представляетъ себѣ слѣдующимъ образомъ: предметы вызываютъ впечатлѣнія въ мозгу, эти переходятъ въ ощущенія, которыя оставляютъ слѣды, а изъ этихъ послѣднихъ складываются образы и понятія. Впечатлѣніемъ г. Любимовъ называетъ тѣ матеріальныя измѣненія, которыя происходятъ въ мозгу въ различныхъ пунктахъ подъ дѣйствіемъ внѣшнихъ предметовъ. Но, говоря объ ощущеніи и сознаніи, онъ разумѣетъ, очевидно, не то, что разумѣютъ обыкновенно психологи. Благодаря неустановившейся терминологіи въ наукѣ о душѣ, г. Любимовъ можетъ считать себя въ правѣ создавать собственную терминологію. Вотъ что мы читаемъ: «Впечатлѣнія доходятъ до сознанія, производя ощущеніе, когда соотвѣтственно съ измѣненіями при пунктахъ *n* и *n* (приложена схема) происходятъ нѣкоторыя измѣненія при пунктахъ *a* и *a*». Изъ этого видно, что, по мнѣнію г. Любимова, сознаніе есть функція особой части головного мозга, и что разница между впечатлѣніемъ и ощущеніемъ сводится только къ разницѣ въ мѣстѣ колебанія мозговыхъ частицъ. Отъ впечатлѣній и ощущеній г. Любимовъ отличаетъ слѣды, которые менѣе интенсивны, чѣмъ ощущенія, и которыми объясняются память и образы. «Образъ есть совокупность ощущеній, усматриваемыхъ на общемъ фонѣ сознанія, какъ нѣкоторое отдѣльное цѣлое». Наконецъ, г. Любимовъ говоритъ о понятіяхъ: «Возникаетъ цѣлый міръ образовъ умственныхъ, не имѣющихъ соотвѣтственныхъ предметовъ во внѣшнемъ мірѣ».

Для обозначенія членовъ этого умственного міра слово образъ становится уже узкимъ; прибѣгаемъ къ болѣе широкому наименованію: понятію, обнимающему всѣ разряды образовъ». Признаемся, что эта картина возникновенія человѣческаго познанія намъ показалась не вполне удовлетворительною;—слишкомъ много въ ней недоговореннаго, а опредѣленіе терминовъ не отличается необходимою точностью; къ тому же мы не можемъ согласиться съ представленіемъ, которое проф. Любимовъ имѣетъ о сознаніи.

Далѣе г. Любимовъ говоритъ объ объектировкѣ, т.-е. процессѣ, благодаря коему создается картина внѣшняго міра. Объектировку онъ называетъ (какъ это дѣлалъ Гельмгольцъ) умозаключеніемъ отъ мыслимаго къ дѣйствительному и различаетъ три ея вида: всеневную, иллюзорную и научную. Нужно однако сказать, что примѣры г. Любимова не всегда вполне ясны и обстоятельны. Напримѣръ, онъ говоритъ: «Житейскій опытъ невольно и безъ сознанія посылкъ ведетъ къ заключенію, что мы имѣемъ дѣло не съ образами, а со стоящими передъ нами предметами. Я повернулъ голову, закрылъ глаза, и луны не вижу; протянулъ руку—встрѣчаю, передвигаю сосудъ и тому подобное». Роль этихъ примѣровъ не ясна, ибо далѣе о лунѣ, сосудѣ и тому подобномъ ничего не говорится. Иллюзорной объектировкой называется та, которая происходитъ съ закрытыми окнами чувствъ, въ которой слова, отвлеченности объектируются. Такой объектировкой, которая не всегда фальшива, а случайно можетъ быть и истинной, страдаетъ греческая философія. При чтеніи замѣчаній г. Любимова относительно объектировки можетъ появиться нѣкоторое недоумѣніе, не говоритъ-ли авторъ, соединяя въ одно, о двухъ совершенно различныхъ вещахъ: во-первыхъ, объ объектировкѣ, т.-е. о томъ процессѣ, благодаря которому субъективныя состоянія, наприм. ощущенія, получаютъ предметное значеніе, и, во вторыхъ, объ истолкованіи ощущеній и образовъ, т.-е. о томъ, какое дѣйствительное значеніе они имѣютъ. Мы по крайней мѣрѣ не могли найти точнаго разграниченія въ объясненіяхъ г. Любимова. Въ общемъ придется сказать о второй книгѣ г. Любимова, что она наименѣе удовлетворительная изъ всего сочиненія. Само собою разумѣется, что автору на нѣсколькихъ страничкахъ не легко разсмотрѣть труднѣйшіе вопросы теоріи познанія. Онъ самъ чувствуетъ, что его теорію можно упрекнуть въ сенсуализмъ, но оговорка, которую онъ дѣлаетъ на стр. 50—53, долженствующая

служить оправданіемъ, врядь-ли достигнуть этой цѣли. Авторъ говоритъ, что «въ области внѣшней природы, которой посвящается сочиненіе, конечно, допустимо такое представленіе объ образахъ и понятіяхъ, къ ея области относящихся». Теорія можетъ быть или вѣрна или ложна. Въ первомъ случаѣ она допустима во всѣхъ областяхъ, во второмъ—нигдѣ; не можетъ быть теоріи познанія, правильной только въ естествознаніи. Главный недостатокъ взгляда проф. Любимова заключается, какъ намъ кажется, въ невѣрномъ пониманіи сознанія: «Вопросъ о сознаніи, — говоритъ онъ,—независимомъ отъ ощущеній, приводится къ слѣдующему. Возможно-ли такое явленіе, что субъектъ сознаетъ что-либо, а между тѣмъ частицы  $A_1$ ,  $A_2$  остаются въ покоѣ, труба не усматриваетъ въ нихъ движенія». Впрочемъ, въ другомъ мѣстѣ, въ противорѣчіе съ вышеприведеннымъ, г. Любимовъ говоритъ, что субъективный міръ духовенъ, такъ какъ основной его элементъ—ощущенія, изъ которыхъ слагаются образы и понятія, — явленіе нематеріальное. Однако, въ чемъ же заключается нематеріальность ощущенія? Ясно, что проф. Любимовъ представляетъ себѣ сознаніе въ формѣ движущихся частицъ и полагаетъ, что вопросъ идетъ исключительно о томъ, возможно-ли сознаніе безъ движеній, или нѣтъ, между тѣмъ какъ это совершенно не составляетъ природы сознанія.

Обратимся теперь къ третьей книгѣ, гдѣ авторъ трактуетъ о платоно-аристотелевскомъ міровоззрѣніи. Въ этой главѣ, которая стоила автору не мало труда, есть много такого, что не относится къ исторіи физики. Къ чему, на примѣръ, въ исторіи физики говорить о вѣрованіяхъ Платона, о психологіи Платона, о душепереселеніи, объ идеехъ? Ученіе Платона о природѣ, находящееся въ Тимеѣ, изложено авторомъ просто и ясно. Но всему видно, что чтеніе Платона доставило г. Любимову наслажденіе, чтеніе Аристотеля, напротивъ, не удовлетворило автора. Обоимъ писателямъ нашъ авторъ дѣлаетъ упрекъ въ иллюзорной объектировкѣ, т.-е. «размышленіе, заключившись въ субъективномъ мірѣ сознанія, мнитъ себя въ мірѣ дѣйствительныхъ предметовъ». — Къ Аристотелю нашъ авторъ врядь-ли вполне справедливъ: онъ полагаетъ, что спеціальныя сочиненія по естествознанію принадлежатъ не самому Аристотелю, а суть произведенія греческой науки. Г. Любимовъ не объясняетъ, что именно онъ при этомъ думаетъ: собралъ-ли Аристотель весь этотъ уже готовый матеріалъ, или

это случайный фактъ, что матеріаль дошелъ до насъ подь флагомъ Аристотеля; кажется, г. Любимову представляется послѣднее. Доказать это однако весьма трудно. По мнѣнію г. Любимова, «область самостоятельнаго творчества Аристотеля есть область его умозрѣній». Но гдѣ же доказательства подобнаго положенія? Вотъ какъ характеризуемо это творчество: «признавъ вѣрность эмпирическаго знанія и исходя отъ фактическаго матеріала, отъ внѣшней дѣйствительности, Аристотель послѣ первыхъ шаговъ оставляетъ прикосновеніе съ этою дѣйствительностью и къ ней не возвращается болѣе. Опытная провѣрка отсутствуетъ. Размышленіе становится исключительно размышленіемъ съ закрытыми окнами чувствъ, какъ и размышленія Платона. Производится научное изслѣдованіе дѣйствительности безъ прикосновенія къ дѣйствительности» (стр. 131). Г. Любимовъ поэтому весьма коротко излагаетъ физическое ученіе Аристотеля (міровоззрѣніе Аристотеля онъ называетъ гео- и антропоцентрическимъ) и сравнительно подробно излагаетъ причины философскихъ заблужденій Аристотеля. Нѣтъ основанія быть теперь несправедливымъ къ Аристотелю. Если въ 15-мъ и 16-мъ вѣкахъ писались цѣлые трактаты противъ Аристотеля, то это было естественно и полезно, ибо именемъ Аристотеля пользовались для того, чтобъ убить всякую жизненность въ наукѣ, и уничтоженіе ложныхъ аристотеликовъ, конечно, должно было принести пользу наукѣ. Мы поняли бы критику аристотелевскаго міровоззрѣнія съ точки зрѣнія механической философіи, представителемъ которой почти во всей книгѣ и является г. Любимовъ; однако на стр. 142 мы читаемъ слѣдующее характерное мнѣніе: «Допущеніе дѣйствія въ матеріальной природѣ началъ, заимствованныхъ изъ нравственнаго міра, не исчезло, впрочемъ, и въ новое время. Оно присутствуетъ во многихъ теоріяхъ и, какъ орудіе изысканія, не разъ оказывалось плодотворнымъ. Нельзя сказать, что будущее науки должно вести къ окончательному его устраненію. Возможно, что задача будущаго окажется иною». Очень жаль, что проф. Любимовъ не разъяснилъ намъ, какъ онъ себѣ представляетъ эту будущность науки, но намъ кажется, что только два міровоззрѣнія и возможны: или механическое, или телеологическое, т.-е. платонаристотелевское, которое проф. Любимовъ считаетъ иллюзорной объективкой.

Въ четвертой книгѣ г. Любимовъ разсматриваетъ ученія Демокрита, Эпикура и Лукреція. Естественно, что сердцу физика

должно быть особенно мило механическое міровоззрѣніе древности, столь близкое современному. Въ интересномъ и обстоятельномъ изложеніи г. Любимова мы отмѣтимъ слѣдующее его сужденіе: «Мысль объ атомистическомъ строеніи вещества не повела, впрочемъ, въ древней наукѣ къ какимъ-либо плодовитымъ послѣдствіямъ. Капиталь положительнаго знанія, на сколько такой былъ скопленъ въ эпоху греческой науки, возросъ безъ замѣтнаго вліянія атомистической теоріи. Господствующій токъ въ древней философіи природы былъ по существу антимеханической. Математическая идеализація фигуръ и ихъ измѣненій, съ отсутствіемъ понятія о косности, отвѣчала этому току, и древняя геометрія была важнымъ факторомъ въ древнемъ естествознаніи. Развитіе астрономіи, науки наиболѣе разработанной въ области древняго естествознанія, шло параллельно съ развитіемъ математики. Ученіе, провозглашавшее достовѣрность грубаго, чувственнаго познанія и строившее міръ изъ недѣлимыхъ, взаимно сталкивающихся и несущихся въ пространствѣ кусочковъ, различающихся между собою лишь по величинѣ, формѣ и вѣсу, могло получить значеніе только, когда наступило господство механической философіи, и прикосновеніе руки, дѣлающей физическіе и химическіе опыты, стало могущественнымъ средствомъ къ открытію чудесъ механическаго взаимодѣйствія тѣлъ и частицъ, подвергающихся испытанію». Вслѣдъ за Эпикуромъ, ученіе коего изложено по поэмѣ Лукреція *De rerum natura*, г. Любимовъ касается Архимеда, какъ создателя механическаго ученія о равновѣсіи.

Самая любопытная часть сочиненія г. Любимова—это книга пятая, въ которой разсматривается капиталъ физическихъ знаній, оставленный древними, т.-е. тѣ научныя приобрѣтенія, которыя сохраняютъ свою цѣну и нынѣ. Эту книгу г. Любимовъ дѣлитъ на слѣдующія 6 частей: 1) ученіе о строеніи вселенной и о землѣ, какъ части вселенной, 2) метеорологія, 3) оптика, 4) механическія свѣдѣнія, 5) свѣдѣнія о магнетизмѣ и электричествѣ, 6) акустика и ученіе о теплотѣ.

Слѣдуетъ замѣтить, что въ исторіяхъ древней философіи слишкомъ мало мѣста отводится научнымъ знаніямъ грековъ, отъ которыхъ въ извѣстной мѣрѣ зависитъ развитіе философіи. Только относительно перваго періода никто уже не сомнѣвается, что въ немъ руководящая роль принадлежитъ астрономіи, и въ зависимости отъ нея слѣдуетъ излагать философскія системы.

Матеріаль, который г. Любимовъ удачно расположилъ, заимствованъ имъ изъ весьма разнообразныхъ источниковъ, древнихъ и новыхъ; при этомъ иногда попадаются неточныя свѣдѣнія. Наприм., г. Любимовъ на стр. 213, слѣдуя исторіи математики Монтюкла, говоритъ, что гномономъ пользовался уже Анаксагоръ, но гномонъ былъ извѣстенъ гораздо ранѣ Анаксагора.

Въ общемъ слѣдуетъ сказать, что книга г. Любимова, написанная легкимъ и яснымъ языкомъ, прочтется многими съ пользою и интересомъ. 5-й и 4-й отдѣлы ея намъ показались самыми интересными, 2-й же отдѣлъ менѣе удовлетворительнымъ. Всякій знающій, съ какими трудностями приходится бороться при изученіи исторіи наукъ въ древности, оцѣнитъ по достоинству трудъ г. Любимова. Не менѣе трудности придется побороть г. Любимову при разработкѣ малоизвѣстной исторіи физики среднихъ вѣковъ.

### Э. Радловъ.

**W. James.** Text-book of Psychology. London 1892. XIII+478 стр. (Учебникъ психологіи).

Эта книга представляетъ собою сокращеніе большого двухтомнаго сочиненія Джемса, вышедшаго въ 1891 г. подъ заглавіемъ «Principles of Psychology» (отчетъ о немъ см. въ книгѣ 11-й «Вопросовъ»). Авторъ выкинулъ полемическія и историческія вставки, всѣ метафизическія разсужденія, большую часть цитатъ и ссылокъ. Такимъ образомъ, по его словамъ, онъ «вновь написалъ или совершенно исправилъ около двухъ пятыхъ частей этого учебника». Нѣкоторыя главы большого сочиненія совсѣмъ опущены; за то, въ виду незнакомства студентовъ съ физиологіей, вставлены небольшія главы — о внѣшнихъ чувствахъ (и ихъ органахъ).

Джемсъ во многихъ мѣстахъ своего учебника настаиваетъ на необходимости и удобствѣ своего плана, который онъ называетъ «аналитическимъ», противопоставляя его «синтетическому» способу изложенія общепринятой психологіи. Здѣсь, очевидно, разумѣется планъ, принятый въ сочиненіи Бэна, или въ недавно вышедшемъ «The human mind» Селли. Бэнъ и Селли начинаютъ съ элементовъ, съ ощущеній, инстинктовъ, аппетитовъ и затѣмъ послѣдовательно восходятъ къ болѣе развитымъ и сложнымъ формамъ психической жизни. «Естественно, — говоритъ Джемсъ, — что всѣ педанты и любители отвлеченностей (abstractionists) не захотятъ оставить его

(синтетическій способъ изложнія). Но учащійся, который любитъ полноту человѣческой природы, предпочтетъ слѣдовать аналитическому методу и начать съ болѣе конкретныхъ фактовъ, которые онъ знаетъ по ежедневному опыту своей внутренней жизни... Чистое ощущеніе почти не встрѣчается въ жизни взрослого человѣка, и нѣтъ ничего, что могло бы хотя на мгновеніе привести читателя къ предположенію, что эти ощущенія суть элементы, изъ которыхъ складываются высшія духовныя состоянія» (стр. 151—2). «Ясно очерченные образы традиціонной психологіи составляютъ лишь малѣйшую часть дѣйствительной жизни нашего духа. Традиціонная психологія поступаетъ какъ человѣкъ, который сказалъ бы, что рѣка состоитъ только изъ ведеръ, ложекъ, кружекъ, боченковъ и другихъ формъ воды. Но если бы даже дѣйствительно стояли въ потокѣ ведра, или кружки, то все-таки между ними продолжала бы течь вода. И какъ разъ эту-то текучую воду сознанія и проглядѣли совершенно психологи. Всякій опредѣленный образъ въ духѣ погруженъ въ эту текущую вокругъ него воду и окрашенъ ею» (стр. 165). Эта мысль о связности, единствѣ, цѣльности сознанія, о «потокѣ или рѣкѣ» его—составляетъ первую характерную черту сочиненія, красную нить его, проглядывающую какъ въ планѣ и выборѣ матеріала, такъ и въ отдѣльныхъ мнѣніяхъ автора. Оттого-то Джемсъ и занимается, главнымъ образомъ, тѣми психическими явленіями, которыя указываютъ на цѣльность, единство, «потокъ сознанія». Этимъ же объясняется и то, что Джемсъ тяготеетъ къ признанію существованія души, какъ основы, объединяющей психическія явленія.

Взгляды Джемса могутъ служить, конечно, не опроверженіемъ, но дополненіемъ общепринятыхъ мнѣній англійскихъ психологовъ. Хотя можно и тамъ найти указанія на явленія «связности» психической жизни, все-таки нельзя отрицать того, что факты этого рода недостаточно подчеркивались названными психологами. Конечно, уже *ассоціація* указываетъ на фактъ связности, и самый законъ относительности напоминаетъ объ отношеніи даннаго психическаго факта ко всѣмъ другимъ фактамъ той же личности, объ обусловленности его всѣмъ строемъ ея; и Бэнъ говоритъ, что «повторенное ощущеніе есть комбинація реального ощущенія со всѣмъ тѣмъ, что остается отъ предыдущаго (сходнаго) ощущенія», что «всѣ ощущенія, получаемыя не въ первый разъ, содержатъ воспоминаніе о прошедшемъ, которое и даетъ имъ въ дѣйствительности ихъ истинный



характеръ» \*), тѣмъ не менѣ критики замѣчали, что вопросамъ о сліяніи психическихъ элементовъ, о ихъ единствѣ англійской психологіей отводилось слишкомъ мало мѣста \*\*). Поэтому стремленіе изслѣдовать явленія и законы связности психической жизни, т.-е. явленія и законы личности, идетъ на встрѣчу сознанный потребности, пытается восполнить замѣченные пробѣлы прежнихъ изслѣдованій.

Самъ авторъ не причисляетъ себя къ ассоціанистамъ и говоритъ о нихъ въ третьемъ лицѣ (стр. 101, 182 и др.), но не трудно видѣть, что въ общемъ онъ стоитъ на почвѣ ассоціативной психологіи, расходясь, правда, съ ней въ нѣкоторыхъ вопросахъ, дополняя ее въ другихъ. Ассоціацію онъ признаетъ въ полномъ объемѣ, какъ она признана у англійскихъ писателей, но отвергаетъ апперцепцію. По мнѣнію Джемса, апперцептивный характеръ имѣютъ и простая перцепція, и узнаваніе, и классификація, и называніе, и всѣ дальнѣйшія наши мысли о нашихъ воспріятіяхъ. Такимъ образомъ Джемсъ вполне признаетъ ассоціацію, но сама ассоціація у него является съ фізіологической подкладкой. Это переводитъ насъ къ другой характерной особенности учебника Джемса. Это—та фізіологическая подкладка, которая положена въ основаніе не только описанія, но и объясненія явленій и вывода законовъ. Авторъ пользуется всѣми данными психофізики и фізіологической психологіи, которыя ему могутъ быть полезны. «Теперь,— по мнѣнію автора,—психологія стоитъ на матеріалистическомъ пути и должна въ интересъ дальнѣйшаго успѣха идти впередъ полнымъ ходомъ по этой дорогѣ, хотя бы кто и былъ увѣренъ, что она никогда не придетъ въ гавань, не повернувъ еще разъ руля». Формулы психологіи, когда онѣ найдутъ въ общій составъ философіи, получаютъ другое значеніе, отличное отъ того, которое онѣ имѣютъ теперь, будучи добыты съ точки зрѣнія отвлеченной и оторванной отъ цѣлаго «естественной науки» (стр. 7). Авторъ—убѣжденный спиритуалистъ, но, благодаря своимъ широкимъ взглядамъ и полному обладанію матеріаломъ, онъ можетъ ставить «душу» въ концѣ общаго синтеза, а не совать ее въ каждое наблюденіе и общеніе, внося этимъ въ науку беспорядокъ и произволъ. Таковы самыя крупныя черты взглядовъ Джемса.

\*) *Vain*: Les émotions et la volonté. Traduit par Le-Monnier, стр. 539 и 540.

\*\*\*) См. напр. М. М. Троицкій: Учебникъ логики. Книга третья, стр. 78.

Нельзя не обратить вниманія читателей на прекрасный языкъ Джемса, полный образовъ и изяшныхъ выражений, и на умѣлый выборъ примѣровъ, удачно поясняющихъ мысль. Это дѣлаетъ чтеніе его книги легкимъ и занимательнымъ. Вотъ его примѣръ для того, чтобы пояснить значеніе дѣятельности высшихъ мозговыхъ центровъ: «Бродяга, живущій съ часу на часъ; цыганъ, мѣняющій занятіе каждый день; холостякъ, строящій для одной только своей жизни; отецъ, работающій для другого поколѣнія; патриотъ, думающій о цѣломъ государствѣ и о многихъ поколѣніяхъ; и, наконецъ, философъ и святой, заботящіеся обо всемъ человѣчествѣ и о вѣчности, — образуютъ одну непрерывную лѣстницу, въ которой каждая слѣдующая ступень является слѣдствіемъ увеличившагося обнаруженія тѣхъ специальныхъ формъ дѣйствія, которыя присущи высшимъ нервнымъ центрамъ въ отличіе отъ низшихъ».

**В. Ивановскій.**

**Lorenz Fischer.** Theorie der Gesichtswahrnehmung. Untersuchungen zur physiologischen Psychologie und Erkenntnisslehre. Mainz 1891. (Теорія зрительнаго воспріятія).

Задача автора очень оригинальна: онъ пользуется данными физиологической психологіи для разрѣшенія теоретико-познавательнаго вопроса о природѣ воспринимаемаго. Нынѣ существующія теоріи могутъ быть раздѣлены на три группы:

Одни разсматриваютъ внѣшніе объекты воспріятія, какъ нѣчто *чисто физическое* или какъ совершенно отъ насъ независящія вещи внѣшняго міра. Эту теорію можно назвать *физическою* теоріей воспріятія, «абсолютнымъ объективизмомъ» или «крайнимъ реализмомъ».

Другіе понимаютъ внѣшніе объекты воспріятія, какъ нѣчто *чисто физиологическое*, т.-е. какъ продукты нашихъ чувствъ. Поэтому это воззрѣніе можно обозначить *физиологическою* теоріей воспріятія, а также «субъективизмомъ».

Наконецъ, третьимъ явленія воспріятія кажутся *чисто психологическими* или произведеніемъ нашей души вслѣдствіе внѣшнихъ возбужденій. Это ученіе мы можемъ назвать *психологическою* теоріей воспріятія или *идеализмомъ*.

Основное положеніе крайняго реализма: вещи мы воспринимаемъ такъ, какъ онѣ существуютъ, и то, что мы воспринимаемъ дѣйствительно существуетъ внѣ насъ объективно. По

мнѣнію Фишера, это не вѣрно, потому что многочисленные примѣры показываютъ, что воспринимаемое нами—*относительно*, а не чисто объективно, т.-е. оно оказывается различнымъ въ зависимости отъ различныхъ условій, при которыхъ воспринимается.

Переходя къ критикѣ *субъективизма* современной физиологіи, Фишеръ начинаетъ съ Гельмгольца. По мнѣнію этого послѣдняго, качество ощущенія зависитъ прежде всего отъ особенности нервнаго аппарата, а затѣмъ отъ качества воспринимаемаго объекта. Качество ощущенія ни въ коемъ случаѣ не тождественно съ качествомъ объекта, посредствомъ котораго оно вызывается; но въ физическомъ отношеніи оно есть только воздѣйствіе внѣшняго качества на особенный нервный аппаратъ, и для нашего представленія ощущеніе есть *символь*, знакъ познанія для объективнаго качества. По этой теоріи, слѣдовательно, качества, которыя мы воспринимаемъ посредствомъ внѣшнихъ чувствъ, не суть что-либо объективное, но нѣчто субъективное, присущее нашимъ органамъ чувствъ. Непосредственно мы воспринимаемъ только нервныя возбужденія и никогда не воспринимаемъ внѣшнихъ объектовъ. Возникаетъ вопросъ, какимъ образомъ происходитъ то, что мы воспринимаемъ предметы одаренными качествами нашихъ ощущеній? На этотъ вопросъ Гельмголецъ отвѣчаетъ: посредствомъ врожденнаго намъ закона причинности, который и прилагается къ нашимъ ощущеніямъ путемъ безсознательнаго умозаключенія. Мы воспринимаемъ какое-либо ощущеніе, наприм., какого-либо цвѣта; мы сознаемъ, что это ощущеніе есть нѣчто совершенно субъективное, въ насъ лежащее, но мы въ то же самое время, путемъ безсознательнаго умозаключенія, приходимъ къ признанію, что это ощущеніе не могло создаться само собою. Вотъ это отнесеніе даннаго ощущенія къ извѣстной причинѣ путемъ безсознательнаго умозаключенія и производитъ то, что ощущенія кажутся объективными. Но, по мнѣнію Фишера (это возраженіе до него сдѣлано Рилемъ), несправедливо, будто мы въ самомъ дѣлѣ первоначально сознаемъ ощущенія, какъ первыя возбужденія, потому что вѣдь у насъ нѣтъ прирожденнаго свѣдѣнія ни о нервахъ, ни о головномъ мозгѣ.

Затѣмъ, подвергнувъ тщательному критическому анализу идеалистическія теоріи (Декартъ, Локкъ, Беркли, Шуппе-Вундтъ), Фишеръ переходитъ къ *теоріи зрѣнія*. Здѣсь самымъ главнымъ является вопросъ о проекціи въ связи съ только что изложен-

ною объективацией ощущений. Логическая объективация есть нечто иное, чѣмъ оптическая проекція, потому что въ послѣднемъ случаѣ внутреннее субъективное состояніе не только идеально относится вовнѣ, но и реально помѣщается туда, такъ что мы воспринимаемъ его во внѣшнемъ мірѣ. Да и вообще, вопреки Гельмгольцу, ни о какомъ причинномъ отношеніи тутъ рѣчи быть не можетъ, такъ какъ оптическая проекція даже и въ томъ случаѣ относитъ впечатлѣніе вовнѣ, когда причины возбужденія сѣтчатки находятся не во внѣшнемъ мірѣ, а внутри глаза. какъ наприм. въ случаѣ механическихъ и электрическихъ возбужденій и такъ называемыхъ отрицательныхъ слѣдовъ. Отсюда слѣдуетъ, что зрительному аппарату присуща способность проекціи. Проекція представляетъ своеобразный динамическій процессъ, основывающійся на спеціальной энергіи сѣтчатой оболочки, обладающей способностью помѣщать вовнѣ тѣ изображенія, которыя попадаютъ на нее и безсознательно воспринимаются душой.

Этотъ процессъ совершается независимо отъ сознанія и произвольно въ силу естественнаго механизма зрительнаго аппарата. Конечно, по своему существу онъ остается для насъ загадочнымъ. Но это не можетъ быть основаніемъ для отрицанія его.

Затѣмъ Фишеръ указываетъ, какъ можно воспользоваться фізіологическою теоріей зрительнаго воспріятія для выясненія вопроса о природѣ воспринимаемаго.

Мы видимъ при нормальныхъ отношеніяхъ предметы съ такимъ цвѣтомъ, величиной и формой, какъ они намъ представляются въ изображеніяхъ сѣтчатки, ощущаемыхъ нами и произвольно проецируемыхъ вовнѣ. Фишеръ не говоритъ, какъ то часто случается, что мы въ актѣ воспріятія воспринимаемъ *изображенія*, падающія на нашу сѣтчатую оболочку, потому что въ дѣйствительности это не вѣрно: нашъ взоръ никогда не направляется внутрь къ сѣтчаткѣ, а всегда вовнѣ. Далѣе не подлежитъ сомнѣнію тотъ фактъ, что зрительные объекты всегда появляются *передъ* нашими глазами, а стало-быть и *передъ* нашею сѣтчатой оболочкой; мы ихъ видимъ гораздо большими, чѣмъ изображенія нашей сѣтчатки, и совсѣмъ въ иномъ положеніи, чѣмъ они рисуются на ней. Поэтому предметы, видимые нами, вовсе не *изображенія* на сѣтчаткѣ.

Но можетъ-быть зрительные объекты суть *изображенія стѣ-*

чатки, проецированныя вовнѣ. Еслибъ это было такъ, то всѣ зрительные объекты безъ исключенія имѣли бы въ себѣ только *оптическія* свойства. Опытъ же учитъ насъ, что они, помимо оптическихъ свойствъ, имѣютъ еще и другія свойства, какъ это доказываютъ ихъ воздѣйствія на другія чувства.

Поэтому мы можемъ сказать, что воспринимаемое нами посредствомъ глазъ не есть ни внутреннее изображеніе сѣтчатки, ни изображеніе, проецированное вовнѣ, но это *вещи, существующія сами по себѣ, независимо* отъ насъ. Еслибъ имъ не было присуще самостоятельное существованіе, то какъ онѣ въ такомъ случаѣ воздѣйствовали бы на наши глаза и на прочія чувства? Этимъ, по мнѣнію Фишера, доказывается относительный объективизмъ, или, какъ онъ называетъ свою точку зрѣнія, *критическій реализмъ*.

Мы можемъ рекомендовать книгу Фишера, какъ очень доступно и живо излагающую одинъ изъ труднѣйшихъ вопросовъ теоріи познанія. Достоинствомъ книги слѣдуетъ считать также и то, что въ ней мы находимъ довольно полный обзоръ нынѣ существующихъ теорій по указанному вопросу.

**Е. Челпановъ.**

**Paul Carus.** The soul of man. An investigation of the facts of physiological and experimental psychology. With 152 illustrations and diagrams. Chicago 1891. The Open Court publishing Co. XVI + 458 стр. (Душа человѣка. Изслѣдованіе фактовъ физиологической и психологической психологіи).

Эта книга (предварительное сообщеніе о ней сдѣлано въ книгѣ 8-й «Вопросовъ», стр. 76 и сл.) не вполне соотвѣтствуетъ своему заглавію: она даетъ не столько «изслѣдованіе фактовъ физиологической и экспериментальной психологіи», сколько рядъ разсужденій, иногда остроумныхъ и интересныхъ, иногда поверхностныхъ и дилетантскихъ, о самыхъ разнообразныхъ философскихъ и научныхъ предметахъ. Ее всего удачнѣе было бы назвать «a philosophical hodge-podge», т.-е., выражаясь деликатно, философская всякая всячина. Какъ признается въ предисловіи самъ авторъ, предпринимая этотъ трудъ, онъ хотѣлъ создать философскій и психологическій базисъ для этики и «научной религіи», т.-е. для того этического міросозерцанія, которое прокламируется въ редактируемыхъ имъ журналахъ «The Open Court»

и «The Monist». Поэтому онъ говоритъ здѣсь о всемъ, что, по его мнѣнію, могло служить для этой цѣли: о философской проблемѣ духа, о происхожденіи органической жизни, о мозгѣ и нервной системѣ, о безсмертіи расы, о гипнотизмѣ, объ этикѣ и о религіи.

Центральный пунктъ міросозерцанія Каруса составляетъ мысль о субстанціальномъ единствѣ духа и матеріи и пониманіе души какъ формы. «Матерія и духъ,—говоритъ онъ,—должны быть разсматриваемы какъ единое,—не какъ тождественное, а какъ единое. Они такъ же нераздѣльны, какъ двѣ стороны листа бумаги. Если мы смотримъ на нихъ со стороны духа, ихъ активность представляется въ видѣ элементовъ чувства и актуальныхъ чувствованій всякаго рода и степеней. Если мы смотримъ на нихъ со стороны матеріи, ихъ активность представляется, какъ движеніе или какъ различные виды потенциальной и кинетической энергіи». Самъ по себѣ этотъ взглядъ не оригиналенъ, потому что онъ, какъ извѣстно, принадлежитъ Фехнеру; но его выраженіе у автора не лишено нѣкоторой своеобразности. Если все различіе духа и матеріи сводится лишь къ различію точки зрѣнія, съ которой мы ихъ разсматриваемъ, то трудно понять, почему они образуютъ только единство, а не тождество. Въ другомъ мѣстѣ самъ же авторъ говоритъ, что ихъ параллелизмъ можетъ быть понимаемъ только какъ тождество, и что движеніе и чувствованіе суть лишь абстрактныя понятія (*abstract conceptions*). Впрочемъ, этотъ послѣдній взглядъ въ свою очередь противорѣчитъ его дальнѣйшимъ заключеніямъ. Основной элементъ психической жизни Карусъ называетъ чувствованіемъ (*feeling*), разумѣя подъ этимъ терминомъ столько же чувствованіе, сколько и ощущеніе. Съ каждымъ атомомъ матеріи нераздѣльно соединенъ «элементъ чувствованія» (*element of feeling*), а каждому соединенію атомовъ соотвѣтствуетъ извѣстная комбинація этихъ элементовъ. Эти-то комбинаціи элементовъ чувствованія мы называемъ «душой». Душа неорганическихъ вещей находится на потенциальной ступени и проявляется какъ сила, формирующая и связующая атомы, какъ активная форма вещи. Въ мірѣ организмовъ душа есть такой же формирующій принципъ, но здѣсь она достигаетъ уровня сознанія или «актуальнаго чувствованія» (*actual feeling*). Высшая ступень ея развитія есть человѣческій духъ, представляющій самую сложную индивидуальную комбинацію

«элементовъ чувствованія». Какъ форма тѣла, человѣческой духъ существуетъ только вмѣстѣ съ тѣломъ, съ нимъ возникаетъ и исчезаетъ. Всѣ вещи и всѣ индивидуальныя существа вселенной подчинены всемогущей, созидающей и разрушающей силѣ природы и связаны сложною системой законовъ и отношеній. Эта творческая и формирующая сила природы и эта система управляющихъ міромъ законовъ есть міровая душа или Богъ. «Богъ, такимъ образомъ, долженъ быть мыслимъ какъ законъ, который образовалъ и постоянно образуетъ міръ, который формируетъ и реформируетъ, развиваетъ и измѣняетъ вселенную. Богъ есть тотъ факторъ, который произвелъ солнечную систему изъ скопленія и круговорота мірового тумана. Богъ есть тотъ факторъ, который создалъ растительную и животную жизнь на землѣ. Онъ есть свѣтъ разумности, который блеситъ въ сознаніи и находитъ самое божественное свое выраженіе въ ясной мысли и членораздѣльной рѣчи. Богъ, однимъ словомъ, есть то *sursum*, которое всюду одушевляетъ природу, то стремленіе въ высь и впередъ, которое проявляется въ естественномъ ростѣ вещей и въ прогрессѣ эволюціи».

Все это, конечно, очень старо, и авторъ совсѣмъ напрасно думаетъ, что его невинныя фантазіи суть послѣднее слово современной науки. На фонѣ новѣйшаго біологическаго гилозоизма здѣсь мелькаютъ предъ нами старыя тѣни Платона и Аристотеля, Джіордано Бруно и Парацельса, Шеллинга и Фехнера. Если міросозерцаніе Каруса чѣмъ-нибудь существенно отличается отъ старыхъ философскихъ гипотезъ, то лишь недостаткомъ связности и послѣдовательности. Это калейдоскопическое міросозерцаніе авторъ называетъ монизмомъ, или, «точнѣе выражаясь», монистическимъ позитивизмомъ (*Monistic Positivism*). Конечно, нужно имѣть очень своеобразное понятіе о точности и о позитивизмѣ, чтобы примѣнить здѣсь этотъ послѣдній терминъ.

Кромѣ нѣсколькихъ тамъ и сямъ разбросанныхъ психологическихъ параграфовъ, непосредственное отношеніе къ физиологической и экспериментальной психологіи имѣютъ только два отдѣла книги: отдѣлъ о мозгѣ и нервной системѣ («*Physiological facts of brain-activity*») и отдѣлъ о гипнотизмѣ и родственныхъ ему явленіяхъ («*The investigations of experimental psychology*»). Къ сожалѣнію, оба отдѣла, подобно всему остальному содержанію книги, носятъ печать дилетантизма и не всегда стоятъ на

уровнѣ науки. Въ первомъ отдѣлѣ нужно отмѣтить своеобразную гипотезу автора о физиологическомъ органѣ сознанія. На основаніи нѣкоторыхъ, въ настоящее время отчасти уже опровергнутыхъ, показаній Мейнерта и Верникс, Карусъ полагаетъ, что органомъ сознанія нужно считать не мозговую корку, а такъ называемая «полосатая тѣла» (*corpora striata*). Корка мозговыхъ полушарій, по его мнѣнію, служитъ центромъ безсознательной (рефлекторной) нервной дѣятельности, которая получаетъ «добавочный элементъ сознанія» только тогда, когда первый токъ проходитъ чрезъ «полосатое тѣло» (стр. 193, 194—203, 205 и слѣд.). Авторъ предлагаетъ эту гипотезу на судъ специалистовъ, но едва-ли специалисты будутъ серьезно обсуждать ее. Не говоря уже о томъ, что она не имѣетъ для себя достаточной опоры даже въ изслѣдованіяхъ тѣхъ авторитетовъ, которымъ слѣдуетъ Карусъ (наприм., Вернике, въ согласіи съ новѣйшими данными, отрицаетъ непосредственную связь полосатаго тѣла съ *corpora radiata* и мозговою коркой), она противорѣчитъ всѣмъ новѣйшимъ анатомическимъ и физиологическимъ наблюденіямъ. Отдѣлъ о гипнотизмѣ, озаглавленный: «изслѣдованія экспериментальной психологіи» (какъ будто экспериментальная психологія изслѣдуетъ только одинъ гипнотизмъ!), обработанъ поверхностно и неполно, на основаніи свѣдѣній, взятыхъ большею частью изъ вторыхъ и третьихъ рукъ. Для объясненія гипнотическихъ явленій авторъ принимаетъ теорію «двойной личности», подъ которою онъ разумѣетъ «удвоеніе центральной души внутри одной общей периферической души».

Книга издана очень красиво и снабжена множествомъ превосходныхъ рисунковъ и діаграммъ. Эти заимствованные изъ лучшихъ сочиненій и прекрасно исполненные рисунки представляютъ ея главный и можетъ-быть единственный научный интересъ.

**П. Соколовъ.**

**Ф. М. Вендтъ**, профессоръ женской учительской семинаріи въ Троппау. Душа женщины. Опытъ женской психологіи. Переводъ С. Спб. 1892 г. IV+364 стр.

Переводчикъ прибавилъ отъ себя въ концѣ книги цѣлое большое разсужденіе въ духѣ фельетоновъ мелкихъ газетъ, наполненное выписками изъ различныхъ поэтовъ, особенно изъ Шекспира, но оно никакого научнаго значенія не имѣетъ и ничего



въ «душѣ женщины» не объясняетъ. За то самый переводъ сдѣланъ довольно плохо.

«Опытъ» Вендта составляетъ, по его собственнымъ словамъ, результатъ «болѣе чѣмъ тридцатилѣтнихъ наблюденій надъ женщинами и дѣвушками неодинаковаго возраста и различныхъ національностей». Держался онъ, главнымъ образомъ, «гербартовскаго ученія о душѣ, принимая въ расчетъ и результаты позднѣйшаго развитія принциповъ гербартовской психологіи». «Другъ женщинъ и защитникъ женскихъ интересовъ», авторъ «не умолчалъ и о такихъ фактахъ, которые говорятъ не въ ихъ пользу». Общій выводъ автора таковъ: «мушины съ большею ловкостью и съ большимъ успѣхомъ распоряжаются своимъ психическимъ механизмомъ, чѣмъ женщины, причина чего лежитъ въ физической организаціи женщины, переданной въ порядкѣ наслѣдственности, и, главнымъ образомъ, въ тѣхъ органахъ, которые имѣютъ особенное значеніе для психическихъ процессовъ». Этотъ фактъ находитъ, по мнѣнію автора, «нежелательную поддержку въ нерациональномъ и несоотвѣтствующемъ своимъ цѣлямъ воспитаніи». Авторъ настаиваетъ далѣе «на легкости и быстротѣ взаимодѣйствія между внѣшнимъ раздраженіемъ и душою», на страсти женщинъ къ смѣнѣ впечатлѣній и т. д., — мысли, какъ видно не новыя и не оригинальныя. Вообще, авторъ, хотя и «педагогъ по профессіи», очевидно, не далеко ушелъ въ своемъ предметѣ. Онъ наивно думаетъ, что «лейпцигскій проф. Штрюмпель первый началъ изысканія и выработалъ глубоко продуманную и прочную теорію въ области основныхъ законовъ психической жизни вообще». Эпиграфомъ книги поставлено изреченіе: «есть что то чудное въ душѣ женщины!», неоднократно эксплуатируемое въ текстѣ. Мѣстами у автора попадаются дѣльные взгляды, здравыя практическія требованія, но въ общемъ книга не удовлетворяетъ тѣмъ требованіямъ, какія мы имѣемъ право предъявлять къ такому сочиненію. Самая мысль «о психологіи женщины» недостаточно обоснована.

**В. Ивановскій.**

**Wilhelm Jerusalem.** Laura Bridgman. Erziehung einer Taubstumm-Blinden. Eine psychologische Studie. Zweiter unveränderter Abdruck. Wien 1891. 76 стр. (Лаура Бриджмэнъ. Воспитаніе глухонѣмой и слѣпой).

Исторія знаменитой слѣпой и глухонѣмой Лауры Бриджмэнъ принадлежитъ къ тѣмъ жестокимъ экспериментамъ природы, которые, увеличивая число страждущаго человѣчества, въ то же время имѣютъ какъ бы особенное назначеніе служить цѣлямъ науки. Знакома намъ съ рѣдкою психологическою аномаліей, съ существомъ, лишеннымъ почти всѣхъ средствъ для воспріятія внѣшней дѣйствительности, эта печальная, но глубоко поучительная исторія показываетъ намъ, какъ развивается душевная жизнь при такихъ исключительныхъ условіяхъ, какія своеобразныя формы она принимаетъ и какого высокаго уровня она можетъ достигнуть, благодаря разумному и заботливому воспитанію. Психологъ здѣсь не только узнаетъ совершенно своеобразный міръ ощущеній, мыслей и чувствъ, но и находитъ ключъ къ пониманію многихъ темныхъ явленій въ душевной жизни нормальнаго человѣка. Поэтому нельзя не привѣтствовать появленія прекрасной работы проф. Ерузалема, который задался цѣлью собрать разсѣянные извѣстія объ этомъ психологическомъ феноменѣ, дополнить ихъ новыми данными и подвергнуть собранный матеріалъ обстоятельному научному анализу. Книжка написана на основаніи подлинныхъ американскихъ документовъ, между которыми главное мѣсто занимаютъ отчеты того знаменитаго Бостонскаго института для слѣпыхъ, гдѣ воспитывалась Лаура Бриджмэнъ. Въ сжатомъ, ясномъ и живомъ очеркѣ авторъ разсказываетъ обстоятельства жизни и воспитанія Лауры, изслѣдуетъ особенности ея чувственныхъ воспріятій и представленій, описываетъ усвоенныя ею формы рѣчи и ходъ ея умственнаго развитія и знакомитъ съ ея эмоціональною жизнью и съ характеромъ ея сновидѣній. Въ заключительной главѣ онъ сообщаетъ краткія свѣдѣнія о четырехъ другихъ подобныхъ случаяхъ изъ практики Бостонскаго института, въ томъ числѣ о слѣпой и глухонѣмой Еленѣ Келлеръ, гениальномъ ребенкѣ, необыкновенно быстрое и богатое развитіе котораго заставляетъ ожидать очень многого въ будущемъ. Изъ множества интересныхъ фактовъ и выводовъ, которые найдетъ читатель въ этой маленькой книжкѣ, мы упомянемъ только главное.

Лаура Бриджмэнъ была вполнѣ лишена зрѣнія и слуха и въ значительной степени обонянія и вкуса, такъ что средствомъ для воспріятія внѣшнихъ впечатлѣній ей служило собственно только осязаніе. Какого феноменальнаго развитія достигло у нея это

чувство и съ какимъ успѣхомъ оно замѣнило ей всѣ другія, можно видѣть изъ слѣдующаго. Не имѣя возможности слышать, Лаура посредствомъ осязанія чувствовала движеніе звуковыхъ волнъ и такимъ путемъ различала шаги и голоса знакомыхъ людей. «Она часто говорила, что слышитъ ногами. Звуковыя волны, если онѣ были достаточно сильны, производили и на ея сознаніе совершенно опредѣленное впечатлѣніе. Какъ скоро она научилась соединять это впечатлѣніе, принадлежавшее у нея къ области осязанія, съ ощущеніями словъ: sound (звукъ) и hear (слышать), она часто выражалась какъ совершенно нормальные люди». Послѣдняя подробность очень любопытна. Очевидно, здѣсь мы имѣемъ своеобразный случай апперцепціи, особенность котораго состоитъ въ томъ, что съ понятіемъ «звукъ» въ сознаніи Лауры Бриджмэнъ соединялась совсѣмъ иная сторона объективнаго явленія, чѣмъ у нормальнаго человѣка. Отсюда становится яснымъ, какъ тѣсно связана апперцепція съ ассоціаціей, и какъ зависитъ она отъ той или иной случайной формы и направленія послѣдней. Лишенная почти всѣхъ объективныхъ впечатлѣній, Лаура тѣмъ не менѣе имѣла очень правильное и точное воспріятіе времени. Это видно изъ того, что она могла вполнѣ правильно играть на фортепіано восьмыя и четверти. Авторъ находитъ здѣсь подтвержденіе высказаннаго имъ, Рилемъ и Мюнстербергомъ, взгляда, что воспріятіе времени не зависитъ отъ смѣны объективныхъ впечатлѣній, а есть результатъ внутренней работы сознанія и соединеннаго съ нею чувства психофизическаго напряженія.

Кромѣ обычнаго языка глухонѣмыхъ, при помощи котораго Лаура разговаривала съ окружающими, она постепенно научилась произносить нѣсколько (до 60) звуковъ, обозначающихъ для нея имена знакомыхъ лицъ. Первоначально эти звуки были у нея только непосредственнымъ выраженіемъ чувства («emotional noises») и произносились лишь тогда, когда она думала объ извѣстномъ лицѣ съ особенною симпатіей; но постепенно они утратили свою эмоціональную окраску и стали просто именами. Этотъ любопытный фактъ долженъ получить большее значеніе въ вопросѣ о происхожденіи языка, такъ какъ онъ служитъ рѣшительнымъ подтвержденіемъ взгляда, что звуковой языкъ возникъ изъ эмоціональныхъ звуковъ и криковъ. «Здѣсь,—говоритъ проф. Брузалемъ,—мы можемъ нѣкоторымъ образомъ воочію видѣть,

какъ чувство выражается въ звукахъ, какъ разнообразныя причины, сообщающія чувству опредѣленную окраску, видоизмѣняютъ звукъ и дѣлаютъ его членораздѣльнымъ, какъ, наконецъ, вслѣдствіе частаго повторенія чувство тупѣетъ, и звукъ становится чисто условнымъ знакомъ».

Большой психологической интересъ имѣютъ также замѣчанія автора о развитіи у Лауры абстрактныхъ понятій, о ея религиозныхъ представленіяхъ, о ея эстетическихъ чувствованіяхъ и сновидѣніяхъ.

Все это дѣлаетъ маленькую книжку проф. Ерузалема очень цѣннымъ приобрѣтеніемъ для психолога. Но ее прочтеть съ живымъ интересомъ также педагогъ, который изъ нея познакомятся съ остроумными методами, примѣненными при воспитаніи Лауры Бриджмэнъ, и всякій образованный человѣкъ вообще, которому она расскажетъ о великомъ актѣ гуманности, возвратившемъ свѣтъ жизни и мысли существу, глубоко обиженному природой.

**П. Соколовъ.**

**Alfred Binet.** Les altérations de la personnalité. Paris 1892. VIII + 323 стр. (Измѣненія личности).

Появленіе этой книги (составляющей 74-й томъ «Международной Научной Библіотеки») указываетъ на то, что вопросъ о гипнотизмѣ и о внушеніи вступилъ въ новую фазу развитія. Въ самомъ дѣлѣ, за десять-пятнадцать лѣтъ своего существованія литература, занимающаяся вопросомъ о гипнотизмѣ, внушеніи и т. п., достигла огромныхъ размѣровъ: собрано множество фактовъ касательно галлюцинацій, анестезіи, паралича, расстройства памяти, раздробленія личности, внушеній въ состояніи бодрствованія и т. п. Но всѣ эти факты изучались каждымъ изслѣдователемъ со своей личной точки зрѣнія, благодаря чему возникали несогласія не только относительно объясненія нѣкоторыхъ явленій но даже относительно самого ихъ существованія. Однако, мало-по-малу накопилось достаточное число данныхъ, относительно которыхъ противорѣчія и разногласія сдѣлались невозможными: образовался, такъ сказать, общій фондъ фактовъ, стоящихъ внѣ спора и признаваемыхъ всѣми. Авторъ разбираемой нами книги и задался цѣлью сдѣлать обзоръ этихъ общепризнанныхъ явленій, подвести итогъ добытымъ результатамъ. «Мнѣ кажется,—говоритъ онъ (стр. VIII),—обстоятельства благоприят-

ствують попыткѣ выполнить эклектическую работу. Въ настоящее время наблюдается весьма любопытное явление: значительное количество изслѣдователей, не принадлежащихъ ни къ одной и той же школѣ, ни къ одной и той же нации, экспериментирующихъ надъ неодинаковыми субъектами, изучающихъ неодинаковые вопросы и часто совершенно незнающихъ другъ о другѣ,—приходятъ къ одному и тому же результату, даже не зная объ этомъ; и этотъ результатъ, къ которому приходятъ различными путями и который лежитъ въ основѣ множества явленій духовной жизни, есть своеобразное измѣненіе личности, раздвоеніе, или, скорѣе, раздробленіе нашего я. Находятъ, что у весьма многихъ людей, поставленныхъ въ самыхъ разнообразныхъ условіяхъ, нормальное единство сознанія разрушается, образуется нѣсколько отдѣльныхъ сознаній, изъ которыхъ каждое можетъ имѣть свои особенныя воспріятія, свою память и даже свой особенный нравственный характеръ».

Три части, на которыя авторъ раздѣлилъ свою книгу, заняты разсмотрѣніемъ «перемежающихся личностей», «сосуществующихъ личностей» и «измѣненій личности подъ вліяніемъ внушенія».

Перемежающіяся личности изучаются съ двухъ точекъ зрѣнія: при сомнамбулизмѣ самопроизвольномъ и при сомнамбулизмѣ вызванномъ. Авторъ справедливо замѣчаетъ, что самопроизвольный сомнамбулизмъ представляетъ особенный интересъ въ виду того, что при немъ вліяніе наблюдателя сводится до минимума; слѣдовательно, мы не должны опасаться, что наблюдаемая нами явленія суть результаты чисто безсознательнаго внушенія со стороны экспериментатора, руководящагося какою-нибудь заранѣе составленною теоріей. Случаи перемежающихся личностей при самопроизвольномъ сомнамбулизмѣ уже довольно многочисленны. Наибольшею извѣстностью пользуются: наблюденія Макъ-Ниша надъ одною американскою дамою, наблюденія Азама надъ Фелидой \*) и наблюденія Буррю и Бюро надъ Louis V.... Эти случаи, при всемъ ихъ внѣшнемъ разнообразіи, по существу совершенно похожи другъ на друга: дѣло сводится къ тому, что послѣ кратковременнаго кризиса, весь духовный обликъ субъекта ра-

\*) Случай Фелиды подробно разсказанъ въ статьѣ Н. Н. Важенова: «Область и предѣлы внушенія» («Вопросы Философіи», кн. 8-я).

дикально измѣняется, старый субъектъ исчезаетъ, возникаетъ новый субъектъ, совершенно чуждый старому, не сохранившій никакихъ воспоминаній, присущихъ старому субъекту, и отличающійся отъ него своимъ поведеніемъ и своимъ характеромъ. Вотъ, на примѣръ, случай, описанный Макъ-Нишемъ: «Одна хорошо воспитанная и образованная молодая дама, хорошаго тѣло-сложенія, была поражена внезапно, безъ всякихъ предвѣстниковъ, глубокимъ сномъ, продолжавшимся въ теченіе нѣсколькихъ часовъ. Послѣ своего пробужденія она забыла все, что ранѣе знала, ся память не сохранила ни знанія словъ, ни знанія вещей; ее пришлось всему обучить заново; такъ, она снова училась читать, писать и считать; мало-по-малу она ознакомилась съ окружающими ее лицами и предметами, къ которымъ она относилась такъ, какъ будто бы видѣла ихъ въ первый разъ. Спустя нѣсколько мѣсяцевъ она, безъ всякой видимой причины, снова впала въ сонъ, подобный тому, который она уже однажды испытала. Послѣ ея пробужденія оказалось, что она находится въ томъ самомъ состояніи, въ какомъ была до своего перваго сна, но она не сохранила никакого воспоминанія относительно всего того, что случилось съ нею въ промежуткѣ между обоими снами». Смѣна этихъ двухъ состояній повторялась у больной нѣсколько разъ въ теченіе четырехъ лѣтъ. Въ Louis V... мы имѣемъ смѣну не двухъ, а цѣлыхъ *шести* различныхъ состояній, изъ которыхъ каждое характеризуется своеобразнымъ состояніемъ памяти, характера и органовъ чувствъ.

Второй, самый большой, отдѣлъ посвященъ изученію сосуществоющихъ личностей. Здѣсь одна личность уже не вытѣсняетъ другую, а сосуществуетъ съ нею; но, несмотря на это сосуществованіе, обѣ личности почти совершенно независимы другъ отъ друга, каждая имѣетъ свою особую сферу чувственности и дѣятельности. Существуютъ два основныхъ условія, при которыхъ наблюдается раздробленіе личности: это — нечувствительность, свойственная истеричнымъ, и состояніе разсѣянности. Мы не будемъ излагать этого отдѣла (для чего потребовалось бы слишкомъ много мѣста), замѣтимъ только, что въ немъ авторъ много заимствуетъ изъ замѣчательной книги Пьера Жана «L'automatisme psychologique», которую мы подробно реферировали въ 3-й книгѣ «Вопросовъ Философіи». Обратившись къ этому реферату, читатель увидитъ, какимъ образомъ ощущенія,

не воспринимаемая субъектомъ, пораженнымъ истерическою анестезіей, оказываются, все-таки, воспринятыми другою личностью которая мало-по-малу образуется изъ координаціи этихъ внѣсознательныхъ ощущеній, и какимъ образомъ состояніе разсѣянности, возникающее вслѣдствіе суженія поля сознанія, помогаетъ образованію этой новой личности.

Третій отдѣлъ книги занятъ доказательствомъ того положенія, что внушеніе вызываетъ въ большинствѣ случаевъ раздробленіе сознанія, и что только при помощи подобнаго раздробленія это внушеніе можетъ осуществиться: внушеніе создаетъ побочную, второстепенную личность, которая и завѣдуетъ дѣятельностями, необходимыми для выполненія внушеннаго акта; субъектъ дѣйствуетъ, какъ говорится, безсознательно потому, что внушенное дѣйствіе лежитъ внѣ сферы главнаго сознанія.

Читатель видитъ, что авторъ не задавался цѣлью создать новую теорію или опубликовать новые факты; наоборотъ, его цѣль состояла въ томъ, чтобы собрать воедино всѣ общепризнанные факты. Поэтому мы не встрѣчаемъ въ его книгѣ блестящихъ гипотезъ, въ родѣ тѣхъ, которыя встрѣчаются въ книгѣ Жане; за то его книга представляетъ интересъ другого рода: она отвѣчаетъ на вопросъ о томъ, что дало наукѣ изученіе гипнотизма за десять лѣтъ своего существованія. Посмотримъ, какъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ самъ авторъ.

Въ своемъ «Заключеніи» онъ прежде всего указываетъ на слѣдующій *важный и неизбѣжный* выводъ: «наше *я* есть координація». Что то *я*, которое можетъ раздробляться, преобразовываться, измѣняться, не есть неизмѣнная, всегда самой себѣ равная субстанція, это — простая тавтологія. Конечно, весьма многіе замѣтятъ, что эти факты ничего не доказываютъ, ибо они относятся къ нѣкоторымъ видамъ дѣятельности нашей субстанціи и ничего не говорятъ и *не могутъ говорить* о ней самой. Но подобное возраженіе было бы простымъ *ignotatio elenchi*. Никто и не думаетъ утверждать, будто эти факты доказываютъ несубстанціальность *я*, — нѣтъ, дѣло обстоитъ совершенно иначе: обязанность доказать, что *я* есть субстанція, лежитъ на тѣхъ, кто это утверждаетъ; ихъ противники могутъ ограничиться только критикою ихъ доказательствъ. Но самые сильные доводы, которые когда-либо приводились догматиками въ пользу своего мнѣнія о субстанціальности нашего *я*, всегда основывались на *внут-*

реннемъ самонаблюденіи; теперь ихъ лишаютъ права приводить подобныя доказательства: имъ показываютъ, что *я, данное въ нашемъ самонаблюденіи*, можетъ раздробляться, преобразовываться и измѣняться; имъ показываютъ, что *это я* есть не что иное, какъ *координація*. Этимъ подрываются въ самомъ корнѣ всѣ доводы догматиковъ.

Относительно второго вывода, дѣлаемаго авторомъ, мнѣ придется поговорить подробнѣе. «Одна важная истина, — говоритъ авторъ (стр. 318—319), — вытекаетъ изъ всѣхъ нашихъ психологическихъ изслѣдованій; это то, что ассоціація идей не способна объяснить генезиса личности, или простого синтеза явленій. Припомнимъ нѣкоторые изъ фактовъ, прекрасно обнаруживающихъ это обстоятельство. Субъекты, существованіе которыхъ разбито на два различныхъ духовныхъ состоянія, могутъ, находясь въ одномъ состояніи, не помнить событій, принадлежащихъ другому состоянію.... Предметъ, который при состояніи *A* вызываетъ рядъ воспоминаній, ничего не вызываетъ при состояніи *B*.... Слѣдовательно, законы ассоціаціи подчинены нѣкоторымъ высшимъ вліяніямъ, которыя то позволяютъ имъ дѣйствовать, то лишаютъ ихъ силы». Что ассоціація идей не есть единственный принципъ духовной жизни, противъ этого я спорить не стану; но, все-таки, способъ разсужденія автора я не могу считать правильнымъ. Еще разбирая книгу Жане, я указалъ (стр. 100) на то обстоятельство, что если вопросъ о раздробленіи личностей поставленъ правильно, то за то вопросъ о взаимодействіи между этими раздробленными личностями оставленъ безъ должнаго вниманія. А это взаимодействіе существуетъ: обѣ личности вліяютъ другъ на друга. Такъ, напримѣръ, если сдѣлать, положимъ, *пять* уколовъ на анестезированной рукѣ истеричной особы и спросить ее, чувствовала-ли она эти уколы, то, конечно, она отвѣтитъ, что ничего не чувствовала; но если предложить ей подумать о какой-нибудь цифрѣ, то она подумаетъ именно *о пяти*; здѣсь, значитъ, «неосознанныя» ощущенія повліяли на сознаніе. Съ другой стороны, если особа, способная къ такъ называемому автоматическому писанію, будетъ думать о какомъ-нибудь словѣ, то ея рука можетъ, безъ ея вѣдома, написать это слово. Здѣсь, значитъ, сознаніе вліяетъ на «безсознательныя» дѣйствія. Слѣдовательно, полнаго разрыва между обѣими личностями не бываетъ, а только обѣ личности относятся другъ къ другу какъ къ чему-то постороннему.



Ощущенія, воспринимаемыя вторичнымъ сознаниемъ, вліяютъ также и на первичное сознание, но къ этому послѣднему они доходятъ, такъ сказать, замаскированными. Такимъ образомъ раздробленіе сознания соприкасается съ ошибками воспріятія— съ иллюзіями: вторичное сознание воспринимаетъ данныя ощущенія правильно и поэтому реагируетъ на нихъ правильно, а первичное сознание впадаетъ при оцѣнкѣ ихъ въ самыя странныя ошибки. Мы можемъ даже указать на причину этихъ ошибокъ. Въ самомъ дѣлѣ, ощущенія *A, B, C*, которыми завѣдуетъ вторичное сознание, доходятъ до первичнаго сознания не такъ, какъ доходятъ до него подобныя же ощущенія *A', B', C'*, не подчиненныя вторичному сознанию (наприм., уколы *здоровой* руки). Самый фактъ образованія вторичной личности показываетъ, что эти ощущенія синтетизировались, а въ такомъ случаѣ первичная личность восприметъ только *равнодѣйствующую* этихъ ощущеній; форма и содержаніе этой равнодѣйствующей будетъ зависѣть отъ степени совершенства синтеза, но, само собою разумѣется, что эта равнодѣйствующая будетъ явленіемъ совершенно иного порядка, чѣмъ элементы, изъ координаціи которыхъ она возникаетъ (какъ читатель видитъ, я придаю термину «равнодѣйствующая» нѣсколько своеобразный смыслъ). Такимъ образомъ указаніе Бине на то, что «предметъ, который при состояніи *A* вызываетъ рядъ воспоминаній, ничего не вызываетъ при состояніи *B*», ничего не говоритъ противъ закона ассоціаціи уже по тому одному, что мы не имѣемъ права утверждать, дѣйствительно-ли этотъ предметъ ничего не вызываетъ при состояніи *B*, ибо какъ исходные пункты, такъ, конечно, и обѣ цѣпи ассоціацій должны быть до такой степени различны, что установить ихъ общее происхожденіе въ громадномъ большинствѣ случаевъ просто невозможно. Въ самомъ дѣлѣ, то, что для одного сознания будетъ, положимъ, пятью уколами булавкою, во всей ихъ конкретности, уколами, сопровождающимися болью, то для другого сознания будетъ отвлеченною *идеей пяти*. Таковы будутъ два исходныхъ пункта двухъ рядовъ ассоціацій; можно-ли послѣ этого удивляться, если между этими рядами не окажется ничего общаго, если даже покажется, будто одного ряда совсѣмъ не существуетъ?

Перейдемъ теперь къ третьему и послѣднему выводу автора, касающемуся предѣловъ сознания. «До сихъ поръ,—говоритъ онъ (стр. 322),—часто утверждали, что сознание само опредѣляетъ

свои границы. Такимъ образомъ нервная дѣятельность каждаго изъ насъ была бы двухъ родовъ: одна—свѣтоносная, самосознательная; другая—слѣпая, лишенная сознанія и сводящаяся на матеріальныя измѣненія, совершающіяся въ клѣточкахъ и волокнахъ нервныхъ центровъ». Авторъ совершенно справедливо отвергаетъ подобный взглядъ на нервно-психическую дѣятельность. Онъ замѣчаетъ, что явленіе раздробленія личности указываетъ на то, что «внѣ нашего сознанія въ насъ могутъ образовываться сознательныя мысли, совершенно намъ неизвѣстныя» (стр. 323). «Въ настоящее время,—говоритъ онъ (стр. 323),—совершенно невозможно опредѣлить природу, значеніе и распространенность этихъ (второстепенныхъ) сознаній; возможно, что сознаніе окажется привилегіей нѣкоторыхъ нашихъ психическихъ дѣятельностей; возможно, что оно окажется повсюду въ нашемъ организмѣ; возможно даже, что оно сопровождаетъ всѣ проявленія жизни». Подобный взглядъ на сознаніе кажется намъ болѣе научнымъ и болѣе соответствующимъ дѣйствительности, чѣмъ тотъ, въ силу котораго сознаніе является простымъ эпифеноменомъ, нѣкоторою бесполезною надбавкою къ нервной дѣятельности, которая могла бы обходиться и безъ него. Нѣкоторые, какъ извѣстно, строили такую фантастическую картину: люди живутъ по старому,—образовываютъ государства, воюютъ, пишутъ книги, строятъ зданія и т. п., и т. п., но все это они дѣлаютъ.... бессознательно. Но теперь мы знаемъ, что *бессознательное* есть собственно только *внѣсознательное* (терминъ Бине — *subconscient*, подсознательное, нельзя считать удачнымъ), лежащее внѣ *нашего* сознанія, но не лишенное всякаго сознанія.

Для читателей, которые заинтересовались бы книгою Бине, могу сообщить, что переводъ ея появится въ журналѣ «Русское Богатство».

П. Моніевскій.

## Извѣстія и замѣтки.

---

Въ Московскомъ университетѣ въ текущемъ полугодіи читаютъ слѣдующіе философскіе курсы: Засл. проф. *М. М. Троицкій* — логику (2 лек. для студ. 1-го сем.), Орд. проф. *Н. Я. Гротъ* — психологію (2 лек. для студ. 3-го сем.); — философію Платона и Аристотеля (2 лек. для классиковъ 5-го сем.); задачи этики (1 лек.) и чтеніе «Критики практическаго разума» Канта (1 ч. для желающихъ). Экстр. проф. *Л. М. Лопатинъ* — исторію новой философіи (3 лек. для слов. и истор. 5-го сем.); семинарій по новой философіи (1 ч.) и основныя проблемы познанія (1 ч. для желающихъ). Пр.-доц. *кн. С. Н. Трубецкой* — исторію древней философіи (2 лекціи для 1-го сем.); очерки средневѣковой философіи (2 лекціи) и философскій семинарій (2 ч. для желающихъ). Пр.-доц. *А. С. Бѣлкинъ* — исторію англійской философіи (2 лек. для желающихъ). Пр.-доц. *П. Е. Астафьевъ* — введеніе въ психологію (2 часа для желающихъ).

Въ предстоящемъ 1892—93 учебномъ году въ *Московской духовной академіи* будутъ читаться слѣдующіе философскіе курсы: Исторія философіи. Орд. профессоръ *П. И. Казанскій* \*) будетъ читать исторію греческой философіи отъ Θαλеса до Аристотеля включительно (2 лекціи въ недѣлю). — Метафизика (гносеологія, онтологія и космологія). Доцентъ *А. И. Введенскій* \*\*). — Психологія Доцентъ *П. П. Соколовъ*. Программа курса: Введеніе въ психологію. — I часть. Общая психологія: психофизиологическія, метапсихологическія и общія психологическія про-

---

\*) До настоящаго года занималъ кафедру нравственнаго богословія.

\*\*) До сихъ поръ читалъ исторію философіи.

блемы.—II. часть. Специальная психологія: изслѣдованіе отдѣльныхъ группъ душевныхъ элементовъ (4 лек. въ недѣлю).

Въ настоящемъ году при академіи по философіи оставлены—*И. В. Поповъ* и *П. П. Борисовскій*. Первый писалъ кандидатскую диссертацию о «Совѣсти, ея сущности и происхожденіи»; второй—на тему: «Нравственная философія графа Л. Н. Толстого предъ судомъ христіанскаго откровенія и разума».

↪ В *Петербургскомъ университетѣ* исправляющій должность экстраординарнаго профессора *А. И. Введенскій* въ текущемъ году читаетъ исторію древней философіи (3 часа) и исторію новой философіи (отъ возникновенія христіанства до Гегеля и Конта включительно, 3 часа).

↪ В *Училищѣ Правовѣднїя* исторію философіи читаетъ *Э. Л. Радловъ* (3 часа въ 3-мъ классѣ, соотвѣтствующемъ первому университетскому курсу).

↪ В *Александровскомъ лицѣ* *Э. Л. Радловъ* читаетъ логику (2 часа въ 4-мъ классѣ) и исторію философіи (2 часа въ послѣднемъ классѣ).

↪ На женскихъ *Педагогическихъ курсахъ* при с.-петербургскихъ женскихъ гимназіяхъ психологію (2 часа) читаетъ *П. И. Вознесенскій*, логику (2 часа) *Э. Л. Радловъ* и исторію педагогики—*Я. Н. Колубовскій*.

↪ В *Кіевскомъ университетѣ* читаютъ въ текущемъ году слѣдующіе курсы: экстраорд. проф. *А. Н. Гиляровъ*—исторію средневѣковой и новой философіи (4 часа) и «Пиръ» Платона (2 часа); прив.-доц. *Г. И. Челпановъ*—психологію (въ осеннемъ полугодіи, по 3 часа въ недѣлю) и логику (въ весеннемъ полугодіи, по 3 часа); проф. *Эйхельманъ*—исторію философіи права (1 часть); проф. *Сикорскій*—физиологическую психологію (1 часть, въ осеннее полугодіе) и физиологію рѣчи (1 часть, въ весеннемъ полугодіи).—Доцентъ Демидовскаго лица *кн. Е. Н. Трубецкой* назначенъ въ Кіевскій университетъ исправляющимъ должность экстраординарнаго профессора по энциклопедіи права.

↪ В *Одесскомъ университетѣ* въ текущемъ году *Н. Н. Лане* читаетъ психологію (2 часа для студентовъ первыхъ двухъ курсовъ), исторію новой философіи (3 часа) и обзоръ главныхъ философскихъ направленій въ XIX вѣкѣ. *А. П. Казанскій* объявилъ логику (2 часа) и исторію древней философіи съ Аристотеля (2 часа).

❖ Въ *Харьковскомъ университетѣ* ордин. проф. *Ө. А. Зеленогорскій* въ текущемъ году читаетъ исторію древней философіи (3 часа для студентовъ 1-го семестра) и исторію новой философіи (3 часа для студентовъ 5-го семестра). Кромѣ того одинъ часъ въ недѣлю предположено посвящать практическимъ упражненіямъ по различнымъ наиболѣе важнымъ философскимъ вопросамъ (по преимуществу метафизическимъ). Пр.-доц. *П. Е. Лейкфельдъ* читаетъ психологію (3 часа на 3-мъ семестрѣ) и ведетъ чтеніе діалоговъ Платона (2 часа для классиковъ 5-го семестра).

❖ Въ *Варшавскомъ университетѣ* въ начавшемся академическомъ году орд. проф. *Г. Е. Струве* читаетъ логику (для студентовъ I и II курсовъ историко-филологическаго факультета) и исторію древней философіи (для III и IV курсовъ историко-филологическаго факультета и для I и II курсовъ юридическаго факультета). Въ слѣдующемъ академическомъ году проф. *Струве* будетъ читать психологію и исторію новой философіи для студентовъ тѣхъ же курсовъ и факультетовъ. Кромѣ того проф. *Струве* частнымъ образомъ ведетъ занятія со студентами, заявившими желаніе ближе познакомиться съ названными философскими предметами.

❖ Сочиненія *Кудрявцева* издаются «Братствомъ Преподобнаго *Сергія* для вспомошествованія нуждающимся студентамъ и воспитанникамъ *Московской Духовной академіи*», которому покойный завѣщаль всѣ свои напечатанные и остающіеся въ рукописяхъ труды. Изданіе редактируется комиссіей изъ шести членовъ Совѣта Братства (ректора *архимандрита Антонія* и гг. *Г. А. Воскресенскаго*, *Д. Ө. Голубинскаго*, *П. И. Казанскаго*, *И. Н. Курсунскаго* и *П. И. Цвѣткова*). Пока рѣшено издать только тѣ произведенія покойнаго, которыя уже появились въ печати. По программѣ, выработанной проф. *Курсунскимъ*, изданіе будетъ состоять изъ трехъ томовъ, около 1200 страницъ въ каждомъ; каждый томъ будетъ раздѣленъ на три выпуска приблизительно въ 400 страницъ. Въ первый томъ войдутъ біографія *Кудрявцева* и его статьи по введенію въ философію и гносеологіи; во второмъ томѣ будутъ напечатаны работы по естественному богословію; третій томъ будетъ заключать статьи по космологіи. По нѣкоторымъ соображеніямъ рѣшено сначала издать второй томъ. Въ настоящее время уже печатается первый выпускъ этого

тома и вѣроятно скоро поступить въ продажу. Цѣна каждого тома по предварительной подпискѣ 4 рубля, а по выходѣ въ свѣтъ 4 руб. 50 коп.; отдѣльные выпуски будутъ продаваться по 1 руб. 50 коп.

❖ Первые два тома извѣстнаго сочиненія *Ибервега-Гейнце* „Grundriss der Geschichte der Philosophie“ готовятся къ печати въ переводѣ *Я. Н. Колубовскаго*. Въ русскомъ изданіи, какъ это было сдѣлано и при переводѣ „Исторіи новой философіи“ (Спб. 1890), вездѣ будутъ сдѣланы возможно подробныя указанія на русскую литературу.

❖ 21-го августа въ Москвѣ 47 лѣтъ отъ роду скончался *А. И. Вилькинсъ*, статья котораго „Одно изъ возможныхъ міросозерцаній“ помѣщена въ 12 книгѣ „Вопросовъ Философіи“. По окончаніи курса въ Московскомъ университетѣ по естественному факультету А. И. занимался нѣкоторое время въ зоологической лабораторіи въ Лейпцигѣ. Побывавъ въ Италіи и южной Франціи для ознакомленія съ шелководствомъ, А. И. поступилъ на службу въ Туркестанское гѣнераль-губернаторство и до послѣднихъ дней принималъ самое дѣятельное участіе въ развитіи въ краѣ научно-практическихъ учреждений. Его спеціальностью было хлопководство и шелководство. Въ теченіе своей жизни А. И. принималъ участіе во множествѣ всякаго рода экскурсій научно-практическаго характера. Онъ оставилъ послѣ себя до 30 разныхъ сочиненій и статей („Рус. Вѣд.“).

## Психологическое Общество.

---

### 7. Засѣданіе (ХСІІ) 10-го октября 1892 года.

Засѣданіе происходило подъ предсѣдательствомъ Н. Я. Грота, въ присутствіи 26 дѣйствительныхъ членовъ, 4 членовъ ссоровнователей и значительнаго числа стороннихъ посѣтителей.

Прочтенъ протоколъ предыдущаго засѣданія.

На мѣсто оставившихъ Москву, секретаря Н. А. Иванцова и его товарища Я. Н. Колубовскаго, выбраны: временнымъ секретаремъ Ю. П. Бартеневъ, временнымъ товарищемъ его Н. М. Горбовъ.

Предложены къ баллотировкѣ въ дѣйств. члены Общества предсѣдателемъ Н. Я. Гротомъ и его товарищемъ Л. М. Лопатинымъ: *А. С. Бьлкинъ, А. П. Басистовъ, В. Н. Ивановскій*; въ члены-соревнователи по предложенію тов. предсѣдателя Н. А. Звѣрева приняты преподаватель *А. Э. Гартвинъ*.

Заявлено о порядкѣ чтенія рефератовъ въ текущемъ году. Изъявили желаніе прочесть рефераты:

1) членъ соревнователь *В. Э. Долинцевъ*. Моисей Маймонидъ, какъ философъ и психологъ.

2) д. ч. *Н. В. Бугаевъ*. Основныя начала эволюціонной монадологіи.

3) д. ч. *П. Е. Астафьевъ*. О познаніи субъекта, какъ предмета метафизики.

4) д. ч. *П. А. Каленовъ*. О статьѣ П. Е. Астафьева «Воля въ знаніи и воля въ вѣрѣ».

5) д. ч. *В. П. Сербскій*. О психологическихъ воззрѣніяхъ Мейнерта.

Предсѣдатель Общества *Н. Я. Гротъ* прочелъ докладъ «Типическія формы эвдемонизма».

Докладъ напечатанъ въ № 15-мъ «В. Ф. и Пс.»

Въ преніяхъ по поводу реферата принимали участіе Л. М. Лопатинъ, П. Е. Астафьевъ, Н. В. Бугаевъ, В. А. Гольцевъ.

*Л. М. Лопатинъ*, не останавливаясь на частностяхъ, коснулся основного понятія эвдемонизма. Постановка дѣла очень затруднительна, и вопросъ о законности эвдемонистической точки зрѣнія въ морали давно возбужденъ. Спорящіе, повидимому, говорятъ одинаково убѣдительно, а между тѣмъ радикально расходятся. Правы-ли эвдемонисты, что невозможна нравственность безъ личнаго удовлетворенія? Противъ этого едва-ли можно серьезно возражать: элемента личнаго удовлетворенія изъ области нравственной дѣятельности никакъ нельзя выкинуть, онъ всюду приводить. Однако вопросъ въ томъ, этимъ-ли *исчерпывается* нравственная дѣятельность, или въ ней присутствуютъ иные мотивы? Докладчикъ охарактеризовалъ много нравственныхъ системъ, но онъ упустилъ коренное различіе: *одни* (гедонисты) говорятъ, что нѣтъ добра и зла самихъ по себѣ, дѣло въ томъ, *что* человѣкъ получить въ результатѣ дѣятельности, все остальное лишь средство (такой взглядъ отчасти проведенъ и въ этикѣ Спинозы); *другіе* признаютъ, что существуютъ, помимо средствъ къ достиженію нравственнаго удовлетворенія, добро и зло, какъ самостоятельныя начала; этотъ-то элементъ и играетъ главную роль во всѣхъ религіозныхъ этикахъ и является самымъ важнымъ. Для примѣра противоположности двухъ точекъ зрѣнія можно взять святого и ханжу. Послѣдній движется страхомъ ада, надеждою награды на небесахъ; у перваго этотъ элементъ отступаетъ на задній планъ, онъ движется иными мотивами—чувствомъ любви, уваженіемъ и вѣрою въ идеаль. Вспомнимъ ап. Павла, который готовъ самъ быть отлученнымъ отъ Христа, чтобы спасти братьевъ своихъ по плоти. Пожалуй, эвдемонистическій моментъ есть натуральный фундаментъ, основа морали, но лишь въ томъ смыслѣ, въ какомъ химическіе элементы суть основа человѣческой жизни. Мораль начинается лишь тогда, когда идеальное беретъ верхъ надъ субъективно-пріятнымъ. Между эвдемонизмомъ и идеалистическою точкою зрѣнія въ морали отношенія обратно пропорціональныя.

*Н. Я. Гротъ* отвѣчалъ, что онъ вовсе не оправдываетъ низ-



шихъ формъ эвдемонизма и во второй части своего реферата выскажетъ свои взгляды на истинное значеніе всей доктрины. Но недоразумѣніе возникаетъ обыкновенно именно отъ того, что понятіе эвдемонизма произвольно ограничиваютъ его двумя низшими категоріями (см. рефератъ), а между тѣмъ идею эвдемонизма надо понимать шире. Есть матеріалистическій и идеалистическій эвдемонизмъ, и между ними дѣйствительно обратнo пропорціональныя отношенія. Поведеніе ханжи принадлежитъ къ низшему типу, святого — къ высшему. Христіанское поведеніе даетъ нравственное удовлетвореніе, ради котораго святой и живетъ. Высшая форма эвдемонизма отрицаетъ эгоизмъ. Мы видимъ, что всѣ ригористическія системы морали должны быть признаны съ извѣстной точки зрѣнія эвдемонизмомъ, и замѣчательно, что каждый ригористъ отрицаетъ эвдемонистическую тенденцію только въ своей системѣ и признаетъ ее въ другихъ. Такъ Шопенгауэръ признаетъ эвдемонизмъ въ нравственной системѣ Канта, а Кантъ видитъ его даже въ ученіи христіанской церкви. Мнѣніе о необходимости расширенія понятія эвдемонизма раздѣляетъ Pfeleiderer въ своей книгѣ *Eudämonismus und Egoismus* (1890). Онъ же предостерегаетъ противъ произвольнаго смѣшенія эвдемонизма съ гедонизмомъ.

*Лопатинъ* въ свою очередь возразилъ, что нельзя произвольно расширять терминовъ, иначе все спутается. Основаніе морали не личное благо, а нѣчто стоящее выше личности. Недостатокъ эвдемонизма въ томъ, что онъ *единственнымъ* основаніемъ и цѣлью дѣятельности признаетъ, согласно опредѣленію референта, счастье дѣйствующей личности, какъ бы утонченно ни понимали мы это счастье. Есть другая мораль, для которой существуетъ нѣчто безконечно высшее какихъ бы то ни было субъективныхъ мотивовъ, — она одна можетъ имѣть притязаніе на названіе «общечеловѣческой».

На это *Гротъ* заявилъ, что надо различать двѣ личности въ человѣкѣ, и добро, стоящее выше одной (животной) личности есть благо и счастье другой личности.

*Лопатинъ*. Святой руководствуется не личными мотивами: онъ ставитъ критеріемъ своего поведенія нѣчто высшее, чѣмъ свое удовлетвореніе. Самъ докладчикъ признаетъ (см. рефератъ), что на высшей ступени дѣятельности человѣкъ не думаетъ о своей личности, наприм. въ состояніи экстаза.

*Гротъ.* Въ человѣкѣ находятся два элемента. Признавъ личное безсмертіе (что оппонентъ принимаетъ), надо допустить, что высшее духовное удовлетвореніе чувствуетъ иная личность, чѣмъ та, которая испытываетъ чувственное наслажденіе въ животномъ тѣлѣ.

*Лопатинъ* настаиваетъ, что въ человѣкѣ одна личность, но стремленія ея противоположны.

*Гротъ.* Пусть такъ, но въ ней два совсѣмъ противоположныхъ полюса, т.-е. какъ бы двѣ личности: одна низшая—животная, другая высшая—духовная. Хотя вѣрно, что мы въ нравственномъ развитіи постепенно идемъ отъ субъективнаго къ объективному, но и объективное въ насъ остается все же субъективнымъ. Духовное удовлетвореніе воли испытываетъ все-таки «субъектъ» или личность. Термины субъектъ и объектъ очень сбивчивы и зыбки. Мы никоимъ образомъ не можемъ отрѣшиться отъ себя; служба объективнымъ идеаламъ добра, правды и красоты, мы живемъ тою стороною своею, которую можно назвать міровымъ субъектомъ.

*Лопатинъ.* Хотя каждая воля стремится къ удовлетворенію, но по однимъ это удовлетвореніе—единственная цѣль, по другимъ—лишь неизбежный результатъ успѣшнаго дѣйствія. Художникъ, творя или созерцая красоту, не думаетъ о себѣ. И высшіе нравственные подвиги суть тѣ, въ которыхъ человѣкъ проявилъ способность къ самозабвенію. Назвать эту точку зрѣнія эвдемонизмомъ можно лишь съ большою натяжкою.

*Гротъ.* Я нарочно въ рефератѣ различилъ объективную цѣль и субъективное основаніе морали. Чѣмъ выше мы поднимаемся, тѣмъ больше выступаетъ объективная цѣль, но все же элементъ удовлетворенія воли личности не исчезаетъ совсѣмъ. При подвигѣ духовномъ человѣкъ не помнитъ себя, но самозабвеніе наступаетъ лишь у сознательно воспитавшихъ себя къ нравственному поведенію личностей и является плодомъ сложной нравственной культуры, руководимой идеаломъ духовнаго удовлетворенія.

*П. Е. Астафьевъ* заявилъ, что, не соглашаясь во многомъ съ докладчикомъ, будетъ ему возражать въ печати; а пока онъ присоединяется къ взглядамъ Л. М. Лопатина, что нельзя видѣть въ удовлетвореніи воли основу морали. Мы дѣйствуемъ не ради удовольствія, но ради самого дѣла. Не удовлетвореніе воли—основаніе нравственности, такъ какъ иначе всякое дѣй-

ствіе было бы на столько нравственно, на сколько оно принесло удовлетворенія.

*Гротъ.* Подъ нравственнымъ удовлетвореніемъ не слѣдуетъ понимать животное удовольствіе, но лишь удовлетвореніе стремлений къ добру, правдѣ, красотѣ,—оно никогда не можетъ быть достигнуто вполне, и стремленіе къ загробному абсолютному существованію есть главный показатель высшей духовной природы человѣка; оно и приводитъ къ указанному 4-му идеалу (см. реф.). Идею эвдем. надо понимать шире, чтобы не лицемерить въ своей нравственной дѣятельности, какъ это было часто до сихъ поръ; лучше сознаться,—и это не будетъ преступленіемъ,—что мы никакъ не можемъ устранить элемента личнаго удовлетворенія; но это не помѣшаетъ признавать и объективныя цѣли нравственной дѣятельности.

*Астафьевъ.* Нельзя однако ставить положенія, что все основаніе морали сводится къ удовлетворенію воли, а въ рефератѣ удовлетвореніе воли признается основною поведенія.

*Гротъ.* Рефератъ еще будетъ имѣть вторую часть и пока не конченъ. Задача нашей послѣдующей критики будетъ состоять именно въ томъ, чтобы показать, что существуетъ одинъ способъ этического удовлетворенія воли и одинъ только путь нравственнаго поведенія.

*Астафьевъ.* Да, но тогда критерій морали—«нравственное» удовлетвореніе, а не счастье, т.-е. этотъ критерій есть истина—идея истиннаго поведенія.

*Гротъ.* Установить идею истиннаго поведенія и есть задача науки этики, а нравственная удовлетворенность есть все-таки счастье и блаженство.

*Д. ч. Н. В. Булаевъ.* Обыкновенно принимаютъ въ классификаціи душевныхъ явленій принципъ дѣленія на умъ, волю и чувство, въ рефератѣ же ставится новая схема—кинетическій моментъ различается отъ волевого.

*Гротъ.* Я, надѣюсь, доказалъ въ своей магистерской диссертациі „Психологія чувствованій“ (1880) неправильность психологической трихотоміи и достаточно обосновалъ дѣленіе душевной дѣятельности на 4 момента. На эту теорію серьезныхъ возраженій мнѣ не было сдѣлано и мало-по-малу новое раздѣленіе входитъ въ психологію. Сходное со мной ученіе изложилъ Schneider въ сочиненіяхъ *Der Thierische Wille* и *Der menschliche Wille*.

*Астафьевъ.* На вашу теорію были возраженія Козлова.

*Гротъ.* На нихъ былъ мною написанъ отвѣтъ, и проф. Козловъ вновь не возражалъ мнѣ.

Затѣмъ Н. В. Бугаевъ сдѣлалъ нѣсколько вопросовъ, касающихся подробностей классификаціи системъ эвдемонизма въ прочтенномъ докладѣ.

*Д. ч. В. А. Голыцевъ* замѣтилъ, что расширеніе понятія эвдемонизма представляетъ нѣкоторую опасность. На примѣрѣ утилитаристовъ видно, что расширять значеніе нѣкоторыхъ этическихъ понятій не слѣдуетъ; желая свести всю дѣятельность человѣка къ эгоизму, они на столько расширили это понятіе, что по ихъ ученію и прогулка для собственнаго удовольствія и спасеніе, съ опасностью жизни, утопающаго суть результаты одного и того же принципа. Докладчикъ установилъ 4 фазы эвдемонизма, но первыя 2 относятся лишь къ психологіи, а не къ этикѣ, къ нимъ принадлежатъ дѣйствія нравственно безразличныя. Нравственность начинается лишь съ 3-й фазы, гдѣ является духовный критерій дѣятельности.

*Гротъ.* Въ рефератѣ двѣ первыя фазы и названы *псевдо-этическими*. Въ мораль онѣ включены на основаніи историческихъ фактовъ, а не произвольно. Мораль есть руководство и сводъ правилъ поведенія. Гедонизмъ, цинизмъ, эпикуреизмъ и пр. также искали этихъ правилъ и потому являются ученіями этическими, хотя ложными. Примѣръ же съ расширеніемъ понятія эгоизма не имѣетъ значенія потому, что эгоизму есть противоположность—альтруизмъ, а эвдемонизмъ есть понятіе, въ предѣлахъ котораго исторически дана противоположность двухъ точекъ зрѣнія, борющихся между собой.

*Голыцевъ.* Докладчику слѣдовало бы представить историческій обзоръ всѣхъ нравственныхъ системъ. Пусть всѣ фазы развитія нравственности включаютъ эвдемонизмъ, но мы видимъ рѣзкое дѣленіе ихъ на двѣ части. Нравственность начинается лишь тамъ, гдѣ приводить нѣчто новое, высшее.

*Гротъ.* Я имѣлъ въ виду сегодня показать психологическія формы эвдемонистическихъ системъ, во второй же части работы я критически разберу достоинство исторически данныхъ системъ.

Засѣданіе закрыто въ 11 ч. 45 м. вечера.

## Психологическое Общество.

---

Въ экстренномъ засѣданіи Психологическаго Общества 24 мая 1891 г., на основаніи доклада комиссіи по присужденію преміи Д. А. Столыпина за лучшее сочиненіе по философіи наукъ, постановлено было, между прочимъ: 1) Присудить половину означенной преміи за сочиненіе подъ заглавіемъ: «Положительная философія и единство науки» съ девизомъ *Ἐν καὶ πολλὰ*, авторомъ котораго оказался (по вскрытіи конверта) почетный членъ Общества Б. Н. Чичеринъ. 2) Выразить Д. А. Столыпину глубокую признательность Общества за основанную имъ премію на тему по философіи наукъ. 3) Просить жертвователя, не согласится ли онъ на оставшуюся сумму въ 1.000 р. предложить новую тему на премію за сочиненіе о философіи Ог. Конта; въ случаѣ же несогласія на это Д. А. Столыпина, назначить трехгодичный срокъ для соисканія преміи на ту же тему.

Такъ какъ въ настоящее время получено отъ Д. А. Столыпина на имя Психологическаго Общества заявленіе о томъ, что измѣненія заданной имъ темы на соисканіе преміи онъ не желаетъ, то, во исполненіе постановленія Общества отъ 24 мая и выраженной жертвователемъ воли, вмѣстѣ съ симъ имѣю честь объявить условія на соисканіе остающейся Столыпинской преміи на новый срокъ 1-го января 1895 года.

### Условія для соисканія второй преміи

ЗА СОЧИНЕНІЕ НА ТЕМУ ПО ФИЛОСОФІИ НАУКЪ.

Московское Психологическое Общество симъ объявляетъ, что, по предложенію Д. А. Столыпина и на пожертвованныя имъ

средства, оно назначаетъ вновь премію въ 1.000 р. за лучшее сочиненіе на тему:

«Критическое разсмотрѣніе положенія Огюста Конта о естественномъ совпаденіи (*coincidence spontannée*) первообразныхъ законовъ неорганической природы съ основными законами органической жизни и о стремленіи всѣхъ реальныхъ знаній человѣка къ логическому и научно-му единству (*unité logique et scientifique*)». См. *Cours de philosophie positive, leçons 58-me et 59-me*, особенно стран. 681 тома VI-го, изданія Литтре.

Для полного рѣшенія задачи желательно особое разсмотрѣніе философіи физики, химіи и біологіи въ ихъ главныхъ методахъ и основныхъ законахъ, какъ они изложены во II и III тт. «Курса» (Ср. брошюры жертвователя Д. А. Столыпина: «Двѣ философіи.—Единство науки.—Ученіе Ог. Конта.—Начала соціологіи.—Очерки философіи и науки.—Міровой законъ равновѣсія и гармоніи въ природѣ и общественныхъ явленіяхъ». Москва 1888—92).

Срокъ подачи сочиненій—1-е января 1895 года. Присужденіе преміи особою комиссіей при Психологическомъ Обществѣ произойдетъ въ апрѣлѣ 1895 года. По усмотрѣнію комиссіи, согласно волѣ жертвователя, премія можетъ быть раздѣлена между соискателями, а въ случаѣ неудовлетворительности представленныхъ сочиненій, присужденіе преміи или значительной части ея можетъ быть отнесено на новый срокъ.

Въ соисканіи преміи могутъ участвовать всѣ лица, получившія высшее образованіе. Сочиненія должны быть написаны на русскомъ языкѣ и доставлены въ Московскій университетъ на имя предсѣдателя Психологическаго Общества. Фамиліи и адреса соискателей должны быть присланы въ запечатанныхъ конвертахъ съ обозначеніемъ на нихъ девизовъ или эпитафировъ представленныхъ сочиненій.

*Предсѣдатель Московскаго  
Психологическаго Общества Н. Я. Гротъ.*