

опш 20-83  
103

ПРИ УЧАСТИИ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА.

# ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

И

## ПСИХОЛОГИИ,

подъ редакціей профессора Н. Я. Грота.

Книга 10.

НОЯБРЬ 1891 г.

Издание А. А. Абрикосова.

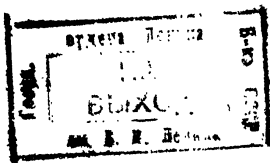


МОСКВА.

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

1891.





# СОДЕРЖАНІЕ.

---

	<i>Стр.</i>
Фулье и метафизика будущаго.— <b>А. И. Введенскаго</b> . . .	1
Положительная философія и единство науки. II. Математика.— <b>Б. Н. Чичерина</b> . . . . .	31
Графъ Дж. Леопарди и его пессимизмъ. I—II.— <b>В. И. Штейна</b> . . . . .	83
Философія христіанской теократіи въ V в.: Августинъ—апологетъ теократическаго идеала западнаго христіанства.— <b>Кн. Е. Н. Трубецкаго</b> . . . . .	109
Историческій очеркъ возрѣній на природу. I—II.— <b>М. А. Мензбира</b> . . . . .	151

---

## Спеціальный отдѣлъ.

Основные моменты въ развитіи новой философіи. III. Спиноза.— <b>Н. Я. Грота</b> . . . . .	1
Онтологія Гегеля ( <i>продолженіе</i> ).— <b>Н. П. Гилярова-Платонова</b> . . . . .	19
Гельмгольцъ, какъ философъ и психологъ.— <b>Е. И. Челпанова</b> . . . . .	41

---

## Критика и библиографія.

### I. ОБЗОРЪ ЖУРНАЛОВЪ.

Mind.— <b>П. В. Мокіевскаго</b> . . . . .	52
International Journal of Ethics.— <b>Г. А. Паперны</b> . . . . .	53

### II. ОБЗОРЪ КНИГЪ.

<b>Л. Лопатинъ</b> . Положительныя задачи философіи, ч. II.— <b>Н. Я. Грота</b> . . . . .	57
<b>В. Кандинскій</b> . О псевдогаллюцинаціяхъ.— <b>Е. И. Челпанова</b>	66

IV.

	<i>Стр.</i>
Гюйо. Искусство съ точки зрѣнія социологii. — В. П. Пре- ображенскаго . . . . .	67
J. Bösch. Das menschliche Mitgefühl. — А. К. Бао . . . . .	71
E. de Roberty. Philosophie du Siècle. — В. А. Гольцева . . .	74
Руководящія мысли „Историческаго Обозрѣнія. — Вл. С. Со- ловьева . . . . .	75
Психологическое Общество. . . . .	87
Объявленія . . . . .	

## Фулье и метафизика будущего.

---

Нельзя не замѣтить, что философская мысль нашихъ дней проникнута глубокими синтетическими стремленіями. Анализъ сдѣлалъ свое дѣло: одно за другимъ онъ разложилъ тѣ начала, которыми жило еще столь недавнее прошлое; разрушилъ тѣ грандіозныя и стройныя построенія, которыя такъ настойчиво воздвигались съ затратой громаднаго труда и таланта въ теченіе всей первой половины нашего столѣтія, и выставилъ лежащія въ основѣ ихъ принципы въ такой рѣзкой взаимной противоположности и съ такими поразительными несообразностями, что онѣ стали для всѣхъ совершенно очевидными. Вслѣдствіе этого, интересъ къ анализу философскихъ построеній прошлаго, — интересъ, еще такъ недавно одушевлявшій передовые умы, — исчезъ. Оригинальная критика смѣнилась общими мѣстами, которыя уже больше никого не удовлетворяютъ. Дешевое глумленіе надъ великими идеалистическими системами наскучило точно такъ же, какъ и высококомѣрное третированіе „неглубокомысленнаго эмпиризма“. Пршшлое уже не манитъ къ себѣ. Взоръ съ тоскою устремленъ въ будущее. Повсюду слышатся запросы новаго, чувствуется жажда „новыхъ началъ въ философіи“. И какъ всегда бываетъ въ подобныхъ случаяхъ,

взволнованная и безпокойная мысль еще разъ окидываетъ однимъ общимъ взглядомъ прошлое, ищетъ тамъ установившихся, общепризнанныхъ элементовъ, чтобы, сгладивъ между ними противорѣчія и такимъ образомъ сведя ихъ къ единству, положить ихъ въ основаніе новаго зданія. Такъ обстоитъ дѣло относительно всѣхъ вопросовъ философіи, такъ же и относительно частнаго вопроса—о метафизикѣ, ея предметѣ, задачахъ и методѣ.

Когда къ жизни пробуждается новый принципъ, его зарожденіе обыкновенно чувствуется всѣми умами, увлеченными общимъ потокомъ историческаго развитія, но большинствомъ чувствуется смутно, какъ нѣкоторый неясный запросъ, какъ безотчетное стремленіе къ новому. Только немногія, наиболѣе богато одаренныя синтезирующими, организаторскими силами, натуры способны воспринять нарождающійся принципъ во всемъ его объемѣ, выразить его въ ясной формѣ и ввести въ общее мыслящее сознаніе. Это именно и сдѣлалъ въ отношеніи къ вопросу о метафизикѣ Фулье въ своей недавней книгѣ *L'avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience* (Par. 1889). При чтеніи его труда иногда кажется, будто онъ высказываетъ что-то ужъ очень знакомое, что уже предносилось и прежде, хотя и не въ столь ясной формѣ, какъ единственный возможный исходъ изъ лабиринта смутныхъ современныхъ взглядовъ на метафизику,—эту, несмотря на свое свыше двухтысячелѣтнее существованіе, все еще спорную науку. Это чувство, вѣроятно, подмѣтилъ въ себѣ всякій, кто слѣдилъ за своимъ настроеніемъ при чтеніи мастерски и талантливо написанной книги Фулье.

Умѣстить богатое и разнообразное содержаніе книги Фулье въ тѣсныхъ рамкахъ журнальной статьи нѣтъ никакой возможности. Поэтому необходимо ограничиться лишь важнѣйшими пунктами, показать, какимъ образомъ, съ какихъ новыхъ точекъ зрѣнія Фулье объединяетъ обострившіяся крайности въ современныхъ взглядахъ на метафизику.

## I.

## Предметъ и задачи метафизики.

Предметомъ метафизики, по обычному традиціонному опредѣленію, служить міръ или, общѣе, бытіе въ цѣломъ. Это, однако, не то бытіе, которое слагается изъ безчисленнаго множества конкретныхъ предметовъ природы и фактовъ жизни, взятыхъ прямо,—такъ, какъ ихъ даетъ непосредственный опытъ; не тотъ міръ, который предстоить воззрѣнію, какъ дробное, распавшееся, не связанное никакимъ единствомъ, не озаренное никакимъ верховнымъ смысломъ начало: въ круговоротъ такого хаотическаго бытія погружено лишь сознание нефилософское. Нѣтъ, міръ метафизики есть міръ въ его общихъ формахъ и неизмѣнныхъ законахъ, въ его умопостигаемомъ единствѣ и высшемъ смыслѣ, въ его дѣйствительности и истинѣ,—словомъ, *міръ въ его абсолютномъ моментѣ*. Метафизику создаетъ не предметъ,—предметъ у ней одинаковъ съ тѣмъ, которымъ живетъ обычное внѣнаучное сознание и который по частямъ изучаютъ спеціальныя науки,—а задача. Метафизикъ смотритъ на тотъ же самый міръ, на который и всѣ смотрятъ, но, такъ сказать, подъ другимъ угломъ зрѣнія.

Собственно метафизическая задача сопровождаетъ человѣка на всѣхъ стадіяхъ его развитія и всегда находитъ такое или иное рѣшеніе. Въ формѣ неясныхъ психологическихъ постулатовъ, безотчетныхъ догадокъ и чаяній метафизическіе вопросы и истины предносятся уже уму внѣкультурнаго, донаучнаго человѣка. Съ развитіемъ же культуры, съ пробужденіемъ чистой научно-теоретической любознательности они находятъ уже болѣе или менѣе ясную постановку и формулировку. Несмотря, однако, на все это, метафизическая задача, вслѣдствіе своей широты и сложности, и доселѣ, можно сказать, не приведена къ ясной всеисчерпывающей формулѣ. Ее обыкновенно ставили и обсуждали по частямъ, въ тѣхъ или другихъ отдѣльныхъ моментахъ, и, какъ всегда бываетъ въ подобныхъ случаяхъ,

за деревьями нерѣдко просматривали лѣсъ, за отдѣльными метафизическими вопросами не замѣчали собственной и главной метафизической задачи. Исторія философіи и вообще наука достаточно доказываютъ, что у большинства анализъ преобладаетъ надъ синтезомъ, что въ исторіи чаще появлялись умы съ аналитическимъ, формальнымъ, дробящимъ характеромъ; умовъ же, одаренныхъ систематизаторскою, организующею, творческою силою,—сравнительно незначительный процентъ. Вотъ почему и исторія метафизики такъ богата попытками поставить ту или другую частную метафизическую задачу на мѣсто единой и общей. Вотъ почему, далѣе, относительно этой послѣдней еще далеко не наступило согласія. Едва-ли можно указать хотя одну эпоху, которая бы совершенно утратила сознаніе предмета и собственныхъ задачъ метафизики: это сознаніе всегда находило болѣе или менѣе вѣрныхъ своихъ носителей и выразителей. Но за то въ каждую эпоху можно указать не только отдѣльныхъ мыслителей, но даже цѣлыя школы, которыя горячо возставали противъ вышеуказанной, слишкомъ широкой, какъ имъ казалось, постановки метафизической задачи и предлагали свою формулировку ея, болѣе или менѣе одностороннюю и узкую.

Такъ было всегда, такъ остается и доселѣ. И въ наше время распространено не мало одностороннихъ взглядовъ на метафизику, которые, исходя отъ людей, обладающихъ и талантами и познаніями, и заявляя себя, поэтому, съ особенною настойчивостью, хотятъ сузить метафизическую задачу, вытѣснивъ предварительно изъ общаго сознанія обычное пониманіе ея предмета и задачъ, взятыхъ во всей широтѣ ихъ исторической постановки.

Прислушиваясь къ современнымъ сужденіямъ о метафизикѣ, мы безъ труда различаемъ въ нихъ двѣ главныхъ группы: сужденія представителей такъ называемой *научной философіи*, съ одной стороны, и *философіи критической*, съ другой. Относясь одинаково враждебно къ метафизикѣ въ историческомъ, вышеобъясненномъ смыслѣ этого термина.



и будучи въ этомъ отношеніи совершенно сходны, указанные взгляды во всѣхъ другихъ отношеніяхъ представляютъ полную противоположность. По первому, предметомъ философіи служить познаваемый міръ, какъ и поскольку онъ данъ въ ряду специальныхъ наукъ, по второму—познающей разумъ (субъектъ). Тамъ задача состоитъ въ томъ, чтобы координировать науки, свести ихъ къ единству и такимъ путемъ установить предметныя начала знанія; здѣсь—въ томъ, чтобы выяснитъ апріорныя формы и нормы знанія, опредѣлить возможность и составъ достовѣрнаго познанія и уже косвенно уяснить самое бытіе. Тамъ философія въ сущности есть лишь классификація наукъ, къ которымъ она относится, какъ сумма къ слагаемымъ, цѣлое—къ частямъ, или, въ лучшемъ случаѣ, какъ организмъ къ членамъ; здѣсь философія есть критика и теорія познанія. Метафизика въ собственномъ, историческомъ смыслѣ этого слова, т.-е. наука о мірѣ въ цѣломъ, въ его умопостигаемомъ единствѣ и смыслѣ, въ сущности и тамъ и здѣсь отрицается.

Указанныя крайнія сужденія о философіи отнюдь не должны быть разсматриваемы въ качествѣ самостоятельныхъ движеній современной мысли. Несмотря на оригинальность формулы и мотивировки, съ которой они иногда являются предъ нами, это—типы мысли далеко не новые. Въ самомъ дѣлѣ, прослѣживая историческія преимущества идей, мы легко распознаемъ въ первой группѣ сужденій идеи Конта, во второй—Канта. Контъ и Кантъ, позитивизмъ и критицизмъ—вотъ два крайнихъ полюса не современныхъ только, но всѣхъ вообще сужденій о философіи въ текущемъ столѣтіи. Вотъ почему никакъ нельзя видѣть анахронизмъ въ томъ, что послѣднее слово о метафизикѣ, каковымъ по справедливости слѣдуетъ считать книгу Фулье, начинается именно размежевкой съ Контомъ и Кантомъ. Въ этомъ приѣмѣ Фулье обнаружилъ большое историческое чутье. Желая судить о предметахъ объективно-научно, а не на основаніи безответныхъ личныхъ симпатій, онъ не могъ игнорировать указанныхъ, исторически опредѣлившихся теченій мысли.

Онъ долженъ былъ воспринять ихъ въ свое понятіе о метафизикѣ, какъ отдѣльные его моменты, конечно, устранивъ предварительно ихъ взаимоисключающія крайности.

Такимъ образомъ Фулье судить о предметѣ и задачахъ метафизики вмѣстѣ и исторически и критически. Коренная ошибка позитивизма состоитъ, по Фулье, въ непониманіи имъ метафизической природы нашего ума и въ совершенно безцѣльномъ запрещеніи человѣку интересоваться тѣмъ, чѣмъ не интересоваться онъ не можетъ. Позитивизмъ хочетъ приковать умъ человѣка къ положительному знанію спеціальныхъ, преимущественно точныхъ наукъ; но положительное знаніе есть абстракція, которая никогда не можетъ удовлетворить живого человѣка. Въ самомъ дѣлѣ, „положительная наука знаетъ только законы, но не вещи; истину, но не реальность; формы и рамки нашего опыта, но не его живое и интуитивное содержаніе, не внутреннее чувство бытія и дѣйствія“. Она переводитъ явленія въ термины тяжести, длины, массы, считаетъ ихъ, взвѣшиваетъ, называетъ, но въ ихъ внутреннюю природу проникнуть не можетъ. Ея міръ, подобно гранямъ призмы, извнѣ горитъ безчисленными разноцвѣтными огнями, а внутри—темень и непроницаемъ. Ея царство, т.-е. царство законовъ, формулъ, идеальныхъ знаковъ неизвѣстныхъ въ своемъ существѣ и внутренней природѣ вещей, есть угрюмое царство,—царство безплотныхъ и безжизненныхъ призраковъ, ложь въ оболочкѣ истины. Притомъ точная наука не закончена: она не даетъ отвѣтовъ на тѣ жгучіе, роковые вопросы, ставить которые побуждаетъ человѣка не только его теоретическая любознательность, но и практическая потребность,—потребность жить, а слѣдовательно и знать, какъ жить, имѣть правильное понятіе о жизни вселенной.

Правда, въ этомъ послѣднемъ отношеніи кое-что сдѣлалъ и позитивизмъ. Онъ призналъ одною изъ существенныхъ задачъ философіи классификацію нашихъ научныхъ понятій о мірѣ. Но, во-первыхъ, метафизика отнюдь не должна исчерпываться классификаціею наукъ, такъ какъ классифика-

ція есть лишь ея точка отправленія и объективное, предметное основаніе; во-вторыхъ, *метафизическая* классификація наукъ должна организовать наше знаніе не по одному лишь объективному принципу, какъ это дѣлаеть позитивизмъ, а вмѣстѣ и по субъективному, — именно съ точки зрѣнія отношенія міра къ субъекту. Метафизика должна изучить и оцѣнить способъ, которымъ нашъ „психическій организмъ“ — умъ, воля и чувство — реагируетъ на всю совокупность получаемыхъ отъ вѣ впечатлѣній; должна опредѣлить, что такое вселенная, какъ предметъ мысли, чувства и воли, какъ она нами мыслится, чувствуется, желается, какое изъ всѣхъ понятій о совокупности вещей, какъ цѣломъ, наиболее согласуется само съ собою, съ конститутивными законами мысли и дѣятельности, наконецъ со всею совокупностью нашего дѣйствительнаго опыта. Для выполнения этой задачи недостаточно изученія однѣхъ только наукъ естественныхъ или однѣхъ только наукъ психологическихъ: необходимо изучить обѣ группы наукъ вмѣстѣ и свести ихъ къ единству и гармоніи. Наука о природѣ — абстракція, потому что она выдѣляетъ изъ своей области все, что вноситъ въ природу нашъ „мысленный организмъ“. Психологія — также абстракція, потому что она изучаетъ душевныя явленія независимо отъ вселенной: только метафизика, изучающая оба порядка явленій въ гармоніи, есть наука конкретная. Ея специальная задача, поэтому, состоитъ въ изученіи „универсальнаго“, въ построеніи системы „наиболѣе простой и вмѣстѣ наиболѣе полной, обнимающей разомъ и дѣйствіе и воздѣйствіе“, — въ синтезѣ „космологіи и психологіи“, т. е. обѣихъ *возможныхъ точекъ зрѣнія на реальность*.

Первымъ ручательствомъ за вѣчное существованіе метафизики служить, по Фулье, извѣстный законъ, по которому, какъ удачно выразился Фулье въ другомъ мѣстѣ (*L'évolutionisme des idées-forces*, 1890), „всѣ безъ исключенія факты въ мірѣ должны быть связаны цѣпью дѣйствія и противодѣйствія и образовать единое динамическое цѣлое“, такъ что всякое противодѣйствіе неизбежно предполагаетъ соответствующую

щее ему дѣйствіе. Съ этой точки зрѣнія необходимо признать, что наши метафизическія стремленія и запросы съ неизбежностью вызываются внѣшнимъ дѣйствіемъ на насъ,—какою-то тайною пружиною, которая не позволяетъ успокоиваться на чувственныхъ явленіяхъ. Разъ существуетъ реагирующій мозгъ, дѣйствующее на него общество, міръ,—метафизика необходима: въ этомъ ея оправданіе. Человѣкъ—„животное метафизическое“. Будущность метафизики обезпечивается также самымъ развитіемъ наукъ. Онѣ не только *специализируются*, но въ то же время и *обобщаются*. „Разъ даны, съ одной стороны, объекты наукъ физическихъ, умственныхъ и соціальныхъ, съ другой—самыя эти науки, необходимо возникаютъ прежде всего два вопроса по поводу этихъ двухъ группъ данныхъ. Первый вопросъ касается *отношеній и связи объектовъ*, изученныхъ по частямъ специальными науками, другой—*отношеній и связи самыхъ наукъ*“.

Итакъ, ближайшая задача метафизики состоитъ въ объединеніи специально-научныхъ понятій о мірѣ, въ образованіи изъ нихъ одного связнаго міросозерцанія. Но положеніе специальныхъ наукъ въ отношеніи къ однимъ и тѣмъ же вопросамъ нерѣдко бываетъ радикально противоположно. Такъ физика и химія стоятъ за атомъ, а математика его отрицаетъ; біологія считаетъ жизнь и чувство принципомъ, не сводимымъ къ механическому движенію, а науки о неорганической природѣ не признаютъ самостоятельности этого принципа. Такимъ образомъ недостаточно простого сопоставленія наукъ. Отсюда возникаетъ новая задача—найти для координаціи научныхъ данныхъ принципъ, который бы выводилъ мысль за предѣлы специальныхъ наукъ,—другими словами необходимо найти принципъ метафизической классификаціи наукъ.

Рѣшеніе же этой новой задачи возможно не иначе, какъ путемъ тщательной критики нашего познанія. Такая критика должна, во-первыхъ, дать оцѣнку фактовъ знанія, т. е. специально-научныхъ понятій, теорій и построеній, указать въ

нихъ пробѣлы, идеальныя границы и дѣйствительное значеніе и, во-вторыхъ, дать оцѣнку самыхъ нашихъ познавательныхъ способностей, самого познающаго разума. Здѣсь мы вступаемъ такимъ образомъ, вмѣстѣ съ Фулье, въ область критицизма, который, какъ извѣстно, опредѣляетъ философію, какъ *критику и теорію познанія*. Признавая рѣшеніе только что указанной задачи существенно необходимымъ въ метафизикѣ, Фулье, однако, не думаетъ, чтобы ею можно было ограничиться, и при томъ въ самомъ пониманіи метафизическаго познанія онъ значительно отличается отъ такъ называемыхъ „критицистовъ“.

Науки, различныя по *предметамъ*, представляютъ нѣчто единое въ мыслящемъ *субъектѣ*, въ его разумѣ; поэтому задача науки—возведеніе этого внѣшняго единства къ единству внутреннему, необходимому, основанному на коренныхъ, прирожденныхъ законахъ самого разума. Таковъ и былъ идеаль Канта: для него, какъ извѣстно, метафизика есть наука объ апріорныхъ идеяхъ и формахъ знанія. Въ метафизикѣ, по Канту, предметъ разсматривается лишь въ формѣ понятія, образуемаго по общимъ апріорнымъ законамъ мысли. Все эмпирическое содержаніе знанія, всѣ индуктивныя данныя, которыя неизбѣжно входятъ въ другія науки, здѣсь исключаются. Пользуясь словами самого Канта, метафизику слѣдуетъ опредѣлить такъ: „она есть критическій анализъ разума и его законовъ, поскольку они аргіогі даютъ намъ необходимое представленіе міра физическаго и нравственнаго“, или иначе—„теорія формъ, въ которыхъ мы обязаны мыслить міръ феноменальный“, ибо нашъ опытъ осуществляется не иначе, какъ посредствомъ этихъ формъ. Но въ этомъ ограниченіи метафизики изученіемъ лишь формальной стороны познанія Фулье, вслѣдъ за другими критиками Канта, находитъ односторонность. Допустимъ,—разсуждаетъ онъ,—что мы знаемъ формы бытія аргіогі: отсюда слѣдовало бы только, что въ метафизикѣ есть часть рациональная, которую аргіогі можно опредѣлить съ совершенною полнотою и точностію. Но даже и при такомъ пред-

положеніи зачѣмъ исключать изъ метафизики общее содержаніе науки и общіе результаты опыта, которые необходимы для полнаго представленія міра? Если метафизика есть изученіе міра съ цѣлью образовать возможно адекватное понятіе о немъ, то для нея недостаточно установить универсальную форму его; необходимо еще прибавить къ этой формѣ содержаніе, доставляемое систематизаціею опыта. Словомъ, метафизика должна быть кореннымъ анализомъ и кореннымъ синтезомъ опыта со всѣмъ его содержаніемъ, а не однѣхъ только его формъ. Съ другой стороны, если когда-либо будетъ доказано, что формы опыта, которыя, по Канту, даны а priori, — въ дѣйствительности сами суть лишь обобщеніе опыта, его высшій продуктъ и послѣдній результатъ его эволюціи, тогда метафизика будетъ вдвойнѣ экспериментальной,—и въ своей формѣ и въ своемъ содержаніи. Вотъ почему, по Фулье, взглядъ Канта на метафизику долженъ быть признанъ глубоко-одностороннимъ. Это метафизика формальная и субъективная, средина между старинною трансцендентною онтологіею и философіею опытною, „остановившійся на полудорогѣ спиритуалистической формализмъ“, „висящій между небомъ и землею платонизмъ“.

Метафизика не можетъ быть, какъ это думаетъ Кантъ, наукою лишь объ апіорныхъ формахъ: эти пустыя схемы должно наполнить эмпирическое содержаніе, чувственные интуиціи. Сообразно этому, истинная метафизика будетъ та, которая „даетъ намъ возможность проникнуть во внутренній принципъ вещей,—въ то, что заставляеть ихъ существовать съ такими именно внутренними качествами, а не только въ такихъ именно внѣшнихъ отношеніяхъ“. Съ этой точки зрѣнія можно спросить, напримѣръ, не есть-ли психологія, которую Кантъ, вслѣдствіе отсутствія въ ней формальнаго математическаго элемента, считаетъ наименѣе приближающеюся къ типу науки,—не есть-ли она болѣе интуитивное знаніе реальнаго, не научаетъ-ли она насъ въ своихъ понятіяхъ—стремленія, усилія, воли и т. д.—большому относительно основанія вещей, чѣмъ геометрія, абстрактная ме-

ханика и всё вообще формальные науки,—этотъ идеаль науки по Канту? Но разъ метафизика не исчерпывается формами, она не можетъ быть опредѣлена, какъ наука или „критика чистаго разума“. Чистый разумъ это фикція. Человѣкъ не только по тѣлу, но и по душѣ стоитъ въ тѣснѣйшей зависимости ото всего остального. Мозгъ, безъ котораго не было бы ни чувства, ни мысли, требуетъ для своей жизни опредѣленныхъ условій. Мысль зависитъ такимъ образомъ отъ жизни, которая въ свою очередь сама зависитъ отъ матеріи. Со всѣхъ точекъ зрѣнія человѣкъ зависитъ отъ природы, и необходимо узнать природу, чтобы познать человѣка. Отсюда то важное значеніе, которое имѣетъ космологія, какъ необходимое предположеніе для психологіи, метафизики и для самой критики познанія.

Критика позитивизма и критицизма такимъ образомъ убѣдила Фулье, что метафизика не можетъ быть ни систематизаціею объективныхъ, точныхъ наукъ, ни критикою познанія, ни простымъ механическимъ соединеніемъ той и другой. Въ полномъ своемъ составѣ метафизика должна содержать въ себѣ: 1) космологію или философію наукъ; 2) критику познанія; 3) доктрину опыта,—возможно близкое воспроизведеніе всей дѣйствительности. Говоря иначе, она должна дать анализъ, синтезъ и критику различныхъ понятій дѣйствительности. „Истинная метафизическая проблема,—какую всегда ставило себѣ человѣчество,—состоитъ въ томъ, чтобы познать, до какой степени чувственныя явленія и формы мысли позволяютъ намъ проникать въ самую дѣйствительность. Никогда духъ не удовлетворится пассивнымъ отраженіемъ, подобно стоячей водѣ, явленій, которыя даютъ ему науки положительныя: онъ всегда будетъ проектировать подъ этими видимостями нѣчто такое, что онъ чувствуетъ въ самомъ себѣ, какъ самое существенное,—будетъ проектировать по праву, которое имѣетъ часть отыскивать сама себя въ цѣломъ“ (41). Сообразно съ этимъ, Фулье опредѣляетъ метафизику такъ: „метафизика есть анализъ, синтезъ и критика науки, практической дѣятельности и различныхъ

понятій (положительныхъ, отрицательныхъ и гипотетическихъ), къ которымъ приводитъ насъ совокупность нашихъ познаній, чувствованій и проявленій активности, относительно всей совокупности реально-существующаго“. Или короче: „метафизика есть систематизація и критика познанія и практической дѣятельности, съ цѣлью образовать понятіе о всей совокупности дѣйствительно существующаго и о нашихъ отношеніяхъ къ нему“ (тамъ же).

Какъ видно отчасти уже и изъ приведеннаго опредѣленія, Фулье вовсе не наклоненъ переносить задачи метафизики въ трансцендентную сферу, — въ область вещей въ себѣ. Онъ тщательно закрываетъ для метафизики выходъ въ эту сторону и съ этою цѣлью вводитъ въ свое изложеніе довольно любопытную подробность, — различеніе двухъ формъ метафизики, *имманентной и трансцендентной*.

Возможны двѣ метафизики, какъ возможны два понятія о дѣйствительности. Во-первыхъ, можно разумѣть подъ реальностію бытіе „потустороннее“, „трансцендентное“. Однако, вдумываясь въ понятіе трансцендентнаго, мы открываемъ, что оно не что иное, какъ символическое, какъ бы іероглифическое обозначеніе границъ нашего дѣйствительнаго познанія, — понятіе предѣльное, необходимое для того, чтобы ограничивать нашу научную гордость, а слѣдовательно и нашъ практическій эгоизмъ, который иначе сдѣлалъ бы изъ я все. Но разъ это лишь ограничительное, предѣльное понятіе, то дѣлать изъ него, вслѣдъ за Кантомъ и Спенсеромъ, потустороннюю реальность очевидное противорѣчіе. Разъ у границъ познаваемаго міра поставленъ великій знакъ вопроса, мы не должны окольными путями дѣлать изъ потусторонняго „нѣчто“ объектъ познанія. И какъ въ самомъ дѣлѣ опредѣлить неопредѣлимое? Какъ увидать мракъ съ помощью свѣта, который его разсѣваетъ?

Другое понятіе о реальности есть понятіе о ней, какъ о чемъ-то нѣкоторымъ образомъ присущемъ предметамъ нашего опыта, что, слѣдовательно, не остается всецѣло за его границами. Познать, что бытіе *есть*, мы можемъ не иначе,



какъ опредѣливъ тѣ существенныя свойства, въ которыхъ оно нами *чувствуется, познается, желается*, вообще—поскольку испытывается, сознается. Мы идемъ въ метафизикѣ не путемъ умозаключенія отъ опыта къ тому, что превышаетъ его, но путемъ индукціи и аналогіи отъ опыта частнаго ко всей совокупности опыта возможнаго. Опасенія, что, исключая изъ метафизическихъ изслѣдованій „вещь въ себѣ“, мы придемъ къ субъективизму, покоится на недоразумѣніи. Субъективизмъ вреденъ лишь въ наукахъ естественныхъ. Метафизика же не должна и не можетъ исключать субъективные элементы, такъ какъ ея предметъ вся совокупность существующаго,—мѣръ, какъ цѣлое, а мѣръ не былъ бы цѣлымъ, если бы не содержалъ въ себѣ существъ мыслящихъ. Ланге дѣлаетъ метафизикамъ упрекъ въ томъ, что они вносятъ *свободнымъ синтетическимъ* актомъ свое бытіе въ объектъ. Но это въ сущности не упрекъ, а похвала: наше бытіе дѣйствительно связано и какъ бы перемѣшано съ бытіемъ вещей,—даже больше, есть его продолженіе, завершеніе, самое мощное выраженіе, расцвѣтъ. Не исключать субъективное изъ объективнаго, а дать ихъ синтетическое единство—вотъ задача истинной метафизики. Внѣшняя и внутренняя, физическая и психическая стороны въ мѣрѣ подобны изображеніямъ стереоскопа: отдѣльныя для каждаго глаза, они совпадаютъ, лишь только найдена правильная точка приложенія зрѣнія, и даютъ рельефное и живое изображеніе одного и того же предмета. Къ этому въ сущности приходитъ и Ланге, когда говоритъ, что одна и та же необходимость, одинъ и тотъ же скрытый корень нашего бытія съ одной стороны заставляетъ насъ *воспринимать чувствами* образъ міра, съ другой стороны—*мыслить мѣръ*.

Разъ отношеніе реальности къ мысли, внѣшней стороны къ внутренней будетъ установлено, явится возможность точно поставить дальнѣйшіе метафизическіе вопросы. И прежде всего мнимая задача опредѣленія „вещи въ себѣ“ будетъ тотчасъ же смѣнена дѣйствительною и притомъ допускающею точное разрѣшеніе задачею—отыскать въ насъ

самихъ несводимые, существенные, основные элементы. Подобнымъ же образомъ, съ этой точки зрѣнія, возможна реальная постановка и другихъ вопросовъ,—напр., вопросовъ о цѣляхъ бытія, оптимизмѣ и пессимизмѣ и т. д.

Я спрашиваю себя, не есть-ли нормальное направленіе моей воли въ сущности направленіе всякой воли, и не имѣю-ли я въ реальныхъ существахъ природы помощниковъ, хотя они и сами не знаютъ, что въ сущности служатъ той же идеѣ, къ осуществленію которой стремлюсь и я. Наконецъ, если захотимъ подняться къ первой реальности, то наше желаніе опять-таки не будетъ стремленіемъ уловить неуправляемое: я стремлюсь вступить въ наиболѣе внутреннее общеніе съ принципомъ, способнымъ къ такому общенію, потому что, будь онъ матерія или духъ,—онъ фактически присущъ мнѣ, какъ и всѣмъ существамъ. Словомъ, тогда для метафизики дѣйствительно будутъ открыты всѣ двери къ реальности.

Вообще возможность или невозможность объективной метафизики зависитъ отъ того, какъ понимать отношеніе мысли къ реальности. Мысль или отдѣляется отъ реальности, и тогда метафизика невозможна, или признается въ нѣкоторой существенной гармоніи съ реальностью, будетъ-ли эта гармонія понята въ смыслѣ тождества мысли и реальности, или произведенія первой послѣднею, или, наконецъ, въ смыслѣ пониманія реальности мыслью. Во всѣхъ этихъ случаяхъ метафизическія системы будутъ переводомъ на человѣческій языкъ *реальности*, точно такъ же, какъ системы научныя суть переводъ на него *истины*. Для новой метафизики отношеніе феномена къ реальности не есть отношеніе извѣстнаго къ совершенно и навсегда неизвѣстному: это отношеніе части къ цѣлому, опыта неполнаго къ полному. „Міръ феноменовъ—это реальность частичная; міръ вещей—реальность всецѣлая. Черезъ факты сознанія, черезъ ощущенія, мысли, желанія мы уже проникаемъ въ самую реальность; путемъ феноменовъ мы уже вошли въ тѣ Створатя Оивы, о которыхъ говоритъ Шопенгауеръ, въ тотъ міръ

вещей въ себѣ, часть котораго мы составляемъ, въ которомъ мы живемъ, движемся и существуемъ“ (54).

Итакъ, возможна и должна существовать совершенно научная метафизика, какъ истинное, хотя и не адекватное познаніе реальности, имманентной нашему міру.

## II.

### Методъ метафизики.

Ознакомившись со взглядомъ Фулье на предметъ и задачи метафизики, мы можемъ уже заранѣе опредѣлить, каковъ, съ его точки зрѣнія, долженъ быть ея методъ. Въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ предметъ метафизики,—дѣйствительность, открывающаяся во всей совокупности нашего опыта,—данъ намъ въ смѣшанныхъ, случайныхъ и преходящихъ формахъ, то первымъ дѣломъ метафизики, ея точкою отправленія, очевидно, долженъ быть анализъ опыта, который долженъ отыскать въ немъ коренное и первоначальное. Этотъ анализъ, эта, по выраженію Фулье, „анатомія опыта“, должна открыть нѣкоторые первоначальные, неразложимые элементы міра, которые затѣмъ долженъ возвести къ единству синтезъ,—другая необходимая часть метафизическаго метода.

Итакъ, прежде всего, что такое метафизическій анализъ по Фулье? Такъ какъ всякій опытъ въ концѣ концовъ сводится къ нѣкоторому внутреннему опыту (сознанію), то основнымъ приѣмомъ новой метафизики должна быть психическая рефлексія. Чтобы проникнуть въ реальность, не нужно выступать изъ себя, переставать быть собою, усиливаться стать другимъ, воспроизвести въ себѣ состоянія какого-то неизвѣстнаго намъ „другого“. Нѣтъ, это было бы прямое противорѣчіе въ терминахъ, которое погубило старинную трансцендентную онтологію. Не выступая изъ себя, а, напротивъ, вступая, углубляясь въ себя, мы можемъ достигнуть основанія всякой реальности. Въ самомъ дѣлѣ, если такое основаніе существуетъ, оно, очевидно, должно быть и основаніемъ нашего собственнаго бытія, такъ какъ мы

образуемъ часть цѣлаго. Итакъ, вмѣсто погруженія вовнѣ, метафизикъ долженъ сосредоточиться въ себѣ самомъ, полнѣе обнять и выразумѣть свою собственную сущность, чтобы тѣмъ самымъ приблизиться къ основанію всякаго бытія.

Этотъ анализъ долженъ найти въ сознаниі послѣдніе, неразложимые факты и данныя. Если, напримѣръ, онъ покажетъ, что основа всего нашего опыта есть ощущеніе, не разложимое ни на какіе волевые и умственные акты, то для метафизики оно и будетъ служить точкой отправленія. Разъ найдены такіе неразложимые элементы, дѣло внутренней феноменологіи кончено, и необходимо перейти ко второй, высшей ступени метафизическаго анализа, — къ разсмотрѣнію сознающаго субъекта. Перейдя отъ одного состоянія сознания къ другому, мы наконецъ должны остановиться предъ чѣмъ-то, что истинно есть и наблюдаетъ, а не является только и не служитъ лишь предметомъ наблюденія, — къ чему, какъ къ субъекту, и относятся, слѣдовательно, всѣ акты и состоянія сознания. Отнесеніе состоянія къ субъекту, сознание его бытія и присутствія въ каждомъ психическомъ актѣ есть, слѣдовательно, фактъ оригинальный, открывающій философу новое направленіе изысканій. Именно здѣсь, въ этомъ непосредственномъ обладаніи реальностью, для метафизики и открытъ путь къ реальности, — путь вѣрный и единственный. Тутъ не страдательное воспріятіе и не формально-логическое заключеніе, а совершенно своеобразный пріемъ, который вслѣдъ за Мэнъ-де-Бираномъ Фулье называетъ *рефлективною абстракціею*, т.-е. рефлексіею, отвлекающею субъектъ отъ всѣхъ мыслимыхъ объектовъ. Здѣсь субъектъ находитъ себя въ самомъ процессѣ самоисканія — въ сопровождающемъ всѣ психическіе процессы декартовскомъ *cogito*. Въ эмпирическомъ познаніи мы отъ единичныхъ чувственныхъ предметовъ, внѣшнихъ фактовъ прогрессивно поднимаемся къ ихъ классамъ, законамъ, общимъ причинамъ, т.-е. обобщаемъ. Факты внутренняго наблюденія, напротивъ, мы *индивидуализируемъ*, приводимъ къ я, какъ дѣйствующей силѣ, — тоже причинѣ, но иного рода, чѣмъ

въ первомъ случаѣ,—причинѣ, которая есть первое данное (непроизводное), нѣчто такое, чего нѣтъ надобности отыскивать, но что достаточно лишь констатировать. Это и есть—„первые принципы“. Сводимы-ли они другъ на друга, внѣшніе на внутренніе? — вотъ вопросъ, который должна рѣшить „наука о первыхъ принципахъ“, метафизика.

Такъ или иначе, положительно или отрицательно, только что поставленный вопросъ долженъ быть рѣшенъ. Данныя метафизическаго анализа должны быть сведены къ единству и образовать законченное и связное міросозерцаніе. Выработкѣ такого именно синтетическаго и цѣлостнаго міросозерцанія и долженъ служить метафизическій синтезъ,—вторая часть метафизическаго метода. Спеціальныя науки здѣсь не компетентны и даже болѣе—прямо безсильны. Идея вселенной—идея всецѣло метафизическая. Человѣкъ беретъ ее изъ себя, какъ идею регулятивную, оправдываетъ *отчасти* положительно-научно; но чтобы дать ей *полное* оправданіе, нужна высшая наука, сводящая данныя опыта къ единству. Шопенгауеръ удачно сравнилъ ученыхъ съ женевскими мастерами, изъ которыхъ одинъ дѣлаетъ для часовъ стекла, другой—пружины, третій—цѣпочки; философъ же это—часовщикъ, который изъ этихъ отдѣльныхъ частей создаетъ цѣлое, и притомъ такое цѣлое, которое способно двигаться, открывать намъ смыслъ вселенной. Съ этой точки зрѣнія метафизическая проблема, въ смыслѣ современной философіи, должна бытъ поставлена такъ: изъ какихъ элементовъ опыта, въ силу самого опыта, т.-е. съ одной стороны психическаго анализа, съ другой—последнихъ результатовъ науки, всего удобнѣе образовать обобщеніе и истолковать міръ въ терминахъ опыта? Есть-ли это сила, какъ думаетъ Спенсеръ,—ощущеніе, какъ полагаетъ Тэнъ,—или воля, какъ вѣритъ Шопенгауеръ? Полученная такимъ образомъ идея міра уже не будетъ абстрактнымъ единствомъ старинной онтологіи. Конечно, она сохранитъ характеръ гипотетическій, но не будетъ произвольною, ибо будетъ опираться на коренной анализъ и на общіе результаты нашего опыта.

Обращаясь къ исторіи философіи, Фулье находитъ, что все, что есть въ метафизическихъ системахъ древняго и новаго времени цѣннаго, — все это добыто путемъ именно такого анализа сознанія. Вся ихъ оригинальность состоитъ въ томъ, что термины, взятые изъ области сознанія, онъ ставятъ въ такое сочетаніе, для котораго опытъ не только не даетъ, но и не можетъ дать никакого примѣра, никакой интуиціи. Это-то именно и придаетъ имъ ихъ фантастическій характеръ. Ошибка, общая всѣмъ представителямъ апріорной спекулятивной мысли, состоитъ именно въ томъ, что они дѣлають тайныя заимствованія у опыта, въ то же время оставаясь въ полной увѣренности, что они его законно превышаютъ.

Поставивъ вопросъ о метафизическомъ синтезѣ, Фулье не могъ обойти широко распространеннаго въ наше время взгляда на него, какъ на творчество (новокантіанцы, Ренанъ и друг.). Между научнымъ опытомъ и законченнымъ міросозерцаніемъ всегда остается пропасть, которая можетъ быть закрыта лишь творчествомъ, — вотъ сущность этого взгляда. Какъ должна относиться къ нему „метафизика будущаго“? По Фулье, взгляды поборниковъ поэзіи въ метафизикѣ не лишены нѣкотораго значенія. Но онъ думаетъ, что необходимо точнѣе формулировать отношеніе поэзіи къ метафизикѣ. Нельзя сказать, — какъ говорятъ они, — будто метафизика сводится къ искусству *ради искусства*; слѣдуетъ сказать, что на своей *вершинѣ, въ своихъ послѣднихъ предположеніяхъ она оставляетъ мѣсто искусству ради истины.*

Дозволительно-ли вводить въ метафизику творчество? Несомнѣнно, потому что оно вводится и въ точныя науки. Оно даетъ регулятивныя идеи, направляющія спеціальныя изысканія; оно дѣлаеть синтезъ научныхъ данныхъ, и, по удачному выраженію Тиндаля, возстають на воображеніе въ наукѣ все равно, что осуждать паровыя машины за котлы, которые иногда лопаются. Безъ творчества мы имѣли бы въ наукѣ лишь таблицы сосуществованія и преемства фактовъ, но не знали бы ихъ законовъ. Законы даются воображе-

ніемъ, строятся творчески. Въ самомъ дѣлѣ, „законъ есть отношеніе; отношеніе есть синтезъ; синтезъ есть построение мысли; построение есть творчество, *ποίησις*, поэзія въ греческомъ смыслѣ этого слова. Чтобы познать вещи, ихъ необходимо возсоздать въ мысли“ (80).

Если это справедливо относительно науки, то тѣмъ болѣе справедливо относительно метафизики. Чтобы установить верховное единство цѣлаго,—единство, которое не можетъ быть познано ни путемъ воспріятія, ни путемъ логическаго вывода,—философъ долженъ обладать не только знаніемъ и точностью ученаго, но и смѣлостью художника, хотя, конечно, свои догадки онъ не долженъ смѣшивать съ научными индукціями. Подобно художнику, который вноситъ себя самого въ портретъ другого, философъ въ концѣ концовъ долженъ внести себя самого въ построение мірового цѣлаго. И въ этомъ нѣтъ ничего незаконнаго, такъ какъ мы сами—часть и притомъ существенная часть универса. Нужно только вносить изъ себя существенное, основное. Такъ обыкновенно и дѣлали великіе геніи философіи. Исчерпавъ всѣ ресурсы чистой логики, они стремятся обнять сокровенное существо реальности посредствомъ того, что въ нихъ самихъ есть самаго глубокаго и истиннаго. Вотъ почему въ системахъ великихъ геніевъ философіи мы имѣемъ вѣчно открытыя перспективы на внутреннее существо вещей.

Никогда не слѣдуетъ, однако, забывать глубокаго различія между метафизикой и поэзіей. Поэзія стремится индивидуализировать и воплотить въ чувственную форму всѣ свои созданія, даже общіе типы; метафизика ищетъ лишь универсальнаго, которое и стремится уловить въ частномъ. Далѣе, поэзія стремится къ идеалу, метафизика—къ реальности. Ланге и Ренанъ вдвойнѣ не правы: они считаютъ идеалъ мечтою и въ то же время видятъ въ немъ объектъ метафизики. Но идеалъ—не фикція. Онъ скорѣе продолженіе и завершеніе реальности: въ формѣ идеи онъ становится силою и ищетъ своего воплощенія въ дѣйствительности. Если объектъ метафизики есть область идеаловъ, то,

во всякомъ случаѣ, идеаловъ дѣйствительныхъ. Перевести эту дѣйствительность въ форму ясныхъ понятій—вотъ подлинная задача метафизики.

Если же въ философіи умѣстно творчество, то, очевидно, и оцѣнка ея построеній можетъ быть иногда та же самая, которая прилагается къ продуктамъ творчества, т.-е. оцѣнка эстетическая. И это тѣмъ болѣе, что ею пользуются иногда и точныя науки: гипотеза волнообразныхъ колебаній предпочиталась гипотезѣ излученія по мотивамъ эстетическимъ. Но такъ какъ эстетическая оцѣнка легко можетъ стать произвольною, дѣломъ личнаго вкуса, то она должна быть допускаема не иначе, какъ при невозможности оцѣнки строго научной. Въ концѣ концовъ, по выдѣленіи всего случайнаго, въ эстетическомъ принципѣ оцѣнки должны остаться лишь два элемента: „изящество логическое, которое есть не что иное, какъ единство въ истинѣ, слѣдовательно—порядокъ, пропорція, гармонія; и затѣмъ изящество динамическое, которое состоитъ въ наибольшемъ результатѣ, при наименьшей затратѣ“ (84). Когда Кеплеръ заключалъ, что орбиты планетъ должны быть кругообразны, потому что въ такомъ случаѣ міръ является болѣе гармоничнымъ и прекраснымъ, онъ пользовался критеріемъ разомъ и эмпирическимъ, и динамическимъ, и логическимъ. Подобнымъ же образомъ можно поступать и при сравнительной оцѣнкѣ философскихъ концепцій,—наприм., системъ Аристотеля и Демокрита: можно принять во вниманіе, что у перваго міръ, озаренный мыслью и движимый желаніемъ, прекраснѣе, чѣмъ у Демокрита, который представляетъ его кучею атомовъ, столкнувшихся въ пустотѣ. Или еще примѣръ: активный и живой міръ Лейбница, обладающій силою и волею, прекраснѣе бездушнаго міра Декарта, имѣющаго лишь протяженіе и фигуры.

Что касается взаимнаго отношенія моментовъ оцѣнки,—логическаго, динамическаго и эстетическаго,—то очевидно, что всѣ они въ сущности сводятся къ послѣднему,—къ одной интуитивной формѣ: эстетика системъ есть ихъ логика,



но только чувствуемая, а не мыслимая,—необходимость, прозръваемая подь формою свободы и красоты.

Такъ какъ такимъ образомъ кромѣ строго научнаго анализа и синтеза въ метафизикѣ по самому свойству ея проблемъ неизбежно и творчество, то, очевидно, рядомъ съ достовѣрными положеніями въ содержаніи ея должны оказаться и лишь вѣроятныя соображенія, гипотезы.

Достовѣрное въ метафизикѣ двоякаго характера—отрицательнаго и положительнаго. Отрицательно достовѣрное устанавливается критикою нашихъ познавательныхъ способностей: она должна выдѣлить навсегда неразрѣшимые вопросы. Достовѣрное же положительно слагается изъ открываемыхъ анализомъ неразложимыхъ элементовъ сознанія (самый фактъ сознанія, мысль, воля, чувство), а равно и изъ общихъ свойствъ объективныхъ предметовъ (бытіе, тожество, причинность,—словомъ, формы и законы бытія и мысли). Въ признаніи достовѣрности основныхъ элементовъ сознанія согласны всѣ, отъ Канта до Спенсера, который, какъ извѣстно, также говоритъ о „данныхъ въ нашемъ умственномъ организмѣ“. Съ другой стороны, столь же безспорна достовѣрность и предметныхъ данныхъ наукъ о природѣ и духѣ, какъ результатовъ опыта и интуиціи.

Но и въ самой области такъ называемыхъ гипотезъ необходимо дѣлать различія. Есть концепціи не необходимыя, случайныя; но есть концепціи, которыя хотя и не могутъ быть ни оправданы внутреннимъ опытомъ, ни доказаны рационально, однако необходимы для всякаго мышленія и для всякой воли, которыя даютъ себѣ отчетъ въ своихъ руководящихъ началахъ и идеяхъ. Вообще, первичные элементы и всеобщія формы сознанія обязательны для всѣхъ и, слѣдовательно, въ этомъ смыслѣ не гипотетичны. То же слѣдуетъ сказать и относительно нѣкоторыхъ всеобщихъ идей, напр., идеи міра. Эта идея не гипотеза, хотя утверждаемаго ею единства цѣлагс оправдать нельзя: это скорѣе постулатъ науки, знанія и нравственности, ибо, если бы міръ былъ не связнымъ цѣлымъ, а царствомъ случая, не

имѣющимъ никакихъ твердыхъ законовъ, анархіею, тогда нравственная дѣятельность была бы невозможна.

Что касается, наконецъ, метафизическихъ гипотезъ въ собственномъ смыслѣ, то онѣ должны быть, во-первыхъ, возможны, т.-е. не должны содержать внутренняго противорѣчія. Но такъ какъ простой субъективной возможности (мыслимости) гипотезъ мало, то гипотезы должны быть, во-вторыхъ, обоснованы на ранѣе уже извѣстныхъ законахъ опыта,—должны быть простымъ расширеніемъ или приложеніемъ уже извѣстныхъ научныхъ истинъ. Метафизикъ въ отношеніи къ гипотезѣ поступаетъ совершенно подобно математику или естественнику. Математикъ обыкновенно начинаетъ гипотезою относительно предметовъ воображаемыхъ, изъ которой онъ затѣмъ выводитъ слѣдствія. Напр., онъ спрашиваетъ, каковы были бы свойства треугольника, еслибъ онъ существовалъ. Точно такъ же механикъ сначала воображаетъ три или четыре силы съ такими или иными направленіями, выводитъ слѣдствіе изъ этого построенія, и лишь потомъ, когда опытъ доставляетъ случай все свести къ этимъ четыремъ силамъ, первоначальное чисто идеальное построеніе пріобрѣтаетъ въ его глазахъ значеніе реальное. Физикъ сначала строитъ по частямъ идеальную физику, которую затѣмъ, опираясь на опытъ, стремится превратить въ физику реальную. И можно сказать вообще, что вся исторія положительной науки есть исторія научныхъ гипотезъ, смѣнявшихъ одна другую, что, словомъ, и вся наука, со всѣми своими теоріями, есть одно обширное построеніе, приводящее къ представленію міра умопостигаемаго или только воображаемаго. Но если такимъ образомъ вся наука есть гипотеза, то и метафизику позволительно пользоваться ею: подобно представителямъ специальныхъ наукъ, и онъ можетъ комбинировать идеи, дѣлать идеальныя построенія и извлекать отсюда, ради провѣрки построеній, выводы, согласіе которыхъ съ дѣйствительностью и будетъ достаточнымъ ручательствомъ вѣрности гипотезы. И притомъ, опираясь на аналогіи самыя глубокія и основныя, т.-е. непосредственно намъ извѣстныя, психическія, онъ дол-

женъ довершить дѣло науки, достроить зданіе міра, вводя въ свое построеніе частныя построенія отдѣльныхъ наукъ. Правда, для такого всеобъемлющаго построенія мало провѣрки, достаточной для гипотезъ частныхъ наукъ. Но за то оно можетъ быть оправдано инымъ путемъ,—согласіемъ со *всею* системою нашего знанія. И этотъ приемъ, т.-е. истолкованіе міра по аналогіи со всѣми состояніями нашего сознанія, во всякомъ случаѣ долженъ быть признанъ болѣе глубокимъ и основательнымъ, чѣмъ крайняя и даже доходящая до абсурда претензія чувствъ зрѣнія и осязанія быть единственными источниками аналогій для метафизическихъ гипотезъ.

Итакъ, метафизическій методъ долженъ удовлетворять двойной потребности: во-первыхъ, долженъ дать средство построить общую систему философіи, въ которой были бы соединены основные законы природы, съ одной стороны, и неразложимыя данныя сознанія, съ другой; во-вторыхъ, долженъ указать, соотвѣтствуетъ-ли реальности этотъ идеальный синтезъ, построенный въ нашемъ духѣ. Другими словами, философъ долженъ стать послѣдовательно на двѣ различныя точки зрѣнія: сначала субъективную, затѣмъ—объективную. Отсюда и самый его методъ двоякій: методъ спекулятивнаго построенія и методъ провѣрки. Для выполненія этой сложной методологической задачи Фулье рекомендуетъ восемь частныхъ приемовъ. Оставляя ихъ въ сторонѣ, мы ограничимся здѣсь лишь изложеніемъ замѣчаній Фулье о критеріи метафизическихъ построеній.

Такъ какъ метафизическія построенія имѣютъ неодинаковое логическое, эстетическое и нравственное значеніе, то необходимо, въ каждомъ данномъ случаѣ, опредѣлить степень ихъ вѣроятности. Для этого существуетъ три начала или критерія. Первый критерій вѣроятности гипотетически построенной системы—простота оснований при богатствѣ выводовъ. Система есть организмъ, въ которомъ всѣ части должны дополнять и взаимно обуславливать другъ друга. Второй критерій вѣроятности системы есть ея соотвѣтствіе

основнымъ стремленіямъ ума: вѣроятность будетъ тѣмъ больше, чѣмъ полнѣе и совершеннѣе будутъ удовлетворены потребности разума, и чѣмъ болѣе система будетъ находиться въ гармоніи съ законами и естественными процессами мысли. Третій критерій есть способность системы къ синтезу съ другими: система тѣмъ вѣроятнѣе, чѣмъ болѣе она способна къ синтезу съ другими системами, къ воспріятію въ себя элементовъ другихъ системъ, и чѣмъ болѣе въ ней нуждаются другія системы.

Такимъ образомъ степень *связности, понятности и широты* системы, вообще говоря, можно считать показателемъ ея соответствія реальности. И это потому, что законы мысли никогда не бываютъ чисто субъективными: разъ части системы прочно связаны одною неразрывною связью, ихъ порядокъ можно законно признавать выраженіемъ порядка вещей, и, *пока не встрѣтилось отрицательныхъ инстанцій*, едва-ли кто откажетъ ему въ своемъ признаніи. Еще лучше, конечно, если хотя одно изъ звеньевъ логической цѣпи, называемой метафизическою системою, будетъ оправдано опытомъ: тогда ео ipso получать косвенное оправданіе и всѣ остальные звенья той же цѣпи, разъ между ними дѣйствительно существуетъ неразрывная органическая связь. Легко, конечно, возражать противъ этого критерія оцѣнки системъ. Можно потребовать, напр., чтобы и метафизическое построеніе, подобно положеніямъ точныхъ наукъ, провѣрялось всякій разъ опытомъ, такъ чтобы ручательствомъ истинности или вѣроятности системы являлось согласіе двухъ порядковъ фактовъ,—внутренняго и внѣшняго, субъективнаго и объективнаго. Но, во-первыхъ, критерій при этомъ требованіи останется въ сущности тотъ же: связность и внутреннее согласіе идей,—съ тою лишь разницею, что перевѣсъ будетъ данъ страдательному элементу. Во-вторыхъ, всматриваясь ближе въ это требованіе, легко замѣтить, что оно коренится въ сущности на недоразумѣніи,—на непониманіи подлинныхъ задачъ метафизики: внутреннее основаніе человѣка и другихъ существъ, принципы и верховные законы міра не могутъ быть страда-

тельно воспринимаемы, такъ какъ они не представляютъ чего-нибудь чувственнаго. Въ-третьихъ, вышеуказанное требованіе въ отношеніи къ метафизикѣ является тѣмъ болѣе незаконнымъ, что и въ наукахъ точныхъ нѣкоторыя положенія, по самому условію ихъ образованія, остаются безъ фактической провѣрки. Притомъ, если и требовать для метафизики фактическаго обоснованія, то оно во всякомъ случаѣ должно состоять не въ количествѣ опытовъ, не въ накопленіи фактовъ,—ибо для оправданія *универсальныхъ* идей метафизики недостаточно *никакого* опредѣленнаго количества фактовъ,—а въ ихъ качествѣ и значеніи, въ точности и тщательности ихъ анализа.

Вообще, если въ положительныхъ наукахъ критеріемъ достовѣрности содержанія признается повѣрка ихъ теорій наблюденіемъ и экспериментаціей, т.-е. доказательствомъ ихъ эквивалентности съ фактами, то метафизика преслѣдуетъ другой родъ эквивалентности,—то, что называютъ „идеальнымъ уравненіемъ“, когда критерій опыта преобразуется въ свою наиболѣе абстрактную форму,—въ форму „немыслимости противоположнаго“. Руководствуясь этимъ критеріемъ, метафизика устанавливаетъ содержаніе своей верховной идеи,—идеи того, что не можетъ не быть.

Таковы взгляды Фулье на метафизическій методъ. Нельзя не затронуть также его взглядовъ на роль нравственнаго метода въ метафизикѣ.

Въ метафизикѣ „дѣло идетъ прежде всего объ истолкованіи природы. Но воля образуетъ часть природы,—слѣдовательно, она можетъ уяснить для насъ основаніе и направленіе самой природы. Отсюда—первая проблема: каково нормальное направленіе всякой другой воли, если судить о ней по аналогіи съ нашею? Это нормальное направленіе вѣрно-ли выражается въ истинной нравственности? Затѣмъ вторая проблема: на сколько идеаль, становясь содержаніемъ нашего мышленія, можетъ видоизмѣнять природу и подчинять ее себѣ? На сколько идеи и въ частности идея нравственная суть силы?“ (263).

Итакъ, „раціональное возстановленіе нравственнаго элемента въ метафизикѣ“ должно повести метафизику къ тому, что при выполненіи своей задачи, т.-е. при истолкованіи природы, она будетъ сообразоваться съ законами нашей воли, а не одного только интеллекта. Умъ, мысль, конечно, имѣетъ право войти, какъ необходимый элементъ, въ концепцію міра. Но это лишь одинъ изъ факторовъ универсальной эволюціи. Кромѣ него въ концепцію міра должна войти и воля со своимъ стремленіемъ къ идеалу, какъ элементъ столь же необходимый. Во всякомъ случаѣ, неизбѣжно остановиться надъ вопросомъ, на сколько воля можетъ уяснить намъ общій смыслъ міра. Уже съ чисто теоретической точки зрѣнія метафизическая система, которая, представляя коренной анализъ и синтезъ бытія, въ то же время будетъ согласоваться съ нравственными стремленіями человеческой воли, тѣмъ самымъ окажется выше, такъ какъ будетъ понятнѣе, шире и способнѣе къ синтезу съ другими системами. Съ другой стороны, съ точки зрѣнія практической система, стоящая въ противорѣчьи съ коренными—нравственными и социальными—стремленіями человѣка, конечно, никакъ не можетъ быть устойчивою: философіи абсолютнаго отрицанія, отчаянія, человѣчество никогда сочувствовать не будетъ. Слѣдовательно, и съ теоретической, и съ практической точки зрѣнія нравственность должна быть принята метафизикомъ въ соображеніе. И такъ какъ антиномія между дѣйствительностью и волею вносила бы въ пониманіе міра безысходный дуализмъ, то необходимо стремиться, чтобы метафизическое истолкованіе бытія было въ полномъ согласіи съ истинною нравственностью.

Можно идти далѣе. Можно не только признать законность нравственнаго элемента въ метафизикѣ, но и его верховенство—хотя и не въ смыслѣ Канта. Въ самомъ дѣлѣ, дѣйствіе существеннѣе для бытія, чѣмъ мысль. Мы дѣйствуемъ и живемъ даже тогда, когда не знаемъ о своемъ дѣйствіи и не размышляемъ о своей жизни. И такъ какъ дѣйствіе мы не можемъ представить иначе, какъ подъ формою же-

лания, стремления, хотѣнія, то очевидно, что хотѣніе повсюду предшествуетъ мышленію. Далѣе, такъ какъ нравственность есть лишь наиболѣе высокое выраженіе воли или активности, такъ какъ въ нравственномъ актѣ вся совокупность нашей энергіи обращается на службу универсальной идеѣ, величайшее напряженіе воли соединяется съ величайшею универсальностью мысли,—то, очевидно, нравственность мы не можемъ разсматривать, какъ поверхностное и случайное явленіе. Метафизикъ долженъ спросить, не открывается-ли существо міра человѣку нравственному лучше, чѣмъ физику, астроному, механику, вообще ученому. Законы дѣйствія существеннѣе законовъ мысли. Чтобы мыслить, нужно сперва имѣть предметъ мысли, а чтобы онъ существовалъ, онъ долженъ дѣйствовать. Выходя изъ этого принципа, метафизикъ долженъ подвергнуть анализу законы дѣйствія, какъ „вѣроятное откровеніе послѣдней реальности“, и если окажется, что нравственность есть наилучшее выраженіе законовъ дѣятельности и жизни, то отсюда само собою будетъ слѣдовать, что она есть путь къ самому основанію вещей, „разорванное покрывало на лицѣ истины“ (266).

Впрочемъ, вопросъ о первенствѣ практическаго разума въ метафизикѣ—вопросъ, очевидно, не легкій. Это не принципъ, а проблема, рѣшеніе которой должно быть основано на индукціяхъ, имѣющихъ въ виду опредѣлить роль нравственнаго инстинкта въ мірѣ. Представляютъ-ли наши нравственные инстинкты и идеи явленіе преходящее, или они выражаютъ вѣчную истину?—вотъ коренной вопросъ, который должна разрѣшить метафизика. Здѣсь, въ рѣшеніи этого главнаго вопроса метафизики,—вопроса, къ которому въ концѣ концовъ сводятся всѣ другіе метафизическіе вопросы,—должны имѣть свою долю участія оба противоположныя и часто враждующія между собою направленія—натурализмъ и идеализмъ.

Философія натурализма говоритъ, что всякій инстинктъ, всякое вѣрованіе, общее всему человѣческому роду, имѣ-

еть свою относительную истину, и что только въ силу этой истины инстинкты и вѣрованія находятъ распространеніе, становятся достояніемъ большинства, если не всѣхъ, являясь въ формѣ *идей-силъ* и обуславливая различныя улучшенія, причемъ выживаетъ дольше то вѣрованіе, тотъ инстинктъ, въ которомъ больше истины. Чтобы открыть присущую тѣмъ или другимъ идеямъ-силамъ долю истины, необходимо „освободить чистый и подлинно разумный нравственный инстинктъ отъ его животныхъ аксессуаровъ; необходимо, далѣе, показать, что чрезъ то самое, что существо понимаетъ *универсальное*, оно должно имѣть въ себѣ точку соприкосновенія съ *универсомъ*, а не только съ болѣе или менѣе ограниченной средою,—животною-ли то или соціальною; что сохраненіе интеллектуальнаго и размышляющаго, одареннаго способностью понимать и желать универсальное, челоуѣчества должно совпадать съ законами сохраненія самого универса; что, такимъ образомъ, существуетъ совпаденіе между истиннымъ основаніемъ нашей мысли, нашей воли и истиннымъ основаніемъ мысли и воли универсальныхъ. Словомъ, нужно показать, что сердце челоуѣка разумнаго и безкорыстнаго, не смотря на временныя протесты, бьется въ унисонъ съ сердцемъ самой природы, и что его идеи-силы суть или могутъ быть въ концѣ концовъ направляющими идеями универса. Таковъ былъ бы методъ *натурализма* — расширеннаго, обнимающаго въ своихъ формулахъ всѣ тѣ данныя, которыя доставляетъ внутренній опытъ, дающаго отчетъ во всѣхъ наиболѣе возвышенныхъ нашихъ чувствованіяхъ и желаніяхъ, равно какъ и въ нашихъ наиболѣе строгихъ мысляхъ“ (270).

Чего не хватаетъ въ данномъ отношеніи натурализму, то, какъ уже замѣчено выше, долженъ внести съ своей стороны *идеализмъ*. Если натурализмъ изучаетъ *фактически-данное*, то идеализмъ долженъ изучить *данное въ идеаль*. Онъ изслѣдуетъ не то, что есть, но то, что *можетъ и должно осуществиться*, — чрезъ тѣ самыя идеи, которыя мы имѣемъ объ этомъ долженствующемъ быть, чрезъ „идеи-силы“, по



терминологіи Фулье. Здѣсь главная задача не въ томъ, чтобы опредѣлить степень дѣйствительности и объективности идеи, а въ томъ, чтобы выяснитъ, можетъ-ли та или другая идея найти свое воплощеніе и проявитъ свою истину. Такъ идея свободы, разъ мы ее образовали и поняли, освободили отъ всѣхъ неистинныхъ и иллюзорныхъ придатковъ и формъ, хочеть насъ и на дѣлѣ сдѣлать свободными. То же можно сказать и о другихъ руководящихъ идеяхъ: становясь предметомъ пониманія, каждая становится *средствомъ* своей собственной будущей реализаціи. Такимъ образомъ наши естественныя вѣрованія и идеи, не говоря намъ ничего о томъ, что *есть*, могутъ открыть намъ то, что *будетъ*, если „то, что будетъ, зависитъ отъ насъ и отъ самой нашей идеи“. Будущее есть уравненіе, въ которое наша мысль входитъ, какъ факторъ; мировое уравненіе не разрѣшается безъ насъ и независимо отъ насъ; мы составляемъ части данныхъ универсальной проблемы; наши идеи находятся среди ея величинъ. Точное отношеніе этой величины къ цѣлому, степень вліянія нашихъ идей не только на насъ самихъ, но и на объективный процессъ,—вотъ великое неизвѣстное, относительно котораго мы можемъ строить лишь гипотезы.

Съ одной стороны, нравственный идеаль извѣстенъ, какъ именно идеаль; съ другой стороны, будущая реализація этого идеала проблематична, такъ какъ она зависитъ разомъ и отъ всей совокупности сознательныхъ хотѣній, и отъ содѣйствія, или, напротивъ, рѣшительнаго противодѣйствія, которое эти хотѣнія могутъ встрѣтить въ безсознательныхъ силахъ природы.

Какъ же выйти изъ этого затрудненія, которое есть не только теоретическая проблема, но и „нравственная альтернатива?“ Во всякомъ случаѣ не такъ, какъ выходили изъ нея Кантъ и кантіанцы,—не путемъ превращенія вѣроятнаго въ достовѣрное, возможнаго—въ членъ вѣры, сомнѣній—въ догматы, идеала—въ императивъ. Ничего насильственнаго и мистическаго здѣсь быть не должно. Выходъ изъ затрудненія долженъ быть указанъ самымъ содержаніемъ идеала: сво-

имъ жизненнымъ значеніемъ и вліяніемъ на человѣка, а чрезъ него и на природу, онъ долженъ доказать свою истинность и реальность. Каждый изъ насъ долженъ составить себѣ идею міра и изыскивать средства для доставленія торжества нравственной причинѣ. Одержитъ побѣду идея наиболѣе истинная, наиболѣе увлекающая за собою. Въ отличіе отъ кантовскаго „нравственнаго догматизма“ Фулье называетъ свою доктрину „нравственнаго приложенія метафизическихъ идей“ умозрѣніемъ о смыслѣ міра и жизни. *Нравственная идея есть въ сокращеніи цѣлая метафизическая теорія о значеніи и цѣнности вещей, о послѣднемъ основаніи реальности и объ истинномъ направленіи идеала.* Такимъ образомъ метафизика, по мысли Фулье, скрыто дана въ практической дѣятельности каждаго и рождается естественно, а не строится произвольно, какъ это выходило у Канта. Такъ и вѣра Колумба слагалась постепенно изъ идей и чувствованій, проявившихся лишь мало-по-малу, а не изъ произвольныхъ утвержденій. Окрѣпнувъ, она явилась идеей-силой, которая осуществилась во-внѣ, въ рѣшимости предпринять путешествіе. Всѣ мы, какъ Хр. Колумбъ, находимся на поискахъ новаго міра, съ рискомъ потерпѣть великое кораблекрушеніе, и дѣйствуемъ, какъ Колумбъ, въ силу спекуляцій, — истинныхъ или ложныхъ, — о потустороннемъ, отъ котораго отдѣляетъ насъ цѣлый океанъ

**Алексій Введенскій.**

# Положительная философія и единство науки.

---

## II.

### Математика.

Огюсть Контъ раздѣляетъ математику на два отдѣла: на отвлеченную и конкретную. Первая имѣетъ предметомъ вычисленіе въ обширномъ смыслѣ, или опредѣленіе отвлеченныхъ величинъ; она состоитъ изъ ариѳметики, алгебры, дифференціального и интегрального исчисленій. Вторая же заключаетъ въ себѣ геометрію и теоретическую механику. Послѣдняя отрасль основана на первой: она представляетъ, по мнѣнію Конта, приложеніе вычисленія къ извѣстнаго разряда явленіямъ. Первая, напротивъ, имѣетъ значеніе чисто логическаго орудія, являясь, какъ сказано, только великолѣпнымъ расширеніемъ естественной логики.

Ученики Конта не послѣдовали за нимъ въ этомъ раздѣленіи. Возставая противъ отождествленія логики съ математикою въ позднѣйшемъ ученіи Конта, Литтрѣ, какъ замѣчено выше, утверждаетъ, что всѣ математическія аксіомы и опредѣленія не что иное, какъ почерпнутые изъ опыта факты, которые именно по своей крайней простотѣ при-

знаются умомъ безъ всякой предварительной работы. По его мнѣнію, изслѣдованія Милля имѣютъ въ этомъ отношеніи рѣшающее значеніе.

Для правильнаго обсужденія этого вопроса, относительно котораго доселѣ продолжаются нескончаемые споры, необходимо прежде всего опредѣлить, что разумѣется подъ именемъ умозрѣнія и по какимъ признакамъ мы можемъ отличить умозрительныя начала отъ опытныхъ?

Извѣстно, что Кантомъ установлены два такіе признака: *всеобщность и необходимость*. Всякое опытное начало, будучи почерпнуто изъ явленій, по существу своему имѣетъ значеніе ограниченное и частное. Мы по аналогіи распространяемъ его на другія, сходныя явленія; но все это дѣлается въ предѣлахъ нашего опыта, а такъ какъ человѣческій опытъ всегда ограниченъ, то всякое опытное начало имѣетъ лишь относительную общность. Безусловная же общность является выраженіемъ абсолютнаго логическаго требованія, не допускающаго исключеній. Одна логика даетъ намъ и понятіе о необходимости. Всякое опытное начало есть фактъ, который связывается съ другими путемъ совмѣстности или послѣдовательности; но эта связь, равно какъ и самый фактъ, можетъ быть и не быть: никакой необходимости въ этомъ не заключается, иначе какъ въ смыслѣ обычнаго порядка явленій. Поэтому, когда мы усматриваемъ необходимость безусловную, мы должны признать здѣсь присутствіе умозрительнаго начала.

Приверженцы чистаго опыта не хотятъ однако допустить значенія этихъ признаковъ. Они утверждаютъ, что безусловной общности и необходимости вовсе нѣтъ, а есть только понятія относительныя, которыя почерпаются нами изъ опыта. Мы считаемъ общимъ и необходимымъ то, что привыкли всегда видѣть, и, напротивъ, невозможнымъ то, что не согласно съ нашими привычными воззрѣніями. Вслѣдствіе этого и происходитъ то довольно обыкновенное явленіе, что съ расширеніемъ нашихъ познаній мы начинаемъ считать необходимымъ то, что прежде признавали невоз-

можнымъ. Въ прежнее время казалось невозможнымъ, чтобы люди на противоположныхъ полушаріяхъ стояли вверхъ ногами, а теперь мы знаемъ, что это непременно такъ должно быть. Подобные примѣры, говоритъ Милль, должны слѣдывать намъ весьма осторожными на счетъ понятій о необходимости. Изъ нихъ мы можемъ убѣдиться, что все это только дѣло привычки (Logic, 8-е изд. I, стр. 234 слѣд.).

Въ этомъ примѣрѣ смѣшиваются два понятія, которыя надобно строго различать: физическая невозможность и логическая невозможность. Самъ Милль въ одномъ мѣстѣ указываетъ на это различіе (тамъ же, стр. 310). Физически невозможнымъ мы считаемъ то, что противорѣчитъ какому-нибудь извѣстному намъ закону природы. Если мы этотъ законъ понимали невѣрно, то очевидно, что съ измѣненіемъ взгляда должно измѣниться и понятіе о физической невозможности. Логически же невозможно то, что заключаетъ въ себѣ внутреннее противорѣчіе. И тутъ возможны ошибки, ибо наши логическія понятія далеко не всегда ясны; но обнаруженіе этихъ ошибокъ составляетъ чисто логическій процессъ, который и даетъ намъ умозрительное мѣрило истины.

Но Милль утверждаетъ, что самый законъ противорѣчія не что иное, какъ аксіома, полученная нами изъ опыта. Первоначальнымъ основаніемъ этой аксіомы онъ считаетъ то, что вѣра и невѣріе (Belief and Disbelief) суть два разныя состоянія нашего ума, исключаютія другъ друга. Это мы знаемъ изъ самаго простаго наблюденія нашихъ умственныхъ процессовъ. Когда же мы свои наблюденія обращаемъ на внѣшній міръ, то и тамъ мы замѣчаемъ, что свѣтъ и темнота, звукъ и молчаніе, движеніе и покой, равенство и неравенство, вообще всякое положительное явленіе и его отрицаніе—суть разныя явленія, ясно противоположныя, такъ что одно всегда отсутствуетъ, когда присутствуетъ другое. Означенное правило, заключаетъ Милль, я считаю обобщеніемъ всѣхъ этихъ фактовъ (тамъ же, стр. 321).

Точно такъ же и законъ тождества Милль производитъ изъ опыта. Онъ утверждаетъ, что аксіомы, на которыхъ зиж-

дуться всѣ математическіе выводы, несмотря на кажущуюся ихъ логическую необходимость, въ сущности не что иное, какъ результаты наблюденія и опыта, основанныя на свидѣтельствѣ внѣшнихъ чувствъ. Что вещи, равныя одной и той же вещи, равны между собою, есть истина, добытая путемъ наведенія и основанная на томъ фактѣ, что она всегда была найдена вѣрною и никогда ложною. Безошибочная истина подобныхъ положеній всегда признавалась, и такъ какъ чрезвычайная ихъ привычность (*extreme familiarity*) дѣлала невозможнымъ для ума пониманіе предмета подъ какимъ-либо другимъ закономъ, то они обыкновенно считаются истинными, познаваемыми изъ собственной ихъ очевидности, или по инстинкту (тамъ же, II, гл. 24, § 4, стр. 148).

Невозможно, кажется, идти далѣе въ отрицаніи разумныхъ началъ человѣческаго познанія. Всѣ логическіе законы отвергаются и всякое знаніе становится исключительно дѣломъ привычки. Но вѣдь привычка менѣе всего способна служить мѣриломъ истины; она сплошь да рядомъ бываетъ ошибочна. Въ ежедневной жизни люди обыкновенно руководятся привычными воззрѣніями; но въ наукѣ необходима оцѣнка самой привычки. Откуда же мы возьмемъ мѣрило, если у насъ нѣтъ логическихъ законовъ, которые могли бы служить намъ руководителями? Такое мѣрило мы имѣемъ въ законѣ противорѣчія. Онъ дѣйствительно коренится въ извѣстномъ состояніи нашего ума, только не наблюдаемаго, а дѣйствующаго по присущимъ ему законамъ. Въ наблюдаемомъ состояніи человѣческихъ умовъ весьма часто замѣчаются противорѣчія, которыя легко уживаются другъ съ другомъ. Даже такіе мыслители, какъ Милль, бываютъ въ этомъ повинны; выше мы видѣли тому разительные примѣры. Но логическое требованіе состоитъ въ томъ, чтобы этого не было. Фактъ существуетъ, но онъ осуждается во имя послѣдовательности, т.-е. логической связи человѣческаго мышленія. Дурныя привычки не должны быть терпимы, а должны искореняться.

Точно такъ же и законъ тождества есть присущій разуму

законъ, котораго достовѣрность не нуждается ни въ какомъ фактическомъ подтвержденіи. Ребенку, начинающему учиться математикѣ, никогда не приходило въ голову сравнивать между собою всевозможныя величины и выводить изъ этого общій законъ; но онъ сразу понимаетъ, что двѣ величины, равныя третьей, равны между собою, ибо это очевидно для самаго простаго человѣческаго смысла, помимо всякаго опыта. Равенство есть тождество количества; слѣдовательно, если двѣ величины равны третьей, то количество во всѣхъ трехъ одно и то же, а потому любыя двѣ изъ нихъ равны между собою.

Можно сказать, что это ученіе Милля есть доведеніе до абсурда всей эмпирической теоріи познанія. Человѣческой разумъ представляется здѣсь чистою доскою, на которую неизвѣстными дѣятелями производятся внѣшнія впечатлѣнія, и эти впечатлѣнія сами собою, въ силу болѣе или менѣе частаго повторенія, складываются, разлагаются и сводятся въ систему. При такомъ взглядѣ, очевидно, не можетъ быть рѣчи объ истинѣ, о наукѣ, о мышленіи. Если даже истина должна ограничиваться соотвѣтствіемъ нашихъ представлений съ наблюдаемыми внѣшними предметами, то все же для этого нужно сопоставленіе, сравненіе, сужденіе: необходимо не страдательное только, а дѣятельное участіе ума. Какъ же скоро познающій разумъ понимается, какъ дѣятельное начало, такъ онъ необходимо долженъ имѣть и присущіе ему законы, управляющіе его дѣйствіями, независимо отъ получаемаго извнѣ содержанія. Эти законы и составляютъ область умозрѣнія.

Отсюда мы можемъ вывести критерій для опредѣленія того, что принадлежитъ къ умозрѣнію и что получается изъ опыта. Умозрительнымъ мы должны считать все то, что заключается въ самомъ способѣ дѣйствія познающаго разума и что изъ него вытекаетъ. Прилагая это мѣрило къ математическимъ истинамъ, мы увидимъ, къ какому разряду онѣ должны относиться, къ умозрительнымъ началамъ или къ опытнымъ.

Способы дѣйствія разума въ познаніи вещей извѣстны давно и признаны всѣми: это—анализъ и синтезъ. Какой бы теории познанія мы ни держались, фактъ тотъ, что разумъ разлагаетъ получаемаыя впечатлѣнія и снова ихъ слагаетъ, возводя ихъ къ общимъ понятіямъ. Слѣдовательно, мы должны признать умозрительнымъ все то, что заключается въ самомъ актѣ сложенія и разложенія, независимо отъ содержанія. Сложеніе есть сведеніе множества къ единству, разложеніе, напротивъ, выдѣленіе множества изъ единства. Слѣдовательно, понятія единства и множества суть начала умозрительныя, принадлежащія къ самому существу разума, какъ дѣятельной силы. Но именно изъ этихъ началъ слагается понятіе о чистомъ количествѣ, составляющее содержаніе всей отвлеченной математики. Если мы возьмемъ самую конкретную форму отвлеченнаго количества, число, то увидимъ, что кромѣ понятій единства и множества, въ немъ ничего не заключается. Число есть опредѣленное множество единицъ; единица же есть отвлеченное количество, взятое какъ единое. Слѣдовательно, понятіе о числѣ чисто умозрительное, а съ тѣмъ вмѣстѣ и наука о числахъ, ариѳметика, составляющая первоначальную основу всей отвлеченной математики.

Милль увѣряетъ однако, что число всегда означаетъ что-нибудь дѣйствительное. Всякій шагъ, который мы дѣлаемъ въ ариѳметикѣ или алгебрѣ, по его мнѣнію, совершается путемъ наведенія. „Всѣ числа, говоритъ онъ, суть числа чего-нибудь: отвлеченныя числа вовсе не существуютъ. Десять должно означать десять гѣлъ, или десять звуковъ, или десять біеній пульса“ (Logic I, В. II, ch. VI, § 2). Итакъ, въ виду ариѳметики, которая есть наука объ отвлеченныхъ числахъ и которая оперируетъ не съ чѣмъ инымъ, какъ съ отвлеченными числами, утверждается, какъ несомнѣнная истина, что отвлеченныя числа вовсе не существуютъ! Трудно идти далѣе въ презрѣніи къ самымъ очевиднымъ фактамъ. Во внѣшнемъ мірѣ отвлеченныя числа, конечно, не существуютъ; никто этого и не утверждаетъ. Но они существуютъ въ на-



шемъ умѣ, и это такой же несомнѣнный фактъ, какъ и существованіе внѣшнихъ предметовъ. Когда мы говоримъ: 2-жды  $5=10$ , мы разумѣемъ вовсе не десять тѣлъ или звуковъ, или что-нибудь подобное, а нѣчто такое, что одинаково можетъ прилагаться ко всему, и что по этому самому не относится ни къ чему въ особенности. Десять тѣлъ *не* суть десять звуковъ; это—представленія или понятія, исключаютія другъ друга; но десять единицъ суть *и* десять тѣлъ *и* десять звуковъ и все, что угодно, слѣдовательно, нѣчто отличное отъ означенныхъ предметовъ. Такими предметами могутъ быть даже чисто умственные операціи. Для того чтобы вывести понятіе о числѣ, разуму вовсе не нужно выходить изъ предѣловъ собственной формальной дѣятельности. Синтезъ и анализъ суть *два* противоположныя дѣйствія, которыя притомъ могутъ повторяться сколько угодно разъ.

Это повтореніе, вмѣстѣ съ способностью взять его заразъ, составляетъ всю сущность числа. Заключающееся въ немъ множество есть *счетъ*, т.-е. количество умственныхъ повтореній, которыя, взятыя вмѣстѣ, образуютъ число. Прибавляя повтореніе къ повторенію, мы можемъ составить какое угодно число, путемъ чисто умственной операціи, безъ всякаго отношенія къ какимъ-либо опытнымъ даннымъ. Все это факты, извѣстные всѣмъ и совершенно ясные для всякаго не предубѣжденнаго ума. Ариѳметика не дѣлаетъ ничего другого. Доводы эмпириковъ, въ родѣ Милля, могутъ служить только къ большому утверженію этихъ истинъ.

Милль не соглашается и съ тѣмъ, что уравненіе: два и одинъ равно тремъ, означаетъ тождество количествъ. „Выраженіе: два голыша и одинъ голышъ, говоритъ онъ, и выраженіе: три голыша, обозначаютъ дѣйствительно одно и то же собраніе предметовъ, но вовсе не одинъ и тотъ же физическій фактъ. Это названіе тѣхъ же предметовъ, но въ разныхъ состояніяхъ. Три голыша въ двухъ отдѣльныхъ кучкахъ и три голыша въ одной кучкѣ не производятъ одинакаго впечатлѣнія на наши внѣшнія чувства, и положеніе, что тѣ же голыши могутъ, вслѣдствіе измѣненія мѣста и распо-

ложенія, произвести тотъ или другой рядъ ощущеній, хотя весьма намъ знакомо, однако не выражаетъ чистаго тождества. Это — истина извѣстная намъ изъ ранняго и постояннаго опыта, истина индуктивная, и такія истины составляютъ основаніе науки чисель. Основныя положенія этой науки всѣ покоятся на очевидности для внѣшнихъ чувствъ; ихъ доказываютъ, показывая нашимъ глазамъ и нашимъ пальцамъ, что всякое данное число предметовъ, напримѣръ десять мячиковъ, могутъ, посредствомъ раздѣленія и различнаго расположенія, представить нашимъ внѣшнимъ чувствамъ всѣ различныя соединенія чисель, которыхъ сумма равна десяти... Мы можемъ, если угодно, назвать предложеніе: «три есть два и одинъ» опредѣленіемъ числа три и утверждать, что ариѳметика, такъ же какъ геометрія, есть наука, основанная на опредѣленіяхъ. Но это опредѣленія въ смыслѣ геометрическомъ, а не логическомъ, утверждающія не одно значеніе термина, но вмѣстѣ и наблюдаемый фактъ... Мы можемъ назвать: «три есть два и одинъ» опредѣленіемъ числа три, но вычисленія, основанныя на этомъ предложеніи, вытекаютъ не изъ самаго этого опредѣленія, а изъ предполагаемой имъ ариѳметической теоремы, именно, что существуютъ собранія предметовъ, которыя, производя на внѣшнія чувства такое впечатлѣніе какъ \*\*, могутъ быть раздѣлены на двѣ части такимъ образомъ: \* \*\* Когда это предложеніе принято, тогда мы всѣ подобныя кучки называемъ три, послѣ чего выраженіе означеннаго физическаго факта будетъ служить также опредѣленіемъ слова три» (Logic I, В. II, ch. 6, § 2).

Спрашивается: будутъ-ли два и одинъ менѣе три, если вмѣсто означеннаго расположенія мы возьмемъ совсѣмъ другое, или если вмѣсто собранія однихъ и тѣхъ же предметовъ, мы возьмемъ разные? Два и одинъ маленькихъ камня, очевидно, не равны тремъ большимъ, и еще менѣе двумъ стульямъ и одному креслу; что же скажутъ намъ на этотъ счетъ наши глаза и наши пальцы? Мы можемъ взять десять разныхъ предметовъ и располагать ихъ въ кучки, мѣняя

только содержаніе послѣднихъ; впечатлѣнія на внѣшнія чувства, очевидно, будутъ разныя, но измѣнится-ли черезъ это существо ариѳметической операціи? Ни мало. Наконецъ, что скажутъ наши глаза и наши пальцы на счетъ предметовъ, которые не могутъ быть соединены въ кучки и расположены въ разныхъ порядкахъ, напримѣръ количество солнечныхъ затменій въ извѣстный періодъ, или еще болѣе на счетъ предметовъ вовсе не доступныхъ внѣшнимъ чувствамъ, напримѣръ умственныхъ дѣйствій или представленій, которымъ ровно ничего не соотвѣтствуетъ въ дѣйствительности? Два ложныхъ довода и одинъ ложный доводъ составляютъ-ли три ложныхъ довода, точно такъ же какъ два и одинъ дѣйствительныхъ камня составляютъ три дѣйствительныхъ камня? Если мы, уступая очевидности, признаемъ, что тутъ разницы въ ариѳметическомъ отношеніи нѣтъ никакой, то мы несомнѣнно должны будемъ сказать, что числовыя отношенія имѣютъ совершенно одинакое значеніе, относятся-ли они къ дѣйствительно существующимъ предметамъ или къ фантастическимъ представленіямъ нашего ума, а потому въ опредѣленіе ихъ внѣшнія впечатлѣнія вовсе не входятъ. Число есть не физическій фактъ, какъ утверждаетъ Милль, а способъ умственного сочетанія предметовъ, которые въ дѣйствительности могутъ никогда не соединяться и не имѣть даже никакого физическаго бытія. И именно какъ способы умственного сочетанія, независимые отъ какого бы то ни было содержанія, числа имѣютъ свои непреложныя отношенія и законы. Такъ они и разсматриваются въ наукѣ. Ариѳметикѣ нѣтъ дѣла ни до внѣшнихъ впечатлѣній, ни до расположенія предметовъ въ кучки; все это сторонній хламъ, который нагромождается теоретиками эмпиризма, для того чтобы скрыть простую и ясную сущность дѣла—опредѣленіе количественнаго тождества при разныхъ умственныхъ сочетаніяхъ.

Въ математикѣ приняты двоякаго рода доказательства: прямыя и косвенныя. Первыя вытекаютъ изъ самыхъ положеній, вторыя изъ нелѣпости противоположныхъ гипотезъ. Къ послѣднему разряду принадлежатъ доводы Милля въ пользу

эмпирическихъ основаній ариѳметики. Нелѣпость эмпирической гипотезы подтверждаетъ правильность умозрительной теоріи, чѣмъ вмѣстѣ оправдывается воззрѣніе Конта на отвлеченную математику, какъ на великолѣпное расширеніе логики.

Число не есть единственное количественное сочетаніе единства и множества, или единицы и счета; есть и другое, именно, дробь. Въ цѣломъ числѣ единица представляетъ часть, а счетъ совокупность частей; если же мы, наоборотъ, возьмемъ единицу какъ цѣлое, а счетъ какъ совокупность заключающихся въ ней частей, то получится дробь, которая представляетъ уже не *произведеніе* единицы и счета подобно числу, а ихъ *отношеніе*. Въ первомъ случаѣ единство и множество являются въ слитности, во второмъ—въ раздѣльности. Въ первомъ единство представляется въ частной формѣ, образуя единицу, во второмъ—въ общей, образуя цѣлое. Мы имѣемъ, слѣдовательно, два противоположныхъ начала, единство и множество, и два способа ихъ сочетанія, посредствомъ раздѣленія и посредствомъ сліянія.

Ту же самую простую схему, заключающую въ себѣ двѣ перекрещивающіяся противоположности, представляютъ первоначальныя, элементарныя ариѳметическія дѣйствія: сложеніе, вычитаніе, умноженіе и дѣленіе. Сложеніе есть приведеніе множества къ единству, вычитаніе, наоборотъ, выдѣленіе множества изъ единства. Умноженіе есть повтореніе числа: это—счетъ, но уже не единицъ, а цѣлыхъ чиселъ, которыя берутся извѣстное число разъ. Наконецъ, дѣленіе есть опредѣленіе того отношенія, которое выражается дробью—счета частей въ цѣломъ. Древніе математики считали умноженіе частнымъ случаемъ сложенія, а дѣленіе—частнымъ случаемъ вычитанія, такъ какъ въ первомъ происходитъ сліяніе, а во второмъ—раздѣленіе; но математики новаго времени признали самостоятельность послѣднихъ дѣйствій. Умноженіе, хотя частью проистекаетъ изъ сложенія, однако имѣетъ свое собственное значеніе, какъ ясно видно изъ умноженія дробей, гдѣ вмѣсто увеличенія происходитъ уменьшеніе. Умноженіе

и дѣленіе, такъ же какъ цѣлыя числа и дроби, представляютъ съ одной стороны сліяніе, съ другой раздѣленіе числа, взятаго за единицу, и счета этихъ единицъ. Всѣ дальнѣйшія ариѳметическія операціи и проистекающія изъ нихъ формы, пропорціи, прогрессіи, степени, являются только осложненіями этихъ первоначальныхъ дѣйствій.

Наконецъ, ту же схему образуетъ и совокупность наукъ, составляющихъ отвлеченную математику. Ариѳметика есть наука чисель, алгебра—наука отношеній; дифференціальное исчисленіе опредѣляетъ измѣняющіяся безконечно-малыя разности, интегральное исчисленіе сводитъ эти разности къ цѣлымъ величинамъ. Вездѣ такимъ образомъ повторяется одинъ и тотъ же формальный законъ, проистекающій изъ простѣйшихъ приѣмовъ разума въ процессѣ сложенія и разложенія. Мы имѣемъ два противоположныя начала, единство и множество, и два противоположные способа ихъ сочетанія, посредствомъ сліянія и раздѣленія, изъ чего и проистекаютъ двѣ перекрещивающіяся противоположности въ общемъ циклѣ. И изъ этихъ простѣйшихъ началъ, заключающихся въ самомъ процессѣ разумнаго пониманія, безъ малѣйшей помощи или примѣси опытныхъ данныхъ, выводится цѣлая громадная наука, дающая совершенно точные и непреложные законы и служащая важнѣйшимъ руководствомъ въ познаніи всего внѣшняго міра. Если относительно умозрительнаго происхожденія основныхъ началъ ариѳметики возможенъ еще споръ, то на счетъ остальныхъ наукъ исчезаетъ уже всякое сомнѣніе. Никто даже и не пытался доказать, что алгебра и анализъ черпаютъ свои основныя положенія изъ опыта. Тутъ, вмѣсто чисель, употребляются простые знаки, означающіе чисто отвлеченныя, даже воображаемыя величины, и весь ходъ доказательствъ идетъ путемъ умственной дедукціи. Дифференціальное и интегральное исчисленія опредѣляютъ безконечно малыя величины, постигаемыя только умомъ и вовсе не подлежащія опытному знанію. Изъ этого можно видѣть все значеніе умозрѣнія, а вмѣстѣ и все величіе человѣческаго разума, который, не

ограничиваясь познаніемъ относительнаго, въ себѣ самомъ носить абсолютный законъ вселенной.

Математика раскрываетъ намъ и самыя свойства умозраженія. Она не представляетъ готовой системы, присущей всякому сознанию и всегда и вездѣ прилагаемой одинакимъ образомъ. Въ скрытомъ состояніи математика заключается въ глубинѣ человѣческаго разума, но для приведенія ея въ ясность нуженъ долговременный процессъ, который и составляетъ исторію развитія науки. Только мало-по-малу, по мѣрѣ изоощренія способностей, обыкновенно побуждаемый задачами, поставляемыми опытомъ, человѣкъ отъ простѣйшихъ дѣйствій переходитъ къ сложнѣйшимъ и воздвигаетъ то великолѣпное зданіе, котораго зачатки таились въ немъ самомъ, но котораго построеніе требуетъ величайшаго умственного вниманія и напряженія. Черпать изъ себя составляетъ не менѣе трудную задачу, какъ и наблюдать другое. И только черпая изъ себя, мы постигаемъ другое, ибо познающій разумъ въ себѣ самомъ носить законъ, который, прилагаясь къ внѣшнему міру, опредѣляетъ законы явленій. Математика служитъ тому неопровержимымъ доказательствомъ. Это не простое орудіе познанія, какъ утверждаютъ иногда тѣ, которые не привыкли давать себѣ надлежащій отчетъ въ умственныхъ операціяхъ: математика служитъ орудіемъ познанія именно потому, что она заключаетъ въ себѣ общій законъ, подъ который законъ познаваемаго подводится, какъ частный случай и которымъ выясняется значеніе послѣдняго. И этотъ общій, умозражительный законъ не есть только гипотетическій, какъ увѣряютъ приверженцы исключительнаго опыта, въ родѣ Милля: этотъ законъ не можетъ не быть, ибо онъ самымъ точнымъ и достовѣрнымъ образомъ вытекаетъ изъ основныхъ началъ, безъ которыхъ немыслима никакая вещь, изъ единства и множества. Гдѣ есть единство и множество, тамъ есть и математическія отношенія. Конечно, ими все не исчерпывается: кромѣ количества есть и качество. На практикѣ мы часто даже лишены возможности произвести количественное измѣреніе, но мы не можемъ сомнѣваться въ томъ,

что гдѣ есть количественныя отношенія, тамъ дѣйствуютъ тѣ самые математическіе законы, которые мы выводимъ путемъ умозрѣнія изъ присущихъ разуму началъ. Когда Милль считаетъ безуміемъ признавать существованіе въ отдаленныхъ звѣздныхъ пространствахъ тѣхъ самыхъ законовъ, которые господствуютъ на нашей планетѣ (Logic, II, ch. XXI, § 4), то это обличаетъ господствующее у него коренное непониманіе логическихъ процессовъ. Утверждать, что на Сиріусѣ дважды два можетъ быть не четыре, а пять или десять, значитъ отречься отъ всякой логики.

Огюсть Контъ не былъ повиненъ въ этихъ умственныхъ безобразіяхъ. Его можно упрекнуть въ непослѣдовательности; но онъ не рѣшался, вопреки очевидности, утверждать опытный характеръ отвлеченной математики, которую онъ хорошо зналъ. Однако ложная точка зрѣнія отразилась и на немъ. Такъ, разбирая различныя методы дифференціального исчисления, способъ Ньютона, который отправлялся отъ предѣловъ, способъ Лейбница, который вычислялъ самыя бесконечно-малыя измѣняющіяся величины, наконецъ способъ Лагранжа, который, сочетая обѣ предыдущія методы, выработалъ теорію производныхъ, какъ коэффициентовъ, опредѣляющихъ отношеніе измѣняющихся величинъ къ измѣненію самихъ функций, Контъ говоритъ, что хотя способъ Лейбница наиболѣе употребимъ, ибо удобнѣе другихъ, однако въ логическомъ отношеніи онъ радикально *невырѣнъ* (*vicieux*), ибо основанъ на *ложномъ понятіи*, такъ какъ бесконечно-малыя величины вовсе не представимы (I, 263). Контъ видитъ въ этомъ остатокъ тѣхъ метафизическихъ началъ, отъ которыхъ человѣку такъ трудно отдѣлаться. Ему не приходитъ въ голову спросить себя: какимъ образомъ возможно радикально ложное и даже непредставимое понятіе положить въ основаніе математическаго исчисления и сдѣлать изъ него совершенно точныя и достовѣрные выводы? Такое сужденіе тѣмъ болѣе поразительно, что положительная философія не раздѣляетъ сенсуалистическихъ теорій XVIII-го вѣка, которыя могли заставить даже значительныхъ мате-

матиковъ высказывать подобные взгляды. По учению Конта, мы должны логикѣ учиться изъ математики, наблюдая тѣ способы, посредствомъ которыхъ человѣческой умъ достигаетъ познанія истины; а тутъ вдругъ совершенно достовѣрный способъ познанія истины осуждается во имя неизвѣстно откуда взятой логики. Если безконечно-малыя величины не представимы, а между тѣмъ математика дѣйствуетъ ими, вычисляетъ ихъ и приходитъ къ вполнѣ достовѣрнымъ выводамъ, то это доказываетъ совершенно неопровержимымъ образомъ, что кромѣ представлений, существуетъ еще и другая форма мысли, именно понятіе, которое можетъ быть безусловно достовѣрно, точно и даже измѣримо, хотя бы ему не соотвѣтствовало никакое представленіе. Таковъ результатъ, къ которому приводитъ насъ математика, и который мы должны признать, не осуждая, а поучаясь и стараясь его понять, ибо это фактъ, не подлежащій ни малѣйшему сомнѣнію. Оказывается, что остатки метафизики служатъ совершенно пригоднымъ орудіемъ познанія.

Реалистическій взглядъ Конта привелъ его и къ отрицанію теоріи вѣроятностей, которую онъ называетъ „нелѣпою логическою утопіей“; онъ увѣренъ, что „общественный разумъ скоро предастъ ее позору, какъ постыдное научное заблужденіе, прямо несомѣстное со всякою истинною положительностью“ (VI, 659). Между тѣмъ извѣстно, что въ новѣйшее время теорія вѣроятностей получила самое блестящее и плодотворное приложеніе въ физикѣ. На ней основана кинетическая теорія газовъ, одно изъ самыхъ значительныхъ приобрѣтеній современной науки. Такъ мало Контъ понималъ истинный духъ математики.

Если взглядъ Конта на отвлеченную математику отчасти искажается ложнымъ реализмомъ, то въ пониманіе геометріи вносятся уже самыя грубыя эмпирическія представленія. Геометрію Контъ считаетъ настоящею естественною наукою, только болѣе простою, а потому болѣе совершенною, нежели другія. Онъ возстаетъ противъ тѣхъ, которые, подъ влияніемъ метафизическихъ идей, признаютъ за нею



чисто рациональный характеръ. Представленіе пространства, подававшее поводъ къ столькимъ пустымъ толкамъ, говоритъ онъ, состоитъ просто напросто въ томъ, что вмѣсто изслѣдованія протяженія въ самихъ тѣлахъ, мы разсматриваемъ его въ неопредѣленной средѣ, которую мы представляемъ содержащею въ себѣ всѣ тѣла вселенной. Это представленіе естественно дается намъ наблюдениемъ, когда мы думаемъ объ отпечаткѣ (empreinte), который могло бы оставить тѣло въ жидкой средѣ. Ясно, что въ геометрическомъ отношеніи такой отпечатокъ можетъ замѣнить самое тѣло, такъ что разсужденіе отъ этого не измѣнится. Что касается до физической природы этого неопредѣленнаго пространства, то мы должны, для большей легкости, представить его совершенно аналогичнымъ съ дѣйствительною средою, въ которой мы живемъ. Если бы эта среда была капельножидкая, а не газообразная, мы безъ сомнѣнія представляли бы себѣ наше геометрическое пространство капельножидкимъ. Важность этой гипотезы, продолжаетъ Контъ, состоитъ въ томъ, что она позволяетъ намъ изслѣдовать не однѣ только дѣйствительно существующія формы, но и всякія воображаемыя. И относительно этихъ формъ надобно откинуть тѣ гиперболическія выраженія, которыя обыкновенно употребляются геометриями, и которыя даютъ о нихъ ложное понятіе. Когда говорятъ, что поверхность имѣетъ два измѣренія, а линія—одно, то этимъ означается только, что остальные измѣренія такъ малы, что они уже не останавливаютъ на себѣ нашего вниманія. Въ дѣйствительности, поверхности и линіи всегда представляются въ трехъ измѣреніяхъ; ибо невозможно представить себѣ поверхность иначе, какъ въ видѣ очень тонкой пластинки, а линію иначе, какъ въ видѣ тончайшей нити. Очевидно также, что степень тонкости, приписываемая каждымъ лицомъ тѣмъ измѣреніямъ, отъ которыхъ оно хочетъ отвлечься, не всегда одинакова, ибо она должна зависѣть отъ степени тонкости его обычныхъ геометрическихъ наблюдений. Но этотъ недостатокъ однообразія не ведетъ ни къ какимъ

дурнымъ послѣдствіямъ, ибо для того чтобы представленія поверхности и линіи достигали существеннаго своего назначенія, достаточно, чтобы каждый представлялъ себѣ измѣренія, которыми онъ хочетъ пренебрегать, меньшими противъ всѣхъ тѣхъ, которыя онъ имѣетъ случай опредѣлять въ своемъ ежедневномъ опытѣ (I, стр. 349 и далѣе).

Трудно во всей философской и математической литературѣ найти болѣе грубое и невѣрное понятіе о началахъ геометріи. вмѣсто того чтобы, согласно съ первоначальнымъ предположеніемъ, почерпнуть изъ положительной науки свѣдѣнія относительно приемовъ человѣческаго ума въ познаніи вещей, всѣ дѣйствительно научныя понятія откидываются въ сторону во имя предвзятой теоріи, неизвѣстно откуда заимствованной, и замѣняются собственными фантастическими измышленіями. Въ первый разъ, съ тѣхъ поръ какъ существуетъ наука, заявляется, что геометрическое пространство должно быть представлено въ видѣ физической жидкости, слѣдовательно, измѣнчивымъ и съ извѣстною степенью сгущенія. Въ этой воображаемой жидкости мы должны наблюдать воображаемые отпечатки, которые въ дѣйствительности въ жидкости никогда не оставляются и которыхъ никто никогда не видалъ. Въ сущности, это даже не отпечатки, а фантастическія тѣла, ибо геометрическія линіи представляются въ видѣ нитокъ, а геометрическія поверхности въ видѣ пластинокъ. Такимъ образомъ, вмѣсто реальныхъ явленій, составляющихъ предметъ изслѣдованія всѣхъ естественныхъ наукъ, мы имѣемъ передъ собою созданія собственнаго нашего воображенія, размышляя о которыхъ, мы, неизвѣстно на какомъ основаніи, чисто умственнымъ путемъ, можемъ выводить дѣйствительныя законы явленій. И все это, наконецъ, вопреки основнымъ требованіямъ математики должно совершаться съ тою степенью точности, которая допускается привычками каждаго отдѣльнаго лица, между тѣмъ какъ самъ Кантъ первымъ и необходимымъ признакомъ математическаго мышленія признаетъ совершеннѣйшую точность (I, 264). Такія потребовались искаженія геометріи,

для того чтобы превратить ее въ естественную науку! И все-таки цѣль не достигается, ибо, облакаясь въ грубыя эмпирическія формы, предметъ изслѣдованія остается чисто умственнымъ представленіемъ.

Производя геометрическое пространство изъ впечатлѣнія среды, въ которой находятся вещи, Кантъ не замѣчаетъ, что для того, чтобы представить себѣ подобную среду, нужно уже имѣть представленіе пространства. Проистекающія изъ взаимодействія съ внѣшними предметами ощущенія находятся внутри насъ; чтобы представить предметы находящимися внѣ насъ, на какомъ бы то ни было разстояніи, нужно сдѣлать проекцію; а это невозможно безъ представленія пространства, которое составляетъ такимъ образомъ необходимое предварительное условіе всякаго опыта. Откуда же берется это представленіе? Прирождено-ли оно человѣку или пріобрѣтается опытомъ? Этотъ коренной вопросъ доселѣ составляетъ предметъ спора между нативистами и эмпириками.

Трудность рѣшенія заключается, главнымъ образомъ, въ томъ, что нѣтъ ни одного факта, который давалъ бы намъ возможность провѣрить на дѣлѣ происхожденіе представленія пространства. Всякій дѣйствительный опытъ заключаетъ въ себѣ это представленіе, и уловить его въ моментъ зарожденія нѣтъ возможности. Это обстоятельство само по себѣ склоняетъ уже вѣсы въ пользу нативистовъ; ибо если всякій извѣстный намъ опытъ содержитъ въ себѣ представленіе пространства, то какое право имѣемъ мы предполагать, что оно порождается этимъ самымъ опытомъ? На эмпиристахъ лежитъ, слѣдовательно, бремя доказательства. Но, вопреки основаніямъ своего ученія, они могутъ поддерживать свой тезисъ только чисто логическими гипотезами. Тѣ факты, на которые обыкновенно ссылаются, касаются собственно не происхожденія представленія пространства въ человѣческомъ умѣ, а приспособленія этого представленія къ реальнымъ предметамъ, что составляетъ совершенно другой вопросъ. Изъ того, что общее представ-

леніе среды намъ прирождено, вовсе не слѣдуетъ, что внѣшнія впечатлѣнія должны размѣщаться въ ней безошибочно, точно такъ же какъ изъ прирожденного понятія причинности, которое признается даже такими приверженцами эмпирической теоріи, какъ Гельмгольцъ, вовсе не слѣдуетъ, что мы, въ силу этого, можемъ безошибочно опредѣлить всякую частную причину. Общая прирожденная форма и частный реальный случай—двѣ вещи разныя, и ихъ взаимное отношеніе не дается прямо. Размѣщеніе видимыхъ предметовъ въ пространствѣ можетъ зависѣть даже отъ случайнаго устройства органовъ. Близорукой видитъ иначе, нежели дальнзоркой; но обоимъ нужно одинакое общее представленіе пространства. На дѣлѣ мы видимъ, что у чловѣка это внѣшнее приспособленіе совершается постепенно и какъ бы ошупью. У животныхъ, напротивъ, оно происходитъ разомъ. Цыпленокъ, только-что вылупившійся изъ яйца, прямо клюетъ зерна и слѣдитъ за букашкой, слѣдовательно, видитъ ихъ внѣ себя на томъ самомъ мѣстѣ, на которомъ они дѣйствительно находятся, и это составляетъ опять совершенно неопровержимый фактическій доводъ въ пользу нативистовъ. Гельмгольцъ, который въ прежнее время пытался объяснить клеваніе цыпленка подражаніемъ насѣдкѣ (*Populärwissenschaftliche Vorträge*, 1871, 2 Heft, стр. 96), признается, что единственное возраженіе, которое можно слѣлать противъ эмпирическаго объясненія, состоитъ въ вѣрности движеній новорожденныхъ или вылупившихся изъ яйца животныхъ. Онъ устраняетъ его тѣмъ, что мы объ этомъ руководящемъ животными инстинктѣ ровно ничего не знаемъ и что весьма желательны въ этомъ отношеніи точныя наблюденія (*Vorträge und Reden*, 1884, II, стр. 240). Это, конечно, весьма легкій способъ отдѣлаться отъ противорѣчащаго теоріи факта; но этимъ фактъ не устраняется, а такъ какъ онъ основанъ на совершенно достовѣрныхъ наблюденіяхъ и можетъ провѣряться сколько угодно, то въ виду его ни одинъ ученый, который держится положительнаго знанія, не въ правѣ признать себя приверженцемъ эмпирической теоріи.

Чтобы выйти изъ затрудненія, защитники эмпиризма прибѣгаютъ къ началу наслѣдственности. Допуская, что у современныхъ животныхъ представленіе пространства прирождено, они утверждаютъ, что оно было приобрѣтено опытомъ какихъ-то невѣдомыхъ предковъ. Но тутъ уже мы отрѣшаемся отъ всякой фактической почвы и вдаемся въ область чистыхъ фантазій. Если во всѣхъ извѣстныхъ случаяхъ это представленіе прирождено, то, руководствуясь опытомъ, мы не можемъ признать ничего другого. Идти далѣе нѣтъ ни малѣйшаго повода. Можно сказать, что теорія наслѣдственности есть доведеніе эмпирическаго воззрѣнія до самоотрицанія.

Къ тому же заключенію мы приходимъ, рассматривая логическія основанія этого ученія. Нѣмецкіе эмпиристы признаютъ двоякій источникъ, откуда происходитъ наше представленіе пространства: такъ называемые мѣстные знаки и мышечное чувство. Мѣстными знаками авторъ этой теоріи, Лотце, назвалъ то свойство нашихъ ощущеній, въ силу котораго мы относимъ ихъ къ оконечностямъ воспринимающихъ нервовъ. Очевидно однако, что это свойство *предполагаетъ* уже представленіе пространства. Мы не можемъ отнести, напримѣръ, извѣстное ощущеніе осязанія къ концу своихъ пальцевъ или чувствовать боль въ ногѣ, не имѣя представленія пространства, въ которомъ размѣщаются наши члены. Если мѣстные знаки намъ прирождены, то тѣмъ самымъ признается и прирожденность представленія пространства, составляющаго ихъ связь, слѣдовательно, доказывается совершенно противоположное тому, что хотятъ доказать. Что касается до мышечнаго чувства, то рѣшительно непонятно, какимъ образомъ возможно логически произвести изъ него представленіе пространства. Для того, чтобы одно явленіе можно было вывести изъ другого, надобно, чтобы у нихъ были общіе признаки; здѣсь же изъ *ощущенія внутренняго напряженія* производится *представленіе внѣшняго протяженія*. Этимъ способомъ можно все объяснить; надобно только отказаться отъ логики. Явная недостаточ-

ность этихъ гипотезъ заставила Вундта искать требуемаго объясненія въ сочетаніи обоихъ началъ. По его теоріи, представленіе пространства порождается отношеніемъ периферическихъ мѣстныхъ знаковъ къ центральному мышечному ощущенію. Но, допуская даже правильность этой теоріи, невозможно выдавать за *произведеніе* этого *отношенія* то, что имъ *предполагается* и что составляетъ необходимое его *условіе*. Для того, чтобы отнести центръ къ окружности, необходимо имѣть представленіе пространства. Это до такой степени ясно, что удивительно, какъ можно въ этомъ сомнѣваться.

Тѣмъ же логическимъ кругомъ страдаютъ и объясненія англійскихъ эмпириковъ. Бэнъ выводитъ представленіе пространства изъ сопоставленія ряда мышечныхъ чувствъ съ рядомъ осязательныхъ ощущений. Но для того, чтобы сдѣлать такое сопоставленіе, надобно опять же имѣть представленіе пространства. Эмпирики не замѣчаютъ, что оно необходимо предполагается самими первыми дѣйствіями сознанія. Первоначальнымъ, элементарнымъ актомъ сознанія они признаютъ различеніе ощущений. Это, по общему признанію, способность прирожденная; существо, у котораго ея нѣтъ, никогда ея не приобрѣтетъ. Но для того, чтобы различить два ощущенія, надобно предварительно ихъ *сопоставить*, а сопоставить ихъ возможно только двумя способами: или послѣдовательно, или совмѣстно. Для перваго нужно имѣть представленіе времени, для втораго—представленіе пространства. Оба въ сущности равно необходимы. Безъ представленія времени нѣтъ возможности связать слѣдующія другъ за другомъ ощущенія. Очевидно, что оно намъ прирождено, ибо память, по общему признанію, составляетъ прирожденную способность. Существо, которое отъ природы не получило способности помнить прошедшее, какъ прошедшее, и представлять себѣ будущее, какъ будущее, никакимъ опытомъ этой способности не приобрѣтетъ. Но для того, чтобы представить себѣ моменты времени въ послѣдовательномъ порядкѣ, надобно все-таки ихъ сопоставить,

т.-е. представить их совмѣстно. Слѣдовательно, наше представление времени сложное; оно заключаетъ въ себѣ два элемента: 1) три преемственные момента, стоящіе рядомъ, слѣдовательно, представляющіе извѣстное *протяженіе*; 2) качественныя различія этихъ трехъ моментовъ, изъ которыхъ одинъ уже пересталъ существовать, второй существуетъ, а третій долженъ наступить. Отвлекаясь отъ качественныхъ опредѣленій, мы получаемъ чистое представление протяженія, т.-е. пространства, безъ котораго такимъ образомъ невозможно самое представление времени. Оба необходимо *прирождены* всякому существу, имѣющему способность различать олушенія. Они одинаково присущи животнымъ и человѣку. Разница состоитъ лишь въ томъ, что у животныхъ они непосредственно сливаются съ внѣшнею восприимчивостью, откуда и происходитъ та вѣрность, съ которою они въ прирожденномъ представленіи пространства размѣщаютъ свои внѣшнія впечатлѣнія. У человѣка же между прирожденными формами и внѣшними впечатлѣніями нѣтъ такой непосредственной связи; они раздѣляются сознаниемъ. Отсюда, съ одной стороны, меньшая приспособленность прирожденной формы къ частнымъ, размѣщающимся въ ней явленіямъ, съ другой стороны возможность представить эту общую форму въ отвлеченіи, способность, которой, на сколько намъ извѣстно, лишены животныя. Это отвлеченное или умственное представление пространства составляетъ основаніе всей геометріи.

Спрашивается: какимъ путемъ оно образуется? Получается-ли оно отвлеченіемъ отъ реальныхъ представлений, или же мы должны признать его умозрительною формою, независимою отъ опыта? Если представление пространства намъ прирождено, то допуская, что умственное пространство составляетъ продуктъ отвлеченія, мы все-таки должны сказать, что, выдѣляя его изъ конкретныхъ явленій, мы отвлекаемъ только то, что сами въ нихъ внесли. Въ этомъ еще болѣе убѣждаетъ насъ разсмотрѣніе свойствъ и признаковъ этого отвлеченія, которые всѣ указываютъ на умо-

зрительное его происхожденіе. Пространство есть чистая форма внѣшняго сосуществованія. Другого въ немъ ничего нѣтъ, и изъ этого опредѣленія вытекають всѣ его признаки. Оно непрерывно, ибо всякій промежутокъ между двумя частями пространства есть опять пространство. Оно безгранично, ибо всякая граница есть отдѣленіе одного пространства отъ другого и принадлежитъ обоимъ; слѣдовательно, за границею всякаго опредѣленнаго пространства всегда будетъ лежать другое пространство, и какъ бы далеко мы ни отодвинули границу, за нею всегда будетъ новое пространство. Но, будучи безграничнымъ, оно заключаетъ въ себѣ возможность всякой границы, ибо граница есть раздѣленіе внѣшнихъ другъ другу предметовъ, а пространство есть чистая форма внѣшности: всѣ его части лежатъ внѣ другъ друга. Поэтому оно дѣлимо и притомъ дѣлимо до безконечности, ибо какую бы малую часть его мы ни взяли, она всегда будетъ пространствомъ, слѣдовательно, будетъ имѣть лежащія внѣ другъ друга части, а потому опять будетъ дѣлима. Однако эта дѣлимость означаетъ только возможность положенія въ немъ границы; ибо лежащія внѣ другъ друга части ничѣмъ одна отъ другой не отличаются и образуютъ одно непрерывное, неизмѣнное, неподвижное и однородное цѣлое. Какъ чистая форма внѣшняго сосуществованія, пространство не заключаетъ въ себѣ никакого качественного различія и измѣненія.

Всѣ эти признаки несомнѣнно принадлежатъ пространству, какъ его представляетъ себѣ каждый человѣкъ въ своемъ умѣ и какъ его признаетъ наука геометріи. Но очевидно, что они могутъ принадлежать только умозрительному началу. Мы имѣемъ здѣсь абсолютную форму, безконечную, неподвижную, неизмѣнную, все въ себѣ заключающую, управляемую непреложными законами и дающую всему законъ. Ничего подобнаго внѣшній опытъ намъ не даетъ, и если мы всѣ поражающія наши внѣшнія чувства протяженныя вещи представляемъ себѣ заключенными въ необъятномъ пространствѣ, то мы въ этомъ совокупномъ представ-



леніи связываемъ умозрительное съ опытнымъ, общее съ частнымъ, доказывая тѣмъ самымъ, что эти два противоположные элемента составляютъ только двѣ стороны одного и того же бытія.

Сближая это умозрительное представленіе съ началами отвлеченной математики, мы можемъ усмотрѣть и самый источникъ, откуда оно происходитъ. Оно прямо вытекаетъ изъ понятія о чистомъ количествѣ и составляетъ одинъ изъ необходимыхъ его видовъ. Выше было доказано, что отвлеченная математика составляетъ продуктъ умозрѣнія. Дѣятельность ума состоитъ здѣсь въ сведеніи множества къ единству и единства къ множеству, въ сліяніи и раздѣленіи обоихъ. Такимъ образомъ количество является здѣсь въ двухъ противоположныхъ формахъ, въ слитной и раздѣльной. Эти двѣ формы обозначаются названіями интенсивности и экстенсивности. Въ одномъ случаѣ части, входящія въ составъ цѣлаго, совпадаютъ, въ другомъ случаѣ онѣ находятся внѣ другъ друга. Это нахожденіе внѣ другъ друга можетъ, въ свою очередь, быть двоякое: послѣдовательное и совмѣстное. Въ счетѣ мы имѣли послѣдовательное выраженіе множества; чистая форма этой послѣдовательности есть *время*: одно является, когда другое исчезаетъ. Но результатомъ счета получается совмѣстное существованіе раздѣльныхъ величинъ. Чистая форма этого совмѣстнаго существованія есть *пространство*. Какъ скоро мы представляемъ себѣ какія бы то ни было величины стоящими *внѣ* другъ друга, такъ получается форма протяженія, т.-е. пространства. Представленія пространства и времени составляютъ, слѣдовательно, неотъемлемую принадлежность всякаго существа, имѣющаго понятіе о чистомъ количествѣ: это двѣ необходимыя формы, въ которыхъ выражается раздѣльное множество. И каждой изъ этихъ двухъ формъ экстенсивности соотвѣтствуетъ своя форма интенсивности: послѣдовательному множеству—единое, постоянно измѣняющееся, но сохраняющееся тождественнымъ съ собою въ этихъ измѣненіяхъ; совмѣстному множеству — единое постоянно пребы-

вающее, какъ совокупная связь заключающагося въ немъ множества. Первое есть понятіе о *силѣ*, второе—понятіе о *массѣ*, или *веществѣ*; первое есть интенсивность, проявляющаяся во времени, второе—интенсивность, наполняющая пространство.

Такимъ образомъ мы опять имѣемъ тѣ же двѣ перекрещивающіяся противоположности, которыя мы нашли выше въ отвлеченной математикѣ и которыя составляютъ коренной законъ нашего разума. Здѣсь онѣ являются въ дальнѣйшихъ опредѣленіяхъ; но эти опредѣленія не приносятся извнѣ, а вытекаютъ изъ самыхъ понятій, какъ необходимая ихъ принадлежность. Ниже мы увидимъ, что эти понятія лежатъ въ основаніи не одной только геометріи, но и механики. Изъ нихъ выводятся всѣ основные законы этихъ наукъ.

Эта тѣсная зависимость геометріи отъ отвлеченной математики обнаруживается съ полною ясностью въ приложеніи къ ней алгебры и анализа, на что указываетъ и Контъ. Каждое алгебраическое уравненіе можетъ быть выражено соотвѣтствующимъ геометрическимъ построеніемъ. Такъ, всякое уравненіе первой степени съ двумя неизвѣстными можетъ быть выражено прямою линіей, уравненіе съ тремя неизвѣстными—плоскостью, уравненіе второй степени съ двумя неизвѣстными коническимъ сѣченіемъ, съ тремя—поверхностью второго порядка и т. д. Даже воображаемыя алгебраическія величины находятъ геометрическое выраженіе въ кватерніонахъ. Это какъ бы два языка, выражающіе одни и тѣ же понятія. Переводъ возможенъ, потому что экстенсивное количество есть только частная форма количества вообще. Алгебраическое уравненіе выражаетъ отношеніе *всякихъ* величинъ; взявши одну изъ частныхъ формъ этихъ величинъ, величину экстенсивную, мы прямо получаемъ геометрическое построеніе. Такимъ образомъ вся геометрія является частнымъ выраженіемъ законовъ чистаго количества, слѣдовательно, умозрительною наукою.

Такою она всегда и считалась до новѣйшаго времени.

Трудно даже себя представить, чтобы человекъ знакомый съ математикою могъ думать иначе. Но туманъ, навѣянный современнымъ реализмомъ, такъ густъ, что самые значительные представители математической науки держатся иного взгляда. Одинъ изъ величайшихъ естествоиспытателей и математиковъ нашего времени, Гельмгольцъ, допуская, что чистая форма пространства, согласно съ учениемъ Канта, можетъ быть умозрительнаго происхожденія, утверждаетъ, что основныя геометрическія аксіомы, на которыхъ строится наука, получаются нами изъ опыта. Этотъ вопросъ до такой степени важенъ для опредѣленія истинной методы положительныхъ наукъ, и мнѣніе знаменитаго ученаго имѣетъ такой вѣсъ, что мы должны нѣсколько подробнѣе на немъ остановиться.

Примыкая къ Риману, отъ котораго идетъ главнымъ образомъ это новое въ математикѣ воззрѣніе, Гельмгольцъ утверждаетъ, что извѣстное намъ пространство съ тремя измѣреніями имѣетъ совершенно спеціальныя свойства. Если бы мы представили себя разумныя существа, живущія въ двухъ измѣреніяхъ, говоритъ онъ, что не представляетъ логической несообразности, то эти существа, прикованныя къ какой-либо поверхности, не имѣли бы понятія о третьемъ измѣреніи и не могли бы даже представить себя возможность такового. Точно такъ же существа, живущія на линіи, представляли бы себя только одно измѣреніе. Мы живемъ въ трехъ измѣреніяхъ, а потому не можемъ представить что-либо внѣ этого; но ничто не мѣшаетъ существованію четвертаго, пятаго измѣренія и т. д. Это можно даже выразить аналитическими формулами, въ которыхъ число неизвѣстныхъ соотвѣтствуетъ числу координатъ, слѣдовательно, и числу измѣреній пространства. Для плоскости мы имѣемъ:  $r^2 = x^2 + y^2$ , для нашего пространства:  $r^2 = x^2 + y^2 + z^2$ ; для пространства же о четырехъ измѣреніяхъ мы будемъ имѣть  $r^2 = x^2 + y^2 + z^2 + t$ . Всѣ геометрическія аксіомы предполагаютъ именно такія спеціальныя свойства пространства. Мы руководствуемся планиметриєю Эвклида; но еще въ

двадцатыхъ годахъ Лобачевскій выработалъ геометрію сферическую, въ которой не существуетъ аксіомы параллельныхъ линий. Въ новѣйшее время Бельтрами выработалъ такую же геометрію для лжесферического, т.-е. вогнутаго пространства. Разница между этими двумя системами и геометріею Эвклида состоитъ въ различной *кривизнѣ* пространства. Кривизна сферического пространства положительная, а потому здѣсь сумма угловъ въ треугольникѣ больше двухъ прямыхъ; кривизна Эвклидова пространства равна нулю, а потому здѣсь сумма угловъ треугольника равна двумъ прямымъ; наконецъ, кривизна лжесферического пространства отрицательная, и здѣсь сумма угловъ треугольника меньше двухъ прямыхъ. Для того, чтобы геометрическія аксіомы имѣли мѣсто, нужны, слѣдовательно, спеціальныя условія, которыя могутъ быть и не быть. Эти условія суть: 1) количество координатъ, необходимыхъ для опредѣленія положенія каждой точки, что зависитъ отъ числа измѣреній пространства; 2) существованіе подвижныхъ и имѣющихъ неизмѣнную форму тѣлъ, а вмѣстѣ и возможность свободнаго ихъ перемѣщенія безъ измѣненія формы, ибо всякое геометрическое доказательство основано на возможности совпаденія; 3) наконецъ, совпаденіе тѣла съ прежнимъ своимъ положеніемъ при оборотѣ около своей оси, ибо аналитически можно вывести формулу, по которой при всякомъ оборотѣ тѣло будетъ расширяться: для того, чтобы оно сохранилось неизмѣннымъ, нужно спеціальное условіе. Но если таковъ характеръ геометрическихъ аксіомъ, если онѣ требуютъ спеціальныхъ условій, то очевидно, что онѣ не могутъ проистекать изъ умозрѣнія; если же онѣ не происходятъ отъ умозрѣнія, то источникомъ ихъ можетъ быть только опытъ. Таково дѣйствительно происхожденіе всѣхъ геометрическихъ аксіомъ. Съ помощью циркуля и линейки мы можемъ доказать всѣ основныя положенія Эвклида и выработать такимъ образомъ чисто опытную геометрію; а какъ скоро мы имѣемъ опытную геометрію, такъ умозрительная становится совершенно излишнею: это не болѣе, какъ недо-

казанная и ненужная гипотеза, сама по себѣ даже совершенно непримѣнимая, ибо приложимость ея къ внѣшнему міру должна быть все-таки доказана опытомъ \*).

Несмотря на весь авторитетъ знаменитаго ученаго, нельзя не сказать, что вся эта аргументація представляетъ самую удивительную цѣпь логическихъ несообразностей. Первая состоитъ въ представленіи существъ, живущихъ въ одномъ или двухъ измѣреніяхъ. Такихъ существъ нѣтъ и быть не можетъ. Линіи и поверхности суть чистыя границы, т.-е. отвлеченія нашего ума, въ дѣйствительности не существующія, а въ умственныхъ отвлеченіяхъ никакое реальное существо не живетъ. Всѣ живутъ въ томъ же самомъ реальномъ пространствѣ о трехъ измѣреніяхъ, въ которомъ живемъ и мы. Но допустивши даже подобную небылицу, мы все-таки четвертаго измѣренія не получимъ. Существо, живущее въ линіи или плоскости, потому не можетъ представить себѣ второго или третьяго измѣренія, что послѣднія находятся *внѣ* того міра, въ которомъ оно существуетъ. Слѣдовательно, и для насъ четвертое измѣреніе будетъ *внѣ* физическаго міра и окружающаго насъ пространства. Оно будетъ означать разстояніе отъ этого пространства какой-нибудь точки, лежащей въ безконечности. Но такъ какъ представляемое нами геометрическое пространство безконечно, то означенная точка будетъ лежать въ немъ, а не внѣ его, и будетъ опредѣляться тремя измѣреніями этого пространства. Даже если бы мы представили себѣ нашъ физическій міръ ограниченнымъ, то и въ такомъ случаѣ лежащее внѣ его измѣреніе будетъ означать разстояніе какой-нибудь точки отъ окружающей его поверхности, слѣдовательно, это опять будетъ третье, а не четвертое измѣре-

---

\*) См. Wissenschaftliche Abhandlungen, 2-ter Band: Ueber die thatsächlichen Grundlagen der Geometrie; Ueber die Thatsachen, die der Geometrie zu Grunde liegen. Въ популярной формѣ тѣ же воззрѣнія изложены въ Vorträge und Reden; 2-ter Band: Ueber den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome, Die Thatsachen der Wahrnehmung.

не. Квадратное уравнение о четырехъ переменныхъ ни въ какомъ случаѣ не получится.

Реальное, такъ же какъ и умозрительное пространство имѣетъ три измѣренія, и больше трехъ оно имѣть не можетъ, въ смыслѣ числа координатъ, необходимыхъ и достаточныхъ для опредѣленія положенія каждой точки, гдѣ бы она ни лежала во всей безпредѣльности. Въ общемъ смыслѣ, измѣреній пространства безчисленное множество, ибо измѣреніе есть опредѣленіе разстоянія, и каждая изъ безчисленныхъ линій, исходящихъ отъ одной точки, даетъ такое измѣреніе. Но изъ всѣхъ этихъ линій есть три специфическія, которыя могутъ служить для опредѣленія всѣхъ остальныхъ. Изъ самаго опредѣленія прямого угла, какъ угла, равнаго другому смежному при пересѣченіи двухъ линій или плоскостей, слѣдуетъ, что въ одной точкѣ могутъ пересѣкаться только три линіи подъ прямыми углами: это ясно изъ того, что по одной линіи могутъ пересѣкаться подъ прямымъ угломъ только двѣ плоскости, а въ каждой изъ этихъ плоскостей только одна линія въ данной точкѣ можетъ быть перпендикулярна къ линіи пересѣченія. Эти-то три линіи признаются специфическими измѣреніями пространства, и онѣ служатъ прототипами всѣхъ координатъ. Гдѣ бы ни лежала точка, съ помощью трехъ координатъ положеніе ея всегда можетъ быть опредѣлено съ совершенною точностью. Конечно, вмѣсто трехъ координатъ, можно для опредѣленія точки взять четыре, пять, сколько угодно; только все это будетъ лишнее, и сколько бы мы ихъ ни взяли, мы всегда будемъ имѣть  $r^2 = x^2 + y^2 + z^2$ , а никогда  $r^2 = x^2 + y^2 + z^2 + t^2$ . Аналитически квадратное уравненіе съ четырьмя переменными, конечно, возможно; но въ приложеніи къ пространству оно не будетъ имѣть никакого смысла: всѣ лишнія буквы будутъ всегда равняться нулю. Уменьшеніе же числа координатъ, при извѣстныхъ условіяхъ, возможно, ибо если точка лежитъ на данной плоскости, опредѣляемой двумя координатами, то ея разстояніе отъ этой плоскости, т.-е. третья координата, будетъ

равна нулю. Точно такъ же, если точка лежитъ на данной линіи, то двѣ координаты равняются нулю, а если она совпадаетъ съ начальною точкою, то и всѣ три. Означая разстояніе отъ извѣстныхъ, опредѣленныхъ границъ, координаты могутъ принимать всякія величины, положительныя, отрицательныя и нулевыя, но число ихъ не можетъ превышать трехъ, ибо этимъ исчерпывается самое понятіе о разстояніи. Первая координата означаетъ разстояніе отъ точки, вторая—отъ линіи, третья—отъ поверхности; четвертая же должна бы означать разстояніе отъ пространства, но это, очевидно, нелѣпо, ибо геометрическое пространство безконечно, и всякое разстояніе заключается въ немъ. Пространство есть чистая форма внѣшности, и внѣ его никакого пространственнаго опредѣленія быть не можетъ. Четвертое измѣреніе потому непредставимо, что оно абсурдъ. Очевидно, что представленіе о немъ возникло изъ смѣшенія двухъ противоположныхъ опредѣленій пространства, безграничнаго и границы, и изъ перенесенія на первое того, чтѣ свойственно только послѣднему<sup>1)</sup>.

По той же причинѣ немыслимо и понятіе о кривизнѣ пространства. Можно изобрѣтать какія угодно аналитическія формулы; онѣ будутъ такимъ же абсурдомъ, какъ и квадратное уравненіе съ четырьмя координатами. Кривизна есть измѣненіе направленія, опредѣляемое отношеніемъ къ чему-либо находящемуся внѣ этого направленія. Поэтому она приложима только къ границѣ, а никакъ не къ безграничному. Точка не имѣетъ кривизны, потому что не имѣетъ

<sup>1)</sup> Для большей ясности можно ту же мысль выразить въ другой формѣ. Измѣреніе есть опредѣленіе разстоянія отъ извѣстной границы; слѣдовательно, видовъ измѣреній будетъ столько, сколько есть видовъ границъ. Пространство дѣлимо; раздѣляющая его граница есть поверхность, отдѣляющая одно пространство отъ другого смежнаго. Но и поверхность, въ свою очередь, дѣлима; раздѣляющая ее граница есть линія. Наконецъ и линія дѣлима; граница ея есть точка. А такъ какъ точка недѣлима, то дальнѣйшей границы быть не можетъ. Слѣдовательно, мы имѣемъ три границы и три соответствующія имъ измѣренія, выражаемыя координатами. Первая координата есть разстояніе отъ точки, вторая—отъ линіи, третья—отъ поверхности. Дальше ничего нѣтъ и быть не можетъ.

направленія; линія и поверхность могутъ быть прямыми или кривыми; но пространство опять не можетъ быть ни тѣмъ, ни другимъ, ибо, по самому своему понятію, оно заключаетъ въ себѣ всѣ направленія. Для геометрическаго пространства вообще это совершенно очевидно. Но и всякое опредѣленное пространство, хотя оно ограничивается поверхностью, могущею имѣть различную кривизну, какъ бы оно ни было мало, сохраняетъ всѣ свойства безграничнаго пространства. На поверхности шара нельзя провести прямой линіи, но внутри шара сколько угодно. Гдѣ нѣтъ границы, тамъ можетъ быть проведена всякая. Поэтому геометрическое пространство заключаетъ въ себѣ возможность не только планиметрии, но и сферической и псевдосферической геометрии. Говорить о геометрическомъ пространствѣ, какъ о специальномъ эвклидовскомъ, не имѣетъ смысла. Но опредѣленія планиметрии непремѣнно въ немъ заключаются и не могутъ не заключаться, ибо оно содержитъ въ себѣ возможность всякихъ поверхностей и линій, въ томъ числѣ и прямыхъ. Прямая линія тѣмъ болѣе къ нему принадлежитъ, что она составляетъ простѣйшее, элементарное его опредѣленіе. Это линія всегда тождественная съ собою, т.-е. сохраняющая всегда одно и то же направленіе. Направленіемъ же называется путь отъ одной точки къ другой, опредѣляемый исключительно этими двумя точками и никакою другою. Всякая кривая мѣняетъ свое направленіе, ибо для опредѣленія ея направленія нужны еще другія точки. Сообразно съ этимъ, прямую линію можно наглядно опредѣлить какъ такую линію, которая, вращаясь около двухъ любыхъ точекъ на всемъ своемъ протяженіи, всегда остается на одномъ и томъ же мѣстѣ. По этому самому она единственная и кратчайшая между двумя точками. Поэтому же она служитъ нормою и мѣриломъ всѣхъ остальныхъ.

По самому понятію геометрическаго пространства въ немъ возможна и полная свобода перемѣщеній. Это вовсе не специфическое свойство той или другой формы пространства, а свойство пространства вообще, пространства какъ про-



странства. Въ реальномъ мірѣ свобода перемѣщенной зависитъ отъ свойствъ среды, которая представляетъ препятствія передвиженію. Возможность перемѣщенной безъ измѣненія формы зависитъ и отъ свойствъ самаго тѣла: твердое тѣло можетъ вращаться около своей оси безъ измѣненія формы; жидкое же тѣло, подъ вліяніемъ центробѣжной силы, будетъ претерпѣвать измѣненія. Но ничего подобнаго въ геометрическомъ пространствѣ нѣтъ и быть не можетъ. Умственное пространство не представляетъ никакихъ препятствій перемѣщеніямъ, ибо оно само не что иное, какъ возможность всякихъ перемѣщеній. Геометрическія же формы, которыя изслѣдуетъ наука, не имѣютъ никакихъ физическихъ свойствъ; онѣ и не тверды, и не жидки. Онѣ составляютъ неизмѣнныя системы границъ и больше ничего. По этому самому мы можемъ представить ихъ какъ угодно и переносить куда угодно; отъ этого онѣ не измѣняются. Если бы геометрическая фигура, сдѣлавъ оборотъ около своей оси, не совпала съ собою, то это противорѣчило бы основному ея опредѣленію, что она составляетъ неизмѣнную систему. Въ сущности, намъ нѣтъ даже никакой нужды дѣлать передвиженіе фигуръ, чтобы доказать ихъ совпаденіе. Мы въ дѣйствительности вовсе ихъ не переносимъ и не налагаемъ другъ на друга, а заключаемъ только, что вслѣдствіе извѣстныхъ свойствъ онѣ *должны* совпасть. Такъ, на примѣръ, мы говоримъ, что треугольники, имѣющіе одну сторону и два прилегающихъ къ ней угла равные, равны между собою; ибо 1) двѣ стороны, будучи равны между собою, *должны* совпасть; 2) прилегающіе къ нимъ углы, будучи равны, опять *должны* совпасть; 3) прямая линія, ограничивающія эти углы, вслѣдствіе равенства угловъ, *должны* совпасть; 4) такъ какъ прямая линія, совпадающія въ двухъ точкахъ, совпадаютъ на всемъ своемъ протяженіи, то и эти линіи совпадутъ и пересѣкутся въ одной точкѣ. Во всей этой аргументаціи нѣтъ ни малѣйшей нужды дѣлать какія бы то ни было перемѣщенія и производить наложенія, а между тѣмъ доказательство совершенно непреложно и имѣетъ силу для

всякихъ треугольниковъ, какой бы они ни были формы и величины. Точно такъ же, когда мы утверждаемъ, что треугольники съ равными сторонами равны между собою, мы доказываемъ это не дѣйствительнымъ наложеніемъ, а ложнымъ, именно тѣмъ, что, принявши несовпаденіе линіи, мы приходимъ къ противорѣчію.

Изъ этого ясно, что весь способъ дѣйствія геометріи, всѣ ея приемы и доказательства самымъ кореннымъ образомъ отличаются отъ опыта. Тутъ съ циркулемъ и линейкою ничего не подѣлаешь. Можно съ помощью циркуля и линейки чертить сколько угодно треугольниковъ съ разными сторонами и затѣмъ пробовать, совпадутъ-ли они или нѣтъ, и послѣ тысячей опытовъ все-таки не будетъ доказано, что не можетъ быть треугольниковъ съ равными сторонами, которые бы не были равны между собою, и любопытные будутъ продолжать искать такихъ треугольниковъ, какъ искали квадратуру круга и *perpetuum mobile*, до тѣхъ поръ пока не будетъ доказано математически, т.-е. умозрительно, безъ помощи циркуля и линейки, что трудъ совершенно напрасенъ, ибо такихъ треугольниковъ быть не можетъ. Поэтому, когда Гельмгольцъ утверждаетъ, что умозрительная геометрія составляетъ недоказанную, излишнюю и непримѣнимую гипотезу, то этому слѣдуетъ противопоставить совершенно достовѣрный фактъ, что такая наука существуетъ и существовала отъ вѣка, и что если бы она не существовала, то наука, руководимая циркулемъ и линейкою, никогда не могла бы дать такихъ результатовъ, какъ наука умозрительная: она раскрыла бы только фактическіе, а отнюдь не логически необходимые законы; она не дала бы ни совершенной точности, ни безусловной общности и достовѣрности выводовъ; наконецъ, она должна была бы совершенно отказаться отъ понятій о бесконечно-великихъ и бесконечно-малыхъ величинахъ, которыя измѣренію циркулемъ и линейкою не подлежатъ, и безъ которыхъ однако геометрія не обходится даже въ самыхъ элементарныхъ своихъ положеніяхъ, напри- мѣръ, въ ученіи о параллельныхъ линіяхъ.

Рядомъ съ умозрительною наукою существуетъ однако и опытная. Кромѣ геометріи есть и землемѣріе; но послѣднее все основано на первой, тѣмъ самымъ доказывая полную приложимость умозрительныхъ законовъ къ реальному міру. Эта приложимость очевидна а ргіогі, ибо представленіе умозрительнаго пространства, составляющаго предметъ геометріи, и реального пространства, въ которомъ мы живемъ, въ существѣ своемъ одно и то же: они относятся другъ къ другу, какъ общее къ частному. Слѣдовательно, и законы ихъ должны быть одни. Въ этомъ удостовѣряетъ насъ непрерывный опытъ. Мы постоянно дѣлаемъ геометрическія вычисленія и въ дѣйствительности находимъ именно то самое, что мы вычислили. И это происходитъ не отъ того, что мы въ самомъ опытѣ руководствуемся тѣми умозрительными началами, которыя присущи нашему разуму. Опытъ имѣетъ свою реальную основу, совершенно независимую отъ нашихъ умозрительныхъ выводовъ. Когда мы съ помощью математическаго вычисленія опредѣляемъ положеніе на небѣ неизвѣстной намъ планеты и затѣмъ, направивъ трубу на это мѣсто, дѣйствительно находимъ ее тутъ, то послѣднее есть реальный, совершенно независимый отъ насъ фактъ, а не умозрительный выводъ. Это—знаніе, пріобрѣтенное глазомъ и доказывающее неопровержимымъ образомъ полное совпаденіе законовъ внѣшняго міра съ законами нашего разума.

Изъ всего этого мы должны заключить, что, вопреки мнѣнію Конта и послѣдователей реалистической школы, геометрія есть такая же чисто умозрительная наука, какъ и отвлеченная математика. Полная несостоятельность доводовъ такого значительнаго математика, какъ Гельмгольцъ, служить только новымъ подтвержденіемъ этого давно извѣстнаго факта. Отвлеченная математика изслѣдуетъ величину вообще, геометрія — одну изъ необходимыхъ ея формъ, протяженіе. Спеціальныи характеръ этой формы вносить сюда новыя понятія и опредѣленія. Многое является здѣсь *внѣ* одно другого, вслѣдствіе чего возникаетъ понятіе о раздѣляющей

ихъ *границь*. Единое же является отрицаніемъ раздѣленія, слѣдовательно, границы, а потому представляется *безграницнымъ*. Такова основная противоположность началъ, заключающихся въ пространствахъ. Само умственное пространство есть ихъ *отношеніе*; такъ же какъ дробь, это—единое, заключающее въ себѣ многое. Сліяніе же обоихъ началъ даетъ *ограниченное пространство*, или геометрическую *фигуру*. Такъ же какъ въ числѣ, здѣсь единое является въ частной формѣ, но уже не въ видѣ неопредѣленной единицы, а въ видѣ замкнутаго протяженія. Здѣсь множество шире единства; ограниченныхъ пространствъ можетъ быть безчисленное множество. Точно такъ же и граница здѣсь шире заключающагося въ ней пространства: она составляетъ внѣшнюю поверхность, замыкающую его со всѣхъ сторонъ. Но ограниченное пространство имѣетъ и внутреннюю границу—центральную точку. Въ сферѣ и другихъ симметрическихъ фигурахъ существованіе ея совершенно явно; но и всякая геометрическая фигура имѣетъ свой такъ называемый центръ инерціи, представляющій среднее разстояніе всѣхъ точекъ системы отъ любой плоскости. Во всякомъ ограниченномъ пространствѣ имѣются, слѣдовательно, внутренняя граница—*точка* и внѣшняя граница—*поверхность*: первая — представляющая частное единство фигуры, соответствующее числовой единицѣ, вторая—опредѣленное множество, выражающее собою отношеніе къ внѣшнему множеству. Эти двѣ границы раздѣляются заключающимся между ними *пространствомъ*, а соединяются связывающею ихъ *линіею*, опредѣляющею разстояніе центра къ окружности. Такихъ линій опять же безчисленное множество; въ сферѣ онѣ называются радиусами, а вообще векторами. Такимъ образомъ мы имѣемъ здѣсь въ частной формѣ всю совокупность опредѣлений пространства, построенныхъ по тому же основному закону, который господствуетъ во всѣхъ количественныхъ опредѣленіяхъ.

То же построеніе мы находимъ наконецъ и въ механикѣ. Во времена Конта теоретическая механика раздѣлялась

обыкновенно на статику и динамику, т.-е. на ученіе о силахъ въ состояніи равновѣсія и въ состояніи движенія. Но въ новѣйшее время изъ динамики выдѣлена кинематика, какъ ученіе о чистомъ движеніи. Вслѣдствіе этого механика распалась на три отдѣла: кинематикѣ, какъ чистому ученію о движеніи, противопоставляется статика, какъ чистое ученіе о силахъ въ равновѣсіи, сочетаніе же обѣихъ образуетъ кинетику, или ученіе о силахъ въ движеніи, гдѣ къ понятіямъ о силѣ и движеніи присоединяется еще понятіе о движущейся массѣ. Мы видимъ, что, присоединяя къ этимъ тремъ отраслямъ геометрію, мы въ конкретной математикѣ имѣемъ опять четыре науки, соотвѣтствующія четыремъ означеннымъ выше формамъ количества, а вмѣстѣ и четыремъ основнымъ началамъ всего физическаго міра: пространству, силѣ, движенію и матеріи. Эти начала получаются такимъ образомъ не только какъ результатъ опытнаго знанія, но и какъ продуктъ чистаго умозрѣнія. Самое отношеніе ихъ, очевидно, опредѣляется основнымъ закономъ математической логики: они образуютъ двѣ перекрещивающіяся противоположности въ общемъ циклѣ. Пространству, какъ чистой экстенсивности, соотвѣтствуетъ интенсивность въ видѣ наполняющей его массы; сочетаніе же этихъ двухъ началъ, или распределеніе массы въ пространствѣ, совершается посредствомъ движенія, которое въ свою очередь имѣетъ соотвѣтствующую ему интенсивность въ формѣ силы.

Стоя такимъ образомъ посрединѣ между умозрѣніемъ и опытомъ, между умственнымъ міромъ и матеріальнымъ, механическія науки могутъ, очевидно, черпать свои начала изъ обоихъ. Спрашивается: какой же методъ онѣ слѣдуютъ?

Контъ, а вмѣстѣ съ нимъ большинство естествоиспытателей утверждаютъ, что основные законы механики почерпаются изъ опыта, а изъ нихъ уже, путемъ умозаключеній, выводится остальное. Но это воззрѣніе опровергается выдѣленіемъ кинематики, которая излагается совершенно независимо отъ механическихъ законовъ, полагаемыхъ въ основаніе динамики. Въ кинематикѣ опредѣляется движеніе

не массы, а геометрической точки, или неизмѣнной системы точекъ, и это опредѣленіе совершается не на основаніи какихъ-либо опытныхъ данныхъ, а чисто на основаніи умственныхъ соображеній, съ помощью геометріи и анализа.

Представленіе движенія несомнѣнно дается намъ ежедневнымъ опытомъ; но вмѣстѣ съ тѣмъ оно составляетъ необходимую принадлежность нашего умозрительнаго представленія пространства. Мы видѣли, что пространство заключаетъ въ себѣ два противоположныхъ опредѣленія: безграничное и границу; а такъ какъ граница есть начало измѣнчивое, то съ тѣмъ вмѣстѣ дается и понятіе о движеніи. Самое геометрическое сравненіе величинъ немыслимо безъ умственнаго измѣненія ихъ положенія, слѣдовательно, безъ представленія движенія. А такъ какъ умственное перемѣщеніе точки образуетъ линію, а перемѣщеніе линіи—поверхность, то уже въ геометріи получаютъ опредѣленія, основанныя на движеніи. Когда мыслители, какъ Тренделенбургъ, отвергаютъ возможность получить понятіе о движеніи иначе, какъ изъ опыта, то этимъ обличается у нихъ только крайняя скудость логическаго анализа. Понятіе о движеніи, какъ процессъ, неотъемлемо принадлежитъ разуму, который самъ есть живой процессъ; поэтому время есть всегда присущая ему форма. Для того, чтобы получилось представленіе о движеніи въ пространствѣ, надобно, чтобы къ этому присоединилось умозрительное представленіе пространства, которое, какъ мы видѣли, лежитъ въ основаніи геометріи. Движеніе есть отношеніе этихъ двухъ коренныхъ, присущихъ разуму формъ экстенсивности, и оно-то и составляетъ основное понятіе всей кинематики. Отношеніе пространства къ времени есть *скорость*, которая выражается аналитическою формулою:  $\frac{s}{t}$  или  $\frac{ds}{dt}$ , означающею пространство, проходимое въ единицу времени. Такъ какъ пространство, проходимое геометрическою точкою, есть линія, то скорость выражается линіею. А такъ какъ линіи могутъ различаться двумя способами, величиною и

направленіемъ, то и скорости могутъ быть различны по величинѣ и по направленію. Поэтому и измѣненіе скорости можетъ быть измѣненіемъ величины и направленія. Такое измѣненіе называется *ускореніемъ*; оно можетъ быть положительнымъ и отрицательнымъ. Оно получается приложеніемъ къ данной скорости другой, ее измѣняющей. Отсюда ученіе о сложеніи и разложеніи скоростей, составляющее элементарную часть кинематики и не представляющее ничего, кромѣ чисто геометрическихъ отношеній. Ускореніе выражается и аналитически, посредствомъ производной отъ скорости, чѣмъ обнаруживается чисто математическій характеръ этого понятія: если скорость есть  $\frac{ds}{dt}$ , то ускореніе будетъ  $\frac{d^2s}{dt^2}$ .

А такъ какъ ускореніе не что иное, какъ положительное или отрицательное приращеніе скорости, то и ускоренія слагаются и разлагаются такъ же, какъ скорости. Отсюда возможность выразить геометрически и аналитически всякаго рода скорости и ускоренія, равномѣрные, увеличивающіяся, уменьшающіяся, постоянныя, прерывающіяся.

Отсюда также возможность опредѣлить математически всякое движеніе, если только его сложность не представляетъ вычисленію неодолимыхъ затрудненій. Основной приемъ состоитъ въ сведеніи сложныхъ движеній къ простымъ: неравномѣрныхъ къ равномѣрнымъ, криволинейныхъ къ прямолинейнымъ. Изъ криволинейныхъ простѣйшее движеніе есть круговое, къ которому сводятся остальные. Круговое же движеніе математически разбивается на два: на прямолинейное движеніе по касательной и на прямолинейное же ускореніе, направленное къ центру и составляющее функцію разстоянія. Точно такимъ же чисто математическимъ путемъ опредѣляются движенія по остальнымъ кривымъ второй степени—по эллипсу, по параболѣ и по гиперболѣ, и вездѣ раскрывается то же самое отношеніе двухъ противоположныхъ движеній: тангенціального, удаляющаго отъ центра, или центробѣжнаго въ обширномъ смыслѣ и центростремительнаго, направленнаго къ центральной точкѣ. Матема-

тической анализъ даетъ и величину центростремительнаго ускоренія. Вообще для кривыхъ второй степени оно обратно пропорціонально квадратамъ разстоянія; но могутъ быть условія, при которыхъ это отношеніе измѣняется. Если въ эллипсѣ ускореніе направлено не къ фокусу, а къ центру, то оно будетъ уже не обратно пропорціонально квадратамъ разстоянія, а прямо пропорціонально разстоянію. Математика чисто аналитическимъ путемъ выводитъ и то и другое, не заботясь о томъ, что существуетъ въ дѣйствительности. Опредѣленіе реальныхъ отношеній она предоставляетъ опыту. Со своей стороны, опытная наблюденія могутъ служить непосредственнымъ поводомъ къ математическимъ вычисленіямъ. Математическія свойства эллиптическаго движенія, вѣроятно, долго еще не были бы изслѣдованы, если бы не было открыто, что планеты движутся по эллипсамъ. Но опредѣленіе движущей силы во всякомъ случаѣ получается чисто математическимъ путемъ, и когда данныя собраны, вопросъ переходитъ въ область чистой математики.

Отношеніе двухъ противоположныхъ движеній, центростремительнаго и центробѣжнаго, можетъ представиться и въ другомъ видѣ. Если, вмѣсто направленія по касательной, периферическое движеніе направлено въ сторону противоположную центру, то эти два движенія, если они не уничтожаютъ другъ друга, могутъ совершаться только въ послѣдовательномъ порядкѣ, попеременно смѣняя одно другое. Тогда, вмѣсто вращательнаго движенія, получается колебательное. Проложеніе вращательнаго движенія на діаметръ даетъ простѣйшую форму этого движенія. Такимъ образомъ получается опять двоякое сочетаніе противоположностей, представляющее четыре основныя формы движенія въ пространствѣ. Поступательное движеніе разбивается на два другъ другу противоположныхъ: на центростремительное и тангенціальное, или центробѣжное; вращательное движеніе представляетъ ихъ сліяніе, колебательное—ихъ взаимодействіе при раздѣленіи.



Замѣтимъ, что самыя кривыя второй степени, простѣйшія изъ всѣхъ, строятся по тому же типу. Кругъ есть кривая, въ которой опредѣляющимъ началомъ является исключительно центръ. Парабола, напротивъ, есть окружность, которой центръ отдалился въ безконечность; вмѣсто него, здѣсь являются два новыя опредѣляющія начала: фокусъ и направляющая. Эллипсъ и гипербола представляютъ сочетаніе обоихъ: въ нихъ два фокуса и двѣ направляющія связываются общимъ центромъ. Но въ эллипсъ это сочетаніе совершается посредствомъ слянія обѣихъ окружностей въ одну фигуру, въ гиперболѣ—посредствомъ ихъ раздѣленія. Это выражается въ самыхъ формулахъ этихъ двухъ кривыхъ: въ эллипсъ второй терминъ имѣетъ положительный знакъ, въ гиперболѣ—отрицательный. Такимъ образомъ вездѣ, и въ геометріи, и въ механикѣ, повторяется одно и то же основное математическое построеніе, опредѣляющее взаимное отношеніе заключающихся въ немъ элементовъ.

Мы видимъ, что, помимо всякихъ механическихъ законовъ, кинематика даетъ намъ чисто математическимъ путемъ всевозможныя опредѣленія движенія. Точно такъ же и статика, т.-е. ученіе о силахъ въ равновѣсіи, не нуждается въ механическихъ законахъ, опредѣляющихъ отношенія силъ въ движеніи. Понятіе о равновѣсіи получается прямо изъ понятія о сложении скоростей и ускореній. Если два равныхъ ускоренія приложены къ одной и той же точкѣ въ двѣ противоположныя стороны, то очевидно, что никакого движенія не произойдетъ. Причина ускоренія, т.-е. дѣйствующая сила, останется здѣсь въ формѣ чистой интенсивности, не переходящей въ экстенсивность, т.-е. въ формѣ напряженія. Это состояніе изслѣдуется статикою, опять же чисто умозрительнымъ путемъ, помимо всякаго опыта. Обыкновенно статика излагается въ связи съ кинетикою, причемъ обѣимъ предпосылается изложеніе общихъ законовъ динамики. Но это не болѣе, какъ остатокъ старой методы, ибо статика приведена Лагранжемъ въ чисто аналитическую форму, на что указываетъ и Контъ. Въ основаніе ея пола-

гается чисто умозрительное начало возможных перемѣщеній. Оно состоитъ просто въ томъ, что для существованія равновѣсія необходимо, чтобы сумма возможныхъ безконечно-малыхъ перемѣщеній по всѣмъ тремъ осямъ координатъ равнялась нулю. Это и выражается аналитическою формулою, изъ которой, введеніемъ тѣхъ или другихъ гипотетическихъ условій, выводятся всевозможныя состоянія равновѣсія.

Обыкновенно въ связи съ статикою излагается ученіе о притяженіи, и это дѣлается совершенно основательно. Повидимому, тутъ въ чистую механику внезапно вводятся получаемыя изъ опыта физическія начала; ибо притяженіе есть міровой законъ, который мы признаемъ, какъ фактъ, но который мы не въ состояніи объяснить. Но каково бы ни было физическое объясненіе этого факта, мы, какъ сказано выше, получаемъ понятіе о силѣ, дѣйствующей обратно пропорціонально квадратамъ разстоянія, на основаніи чисто кинематическихъ соображеній: оно составляетъ общій постулатъ движенія по кривымъ второго разряда. Математика можетъ изслѣдовать свойства силъ, составляющихъ функцію не только квадрата, но и всякой другой степени разстоянія; но она останавливается преимущественно на квадратной функціи не только потому, что она представляетъ наиболѣе интереса въ приложеніи, но и потому, что она опредѣляетъ движеніе по простѣйшимъ кривымъ, по кривымъ второй степени. И тутъ она путемъ чистаго анализа, помимо всякихъ опытныхъ данныхъ, приходитъ къ въ высшей степени важнымъ выводамъ. Выработанная чисто аналитическимъ путемъ теорія потенциала доказываетъ, что сила дѣйствующая обратно пропорціонально квадратамъ разстоянія составляетъ производную отъ другой, высшей функціи силы, дѣйствующей въ противоположномъ, т.-е. въ центробѣжномъ направленіи, и при томъ обратно пропорціонально первой степени разстоянія \*). Какое физическое

\*) Математически это выражается формулою:  $\int \frac{1}{r^2} dr = -\frac{1}{r}$ .

толкованіе можно дать этимъ отношеніямъ, это до математики не касается; къ этому вопросу мы возвратимся ниже. Математика даетъ только необходимые законы и формулы, и эти умозрительныя формулы полагаются въ основаніе изслѣдованія всего физическаго міра. Отсюда рождается и новое понятіе о силѣ, какъ объ интегралѣ, или совокупности всѣхъ происходящихъ на данномъ пути ускореній. За силою, выражающеюся въ отдѣльномъ ускореніи, осталось въ наукѣ специальное названіе силы; интеграль же получилъ названіе *энергіи*; представляемая въ видѣ напряженія, она опредѣляется, какъ *способность* производить работу. Это и есть чистая интенсивность, соотвѣтствующая экстенсивности и заключающая въ себѣ послѣднюю, какъ возможность. Отсюда естественная принадлежность этого ученія къ статикѣ.

Переходъ интенсивности въ экстенсивность выражается въ движеніи, и тутъ мы находимъ наконецъ основныя механическіе законы, опредѣляющіе дѣйствіе силы въ движеніи. Посмотримъ же, откуда они берутся: точно-ли они добыты изъ опыта, какъ утверждаетъ Контъ и вмѣстѣ съ нимъ почти всѣ естествоиспытатели, или же они являются, такъ же какъ и все предыдущее, продуктомъ умозрѣнія?

Эти законы формулированы Ньютономъ и съ тѣхъ поръ излагаются почти въ одинакой формѣ во всѣхъ курсахъ механики. Они повторяются и Контомъ съ небольшими видоизмѣненіями, которыя будутъ указаны ниже.

Первый законъ состоитъ въ томъ, что всякое тѣло пребываетъ въ состояніи покоя или равномѣрнаго прямолинейнаго движенія, пока это состояніе не измѣнится дѣйствующими на него силами. Если мы, отвлекаясь отъ понятія о тѣлѣ, возьмемъ этотъ законъ съ точки зрѣнія кинематики, то онъ будетъ выражать собою чистое тождество: покой остается покоемъ, пока онъ не будетъ нарушенъ, и движеніе остается тождественнымъ съ собою, т.-е. прямолинейнымъ и равномѣрнымъ, пока къ нему не будетъ приложено другое движеніе, измѣняющее его величину или направленіе.

Вспомнимъ, что въ кинематикѣ мы всякое измѣненіе величины и направленія называемъ ускореніемъ. Къ этому чисто-кинематическому тождеству прибавляется, слѣдовательно, только понятіе о тѣлѣ, или о движущейся массѣ. Что же подъ этимъ разумѣется? Масса опредѣляется Ньютономъ, какъ произведеніе объема и плотности, т.-е. какъ извѣстная наполняющая пространство интенсивность. При опредѣленіи законовъ движенія механика отвлекается даже отъ объема; берется такъ называемая матеріальная точка, т.-е. чисто-воображаемая величина: собранная въ одной точкѣ интенсивность. Такое понятіе для представленія дѣйствительнаго движенія необходимо, ибо, для того чтобы было движеніе въ пространствѣ, надобно, чтобы было что-нибудь наполняющее пространство и способное въ немъ двигаться. Ничего другого, кромѣ этого чисто умозрительнаго представленія, въ первомъ законѣ движенія не предполагается. Тутъ нѣтъ рѣчи ни о дѣйстви на наши чувства, ни о какихъ-либо свойствахъ реальной матеріи. Берется чисто умственное представленіе, къ которому кинематическое тождество вполнѣ приложимо, ибо въ немъ нѣтъ ничего, что могло бы измѣнить это тождество; ему не приписывается движущей силы, способной произвести движеніе или измѣнить его величину или направленіе.

Этотъ умозрительный характеръ механическихъ представлений признается и Контомъ, который считаетъ косность представляемыхъ въ механикѣ тѣлъ „простымъ логическимъ вымысломъ“ (*un simple artifice logique*), изобрѣтеннымъ человѣческимъ умомъ для того, чтобы сдѣлать возможною рациональную механику. Въ дѣйствительности, говоритъ онъ, всѣ тѣла заключаютъ въ себѣ дѣятельныя силы, притягательныя, тепловыя, электрическія, химическія. Съ точки зрѣнія физики, это чисто страдательное состояніе тѣлъ, въ которомъ они разсматриваются въ рациональной механикѣ, „есть полнѣйшая нелѣпость“. А между тѣмъ, продолжаетъ онъ, совершенно необходимо предположить тѣла въ этомъ чисто страдательномъ состояніи, для того чтобы установить

отвлеченные законы равновѣсія и движенія. Ибо, если бы нужно было принимать въ соображеніе всѣ видоизмѣненія, которыя можетъ испытать движеніе отъ дѣйствія присущихъ матеріи силъ, то не было бы никакой возможности установить въ рациональной механикѣ какое бы то ни было общее положеніе, тѣмъ болѣе, что эти видоизмѣненія, въ большинствѣ случаевъ, намъ точно не извѣстны. Слѣдовательно, только отвлекаясь совершенно отъ всѣхъ этихъ силъ, оказывается возможность основать отвлеченную механику (I, 548—554).

Это совершенно вѣрное разсужденіе не мѣшаетъ однако Контю признать первый механическій законъ результатомъ опыта и возставать противъ обыкновенной аргументаціи ученыхъ, которые, вмѣсто того чтобы разсматривать этотъ законъ какъ наблюдаемый фактъ, думаютъ доказать его отвлеченно, приложеніемъ начала достаточнаго основанія, не имѣющаго въ себѣ ничего твердаго. „Въ самомъ дѣлѣ, говоритъ Контъ, для того, чтобы объяснить, напримѣръ, необходимость прямолинейнаго движенія, говорятъ, что тѣло должно двигаться по прямой линіи, потому что нѣтъ причины, почему бы оно отклонилось скорѣе въ одну, нежели въ другую сторону отъ своего первоначальнаго направленія. Не трудно усмотрѣть коренную несостоятельность и даже совершенное ничтожество такой аргументаціи. Прежде всего, какъ можемъ мы быть увѣрены, что *нѣтъ причины*, почему бы тѣло не отклонилось? Что мы можемъ объ этомъ знать иначе, какъ изъ опыта? Соображенія аргюгі, основанныя на *природѣ вещей*, не воспрещаются ли намъ совершенно и необходимо въ положительной философіи? Кромѣ того, подобное начало, если бы оно было принято, допускало бы лишь неопредѣленное и произвольное приложеніе... Ясно изъ геометріи, что первоначальное движеніе, вмѣсто того чтобы разсматриваться какъ прямолинейное, можетъ безразлично предполагаться круговымъ, параболическимъ и инымъ, такъ что то же самое разсужденіе, приложенное къ этимъ линіямъ, что было бы вполне законно, привело бы къ совершенно неопредѣленному выводу. Стоитъ немного

подумать о такомъ способѣ сужденія и тотчасъ откроется, что подобно всѣмъ метафизическимъ объясненіямъ, оно повторяетъ только въ отвлеченныхъ терминахъ самый фактъ, именно, что тѣла имѣютъ естественную наклонность двигаться по прямой линіи, а это и есть то предложеніе, которое надобно доказать“. Ничтожество этихъ разсужденій, по мнѣнію Конта, ясно оказывается изъ того, что съ помощью подобныхъ же соображеній древніе философы и особенно Аристотель разсматривали круговое движеніе, какъ естественное для свѣтилъ, на томъ основаніи, что оно самое *совершенное* (I, 557—559).

Итакъ, отрѣшившись отъ того, что намъ представляетъ опытъ, поставивъ на мѣсто его физическій абсурдъ, мы все-таки должны руководствоваться опытомъ! Контъ спрашиваетъ: почему мы знаемъ, что нѣтъ причины для уклоненія тѣла отъ своего пути, если это намъ не указывается опытомъ? А именно потому, что мы въ умѣ своемъ откинули все, что можетъ произвести уклоненіе. Опытъ, напротивъ, постоянно представляетъ намъ уклоняющія силы; только мы не обращаемъ на нихъ вниманія и высказываемъ свое положеніе, какъ будто ихъ вовсе не было. И тѣмъ не менѣе, это положеніе остается вѣрнымъ вездѣ, гдѣ существуютъ тѣ начала, на которыхъ строится вся механическая теорія, именно движущія силы и движимая масса, ибо каковы бы ни были уклоняющія силы, онѣ все-таки будутъ иныя, по величинѣ или по направленію, нежели та, которая произвела движеніе. Для измѣненія движенія все-таки нужно сообщеніе другого движенія. Если первоначальное движеніе было криволинейное, напимѣръ, круговое, оно съ самаго начала разсматривается, какъ явленіе сложное, протекающее не отъ одной, а отъ двухъ разныхъ силъ. Механика разлагаетъ его на два прямолинейныя движенія и къ каждому изъ послѣднихъ прилагается первый механический законъ: оно остается тождественнымъ съ собою, пока не будетъ измѣнено приложеніемъ новой силы. Пожалуй, это положеніе можно считать тавтологіею; но первый за-

конь динамики не что иное, какъ приложеніе закона тождества къ движенію интенсивной точки или системы такихъ точекъ. Всего забавнѣе тутъ указаніе на Аристотеля, какъ будто *совершенное* то же самое, что *элементарное*! И эту бессмысленную ссылку на Аристотеля наивно повторяютъ естествоиспытатели, не умѣющіе различать философскихъ понятій \*). До основанія рациональной механики люди, руководимые опытомъ или не идущими къ дѣлу метафизическими соображеніями, могли имѣть и дѣйствительно имѣли весьма невѣрныя понятія о механическихъ законахъ. Чтобы утвердить эти законы на непреложномъ основаніи, надобно было отрѣшиться отъ явленій, представить физическій абсурдъ, по выраженію Конта; тогда только рациональная механика была основана.

Второй формулированный Ньютономъ законъ движенія гласитъ: измѣненіе движенія пропорціонально дѣйствующей силѣ происходитъ по направленію прямой, по которой дѣйствуетъ сила. У Конта этотъ законъ стоитъ третьимъ и излагается въ иной формѣ. Онъ выражается такъ: „всякое движеніе, въ точности общее всѣмъ тѣламъ какой-либо системы, не измѣняетъ частныхъ движеній этихъ тѣлъ относительно другъ друга; эти движенія продолжаютъ совершаться такъ, какъ будто все тѣло было неподвижно“ (I, 562). Нельзя не признать такого измѣненія опредѣленія весьма неудачнымъ. Законъ въ томъ видѣ, какъ онъ формулируется Контомъ, вовсе не имѣетъ того элементарнаго характера, который требуется отъ основного закона. Самъ Контъ замѣчаетъ, что онъ прилагается лишь къ поступательнымъ движеніямъ, а никакъ не къ вращательнымъ, которыя никогда не бываютъ по величинѣ строго общи всѣмъ частямъ системы (I, 569). Нѣтъ сомнѣнія, что и колебательное движеніе, напримѣръ корабля, не оставляетъ неприкосновенными взаимныя отношенія находящихся на немъ предметовъ. Все

---

\*) Thomson und Tait: Handbuch der theor. Physik, перев. Гельмгольца и Вертгейма, I, § 250.

это сложныя явленія, которыя требуютъ спеціального разсмотрѣнія. Законъ же, формулированный Ньютономъ, гораздо болѣе общъ и простъ. Онъ прилагается не только къ системѣ интенсивныхъ точекъ, но и къ отдѣльной точкѣ. Онъ высказываетъ отношеніе, понятное само по себѣ, именно, что дѣйствіе соотвѣтствуетъ силѣ, его производящей. Это не что иное, какъ законъ причинности, приложенный къ отношенію силы и движенія. Изъ него слѣдуетъ, что всѣ кинематическіе законы прямо прилагаются къ силамъ. Последнія слагаются и разлагаются такъ же, какъ скорости. Иначе не будетъ пропорціональности.

Это чисто логическое отношеніе осложняется однако введеніемъ сюда понятія о движимой массѣ. Чтобы сообщить извѣстную скорость единицѣ массы, нужна извѣстная сила; для другой единицы нужна такая же и т. д. Слѣдовательно, для сообщенія той же скорости десяти единицамъ, нужна въ десять разъ болѣшая сила, т.-е. нужна такая сила, которая одной единицѣ сообщила бы въ десять разъ болѣшую скорость. Отсюда математически слѣдуетъ, что масса и скорость обратно пропорціональны. Масса, какъ воспріимчивая среда, представляетъ *отношеніе* силы къ сообщаемому движенію, или ускоренію, что выражается формулою:  $m = \frac{f}{g}$ . Это опять чисто раціональный, математическій законъ, не выведенный изъ опыта, а имѣющій непреложное значеніе для всякаго опыта.

Таковъ же, наконецъ, и третій механическій законъ, который гласитъ: дѣйствию всегда равно и противоположно противодѣйствіе. Это тотъ же законъ причинности, только въ обратномъ отношеніи, какъ и требуется при взаимодѣйствіи. Соображенія, на которыхъ основывается этотъ законъ, чисто логическія. Если тѣло дѣйствуетъ на другое посредствомъ давленія, то и оно, въ свою очередь, должно испытывать такое же давленіе; если оно тянетъ тѣло къ себѣ, то и оно тянется въ противоположную сторону. Въ статическомъ отношеніи это начало составляетъ коренное



условіе равновѣсія; но оно прилагается одинакимъ образомъ и къ сообщенію движенія. Движеніе обратно пропорціонально массѣ; слѣдовательно, распространяясь на большую массу, оно тѣмъ самымъ уменьшается въ прежней. Последняя потеряла именно столько, сколько она сообщила; потеря же движенія равнозначуша приложенію силы, дѣйствующей въ противоположную сторону. Всѣ эти умозрительные выводы, будучи слѣдствіемъ необходимаго закона, конечно, должны подтверждаться и опытомъ. Однако опытъ далеко не всегда позволяетъ намъ сдѣлать эту провѣрку. Точнымъ образомъ она вовсе даже неисполнима, ибо при всякомъ взаимодействіи тѣлъ всегда есть потеря силъ на внѣшнія препятствія или на внутреннюю работу, которая не можетъ быть вычислена. Когда же Ньютонъ распространилъ этотъ законъ и на вновь открытое имъ всемірное тяготѣніе, то здѣсь уже онъ отрѣшался отъ всякой опытной почвы, ибо не было никакой возможности доказать, что солнце точно такъ же притягивается планетами, какъ оно ихъ притягиваетъ, или что земля притягивается падающими на нее тѣлами, такъ же какъ они притягиваются ею. Распространеніе этого закона на всемірное тяготѣніе возможно было единственно вслѣдствіе того, что это законъ умозрительный, слѣдовательно, приложимый къ взаимодействию всякихъ механическихъ силъ.

Объясняя значеніе третьяго механическаго закона, Ньютонъ замѣтилъ, что дѣйствіе и противодѣйствіе, или сопротивленіе, тогда будутъ равны, когда мы будемъ измѣрять ихъ произведеніемъ силы и скорости. Этимъ раскрывается новое свойство массы, противоположное предыдущему: какъ воспріимчивая среда, она представляетъ *отношеніе* силы къ дѣйствию; какъ *сопротивляющаяся*, или *воздѣйствующая*, она представляетъ *произведеніе* тѣхъ же факторовъ. Эти два противоположныя свойства соотвѣтствуютъ присущимъ ей началамъ экстенсивности и интенсивности. Находясь и двигаясь въ пространствѣ, которое есть воспріимчивая среда, масса имѣетъ и свойства этой среды; а съ другой стороны,

наполняя пространство, она имѣетъ интенсивность, которая есть свойство дѣятельной силы.

Оба начала соединяются въ четвертомъ механическомъ законѣ, который былъ раскрытъ новѣйшею наукою и составляетъ завершеніе всѣхъ остальныхъ, въ законѣ сохраненія энергіи. Собственно этотъ законъ заключается уже въ третьемъ, ибо если дѣйствіе всегда равно противодѣйствию, то сумма силъ должна оставаться неизмѣнною. Однако это начало долго не было признаваемо, вслѣдствіе того, что опытъ на каждомъ шагу обнаруживалъ кажущуюся потерю силъ и прекращеніе движеній. Только когда было положительнымъ образомъ доказано, что движенія не исчезаютъ, а только превращаются одно въ другое, выяснился основной законъ. Затѣмъ оставалось связать форму движенія съ формою напряженія. Это и было сдѣлано чисто математическимъ путемъ, съ помощью теоріи потенциала. Выведень былъ законъ сохранения энергіи, состоящій въ томъ, что во всякой замкнутой системѣ, не подверженной внѣшнимъ вліяніямъ, сумма напряженій и движеній, или, по техническому выраженію, сумма потенциальной и кинетической энергіи всегда одна и та же. Этимъ выражается то, что сила въ обширномъ смыслѣ, или энергія, какъ выражаются естествоиспытатели, есть *субстанція*, т.-е. единое, лежащее въ основаніи различій и пребывающее всегда тождественнымъ съ собою при измѣненіи этихъ различій; это — сущность, не возникающая и не уничтожающаяся, а мѣняющая только свои состоянія.

Этотъ законъ опять чисто умозрительный. Онъ составляетъ только приложеніе къ понятію о силѣ начала, извѣстнаго давнымъ-давно. Еще древніе философы, исходя отъ умозрительнаго положенія, что изъ ничего ничего не происходитъ, утверждали, что никакая субстанція не возникаетъ и не уничтожается, а только мѣняется свои состоянія. На этомъ основаніи всегда признавалось и доселѣ признается въ наукѣ, что матерія, какъ субстанція, неразрушима и, несмотря на перемѣну состояній, всегда остается ко-

личественно себѣ равною. Законъ сохраненія энергіи есть приложеніе того же начала къ понятію о силѣ, что логически необходимо, ибо, по самому своему понятію, сила, какъ причина движенія, есть единое, производящее изъ себя различія и остающееся тождественнымъ съ собою въ этихъ различіяхъ. Какъ относительно матеріи, такъ и относительно силы опытные измѣренія вездѣ, гдѣ они возможны, даютъ полное подтвержденіе этихъ выводовъ; но самый законъ предшествуетъ всякому опыту, какъ признаютъ и философы-реалисты. „Сохраненіе силы,—говоритъ Спенсеръ,— есть окончательная истина, относительно которой никакое индуктивное доказательство невозможно.... Это — истина, превосходящая всякое доказательство“ (First Principles, ch. 6, § 59).

Двѣ противоположныя формы, въ которыхъ проявляется эта единая сущность, потенциальная и кинетическая энергія, показываютъ намъ природу и свойства лежащей въ основаніи ихъ субстанціи. Потенциальная энергія равняется массѣ, дѣленной на разстояніе ( $P = \frac{m}{r}$ ). Слѣдовательно, она представляетъ *отношеніе* массы къ пространству; это — начало, связывающее оба предыдущія, но отличное отъ нихъ. Кинетическая же энергія равняется *произведенію* массы на половину квадрата скорости ( $V = \frac{1}{2} mv^2$ ); слѣдовательно, это — сліяніе въ одно совокупное явленіе массы и пространства, взятаго въ отношеніи къ времени, т.-е. къ измѣняющемуся процессу. Съ своей стороны, масса, на основаніи тѣхъ же формулъ, въ потенциальной энергіи равняется *произведенію* энергіи на разстояніе ( $m = Pr$ ), а въ кинетической энергіи — *отношенію* энергіи къ скорости ( $m = \frac{2V}{v^2}$ ), т.-е. къ пространству, какъ функции времени. Послѣдніе два результата суть тѣ самые, которые даютъ намъ второй и третій механическіе законы. Самый законъ сохраненія энергіи выражается, какъ сумма двухъ противоположныхъ опре-

дѣлений массы  $(P + V = \frac{m}{r} + \frac{1}{2}mv^2 = \text{const.})$ , а вмѣстѣ какъ сумма всѣхъ элементарныхъ разностей, выражаемыхъ первымъ закономъ.

Ясно, что мы опять имѣемъ здѣсь основное математическое построение, приложенное къ чисто умственному представлению движущейся массы, т.-е. наполняющей пространство интенсивности. Первый законъ даетъ намъ элементарное движеніе этой массы, то, что можно назвать дифференціаломъ, или элементарною разностью движенія. Четвертый законъ, напротивъ, есть интеграль силы, сумма всѣхъ ея опредѣлений. Второй законъ даетъ отношеніе, а третій—произведеніе этихъ двухъ противоположныхъ началъ. Мы имѣемъ, слѣдовательно, полный циклъ опредѣлений, который можно символически выразить математическою или методологическою формулою, изображающею совокупность ариѳметическихъ знаковъ  $(\times \frac{+}{-} \div)$ ; она указываетъ на отношеніе представляемыхъ ею законовъ къ основнымъ дѣйствіямъ познающаго разума. Чисто логическій характеръ этихъ законовъ, явный изъ самаго ихъ анализа, выясняется еще болѣе, если мы сообразимъ, что они представляютъ только приложеніе къ механической области законовъ тождества, причинности и взаимодѣйствія. Въ этомъ отношеніи любопытно сравнить ихъ съ діалектическимъ развитіемъ категорій субстанціальности, причинности и взаимодѣйствія въ логикѣ Гегеля.

Въ виду этого не можетъ не показаться страннымъ мнѣніе нѣкоторыхъ выдающихся современныхъ естествоиспытателей, что законы матеріи могли бы быть совсѣмъ другіе, и тогда пришлось бы выставить совершенно иныя механическія аксіомы, почему слѣдуетъ ньютоновскіе законы разсматривать, какъ *убѣжденія*, почерпнутыя изъ наблюдений и опытовъ, а отнюдь не какъ предметы интуитивнаго знанія\*).

\*) Thomson und Tait: Handbuch der theor. Physik I, § 243.

Такое сужденіе тѣмъ болѣе поразительно, что тутъ же аксіома опредѣляется какъ положеніе, котораго истина должна быть допущена, какъ скоро поняты выраженія, въ которыхъ оно высказывается. Что же это, какъ не интуитивное или вѣрнѣе логическое знаніе? Правда, къ этому прибавляется, что механическія аксіомы ясны лишь для тѣхъ, кто имѣетъ достаточное знаніе физики. Но тогда это вовсе не аксіомы, а положенія, которыя требуется доказать. Если эти законы дѣйствительно выведены изъ опыта, то надобно указать путь, которымъ они добыты, но этого никто никогда не дѣлалъ. На основаніи же неопредѣленныхъ *убъжденій* не устанавливается ни единое положеніе въ точныхъ наукахъ и еще менѣе возможно основать на нихъ твердыя и точныя методы изслѣдованія. Когда естествоиспытатели высказываютъ подобныя взгляды, противорѣчащія самымъ кореннымъ требованіямъ положительнаго знанія, они доказываютъ только, что недостатокъ философскаго образованія можетъ вести къ самымъ страннымъ заблужденіямъ относительно природы и свойствъ того непоколебимаго фундамента, на которомъ покоится прочное зданіе науки.

Громадное преимущество наукъ, обращенныхъ на изученіе матеріальнаго міра, состоитъ именно въ томъ, что онѣ имѣютъ въ математикѣ полный умозрительный кодексъ безусловно общихъ и необходимыхъ законовъ, а вмѣстѣ и совершенно непреложную умозрительную методу, не допускающую ни малѣйшаго сомнѣнія относительно выводовъ. Гдѣ есть измѣримыя количественныя опредѣленія, тамъ приложима математика, и тамъ мы по этому самому стоимъ на совершенно твердой почвѣ. Конкретная математика даетъ намъ и необходимыя умозрительныя свойства основныхъ началъ, на которыхъ строится весь физическій міръ: пространства, массы, силы и движенія. Отсюда ясно, что Кантъ былъ правъ, когда утверждалъ, что математика даетъ законъ всѣмъ физическимъ наукамъ; но онъ не понялъ, что этотъ законъ основанъ именно на отвергнутомъ имъ умозрѣніи. Вслѣдствіе этого онъ смѣшалъ двѣ совершенно про-

тивоположныя методы, которыми руководствуются естественныя науки: опытное наведеніе и математическій выводъ. Во всѣхъ наукахъ онъ видитъ одну положительную методу, между тѣмъ какъ ихъ несомнѣнно двѣ: отъ общаго къ частному и отъ частнаго къ общему. Математика идетъ первымъ путемъ; она вся основана на логическихъ аксіомахъ, опредѣленіяхъ и выводахъ. Но для того, чтобы приложить выведенные ею общіе законы къ частнымъ случаямъ, нужна работа совершенно другого рода. Нужно изслѣдовать свойства этихъ частныхъ случаевъ и опредѣлить, какія въ нихъ заключаются математическія отношенія. Чтобы узнать, какъ это совершается, надобно обратиться къ опытнымъ наукамъ.

**Б. Чичеринъ.**

## Гр. Дж. Леопарди (1798—1837) и его пессимизмъ.

### I.

Графъ Джіакомо Леопарди родился 29 іюня 1798 г. въ Реканати, маленькомъ романскомъ городкѣ, куда до послѣдняго времени, по причинѣ дурныхъ дорогъ, не иначе можно было добраться, какъ на быкахъ. Отецъ Джіакомо, Мональдо, принадлежалъ къ обѣднѣвшему, исконному въ Романьѣ роду.

Несмотря на болѣзненность и золотушность, Джіакомо рано былъ засаженъ за указку и, проводя съ 9 лѣтъ цѣлые дни въ библиотекѣ отца, онъ, 14 лѣтъ отъ роду, перегналъ своего наставника дона Санхини и въ дальнѣйшихъ занятіяхъ былъ предоставленъ самому себѣ. Окруженный грамматиками и словарями, мальчуганъ самоучкой изучилъ греческій, французскій, испанскій, англійскій, нѣмецкій и еврейскій языки. Въ частности классическіе языки и литература стали излюбленнымъ предметомъ его изученія, и успѣхи, имъ достигнутые въ этой области, по-истинѣ изумительны. На 17-мъ году онъ уже способенъ былъ подготовить матеріалы для критическаго греко-латинскаго „жизнеописанія Платона“—Порфирія, которые не безъ пользы для себя впоследствии изучалъ извѣстный филологъ Крейцеръ\*). Изученіе, переложеніе и комментированіе такихъ авторовъ, какъ Гизихій Милетскій, Элій Аристидъ, Гермогень, Фронтонъ, Діонъ Хризостомъ, Юлій Африканъ и т. д. приводятъ юношу въ 1815 г. къ обработкѣ самостоятельнаго изслѣдованія „Saggio

\*) Sainte Beuve: Portraits contemporains et divers—Leopardi. По изданію Didier 1846 г., т. III, стр. 74—5.

sopra egli egori degli antichi“, которое было бы по плечу хотя бы и сѣдовласому ученому. Основываясь на классическихъ авторахъ и отцахъ церкви, Леопарди очерчиваетъ здѣсь исторію суевѣрій у древнихъ и заканчиваетъ свой трудъ хвалами католицизму, преисполненными мистическаго энтузіазма.

Занятія классическою филологіей вводятъ Леопарди постепенно въ область интересовъ литературныхъ. Онъ пробуетъ въ 1816—17 гг. свои силы въ поэтической передачѣ идиллій Мосха, Анакреона, Энеиды и Одиссеи.

Преждевременное развитіе умственныхъ способностей, какъ у Леопарди, въ Италиі, правда, не составляетъ особой рѣдкости: въ благодатномъ климатѣ, среди расы, утонченной умственною дисциплиной и многовѣковою культурой, не знавшею перерывовъ, встрѣчаются индивидуальности, одаренныя способностью на-лету все схватывать и усвоить; но подобное раннее развитіе интеллекта рѣдко проходитъ безнаказанно и для физическаго развитія, и для установленія душевной уравновѣшенности.

На этой-то почвѣ суждено было отразиться вліянію очень талантливаго, но сильно помятаго жизнью политическаго и литературнаго дѣятеля, разстриженнаго монаха, администратора и профессора Пьетро Джіордани. Заочное знакомство между юношею Леопарди и стоявшимъ на порогѣ старости Джіордани, начавшееся съ обмѣна мыслей по чисто литературнымъ вопросамъ, вскорѣ приняло интимный характеръ, особенно послѣ того, какъ Джіордани, заинтересованный личностью молодого графа по его письмамъ, дышавшимъ правдивостью, совершилъ въ 1818 г. поѣздку въ Реканати и лично познакомился съ Джіакомо.

Одинъ изъ наиболѣе краснорѣчивыхъ итальянскихъ прозаиковъ, одинъ изъ лучшихъ знатоковъ отечественнаго языка, Джіордани могъ по достоинству Леопарди и оцѣнить, и поощрить въ литературныхъ его начинаніяхъ; зато, съ другой стороны, въ моральномъ отношеніи едва-ли именно Джіордани способенъ былъ дать опору и утѣшеніе страж-



душему и склонному къ меланхоліи юношѣ. Разстриженный монахъ, Джіордани былъ насквозь пропитанъ идеями XVIII в., и мысль его, не выходящая за предѣлы поверхностнаго скептицизма, слишкомъ была далека отъ мягкости и удовлетворенности, являющихся удѣломъ душъ вѣрующихъ; къ тому же за свою бурную жизнь Джіордани пережилъ не одинъ переворотъ и въ зрѣломъ возрастѣ могъ быть лишь разочарованъ въ людяхъ и жизни вообще. Благодаря этому, вліяніе Джіордани на Леопарди оказывается одностороннимъ: пожилой другъ расточаетъ юношѣ ободренія въ его начинаніяхъ, засыпаетъ его благосклонными литературными совѣтами и проявляетъ постоянную заботливость къ умственной индивидуальности Леопарди; наоборотъ, въ нравственномъ отношеніи Джіордани о Леопарди не радѣетъ и, заронивъ въ его душу сомнѣнія, предоставляетъ ему самому въ нихъ разбираться, а Леопарди, находясь во власти пагубнаго одиночества, угнетаемый неблагоприятными обстоятельствами и недугами, уже не находитъ въ учено-литературныхъ своихъ занятіяхъ успокоенія для мятущейся своей души \*). Къ тому же живя въ Реканати исключительно среди книгъ, Леопарди создаетъ себѣ міръ отвлеченностей, и та дѣйствительность, съ которою ему придется считаться, рисуется въ его глазахъ пошлою и презрѣнною.

Пребываніемъ въ Реканати, гдѣ всѣ знакомые и домашніе, не понимая Джіакомо, видѣли въ немъ лишь ребенка, впечатлительный юноша начинаетъ все болѣе и болѣе тяготиться. Онъ пробуетъ заговаривать съ отцомъ о переѣздѣ въ крупный умственный центръ, на просторъ божьяго „чуждаго міра“, гдѣ не мало личностей, съ которыми всякому, кто не обдѣленъ умомъ, хотѣлось бы познакомиться. Но здѣсь-то и возникаетъ поводъ къ столкновеніямъ.

Послѣ неудавшейся попытки къ тайному побѣгу изъ-подъ отчого крова, Джіакомо зарывается въ книги и, поощряемый къ кропотливому буквоѣдству близорукимъ родителемъ, на-

\*) Ch. de Masade: Les Souffrances d'un penseur italien. Revue des deux mondes, № 1-го апр. 1861, стр. 715 и с.

чинаеть быстро хирѣть: непомѣрныя умственныя напряжения нарушаютъ равновѣсіе въ неокрѣпшемъ еще организмѣ и хотя способствуютъ скороспѣлому развитію интеллекта, придавая росту этого послѣдняго характеръ болѣзненной аномалии, но зато подсѣкаютъ въ корнѣ остальные жизненные элементы; благодаря нервному эретизму, къ физическимъ недугамъ у Джіакомо присоединяются и нравственныя страданія, позднѣе же, съ 1819 г., острая болѣзнь глазъ. Въ то же время Леопарди путемъ самостоятельной умственной работы приходитъ къ отрицательнымъ убѣжденіямъ, которыя, составляя вполне естественное и необходимое поступательное движеніе мысли, являются въ немъ вполне гармоничнымъ продуктомъ его индивидуальных дарованій и свойствъ \*).

Если, подъ вліяніемъ субъективной двускопости и религіознаго скептицизма, воззрѣнія Джіакомо на личную свою судьбу получили мрачную окраску, то не радостнѣе рисовалась ему и судьба его отечества. До сближенія съ своимъ менторомъ Джіордани, Джіакомо хотя и интересовался судьбами отечества, но, поглощенный учеными трудами, оставался одинаково чуждъ какъ надеждъ, такъ и разочарованій итальянскихъ патріотовъ. Восторженныя рѣчи Джіордани и убѣжденія посвятить жизнь и дарованія дѣлу возрожденія отчизны пробуждаютъ въ юношѣ цѣлый міръ новыхъ чувствованій, и онъ принимается любить Италію съ тою же страстною необузданностью, какую проявляетъ во всѣхъ своихъ занятіяхъ.

Лири Леопарди, однако же, недолго остается настроенною на ладъ пылкихъ обращеній къ благороднымъ страстямъ угнетеннаго народа: неудачи, постигшія итальянское революціонное движеніе въ началѣ 20-хъ годовъ и приведшія лишь къ еще болѣе деспотическому австрійскому гнету, послѣ того какъ неаполитанцы постыдно измѣнили общему дѣлу, разочаровываютъ Леопарди; устами умирающаго Брута (въ стихотвореніи „Брутъ Младшій“) онъ предаеть проклятію славу, добродѣтель и всѣ тѣ великодушныя побужденія, которыя

\*) Sainte Beuve. Указан. статья, стр. 91—93.

подвигаютъ на безцѣльное самоотверженіе, такъ какъ Италия, въ политическомъ отношеніи, обречена на неключимую погибель, заслуженную постыднымъ малодушіемъ и рабскою трусливостью выродившихся ея сыновъ. Всѣ дальнѣйшія затѣмъ событія: подготовленіе греческаго возстанія, революціонное движеніе 1831 г., подпольная дѣятельность „молодой Италіи“—оказываются безсильными побѣдить недовѣріе Леопарди, и въ „*Ragaliromeni della Batracomiomachia*“ (напечатанныхъ впервые въ Парижѣ въ 1842 г.) онъ изливаетъ потоки ироніи на всѣхъ актеровъ политической сцены,—какъ на рабовъ, такъ и на угнетателей.

Въ концѣ 1822 года гр. Мональдо рѣшается наконецъ снарядить своего сына въ Римъ, рассчитывая подготовить для него блестящую духовную карьеру. Такой исходъ, однако же, для Джіакомо отнюдь не представлялся желательнымъ, и ему предстояло искать независимости путемъ новыхъ испытаній. Честолюбіе молодого человѣка было не велико; оно не шло за предѣлы желанія обезпечить себѣ первѣйшія потребности существованія\*), но добиться и этого немногаго оказывалось дѣломъ, болѣе чѣмъ труднымъ. Правда, въ Нибурѣ судьба послала Леопарди покровителя, о которомъ онъ мечталъ не разъ. Этотъ ученый, пользовавшійся въ высшемъ римскомъ обществѣ значительнымъ вѣсомъ, принялъ въ Джіакомо особенное участіе и „со всѣмъ жаромъ и настойчивостью, его отличавшими“, неоднократно ходатайствовалъ черезъ статсъ-секретаря кардинала Консальви передъ Пиемъ VII о принятіи даровитаго молодого человѣка на папскую службу, но переговоры по этому предмету затянулись надолго, а, по отъѣздѣ Нибура въ 1823 г., Бунзень, замѣстившій, его несмотря на все свое доброжелательство, не могъ добиться никакихъ положительныхъ результатовъ отъ смѣнившаго Консальви кардинала Делла Сомалья, бывшаго министромъ при папѣ Львѣ XII. Джіакомо Леопарди лишь обнадеживали обѣщаніями всевозможныхъ должностей. Дѣло пошло бы успѣшнѣе, пожелай

\*) Epistolario edit. di Pr. Viani, стр. 285.

Джіакомо надѣтъ сутану, но убѣжденія не позволяли ему рѣшиться на этотъ шагъ, а боязнь за шаткое здоровье заставила отклонить полученное имъ приглашеніе читать итальянскую литературу въ берлинскомъ университетѣ. Среди разнообразныхъ литературныхъ занятій, живя то въ Реканати, то во Флоренціи, онъ въ это время подготавливалъ къ выпуску въ свѣтъ свои *Opere moralі*, изъ которыхъ лишь нѣкоторыя были ранѣе помѣщены въ разныхъ періодическихкихъ изданіяхъ.

Въ этомъ сборникѣ, изданномъ Стеллой въ Миланѣ въ 1826 и 1827 гг., Леопарди, оставаясь вѣрнымъ самому себѣ, является совсѣмъ въ новомъ свѣтѣ—великаго моралиста. „Можно находить, пожалуй,—замѣчаетъ Сентъ-Бёвъ \*),—что относительно внѣшней формы авторъ слѣдуетъ діалогамъ Тасса, котораго онъ даже и выводитъ въ одномъ изъ разговоровъ, но въ содержаніи *Opere moralі* Леопарди вполне самобытенъ и, по глубокой и горькой ироніи, можетъ быть поставленъ на ряду съ Лукіаномъ, Стерномъ и Вольтеромъ. При чтеніи *Opere moralі*,—продолжаетъ знаменитый французскій критикъ,—намъ не однажды вспоминались *Contes philosophiques* и Кандидъ, но самъ Леопарди едва-ли ихъ имѣлъ въ виду; онъ серьезнѣе Вольтера, даже когда шутитъ, и притомъ восходитъ къ корню вещей. Можно вѣдь утверждать, что въ своемъ деизмѣ Вольтеръ непослѣдователенъ и въ этомъ конечномъ выводѣ словно таитъ послѣднюю насмѣшку; Леопарди же, имѣя несчастіе держаться скептицизма, считаетъ невозможнымъ, въ силу своей правдивости, прикрывать въ своихъ писаніяхъ скептицизмъ какими-либо пеленами...“

Что въ своемъ отзывѣ Сентъ-Бёвъ не пристрастенъ, подтверждается отзывомъ знаменитаго автора *I promessi sposi* объ *Opere moralі*. „Знаете-ли вы Леопарди?—спрашивалъ Манцони въ 1830 г. у одного путешественника.—Читали-ли вы его опыты въ прозѣ? На эту маленькую книжечку не обращаютъ должнаго вниманія, а между тѣмъ по стилю,

\*) *Portraits contemporains*, т. III, стр. 106.

пожалуй, это наилучшее, что представляет современная итальянская проза<sup>\*)</sup>).

Между тѣмъ здоровье все чаще отказывалось служить Леопарди, и сознание того, что съ пріостановкою или прекращеніемъ литературной дѣятельности изсякнетъ самый источникъ заработковъ и явится неключимая необходимость вернуться въ Реканати навсегда, ужъ, конечно, не успокаивало расшатанныхъ нервовъ Леопарди. Литературныхъ замысловъ у него, какъ на грѣхъ, въ эту эпоху зарождалась бездна. Опасенія Леопарди за здоровье, къ сожалѣнію, оправдались, и жалобами на одолѣвающія его немощи наполнены всѣ его письма къ друзьямъ.

Въ началѣ 1828 г. Джіакомо вернулся „въ непроглядную ночь Реканати“, куда его еще съ начала лѣта усиленно призывалъ графъ Мональдо, опечаленный смертью младшаго сына. Здѣсь вѣчно разстроенный, при невозможности сосредоточить умственные свои силы на творчествѣ, Леопарди терзался и собственнымъ воображеніемъ, и мрачными мыслями. Безнадежное отчаяніе, обусловленное плохимъ здоровьемъ, порою смѣняется въ Леопарди бодростью, когда у него мелькаетъ надежда раздобыть какимъ-нибудь способомъ денегъ и выбраться изъ Реканати. Въ это время Леопарди была предложена при пармскомъ университетѣ профессура *по естественвѣдѣнію*, съ ежемѣсячнымъ вознагражденіемъ въ 4 луидора. Къ чести Леопарди однако же отмѣтимъ, что, какъ ни страстно было желаніе покинуть Реканати, онъ уклонился отъ каеедры въ области знанія, ему мало близкаго.

Въ перепискѣ семейства Леопарди и недавно опубликованныхъ воспоминаніяхъ графини Терезы Леопарди о нашемъ авторѣ \*\*) находится не мало фактовъ, которые ри-

\*) Sainte Beuve, назв. статья, стр. 89.

\*\*) Notes biographiques sur Leopardi et sa famille, avec une introduction par F. A. Aulard. Paris. Lemerre. 1881.—Pr. Viani. Epistolario di Giacomo Leopardi. 2 vol. Firenze, Lemonnier 1883, а также Appendice all'epistolario di G. Leopardi. Firenze. Barbèra 1878.—G. Piergili. Lettere scritte a G. Leopardi dai suoi parenti. Firenze. Le Monnier 1878.

сують положеніе Джіакомо въ собственной семьѣ крайне фальшивымъ. Очень не требовательный, онъ нуждался въ нѣсколькихъ десяткахъ скуди ежемѣсячной поддержки отъ домашнихъ, чтобы имѣть возможность, не бѣдая, существовать въ какомъ-нибудь небольшомъ итальянскомъ городкѣ, въ родѣ Пизы, въ тепломъ климатѣ, но въ этой поддержкѣ родители ему не рѣдко отказывали, хотя знали, что литературные заработки въ Италіи въ ту пору болѣе чѣмъ ничтожны. Въ письмахъ родителей къ Джіакомо, преисполненныхъ выраженіемъ любви, нерѣдко попадаются соболѣзнованія и сожалѣнія о невозможности выручить его изъ тисковъ, а между тѣмъ было бы ошибкою отсюда заключить, что матеріальное положеніе стариковъ Леопарди въ дѣйствительности было плачевно. Семья жила въ барской обстановкѣ, окруженная многочисленною челядью и приживальщиками; графъ Мональдо ежегодно тратилъ не мало денегъ на пополненіе своей бібліотеки, сохранившейся и доселѣ, и на приобрѣтеніе всякихъ раритетовъ, а жена его, посвятившая всю свою жизнь устройству матеріальныхъ дѣлъ семьи, не только освободила наслѣдственные земли Леопарди отъ долговъ, на нихъ лежавшихъ, но составила и порядочный капиталецъ. Все это дѣлалось на глазахъ Джіакомо и, конечно, порою, когда онъ изнемогалъ въ суровомъ климатѣ Реканати отъ недуговъ, должно было возбуждать въ немъ непріязненное чувство къ родителямъ за ихъ скупость и эгоизмъ.

Весною 1830 г. надъ положеніемъ безпомощнаго Дж. Леопарди сжалились не домашніе, а его „тосканскіе друзья“: по великодушному добровольному побужденію они устроили между собою негласно подписку и дали на собранныя этимъ путемъ средства возможность многострадальному писателю поселиться опять во Флоренціи. Лишенный возможности жить собственнымъ литературнымъ заработкомъ и утративъ надежду пристроиться къ болѣе легкому дѣлу редакцірованія еженедѣльнаго журнала „Lo Spettatore fiorentino“, когда тосканское правительство запретило это из-

даніе \*), Леопарди свои вынужденные досуги поневолю отдавалъ посѣщеніямъ друзей и мѣстнаго общества. Такъ онъ, между прочимъ, познакомился съ сенаторомъ Муравьевымъ-Апостоломъ, авторомъ „Путешествія по Тавридѣ“, и хлопоталъ черезъ Стелла пріискать издателя для итальянскаго перевода этого сочиненія \*\*); равнымъ образомъ во Флоренціи и позднѣе въ Римѣ встрѣчался онъ и поддерживалъ знакомство съ извѣстнымъ французскимъ романистомъ и художественнымъ критикомъ Анри Бейлемъ (Стендалемъ), родоначальникомъ современной реалистической школы французскихъ романистовъ, аб. Ламменэ и т. д.

Повидимому, въ салонѣ принцессы Бонапарте Леопарди встрѣтился съ какою-то флорентійскою замужнею аристократкой; внимательное сочувствіе, которымъ дарила эта особа нашего несчастнаго поэта—больного, горбатаго и, по словамъ одного изъ его пріятелей, вовсе не созданнаго для любви,—вовлекло его въ заблужденіе: онъ вообразилъ себѣ, что подъ сочувствіемъ скрывается болѣе нѣжное чувство, которое пробудилось въ немъ самомъ; въ результатѣ послѣдовало тяжелое для Леопарди объясненіе и полное разочарованіе.

Въ это тяжелое для Леопарди время онъ встрѣтилъ сочувствіе и поддержку отъ молодого ученаго и писателя Антоніо Раніери. Раніери близко сошелся съ Леопарди, нѣкоторое время жилъ съ нимъ во Флоренціи вмѣстѣ и былъ на столько увлеченъ личностью поэта, что, опасаясь за шаткость его здоровья, уговорилъ Леопарди, не стѣсняясь денежными издержками, которыя принималъ на себя, искать облегченія отъ недуговъ въ южномъ климатѣ. Какъ ни тяжело было для самолюбія Леопарди взвалить обузу заботъ о матеріальномъ своемъ существованіи на посторонняго, хотя и симпатизировавшаго ему челоѣвка, другого исхода для него не оказывалось: при сильномъ развитіи чахотки и по-

\*) A. Bouché Leclercq. G. Leopardi, sa vie et ses oeuvres. Paris, ed. Didier 1874, p. 236.

\*\*) Epistol. II, p. 159. \*\*\*) Epistol. II, p. 200.

явленіи зачатковъ водянки, возвращеніе въ Реканати было бы для него, по отзыву врачей, равносильно смертному приговору.

Предвидя, что Леопарди, болѣзненно-раздражительный и изнемогающій отъ недуговъ, не уживется со старикомъ Раніери, по воспитанію и взглядамъ принадлежавшимъ къ старому поколѣнію, Антоніо Раніери и его сестра Паолина, привязавшіеся къ Леопарди, какъ къ родному, поселяются съ больнымъ Леопарди отдѣльно отъ своего отца и въ теченіе почти четырехъ лѣтъ перекочевываютъ съ мѣста на мѣсто, смотря по состоянію здоровья Леопарди. Среди этихъ ежечасныхъ попеченій, Леопарди въ холѣ и на привольѣ проводитъ конецъ жизни, обрѣтя безмятежную пристань, въ которой его не терзаютъ мелочныя заботы о кускѣ хлѣба на завтрашній день; вмѣстѣ съ тѣмъ въ письмахъ къ роднымъ и жалобы на нездоровье становятся рѣже, и самое зрѣніе его, благодаря цѣлесообразному лѣченію, нѣсколько поправляется. Если чтѣ и омрачало жизнь нашего поэта въ Неаполѣ, это—деспотическій, сопрягавшій подозрительность съ лицемѣріемъ гнетъ правительства Фердинанда II, которое между прочимъ сочло нужнымъ въ 1837 г. наложить veto на новое изданіе сочиненій Леопарди.

14 іюня 1837 г.; среди обѣда, передъ самымъ отъѣздомъ изъ Портичи, вызваннымъ усиленіемъ холерной эпидеміи въ Неаполѣ, Джіакомо Леопарди, весело строившій съ Антоніо Раніери планы относительно лѣтнихъ экскурсій, внезапно почувствовалъ дурноту и безъ страданій скончался на рукахъ своихъ вѣрныхъ друзей отъ приступа водянки къ сердцу. Послѣднія слова, какія онъ успѣлъ произнести передъ смертью, напоминаютъ предсмертное восклицаніе Гёте: „*Ci vedo più rosso—argi quella finestra—fammi veder la luce!*“ \*)

Раніери и послѣ смерти Леопарди пришлось охранять репутацію покойнаго отъ взведенной на него напраслины—не безъ участія гр. Мональдо, опасавшагося, что папское правительство Григорія XVI будетъ преслѣдовать его за „вред-

\*) «Я плохо вижу—откройте окно—я жажду свѣта!»



ный" образъ мыслей покойнаго сына \*): въ одномъ изъ клерикальныхъ органовъ печати появилось письмо за подписью Фр. Скарпа, въ которомъ, на ряду съ извращеніемъ біографическихъ свѣдѣній о прошломъ покойнаго, рассказывалось подробно, будто Леопарди передъ смертью не только раскаялся въ мятежныхъ философскихъ своихъ заблужденіяхъ, но для примиренія съ католическою церковью изъявлялъ твердое намѣреніе вступить въ святой орденъ отцовъ іезуитовъ. Эти инсинуации, которыя совершенно незаслуженно клали на Леопарди тѣнь измѣны убѣжденіямъ, которыми онъ никогда и ни при какихъ условіяхъ не поступался, возмутили Антонио Раніери, и онъ печатно съ большимъ достоинствомъ доказалъ, что Джіакомо Леопарди покинулъ жизнь безъ всякихъ надеждъ на лучшее будущее, но со спокойною совѣстью и въ томъ духовномъ мирѣ, который достигается цѣною пережитыхъ физическихъ и нравственныхъ страданій.

Партійная страстность и теперь, когда литературная слава за Леопарди вполне упрочилась, не оставляетъ въ покоѣ праха популярнѣйшаго въ современной Италіи поэта-мыслителя; такъ наприм., ультра-клерикальная газета *Civiltà cattolica* (отъ 19 іюня 1880 г.) пытается — весьма впрочемъ малоуказательно — объяснить мрачность міросозерцанія Леопарди присущимъ ему, будто бы, порокомъ — тѣмъ же, какимъ страдалъ и нашъ Гоголь.

## II.

Въ творчествѣ Леопарди ярко выступаетъ поразительная разносторонность. Если на первый взглядъ и можетъ показаться, что Леопарди, по-дилеттантски занимаясь филологіею, поэзіею и философіею, разбрасывается въ разныя стороны, то, всматриваясь пристальнѣе въ дѣятельность итальянскаго писателя, нельзя не признать, что самая разносторонность занятій придаетъ оригинальность мысли Леопарди въ ея эволюціи.

\*) Bouché Leclercq. Назв. сочин., р. 292.

Въ ранней юности Леопарди свои замѣчательныя способности и память посвящаетъ изученію классическихъ литературъ и филологическимъ изслѣдованіямъ; занятія эти, несомнѣнно, развивая самостоятельность мышленія, приучаютъ юношу-самоучку творить въ отношеніи какъ формы, такъ и содержанія внѣ зависимости отъ какихъ-либо литературныхъ вліяній. Въ то же время Леопарди усиленно занимается переводами съ древнихъ языковъ, что придаетъ его слогу особую гибкость и изящество. На выработку языка, какъ и на эрудицію Леопарди смотритъ, однако же, какъ на искусство, — какъ на предварительную подготовку для изошренія ума и литературнаго таланта и, въ двадцатилѣтнемъ возрастѣ, онъ свою гордость сознательно полагаетъ не столько въ продолженіи учено-филологическихъ и грамматическихъ изслѣдованій, сколько въ поэтическомъ творествѣ, гдѣ живая фантазія и лирическое чувство писателя находятъ для своего выраженія ничѣмъ не стѣсняемый просторъ. Первыя юношескія произведенія музы Леопарди \*) не выходятъ за предѣлы подражанія классикамъ (Горацію, Мосху, Проперцію и т. п.), но позднѣе талантъ Леопарди крѣпнетъ и музыка его приобрѣтаетъ разнообразіе, затрогивая темы патріотическія, лирическія, философскія и сатирическія. Но и здѣсь Леопарди не сразу попадаетъ на путь самобытности: въ первыхъ одахъ сквозитъ еще подражаніе Данту и Петраркѣ \*\*) и лишь въ позднѣйшихъ сапсоні онъ приходитъ къ отрицанію будущности отчизны, и именно тѣ изъ его одъ наиболѣе удачны, гдѣ сквозитъ горькое разочарованіе въ тѣхъ,

. . . . кто низко предъ судьбой  
 Колѣни гнѣтъ трусливо и послушно,  
 Кто въ дни бѣды земли своей родной  
 Молчитъ какъ рабъ, въ тревогѣ малодушной.

Равнымъ образомъ и въ лирикѣ, пока Леопарди воспѣваетъ

\*) Они имѣются и во французскомъ переводѣ *Aulard's Oeuvres inédites de Leopardi*. Paris, ed. Thorin. 1878.

\*\*) См. у *Aulard*: *Essai sur les idées philosophiques et l'inspiration poétique de Léopardi*, стр. 80—81.

любовь и природу на избитый ладъ, онъ едва-ли возвышается надъ заурядными итальянскими стихотворцами; но, по мѣрѣ того, какъ слагается его философское міросозерцаніе, онъ становится дѣйствительно оригинальнымъ, а самая его лирика дѣлается тѣмъ трогательнѣе и изящнѣе, чѣмъ болѣе философскій оттѣнокъ она пріобрѣтаетъ, проникаясь чувствомъ покойнаго горделиваго отчаянія, чуждаго слезливыхъ жалобъ \*). Наконецъ философскія и сатирическія его стихотворенія (какъ наприм., „La ginestra“ или „La Palinodia“) представляютъ вполнѣ гармоничное сочетаніе поэтической формы съ философскимъ содержаніемъ; здѣсь такъ же безыскусственно, какъ въ *Operette morali*, рисуется тщета и разнообразіе человѣческихъ заблужденій, каковы вѣра въ разумъ, справедливость, прогрессъ и т. д.

. . . . Arcano e tutto

Fuor che il nostro dolor . . . .\*\*)

воскликаетъ онъ \*\*\*).

Такимъ образомъ въ области поэтическаго творчества патриотическія оды, любовная лирика и философскія стихотворенія, составляя отдѣльные этапы послѣдовательной эволюціи таланта Леопарди, являются различными проявленіями пессимистической мысли, проникающей столько же сердце, сколько и умъ писателя.

Позднѣе, въ 20 годахъ, узкія рамки стиха, гдѣ мысль первою приносится въ жертву требованіямъ риѐмы, перестаютъ удовлетворять писателя, и онъ съ обычною горячностью утверждаетъ, что „Европа нуждается въ болѣе существенной истинѣ, нежели поэзія. Гоняясь за стихами и за пустяками, мы оказываемъ услугу лишь тиранамъ, такъ какъ сводимъ къ забавѣ литературу, которая могла бы стать твердою точкою отправленія для возрожденія нашего оте-

\*) См., наприм., стихотвореніе „A se stesso“ (Къ самому себѣ), переведенное г. А. Плещевымъ, въ „Вѣстникѣ Европы“ за 1871., кн. X, стр. 582.

\*\*) Все—тайна, кромѣ нашихъ страданій.

\*\*\*) *Aulard*: *Essai sur les idées . . . .*, стр. 71, 76, 79, 131, 160, 210, 172, 167, 182 и 183 *passim*.

чества“. Въ посланіи къ Карло Пеполи онъ намѣчаетъ и ту задачу, которой стремится посвятить остатокъ своей рано подломленной жизни; онъ замышляетъ „разслѣдовать горькую истину, пролить свѣтъ на повитыя мракомъ судьбы преходящаго и непреходящаго“, опредѣлить, „зачѣмъ созданъ и зачѣмъ удручается скорбями и бѣдствіями человѣческой родъ, къ какой конечной цѣли влечется человѣчество рокомъ и природою, которыя, потѣшаясь надъ нашими горестями, извлекаютъ изъ нихъ выгоду,— куда стремится и какими законами управляется вселенная, которой мудрецы поютъ хвалу, но передъ которой лично я могу лишь недоумѣвать...“ Въ этой тирадѣ напрасно было бы усматривать случайный порывъ лирическаго вдохновенія. Что Леопарди питалъ къ философіи интересъ, не подлежитъ сомнѣнію, какъ и то, что философское его образованіе имѣло болѣе серьезную подкладку, чѣмъ какую ему обыкновенно приписываютъ. Въ числѣ спеціально интересовавшихъ его писателей были канонисты первыхъ вѣковъ христіанства; съ неменьшимъ рвеніемъ изучалъ онъ Платона и нѣкоторое время увлекался даже мыслью составить антологию изъ его сочиненій. Равнымъ образомъ и познанія его по древней философіи были не заурядны; особенно же тяготѣлъ онъ къ стоикамъ, какъ занимавшимся болѣе реальною стороною жизни, нежели метафизическими построеніями. Знакомы ему были также Декартъ, Лейбницъ, Малевраншъ и Паскаль, хотя и нѣтъ свидѣтельства, чтобы это изученіе было основательно. Когда же, пресыщенный изученіемъ древнихъ классиковъ, Леопарди набросился на новѣйшія литературы, то, начавъ съ итальянской, онъ, по совѣту Джіордани, съ особенною обстоятельностью изучалъ тречентистовъ, а затѣмъ перешелъ къ современной философіи, или, по его выраженію, „къ дѣлу“, и не могъ не подпасть влиянію Вольтера, Локка и Кондильяка \*).

Несмотря на интересъ къ философіи и подходящую подготовку, жизнь Леопарди, къ сожалѣнію, сложилась неудачно, и онъ не успѣлъ создать ничего цѣльнаго, законченнаго.

\*) De Sanctis, Studio su G. Leopardi. Napoli. 1885, pp. 270—271.

Его *Opere moralì*, затрогивающіе, по преимуществу, вопросы философіи и морали, носятъ слишкомъ отрывочный характеръ и, по самому своему содержанію, не могутъ систематически излагать предмета: діалектика въ нихъ нерѣдко отступаетъ на задній планъ предъ фантазіею, такъ какъ Леопарди преслѣдуетъ здѣсь особыя цѣли. Онъ говоритъ: „Если вообще могутъ еще приносить пользу сочиненія о нравственности, то развѣ только проза, либо стихи, имѣющіе характеръ поэтической въ широкомъ смыслѣ слова, т. е. предназначенные дѣйствовать на воображеніе. Я не высоко ставлю то поэтическое произведеніе, которое, послѣ прочтенія и обдуманнаго читателемъ, безсильно заронить въ его душу искорку благородныхъ чувствъ и удержать его хоть на полчаса отъ гнусныхъ мыслей и постыдныхъ поступковъ“\*). И въ другомъ мѣстѣ: „Пусть мои положенія носятъ отрицательный характеръ,—я этимъ нисколько не стѣсняюсь и нисколько не удивляюсь этому направленію мысли, такъ какъ памятую изреченіе Байля, что въ области метафизики и морали разумъ не столько созидаетъ, сколько разрушаетъ“\*\*).

Какъ бы то ни было, изъ сопоставленія *Opere moralì* съ отрывками стихотвореній возможно въ общихъ чертахъ установить тѣ начала, которыя придаютъ творчеству Леопарди философскій оттѣнокъ\*\*\*).

Дж. Леопарди уже въ 22-лѣтнемъ возрастѣ въ одѣ, посвященной кардиналу Маю, намѣчаетъ свои пессимистическія воззрѣнія; въ видѣ сентенцій здѣсь утверждается ничтожество всѣхъ вещей, истинная сущность усваивается лишь страданію и смерти (*tutto è vano, altro che il duolo*) и указывается, что забвеніе античныхъ доблестей привело къ преобладанію жалкой, презрѣнной толпы, а обрывки знанія, безжалостно разрушая возвышенныя, но порожденныя игрою фантазіи заблужденія, повергаютъ человѣчество въ дряблѣе уныніе. Вставка эта могла бы показаться случайною риторическою

\*) *Op. Mor. Timandro e Eleandro.* \*\*) *Epistolario II*, стр. 35, 54.

\*\*\*) Нѣкоторые изъ цитруемыхъ діалоговъ имѣются въ русскомъ переводѣ А. И. Орлова, Спб. 1888.

прикрасою, если бы она не стояла въ противорѣчїи съ основною мыслью стихотворенїя, такъ какъ черезъ эти безотрадныя сомнѣнїя падаетъ и самая надежда на возрожденїе Италїи, которая могла бы зародиться въ сердцѣ патріота подъ влїяніемъ ученыхъ открытїй Мая. По мнѣнїю Де-Санктиса, въ такихъ-то именно вставкахъ и слѣдуетъ видѣть мучительный отголосокъ впечатлѣній и чувствованїй, которыя начинаютъ слагаться въ душѣ юноши въ цѣльную доктрину \*)).

Точно такъ же и при изученїи философіи Леопарди не остается на почвѣ безстрастной любознательности, которою похваляется передъ Джіордани, но, проникаясь пессимизмомъ, ищетъ для своей доктрины научныхъ обоснованїй. Не примыкая ни къ какому ученїю опредѣленно, мысль Леопарди сохраняетъ индивидуальный пошибъ, какъ по безошадности выставляемыхъ конечныхъ выводовъ, такъ и по глубокому постиженїю смысла силъ, управляющихъ бытїемъ \*\*). Личныя бѣдствїя, постигающїя Леопарди съ юности, приводятъ его къ размышленїямъ надъ источникомъ бѣдственности и страданїй, неразрывно связанныхъ съ человѣческимъ существованїемъ,—къ проблемѣ, занимающей и метафизиковъ, и богослововъ; въ своей попыткѣ разрѣшить мятущїе его душу вопросы Леопарди, однако же, отстраняется отъ отвлеченныхъ *метафизическихъ* построенїй, такъ какъ тщетно искать въ нихъ разрѣшенїя великихъ тайнъ, управляющихъ судьбами человѣческаго рода и измѣненїями, вершащимися въ природѣ \*\*\*); не отвергая метафизики вообще, онъ предпочитаетъ смотрѣть на эту послѣднюю, какъ на готовую точку отправленїя, исходя отъ которой его размышленїя сосредоточиваются на вопросахъ, соприкасающихся съ *дѣйствительною* жизнью. Леопарди поэтому скорѣе является моралистомъ, во вкусѣ Монтэня, Вовенарга, Шамфора или Ривароля, и вся его метафизика сводится къ краткому положенїю: *arcano è tutto*.

\*) *De Sanctis*, Studio etc., стр. 275. \*\*) *De-Sanctis*, стр. 175.

\*\*\*) *Cappelletti*. Lo scetticismo di G. Leopardi. Parma 1881, стр. 23.

„Зачѣмъ горять всѣ небесныя свѣтила?—вопрошаетъ онъ. Къ чему служатъ безконечныя воздушныя пространства и неизмѣримая глубина небесъ? И самъ я—что я такое? Размышляя надъ этимъ, я все же для великолѣпія необъятной вселенной, для безчисленныхъ ея обитателей, для дѣятельности и движенія небесныхъ тѣлъ и земныхъ организмовъ, неустанно вращающихся и возвращающихся къ исходной своей точкѣ, не могу подыскать ни цѣли, ни пользы. Единственное, что я знаю и чувствую,—это, что изо всего круговорота и изъ моего шаткаго бытія, быть можетъ, кто-нибудь и извлечетъ для себя благо и удовлетвореніе, но для меня-то самого существованіе является лишь зломъ“ \*).

Такимъ образомъ для Леопарди какъ міръ, такъ и все конечное, рождаемое, остаются въ одинаковой мѣрѣ тайною въ своемъ существѣ, и, несмотря на религіозныя и философскія попытки разгадать ее, nihil scire оказывается единственнымъ незыблемымъ знаніемъ. Подобная постановка метафизическаго начала придаетъ ученію нашего писателя скептической, иронической оттѣнокъ во вкусѣ Вольтера (по сравненію С.-Бѣва): несклонный допускать ни сверхъестественныхъ міровыхъ причинъ, ни фантастическихъ гипотезъ Леопарди остается въ предѣлахъ вразумительной положительности и склоняется ко взглядамъ сенсуалистической школы.

„Смѣшно,—говоритъ онъ,—предполагать существующими сущности (enti), созданныя умомъ или фантазіею. Они въ былыя времена, правда, обожались, но теперь, въ глубинѣ души, принимаются за ничто, какъ тѣми, кто за нихъ цѣпляется, такъ и тѣми, кто избѣгаетъ даже называть ихъ. Я понимаю, что можно прибѣгать къ маскѣ или переодѣванію, когда хочешь остаться неузнаннымъ или ввести другого въ заблужденіе, но мнѣ кажется ребячествомъ, когда всѣ, узнавая другъ друга, носятъ на себѣ личину, которая никого не вводитъ въ обманъ“ \*\*).

\*) Cante notturno di un pastore errante dell 'Asia.

\*\*\*) Timandro e Eleandro.

*Космогоническія* свои воззрѣнія Леопарди влагааетъ въ уста Стратона Лампсакскаго. Мы видимъ, говоритъ онъ въ этомъ апокрифическомъ отрывкѣ, что матерія никогда не увеличивается ни на самую ничтожную величину, а равно не являетъ признаковъ разрушенія или тлѣнности; поэтому отсутствуютъ и всякія данныя для заключенія о томъ, что матерія когда-либо получила начало или нуждалась для своего бытія въ причинѣ или въ посторонней ей самой силѣ. Иное дѣло съ разнообразными формами бытія матеріи (*modi di essere*), т.-е. съ вещественными предметами: они растутъ, убываютъ и наконецъ распадаются, а отсюда само собою вытекаетъ, что они не существовали предвѣчно, но имѣютъ начало и причину. Какъ матерія вообще, такъ и всѣ органическія существа въ частности имѣютъ скрытую въ себѣ силу или нѣсколько силъ, которыя постоянно ихъ двигаютъ или волнуютъ въ разныхъ направленіяхъ. Объ этихъ силахъ мы можемъ догадываться и обозначать ихъ соотвѣтственно ихъ дѣйствіямъ, но никогда не можемъ познать ихъ, какъ вещь въ себѣ (*in se*), и постигнуть ихъ природу. Равнымъ образомъ не постижимо и то, проистекають-ли данныя дѣйствія, приписываемыя нами одной и той же силѣ, дѣйствительно изъ *одной* силы или изъ *многихъ*, и, наоборотъ,—на самомъ-ли дѣлѣ тѣ силы, которыя мы обозначаемъ разными именами, суть силы разныя, или составляютъ одну общую силу. Во всякомъ случаѣ достоверно, что именно эти силы, или лучше сила, присущая матеріи, постоянно двигая или волнуя ее, образуетъ изъ матеріи безчисленныя существа, т.-е. видоизмѣняетъ матерію на разнообразнѣйшіе лады. Въ общей совокупности эти существа, распадающіяся на отдѣльные роды и виды, но объединяемая между собою общею связью, проистекающею изъ ихъ сущности, составляютъ *міръ*, и такъ какъ активное начало никогда въ покоѣ не пребываетъ, но своимъ дѣйствіемъ постоянно видоизмѣняетъ матерію, то, безпрестанно создавая существа, оно, въ то же время, уничтожаетъ ихъ и опять вновь образуетъ изъ матеріи, входившей въ составъ погибшихъ, существа новыя; такимъ образомъ, несмотря на



угасаніе индивидовъ, всѣ или нѣкоторые изъ родовъ и видовъ сохраняются, почему — поскольку порядокъ и естественная между вещами связь не нарушается — и говорятъ, что міръ еще длится \*).

Впрочемъ, порядокъ, управляющій вселенною, лишь кажется неизблемымъ и за таковой слыветъ, измѣняясь столь медленно, что самыя перемѣны эти едва улавливаются умомъ, но отнюдь не постигаются непосредственными чувствами человѣка. Какъ ни продолжительны, однако же, эти періоды времени, они составляютъ ничтожное мгновеніе въ сравненіи съ вѣчнымъ бытіемъ матеріи, и было бы заблужденіемъ предполагать, что нашъ міръ неизблемъ и нетлѣнень. Вслѣдствіе вѣчнаго вращательнаго движенія земли вокругъ ея оси, тѣ части земнаго шара, кои лежатъ у экватора, стремятся отъ центра въ пространство, и наоборотъ — частицы, прилегающія къ полюсамъ, притягиваются къ центру. По этой причинѣ земной шаръ непрерывно измѣнялъ и измѣняетъ свою фигуру и, постепенно расширяясь у экватора, въ то же время все болѣе и болѣе сжимается у полюсовъ. Черезъ періодъ времени, продолжительность коего хотя и измѣрима сама по себѣ, но недоступна человѣческому разумѣнію, земля по обѣ стороны отъ экватора совсѣмъ сплющится и, утративъ сферическое очертаніе, уподобится плоской тонкой доскѣ круглаго стола (столешницѣ). Это земное колесо, черезъ дальнѣйшее вращеніе, уменьшеніе и расширение, окончитъ тѣмъ, что вслѣдствіе центробѣжности частицъ, прилегающихъ къ центру земли, продырявится по срединѣ, а съ дальнѣйшимъ расширеніемъ этого разрыва превратится сначала въ кольцо (подобное кольцу Сатурна), потомъ распадется на отдѣльные куски, и эти куски, вылетѣвъ за предѣлы земной орбиты и утративъ круговращательное движеніе, упадутъ на солнце, либо на иную планету. Та же судьба чрезъ безконечные періоды временъ предстоитъ и всѣмъ вообще небеснымъ тѣламъ. При сгараніи кусковъ этихъ тѣлъ погибнуть не только отдѣльные или многіе индивиды, но и вообще уничтожатся до са-

\*) Frammento apocritico di Stratone da Lampsaco.

мага корня всѣ роды и виды, какіе тогда будутъ существовать на землѣ и на планетахъ. Итакъ, самое круговращательное движеніе міровыхъ сферъ, этотъ главный элементъ существующаго порядка природы, который является какъ бы принципомъ и источникомъ сохраненія вселенной, съ другой стороны послужить причиною гибели вселенной. Но если планеты, земля, солнце и звѣзды обречены на гибель, то изъ матеріи, входящей въ составъ всѣхъ тѣлъ, образуются вновь космическія единицы, новые роды и виды существъ, и собственно вѣчною силою, присущею матеріи, создается иной порядокъ вещей и иной міръ \*).

Отрывокъ, приведенный выше, вполне подтверждаетъ мнѣніе Де-Санктиса, что міровозрѣніе Леопарди можно подвести подъ систему, основою которой служатъ матерія и сила природы, или короче „Natura personificata и poetizata“. Но, на какой конецъ оперируетъ природа надъ міромъ и человечествомъ, остается неизвѣданною тайною. Отказываясь отъ разрѣшенія этой причины всѣхъ причинъ, Леопарди природу и таинственный рокъ избираетъ средоточіемъ, вокругъ котораго группируетъ дальнѣйшія свои соображенія, касающіяся *морали*.

Обращаясь къ природѣ, Леопарди бросаетъ ей рѣзкій упрекъ: „Ты, — вызываетъ онъ къ ней устами исландца, — скрытый врагъ людей, животныхъ и вообще всѣхъ твоихъ твореній, изъ которыхъ однимъ ты разставляешь засаду, другимъ угрожаешь, третьихъ осаждаешь, четвертыхъ бьешь, пятыхъ ломаешь, шестыхъ разрываешь и всѣхъ всегда оскорбляешь или преслѣдуешь. . . . Ты, не знаю почему, являешься палачомъ своего собственнаго семейства, своихъ дѣтей, своей собственной крови . . . . Люди злы, но, по крайней мѣрѣ, они перестаютъ преслѣдовать того, кто бѣжитъ и скрывается отъ нихъ съ истымъ желаніемъ убѣжать и скрыться, — ты же никогда не перестаешь насъ преслѣдовать и гонишь, доколѣ совсѣмъ не уничтожишь“.

Къ чему же все это? „Если то, что разрушается, стра-

\*) Тамъ же.

даетъ, а то, что разрушаетъ, не радуется и само, рано или поздно, подвергается разрушенію“, то позволительно задать вопросъ: „кому же нужна, кому полезна несчастнѣйшая жизнь вселенной, сохраняемая ущербомъ и смертью всѣхъ вещей, ее составляющихъ?“—На этотъ вопросъ не отвѣтитъ ни единый мыслитель въ мірѣ, а для исландца, который у Леопарди предлагаетъ этотъ вопросъ, недоумѣнія пресѣкаются нежданною развязкою—его или пожираютъ въ пустынѣ истощенные львы, которые такимъ образомъ находятъ подкрѣпленіе своимъ силамъ, или засыпаетъ песчаный вихрь, высушивающій и обращающій въ мумію, которая затѣмъ попадаетъ въ музей \*).

### III.

При такихъ безотраднѣхъ матеріалистическихъ послылкахъ цѣль жизни естественно было бы полагать въ эпикуреизмѣ: *edamus et bibamus*, такъ какъ *post mortem nulla voluptas*; тѣмъ не менѣе, хотя Леопарди и допускаетъ со стороны толпы погоню за покоемъ и чувственнымъ наслажденіемъ, онъ утверждаетъ однако, что люди, вдумывающіеся въ происходящее передъ ихъ глазами, должны уразумѣть неуловимость счастья вообще.

„Конечно,—говоритъ Леопарди,—счастья ищетъ всякая тварь во всѣхъ своихъ дѣянiяхъ, но нигдѣ его не настигаетъ, и въ теченіе жизни, несмотря на ухищренія, труды и заботы, все сущее страждетъ и изнуряется лишь затѣмъ, чтобы достигнуть единственной цѣли, установленной отъ природы, т.-е. смерти“ \*\*).

Особенно обдѣленъ въ этомъ отношеніи человѣкъ, ибо ему для счастья не достаточно быть, подобно животнымъ, только свободнымъ и благополучнымъ—въ любомъ положеніи люди требуютъ невозможнаго, а при отсутствіи положительныхъ золь, отдають себя во власть воображаемыхъ мученій \*\*\*).

\*) Dialogo della Natura e di un Islandese.

\*\*\*) Cantico del gallo. \*\*\*) Storia del genere umano.

Объясняется это тѣмъ, что всякое наслажденіе—вещь умозрительная, а не реальная,—стремленіе, но не фактъ,—порожденіе мысли, но не опытное ощущеніе. „Не замѣчаете-ли вы, что въ моментъ наслажденія, хотя бы безконечно желаннаго и достигнутаго тяжкими трудами и лишеніями, вы, не удовлетворяясь тѣмъ, что испытываете въ данную минуту, всегда выжидаете чего-то высшаго, лучшаго, долженствующаго вмѣстить въ себѣ всю неизвѣданную еще полноту наслажденія? Вы всегда стремитесь къ будущимъ мгновеніямъ наслажденія, но это послѣднее прежде того момента, который долженствовалъ бы васъ удовлетворить, изсякаетъ и не оставляетъ иного блага, какъ слѣпую надежду насладиться въ другой разъ лучше и дѣйствительнѣе, да еще утѣшенія ради притвориться предъ самимъ собою, будто вы и впрямь наслаждались, а также увѣрить въ этомъ другихъ—не изъ пустого хвастовства, но затѣмъ, чтобы помочь самому себѣ убѣдиться въ этомъ“ \*).

Несмотря на иллюзорность поисковъ за наслажденіемъ и счастіемъ, человѣкъ и дорожитъ - то жизнью, лишь какъ *счастливою*. Строго говоря, любимъ мы счастье, а не жизнь, хотя часто приписывается къ жизни привязанность, питаемая къ счастію. Что привязанность къ жизни не составляетъ необходимой принадлежности людской природы, видно изъ того, что въ древности многіе добровольно выбирали смерть, имѣя полную возможность жить. Этого не могло бы случиться, если бы любовь къ жизни являлась кореннымъ свойствомъ человѣческой природы; любовь же къ собственному благу и счастью присуща всякой твари, и міръ разрушится прежде, чѣмъ кто-нибудь перестанетъ питать ее такъ или иначе. А такъ какъ, заключаетъ этотъ разговоръ Леопарди, въ природѣ человѣческой жизнь и несчастье неразлучны, то отсюда очевиденъ выводъ: существованіе—зло, пропорціональное количеству несчастія \*\*).

Если счастье, какъ сложный комплексъ тѣхъ благъ, ко-

\*) Dialogo di Torquato Tasso e del suo Genio familiare.

\*\*\*) Dialogo di un Fisico e di un Metafisico.

торыя даютъ жизни веселую окраску и наполняютъ ее безмятежностью и довольствомъ,—недостижимо, какъ близящееся къ абсолюту, въ конечной и несовершенной жизни отдѣльныхъ индивидовъ, то, быть-можетъ, существуютъ блага, изъ-за которыхъ стоитъ вести борьбу, и обладаніе коими составляетъ *относительное* самоудовлетвореніе. Возьмемъ, наприим., славу. Стремленіе къ ней, по выраженію Паскаля, столь сильно въ людяхъ, что съ чѣмъ бы слава ни связывалась, хотя бы даже со смертью, она все же является желанною. Леопарди неоднократно въ своихъ сочиненіяхъ замѣчаетъ, что питать къ славѣ страсть вполне естественно, но, несмотря на привлекательность и возвышенность славы, все же и эта химера разсѣивается какъ дымъ, если разобратъ дѣло хорошенько.

Въ трактатѣ *I Parini ovvero della gloria* Леопарди за центръ своихъ разсужденій беретъ славу литературную, которую превосходить развѣ только слава, вѣнчающая великія дѣянія. Но даже и эти сравнительно легче, черезъ творчество, добываемые лавры даются съ неимовѣрными трудностями. Сколько усилій приходится по началу употребить, чтобы усвоить себѣ даръ и искусство писательства! Сколько препятствій надо превозмочь и сколько завистниковъ довести до молчанія прежде, чѣмъ предстать передъ публикою съ шансами добиться оцѣнки и не споткнуться о предвзятыя предубѣжденія! Да и можно-ли еще разсчитывать на публику? Большею частью она, съ чужихъ словъ, либо восторгается, либо зѣваетъ надъ книгою. Впрочемъ, оно и понятно: дабы судить о слогѣ, который въ значительной степени опредѣляетъ безсмертіе литературнаго произведенія, нужна масса знаній и начитанности, и ужъ чрезъ одно это кругъ истинныхъ цѣнителей умалается значительно; а если еще подумать, что наряду съ формою есть и содержаніе, и что любое произведеніе требуетъ отъ критика специальной компетентности, то отсюда ясно, какъ ограниченъ кругъ авторитетовъ, устанавливающихъ писательскія репутаціи. Но отсюда еще не слѣдуетъ, чтобы оцѣнка дѣлалась и ими безпри-

страстно: хотя бы и вполне знающій критикъ въ своихъ сужденіяхъ стоитъ подъ вліяніемъ минутныхъ впечатлѣній, вкусовъ, навязанныхъ ему обстоятельствами и собственнымъ возрастомъ: молодость, наприм., придаетъ особую цѣну блеску, старость мало доступна чувствительности, а въ большихъ городахъ, гдѣ по преимуществу создаются репутаціи, сердца и умы всегда нѣсколько разочарованы. Итакъ, первый же судъ, коему подпадаетъ писатель, часто бываетъ превратенъ, а съ тѣмъ вмѣстѣ безапелляціоненъ, ибо если немногія великія творенія, по ближайшемъ, часто случайномъ изученіи, добиваются запоздалаго признанія, то новыя вообще книги: разсѣянны просмотрѣнныя, навсегда отбрасываются въ сторону. Допустимъ полнѣйшую даже удачу: пусть писателю, черезъ одобреніе лучшихъ его современниковъ, обезпечено прослыть „великимъ“ у потомства, но сомнительно, стоитъ-ли за этимъ гнаться. Титуль „великаго человѣка“—звукъ, который скоро утрачиваетъ самую свою сущность: въ области изящныхъ искусствъ идеалы съ каждымъ вѣкомъ мѣняются, а литературная слава всецѣло зависитъ отъ переменчивости вкусовъ; что же касается ученыхъ трудовъ, то они, съ теченіемъ времени, опережаются позднѣйшими и предаются забвенію; вѣдь самый заурядный современный математикъ имѣетъ знанія большія, чѣмъ какія были въ оборотѣ у Галилея или Ньютона. Отсюда слѣдуетъ, что слава—пустой призракъ, а гениальность, которой она является единственною наградою, даръ скорѣе пагубный для ея обладателя.

Равнымъ образомъ и всякія иныя страсти (*tutte le altre disposizioni*), коимъ предается человѣчество, вѣруя, что жизнь и все человѣческое имѣетъ сущность (*qualche sostanza*), далеки отъ разумности и построены на заблужденіи, либо на игрѣ воображенія; всѣ наслажденія—суетны, страданія, душевныя по крайней мѣрѣ, призрачны, и, если прослѣдить ихъ до конечныхъ причинъ или до объекта, въ нихъ не окажется никакой, или почти никакой, реальной подкладки. Единственное, за чѣмъ еще можно признать въ

жизни разумность,—это скука; порождаемая суетностью вещей, она сама не можетъ быть названа ни суетною, ни ошибочною, ибо ни на чемъ ложномъ не покоится и заключаетъ въ себѣ ту прочную реальность, которая имѣется въ жизни \*).

Скука,—поясняетъ Леопарди свою мысль въ другомъ отрывкѣ,—есть чистое желаніе счастья, не удовлетворенное наслажденіемъ и не возмущенное открытымъ страданіемъ; но желаніе это никогда не удовлетворяется, и при неосуществимости наслажденія жизнь всецѣло пропитывается и переплетается страданіемъ и скукою. Въ жизни нѣтъ пустоты, за исключеніемъ случаевъ, гдѣ умъ перестаетъ мыслить,—во все остальное время духъ нашъ терзается какою-нибудь страстью, а если не занять ни погоней за удовольствіями, ни страданіемъ, то преисполняется скукою, ибо жизнь отдыхаетъ отъ одной страсти не иначе, какъ впадая въ другую \*).

Чѣмъ выше развитіе даннаго индивида, тѣмъ яснѣ ему рисуются эти безотрадныя выводы, ибо чѣмъ зрѣлѣе разумъ, тѣмъ менѣе поддается онъ обману воображенія и иллюзій: въ первобытномъ состояніи человѣкъ склоненъ принимать за реальныя и прочныя истины то, что просвѣщенный разумъ познаетъ за тщетныя призраки \*\*).

Безуменъ поэтому тотъ, восклицаетъ Леопарди, кто, созданный для смерти и поддерживая съ неимовѣрными трудностями свое существованіе, кичливо восклицаетъ: Я созданъ для наслажденія!—и съ омерзительною гордостью испиваетъ цѣлыя книги, суля народамъ недоступныя и высокія судьбы, а въ небесахъ неизвѣданное блаженство, тогда какъ достаточно одной волны взбушевавшихся морей или одного дуновенія злотворнаго воздуха, чтобы смести съ лица земли человѣчество, не оставивъ о немъ и памяти. На мой взглядъ благороденъ лишь тотъ, кто смѣло смотритъ въ глаза року и откровенно, ни мало не скрывая истины, признается, что

\*) Dialogo di Plotino e di Porfirio.

\*\*) Тассо и Геній.

лишь бѣдственность дана намъ въ удѣлъ, и что наше существованіе ничтожно и брэнно \*).

Но отъ подобнаго сознанія не легче, и приходится признать развѣ, что по самымъ нашимъ свойствамъ мы безустаннымъ и безмѣрнымъ любопытствомъ, умозрѣніемъ, рѣчами, мечтами, мнѣніями и доктринами приносимъ себѣ лишь безконечный вредъ, и что развитіе, разумъ и знаніе, не только не умаляя, но усиливая бѣдственность, отравляютъ единичныя существованія \*\*).

Нельзя не признать вмѣстѣ съ Де-Санктисомъ, что эти мысли, разсѣяныя и у древнихъ, и у современныхъ поэтовъ, пріобрѣтаютъ у Леопарди особенную цѣльность, навѣянную отчасти личными чувствованіями \*\*\*). Его немощи, одиночество и сосредоточенность фатально обрекли его на двусколю, а житейскій опытъ, поучающій, что счастье отнюдь не сопутствуетъ добродѣтели, равно какъ бѣдствія далеко не служатъ возмездіемъ за зло, не оставилъ его безстрастнымъ. Конечно, эти непримиримыя противорѣчія между требованіемъ высшей правды и реальною жизнью религія счастливо разрѣшаетъ съ помощью загробной жизни, гдѣ, наконецъ, возстановляется равновѣсіе и воздается каждому справедливость по дѣламъ его, но Леопарди, стоя на почвѣ невѣрія, остается при всѣхъ недоумѣніяхъ, какія возбуждаетъ трагизмъ бѣдственного человѣческаго существованія безъ религіозной поправки.

В. Штейнъ.

\*) La ginestra.

\*\*) Dialogo di Plotino e di Portirio.

\*\*\*) *De-Sanctis*: Studio su Giac. Leopardi, стр. 278.



## Философія христiанской теократiи въ V вѣкѣ.

---

Августинъ—апологетъ теократическаго идеала западнаго христiанства \*).

### I.

Трѣма великими историческими событіями обозначаются хронологическія грани литературной дѣятельности блаженнаго Августина. Дѣятельность эта *начинается* при Феодосіи Великомѣ, въ моментъ послѣдняго государственнаго объединенія обѣихъ половинъ Римской имперіи и *наканунъ окончательнаго ея распаденія*; она *достигаетъ своего апогея* въ моментъ взятія Рима готами подъ предводительствомъ Алариха и *кончается* въ моментъ завоеванія Африки вандалами, начавшагося незадолго до смерти Августина. Это совпаденіе начала, апогея и конца дѣятельности великаго отца церкви съ трѣма великими міровыми событіями не есть результатъ простой исторической случайности. Для міросозерцанія Августина не случайно то, что въ самомъ началѣ его литературно-апологетической дѣятельности Римская имперія, объединенная Феодосіемъ, распадается. Этимъ событіемъ ставится на очередь вопросъ, какъ сохранить культурное *римское единство* вопреки распадению свѣтскаго единства, какъ спасти

---

\*) Продолженіе. См. книгу 9-ю, стр. 25—68.

общество вопреки распаденію государства. Съ этого момента римское единство окончательно перестаетъ быть *государственнымъ*, но за то продолжаетъ свое существованіе, какъ *единство церковное*; *unitas Romana* сохраняется лишь какъ *unitas ecclesiae, unitas catholica*. Прямой логическій выводъ отсюда—тотъ, что разрушающееся общество можетъ спасти свое единство лишь въ универсальномъ единствѣ церкви, которая одна связуетъ Востокъ и Западъ; что, по крайней мѣрѣ по отношенію къ этому обществу, это универсальное единство есть верховное спасающее начало. И вотъ, частью въ отвѣтъ на историческія событія, частью же упреждая ихъ, начинается дѣятельность величайшаго изъ *апологетовъ христіанскаго единства*. Не случайность и то, что кульминаціонная точка его апологетическаго творчества совпадаетъ съ моментомъ взятія и разграбленія Рима Аларихомъ, ибо разрушеніе ветхаго Рима есть краснорѣчивый призывъ къ созданью новаго. Взятіемъ Рима наносится смертельный ударъ римской языческой идеѣ, выразившейся въ культѣ римскаго государственнаго всемогущества. Побѣда готовъ повергла въ прахъ не только римскую силу, но и римское языческое божество.

Но будучи упраздненіемъ и разрушеніемъ Рима языческаго, побѣда эта была вмѣстѣ съ тѣмъ краснорѣчивымъ свидѣтельствомъ о жизненной силѣ и миссіи христіанской церкви. Предавая Римъ огню и мечу, воины Алариха съ благоговѣніемъ останавливались передъ христіанскими храмами; и побѣжденные находили въ нихъ спасеніе и убѣжище отъ ярости побѣдителей. Одна церковь устояла среди всеобщаго крушенія, обративъ поражение Рима въ величайшее свое торжество; она одна съ своими уцѣлѣвшими отъ пламени храмами представляла *Римъ, какъ вѣчный городъ*. Разрушеніемъ Рима вновь съ небывалою силой ставится на очередь все тотъ же вопросъ о томъ, какъ *спасти разрушающееся общество*. И вотъ, въ отвѣтъ на паденіе древней столицы, зарождается величайшее твореніе Августина, гдѣ

римской государственной идеѣ *города вселенной* противоплагается христіанская идея *всемірнаго града Божія*, гдѣ христіанская теократія торжественно возвѣщается, какъ единственный истинный, нерукотворенный *вѣчный городъ*. Въ виду дымящихся развалинъ Рима языческаго, кесарскаго, закладывается идеальная основа Рима христіанскаго, католическаго.

Весьма знаменательнымъ представляется и совпаденіе смерти Августина съ началомъ завоеванія Африки вандалами. Отторгая отъ Рима Африку, снабжавшую его хлѣбомъ, завоеваніе это лишало Римъ необходимыхъ матеріальныхъ условий его существованія, осуждало его на голодную смерть и было почти равнозначительно его уничтоженію. Но, вмѣстѣ съ тѣмъ, эта побѣда послужила опять-таки къ величайшему торжеству христіанской теократической идеи: церковь и здѣсь, какъ и при взятіи Рима, одна выходила цѣлою изъ пламени. Поражая государство, побѣда эта давала новую силу церкви, которая теперь въ сѣверной Африкѣ одна оставалась представительницей культурной римской идеи противъ варварскаго германскаго міра. Вторженіе аріанъ-варваровъ заставило сплотиться римское населеніе вокругъ вселенской церкви, и, странное дѣло,—побѣда вандаловъ продолжала дѣло проповѣди Августина, нанося смертельный ударъ донатистскому расколу, отторгавшему дотолѣ отъ вселенской церкви большую часть африканскаго населенія. Расколъ этотъ, бывший прежде всего реакціей мѣстнаго африканскаго націонализма противъ римскихъ порядковъ вообще и вселенской церкви, какъ *римской государственной церкви*,—вслѣдствіе завоеванія Африки утрачивалъ почву подъ ногами, теряя всякій смыслъ и значеніе. Среди вандаловъ-аріанъ вселенская церковь перестала быть церковью господствующею и благодаря этому могла привлечь къ себѣ своихъ бывшихъ противниковъ—донатистовъ. Донатисты, для которыхъ истинная церковь была прежде всего *церковь мученическая, церковь гонимая*, очутившись подъ владычествомъ

варваровъ, одинаково враждебныхъ ко всѣмъ неаріанамъ, сблизилась въ общемъ несчастьи со своими вчерашними врагами—католиками. Донатистскій расколъ почти исчезъ, и на развалинахъ единства государственнаго такимъ образомъ торжественно востановлялось единство церковное. Градъ Божій утвердился и окрѣпъ, прійдя въ соприкосновеніе съ варварскимъ міромъ, и апологетъ церковнаго единства умеръ на порогѣ этого новаго германскаго міра, какъ бы завѣщая ему свое дѣло для продолженія и завершенія.

Вопросы, вокругъ которыхъ вращается мысль великаго апологета, и его отвѣты подсказаны великими историческими событіями его эпохи. Всматриваясь въ его апологетическую дѣятельность, мы увидимъ, что вся она есть не чтѣ иное, какъ проповѣдь боговластія, какъ всеобщаго закона вселенной и принципа всемірной соціальной организаціи. Постепеннымъ упраздненіемъ ветхаго Рима и созиданіемъ новаго, т. е. главнымъ историческимъ дѣломъ той эпохи, опредѣляются историческія рамки этой проповѣди. Идеаль всемірнаго вѣчнаго города, построеннаго не на шаткой чело-вѣческой основѣ, подверженной разрушенію и гибели, а на вѣчномъ божественномъ фундаментѣ,—идеаль града Божія,—есть ея начало, середина и конецъ.

Чтобы убѣдиться въ этомъ, попытаемся обнять однимъ взглядомъ апологетическую дѣятельность Августина въ ея цѣломъ.

Казалось бы, чтѣ общаго между разнообразными противниками, съ которыми пришлось бороться Августину, отстаивая свою христіанскую идею, чтѣ общаго между этими столь разнородными по характеру и тенденціямъ ересями и сектами,—манихеями, донатистами и пелагіанами? Въ чемъ сблизаются между собой эти христіанскія ереси и римское язычество, противъ котораго направлена *Civitas Dei* Августина? Повидимому, какъ между противниками блаженнаго Августина нѣтъ никакой солидарности и единства, такъ же точно и въ его апологетической дѣятельности нѣтъ

никакого центрального, господствующаго интереса, нѣтъ центральной руководящей идеи, которая сообщала бы его проповѣди единство системы. Къ такому заключенію, дѣйствительно, приходитъ большая часть нѣмецкихъ протестантскихъ ученыхъ, въ особенности же *Рейтеръ* и вслѣдъ за нимъ—*Гарнакъ*. „О системѣ Августина не можетъ быть и рѣчи,—говорить послѣдній\*).—Главнѣйшая заслуга Рейтера заключается въ томъ, что онъ доказалъ невозможность конструировать систему Августина и устранить противорѣчія, въ ней заключающіяся“ \*\*). Противъ различныхъ противниковъ, по мнѣнію этихъ изслѣдователей, великій апологетъ руководился различными интересами, мѣняя каждый разъ точку зрѣнія. Кромѣ того, въ качествѣ апологета церковной практики, онъ часто вынужденъ былъ защищать и отстаивать дѣйствующіе въ церкви обычаи и принципы, хотя бы и противорѣчащіе его субъективному религіозному настроенію. Отсюда множество противорѣчій въ его ученіи, отсутствіе въ немъ какой бы то ни было цѣльности и единства. Напримѣръ, ученіе о свободѣ воли, развитое имъ противъ пелагіанъ, противорѣчитъ тому, что онъ училъ о томъ же предметѣ противъ манихеевъ. Его антипелагіанское ученіе о благодати находится въ такомъ же противорѣчій съ ученіемъ о церкви, которое онъ развилъ противъ донатистовъ. Мы должны признать здѣсь вмѣстѣ съ названными нѣмецкими историками, что противорѣчій у Августина дѣйствительно не мало. Мы не только не намѣрены ихъ сглаживать, но постараемся (при изложеніи *Civitas Dei*) познакомить съ ними читателя. Несомнѣнно также и то, что ученіе Августина не можетъ быть излагаемо и разсматриваемо, какъ философская система, хотя въ немъ и присутствуетъ сильный философскій элементъ. Между философомъ и апологетомъ всегда существуетъ та великая разница, что философъ строитъ свою собственную систему, тогда какъ апологетъ является защитникомъ міро-

\*) *Harnack: Dogmengeschichte*, т. III, стр. 91. \*\*) *ibid.*, 91, прим. 2.

созерцанія, независимо отъ него существующаго и развивающагося, до него исторически сложившагося и даннаго ему извнѣ. Слѣдовательно, единство системы, единство ученія у апологета зависитъ отъ того, во-первыхъ, есть-ли такое единство въ томъ историческомъ матеріалѣ, съ которымъ онъ имѣетъ дѣло, и, во-вторыхъ, руководствуется-ли онъ единымъ интересомъ, единой идеей въ своемъ отношеніи къ этому матеріалу. Если будетъ доказано присутствіе такого единого интереса, то разбираемое ученіе должно быть признано системой, несмотря на субъективныя противорѣчія, даже въ томъ случаѣ, если личное настроеніе апологета во многомъ не гармонируетъ съ защищаемымъ имъ принципомъ.

Что касается Августина, то, вникая въ его ученіе, мы, какъ сказано, дѣйствительно наталкиваемся въ немъ на множество непоследовательностей. Но такъ какъ нѣтъ на свѣтѣ ни одного *человѣческаго* ученія религіознаго или философскаго, которое было бы безукоризненно логично и чуждо противорѣчій, такъ какъ система абсолютно логическая есть лишь недостигнутый идеаль челоуѣческаго разума, то нельзя отрицать за какимъ-нибудь ученіемъ значеніе системы только потому, что оно имѣетъ свои противорѣчія; ибо въ такомъ случаѣ нельзя было бы вообще найти системы, заслуживающей этого названія. Вообще мы признаемъ системою всякое ученіе, которое проникнуто единымъ идеаломъ или принципомъ, а не представляетъ собою механическую комбинацію началъ разнородныхъ, внѣшнимъ образомъ между собою связанныхъ. Чтобы отрицать за какимъ-нибудь ученіемъ значеніе системы, мало того—показать въ немъ противорѣчія,—нужно доказать еще, что эти противорѣчія суть результатъ столкновенія противоположныхъ элементовъ, не связанныхъ между собою въ данномъ ученіи никакимъ общимъ идеаломъ или интересомъ; что, слѣдовательно, разбираемое ученіе представляетъ собою не органическое единство, а лишь механическую комбинацію.

Что касается ученія Августина, то если оно представляется нѣкоторымъ нѣмецкимъ ученымъ собраніемъ противорѣчій, объединенныхъ лишь личностью ихъ автора, то виновать въ этомъ не Августинъ, а они сами. Виновать въ этомъ, главнымъ образомъ, тотъ догматическій интересъ, который заставляетъ ихъ смотрѣть на историческія событія и ученія сквозь призму ихъ вѣроисповѣданія. Многія ученія Августина, какъ напримѣръ его ученіе о благодати, въ которомъ онъ является до извѣстной степени предшественникомъ Лютера, признаются ими за ученія евангелическія и превозносятся ими. Къ другимъ его ученіямъ, какъ наприм. ученію о церкви, гдѣ онъ является предтечей католицизма, они относятся чрезвычайно враждебно, какъ къ элементу „вульгарно-католическому“. Поэтому отъ нихъ ускользаетъ та тѣсная органическая связь, какая существуетъ между ученіемъ Августина о благодати и его церковнымъ идеаломъ, и вообще все ученіе великаго отца церкви произвольно и искусственно разсѣкается ими на элементы евангелическіе и не-евангелическіе. Въ частности, нѣкоторые нѣмецкіе ученые, какъ наприм. Рейтеръ, не въ состояніи уловить единство идеала Августина, благодаря самому ихъ методу изслѣдованія, — добросовѣстнаго и тщательнаго, но слишкомъ мелочнаго и, если такъ можно выразиться, микроскопическаго. Разсматривая въ лупу любое ученіе, мы всегда рискуемъ потеряться въ деталяхъ; увеличивая значеніе отдѣльныхъ противорѣчій, мы никогда не будемъ въ состояніи понять въ немъ единство цѣлаго. Это въ особенности вѣрно относительно цѣлаго, столь великаго и обширнаго, какъ ученіе Августина. Чтобы понять его единство, чтобы охватить его однимъ взглядомъ, надо отойти отъ него на разстояніе и постараться понять его, какъ звено всемірно-историческаго процесса. Тогда только у насъ перестанетъ рябить въ глазахъ отъ множества разнородныхъ элементовъ, входящихъ въ составъ за-

нимающаго насъ ученія, и мы увидимъ въ немъ единство мысли и плана.

---

## II.

При всей своей разнородности, противники блаженнаго Августина стоятъ на общей исторической почвѣ и сходятся между собою, если не въ томъ, что они утверждаютъ, то по крайней мѣрѣ въ томъ, что они отрицаютъ. Всѣ они въ той или другой формѣ возстаютъ противъ идеала единой божественной организаціи вселенной и человѣческаго общества, всѣ они такъ или иначе суть враги христіанскаго теократическаго идеала, хотя и нападаютъ на него съ разныхъ сторонъ.

Съ точки зрѣнія манихейскаго ученія, какъ мы уже указывали въ предыдущей статьѣ, — міръ не есть созданіе единого принципа, а двухъ боговъ. Міръ не есть единый храмъ единого Бога, не есть единое Его царство, а созданіе двухъ враждующихъ царствъ. Въ основѣ вселенной нѣтъ единого архитектурнаго принципа, нѣтъ единой организаціи. Въ мірѣ вѣчно властвуетъ не только Богъ, но и сатана.

Задача христіанскаго апологета противъ манихеевъ естественнымъ образомъ заключается въ томъ, чтобы показать единство организаціи вселенной, единство мірового порядка, представить міръ какъ единое цѣлое, подчиненное власти единого Бога. Противъ ученія, раздѣляющаго міръ между двумя царствами, требуется показать, что единый Богъ вѣчно царствуетъ. Архитектурное единство вселенной, міръ — какъ осуществленіе единого предвѣчнаго плана, воплощеніе единого вѣчнаго закона, *богъвластіе, какъ фактъ вѣчной дѣятельности*, — такова центральная тема всѣхъ антиманихейскихъ произведеній Августина. Съ этимъ тѣсно связано развиваемое въ этихъ же сочиненіяхъ ученіе о *церковномъ авторитетѣ*. Истинность церковнаго авторитета здѣсь доказы-



вается *всемирнымъ распространіемъ церкви*, представляющей собой всемирное согласіе людей (*consensus gentium*). Церковь для Августина обладаетъ авторитетомъ, какъ *представительница единая Божественнаго порядка, Божественной власти*, простирающейся на вселенную.

Если манихейство, такимъ образомъ, отрицаетъ единство вселенской организациі, то донатистскій расколъ есть прямое посягательство на *единство вселенской церкви*, которая въ социальномъ порядкѣ воплощаетъ въ себѣ Божественное единство. Земная церковь для донатистовъ *не есть всемирное зданіе, а общество святыхъ, избранныхъ*. Спасительная сила церкви и ея таинства коренится не въ присущихъ ей объективныхъ дарахъ благодати, а въ субъективномъ совершенствѣ ея служителей, совершающихъ таинства. Поэтому таинство, совершенное лицомъ недостойнымъ, уличеннымъ въ явныхъ порокахъ, съ точки зрѣнія донатистовъ, не дѣйствительно и уже не заслуживаетъ названія таинства. Спасительная сила церкви обуславливается личною доблестью ея іерарховъ; характеристическій признакъ истинной церкви, соотвѣтственно тому, не есть объективная, вселенская организациія, а *личное совершенство ея святителей*. Въ этомъ личномъ совершенствѣ святителей или, скорѣе, въ отсутствіи явныхъ пороковъ въ ихъ средѣ заключается, съ точки зрѣнія донатистовъ, та чистота и святость церкви, о которой говоритъ апостоль (Ефес. V, 27), называющій ее „церковью, не имѣющей пятна или порока“. Вселенская церковь, по ученію донатистовъ, опорочила себя тѣмъ, что послѣ діоклетіановскаго гоненія не только удержала въ своей средѣ тѣхъ святителей, которые отреклись отъ нея подъ вліяніемъ страха и предали св. книги въ руки язычниковъ, но и оставила за ними ихъ санъ и должность. Съ этого момента церковь перестала быть невѣстою Христовой „безъ пятна и порока“, а стала обществомъ предателей (*traditores*). Таинства ея съ тѣхъ поръ уже не суть таинства, и единство ея утратило свою спасительную силу. Всего характеристичнѣе то, что

истинная церковь для донатистовъ, церковь святыхъ и мучениковъ, совпадаетъ съ территоріальными предѣлами ихъ африканской общины \*)), въ противоположность опорочившей себя предательствомъ „церкви заморской“ (*ecclesia transmarina*), какъ они называютъ вселенскую церковь. Ученіе это такимъ образомъ является выраженіемъ не личнаго самомнѣнія донатистскихъ епископовъ, а прежде всего—*національной исключительности и національнаго высокомерія* донатистской африканской общины. Путемъ натянутого толкованія Св. Писанія, донатисты пытаются доказать, что всѣ пророчества Священнаго Писанія о церкви имѣютъ въ виду Африку, сбываясь въ нихъ самихъ, и что именно африканцы суть избранный *народъ-богоносець*. По тому самому африканская, т.-е. донатистская, церковь въ ея наличной дѣйствительности есть для нихъ церковь, *какъ она должна быть*. Церковный идеаль для нихъ совпадаетъ съ дѣйствительностью, и видимая земная церковь (т.-е. африканская донатистская община) представляется совершеннымъ его осуществленіемъ. Все это указываетъ на то, что на самомъ дѣлѣ, подъ этими догматическими формулами, скрывается протестъ пуническаго націонализма противъ церкви, не связанной исключительно съ какой бы то ни было народностью, противъ *церкви вселенской, какъ такой*. Отрицаніе донатистовъ направлено именно *противъ принципа вселенской организаціи церкви*, существующей объективно, независимо отъ совершенства и достоинства лицъ, ее представляющихъ: они враждуютъ прежде всего *противъ универсальнаго идеала церкви*, который не исчерпывается никакими видимыми внѣшними проявленіями, не совпадаетъ съ церковью *въ ея временномъ земномъ состояніи*.

Само собою разумѣется, что въ виду той тѣсной связи и

---

\*) Кромѣ Африки донатисты имѣли лишь весьма незначительное количество послѣдователей въ Римѣ и небольшую общину въ Испаніи. Общины эти не играли никакой роли въ исторіи донатистскаго движенія, чисто мѣстнаго-африканскаго.

того особаго отношенія, которое въ то время установилось между церковью и государствомъ въ Западной имперіи, — донатистскій расколъ былъ движеніемъ столь же антигосударственнымъ, сколь и антицерковнымъ. Понятное дѣло, что западные императоры, искавшіе въ церкви спасенія отъ собственной слабости, предпочли соединиться съ тою церковью, которая сама была обоснована прочнѣе. За невозможностью построить и укрѣпить государство на шаткомъ основаніи пуническихъ добродѣтелей донатистскихъ священниковъ, они предпочли опереться на болѣе прочный фундаментъ объективной вселенской организаціи, представляемый церковью. Проникнутая преданіями всемірнаго государственнаго единства, имперія не могла соединиться съ мѣстнымъ національнымъ движеніемъ и, въ силу естественнаго сродства, должна была примкнуть къ церкви, представлявшей всемірное соціальное единство, т.-е. къ церкви вселенской. Вотъ почему донатистскій расколъ, какъ возстаніе мѣстнаго націонализма противъ римскаго единства, — относится одинаково враждебно къ вселенской церкви, какъ римской государственной церкви, и къ имперіи, какъ католическому государству. Въ донатизмъ выразилось возстаніе африканскаго націонализма *противъ римской идеи универсальнаго единства вообще*; и вотъ почему вокругъ донатистскаго знамени столпились всѣ элементы сѣверо-африканскаго общества, недовольные римскою церковью и римскимъ владычествомъ. Къ нимъ присоединилось, на примѣръ, движеніе циркумцелліоновъ, существовавшее раньше донатизма. Первоначально оно не имѣло характера религіознаго раскола. То было просто стихійное движеніе значительной части сельскаго населенія сѣверной Африки противъ римской аграрной системы, закрѣпшавшей бѣдный людъ немногимъ крупнымъ землевладѣльцамъ въ качествѣ рабовъ или колоновъ. При первомъ появленіи донатистовъ циркумцелліоны тотчасъ соединились съ ними въ общей враждѣ противъ ненавистныхъ имъ римскихъ порядковъ. И такимъ образомъ, движеніе болѣе ран-

няго происхожденія, чѣмъ донатизмъ, возникшее на аграрной почвѣ,—продолжало существовать въ соединеніи съ нимъ въ новой формѣ — христіанскаго раскола. Вообще, мы видимъ донатистовъ во главѣ всѣхъ африканскихъ сепаратистскихъ движеній, въ союзѣ съ врагомъ имперіи, мавританскимъ царемъ Фирмомъ, съ возставшимъ мавританскимъ князькомъ и африканскимъ военачальникомъ Гильдономъ. Наконецъ, по ихъ призыву и въ союзѣ съ ними совершилось нашествіе на Африку вандаловъ, которые и были ихъ Немезидою \*).

Между донатистами и церковью идетъ споръ о томъ же роковомъ вопросѣ, которымъ мучится весь римскій Западъ того времени,—объ идеальной общественной организаціи, спасительной для личности и для общества. Вопросъ этотъ, само собой разумѣется, особенно тревоженъ и мучителенъ для того времени, когда, въ виду растущихъ и приближающихся волнъ варварскихъ нашествій, существованіе общества и личности виситъ на волоскѣ, подвергаясь ежеминутной опасности

Въ виду указанныхъ нами особенностей донатистскаго движенія, задача апологета церкви заключается, во-первыхъ, въ томъ, чтобы отстоять принципъ *единства церкви и ея вселенской организаціи, существующей объективно и спасительной независимо отъ субъективнаго совершенства священнодѣйствующихъ*. Во-вторыхъ, онъ долженъ указать отличіе церкви въ ея

---

\*) Подробное изложеніе исторіи донатистскаго раскола читатель найдетъ въ соч. Ribbeck: Donatus und Augustinus. Ср. также Böhringer: Augustinus, стр. 142 — 232; Bindemann: D. heil. Augustinus, т. II, стр. 366 — 412; Voelter: Der Ursprung des Donatismus. Ср. также замѣчанія у Reuter: August. Studien, V. О связи донатизма съ социальными отношеніями сѣверной Африки см. любопытныя свѣдѣнія, сообщаемыя въ книгѣ Pухтера: Geschichte des Weströmischen Reiches (Berlin 1865), стр. 305. Ср. также статью Юна: Zur Würdigung d. agrarischen Verhältnisse in der römischen Kaiserzeit (Sybel's historische Zeitschrift, neue Folge, т. VI, стр. 56).

видимой, земной дѣйствительности отъ ея вѣчнаго идеала. Въ виду строящагося наего глазахъ зданія града Божія, онъ долженъ возстать противъ ученія, утверждающаго, что оно уже построено; въ строеніи видимой церкви онъ долженъ распознать и указать невыполненный еще, но постепенно осуществляющійся идеальный архитектурный планъ. Въ-третьихъ, такъ какъ на Западѣ принципъ единства представляется римскою церковью,—западный апологетъ христіанскаго церковнаго единства есть волей-неволей апологетъ единства римскаго,—каковы бы ни были его личныя симпатіи или антипатіи. Въ качествѣ апологета, онъ не столько строитель, сколько зритель строящагося зданія: онъ не предлагаетъ своего архитектурнаго плана, а защищаетъ тотъ, который на его глазахъ осуществляется въ дѣйствительности.

Таковъ именно характеръ антидонатистской апологетической дѣятельности Августина. Спасеніе личности и общества—въ объективномъ единствѣ церкви, которая не зависитъ отъ личной святости ея членовъ. Церковь не можетъ быть осквернена пороками своихъ святителей; въ несовершенномъ, земномъ своемъ состояніи она не есть общество святыхъ. Напротивъ, согласно Евангелію церковь земная есть сѣть, заключающая въ себѣ множество рыбъ разнаго рода,—добрыхъ и злыхъ, поле, въ которомъ плевелы растутъ рядомъ съ пшеницей. Она заключаетъ въ себѣ многихъ лицъ, которымъ не суждено войти въ царствіе будущаго вѣка, и не заключаетъ въ себѣ многихъ такихъ, которые имѣютъ въ нее войти и спастись. Она есть общество святыхъ *въ идеѣ* будущаго царствія, но до страшнаго суда Божія пшеница не можетъ быть отдѣлена отъ плевеловъ, и церковь земная остается смѣшаннымъ обществомъ. Однимъ словомъ, церковь земная, видимая по отношенію къ церкви идеальной, церкви будущаго вѣка,—есть лишь *недостроенное зданіе*. Блюститель единства этого зданія есть римскій епископъ, въ порядкѣ непрерывнаго преемства связанный съ верховнымъ апостоломъ св. Петромъ; и церковь *антиримская*, какъ община донати-

ство, по этому самому не есть церковь истинная, вселенская. Таковы мысли, въ безчисленныхъ повтореніяхъ высказанныя и развитыя блаженнымъ Августинѣмъ противъ донатистовъ.

Если, такимъ образомъ, донатисты, при всемъ своемъ отличіи отъ манихеевъ, сходятся съ ними въ томъ что враждуютъ противъ принципа божественной вселенской организациі, манихеи въ порядкѣ космическомъ, а донатисты въ порядкѣ социальномъ,—то апологетическая задача противъ тѣхъ и другихъ въ сущности одна и та же, и полемика противъ донатистовъ лишь представляетъ то, что начато въ полемикѣ противъ манихеевъ: раскрытіе теократической идеи западнаго христіанства. Противъ манихеевъ Августинъ отстаиваетъ боговластіе, какъ законъ вселенной. Противъ донатистовъ онъ отстаиваетъ земную церковь, какъ земное осуществленіе этого вѣчнаго архитектурнаго плана въ человѣческомъ обществѣ, какъ временную, несовершенную форму боговластія.

---

### III.

Неизмѣримо важнѣе двухъ предыдущихъ третья стадія апологетической дѣятельности Августина,—его борьба съ пелагианствомъ. Ибо если съ манихеями шелъ споръ о единствѣ вселенной, а съ донатистами—о единствѣ церкви, какъ зданія, то пелагиане поднимаютъ вопросъ о самомъ принципѣ внутренней, религіозной жизни личности и социальной жизни церкви,—о благодати. Вопросъ объ отношеніи благодати къ человѣческой природѣ и свободѣ есть вопросъ о самомъ существѣ церкви: ибо церковь, согласно ея собственному ученію,—есть союзъ свободныхъ личностей, объединенныхъ и организованныхъ въ одно социальное тѣло благодатью. Слѣдовательно, вся совокупность ея учреждений и таинствъ, вся ея социальная организациія есть нѣкотораго рода кон-

кретное отношеніе между благодатью и свободою, т.-е. нѣ-котораго рода отвѣтъ на вопросъ о благодати. Въмѣстѣ съ тѣмъ здѣсь дѣло идетъ о самой сущности христіанскаго боговластія:—о томъ, въ какомъ отношеніи между собою находятся два основные элемента божественнаго царствія,—благодать и свобода.

Въ другой формѣ это тотъ же роковой вопросъ, подготовленный всѣми событіями того времени и ребромъ поставленный крушеніемъ Рима, вопросъ о соціальныхъ основахъ новаго общества, которому предстоитъ построиться на мѣ-стѣ стараго. Въ ту бѣдственную эпоху, подъ свѣжимъ впе-чатлѣніемъ нашествія Алариха и разграбленія древней сто-лицы, христіанское общество латинскаго Запада прежде всего спрашиваетъ себя,—откуда же ему ждать спасенія: отъ всемогущей божественной благодати, выражающейся въ коллективной организаціи церкви или отъ пробудившейся энергіи личной дѣятельности? Въ виду наступившаго міро-вого кризиса, готовясь вступить въ новую всемірно истори-ческую эпоху, человѣчество какъ бы измѣряетъ и испыты-ваетъ свои силы, сопоставляя свободу и мощь человѣка съ силою бдагодати Божіей. Оно естественно спрашиваетъ себя: что же можетъ человѣкъ съ своей свободой, достаточны-ли его силы, чтобы выйти изъ грѣховъ древняго міра и соз-дать обновленное общество, или же ему нужна благодатная, Божественная помощь для предстоящаго возрожденія,—че-ловѣку или Богу быть строителемъ новаго зданія? Борьба Пелагія съ Августиномъ началась въ 411 году, т.-е. черезъ годъ послѣ взятія Рима и какъ разъ въ отвѣтъ на совер-шившіяся событія. На самомъ дѣлѣ это споръ о соціаль-ной задачѣ и миссіи церкви; отъ того или другого его рѣ-шенія зависитъ весь послѣдующій ходъ всемірной исторіи: ибо въ этой догматической полемикѣ оба противника пред-ставляютъ собою въ области теоріи, догмата,—два всемірно-историческія начала, которыя уже боролись въ тогдашнемъ обществѣ, и взаимодействіемъ которыхъ сложилась средне-

вѣковая Европа. Главный факторъ спасенія у Пелагія есть *свободная личность*, спасающаяся индивидуальнымъ усиленіемъ своей воли: принципъ Августина, выдвинутый имъ противъ Пелагія, есть *всесильная благодать*, идеальнымъ воплощеніемъ которой можетъ служить лишь всесильная церковь.

Казалось бы, что общаго можетъ быть между пелагіанскимъ принципомъ спасенія по заслугамъ и міровыми событиями того времени? Какое можетъ быть соотношеніе между пелагіанскимъ отрицаніемъ наслѣдственного грѣха и социальными вопросами той эпохи? Между тѣмъ, на самомъ дѣлѣ, такое соотношеніе существуетъ, и при томъ самое близкое, непосредственное; ибо этими двумя пелагіанскими ученіями кладется въ основу религіозной жизни крайне индивидуалистическое начало, грозящее ниспроверженіемъ всего социальнаго зданія церкви. Этими двумя положеніями *отрицается единство рода человѣческаго, какъ организованнаго цѣлаго*. Ибо человѣчество уже не представляется органически связаннымъ ни во единомъ земномъ родоначальникѣ Адамѣ, ни въ духовномъ родоначальникѣ Христѣ. Отдѣльный индивидъ ничѣмъ не связанъ съ родомъ человѣческимъ. Онъ не связанъ *его прошедшимъ*,—его исторіей: онъ свободенъ отъ грѣховъ своихъ предковъ и не можетъ передать своихъ грѣховъ или доблестей потомству; онъ не связанъ солидарною связью съ своими ближними ни въ настоящемъ, ни въ прошедшемъ, ни въ надеждѣ на будущее. Мы не согрѣшаемъ и не умираемъ во Адамѣ; грѣхъ Адама повредилъ ему одному, и каждый изъ насъ есть *индивидуальный виновникъ своего грѣха*. Съ другой стороны мы не спасаемся, не воскресаемъ во Христѣ даромъ благодати Божіей, а спасаемся нашими индивидуальными заслугами: каждый изъ насъ есть *индивидуальный виновникъ своего спасенія*.

Въ этомъ индивидуалистическомъ направленіи заключается центръ тяжести пелагіанства. Пелагіане не отрицаютъ *благодати, какъ такой*, но они отрицаютъ *какое бы то ни было социальное ея дѣйствіе*. Какъ не существуетъ грѣха коллек-



тивного, родового, такъ же точно и благодать не есть принципъ коллективной организаціи: индивидуалистическое ученеіе пелагіанства исключаетъ какъ солидарную отвѣтственность человѣчества во грѣхѣхъ, такъ и солидарное единство людей въ спасеніи. Пелагіане не отрицаютъ благодатной помощи, посылаемой Богомъ человѣку. Но благодать не представляется имъ единымъ дѣйствіемъ Божества, обнимающимъ и организуемымъ человѣчество, какъ *единный союзъ*: она раздробляется для нихъ на множество мелкихъ, единичныхъ актовъ Божественнаго произвола, представляется имъ рядомъ чисто внѣшнихъ воздѣйствій Бога на единичнаго человѣка. Всѣ эти воздѣйствія сводятся къ тремъ главнымъ: творенію, законодательству и ученію. Создавая человѣка, Богъ вложилъ въ него естественный законъ, давъ ему свободную волю для его исполненія. Человѣкъ *могъ не грѣшить*; но такъ какъ онъ согрѣшилъ и, слѣдовательно, вложеннаго въ него отъ природы сознанія нравственнаго закона оказалось недостаточно, то явилась необходимость *во внѣшнемъ напominаніи закона богооткровеннаго* и, наконецъ, *во внѣшнемъ авторитетномъ примѣрѣ и ученіи Спасителя*. Жизнь и страданія Христа — Его индивидуальная заслуга, а не универсальное спасающее дѣйствіе; крестною смертію не искупаются наши, чужіе для Него грѣхи: она можетъ быть спасительна для насъ не какъ искупленіе, а какъ назиданіе и примѣръ, могущій побудить насъ къ исполненію закона. Человѣкъ не органически связанъ съ своимъ Спасителемъ, а относится къ Нему лишь чисто внѣшнимъ образомъ, какъ ученикъ и подражатель. Каждый изъ насъ можетъ спастись не чужими заслугами, а лишь полнымъ и безукоризненнымъ соблюденіемъ закона. Основнымъ принципомъ спасенія является не милость, а *правда Божія*, выражающаяся въ формулѣ *каждому свое (suum cuique)*; спастись можно только полнымъ и безукоризненнымъ соблюденіемъ закона: не исполнившіе хотя бы одной іоты закона подпадаютъ безъ милосердія осужденію и вѣчному аду.

Не трудно понять, въ какомъ отношеніи стояло это ученіе къ общественному настроенію и событіямъ того времени. Пелагій, начавшій свою проповѣдь въ Римѣ за нѣсколько лѣтъ до катастрофы 410 г., былъ пораженъ глубокимъ нравственнымъ упадкомъ тогдашняго римскаго общества. Въ виду надвигающейся со всѣхъ сторонъ грозы, онъ считалъ необходимымъ вывести общество изъ состоянія нравственной лѣни, апатіи и отчаянія, возбудить въ больномъ общественномъ организмѣ спасительную для него реакцію. Спасеніе общества—въ немъ самомъ, думалъ Пелагій; чтобы побудить его къ дѣятельности, нужно прежде всего поднять въ немъ поколебавшееся довѣріе къ его силамъ. Въ одномъ изъ писемъ своихъ \*) онъ говоритъ, что лучшее средство побудить людей къ дѣятельности, къ добру, заключается въ томъ, чтобы ихъ ободрить и обнадежить; наиболѣе цѣлесообразная проповѣдь, поэтому, есть та, которая начинается съ указанія силы и мощи человѣческой природы. Лучшимъ ободреніемъ къ войнѣ, передъ сраженіемъ, служить указаніе силы войска. Чтобы заставить человѣка работать надъ своимъ спасеніемъ, нужно убѣдить его въ томъ, что оно зависитъ отъ него самого, что оно—въ его власти. Богъ, требуя отъ человѣка исполненія заповѣди, не сталъ бы требовать отъ него невозможнаго. Очевидно, что Онъ далъ намъ и свободу, какъ необходимое средство для ея исполненія. Итакъ, если мы хотимъ, то мы можемъ заслужить наше спасеніе. *Мы должны, слѣдовательно, мы можемъ,*—заключаетъ Пелагій по-кантовски. Ученіе о наслѣдственномъ грѣхѣ и о благодати, спасающей даромъ, съ этой точки зрѣнія есть лишь оправданіе апатіи и лѣни; этими ученіями устраняется индивидуальная отвѣтственность личности, такъ какъ грѣхи наши вѣваливаются на наслѣдственную нашу природу, а спасеніе представляется независящимъ отъ насъ даромъ Божиимъ. Характеристичнымъ представляется во всемъ

---

\*) Epist. ad Demetriadem.

этомъ пелагіанскомъ ученіи отрицаніе какого бы то ни было мистическаго элемента въ христіанствѣ, отрицаніе сверхприроднаго дѣйствія Божества на человѣка. *Законъ и свободная личность, какъ ея исполнительница, суть единственные факторы спасенія.* Мало того, пелагіанство для того лишь объявляетъ человѣка свободнымъ отъ всякаго сверхприроднаго дѣйствія на него Божества, чтобы тѣмъ крѣпче связать его внѣшнею заповѣдью: оно хочетъ отнять у своихъ послѣдователей надежду на Божественное милосердіе, чтобы слѣдовать ихъ тѣмъ болѣе ревностными исполнителями закона. Пелагіанство оставляетъ нетронутою всю совокупность церковныхъ учреждений и таинствъ, но *превращаетъ ихъ въ чисто внѣшній юридическій механизмъ.* Спасительная сила ихъ коренится не въ какомъ-либо мистическомъ, возрождающемъ дѣйствіи на человѣческую волю: человѣческая воля не извращена наслѣдственнымъ грѣхомъ и потому не нуждается въ возрожденіи. Спасеніе достигается ея собственными силами; церковныя учрежденія и таинства суть лишь обязательныя внѣшнія юридическія нормы, отъ соблюденія коихъ зависитъ наше спасеніе.

Замѣчательно, что самъ Пелагій, будучи монахомъ ревностнымъ и строгимъ, руководился во всей своей проповѣди мотивомъ аскетическимъ: онъ вѣрилъ, что человѣкъ спасается дѣлами закона, и хотѣлъ побудить своихъ послѣдователей къ аскетическому внѣшнему дѣланію. Онъ придавалъ большое значеніе аскетическому образу жизни, но весь смыслъ этого аскеза для него сводился къ исполненію внѣшней заповѣди. Практическая цѣль, дѣла, для него стояли на первомъ планѣ; догматическіе споры онъ считалъ пустяками. И тѣ ученія, съ которыми онъ выступилъ, были для него самого не цѣлью, а лишь средствомъ, чтобы возбудить въ людяхъ дѣловую энергію. Законникъ по существу, онъ всего менѣе хотѣлъ быть новаторомъ, —напротивъ, онъ считалъ себя истиннымъ и консервативнымъ католикомъ, *охранителемъ закона.* Онъ всячески старался о томъ, чтобы пред-

ставить свое ученіе, какъ древнѣйшее преданіе вселенской церкви, подкрѣпить его авторитетными именами отцовъ церкви.

Само собою разумѣется, что проповѣдь Пелагія не во всемъ послѣдовательна и страдаетъ многочисленными противорѣчіями. Въ самомъ дѣлѣ, если человѣкъ спасается своими естественными силами, если въ него отъ природы вложено сознаніе закона, то онъ легко можетъ спастись и безъ этого искусственнаго, внѣшняго механизма церкви. Если каждый изъ насъ рождается въ томъ состояніи, въ какомъ былъ Адамъ до грѣхопаденія, если человѣческая природа въ ея земной дѣйствительности добра, то для спасенія достаточно слѣдовать человѣческой природѣ и ея естественнымъ влеченіямъ; подвиги аскетической святости постольку суть нѣчто излишнее и бесполезное. Пелагіанское ученіе такимъ образомъ можетъ, послужить оправданіемъ свѣтскаго настроенія. Оно вызываетъ мірскую реакцію и создаетъ ея силу тѣмъ самымъ, что обращаетъ религію и церковь въ абсолютно внѣшній и чуждый человѣку механизмъ; тѣмъ самымъ оно освобождаетъ своихъ послѣдователей и отъ церкви и отъ христіанства, неизбѣжно обращаясь въ проповѣдь мірскую, гуманистическую. Аскетическое ученіе Пелагія, дѣйствительно, перешло въ свѣтское пелагіанство его ученика и послѣдователя, знаменитаго Юліана Экланскаго. Юліанъ прямо признаетъ естественную добродѣль достаточною для спасенія: самая принадлежность или непринадлежность къ церкви есть для него фактъ безразличный. Еще Пелагій утверждалъ, что ветхій законъ такъ же достаточенъ для спасенія, какъ и Евангеліе. А Юліанъ, развивая далѣе мысль своего учителя, пришелъ къ тому заключенію, что языческая доблесть какого-нибудь Фабриція точно такъ же спасительна, какъ праведность Іова или праведность въ христіанскомъ смыслѣ слова, что спасеніе такъ же легко достигается въ церкви, какъ и внѣ ея. Аскетъ Пелагій придавалъ большое значеніе половому воздержанію. Между

тѣмъ Юліанъ, какъ мыслитель болѣе послѣдовательный, утверждалъ, что если грѣхъ не передается путемъ полового совокупленія, то въ половомъ влеченіи нѣтъ ничего грѣховнаго; если человѣческая природа добра, то въ естественномъ ея влеченіи не можетъ быть ничего предосудительнаго, и аскетическое воздержаніе не есть заслуга. Характеристическимъ девизомъ всей этой свѣтской проповѣди Юліана служить формула: „человѣкъ эмансипированный Богомъ“ (homo a Deo emancipatus). На самомъ дѣлѣ, въ лицѣ Юліана совершается эмансипація ученія Пелагія отъ христіанства. Дѣйствительно Юліанъ, для котораго самый текстъ Св. Писанія авторитетенъ, лишь посколькѣ онъ не противорѣчитъ разуму, для котораго человѣкъ въ его естественномъ состояніи есть высшій идеаль,—имѣеть уже мало общаго съ христіанствомъ; онъ скорѣе можетъ быть названъ гуманистомъ V вѣка, и ученіе его есть мудрость гораздо болѣе языческая, чѣмъ христіанская.

Всѣмъ этимъ достаточно изобличается характеръ пелагіанства, какъ языческой реакціи на церковной почвѣ. Въ пелагіанскомъ ученіи, особенно у Юліана, несомнѣнно присутствуетъ эллинскій философскій элементъ; но господствующая черта этого ученія, его *практическій характеръ*, есть черта не эллинская, а существенно латинская, римская. Пелагіанство есть типическое олицетвореніе той *римской дѣловитой религіозности*, для которой важны прежде всего практическія задачи, умозрѣніе же обладаетъ лишь второстепеннымъ значеніемъ, для котораго господство внѣшняго закона есть абсолютная цѣль, а все остальное обладаетъ лишь условнымъ значеніемъ средства. Черта эта и до нашихъ дней составляетъ одну изъ типичныхъ особенностей римскаго религіознаго благочестія; она сближаетъ Пелагія съ узко-клерикальнымъ его направленіемъ, сильнымъ въ латинскомъ западѣ во всѣ времена. Этотъ практическій характеръ пелагіанства свидѣтельствуетъ о томъ, что эллинскій философскій элементъ имѣеть въ немъ лишь второсте-

пенное значеніе. Всѣмъ своимъ складомъ и особенностями пелагианство сближается гораздо болѣе съ *римскимъ язычествомъ*. Ибо наиболѣе характерная черта римскаго язычества, отмѣченная всѣми выдающимися современными историками, есть юридическій формализмъ, превращающій отношеніе человѣка къ божеству и религію въ механическое исполненіе закона, въ мертвое внѣшнее дѣланіе. Вся религіозная жизнь языческаго Рима построена на томъ принципѣ, что человѣкъ оправдывается передъ своими богами совершеніемъ извѣстныхъ внѣшнихъ дѣйствій, требуемыхъ закономъ; что соблюденіе этихъ внѣшнихъ предписаній закона имѣетъ для него спасительное значеніе независимо отъ настроенія, и что малѣйшее нарушеніе этихъ требованій для него гибельно, такъ какъ божественное правосудіе не знаетъ милосердія. Божество къ человѣку находится въ отношеніи кредитора къ должнику; человѣкъ получаетъ отъ него *лишь эквивалентъ своихъ заслугъ* и можетъ спастись отъ его гнѣва лишь точнымъ соблюденіемъ договора \*). Всѣ эти языческіе римскіе принципы вошли цѣликомъ въ ученіе Пелагія, которое такимъ образомъ представляетъ собою не чтò иное, какъ латинскую языческую реакцію подъ внѣшней оболочкой христіанства.

Истоцившее свои жизненныя силы латинское язычество хотѣло жить паразитически, чужою жизнью, привившись къ церкви, и воскресло въ формѣ христіанской ереси Пелагія. Какъ и римское язычество, пелагианство видитъ въ религіозномъ общеніи людей собраніе атомовъ—личностей, лишь внѣшнимъ образомъ объединенныхъ общимъ закономъ и искусственнымъ механизмомъ учреждений. Оно сочетаетъ римскій юридическій универсализмъ съ римскимъ религіоз-

---

\*) Ср. превосходную характеристику римской религіи у Моммсена: *Römische Geschichte*. Berlin 1868, гл. XII, въ особенности же стр. 174—180. См. также *Gaston Boissier: La Religion romaine* (Paris 1884), стр. 1—37.

нымъ индивидуализмомъ, превращающимъ религію въ частно-правовое отношеніе \*).

Этимъ заранѣе предрѣшаются историческія судьбы пелагіанства. Языческій Римъ оттого и распался, что пересталъ быть живымъ органическимъ цѣлымъ, будучи лишь искусственнымъ механическимъ собраніемъ. И конечно, не пелагіанство съ его индивидуалистическимъ міросозерпаніемъ могло собрать и воздвигнуть вновь разсыпавшееся зданіе. Пелагіанское ученіе въ сущности говорило: *спасайтесь враздробъ*, кто можетъ и какъ можетъ. Само собою разумѣется, что не съ этимъ пелагіанскимъ *saue qui reut* церковь могла противостать варварамъ. Чтобы восторжествовать надъ индивидуализмомъ германскимъ, она должна была предварительно обуздать этотъ индивидуализмъ пелагіанскій, латинскій, возникшій въ ея средѣ. Весь ходъ всемірной исторіи повернулся бы иначе, если бы церковь, отринувъ Августина, послѣдовала за Пелагіемъ. На самомъ дѣлѣ она осудила Пелагія и вступила въ варварскій германскій міръ, какъ союзъ сплоченный, организованный и какъ сила организующая, единящая. Она признала вмѣстѣ съ Августиномъ спасеніе дѣломъ общимъ, *соціальнымъ*, а не индивидуальнымъ актомъ человѣческой воли, признала для себя спасительнымъ *мистическое дѣйствіе благодати*, а не отвлеченную свободу личности. И съ этимъ принципомъ она дѣйствительно спасла всемірную цивилизацію отъ крушенія и гибели, обуздала варваровъ и завоевала новое поле для распространенія христіанской и античной культуры.

Всѣ событія того времени наводятъ на ту мысль, что естественными своими силами человѣкъ спастись не можетъ, что спасеніе Рима противъ варваровъ можетъ быть лишь

---

\*) Важнѣйшія изъ современныхъ сочиненій о пелагіанствѣ: *Klasen*: Die innere Entwicklung des Pelagianismus, Freiburg in Bresgau 1882; *Wiggers*: Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus; *Wörter*: Der Pelagianismus nach seinem Ursprung und Lehre.

*чудомъ благодати Божіей.* Въ моментъ, когда весь латинскій міръ ждетъ и требуетъ этого явленія божественной силы и власти, Августинъ выступаетъ апологетомъ благодати, т.-е. христіанскаго теократическаго принципа противъ индивидуалистическаго міросозерцанія Пелагія.

Ученіе Августина, въ противоположность самонадѣянной проповѣди его противниковъ,—исходитъ изъ смиреннаго сознанія человѣческой немощи, безсилія человѣка къ добру. Оно опирается на наблюденіе человѣческой природы вообще и на наблюденіе тогдашняго общества въ частности и оправдывается имъ дѣйствительно гораздо болѣе, чѣмъ точка зрѣнія Пелагія, которая исходитъ изъ предположенія умозрительнаго, изъ отвлеченнаго понятія человѣческой личности абсолютно свободной, какая въ опытѣ никогда не была наблюдаема. Августинъ имѣетъ за себя историческій опытъ тогдашняго общества, мучительно испытывающаго свое безсиліе. Онъ вѣритъ въ силу Божію, которая совершается въ смиреніи человѣческой воли; онъ проникнуть тѣмъ убѣжденіемъ, что человѣкъ не можетъ выслужить своего спасенія и проповѣдуетъ *спасеніе даромъ*, актомъ милости и благодати Божіей, безо всякихъ предшествовавшихъ заслугъ человѣка. Самыя такъ называемыя заслуги, которыми мы кичимся, суть лишь результатъ этого дара Божія, безъ котораго невозможно никакое движеніе нашей воли къ добру. Богъ не только даетъ намъ заповѣдь, но движетъ нашей волей, чтобы мы исполняли заповѣдь. Это отношеніе человѣческой воли къ благодати какъ нельзя болѣе ярко выражается въ знаменитой молитвѣ Августина, соблазвившей Пелагія: „дай намъ то, что Ты повелѣваешь, и повелѣвай то, что Ты хочешь“ (*Da quod jubes, et jube quod vis*). Не только наши дѣла, самая вѣра наша, какъ въ развитіи своемъ, такъ и въ началѣ, есть дѣло благодати \*). „Богъ чудеснымъ образомъ дѣйствуетъ на наши сердца, чтобы мы

---

\*) *De praedest. sanctorum*, cap. 2.



вѣрили.“ Онъ даетъ намъ не только силу творить добро, но производить въ насъ и самое желаніе добра. Онъ предупреждаетъ нашу волю въ ея движеніи къ добру. Мы нуждаемся въ помощи благодати въ каждомъ нашемъ благомъ дѣйствіи и безъ нея не дѣлаемъ ничего добраго. Она ведетъ насъ отъ колыбели до могилы, простираясь на каждый шагъ нашей духовной жизни, просвѣщаетъ умъ и сердце наше изнутри, назидаетъ насъ и помогаетъ намъ извнѣ, *предшествуетъ* нашей духовной жизни и *слѣдуетъ* за ней въ процессѣ постепеннаго нашего духовнаго роста. Это вліяніе благодати не исчерпывается никакими внѣшними проявленіями, будучи по существу таинственнымъ, мистическимъ. Подъ благодатью Августинъ понимаетъ въ сущности тотъ таинственный актъ, въ которомъ Богъ сообщаетъ себя человѣку, дѣйствіе нераздѣльной Троицы на умъ и волю человѣка; ибо Отецъ наставляетъ и учитъ насъ изнутри, чтобы мы пришли къ Сыну и исполнились Духа и любви. Это благодатное дѣйствіе не есть отношеніе между Богомъ и одинокою личностью, а дѣйствіе по существу *соціальное*, имѣющее своимъ предметомъ человѣчество, *какъ родъ, какъ общество*. Человѣкъ не предоставленъ самому себѣ въ дѣлѣ спасенія, а связанъ солидарною связью съ родомъ человѣческимъ. Онъ связанъ съ своими ближними природною, естественною связью черезъ общаго родоначальника Адама и по тому самому—общими узами грѣха. Адамъ для Августина есть олицетвореніе нашей общей *соціальной природы*, и грѣхъ Адама по тому самому не есть для него только актъ единичной воли, а *факторъ родовой, соціальный*. „Мы были въ немъ одномъ, когда были всѣ онъ одинъ“. Мы еще не существовали тогда, какъ *единицы* (*singillatim*), но уже существовали, *какъ природа*,—въ сѣмени родоначальника (*natura seminalis*) и унаслѣдовали отъ него его грѣховную организацію \*). Во-

\*) См. классическое мѣсто о первородномъ грѣхѣ De Civitate Dei, lib. XIII, cap. 14, § 27.

вторыхъ, индивидъ связанъ съ родомъ человѣческимъ узами благодати, которая объединяетъ всѣхъ участниковъ спасенія во единое социальное тѣло въ общемъ духовномъ родоначальникѣ Христѣ. Ибо идеальная цѣль благодатнаго процесса именно и заключается въ томъ, чтобы всѣ избранные были единымъ тѣломъ Христовымъ, или, какъ выражается Августинъ, — *единымъ Христомъ* \*). Социальному грѣху такимъ образомъ противопоставляется *соціальное дѣйствіе благодати* на человѣчество, какъ родъ, какъ единый организмъ. Самъ Августинъ говоритъ объ этомъ своемъ ученіи о благодати, что онъ вынужденъ былъ развить его противъ пелагианъ; что до этой ереси, отрицавшей благодать, не было и надобности въ такой богословской теоріи. Ибо *церковь самими дѣлами своими, молитвами и таинствами свидѣтельствовала о томъ, что она понимала подъ благодатью* \*\*). Вся молитва Господня можетъ быть кратко выражена словами „дай то, что Ты повелѣваешь“; а церковная практика крещенія младенцевъ „во оставленіе грѣховъ“ свидѣтельствуешь о первородномъ грѣхѣ, которому они подвержены, за невозможностью предположить въ младенцахъ грѣхъ индивидуальный.

Элементарная, земная форма дѣйствія благодати, по Августину, есть *соціальная жизнь земной церкви*; конечная и безусловная цѣль его есть *соціальное единство избранныхъ во Христѣ, единство вѣчнаго града Божія*.

---

#### IV.

Такимъ образомъ, какъ видно изъ всего вышеизложеннаго, вся апологетическая дѣятельность Августина проникнута одной центральной идеей, однимъ историческимъ мотивомъ.

---

\*) De peccatorum meritis et remissione, lib. I, c. 31, § 59.

\*\*\*) De praedestinatione sanctorum, cap. 14, § 27.

Теократія, какъ законъ вселенной, какъ принципъ архитектурнаго единства церкви, какъ содержаніе религіозной жизни личности и общества, — таковы три стадіи этой дѣятельности, которая вся резюмируется двумя словами — *Civitas Dei*.

Но не слѣдуетъ забывать особенностей культурно-исторической задачи, выпавшей на долю великаго отца церкви. Центральная всемірно-историческая задача западнаго христіанства того времени есть *обоснованіе латинскаго единства противъ варваровъ*. Это единство, которое требуется во что бы то ни стало удержать и спасти, не есть только единство христіанское, церковное, но и мірское, государственное. Какъ намъ уже приходилось указывать, западная церковь въ то время была отягощена бременемъ мірскаго общества, которое она несла на своихъ плечахъ. Государственное единство держится исключительно ею; отношенія церковныя и мірскія переплетены и связаны столь тѣсно, что никто не можетъ сказать, гдѣ начинается государство и гдѣ кончается церковь.

Западный апологетъ христіанскаго единства въ то время волей-неволей является апологетомъ *единства латинскаго*; его ученіе не есть чистое и безпримѣсное христіанство: его идеаль неизбѣжно насыщенъ преданіями мірскими, государственными. Сознательно или безсознательно, онъ участвуетъ въ строеніи новаго христіанскаго Рима, въ которомъ даетъ себя чувствовать Римъ старый, языческій. Его идеаль *вѣчнаго града Божія* есть прямая антитеза языческаго *вѣчнаго города*, — идеаль *анти-Римъ*.

Августинъ не есть апологетъ чистаго христіанства, а апологетъ западной, односторонней его формы. Латинскій идеаль, которому въ то время противостоитъ и угрожаетъ міръ варварскій, есть прежде всего идеаль *всемірнаго закона, всемірнаго правоваго порядка*. Чтобы одолѣть варваровъ, нужно противопоставить имъ законъ *неодолимый, сверхчеловѣческой*. По-

нтіе всемірнаго божественнаго закона, осуществляющагося во всемъ и подчиняющаго себѣ все, есть дѣйствительно центральное понятіе міросозерцанія Августина, какъ это сейчасъ нами будетъ показано.

Противъ манихеевъ, раздвояющихъ вселенную на два царства, онъ, какъ мы видѣли, отстаиваетъ принципъ божественнаго единовластія въ порядкѣ космическомъ. Но что же служить здѣсь центральнымъ и высшимъ выраженіемъ этой единой божественной власти, которой все подчинено? *Законъ*, которымъ Богъ отъ вѣка все упорядочиваетъ, единый *порядокъ* (ordo), которымъ Онъ до созданія времени все нормируетъ, а не любовь, которою Онъ все къ себѣ притягиваетъ и все съ Собою примиряетъ. *Единый порядокъ* есть высшее проявленіе божественной власти, верховное начало и конецъ всего существующаго. Съ точки зрѣнія теодицеи Августина, страданіе или радость единичныхъ тварей, ихъ спасеніе или гибель есть фактъ безразличный, такъ какъ сотворенное существо не въ состояніи своимъ грѣхомъ и страданіемъ нарушить порядка цѣлаго мірозданія. Торжество закона выражается точно такъ же въ побѣдѣ добра, какъ и въ наказаніи зла; болѣе того, зло въ мірозданіи служитъ необходимой эстетической антитезой добру; ибо оно, какъ тѣнь въ картинѣ, дѣлаетъ проявленія свѣта лишь болѣе рѣзкими, рельефными. Христіанскій принципъ божественной любви, для которой *дорого всякое созданіе какъ такое*, не есть центральная идея ученія Августина ни въ антимахейской полемикѣ, ни въ послѣдующихъ его твореніяхъ. Верховный принципъ, опредѣляющій отношеніе Бога къ твари, у него не есть любовь, но *порядокъ*, *законъ*, который бережетъ тѣхъ, кто его исполняетъ, и караетъ тѣхъ, кто ему противится. Любовь съ этой точки зрѣнія не есть всеобщее отношеніе Бога къ твари, а лишь частное проявленіе вѣчнаго божественнаго порядка. Характеристичнымъ представляется отношеніе Августина къ тайнѣ боговоплощенія. Этотъ центральнй принципъ христіанства не поставленъ въ центръ

ученія великаго апологета, а разсматривается имъ лишь какъ *одно изъ проявленій вѣчнаго божественнаго порядка*. Вочеловѣченіе Божества не есть абсолютная цѣль, а лишь *средство возстановленія порядка*, нарушеннаго грѣхомъ человѣка; цѣль его не въ немъ самомъ, а частью въ удовлетвореніи божественной справедливости, которая нуждается въ безвинной жертвѣ \*), частью же въ воспитаніи рода человѣческаго, который могъ воспринять божественный порядокъ лишь въ чувственной человѣкообразной формѣ. Такимъ образомъ, центральный принципъ христіанства у Августина низводится на степень инцидента, вызваннаго грѣхомъ человѣка. Противъ манихейскаго дуализма онъ созналъ христіанскій теократическій принципъ въ существенно латинской западной формѣ, какъ всемогущій вѣчный законъ, по отношенію къ которому *человѣчность Божества* обладаетъ лишь подчиненнымъ значеніемъ средства, орудія.

Существенно латинскимъ характеромъ отличается и вся Августинова апологія церковнаго единства противъ донатистовъ. Здѣсь самая сущность столкновенія такова, что апологетъ церковнаго единства неизбѣжно является вмѣстѣ съ тѣмъ и апологетомъ единства мірскаго, государственнаго. Ибо если донатизмъ есть прямое возстаніе африканскаго націонализма противъ универсальной римской идеи, въ порядкѣ церковномъ и государственномъ, то вселенская церковь противъ донатистовъ есть представительница идеи *всемірнаго правового порядка*. Церковь въ этомъ спорѣ явилась Августину какъ правовой организмъ, располагающій силою свѣтскаго меча для борьбы противъ еретиковъ, какъ единство принудительное, насильственное. Самъ онъ первоначально возставалъ противъ насилія. «Мое первоначальное мнѣніе, — пишетъ онъ, — состояло въ томъ, что никто не долженъ быть принуждаемъ къ единству Христову; что нуж-

---

\*) Въ этомъ пунктѣ Августинъ примыкаетъ къ ходячей въ то время на западѣ юридической латинской теории спасенія.

но дѣйствовать словомъ, сражаться разсужденіемъ, побѣждать разумомъ, чтобы не сдѣлать притворными католиками тѣхъ, кого мы знали открытыми еретиками» \*). Такъ разсуждалъ Августинъ еще въ 404 г. на Кареагенскомъ соборѣ. Глубоко религиозный мыслитель, онъ желалъ единенія съ Богомъ интимнаго, внутренняго, а не единства насильственнаго, внѣшняго. Но онъ имѣлъ предъ глазами своими тогдашнее римское и въ особенности африканское общество, на которое трудно было повліять убѣжденіемъ и проповѣдью; общество это могло быть побѣждено лишь страхомъ и насиліемъ. Созерцая въ немъ наглядно всю бездну извращенной человѣческой природы, великій апологетъ видитъ, что въ настоящемъ, грѣховномъ своемъ состояніи масса людей можетъ быть принуждена къ добру лишь силою. Сообразно съ этимъ и единство Христово для огромнаго большинства есть неизбѣжно единство внѣшнее, насильственное. Между тѣмъ, чтобы спасти разлагающееся общество, необходимо заставить его войти въ церковную ограду. Единство требуется во что бы то ни стало, и если нельзя достигнуть его силою оружія духовнаго, то остается прибѣгнуть къ мечу государственному.

На глазахъ Августина за обращеніе еретиковъ дѣйствительно взялось государство, и взялось съ успѣхомъ. За Кареагенскимъ соборомъ 404 г. (и по ходатайству самого собора, гдѣ либеральное мнѣніе Августина не восторжествовало) послѣдовали суровые эдикты императора Гонорія, коими начиналось настоящее гоненіе противъ донатистовъ. И вотъ, подъ вліяніемъ этихъ принудительныхъ мѣръ, донатисты стали массами переходить въ господствующую церковь. «Мы видимъ, что не тѣ или другія лица, а цѣлые города прежде были донатистскими, теперь же стали католическими, — пишетъ Августинъ въ 408 г., — они ненавидятъ дьявольское раздѣленіе и пламенно любятъ единство»; они «ста-

---

\*) Ad Vincent. Epist. XCIII, cap. V, § 17.

ли католическими вслѣдствіе императорскихъ законовъ» \*). Подъ вліяніемъ этихъ событій Августинъ отрывается отъ своего прежняго мнѣнія, опровергая самъ въ 408 г. то, что онъ еще проповѣдывалъ въ 404-мъ. Несостоятельность этого пережитаго имъ мнѣнія, говоритъ онъ, изобличается теперь уже не словами противниковъ, а самими фактами, живыми примѣрами. Такъ, городъ Иппонъ, въ которомъ Августинъ былъ епископомъ, который до названныхъ эдиктовъ былъ почти всецѣло донатистскимъ, былъ почти цѣликомъ обращенъ ими въ католичество \*\*).

Августинъ былъ въ гораздо большей степени апологетомъ объективной исторической системы, чѣмъ проповѣдникомъ своихъ личныхъ религіозныхъ мнѣній. Единство всемірной Божественной организаціи было его идеаломъ; и вотъ, на его глазахъ, оно осуществлялось путемъ принужденія и насилія. Теперь уже онъ видитъ въ принудительныхъ свѣтскихъ мѣрахъ противъ еретиковъ фактъ необходимый, провиденціальныи. Дѣйствіе Божества на нашу извращенную природу неизбѣжно должно быть насильственнымъ. «Кто можетъ любить насъ больше, чѣмъ Богъ!—воскликаетъ Августинъ,—и однако Онъ не перестаетъ не только учить насъ съ благостью, но и устрашать насъ съ пользою» \*\*\*). Самъ Богъ употребляетъ принужденіе, что видно изъ примѣра апостола Павла, «который былъ вынужденъ къ познанію и обладанію истиной *великимъ насиліемъ Христа*». Богъ предписываетъ насиліе, какъ это видно изъ притчи о домохозяинѣ, который, посылая раба созывать гостей на ужинъ, говоритъ ему: „*принуждай ихъ войти*“ (Ев. Луки XIV, 23, въ латинскомъ текстѣ *coge intrare*) \*\*\*\*). Въ виду смѣшенія порядка церковнаго и государственнаго, характеризующаго

\*) Ibid., cap. 5, § 16.

\*\*) Ibid., cap. 5, § 17.

\*\*\*) Ibid., cap. 2, § 4.

\*\*\*\*) Ibid., cap. 2, § 5.

ту эпоху, не удивительно, что порядокъ благодатный смѣшивается Августинѣмъ съ порядкомъ правовымъ, и свѣтское принужденіе принимается имъ за необходимый способъ дѣйствія благодати. Изъ того, что Богъ устрашаетъ и наказуетъ, по его теоріи непосредственно слѣдуетъ, что государство должно устрашать и наказывать еретиковъ, т.-е. отправлять пастырскія обязанности. Но, съ другой стороны, и духовная власть представляется ему облеченною силою и мощью власти государственной, ибо и „пастырь долженъ иногда бичомъ возвращать въ стадо заблудшихъ овецъ“. Ересь подводится имъ подъ одну категорію съ общими уголовными преступленіями: если государство наказываетъ воровъ и фальшивыхъ монетчиковъ, то колыми паче оно должно карать еретиковъ!

Такимъ образомъ въ полемикѣ противъ донагистовъ юридическій, латинскій элементъ восторжествовалъ надъ личнымъ религіознымъ настроеніемъ Августина, и онъ волею-неволею явился апологетомъ церкви-государства противъ антицерковнаго и антигосударственнаго движенія донагистовъ.

Столь же сильно сказывается этотъ латинскій элементъ и въ антипелаганской проповѣди великаго отца церкви.

Человѣческая природа подавлена силою зла, и свобода человѣка есть лишь отрицательное, *зло*е начало: таково центральное убѣжденіе Августина, составляющее плодъ наблюденія и опыта всей его жизни. Не удивительно, что добро представляется ему лишь какъ начало абсолютно сверхчеловѣческое, и благодать понимается имъ какъ фатумъ, совершающій спасеніе человѣка чрезъ уничтоженіе его свободы. По смыслу и сущности основного христіанскаго принципа, спасеніе не можетъ быть дѣломъ ни одного Божества, ни одного человѣка. Христіанская идея богочеловѣчества, кромѣ благодатнаго дѣйствія свыше, требуетъ еще и *содѣйствія* человѣческой свободы въ дѣлѣ спасенія.



Но человѣчество, какимъ наблюдалъ его Августинъ, не есть здоровое и нормальное человѣчество, и нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что спасеніе представляется ему одностороннимъ дѣйствіемъ благодати, въ которомъ человѣческой элементъ обреченъ на пассивную роль автомата.

Принципъ свободы въ этомъ разложившемся обществѣ былъ лишь началомъ центробѣжнымъ, разрушительнымъ, и въ пелагианствѣ раскрылось дѣйствительное его отношеніе къ общественному строю того времени. Принципъ свободы въ пелагианскомъ ученіи выразился такъ же, какъ онъ выражался во всей исторической дѣйствительности того времени,—въ отрицаніи органическаго соціального единства и въ возстаніи противъ мистическаго, организующаго дѣйствія благодати. Ради спасенія общества этотъ разрушительный принципъ долженъ былъ быть насильственно обузданъ и подавленъ: коллективное единство церковнаго организма для массы могло быть лишь принудительнымъ, насильственнымъ. Этимъ объясняются своеобразныя особенности Августинова ученія о благодати.

Благодать Божія явилась ему, какъ сила всемогущая, неодолимая. Она создаетъ духовную силу Рима руками варваровъ, уничтожающихъ его свѣтское могущество, она приводитъ людей къ единству во Христѣ силою свѣтскаго меча; она торжествуетъ въ паденіи и униженіи человѣческой силы, ниспосылаетъ людямъ бѣдствія для ихъ вразумленія, дѣйствуетъ на нихъ толчками и ударами; она потрясаетъ основы вселенной и совершаетъ чудо спасенія человѣческаго, сокрушая, насилуя и разрушая. По отношенію къ обществу того времени, христіанскому лишь по имени, языческому по сущности, она есть внѣшній насильственный законъ, суровый и неумолимый; ибо она есть его осужденіе и упраздненіе; по отношенію къ этому обществу она есть фатумъ.

Такимъ дѣйствительно должно было представляться дѣйствіе благодати христіанамъ того времени. Но Августинъ принялъ временное явленіе благодати за *всеобщій законъ ея дѣйствія*. „Предопредѣленіе Божіе относительно добра, — говоритъ онъ, — есть уготовленіе благодати, благодать же есть *послѣдствіе самою предопредѣленія*“ \*). При томъ, предопредѣленіе, этотъ вѣчный законъ, которымъ Богъ все нормировалъ, есть, съ точки зрѣнія Августина, всеобщее отношеніе Бога къ твари, благодать же — лишь частное его дѣйствіе. Предопредѣленіе есть вселенскій законъ, осуществляющійся въ цѣломъ строѣ мірозданія, въ спасеніи праведныхъ, какъ и въ осужденіи злыхъ: оно простирается на всѣхъ. Благодать же спасаетъ только *нѣкоторыхъ*, т.-е. избранныхъ, тѣхъ, *кому предопредѣлено спастись*. Сфера дѣйствія ея ограничена: она относится къ предопредѣленію, какъ частное къ всеобщему. Какъ спасеніе, такъ и осужденіе людей отъ вѣка совершено въ предопредѣленіи. Съ этой точки зрѣнія, конечно, нельзя говорить о какомъ-либо свободномъ содѣйствіи человѣка въ дѣлѣ спасенія. Каждое движеніе человѣческой воли къ добру есть лишь автоматическое повтореніе предвѣчнаго Божественнаго акта; благодать, спасающая по предопредѣленію, есть совершенное отрицаніе свободы.

Въ этомъ заключается великое несовершенство ученія Августина. Если мы станемъ на условную историческую точку зрѣнія, то мы должны признать, что по отношенію къ своей исторической средѣ и эпохѣ онъ правъ. Тотъ великій всемірно-историческій кризисъ, который совершался на его глазахъ, былъ дѣйствительно великимъ насиліемъ Христовымъ надъ грѣховнымъ человѣчествомъ и постольку торжествомъ августиновскихъ началъ и пораженіемъ пеллаганства. Но для всесторонней исторической оцѣнки ученія, которое прежде всего хочетъ быть христіанскимъ, необхо-

\*) De praedest. sanctorum, cap. 10, § 19; Praedestinatio Dei, quae in bono est, gratiae est, ut dixi, praeparatio; gratia vero est prius praedestinationis effectus.

димо уяснить себѣ его отношеніе къ христіанству въ его цѣломъ. Если мы взглянемъ на него съ универсально-христіанской точки зрѣнія, то мы легко убѣдимся въ томъ, что оно заключаетъ въ себѣ нѣкоторое уклоненіе отъ основнаго христіанскаго принципа. Уже раньше, при характеристикѣ антимахихейскихъ произведеній великаго отца церкви, мы видѣли, что центральная идея христіанства, боговоплощеніе, не есть центральный принципъ его ученія. То же должно сказать и объ его антипелагіанской проповѣди. Центральнымъ понятіемъ и здѣсь является *вѣчный порядокъ, законъ*, дѣйствующій какъ предопредѣленіе, а не богочеловѣческая личность Христа. Христось, по ученію Августина, есть высшее явленіе благодати: въ Немъ, „какъ въ нашей Главѣ (т.-е. Главѣ церкви), раскрывается самый источникъ благодати“, откуда, по мѣрѣ каждаго, она изливается на всѣ „члены Его тѣла“. Христось есть человѣкъ, воспринятый Словомъ Божиимъ и ставшій съ Нимъ едино безо всякихъ своихъ предшествовавшихъ заслугъ (*nullis suis praecedentibus meritis*). Высшее явленіе благодатнаго принципа, Христось, по тому самому есть высшее обнаруженіе предопредѣленія. „Нѣтъ болѣе славнаго примѣра предопредѣленія, чѣмъ самъ Исусъ“ (*Nullum autem illustrius exemplum praedestinationis, quam ipse Jesus*). „Кто изъ вѣрныхъ хочетъ хорошо понять предопредѣленіе, тотъ пусть взираетъ на Него и въ Немъ найдетъ самого себя“. Богъ, сдѣлавшій этого воспринятаго Имъ человѣка изъ сѣмени Давида праведнымъ безо всякихъ Его предшествовавшихъ заслугъ, такъ же поступитъ и со святыми, которыхъ Онъ предопредѣлилъ. Богъ въ людяхъ, какъ и въ Немъ, содѣлываетъ благую волю. Создатель вселенной „и Его и насъ предопредѣлилъ. Ибо и въ Немъ, чтобы Онъ сталъ нашимъ Главою, и въ насъ, чтобы мы стали Его членами, Онъ предвидѣлъ не дѣла наши, имѣющія предшествовать, а будущія Свои дѣла“ \*).

\*) См. De praedestinatione sanctorum, cap. 15, De Correptione et Gratia, cap. 11, De dono perseverantiae, cap. 24, откуда заимствованы всѣ приведенныя цитаты.

Такимъ образомъ, человѣческая воля Христа, какъ и человѣческая воля вообще, низводится Августиномъ до степени пассивной среды благодати, автоматическаго орудія предопредѣленія. Притомъ, такъ какъ сама благодать не есть всеобщее Божественное дѣйствіе, а лишь одно изъ послѣдствій предопредѣленія, то и человѣчество Христа, какъ выраженіе благодати по преимуществу, *есть лишь частное проявленіе всеобщаго закона предопредѣленія.*

Эта христологія Августина служитъ лучшимъ показателемъ отношенія его теократическаго идеала къ христіанской идеѣ. Христіанскій идеаль требуетъ совершеннаго примиренія человѣческой свободы съ Божественною благодатью во Христѣ,—органическаго единства и взаимодѣйствія свободнаго Божества и свободнаго человѣчества. Между тѣмъ, ученіе Августина принципиально отрицаетъ во Христѣ человѣческую свободу. Конечно, и съ точки зрѣнія универсальной христіанской идеи, наше грѣховное состояніе есть состояніе *относительной несвободы.* Но ученіе Августина возводитъ это относительное временное состояніе въ вѣчный и абсолютный принципъ; въ этомъ именно и заключается уклоненіе его: ученія отъ христіанства.

Высшее понятіе въ ученіи Августина есть единый Божественный порядокъ вселенной; всемірное господство Божественнаго права есть его социальный идеаль. Этотъ идеаль всемірнаго Божественнаго права и правды, какъ всеобщей нормы социальныхъ отношеній, есть необходимый моментъ въ христіанствѣ; но заблужденіе Августина заключается только въ томъ, что онъ принялъ часть за цѣлое, сторону христіанства за все христіанство и возвелъ одинъ изъ его моментовъ въ верховное начало. Это заблужденіе однако не есть индивидуальная, личная ошибка великаго отца церкви, а особенность той односторонней формы христіанства, которую онъ собою представляетъ.

Какъ сказано, Августинъ есть апологетъ латинской идеи въ христіанствѣ, и поскольку онъ принимаетъ этотъ латин-

скій элементъ за высшее и безусловное,—онъ волей-неволей уклоняется въ римское язычество, уступая силѣ вѣкового преданія латинскаго Запада.

Здѣсь онъ встрѣчается съ своимъ противникомъ Пелагіемъ, съ которымъ онъ, при всѣхъ взаимныхъ разногласіяхъ и различіяхъ, стоитъ на общей исторической почвѣ. Несмотря на глубокую противоположность въ образѣ мыслей, въ направленіи и характерѣ обоихъ мыслителей, несмотря на неизмѣримое превосходство великаго отца церкви надъ осужденнымъ церковью еретикомъ,—въ нихъ обоихъ легко узнаются общія фамилыныя черты латинскаго типа.

Въ концѣ концовъ, оба проповѣдуютъ *спасеніе по закону*, оба возводятъ законъ въ абсолютный принципъ. Но у Пелагія верховный принципъ есть законъ, какъ внѣшняя эмпирическая норма, отъ соблюденія которой зависитъ спасеніе; тогда какъ у Августина верховное начало есть предвѣчный Божественный законъ, какъ предопредѣленіе. Коренное различіе между тѣмъ и другимъ заключается въ томъ, что у Пелагія исполнительница закона есть свободная человѣческая воля, награждаемая за заслуги, а у Августина—благодать, дѣйствующая по предопредѣленію. Одинъ приписываетъ спасеніе одностороннему дѣйствию человѣка, другой—Божества. Постольку у обоихъ законнической элементъ ученія выражается въ умаленіи богочеловѣческой личности Христа. Ибо, если для Пелагія жизнь и страданіе Христово есть лишь Его частная заслуга передъ закономъ, лишенная всеобщаго мірового значенія, то и у Августина человѣчество Христа, какъ мы видѣли, есть лишь частное явленіе предвѣчнаго закона, и социальное дѣйствіе благодати ограничено въ своемъ объемѣ.

Пелагіанство заключаетъ въ себѣ одну сторону христіанскаго теократическаго идеала, которой недостаетъ Августину: идеаль этотъ требуетъ дѣйствительно такой человѣческой воли, которая была бы въ состояніи содѣйствовать

благодати въ свободѣ. Съ точки зрѣнія этого идеала Пелагій правъ въ томъ, что призываетъ человѣческую свободу къ дѣйствию; но его ученіе есть проповѣдь антихристіанская и антитеократическая, поскольку оно утверждаетъ свободу *одностороннимъ образомъ*, поскольку оно эмансипируетъ человѣческую волю отъ соціальнаго, организующаго дѣйствія благодати. Христіанская теократія не хочетъ быть дѣломъ рукъ человѣческихъ, и съ этой точки зрѣнія не правъ Пелагій.

Но, съ другой стороны, Августинъ, представляющій собою противоположную односторонность, точно такъ же правъ и не правъ, какъ и его противники — пелагиане. Христіанская теократія не хочетъ быть дѣломъ одного Божества и требуетъ свободнаго человѣчества, какъ базиса для дѣйствія благодати.

Какъ ученіе одностороннее, августинизмъ никогда не могъ преодолѣть противоположной ему односторонности, пелагианства, которая всегда противопоставляется ему съ нѣкоторымъ, хотя и *меньшимъ*, историческимъ правомъ.

Но, не говоря уже объ относительной правотѣ августинизма, какъ ученія, болѣе соответствующаго идеальнымъ историческимъ требованіямъ и событіямъ той эпохи, онъ имѣетъ за себя еще одно громадное преимущество. Пелагианство, какъ міросозерцаніе индивидуалистическое, антицерковное, не сдержано въ своемъ развитіи церковнымъ преданіемъ, которое дѣйствительно вскорѣ окончательно имъ отбрасывается. Отдѣльная личность здѣсь предоставлена своему индивидуальному усмотрѣнію и произволу; и вотъ почему пелагианство очень скоро могло эмансипироваться отъ христіанства, обнаруживъ свои языческія особенности. Въ иномъ положеніи находится Августинъ. Въ качествѣ апологета соціальной жизни церкви и церковной организаци, онъ сдержанъ въ своей проповѣди христіанскими началами, живущими и дѣйствующими въ его церкви, и ея преданіемъ. Между тѣмъ, хотя въ то время особен-

ности двухъ половинъ христіанства—восточнаго, эллинскаго и западнаго, латинскаго,—уже рѣзко обозначались, онѣ еще не начинали между собою братоубійственнаго спора. Особенности эти, слѣдовательно, умѣрялись и сдерживались общими вселенско-христіанскими началами, на почвѣ коихъ утверждалось и поддерживалось всемірное христіанское единеніе. Благодѣтельное, спасительное дѣйствіе этихъ началъ выражалось и въ повседневной жизни церкви, и въ твореніяхъ христіанскихъ мыслителей; оно выразилось и въ ученіи Августина. Латинскій элементъ этого ученія умѣренъ и сдержанъ не только огромнымъ богатствомъ христіанскихъ идей, которое оно въ себѣ заключаетъ, но и глубоко-христіанскимъ личнымъ настроеніемъ.

Глубоко-религіозный геній Августина, какъ мы видѣли, возставалъ и возмущался противъ насилія: онъ пламенно желалъ свободы и долженъ былъ ратовать за систему, основанную на подавленіи свободы и насилія. Система эта не была его личнымъ измышленіемъ,—она была *навязана* ему исторіей. Онъ боролся съ ней, и борьба эта выразилась во множествѣ колебаній, непослѣдовательностей и субъективныхъ противорѣчій. И въ концѣ концовъ эта объективно-историческая сила сломила и покорила его, *принудила его войти* въ рамки латинской системы и противъ воли сдѣлала ея отцомъ и насадителемъ.

Конечнѣо, Августинъ не былъ только апологетомъ латинства: онъ, кромѣ того, увѣковѣчилъ свое христіанское настроеніе въ чудномъ, безсмертномъ изображеніи. Особенность этого религіознаго настроенія такова, что не укладывается въ какія бы то ни было рамки системы. Религіозная жизнь личности для Августина есть прежде всего интимное, непосредственное отношеніе чловѣка къ Богу, которое характеризуется словами: „жить въ Богѣ“, „прилѣпляться къ Богу“. Августинъ изобразилъ въ своей исповѣди процессъ религіознаго исканія, которое успокоивается лишь въ совершенной увѣренности въ обладаніи Богомъ. Пламенная лю-

бовъ къ Богу, при глубокомъ сознаниі своей человѣческой грѣховности, довѣріе къ Нему и надежда на прощеніе — таковы основные мотивы этого настроенія, глубоко религіознаго и глубоко-христіанскаго \*).

Но этотъ христіанскій элементъ личнаго настроенія Августина не вполне гармонируетъ съ его системой, частью же находится въ прямомъ противорѣчїи и борьбѣ съ нею. Въ сущности, оно подѣкается ей въ самомъ корнѣ. Ибо если верховный принципъ отношенія Бога къ твари не есть любовь, а безстрастный, холодный законъ, воздающій каждому должное, если спасающее дѣйствіе благодати ограничивается меньшинствомъ predeterminedныхъ избранниковъ, если, наконецъ, Сынъ Божій есть искупленіе не для всѣхъ, а для нѣкоторыхъ только, то никто не можетъ быть увѣренъ въ своемъ спасеніи. Тогда уже не можетъ быть рѣчи о довѣрїи къ Богу, и отношеніе къ нему человѣка обращается въ вѣчный страхъ, который не можетъ быть уравновѣшенъ надеждой. Съ точки зрѣнія „порядка“, осужденіе или спасеніе человѣка есть фактъ безразличный; отдѣльный индивидъ *не есть цѣль въ себѣ*; онъ лишень безусловной цѣны и значенія.

Система Августина поэтому не представляетъ собою достаточныхъ объективныхъ основаній для религіозной надежды и не даетъ того успокоенія въ Богѣ, котораго ищетъ его настроеніе. Оттого-то Августинъ гораздо симпатичнѣе въ своей „Исповѣди“, чѣмъ въ своемъ ученіи: онъ привлекательнѣе въ томъ, что онъ искалъ, чѣмъ въ томъ, что онъ нашель.

---

\*) Ср. превосходную характеристику религіознаго настроенія Августина у Гарнака: *Dogmengeschichte*, т. III, стр. 54—84, и его же *Augustin's Confessionen*.



Въ спорѣ объ идеальныхъ основахъ новаго общества Августинъ одержалъ побѣду надъ Пелагіемъ, но побѣда эта не могла быть полною: пелагіанство въ чистомъ видѣ было осуждено на Ефесскомъ соборѣ и въ скоромъ времени совсѣмъ исчезло, но продолжало существовать, какъ *полупелагіанство*. И въ этомъ видѣ оно неоднократно было осуждаемо римскою церковью и тѣмъ не менѣе безпрестанно воскресало на Западѣ подъ видомъ ортодоксальныхъ католическихъ ученій. Августинъ, напротивъ, былъ канонизированъ и признанъ авторитетнымъ учителемъ церкви, но многія ученія его были неоднократно осуждаемы, хотя и не подъ его именемъ (такъ вмѣстѣ съ ученіемъ янсенистовъ были осуждены многія положенія прямо августиновскія). Августинъ не могъ уничтожить своего противника потому, что самъ онъ страдалъ общей съ нимъ болѣзнью, потому что самъ онъ не пр одолжлъ въ себѣ вполнѣ латинскаго язычества.

Дѣйствительно, по скольку законъ возводится въ верховный и абсолютный принципъ, между благодатью и свободой нѣтъ возможнаго примиренія. Если благодать можетъ торжествовать лишь черезъ уничтоженіе человѣческой свободы, то по отношенію къ человѣческой волѣ она есть безусловно чуждый и внѣшній законъ. Постольку и свобода есть безусловно враждебный благодати принципъ. Если законъ есть всеобщій и необходимый способъ дѣйствія благодати, то благодать и свобода суть вѣчно внѣшнія, чуждыя и взаимно враждебныя другъ другу сферы. Для христіанства *законническаго* весь споръ о благодати есть лишь безысходное противорѣчіе: оно должно вѣчно колебаться между противоположными и одинаково неудовлетворительными рѣшеніями Августина и Пелагія. Для латинскаго христіанства споръ этотъ имѣетъ роковое значеніе, лишь по скольку оно возводитъ свою особенность въ верховный принципъ, принимая себя за цѣлое христіанство. Но онъ не опасенъ для него, по скольку оно стоитъ на почвѣ вселенско-христіанскаго идеала. Ибо съ точки зрѣнія основнаго христіанскаго прин-

щина богочеловѣчества отношеніе между благодатью и свободой не есть вѣчная вражда: борьба между ними есть явленіе нашей несовершенной земной дѣйствительности. По скольку грѣховное человѣчество не вмѣщаетъ въ себѣ благодати, она дѣйствительно есть для него внѣшній законъ. Но законъ есть форма временной, а не вѣчной дѣйствительности. Ибо въ вѣчной дѣйствительности благодать примиряется съ совершенной человѣческой свободой въ совершенномъ богочеловѣчествѣ.

Ученіе Августина было ослаблено заключавшимся въ немъ латинскимъ языческимъ элементомъ. Язычество это на самомъ дѣлѣ было главнымъ и самымъ сильнымъ его врагомъ. Онъ боролся съ нимъ и одержалъ надъ нимъ побѣду. Но побѣда эта не могла быть полною: язычество всосалось въ міросозерпаніе великаго отца церкви, продолжая жить въ немъ подъ видомъ ученія христіанскаго. Въ этомъ мы убѣдимся при разборѣ его сочиненія *De Civitate Dei*, гдѣ онъ сводитъ счеты съ язычествомъ. Въ сочиненіи этомъ Августинъ задался задачей представить всестороннюю апологію христіанской идеи града Божія противъ римскихъ язычниковъ, приписывавшихъ паденіе Рима христіанству. Здѣсь градъ Божій непосредственно противопоставляется языческой римской идеѣ, и, слѣдовательно, въ этомъ сочиненіи мы имѣемъ дѣло съ важнѣйшею стадіей апологетической дѣятельности Августина, обнимающей въ себѣ всѣ предшествовавшія стадіи и превышающей ихъ своимъ значеніемъ. О ней-то мы и будемъ говорить въ слѣдующей статьѣ.

Кн. Евгеній Трубецкой.

## Историческій очеркъ воззрѣній на природу \*).

Тема моей статьи не можетъ почестъся совершенно новой: если не она, то близкіе къ ней вопросы уже не разъ обсуждались авторитетами въ разныхъ областяхъ знанія. Однако, глубокой и вѣчно жизненный интересъ, представляемый человѣку его отношеніемъ къ природѣ, во всякомъ случаѣ въ значительной мѣрѣ оправдываетъ мою попытку выяснитъ историческимъ путемъ развитіе современнаго воззрѣнія на природу.

На какой бы низкой ступени развитія ни стоялъ человѣкъ, какъ бы ни было наивно его отношеніе къ окружающему, онъ неустанно, хотя не всегда сознательно, трудится надъ разрѣшеніемъ вопроса: *каково мѣсто, занимаемое имъ въ природѣ, что такое окружающая его природа?* Это одинъ изъ тѣхъ, позволю себѣ сказать, роковыхъ вопросовъ, на которые одинаково ищетъ отвѣта дикарь и наиболѣе развитой европеецъ. Это одинъ изъ тѣхъ вопросовъ, которые всплываютъ передъ нами, несмотря ни на какія событія въ исторіи человѣчества. Прощаютъ-ли науки и искусства подъ сѣною знамени мира и спокойствія, или влачатъ лишь жалкое существованіе, запуганныя и забитыя столкновеніями враждующихъ націй, умы глубокіе и спокойные, способные отрѣшиться отъ событій минуты, неустанно трудятся надъ раз-

\*) Съ удовольствіемъ помѣщаемъ статью почтеннаго натуралиста, профессора сравнительной анатоміи въ Москов. Унив., такъ какъ она даетъ читателю образчикъ міросозерцанія, совершенно противоположнаго тому, которое отстаетъ большинство сотрудниковъ журнала — философовъ-метафизиковъ. Для послѣднихъ будетъ также не безынтересно познакомиться съ тѣмъ, какъ современный естествоиспытатель понимаетъ роль философскихъ ученій въ исторіи положительныхъ знаній.—*Ред.*

рѣшеніемъ проблемы, что такое та природа, одну минимальную частицу которой составляетъ человѣкъ; каково прошлое того міра, съ которымъ мы неразрывно связаны; каково, наконецъ, будущее и этого міра, и насъ самихъ, заброшенныхъ и затерянныхъ въ его необъятномъ пространствѣ.

Но если даже въ минуты тяжелыхъ испытаній, налагаемыхъ на человѣка, онъ находитъ въ себѣ достаточный запасъ силъ, чтобы не отказаться отъ служенія вѣковымъ идеямъ, если подъ гнетомъ мелочныхъ интересовъ его мысль неустанно стремится въ то отдаленное и туманное прошлое, которое скрываетъ въ себѣ зародыши настоящаго, то не удивительно, что въ періоды мирнаго историческаго развитія мы особенно охотно останавливаемся на этихъ идеяхъ, общихъ всему человѣчеству, не связанныхъ ни съ мѣстомъ, ни съ временемъ. Тогда мы заглядываемъ подъ оболочку научныхъ гипотезъ и теорій, читаемъ между строками литературныхъ произведеній, ловимъ смыслъ мимоходомъ брошеннаго слова публициста, не останавливаемся ни передъ чѣмъ въ своемъ стремленіи удовлетворить жажду умственнаго и нравственнаго развитія, и если попытки эти не вѣнчаются успѣхомъ, если ни наука, ни искусство, ни литература не даютъ намъ необходимаго удовлетворенія въ нашихъ стремленіяхъ,—мы останавливаемся передъ задачей жизни съ истраченными силами, обманутыми надеждами, мало пригодные или даже совсѣмъ непригодные на ту борьбу, которая предстоитъ каждому изъ насъ отъ колыбели до гроба. Тогда начинается безцѣльное и бесполезное скитаніе цѣлаго поколѣнія, лишеннаго какихъ бы то ни было идеаловъ. Не видя ничего кругомъ себя, что остановило бы на себѣ его вниманіе, оно отворачивается отъ прошлаго и боится заглянуть въ будущее. Мракъ и пустота царятъ тогда надъ человѣчествомъ, и лишь всеврачующее время, которое и разбиваетъ наши лучшія надежды, и осуществляетъ наши завѣтные стремленія, помогаетъ человѣку подняться надъ затягивающей его пучиной.

Сказаннаго сейчасъ достаточно, чтобы объяснить то гро-

мадное значеніе, которое получили въ нашихъ глазахъ нѣкоторыя изъ новѣйшихъ научныхъ гипотезъ и теорій. Если припомнить ту страстность, съ которой отнеслось все цивилизованное общество стараго и новаго свѣта къ ученію Дарвина, мы не найдемъ этому другого объясненія, кромѣ того, что подъ этимъ ученіемъ скрывались сокровеннѣйшія тайны человѣческаго существованія. Это одинаково было понято и его приверженцами и его противниками, и отсюда та горячая борьба двухъ партій, на которыя раздѣлилось общество, борьба, вспыхивающая то тамъ, то здѣсь даже и въ наше время. Ученіе Дарвина стало лозунгомъ для тѣхъ, кто въ теченіе вѣковъ преемственно хранилъ духъ свободнаго изслѣдованія и не боялся идти въ своемъ логическомъ разсужденіи далѣе тѣхъ предѣловъ, которые кладутся умомъ, подчиненнымъ извѣстнымъ традиціямъ. То же ученіе стало ужаснымъ призракомъ для всѣхъ тѣхъ, кто воспитался на почвѣ предрасудковъ и узкаго себялюбія. Но ученіе было слишкомъ жизненно и своевременно, чтобы его противники могли восторжествовать: оно развивалось, крѣпло, связало въ одно всѣ самыя разнородныя знанія человѣка, вдохнуло въ нихъ новую силу, и съ трудомъ можно найти въ исторіи человѣчества другой столь же полный дѣятельности періодъ, какъ шестидесятые годы нынѣшняго столѣтія, когда наука, искусство и литература сошлись на одной нивѣ: воздѣланная ими, обильную жатву принесла она человѣчеству. Но прошелъ этотъ десятокъ лѣтъ, и эволюціонное ученіе потеряло въ глазахъ толпы прелесть новизны, черезчуръ горячіе приверженцы его перешли границы, которыя были положены самимъ ученіемъ, а главное—истощился запасъ фактическаго матеріала, который давалъ собою необходимую пищу для научныхъ изслѣдованій, и вялость начала мало-по-малу брать верхъ надъ научной энергіей, царившей въ обществѣ немного лѣтъ ранѣе. Что за дѣло, что въ наукѣ всплывали блестящія общенія, что наука шла неустанно впередъ въ своемъ побѣдоносномъ шествіи: обществу надоѣла когда-то излюблен-

ная оболочка, скрывавшая подъ собою извѣстную философскую идею; что же касается самой идеи, то она была забыта еще ранѣе. Между прочимъ, это былъ одинъ изъ моментовъ, обусловившихъ собою настроеніе всего общества, которое то увлекалось различными глубокими вопросами внутренняго и внѣшняго бытія, то бросалось въ противоположную крайность и думало найти выходъ изъ своего безотраднaго положенія, пройдя черезъ туманную область спиритизма.

Я, конечно, не могу взять на себя задачу въ немногихъ словахъ выяснить причины того душевнаго состоянія, которое разлилось на значительную часть цивилизованнаго общества за послѣднее время. Оно было вызвано столько же причинами моральными, сколько и физическими, оно предсказывало собою ужасное временное безсиліе, и безсиліе по преимуществу нравственное, и этотъ періодъ безсилія дѣйствительно не заставилъ себя ждать. Когда будущіе историки оглянутся на наше время, они будутъ поражены мрачнымъ состояніемъ духа, въ которое поверглось наше общество. Отсутствіе вѣры въ себя, безнадежный взоръ, бросаемый въ глубь грядущаго, отвращеніе къ прошлому—вотъ слабые современнаго пессимистическаго настроенія. Какой же изъ него выходъ? гдѣ тотъ свѣточъ, который долженъ указать слѣпцу дорогу? гдѣ идеалы, которые должны поднять нашъ духъ? Я думаю, и въ этомъ случаѣ повторяю лишь сказанное ранѣе, что спасеніе отъ нашего состоянія мы должны искать въ самихъ себѣ и въ нашемъ прошломъ. Пробѣгая исторію человѣчества, не трудно видѣть, что періоды упадка духа, упадка нравственности, упадка знанія не разъ постигали человѣка и повергали его въ пессимистическое настроеніе.

Достаточно ознакомиться съ исторіей религій, чтобы убѣдиться въ справедливости сказаннаго. И, тѣмъ не менѣе, въ общемъ человѣчество не только не погибло подъ многократнымъ наплывомъ пессимистическихъ мыслей, но развивалось, прогрессируя въ самыхъ различныхъ направленіяхъ.

Безъ сомнѣнія, одни изъ такихъ періодовъ бывали менѣе продолжительны, другіе болѣе; въ одни человѣчество падало ниже, нежели въ другіе, — и по свойству человѣческой природы мы, безъ сомнѣнія, склонны считать переживаемое нами время за самое тяжелое. Но едва-ли на это есть основаніе: что касается его продолжительности, то объ этомъ нечего и говорить, — десятилѣтія важны лишь въ жизни отдѣльныхъ личностей; что же касается остроты впечатлѣній и результатовъ современнаго пессимизма, то мы пока еще лишены всякой возможности судить объ этомъ безпристрастно. Поэтому, не останавливаясь больше на общихъ замѣчаніяхъ, можно на частномъ примѣрѣ, взятомъ изъ спеціальной области, доказать, что по крайней мѣрѣ одна сторона человѣческой природы не переставала развиваться прогрессивно, несмотря на задержки и помѣхи этому развитію въ разные вѣка. Историческій очеркъ смѣны воззрѣній человѣка на природу, быть-можетъ, исполнить эту задачу, такъ какъ его во всякомъ случаѣ достаточно, чтобы показать глубокую связь новѣйшихъ научныхъ гипотезъ и теорій съ гипотезами прошлыхъ вѣковъ, равно какъ и для того, чтобы болѣе сосредоточиться на вопросѣ, имѣются-ли у человѣка какія-либо достаточныя основанія, почему бы слѣдовало съ боязнью и тревогой ожидать будущаго. Въ этомъ случаѣ мы можемъ сравнить себя съ путникомъ, который послѣ долгихъ странствованій въ горной странѣ, усталый и обезпокоенный опасностью сбиться съ дороги, взбирается на высокую гору, чтобы нѣсколько ориентироваться въ незнакомой ему мѣстности. И видитъ онъ, что позади него, по горнымъ откосамъ и ущельямъ, тянется пройденный имъ путь, и что та же тропинка прихотливо извивается далѣе, то скрываясь за одной горой, то взбираясь на вершину другой. Мѣстами горы кладутъ на нее свои тѣни, но тамъ, въ голубой дали, широкимъ потокомъ льются лучи свѣта, и безбоязненно вступаетъ путникъ на свою дорогу, вѣря въ лучшее будущее.

## I.

Стремленія объединить явленія природы берутъ свое начало еще въ глубокой древности. Ионійская школа считала исходною точкою всего существующаго матерію, пиеагорейцы — форму, элейцы — бытіе, но особенный интересъ имѣютъ въ нашихъ глазахъ позднѣйшіе представители греческой философіи, обнаружившіе такую силу мысли, что съ недоумѣніемъ спрашиваешь себя: что остановило необычайно быстрое развитіе науки и задержало его приблизительно на два тысячелѣтія.

*Эмпедокль* изъ Агригента (нынѣшняго Girgenti) въ Сициліи (492—432 до Р. Х.) училъ, что основное вещество всего существующаго представлено четырьмя элементами: землей, водой, воздухомъ и огнемъ. Возникновенія чего-нибудь несуществующаго или уничтоженія однажды существовавшаго не происходитъ: то, что мы принимаемъ за подобное возникновеніе или уничтоженіе, есть лишь смѣшеніе или раздѣленіе четырехъ отъ вѣка равносильныхъ первобытій. Соединяетъ ихъ *любовь*, раздѣляетъ *ненависть*, но и та, и другая сила, будучи признаны Эмпедокломъ естественными, ставились имъ особнякомъ отъ матеріи, надъ которой властвовали. Въ началѣ началъ все было соединено любовью въ одно цѣлое. Затѣмъ постепенно началось и развилось господство ненависти. Она раздѣлила то, что было соединено любовью, и такимъ образомъ произошли существа, стоявшія по отношенію другъ къ другу во враждебной дисгармоніи. Любовь старается примирить эти существа между собою, ненависть вступаетъ съ нею въ борьбу, результатомъ которой является образованіе крайне чудовищныхъ формъ, и лишь въ концѣ этого періода борьбы любовь торжествуетъ и производитъ гармоническія формы. Тогда ненависть вновь проявляетъ свою дѣятельность, и вновь начинается ея борьба съ любовью. Развитіе организмовъ Эмпедокль представлялъ въ слѣдующемъ видѣ. Непосредственно изъ хаоса произошла земля, затѣмъ растенія и уже, наконецъ, животныя, но ни



тѣ, ни другія не были похожи на современные намъ формы, которыя явились лишь результатомъ послѣдовательнаго развитія. Животныя появились сначала въ такомъ видѣ, что представляли собою лишь части организмовъ, глаза, руки, головы и т. д. Позднѣе эти части начали соединяться другъ съ другомъ, но въ борьбѣ любви съ ненавистью изъ ихъ соединенія происходили только безобразныя формы, которыя не могли существовать и рано или поздно погибали. Уже на третьей стадіи образовались гармонически построенныя организмы, приспособленные къ жизни въ извѣстныхъ условіяхъ, и они-то дошли до насъ. Такимъ образомъ, ученіе о приспособленныхъ и неприспособленныхъ формахъ беретъ свое начало въ глубокой древности и лишь преемственно передалось нашимъ современникамъ.

На второмъ мѣстѣ въ ряду греческихъ философовъ, намѣтившихъ собою современные философскія теченія, мы должны поставить *Анаксагора* (500 — 428 до Р. Х.), друга Перикла, родомъ изъ Клазоменъ въ Малой Азіи. Онъ признавалъ уже не четыре, а безконечное множество качественно различныхъ между собою первомацій, ни измѣняющихся, ни возникающихъ, ни гибнущихъ. Всѣ тѣла происходятъ изъ соединенія или разрушенія этихъ первомацій. Даже первичныя элементы Эмпедокла не что иное, какъ результатъ ихъ соединенія, и уже не любовь и не ненависть воссоединяють и разъединяють это безконечное множество первомацій, а *духъ*, стоящій внѣ матеріи, отличный отъ всякой другой матеріи, но не чуждый ея. Такимъ образомъ возникаетъ представленіе о цѣлесообразно дѣйствующемъ духѣ, который господствуетъ надъ міромъ, явился первый намекъ на дуализмъ, и вмѣстѣ съ ученіемъ о цѣлесообразности положено первое начало чисто телеологическому воззрѣнію на природу. Только „духъ“ Анаксагора еще, такъ сказать, не сбросилъ съ себя матеріальную оболочку, онъ духъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и чистѣйшее изъ всѣхъ тѣлъ.

Неизмѣримо выше и Эмпедокла и Анаксагора стоитъ ихъ современникъ *Демокритъ* (родился въ 460 г. до Р. Х.), испор-

ченный образъ котораго дошелъ до насъ подъ названіемъ „смѣющагося философа“. Движимый жаждой къ приобрѣтенію знаній, Демокритъ предпринималъ большія путешествія, слушалъ многихъ ученыхъ своего времени, изучалъ науки египтянъ и жителей Востока и написалъ много трактатовъ по самымъ различнымъ отраслямъ знанія. Демокритъ не остановился на безчисленномъ множествѣ качественно различныхъ элементовъ Анаксагора. Онъ поставилъ вопросъ, изъ чего состоятъ эти элементы, и отвѣтилъ на него тѣмъ, что они состоятъ изъ мельчайшихъ недѣлимыхъ частицъ или *атомовъ*. Качественной разницы между атомами нѣтъ: они различны только количественно, т.-е. имѣютъ различную форму и различно соединяются другъ съ другомъ. Изъ соединеній одного рода образуются растенія, другого—животныя; одни производятъ землю, другія—солнце и т. д. Атомы движутся въ пространствѣ; кромѣ нихъ и пространства нѣтъ ничего, и пространство, не занятое атомами, пусто. Въ немъ носятся они, сталкиваются другъ съ другомъ, и изъ колебаній и вихрей, образующихся такимъ образомъ, берутъ свое начало міры. Слѣдовательно, Демокритъ не признаетъ возможнымъ допустить существованія ненависти и любви, которыя одушевляли бы собою атомы: чтобы представить развитіе міра, ему достаточно признать существованіе атомовъ и ихъ движеніе, т.-е. тѣ краугольные камни, на которыхъ построено все современное атомистическое ученіе.

И казалось бы, никогда наука не стояла на такомъ прямомъ и широкомъ пути къ развитію. Разъ свободный отъ предразсудковъ умъ грека изложилъ принципы атомистическаго ученія, казалось бы, человѣку не оставалось никакого труда идти далѣе въ стройномъ развитіи своихъ знаній; а между тѣмъ слѣдомъ за ученіемъ Демокрита все болѣе и болѣе развивается и беретъ силу то зерно дуализма, которое посѣяно въ ученіи Анаксагора. Человѣкъ все болѣе и болѣе отдѣляетъ міръ видимый, доступный чувственному познанію, отъ міра невидимаго и непознаваемаго, которому вмѣстѣ съ тѣмъ подчиняется все тѣлесное. Прежде, однако,

чѣмъ перейти къ историческому очерку усилій человѣчества поработить себя міру демоновъ и духовъ, остановимся на Эпикурѣ и Люкреціи, которые были послѣдователями и продолжателями Демокрита.

*Эпикуръ* (родился въ 341 г. до Р. Х.), учившій, что счастье жизни заключается въ избавленіи отъ ея скорбей и печалей, проповѣдывавшій, говоря коротко, узкое эгоистическое счастье отдѣльнаго человѣка и мало заботившійся о счастіи человѣчества, естественно, не могъ примириться съ существованіемъ боговъ и демоновъ, которые совершенно произвольно вмѣшиваются въ человѣческую жизнь. Онъ признавалъ боговъ, но признавалъ ихъ вѣчными, безсмертными существами, пребывающими въ такомъ блаженномъ состояніи, которое исключаетъ какую бы то ни было мысль о работѣ и занятіяхъ. Онъ рисовалъ себѣ ихъ обитель „въ лучезарныхъ пространствахъ, внѣ области міровъ, гдѣ не стелются туманы, не колышется воздухъ, не упадетъ снѣжинка, не пронесется раскатъ грома, куда не доходить ни единый звукъ человѣческой скорби, способный нарушить священный и вѣчный покой“. Природа не связана съ ними. Она управляется своими вѣчными законами, въ которые боги не вмѣшиваются, живетъ своею жизнью. Вмѣстѣ съ тѣмъ, вѣрно и глубоко понявши постоянно преслѣдующую человѣка боязнь смерти, Эпикуръ старался освободить его отъ этого призрака. Пока мы существуемъ, говорить онъ, смерти нѣтъ; когда же наступила смерть, мы не существуемъ болѣе. Итакъ, можно-ли бояться смерти, если разъ стало ясно, что не жить не есть несчастье?

*Люкрецій*, жившій приблизительно полтора столѣтія спустя послѣ Эпикура, съ истинно-поэтическимъ вдохновеніемъ развивалъ философію послѣдняго. Подобно ему, онъ доказывалъ, что боги не вмѣшиваются въ жизнь природы, говорилъ, что страхъ передъ тѣмъ или другимъ изъ ея явленій долженъ разсѣиваться созерцаніемъ природы и ея законовъ; подобно Демокриту, онъ училъ, что изъ ничего не можетъ возникнуть что-либо, что первичныя начала, атомы, нераз-

рушимы, что въ теченіе вѣковъ взаимодействіе атомовъ привело ко всякаго рода ихъ соединеніямъ, изъ которыхъ одни сохранились, другія распались. Движеній атомовъ никто не обдумывалъ: съискони вѣковъ блуждали они въ пространствѣ, вступали въ тѣ или другія соединенія и лишь такимъ образомъ породили существующій порядокъ вещей. „Эта величественная концепція атомовъ, говоритъ Тиндаль, сочетающихся въ безмолвіи неизмѣримыхъ временъ и пространствъ, породила въ головѣ Канта гипотезу о туманномъ веществѣ,—гипотезу, которой онъ былъ первымъ проповѣдникомъ“. Я позволю себѣ привести здѣсь же маленькую выдержку изъ Люкреція, чтобы показать, что Римъ, слишкомъ волнуемый жизнью форума, стремившійся къ завоеваніямъ и расширеніямъ своихъ владѣній, все-таки не былъ лишенъ умовъ философскихъ, которые были достойны выпавшей на ихъ долю задачи служить передаточнымъ звеномъ между блестящими философскими попытками Греціи и народовъ Запада.

Люкрецій смотритъ на землю, какъ на мать всего живущаго, допуская, что въ одинъ періодъ она производитъ болѣе, нежели въ другой, и въ такомъ видѣ рисуетъ картину ея заселенія: „Сначала земля одѣла холмы зеленымъ ковромъ, составленнымъ исключительно изъ травъ, и всюду по зеленымъ полямъ и лугамъ брызнули милліоны цвѣтовъ. Затѣмъ ожесточенная борьба завязалась между деревьями, изъ которыхъ каждое протягиваетъ свои вѣтви въ воздухъ. Подобно тому какъ пухъ покрываетъ сначала тѣло птицы и звѣря, такъ молодая земля одѣлась сначала травами и кустарниками; только позднѣе, разными процессами, произвела она множество животныхъ, потому что животныя не могли же упасть на нее съ неба, или растенія выйти изъ пучинъ моря. Поэтому оставимъ за землей имя матери, которое она заслужила, произведя все изъ своихъ нѣдръ. И теперь еще многія живыя существа образуются въ землѣ при помощи дождя и солнца..... Въ теченіе первыхъ столѣтій многія породы животныхъ необходимо должны были погибнуть, не

имѣя возможности размножаться и продолжать свое существованіе. Тѣ же, которыхъ мы видимъ живущими кругомъ насъ, находятъ себѣ защиту въ прирожденной хитрости, силѣ и ловкости. Многія, приносящія намъ ту или другую пользу, за это находятъ себѣ въ насъ защиту. Львы и другія хищныя животныя существуютъ благодаря своей силѣ, лисицы благодаря хитрости, олень благодаря быстротѣ своего бѣга. А горный сторожъ—собака, рогатый и другой домашній скотъ находятся подъ покровительствомъ человѣка. Но для чего стали бы мы защищать бесполезныхъ животныхъ, которыя не одарены необходимыми качествами, чтобы жить самостоятельно? Такимъ образомъ, осужденныя рокомъ, они лишь служили бы добычей своимъ преслѣдователямъ, пока природа не потребила бы ихъ совершенно“. Читая эти строки, невольно сопоставляешь взгляды Люкреція съ принципомъ „борьбы за существованіе“ и съ трудомъ тонимаешь, почему римскій поэтъ-философъ, такъ глубоко юнаявшій природу, осложнилъ путь ея развитія, допустивъ послѣдовательную замѣну однѣхъ формъ другими, вмѣсто того чтобы однѣ выводить изъ другихъ. Возможно, что главной, если не единственной, причиной къ тому было то, что „камни еще не говорили“.

Теперь возвратимся къ тому періоду, когда разумъ человѣческій вступилъ на разные ложные пути, приведшіе его къ полному вѣковому безсилію. Прежде всего мы встрѣчаемся съ софистами, которые были достаточно сильны для того, чтобы критиковать сдѣланное не ими, и вмѣстѣ съ тѣмъ слишкомъ слабы для того, чтобы произвести что-нибудь собственное. Слишкомъ увлекшись критикой ученыхъ своихъ предшественниковъ и современниковъ, подмѣтивъ ихъ слабыя стороны, софисты усомнились вообще въ возможности познать природу и заложили такимъ образомъ начало скептическому міросозерцанію. Затѣмъ, возможность отстаивать и опровергать одно и то же положеніе вовлекла софистовъ въ гибельную игру словами, и въ результатѣ этого строй мыслей, который казался уже такимъ прочнымъ и хорошо

обоснованнымъ, былъ повергнутъ софистами въ ужаснѣйшій хаосъ, приведшій черезъ скептицизмъ къ полному нигилизму. Для борьбы съ этимъ направлениемъ нуженъ былъ не только философскій умъ Сократа, но и его манера высказывать свои сужденія, такъ какъ только на почвѣ такого строгаго и простаго способа изложенія, діалектика софистовъ могла потерпѣть крушеніе. *Сократъ* первый установилъ индуктивный методъ и отсюда идетъ сила его слова и убѣжденія. Но Сократъ не могъ уничтожить вліянія софистовъ. Разъ въ общество проникаетъ сомнѣніе или даже полное отрицаніе возможности познать законы природы, объяснить ея явленія путемъ естественнымъ, какъ неминуемое слѣдствіе такого настроенія рано или поздно должно обнаружиться стремленіе подчинить природу силамъ сверхъестественнымъ. Человѣкъ и безъ того обладаетъ слишкомъ немногимъ, чтобы можно было безнаказанно посягать на его познавательныя способности. Безчисленные примѣры свидѣтельствуютъ съ неудержимою силой, что мы предпочитаемъ всякое объясненіе, какъ бы ни было оно плохо, полному отсутствію объясненія. Мы стремимся къ выясненію причинной зависимости явленій, но если таковую не удастся открыть, мы обращаемся къ объясненіямъ чудеснымъ, мы выводимъ въ качествѣ рычаговъ и шестерней тѣла, недоступныя изученію, очевидно, будучи озабочены однимъ — отогнать призракъ своего безсилія, освободиться отъ роковаго „не познаемъ“. Такъ было и во времена софистовъ: они сокрушили вѣру въ возможность естественнаго объясненія явлений природы, и на мѣсто его общество выставило объясненіе сверхъестественное, отдалось ученію *Платона* объ идеяхъ.

По этому ученію весь міръ идеальныхъ представленій дѣйствительно существуетъ. Идея есть дѣйствительность и, какъ таковая, она представляетъ собою нѣчто дѣйствующее, причину, которая вызываетъ извѣстное слѣдствіе. Отсюда такой взглядъ на реальный міръ, слѣдуя которому послѣдній представляетъ собою какъ бы образъ міра идеальнаго. Все существующее въ мірѣ соотвѣтствуетъ идеямъ, — слѣдо-

вательно, идей безчисленное множество; міру вещественному соотвѣтствуетъ міръ идей, идеи же являются собственно творческою силою. Такимъ образомъ Платонъ рѣзко отдѣлилъ міръ, познаваемый чувствами, отъ міра сверхъестественнаго, духовнаго и довелъ до крайней степени дуализмъ, намѣченный въ ученіи Анаксагора. вмѣстѣ съ тѣмъ самъ собою явился вопросъ, гдѣ же мѣсто этихъ вѣчныхъ, чисто духовныхъ силъ, и самъ собою былъ данъ на это отвѣтъ, что ихъ мѣсто за предѣлами вещественнаго міра, что тамъ, гдѣ кончается одинъ, начинается другой. Въ грубой формѣ Платонъ поселилъ свои идеи по ту сторону голубого небснаго свода, руководясь, конечно, возрѣніями на міровое пространство, выразившимися въ ученіи Птолемея, и слѣдовательно, первый далъ мысль о небесномъ пространствѣ и мірожителяхъ; до Платона боги населяли Олимпъ и не удалялись отъ людей.

Если мы подойдемъ къ ученію Платона съ другой стороны, насъ крайне поразитъ перемѣна, вызванная имъ въ міросозерцаніи древнихъ. Противопоставленіе міра невещественнаго вещественному невольно наталкиваетъ мысль на то, что жалко и печально существованіе человѣка въ послѣднемъ. Все вѣчное, истинное, совершенное сосредоточено тамъ, въ мірѣ идей; земля не что иное, какъ міръ печалей и скорбей; можно-ли послѣ этого колебаться относительно того, чему отдать предпочтеніе? Такимъ образомъ въ платонизмѣ возникаетъ впервые мысль о міровой скорби, о міровомъ горѣ, греческій оптимизмъ уступаетъ мѣсто пессимизму, и все болѣе и болѣе растетъ потребность въ отрѣшеніи отъ міра и полное пренебреженіе всѣмъ мірскимъ. Безъ сомнѣнія, такое настроеніе должно было всего сильнѣе отразиться на развитіи естественныхъ наукъ (конечно, въ отрицательную сторону).

Слѣдомъ за Платономъ мы должны поставить *Аристотеля*, который пытался сгладить рѣзкій дуализмъ ученія Платона и высказалъ, что идея или форма неразрывно связана съ матеріей, хотя и представляетъ собою истинное начало ве-

щественнаго міра. Аристотель не могъ понять въ ученіи Платона того, какъ могутъ идеи вліять на ихъ образы на безконечномъ разстояніи, но въ сущности проповѣдываль тотъ же дуализмъ. вмѣстѣ съ тѣмъ, видя въ идеѣ или формѣ силу, которая направляетъ свою дѣятельность къ тому, чтобы создать нѣчто, проявиться, слѣдовательно, съ той или другой цѣлью, Аристотель естественно отстаиваль телеологическое воззрѣніе на природу. Вѣроятно, этими дуалистическими принципами и телеологическими воззрѣніями и объясняется безсиліе Аристотеля въ физическихъ наукахъ, гдѣ необходима индукція. Аристотель же, по словамъ Тиндаля, проповѣдываль индукцію, не прилагая ее въ собственныхъ изслѣдованіяхъ, и вообще всегда шель отъ общаго къ частному, а не обратно. Само собою, это не умаляетъ заслугъ Аристотеля на поприщѣ разработки описательныхъ наукъ, гдѣ онъ сдѣлалъ весьма много.

Окидывая теперь взглядомъ первый періодъ въ исторіи развитія воззрѣній человѣка на природу, не трудно видѣть, что уже тогда рѣзко намѣтились два направленія: одно—материалистическое, достигшее своего наибольшаго развитія въ ученіи Демокрита, падаетъ ко времени появленія христіанства, другое—идеалистическое, едва намѣченное дуализмомъ Анаксагора, становится постепенно господствующимъ. вмѣстѣ съ развитіемъ этого второго направленія, невѣжество, рабское угнетеніе мысли, нетерпимость и фанатизмъ въ свою очередь все больше и больше захватываютъ общество; нравственное разложеніе Римской имперіи находитъ рѣзкій протестъ въ умѣренности и самоотверженіи первыхъ христіанъ, и авторитетъ церкви становится преобладающимъ надъ всякимъ другимъ. „При такихъ препятствіяхъ, — говоритъ англійскій ученый, — наука, конечно, не могла оказать большихъ успѣховъ. Люди, стремившіеся къ познанію природы, покинули живой источникъ прямого обращенія къ ней черезъ посредство наблюденія и опыта и предалися перекоркѣ знаній своихъ предшественниковъ. Это было время, когда мысль стала предметомъ презрѣнія, а признаніе голаго



авторитета повело, какъ это всегда бываетъ въ наукѣ, къ умственной смерти. Явленія природы приписывались причинамъ нравственнымъ вмѣсто физическихъ; необузданная фантазія, столь же унижительная, какъ современный спиритизмъ, заняла мѣсто научныхъ спекулятивныхъ воззрѣній. Тогда явились средневѣковой мистицизмъ, магія, алхимія, нео-платоническая философія съ своими мечтательными бреднями, хотя вмѣстѣ съ тѣмъ и съ своей дѣйствительно возвышенной прелестью. Она заставила людей смотрѣть со стыдомъ на свое собственное тѣло, какъ на препятствіе, не позволяющее вполнѣ насладиться блаженствомъ“. Прошло еще нѣсколько вѣковъ, и, „наконецъ, настало время схоластической философіи, этого соединенія, по словамъ Ланге, самыхъ нездорѣлыхъ знаній Аристотеля съ христіанствомъ Запада. Въ результатѣ явился умственный застой. Какъ путешественникъ безъ компаса можетъ долго блуждать среди тумана, воображая, что подвигается впередъ, и оказаться, послѣ многихъ часовъ утомительныхъ усилій, на прежнемъ мѣстѣ, такъ и схоластики, связывая и развязывая тѣ же узлы, сгущая и разсѣивая все тотъ же мракъ, оказались по прошествіи столѣтій на одномъ и томъ же мѣстѣ“.

Въ десятомъ вѣкѣ схоластика была уже въ полной силѣ, но ея цвѣтущимъ періодомъ должны почестся XII и XIII вѣка, особенно послѣдній. При современномъ состояніи нашихъ знаній, мы не можемъ себѣ представить, въ какую глубокую тьму погрузилось человѣчество, [потерявъ едва прибрѣтенныя знанія и замѣнивъ ихъ суевѣріями, магіей и волшебствомъ. Только изрѣдка проблески истинной мысли прорѣзывали эту тьму, но и они гасли, не разгараясь въ яркое пламя. Таково было ученіе монаха Рожера Бэкона, котораго ожидала бы блестящая будущность, живи онъ въ другое время; но его постигла вся тяжесть папской немилости. Только у мавровъ можно было въ эту эпоху найти остатки греческой учености; они же продолжали дѣло познания природы, заложенное еще въ отдаленныя времена на Востокѣ. Но въ XIV вѣкѣ схоластика начинаетъ падать,

и мы позволимъ себѣ отмѣтить наиболѣе выдающіяся открытія, обусловившія собою возрожденіе науки, особенно быстро пошедшее впередъ съ XV вѣка.

## II.

Съ паденіемъ Константинополя, въ западной Европѣ распространились подлинныя греческіе тексты, извѣстные до того времени лишь въ арабскихъ переводахъ. Обративъ на себя вниманіе сначала языкомъ, а потомъ и содержаніемъ, они съ очевидностью показали, что въ христіанскомъ лѣтосчисленіи былъ большой недостатокъ: въ средніе вѣка совсѣмъ забыли о мірѣ дохристіанскомъ, никто не останавливался ни на исторіи, ни на умственномъ развитіи этого міра, и лишь полное разрушеніе его остатковъ толкнуло мысль въ эту сторону. Такимъ образомъ значительно увеличился историческій періодъ, человѣкъ увидалъ начала своей жизни отодвинутыми въ гораздо болѣе далекій періодъ, нежели это было принято думать.

Точно то же отношеніе отразилось и на пространствѣ, подлежащемъ человѣческому изслѣдованію. Бассейнъ Средиземнаго моря и прилегающія страны стали недостаточны для все возрастающаго населенія, корабли Колумба отправились на розыски новаго міра, и цѣлая плеяда изслѣдователей: Васко де Гама, Кортецъ, Бальбоа, Магеланъ и др.—разсѣялись по земному шару и своими открытіями пробудили въ человѣкѣ новыя стремленія и ожиданія. вмѣстѣ съ открытіемъ новыхъ народовъ измѣнился и взглядъ на происхожденіе человѣческаго рода, и книги Моисея перестали быть авторитетомъ, каковымъ ихъ признавали средневѣковые ученые. Трудно было связать узами кровнаго родства Адама и краснокожаго туземца Америки, и потому не удивительно, что, наприм., Исаакъ ла-Пейреръ въ XVII вѣкѣ на основаніи библейскихъ текстовъ доказывалъ, что до послѣдняго Адама были другіе люди, другіе Адамы, отъ которыхъ и произошли краснокожіе.

Измѣнился взглядъ и на матерію, такъ какъ множество от-

крытій, наприм. открытіе пороха, явно наталкивало на мысль, что матерія вовсе не такъ лишена силъ, какъ о томъ учили дуалисты. Художники и скульпторы, ознакомившись съ античными произведеніями, увидали всю грубость средневѣковыхъ произведеній искусства и поняли, что задача искусства состоитъ въ преслѣдованіи простоты и естественности. Рафаэль и Микель Анджело, сами того не подозрѣвая, вводили въ сознаніе человѣка новые идеалы красоты и силы на мѣсто ими же разрушенныхъ прежнихъ идеаловъ. Такимъ образомъ измѣнилось представленіе о времени и пространствѣ, о матеріи и формѣ, и, наконецъ, рухнуло все старое воззрѣніе на вселенную, когда Коперникъ, говоря словами Куно-Фишера, оторвалъ свои взоры отъ бесплодныхъ полей Польши и открылъ землю между небесными свѣтилами.

Намъ, привыкшимъ къ мысли о вращеніи земли, о центральномъ положеніи солнца, почти невозможно представить себѣ ту бурю, которую должно было вызвать ученіе Коперника, увидѣвшаго печатный экземпляръ своей книги за нѣсколько дней до своей смерти. Чтобы хоть нѣсколько приблизиться къ этому, попробуемъ вызвать въ нашемъ представленіи средневѣковое воззрѣніе на вселенную. Это было ученіе Птолемея, по которому граница вселенной лежала тамъ, надъ нами, гдѣ виситъ голубой сводъ съ прикрѣпленными къ нему неподвижными звѣздами. Надъ сводомъ находится небесное пространство. Между нимъ и занимающей центральное положеніе по отношенію къ неподвижнымъ звѣздамъ землею, кругомъ послѣдней, прикрѣпленной на кристалльныхъ сферахъ, или поддерживаемая ангелами, или, наконецъ, свободно висящія, вращаются планеты, одухотворенныя божественными существами. Благодаря своей духовности онѣ и управляютъ тѣмъ, что происходитъ на землѣ, и даютъ возможность астрологамъ предсказывать будущее. И на такое-то воззрѣніе посягнулъ Коперникъ, доказавъ, что земля движется кругомъ солнца. Этимъ сразу было подорвано ученіе объ идеяхъ Платона, и объясненіе

кажушагося движенія солнца дѣйствительнымъ вращеніемъ земли положило начало критическому изслѣдованію объекта и способа познанаія,—почва, на которой трудились Бэконъ, Декартъ, Локкъ, Лейбницъ, Беркли, Юмъ, Кантъ и др.

Коперникъ завершилъ своимъ открытіемъ эпоху возрожденія наукъ и искусствъ, но вопросъ о строѣ вселенной нашель только свое начало въ трудахъ великаго ученаго. Послѣдователь Люкреція, италіанскій философъ Джіордано Бруно соединилъ открытіе Коперника съ ученіемъ о безконечности міровъ, и пришелъ къ выводу, что неподвижныя звѣзды суть солнца, разбѣянные въ міровомъ пространствѣ и сопровождаемыя спутниками, которые стоятъ къ нимъ въ томъ же отношеніи, въ какомъ земля находится къ солнцу или наша луна къ нашей землѣ. Такого посягательства на установленія вѣрованія папство стерпѣть не могло, и Бруно, послѣ многочисленныхъ скитаній изъ одного государства въ другое, попалъ, наконецъ, въ Венеціи въ руки инквизиціи и былъ сожженъ въ Римѣ на кострѣ. Желая избѣжать подобной же участи, тридцать три года спустя, семидесятилѣтній Галилей отрекся отъ ученія о вращеніи земли кругомъ солнца. Но это не помѣшало Кеплеру вывести законы планетныхъ движеній и, наконецъ, великій умъ Ньютона, родившагося въ самый годъ смерти Галилея, соединилъ всѣ добытые до него эмпирическіе законы въ одно цѣлое, подчинивъ ихъ всеобщему закону тяготѣнія.

Возвращаемся теперь къ тѣмъ философскимъ направленіямъ, которыя въ разное время оказывали болѣе или менѣе сильное вліяніе на развитіе всѣхъ вообще наукъ, и начнемъ съ Декарта. Его обширный, свѣтлый и строго послѣдовательный умъ былъ пораженъ тѣмъ хаотическимъ безпорядкомъ, который царилъ въ схоластической философіи, тѣмъ болѣе, что неясность и неопредѣленность господствовавшихъ въ ней понятій составляла рѣзкій контрастъ съ математикой, которая была спеціальностью Декарта. Онъ рѣшилъ, что прежде всего нужно очистить поле философіи отъ за-

полонившихъ его схоластическихъ бредней, рѣшилъ, что всѣ наши представленія, всѣ предвзятыя и ходячія мнѣнія должны быть изслѣдованы относительно своего происхожденія и достовѣрности. По происхожденію особенно сомнительны понятія, основанныя на впечатлѣніяхъ, добытыхъ посредствомъ органовъ чувствъ. Отсюда и сомнѣніе въ существованіи внѣшняго міра, о которомъ мы судимъ по этимъ впечатлѣніямъ. Даже въ собственномъ существованіи можетъ усомниться мыслящій человѣкъ, говоритъ Декартъ: я сомнѣваюсь,—слѣдовательно, я мыслю; я мыслю,—слѣдовательно, я существую. Такимъ образомъ вѣрную точку опоры для опредѣленія истинности своего существованія Декартъ находитъ только во внутренней дѣятельности своего разума; по его мнѣнію, разумъ одною только своею внутреннею дѣятельностью долженъ рѣшать и всѣ вопросы о достовѣрности; иными словами, истинно только то, что представляетъ собою продуктъ дѣятельности одного только нашего разума, что слѣдуетъ изъ нашего мышленія. Истинность нашихъ понятій опредѣляется ихъ ясностью и раздѣльностью, и между ними, говоритъ Декартъ, на первомъ мѣстѣ стоитъ понятіе о насъ самихъ, затѣмъ понятіе о безконечномъ, всесовершеннѣйшемъ существѣ и, наконецъ, представленіе о внѣшнемъ мірѣ, какъ о чемъ-то дѣйствительно существующемъ внѣ насъ и независимо отъ насъ.

Собственно говоря, воззрѣнія Декарта на внѣшній міръ были строго механическія. Онъ видѣлъ во внѣшней природѣ лишь сумму частицъ вещества, приведенныхъ въ движеніе, но онъ признавалъ, что вещество создано и движеніе придано ему Создателемъ, и не находилъ возможнымъ доказать, что міръ необходимо долженъ былъ быть устроенъ именно такимъ, а не инымъ образомъ. Проводя свое механическое воззрѣніе на природу, Декартъ и на животныхъ смотрѣлъ, какъ на машины, и тѣлесныя движенія и ощущенія въ человѣкѣ объяснялъ существованіемъ жизненныхъ духовъ, испаряющихся изъ крови. Но мыслительная дѣятельность, по мнѣнію Декарта, всецѣло принадлежитъ душѣ, которая обладаетъ

свободною волей, безсмертна и до того противоположна тѣлу, что едва можно понять, какъ можетъ душа вліять на тѣло, и обратно. Точно такъ же въ рѣзкомъ противоположеніи стоятъ въ ученіи Декарта Богъ и міръ, и потому становится совершенно непонятнымъ, какимъ образомъ существуетъ гармонія между столь противоположными началами, какъ духъ и тѣло, если не признать вмѣстѣ съ Декартомъ, что и то и другое подчинено волѣ Божіей, которая и устанавливаетъ между ними гармоническое соотношеніе. Однако это объясненіе не могло удовлетворить даже послѣдователей Декарта и потому одни, наприм. Лейбницъ, ввели понятіе о предустановленной гармоніи, другіе, какъ Спиноза, вышли изъ затрудненія, признавъ, что дѣятельность духа и тѣла зависитъ не отъ нихъ самихъ, а отъ божества, которое и есть единая субстанція. Ученіе Спинозы, по которому духъ и тѣло — только двѣ различныя формы единой субстанціи, извѣстно подъ названіемъ пантеизма.

Декартъ, подобно схоластикамъ выводившій изъ извѣстнаго положенія всю систему своей философіи, является основателемъ дедуктивнаго метода изслѣдованія. Здѣсь будетъ своевременнымъ упомянуть, что современникъ Декарта, Гассенди, оживилъ давно забытое атомистическое ученіе и нашель себѣ горячую поддержку въ наиболѣе выдающихся ученыхъ своего времени.

Продолжателемъ Декарта являются Малбраншъ во Франціи и Лейбницъ въ Германіи. Лейбницъ вполне отрицаетъ воздѣйствіе внѣшняго предмета на мыслящее существо. Всѣ наши представленія, говоритъ онъ, врождены намъ, но они развиваются и совершенствуются постепенно и, пока не приобрѣли ясность, принимаются нами за чувственныя представленія. Слѣдовательно, всѣ наши представленія бывають сначала чувственными представленіями. Понятіе о врожденности представленій естественно должно было повести къ принятію ихъ за апріорныя, но, признавая возможность убѣдиться въ ихъ истинности дѣятельностью чистаго разума, Лейбницъ признавалъ въ этомъ отношеніи и значе-

ніе опыта; только по его мнѣнію, дѣятельность разума знакомитъ насъ съ истинами необходимыми или общими, опытъ— съ случайными или частными. И самъ Лейбницъ не пренебрегалъ наблюденіемъ и опытомъ, но, по свойствамъ своей природы, онъ стремился къ общимъ истинамъ и старался добыть ихъ исключительно чистою дѣятельностью разума. вмѣстѣ съ тѣмъ Лейбницъ задавалъ себѣ вопросъ, въ чемъ состоитъ сущность тѣла, т.-е. его субстанція, и пришелъ къ заключенію, что она состоитъ не въ протяженіи, что отстаивалъ Декартъ, а въ томъ, что даетъ ему возможность дѣйствовать, т.-е. въ силѣ. А такъ какъ всякая субстанція есть дѣйствующая сила, то каждая особая субстанція должна быть строго единичною силой или монадой. Изъ монады образуется вещество, изъ разныхъ веществъ слагаются тѣла; все, что имѣетъ части, состоитъ изъ монадъ, есть комплексъ монадъ, строго же единичное, дѣятельное существо, извѣстное намъ, есть лишь наша душа. Если провести аналогію между душой и монадой, мы должны признать монады за мыслящія существа, способныя имѣть представленія и сознать ихъ. Развивая свое ученіе далѣе, Лейбницъ говоритъ, что монады, какъ совершенно различныя субстанціи, не могутъ дѣйствовать одна на другую и, если дѣйствуя независимо, дѣйствуютъ согласно, то только потому лишь, что ихъ дѣятельность при самомъ твореніи предопредѣлена Творцомъ. Здѣсь мы и встрѣчаемся съ ученіемъ о предустановленной гармоніи.

Въ числѣ послѣдователей рacionalesтической философіи были замѣчательные мыслители, и тѣ изъ нихъ, которые занимались наукой, сдѣлали для нея очень много. Таковы труды Декарта и Лейбница на поприщѣ математики. Но между ними не было ни одного, кто занимался бы такъ называемыми описательными науками, и потому сначала рacionalesтическая философія не имѣла никакого вліянія на эти послѣднія, а позднѣе, какъ увидимъ, отразилась на ихъ развитіи крайне вредно. Въ самомъ дѣлѣ, немыслимо было изучать природу и оставаться при убѣжденіи, что наблюденіе и

опытъ даютъ намъ свѣдѣнія недостовѣрныя. Совсѣмъ въ другомъ родѣ было вліяніе на развитіе описательныхъ наукъ индуктивной школы философіи, начало которой было положено Фрэнс. Бэкономъ.

Фрэнсисъ Бэконъ, какъ и Декартъ, равно недовольный состояніемъ современной ему философіи и вообще науки, предъявилъ ей однако совсѣмъ инныя требованія, нежели Декартъ. Причина этому лежала въ разницѣ ихъ натуръ. Бэконъ стремился вывести науку на свѣтъ Божій, говоря, что она слишкомъ много занималась словами и что пора ей, наконецъ, заняться дѣломъ. Бэконъ проповѣдывалъ, что наиболѣе высокая степень самолюбія состоитъ въ томъ, чтобы стараться объ увеличеніи богатства и могущества всего человѣчества, увеличивъ власть его надъ окружающею его природой, а эту власть надъ природой можетъ дать только наука. Бэконъ училъ, наконецъ, что надо изучать природу, читать ее, какъ книгу, не пропуская ничего изъ того, что въ ней находится, не внося въ нее также ничего своего, и читать приготовившись, устранивъ разныя препятствія, мѣшающія такому изученію. Эти препятствія суть различные идолы, какъ называетъ ихъ Бэконъ: разныя преданія, мнѣнія и свѣдѣнія, пріобрѣтенныя въ школѣ,—понятія, зависящія отъ подчиненія общественному мнѣнію, — наконецъ, несовершенство нашихъ органовъ чувствъ, воспринимающихъ впечатлѣнія вѣшняго міра. Только разумъ, освобожденный отъ этихъ идоловъ, можетъ вступить въ храмъ науки, но и на чистый разумъ не слѣдуетъ полагаться,—онъ похожъ на неправильное зеркало, и ему надо указать путь. Путь опредѣляется цѣлью, которая состоитъ въ обладаніи природой, а такъ какъ, прежде чѣмъ обладать ею, ее надо знать, то прежде всего надо составить описаніе природы. Составивши описаніе, надо понять, истолковать природу, и въ этомъ отношеніи на первомъ мѣстѣ должно быть поставлено отысканіе причинъ, производящихъ извѣстныя слѣдствія. О причинахъ много говорилось въ средніе вѣка, но тогда го-



ворилось преимущественно о такъ называемыхъ конечныхъ причинахъ, неразрывно связанныхъ съ телеологическимъ возрѣніемъ на природу. Бэконъ указываетъ, что естествоиспытатель долженъ стремиться къ познанію настоящихъ дѣйствующихъ причинъ. При этомъ онъ указываетъ на индукцію, т.-е. на восхождение отъ частныхъ свѣдѣній къ общимъ положеніямъ, какъ на единственный путь для приобретѣнія дѣйствительно правильнаго взгляда на явленія природы, и на блестящемъ примѣрѣ показываетъ, какъ, по его мнѣнію, должно производить настоящее наведеніе и истолковывать природу. Однако Бэконъ не закончилъ начатое имъ дѣло реорганизации системы наукъ, способовъ познания и индуктивной логики. Но онъ не только указалъ недостатки средневѣковой науки, но указалъ на важное значение естествознанія въ ряду другихъ наукъ, указалъ цѣль, которую должна преслѣдовать наука, указалъ и тотъ путь, которымъ она должна идти. И, начиная съ Бэкона, естествознание, не смотря на всевозможныя помѣхи со стороны „идоловъ“, все-таки продолжало развиваться и дошло, наконецъ, до блестящихъ обобщеній нашихъ современниковъ.

Продолжателемъ Бэкона былъ Локкъ, который доказалъ полную несостоятельность ученія о врожденныхъ идеяхъ, и показалъ въ то же время, что единственнымъ источникомъ нашихъ представлений и понятій служить воспріятіе отчасти внѣшнихъ впечатлѣній, отчасти же внутреннихъ ощущений, получаемыхъ вслѣдствіе самосознанія. Давидъ Юмъ, отнесшись критически къ вопросу о возникновеніи нашихъ представлений о внѣшнихъ предметахъ, рѣшилъ, что на самомъ дѣлѣ нашимъ представленіямъ соотвѣтствуютъ только извѣстныя измѣненія нашихъ органовъ чувствъ. Доказать, что нашимъ представленіямъ соотвѣтствуютъ предметы дѣйствительно существующіе, а также и то, что эти предметы совершенно такіе, какими мы ихъ себѣ представляемъ, Юмъ признаетъ невозможнымъ.

Дальнѣйшую разработку вопроса о способахъ познания внѣшняго міра и вмѣстѣ съ тѣмъ завершеніе этого періода

весьма безпорядочнаго соединенія противоположныхъ воззрѣній выведеніемъ ихъ на широкую дорогу критическаго изслѣдованія мы находимъ у Канта.

Кантъ не былъ лишенъ склонности къ идеализму, но скептицизмъ Юма явился для него въ этомъ случаѣ противовѣсомъ. Признавая существованіе внѣшняго міра независимо отъ нашего мышленія, онъ призналъ въ человѣкѣ три источника познанія: познаніе чувственное, пониманіе и разумъ, и задачей своей философіи поставилъ изслѣдованіе нашихъ познавательныхъ способностей, изслѣдованіе того, что въ нашихъ знаніяхъ есть наше, принадлежитъ нашимъ познавательнымъ способностямъ, и что зависитъ отъ предметовъ, на которые направлена дѣятельность этихъ способностей, и, наконецъ, разъясненіе соединенія элементовъ нашего знанія, идущихъ изъ разныхъ источниковъ. Болѣе подробное изложеніе критической философіи Канта не можетъ найти здѣсь мѣсто, но мы не можемъ не указать здѣсь на упомянутую уже гипотезу Канта о происхожденіи солнечной системы изъ громаднаго туманнаго пятна, гипотезу, развитую Лапласомъ.

Вмѣстѣ съ Кантомъ мы подошли къ началу XIX столѣтія. Методъ индукціи привился въ наукѣ, критическая философія основана, время, пространство и матерія равно занимаютъ умъ человѣка и равно заманчиво влекутъ его въ область обширныхъ изслѣдованій. Начиная отсюда, исторія человѣчества и ознаменовывается тѣми обширными фактическими завоеваніями на почвѣ различныхъ наукъ, которыя замѣнили собою словесную и идейную ученость болѣе раннихъ вѣковъ. Если такъ можно выразиться, намъ осталось свести счетъ съ послѣднимъ посягательствомъ рационалистической философіи на развитіе естествознанія, такъ какъ позднѣйшія отвлеченія въ сторону этой науки не могутъ имѣть серьезнаго значенія. Это посягательство выразилось въ развитіи школы натурфилософовъ, и на ней-то мы и остановимся нѣкоторое время.

**М. Мензбиръ.**

*(Окончаніе слѣдуетъ).*

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1892 ГОДЪ. (Двѣнадцатый годъ изданія).

## «ЮЖНЫЙ КРАЙ»

ГАЗЕТА ОБЩЕСТВ., ПОЛИТИЧЕСКАЯ И ЛИТЕРАТУРНАЯ ВЫХОДИТЪ ЕЖЕДНЕВНО.

Программа газеты: I. Правительственныя распоряженія. II. Руководящія статьи по вопросамъ внутренней и внѣшней политики и общественной жизни. III. Обзорные газеты и журналовъ. IV. Телеграммы специальныхъ корреспондентовъ „Южнаго Края“ и „Сѣвернаго телеграфнаго агентства“. V. Последнія извѣстія. VI. Городская и земская хроника. VII. Вѣсти съ юга: корреспонденціи „Южнаго Края“. VIII. Со всѣхъ концовъ Россіи (корреспонденціи „Южнаго Края“ и извѣстія другихъ газетъ). IX. Внѣшнія извѣстія: заграничная жизнь, послѣдняя почта. X. Наука и искусство. XI. Фельетонъ: научный, литературный и художественный. Беллетристика. Театръ. Музыка. XII. Судебная хроника. XIII. Критика и библиографія. XIV. Смѣсь. XV. Биржевая хроника и торговый отдѣлъ. XVI. Календарь. XVII. Справочныя свѣдѣнія. Дѣла, назначенныя къ слушанію и резолюціи по нимъ округа Харьковской судебной палаты. XVIII. Стороннія сообщенія. XIX. Объявленія.

Въ „Южномъ Краѣ“ помѣщаются портреты Особъ Императорской Фамилии, историческихъ лицъ, выдающихся современныхъ дѣятелей и политичежи, имѣющія отношенія къ текущимъ событіямъ.

### ПОДПИСНАЯ ЦѢНА.

	На годъ.	На 6 мѣс.	На 3 мѣс.	На 1 мѣс.
Безъ доставки . . . . .	10 р. 50 к.	6 р. — к.	3 р. 50 к.	1 р. 20 к.
Съ доставкою . . . . .	12 р. — к.	7 р. — к.	4 р. — к.	1 р. 40 к.
Съ перес. иногородн. . . . .	12 р. 50 к.	7 р. 50 к.	4 р. 50 к.	1 р. 60 к.

Допускается разсрочка платежа за годовой экземпляръ по соглашенію съ редакціей.

Подписка и объявленія принимаются въ ХАРЬКОВѢ—въ главной конторѣ газеты „Южный Край“, на Николаевской площади, въ домѣ Шитры.

2—1

Редакторъ-Издатель А. А. *Лозефовичъ*.

4000 стр. обшкн.  
журнальнаго формата.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1892 Г.

въ годъ съ пересылкой и доставкой. 3 р.

## ВСЕМІРНАЯ БИБЛИОТЕКА

ЕЖЕМѢСЯЧНЫЙ ЖУРНАЛЪ ИНОСТРАННОЙ БЕЛЛЕТРИСТИКИ.  
(ВТОРОЙ ГОДЪ ИЗДАНІЯ).

12 кн. въ годъ 3 р. съ пересыл. и достав. во всѣ мѣста Россійск. Имперіи „Всемирная Библіотека“ выходитъ въ среднихъ числахъ каждаго мѣсяца книжками въ 18—20 печатныхъ листовъ большаго журнальнаго формата до 4000 страницъ въ годъ.

Въ журналѣ помѣщаются исключительно лишь выдающіяся новинки иностранной литературы.

Подписная цѣна съ перес. и достав. во всѣ мѣста Россійск. Имперіи: На годъ 3 руб., на полгода 2 руб.

Каждый романъ имѣетъ свою отдѣльную нумерацію страницъ и снабженъ заглавнымъ листомъ, такъ что можетъ быть сброшюрованъ и переплетенъ въ самостоятельный томъ.

Гг. новые подписчики получаютъ бесплатно начало и продолженіе произведеній, переходящихъ печатаніемъ въ слѣдующій подписной годъ.

Съ требованіями просятъ обращаться въ Редакцію журнала „Всемирная Библіотека“ С.-Петербургъ, Троицкая ул., д. 36. Кромѣ того для г.г. московскихъ и харьковскихъ подписчиковъ подписка принимается въ Москвѣ въ конторѣ Н. Печковской Петровскія линіи и въ Харьковѣ въ конторѣ Ф. Константинова около Биржи.

2—1

Редакторъ-Издатель К. *Плавинскій*.

# „ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКІЙ СЛОВАРЬ“

начатый и доведенный до буквы **В** проф. И. Е. Андреевскимъ,

ПРОДОЛЖАЕТСЯ ПОДЪ РЕДАКЦІЕЮ

**К. К. АРСЕНЬЕВА** и засл. проф. **Ө. Ө. ПЕТРУШЕВСКАГО**.

При участіи редакторовъ 7отдѣловъ:

Проф. **Д. И. Менделѣва** (отдѣлъ химико-технической и фабрично-заводской). Проф. **Э. К. Брандта** (отдѣлъ биологическихъ наукъ). Проф. **А. И. Воейкова** (отдѣлъ географіи). **Владимира Соловьева** (отдѣлъ философіи). Проф. **В. Т. Собичевскаго** (отдѣлъ сельско-хозяйственный и льсоводства). С. **А. Венгерова** (отдѣлъ литературы). Проф. **Н. Ө. Соловьева** (отд. музыки).

„ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКІЙ СЛОВАРЬ“ выходитъ полутомами, въ 30 листовъ убористой печати каждый. Вышли семь полутомовъ: I. А—Алтай, II. Алтай—Арагвай, III. Араго—Аутка, IV. Ауго—Банни, V. Банни—Бергеръ, VI. Бергеръ—Бисы, VII. Бишбург—Босха. Ежегодно предполагается выпускать шесть полутомовъ.

**ТЕНСТЪ** помѣщаемыхъ въ „Словарь“ статей составляется въ настоящее время самостоятельно названными выше учеными и специалистами, причѣмъ все касающееся Россіи обрабатывается наиболее полно и тщательно.

Значительная часть русской географіи обрабатывается членами географическихъ экспедицій, посѣтившими съ научными цѣлями описываемыя ими мѣстности, какъ наприм. Кавказъ—путешественникомъ **Н. И. Кузнецовымъ**, Закавказье и Средняя Азія—**В. И. Масальскимъ**, Восточная Сибирь—**дромъ Ф. Ө. Шперкомъ**, средняя Россія—**геологомъ Н. В. Кудрявцевымъ** и мн. др. *Для каждой губерніи и области дается специальная карта.*

**ПРИЛОЖЕНИЯ** состоятъ: 1) Изъ географическихъ картъ, специально обработанныхъ для „Словаря“ и составляющихъ дополненіе къ тексту географическаго и историческаго отдѣловъ „Словаря“ (физическія и политическія карты частей свѣта, отдѣльныхъ странъ и государствъ, а для Россіи—кромя общей карты—отдѣльныя карты каждой губерніи). 2) Изъ разнообразныхъ иллюстрацій, относящихся къ области художествъ и прикладныхъ искусствъ, плановъ, чертежей, видовъ, изображеній изъ царства природы, коллекцій антропологическихъ и этнографическихъ типовъ, историческихъ костюмовъ, археологическихъ предметовъ быта, нравовъ, обстановки и т. д., исполненныхъ способами ксилографическимъ, литографическимъ и хромолитографическимъ и служащихъ наглядною составною частью энциклопедическаго цѣлаго.

Въ числѣ рисунковъ, начиная съ VI полутома, помѣщаются извѣстные рисунки изъ „*Жизни Животныхъ*“ **Бремса**, а также рисунки, вошедшіе въ „Энциклопедическій Словарь“ **Мейера**. Большинство этихъ рисунковъ хромолитографировано.

**Изящные переплеты для каждого выпуска изъ шагреновой кожи съ золотымъ тисненіемъ на корешкѣ.**

Цѣна за каждый полутомъ въ переплетѣ . 3 р. — к.  
безъ переплета . 2 „ 70 „ } безъ пересылки.

Желающіе приобрести вышедшіе полутомы, равно какъ и послѣдующіе, благоволятъ обратиться въ контору редакціи (С.-Петербургъ, Прачешный пер., д. 6). Въ Петербургѣ, Москвѣ, Кіевѣ, Харьковѣ, Одессѣ и Казани каждый полутомъ доставляется на квартиру по указанной цѣнѣ (3 р. или 2 р. 70 к.); во все же остальные мѣста Россіи книги высылаются по почтѣ, съ наложеннымъ платежомъ за стоимость книги и за пересылку—40 к.

Для облегченія подписчиковъ, вышедшіе полутомы могутъ быть высылаемы по одному полутому ежемѣсячно или въ иные промежутки времени, по желанію подписчиковъ.

Выписывающіе одновременно все вышедшіе полутомы благоволятъ при подпискѣ прислать въ контору деньги за пересылку экземпляровъ, считая по 40 коп. за каждый полутомъ.

Учрежденія, выписывающіе для своихъ служащихъ не менѣе 10 экземпляровъ, пользуются льготными условіями, съ разрочкой платежа за ответственностью казначея или начальника учрежденія.

Издатели { **Ф. А. Брокгаузъ** (Лейпцигъ).  
**И. А. Ефронъ** (С.-Петербургъ).

# СПЕЦІАЛЬНЫЙ ОТДѢЛЪ.

## Основные моменты въ развитіи новой философіи.

III \*).

С п и н о з а.

Спиноза чуть-ли не самый трудный для популярнаго изложенія философъ. Въ этомъ отношеніи съ нимъ могутъ соперничать развѣ только нѣкоторые нѣмецкіе идеалисты нынѣшняго вѣка — Фихте и особенно Гегель. Своими словами нельзя излагать основныя метафизическія формулы Спинозы, такъ какъ каждое слово имѣетъ въ нихъ особенное, важное для его системы значеніе. Поэтому необходимо сдѣлать нѣкоторое усиліе мысли и постараться проникнуть въ смыслъ нѣсколькихъ, весьма отвлеченныхъ положеній мыслителя, какъ онъ самъ ихъ формулируетъ.

Первая часть знаменитой «Этики» Спинозы, носящая названіе: «о Богѣ», начинается со слѣдующихъ опредѣленій, аксіомъ и выводимыхъ изъ нихъ положеній \*\*).

О п р е д ѣ л е н і я.

1. Подъ именемъ самопричины (causa sui) я понимаю то, сущность чего включаетъ въ себѣ существованіе, или то, природа чего не можетъ быть представлена иначе, какъ существующею.

\*) См. „Вопросы Философій“, кн. 8-я и 9-я.

\*\*) См. „Этика“ Спинозы въ русскомъ переводѣ подъ редакціей Модестова. Спб. 1886 г. Ср. также новый переводъ „Этики“ г. Иванцова, имѣющей вскорѣ появиться (Труды Московскаго Психологическаго Общества. Вып. V).

II. Та вещь называется въ своемъ родѣ конечною, которая можетъ быть ограничена другою вещью такой же природы. Напр., тѣло называется конечнымъ, потому что мы всегда представляемъ себѣ другое, большее тѣло. Такъ мысль бываетъ ограничена другою мыслью. Но тѣло не можетъ быть ограничено мыслью, а мысль—тѣломъ.

III. Подъ субстанціей я разумѣю то, что существуетъ въ себѣ и представляется само по себѣ, т.-е. то, представленіе чего не нуждается въ представленіи другой вещи, изъ котораго оно должно образоваться.

IV. Подъ атрибутомъ я понимаю то, что разумъ воспринимаетъ изъ субстанціи, какъ нѣчто составляющее самую сущность ея.

V. Подъ состояніемъ (modus) я разумѣю видоизмѣненія субстанціи или то, что есть и въ другомъ, посредствомъ чего оно также представляется.

VI. Подъ Богомъ я разумѣю абсолютно-безконечное существо, т.-е. субстанцію, состоящую изъ безконечнаго множества атрибутовъ, изъ которыхъ каждый выражаетъ вѣчную и безконечную сущность.

VII. Та вещь называется свободною, которая существуетъ въ силу необходимости, присущей ея собственной природѣ, и собою же опредѣляется къ дѣйствию; необходимою (или же принужденною) называется та вещь, которая опредѣляется къ существованію и дѣятельности другою вещью по извѣстному и опредѣленному способу.

VIII. Подъ вѣчностью я разумѣю само существованіе, на сколько оно представляется необходимо вытекающимъ изъ простаго опредѣленія вѣчнаго предмета.

#### А к с і о м ы.

I. Все существующее существуетъ или въ себѣ, или въ другомъ.

II. То, что не можетъ быть представлено посредствомъ другого, должно быть представлено изъ самого себя.

III. Изъ данной опредѣленной причины необходимо вытекаетъ дѣйствіе, и, наоборотъ, если нѣтъ опредѣленной причины, то невозможно, чтобы послѣдовало дѣйствіе.

IV. Познаніе дѣйствія зависитъ отъ познанія причины и заключаетъ его въ себѣ.

V. Вещи, которыя не имѣютъ ничего общаго между собою, не могутъ и быть поняты одна изъ другой, т.-е. представленіе одной не включаетъ въ себя представленія другой.

VI. Истинная идея должна быть согласна съ своимъ содержаніемъ.

VII. Что можетъ быть представлено несуществующимъ, сущность того не содержитъ въ себѣ существованія.

П о л о ж е н і е I \*).

Субстанція по природѣ предшествуетъ своимъ состояніямъ.

П о л о ж е н і е II.

Двѣ субстанціи, имѣющія различные атрибуты, не имѣютъ ничего общаго между собою.

П о л о ж е н і е III.

Изъ тѣхъ вещей, которыя не имѣютъ ничего общаго между собою, одна не можетъ быть причиною другой.

П о л о ж е н і е VII.

Къ природѣ субстанціи принадлежитъ существованіе.

П о л о ж е н і е VIII.

Всякая субстанція необходимо безконечна.

П о л о ж е н і е IX.

Чѣмъ больше вещь имѣетъ реальности или существованія, тѣмъ больше атрибутовъ принадлежитъ ей.

П о л о ж е н і е XI.

Богъ или субстанція, состоящая изъ безконечно многихъ атрибутовъ, изъ которыхъ каждый выражаетъ вѣчную и безконечную сущность, необходимо существуетъ.

П о л о ж е н і е XIV.

Кромѣ Бога нѣтъ и не можетъ быть представлена никакая субстанція.

\*) Положенія мы сообщаемъ, не приводя вслѣдъ за ними доказательствъ, которыя сводятся къ ссылкамъ на предыдущія опредѣленія, аксіомы и положенія.

## П о л о ж е н і е XV.

Все, что есть,—есть въ Богѣ, и безъ Бога ничего не можетъ быть и не можетъ быть представлено.

Эти положенія составляютъ краеугольный камень всей философіи Спинозы. Онъ дополняетъ ихъ различными вводными объясненіями (схоліями и королларіями).

Такъ, напр., по поводу приведеннаго только что положенія XV онъ поясняетъ: «Нѣкоторые воображаютъ Бога на подобіе чловѣка состоящимъ изъ тѣла и души и подверженнымъ страстямъ. Но какъ они далеки отъ истиннаго понятія о Богѣ, достаточно видно изъ доказанныхъ уже положеній...» Далѣе онъ говоритъ: «Всѣ, которые какимъ-нибудь образомъ представляли себѣ божественную природу, говорятъ, что Богъ безтѣлесенъ; и это лучше всего доказывается тѣмъ, что подъ тѣломъ мы разумѣемъ какую-нибудь величину, имѣющую длину, ширину, глубину, опредѣленную извѣстной фигурой; но нелѣпѣ этого ничего нельзя сказать о Богѣ, т.-е. о существѣ абсолютно безконечномъ».

Задача Спинозы въ его этикѣ—дать намъ такую стройную, а главное устойчивую систему положеній, касающихся природы Бога, міра, вещей и ихъ отношеній, которая своею замкнутостью и логическою непоколебимостью совершенно равнялась бы организму математическихъ положеній, составляющихъ геометрію Эвклида. Отсюда и знаменитый геометрической методъ изложенія и доказательства отвлеченныхъ истинъ въ «Этикѣ» Спинозы. Этикой же это знаменитое произведеніе называется потому, что, исходя изъ опредѣленій понятій Бога и субстанции, оно постепенно приводитъ насъ къ нѣкоторой теоріи нравственнаго поведенія. Послѣ части первой «О Богѣ» слѣдуютъ части: «О природѣ и происхожденіи души, о происхожденіи и природѣ страстей, о чловѣческомъ рабствѣ или о силѣ страстей» и, наконецъ, часть V: «О могуществѣ разума или о чловѣческой свободѣ».

Приступая къ изложенію этой пятой и послѣдней части своей «Этики», Спиноза говоритъ въ предисловіи:

«Наконецъ я перехожу къ той части «Этики», которая разбираетъ способъ или путь, ведущій къ свободѣ. Въ ней я буду говорить о силѣ разума, показывая, что въ состояніи сдѣлать



разумъ противъ страстей, и затѣмъ, что такое свобода души или блаженство; изъ этого мы увидимъ, на сколько мудрый человѣкъ лучше невѣжды».

А вотъ изъ этой пятой части «Этики» на выдержку нѣсколько положеній, характеризующихъ ея содержаніе:

### П о л о ж е н і е II.

Если мы душевное движеніе или аффектъ отдѣлимъ въ мысли отъ внѣшней причины и соединимъ его съ другими мыслями, то любовь и ненависть къ внѣшней причинѣ, равно какъ и колебанія души, возникающія изъ этихъ аффектовъ, уничтожатся.

### П о л о ж е н і е III.

Аффектъ, который есть страсть, перестаетъ быть страстью, какъ только мы составимъ о немъ ясную и отчетливую идею.

### П о л о ж е н і е IV.

Нѣтъ ни одного впечатлѣнія въ тѣлѣ, о которомъ мы не могли бы составить себѣ яснаго и отчетливаго понятія.

### П о л о ж е н і е VI.

Поскольку душа понимаетъ всѣ вещи, какъ необходимыя, постольку она имѣетъ большую силу противъ аффектовъ или меньше страдаетъ отъ нихъ.

«Ибо мы видимъ,—поясняетъ это положеніе Спиноза,—что печаль по поводу потери какого-нибудь добра ослабѣваетъ, какъ только потерявшій человѣкъ подумаетъ о томъ, что онъ никакимъ образомъ не могъ бы сохранить его. Также мы видимъ, что никто не жалѣетъ о ребенкѣ по поводу того, что онъ не умѣетъ говорить, ходить, рассуждать, и что столько лѣтъ живетъ, какъ бы не сознавая себя».

Пока мы не обуреваемся аффектами, противными нашей природѣ, гласитъ положеніе X, до тѣхъ поръ мы имѣемъ власть согласно разуму связывать и располагать въ порядкѣ впечатлѣнія нашего тѣла.

«Посредствомъ этой власти располагать и связывать впечатлѣнія тѣла мы можемъ сдѣлать такъ,—поясняетъ Спиноза въ схолии къ положенію X,—что не легко намъ будетъ страдать отъ дурныхъ аффектовъ... Самое лучшее, что мы можемъ дѣлать,

пока не имѣемъ совершеннаго познанія о нашихъ аффектахъ,— это установить правильный порядокъ жизни или извѣстныя правила жизни, напечатлѣть ихъ въ памяти и постоянно примѣнять къ часто встрѣчающимся въ жизни отдѣльнымъ случаямъ, чтобы наше воображеніе широко воспринимало ихъ дѣйствіе и чтобы они всегда были наготовѣ. Напр., между правилами жизни мы поставили, что ненависть нужно побѣждать любовью или великодушіемъ, а не платить за нее взаимною ненавистью. Но чтобы имѣть всегда наготовѣ это предписаніе разума, гдѣ окажется надобность въ немъ, мы должны часто взвѣшивать и обдумывать обыкновенныя человѣческія обиды и то, какъ и какимъ путемъ можно отразить ихъ великодушіемъ... Подобнымъ же образомъ нужно размышлять о мужествѣ, чтобы освободиться отъ страха; именно мы должны перебирать обыкновенныя опасности и думать, какимъ образомъ можно лучше избѣжать или преодолѣть ихъ присутствіемъ духа и мужествомъ. Но нужно замѣтить, что, приводя въ порядокъ наши помыслы и образы, мы всегда должны имѣть въ виду то, что есть добраго въ каждой вещи, чтобы такимъ способомъ всегда по аффекту радости опредѣляться къ дѣятельности».

Чѣмъ къ большему числу вещей относится какой-нибудь образъ, гласитъ положеніе XI, тѣмъ чаще онъ повторяется или тѣмъ чаще онъ возстаетъ и тѣмъ больше занимаетъ душу. Душа можетъ сдѣлать такъ, говорится далѣе,— чтобы всѣ впечатлѣнія тѣла или образы вещей относились къ идеѣ Бога. Кто ясно и отчетливо понимаетъ себя и свои аффекты, тотъ любить Бога, и тѣмъ больше, чѣмъ больше онъ понимаетъ себя и свои аффекты (положеніе XV). Эта любовь къ Богу должна наиболѣе наполнить душу (положеніе XVI). Богъ не подверженъ страстямъ и не испытываетъ никакого аффекта радости или печали (положеніе XVII). Любовь къ Богу не можетъ быть омрачена никакимъ аффектомъ зависти или ревности; но она тѣмъ болѣе укрѣпляется, чѣмъ большее число людей мы воображаемъ соединенными тою же связью любви съ Богомъ (положеніе XX). Богъ любитъ самого себя безконечною интеллектуальною любовью (положеніе XXXV). Интеллектуальная любовь души къ Богу есть сама любовь Бога, которою Богъ любитъ самого себя, не поскольку онъ безконеченъ, но поскольку онъ можетъ выражаться сущностью человѣческой души подъ формою вѣчности (положеніе XXXVI). Человѣческая душа, утверждаетъ Спиноза

въ другомъ своемъ положеніи (XXIII), не можетъ совершенно разрушиться вмѣстѣ съ тѣломъ, но отъ нея остается нѣчто такое, что вѣчно. Блаженство, говоритъ Спиноза въ послѣднемъ (XLII) положеніи пятой части «Этики», не есть награда за добродѣтель, и мы не потому наслаждаемся, что сдерживаемъ наши похоти, а, напротивъ, мы можемъ сдерживать ихъ потому, что наслаждаемся блаженствомъ.

Блаженство есть божественная любовь или любовь къ Богу, хочетъ сказать Спиноза, и эта любовь къ Богу есть высшая добродѣтель, дающая намъ и наслажденіе и силу избѣгать низшихъ наслажденій, т.-е. похотей.

«Этимъ я закончилъ все, что я хотѣлъ показать о силѣ души противъ аффектовъ и о свободѣ души,—говоритъ въ заключеніе нашъ философъ.—Изъ этого видно, что въ состояніи сдѣлать мудрый и на сколько онъ сильнѣе невѣжды, который руководится одною похотью... Мудрый едва волнуется душою, но сознавая по нѣкоторой вѣчной необходимости себя, Бога и вещи, никогда не перестаетъ существовать, а всегда обладаетъ довольствомъ души. Если путь, который я показалъ, какъ ведущій къ этому, и кажется труднымъ, то все-таки его можно найти. Если бы спасеніе было такъ легко, и если бы его можно было найти безъ большого труда, то отчего же могло бы произойти, что почти всѣ не радѣютъ о немъ? Но все прекрасное такъ же трудно, какъ оно рѣдко» («Этика», пер. Модестова, стр. 380).

Изъ приведенныхъ мною выдержекъ изъ знаменитой «Этики» Спинозы достаточно видно, что по оригинальности метода, по своеобразному приему построенія отдѣльныхъ истинъ, выражаемыхъ въ строгой логической связи и зависимости другъ отъ друга, это сочиненіе почти не поддается обыкновенному изложенію, и притомъ, именно въ упомянутомъ, своеобразномъ ходѣ разсужденій заключается главная его особенность, отличіе его отъ всѣхъ существующихъ другихъ великихъ философскихъ произведеній. По плану Спинозы, его «Этика» долженствовала быть такою органически цѣльною и несокрушимою системою истинъ, въ которой каждое положеніе опиралось бы на всѣ остальные и въ свою очередь было бы необходимымъ и неустранимымъ звеномъ цѣлаго, подкрѣпляя собою всѣ прочія.

Замыселъ гениальный. И нѣтъ сомнѣній, что если человѣчеству суждено когда-либо достигнуть завѣтной цѣли—установленія безу-

словно достовѣрнаго метафизическаго ученія о мѣрѣ и неизблемой системы нравственныхъ принциповъ жизни, то такое построеніе должно будетъ вылиться въ формы, сходныя съ системою Бенедикта де Спинозы.

Но достигъ ли самъ Спиноза того абсолютно-прочнаго результата, къ которому стремился? И отчего его попытка осталась изолированной, отчего всѣ серьезные мыслители послѣдующихъ вѣковъ, съ такимъ любопытствомъ углублявшіеся въ чтеніе и изученіе его «Этики», не считали ее никогда послѣднимъ словомъ философіи или хотя бы устойчивымъ базисомъ для продолженія той работы, которою задался Спиноза?

Прежде чѣмъ перейти къ разрѣшенію этихъ вопросовъ, я долженъ дать болѣе полную общую характеристику ученія этого мыслителя. Спиноза былъ продолжателемъ Декарта, основателя новѣйшей метафизики, съ ученіемъ котораго мы познакомились въ прошлую лекцію \*).

---

\*) Спиноза на 36 лѣтъ моложе Декарта. Родился въ 1632 г. и лично Декарта не зналъ, такъ какъ послѣдній переселился въ Стокгольмъ, когда ему было 17 лѣтъ, а философское развитіе Спинозы едва начиналось. Мѣсто рожденія Спинозы въ точности не извѣстно: одни біографы указываютъ на Амстердамъ, другіе заключаютъ изъ одного намека самого Спинозы, что родители его, португальскіе евреи, переселились въ Голландію не ранѣе, какъ когда Спинозѣ было лѣтъ 14—15. Уже въ дѣтствѣ Барухъ де Спиноза, впоследствии самъ переименовавшій себя въ Бенедикта, обнаруживалъ пылкое воображеніе, пронизательный и быстрый умъ. По собственной охотѣ онъ выучился латинскому языку у врача Ванъ-денъ-Энде, обвиненнаго впоследствии въ атеизмъ и изгнаннаго изъ родины своей. Этотъ ученый натуралистъ, повидимому, посѣлялъ въ ученикъ своемъ первыя сѣмена философскаго скептицизма. Затѣмъ Спиноза усердно занимался богословіемъ и, наконецъ, физикой. Это и натолкнуло его на сочиненія Декарта, которыя онъ прочелъ съ жадностью. Къ тому же времени относится, повидимому, знакомство его съ врачомъ Людвигомъ Мейеромъ и съ почитателемъ Декарта Ольденбургомъ, который былъ саксонскимъ резидентомъ въ Лондонѣ и велъ съ нимъ послѣ оживленную ученую переписку. Въ кружкѣ христіанъ, въ которомъ Спиноза вращался въ юности, ревностно читались и обсуждались сочиненія не только Декарта, но и Бэкона и Гоббеса. Кромѣ того, какъ выяснилось изъ одного маленькаго юношескаго произведенія Спинозы, онъ несомнѣнно былъ знакомъ и съ нѣкоторыми сочиненіями Дж. Бруно и находился одно время подъ вліяніемъ этого мыслителя. Несомнѣнно также и то, что на немъ сказалось въ широкой степени вліяніе средневѣковыхъ еврейскихъ писателей-мистиковъ. Онъ учился одно время въ школѣ раввиновъ подъ руководствомъ

Тѣмъ не менѣ Спиноза далеко не вполнѣ раздѣляетъ принципы декартовской философіи. «Я, по истинѣ, не могу достаточно надивиться тому,—говоритъ онъ въ пятой книгѣ «Этики»,—

талмудиста Мортейры, и хотя это образованіе, по выраженію Виндельбанда, доставило ему также мало удовольствія, какъ Декарту образованіе, полученное въ іезуитской школѣ „Ла Флешъ“,—тѣмъ не менѣ изученіе Св. Писанія, Талмуда и его комментаторовъ, а затѣмъ уже, по собственной охотѣ, тайнаго мистическаго средневѣковаго ученія евреевъ—Каббалы, не могли не наложить особой, если такъ можно выразиться, теологической печати на его міросозерцаніе, что признаютъ и лучшіе современные историки философіи (ср. у Виндельбанда).

Такъ складывалась мысль Спинозы, когда его единоплеменниками было замѣчено, что онъ сталъ рѣдко посѣщать синагогу, высказывать сужденія, противныя ученію Талмуда, и какъ бы склоняться къ христіанству. Хотя Спиноза никогда не принималъ крещенія, но постепенно совершился разрывъ его съ еврейскою общиною, и дѣло кончилось тѣмъ, что онъ былъ исключенъ изъ нея и отлученъ отъ синагоги, какъ вѣроотступникъ, отказавшись принять отъ раввиновъ значительную денежную пенсію за молчаніе и исправное посѣщеніе синагоги. Опасаясь насилій со стороны еврейской черни онъ переселился сначала въ Ринсбургъ, близъ Лейдена, а потомъ въ 1662 г. въ Гаагу, гдѣ прожилъ до смерти своей, послѣдовавшей отъ чахотки въ 1677 г., въ полномъ уединеніи, изрѣдка только принимая посѣщенія друзей и почитателей.

Занимая скромную комнату въ домѣ нѣкоего Ванъ-Деръ-Спика, Спиноза усердно работалъ надъ своими произведеніями, добывая себѣ средства къ жизни шлифованіемъ оптическихъ стеколъ. Биографы его передаютъ рассказы о необычайной экономіи, воздержности, безкорыстїи, простотѣ въ одеждѣ и манерахъ. „Противно здравому смыслу облекать въ дорогую оболочку ничтожную и брѣнную вещь“, говорилъ Спиноза и одѣвался какъ можно проще. Къ христіанской церкви онъ относился терпимо и симпатично. На вопросъ хозяйки его, можетъ-ли она спастись, принадлежа къ исповѣдуемой ей религіи, онъ отвѣчалъ знаменитыми словами: „Ваша религія хороша, вы не должны искать другой, ни сомнѣваться въ своемъ спасеніи, если только не будете довольствоваться внѣшней набожностью, но будете въ то же время вести кроткую, мирную жизнь“. Отъ принятія предложенія пфальцскаго курфюрста Карла-Людвига занять кафедру философіи въ Гейдельбергскомъ университетѣ Спиноза отказался, опасаясь стѣсненія свободы своей дѣятельности и слишкомъ большого отвлеченія отъ литературныхъ работъ. Чахотка подтачивала его организмъ 20 лѣтъ, но вслѣдствіе чрезвычайной умѣренности онъ протянулъ почти до 45 лѣтъ и умеръ внезапно въ отсутствіи хозяевъ, къ которымъ еще утромъ того дня приходилъ изъ своей комнаты. Такимъ образомъ еще болѣе Декарта и даже Мальбранша Спинозѣ удалось осуществить идеалъ тихой, созерцательной жизни, чуждой страстей и всякихъ волненій, чему, конечно, сильно содѣйствовало его необыкновенное самообладаніе и непоколебимое убѣжденіе въ истинности его ученія и правильности его идеала жизни.

что философъ, рѣшившійся выводить все единственно только изъ принциповъ, которые ясны сами по себѣ, и утверждать только то, что онъ понимаетъ ясно и отчетливо, и который такъ часто порицалъ схоластиковъ за то, что они хотѣли объяснить темныя вещи темными качествами, высказываетъ гипотезу, которая темнѣе, чѣмъ всякое темное качество». Здѣсь Спиноза разумѣетъ изложенное нами ученіе Декарта объ отношеніи души и тѣла и совершенно произвольную гипотезу его о томъ, что душа помещается въ особой небольшой железкѣ мозга, и что чрезъ посредство этой железы происходитъ взаимодѣйствіе между духомъ и тѣломъ. «Я спрашиваю, продолжаетъ Спиноза, что онъ разумѣетъ подъ соединеніемъ души съ тѣломъ? Какое же, говорю я, отчетливое и ясное понятіе имѣетъ онъ о мышленіи, которое связано съ какою-то частичкою вещества (количества)?»

Это недоумѣніе Спинозы составляетъ главный узелъ его разногласій съ Декартомъ, и оно-то и привело его къ отрицанію дуализма Декарта, т.-е. ученія о двухъ субстанціяхъ, и къ построенію оригинальной системы монизма — ученія о единой міровой субстанціи, Богѣ, которая проявляется разными сторонами или атрибутами своими въ веществѣ и духѣ.

Въ одномъ изъ писемъ къ пріятелю своему Ольденбургу, на вопросъ Ольденбурга, въ чемъ, по мнѣнію Спинозы, заключается ошибка Бэкона и Декарта, Спиноза пишетъ:

«Вы желаете, чтобы я указалъ вамъ ошибки, которыя я усматриваю въ философіи Декарта и Бэкона. Хотя и не въ моихъ привычкахъ раскрывать чужія заблужденія, однако на этотъ разъ подчиняюсь вашему желанію. Первая и самая важная ошибка ихъ заключается въ томъ, что они оба очень далеки отъ пониманія первопричины и происхожденія всего сущаго. Вторая — что они не уразумѣли настоящей природы человѣческаго духа. Третья — что они не постигли истинной причины заблужденій... Между тѣмъ только человѣкъ, совершенно лишенный образованія и всякаго знанія, можетъ не видѣть, въ какой высокой степени важно вѣрное пониманіе всѣхъ этихъ предметовъ» \*).

Изъ этихъ двухъ цитатъ можно видѣть, что самъ Спиноза,

---

\*) Переписка Бенедикта де Спинозы съ приложеніемъ жизнеописанія I. Колеруса. Пер. Л. Я. Гуревичъ, подъ ред. и съ прим. А. Л. Вольнскаго. Спб. 1891, стр. 68.

по крайней мѣрѣ, считалъ свою философію самостоятельною и способною исправить существенныя ошибки въ ученіяхъ его предшественниковъ, не исключая и Декарта.

Спиноза не легко рѣшался печатать свои сочиненія. Прежде всего въ 1663 г. было издано имъ на латинскомъ языкѣ изложеніе началъ философіи Декарта, составившееся изъ диктанта одному ученику. Затѣмъ въ 1670 г. появился его «Богословско-политическій трактатъ» съ девизомъ апостола Павла: «О томъ, что мы пребываемъ въ Немъ и Онъ въ насъ, мы узнаемъ изъ того, что Онъ далъ намъ отъ Духа своего». Книга эта была вскорѣ запрещена и издавалась послѣ дважды подъ другими заглавіями. Всѣ остальные сочиненія Спинозы были обнародованы въ 1677 г. послѣ его смерти, причемъ между посмертными произведениями находится и главный трудъ: «Ethica, ordine geometrico demonstrata....», затѣмъ: трактатъ политическій, разсужденіе объ исправленіи разсудка, философская переписка съ учеными современниками, компендіумъ грамматики еврейскаго языка. Кромѣ того, лѣтъ 40 тому назадъ было найдено и обнародовано (въ 1852 г.) уже упомянутое мною маленькое сочиненіе Спинозы: «Трактатъ о Богѣ, человѣкѣ и его счастіи», написанный подъ вліяніемъ Бруно, по догадкамъ, около 1655 г. и «представляющій набросокъ системы, въ которомъ видна низшая ступень «Этики» (Ибервегъ).

Тотъ фактъ, что Спиноза не рѣшился опубликовать при жизни «Этику», объясняется тѣмъ приемомъ, который былъ оказанъ современниками его «Богословско-политическому трактату». Это послѣднее сочиненіе отстаиваетъ свободу мысли и слова въ вопросахъ религіи. Оно выходитъ изъ положенія, что задачи религіи и философіи существенно различны,—положеніе, которое впоследствии было измѣнено Спинозою въ томъ смыслѣ, что истинная философія и есть истинная религія человѣка. Въ богословско-политическомъ трактатѣ онъ высказалъ мысль, что какъ только религія хочетъ оказать давленіе на философію, тотчасъ обнаруживается односторонняя ревность къ вѣрѣ, и тогда конецъ миру между людьми. Но когда религія не вмѣшивается въ дѣло мышленія, то она никого не преслѣдуетъ, и тогда развивается истинно-религіозная жизнь, состоящая въ любви и благочестіи. Библия стремится открыть нравственные законы, а не законы природы. Библейскія исторіи для народа необходимы, но

надо умѣть ихъ толковать. Чудеса ветхозавѣтныя и новозавѣтныя Спиноза отрицаетъ и вѣру въ чудо считаетъ доказательствомъ невѣдѣнія. Воскресеніе Христа онъ принимаетъ аллегорически и въ письмахъ къ Ольденбургу разъясняетъ, что «воскресеніе Христа было только духовное», что Христось вступилъ въ вѣчность и возсталъ изъ мертвыхъ по столько, по сколько показалъ Своей жизнью и смертью примѣръ необычайной святости, и что, по сколько ученики Его послѣдовали примѣру Его жизни и смерти, Онъ и ихъ воскресилъ изъ мертвыхъ. При этомъ онъ ссылается и на извѣстныя слова ап. Павла, который говоритъ, что Христось являлся ему впослѣдствіи, но онъ узналъ Его «не по плоти, а по духу» (Посланіе къ Коринѣ. V, 16. См. письма къ Ольденбургу XXIII и XXV, пер. Гуревичъ, стр. 154—155, 158—160).

Въ общемъ «Богословско-политическій трактатъ» Спинозы представляетъ собою первое историко-критическое разсмотрѣніе Библіи и вообще Св. Писанія, и потому многіе называютъ Спинозу «отцомъ библейской критики». Христось для Спинозы есть живое воплощеніе божеской премудрости, воспринятой человѣкомъ непосредственно въ его самосознаніи.

«Опредѣленность, съ которою Спиноза требовалъ свободы научнаго убѣжденія, навлекла на него цѣлый потокъ нападокъ и проклятій,—говоритъ Ибервегъ.—Еврейскіе и христіанскіе богословы, а также и картезіанцы съ содраганіемъ отзывались объ иррелигіознѣйшемъ изъ авторовъ, о самомъ безбожномъ атеистѣ, который когда-либо жилъ, и даже друзья Спинозы были приведены въ недоумѣніе его свободомысліемъ, такъ что больше уже не побуждали его къ обнародованію другихъ сочиненій».

«Какъ должно было быть больно Спинозѣ, говоритъ Виндельбандъ, когда къ разъяренному реву, который подняли естественные враги его системы противъ этой книги, примѣшались также голоса колеблющихся, побуждающихъ къ осторожности и выражающихъ трусливую боязнь тѣхъ самыхъ мнимыхъ друзей его, которые сначала уговаривали его обнародовать упомянутое сочиненіе. Даже лучший другъ Спинозы Ольденбургъ сталъ отрешиваться отъ радикальнаго неуваженія къ традиціямъ, и въ письмахъ его въ это время ясно проглядываетъ охлажденіе и крайнее недоумѣніе».

«Превращать все это въ аллегорію,—пишетъ онъ Спинозѣ по



поводу истолкованія воскресенія Христа,—значить подрывать всю истинность евангельскаго повѣствованія» («Письма», стр. 163).

Оставленный друзьями, проклинаемый властными руководителями общественнаго мнѣнія, Спиноза не рѣшился при жизни напечатать свою «Этику». Когда послѣдняя появилась послѣ смерти его, то «фанатизмъ, преслѣдовавшій живого, не оставилъ въ покоѣ и мертваго и взвалилъ на его имя массу позора и клеветы». «Образъ Спинозы,—говоритъ Виндельбандъ,—превратился въ какое-то пугало, которое приводилось въ видѣ примѣра низкихъ послѣдствій, къ которымъ приводитъ невѣрующее мышленіе, и ученіе его было предано поруганію современниковъ, а вслѣдствіе этого и забвенію. Только спустя столѣтіе суждено было его мысли возстать изъ могилы забвенія, и новое открытіе спинозизма выпало на долю великихъ представителей нѣмецкой поэзіи и философіи, во главѣ которыхъ стоитъ Лессингъ, а на высотѣ Гете и Шеллингъ». «Такимъ образомъ постепенно очищались отъ предубѣжденій, говоритъ Виндельбандъ, и образъ этого человѣка и ученіе его; безчисленные умы стали углубляться съ увлеченіемъ въ произведенія, которыя онъ оставилъ неразумной толпѣ».

Въ чемъ же заключается ихъ интересъ, что именно влечетъ къ Спинозѣ, несмотря на сухость и педантизмъ его изложенія? И почему, однако, его система не могла быть подвергнута дальнѣйшей разработкѣ? Постараемся охарактеризовать въ главныхъ чертахъ завѣщанное Спинозою философское ученіе и произнести нѣкоторый судъ надъ нимъ, опредѣлить его мѣсто въ исторіи философіи новаго времени.

Мы сказали, что Спиноза одинъ изъ яркихъ представителей рационализма XVII в., т.-е. того поклоненія всемогуществу разума человѣческаго, которое составляетъ основную черту всей новой западной философіи. Его особенное величіе и оригинальность состоятъ именно въ томъ, что онъ былъ самымъ послѣдовательнымъ и радикальнымъ рационалистомъ XVII столѣтія, и что онъ довелъ до послѣдняго предѣла беспощадный ригоризмъ рационалистическаго міросозерцанія. Эту истину далеко не въ надлежащей степени понимаютъ и оцѣниваютъ современные истолкователи его философіи. «Чуждый тому теоретическому интересу къ истинѣ,—говоритъ Виндельбандъ,—который обнаруживается въ «Размышленіяхъ» Декарта, Спиноза раскрываетъ намъ въ своей исповѣди религіозныя и нравственныя основанія, на которыхъ

покоились его научныя стремленія. То, что онъ преслѣдуетъ въ своемъ философскомъ мышленіи, не есть, какъ у Декарта, борьба противъ сомнѣвающейся во всѣхъ своихъ представленіяхъ мысли, но удовлетвореніе влеченій самаго чистаго и страстно направленаго къ своей цѣли благочестія». Такъ-ли это?

Спинозу называли атеистомъ, преслѣдовали какъ безбожника. Это, разумѣется, нелѣпость. Спиноза вѣрилъ въ Бога. Это несомнѣнно. Но Богъ его особенный, совершенно абстрактный, нѣчто въ родѣ «нирваны» буддистовъ—все и ничего. Мы въ этомъ сейчасъ убѣдимся изъ анализа его метафизической системы, а пока напомнимъ о тѣхъ этическихъ принципахъ и предписаніяхъ, которые содержитъ 5-я часть его «Этики», и которые мы нарочно привели на сколько возможно подробнѣе.

Какой нравственный идеалъ проповѣдуетъ Спиноза, чему онъ поклоняется? Онъ предлагаетъ бороться съ аффектами, съ чувствами посредствомъ познанія ихъ, посредствомъ изученія ихъ внѣшнихъ и внутреннихъ причинъ, посредствомъ подмѣны живой игры чувствъ и волненій абстрактными формулами идей. Въ созерцаніи идеи Бога, какъ самой абстрактной и безжизненной идеи, мы можемъ найти окончательное успокоеніе отъ всѣхъ житейскихъ тревоженій. Это самоутлубленіе въ идею Бога онъ называетъ «любовью къ Богу», но это, очевидно, только любовь къ согласію и единству въ идеяхъ, къ отвлеченной полнотѣ истины, знанія. Посмотрите, какова была вся жизнь мыслителя. Она—чистый образецъ холоднаго, разсудочнаго созерцанія. Онъ прожилъ всю жизнь одинъ, безъ родныхъ, безъ друзей, ибо его друзья на самомъ дѣлѣ—только временные ученые собесѣдники и корреспонденты. Виндельбандъ, идя по слѣдамъ другихъ толкователей, видитъ въ ученіи Спинозы признаки мистицизма. Но какой это мистицизмъ, если человѣкъ отовсюду—изъ ученія о мірѣ, о человѣкѣ и даже о Богѣ—гналъ все темное, таинственное, внушаемое чувствомъ и вѣрою! Онъ отрицалъ чудеса, но какой настоящій мистикъ отрицаетъ чудо? Мистицизмъ видятъ иногда въ довольно смутномъ ученіи Спинозы о третьемъ родѣ познанія, о познаніи интуитивномъ, какъ орудіи воспріятія въ самосознаніи своемъ чистой идеи Бога; но очевидно, что эта интуиція есть своеобразно выраженное самопознаніе Сократа и самосознаніе Декарта. Не даромъ же Спиноза крѣпко настаиваетъ на томъ, что мы можемъ познать Бога только въ себѣ, въ

своемъ самосознаніи, а не внѣ себя, что онъ имманентенъ міру и всѣмъ вещамъ, составляя ихъ истинную внутреннюю субстанцію, а не трансцендентенъ. Очевидно, интуитивное богопознаніе есть лишь ясное и отчетливое самопознаніе, познаніе въ себѣ самаго чистаго и общаго принципа бытія. Поэтому личность Бога внѣ міра Спиноза отрицаетъ. Онъ пантеистъ: міръ есть Богъ, Богъ есть міръ, Богъ вездѣ, во всемъ, какъ субстанція. Богъ Спинозы не живой Богъ живыхъ людей, а безжизненное «ничто», или вѣрнѣе «нѣчто» буддистовъ. Оттого и произошло то, что Спиноза, какъ выражается Виндельбандъ, окончательно умертвилъ въ себѣ всѣ потребности естественной жизни и оставилъ въ ней только мѣсто для святой преданности безконечному, какъ абстрактной идеѣ мірового единства. И обаяніе его системы заключается именно въ томъ, что онъ пошелъ до конца въ рационализированіи міра, Бога, жизни и далъ чистую систему абсолютной расудочности.

Эти выводы подтверждаются и многими частностями его философской системы. Философія, по его ученію, есть богопознаніе, ибо истинное познаніе божества есть и познаніе всѣхъ вещей. Единичныя вещи всѣ заключены въ Богѣ по закону вѣчнаго порядка и независимо отъ Бога не существуютъ. Но какъ это возможно? Идею самого божественнаго бытія Спиноза не считаетъ нужнымъ оправдывать и выводить изъ анализа основъ нашего познанія, какъ Декартъ. Онъ прямо начинаетъ съ опредѣленія понятій субстанціи и божества, какъ несомнѣнно готовыхъ данныхъ знанія. Этимъ, именно, онъ обнаруживаетъ своеобразный характеръ своей метафизики: онъ не нуждается въ обоснованіи идеи божества потому, что это для него условная абстракція идеи истиннаго бытія, абсолютной реальности, которая должна найти себѣ оправданіе въ дальнѣйшей дедукціи изъ нея всѣхъ понятій о реальностяхъ конечныхъ. Какъ онъ мыслитъ эту абстракцію? Субстанція-Богъ едина и есть абсолютная самопричина: въ ней и чрезъ нее все. Она обладаетъ безконечнымъ количествомъ атрибутовъ, т.-е. изначальныхъ свойствъ, но человѣческій умъ по ограниченности своей схватываетъ и постигаетъ изъ нихъ только два—протяженность и мышленіе. Но какъ же эти атрибуты существуютъ въ субстанціи Бога—какъ части цѣлаго, или какъ воплощенія и выраженія разумнаго и цѣлесообразнаго творческаго процесса? Ничуть не бывало: это не

части, ибо тѣло и мысль другъ друга не ограничиваютъ, а взаимно проникаютъ и наполняютъ другъ друга, и не воплощеніе разумнаго и цѣлесообразнаго процесса. Богъ—не личность и ничего лично не творитъ. Онъ самъ только въ этихъ изначала данныхъ атрибутахъ и есть, чрезъ нихъ только и познается. Какъ же относятся атрибуты Бога къ его субстанціи? Для разрѣшенія этого вопроса вѣрную аналогію приводитъ Виндельбандъ. Онъ думаетъ, что Спиноза беретъ идею отношенія Бога къ его атрибутамъ изъ аналогіи отношенія пространства къ его измѣреніямъ. «Божество Спинозы есть метафизическое пространство безконечно многихъ измѣреній, оно состоитъ изъ своихъ атрибутовъ точно такъ же, какъ пространство изъ своихъ измѣреній». Поэтому содержаніе цѣлаго, будь то пространство или Богъ Спинозы, всецѣло исчерпывается тѣми чисто формальными отношеніями, которыя опредѣляются измѣреніями перваго и атрибутами втораго. Отсюда и голая отвлеченность понятія Спинозы о божествѣ, отлично характеризуемая самимъ Виндельбандомъ: «точно такъ, какъ пространство есть само по себѣ только формальное и качественно безсодержательное представленіе,—говоритъ Виндельбандъ,—такъ и для понятія божества у Спинозы не остается никакого внутренняго опредѣленія». «Спинозовская божественная субстанція есть сама по себѣ абсолютная пустота, математическое ничто». «Спинозовское ученіе о божествѣ есть гипостазированіе извѣстной формы мышленія, и оттого вся система его представляетъ нѣчто безкровное». Такъ говоритъ Виндельбандъ, и послѣ этого, кажется намъ, трудно настаивать на жизненномъ значеніи религіознаго чувства въ системѣ Спинозы. Его религіозное чувство, какъ мы сказали, есть очевидный вариантъ интеллектуальнаго чувства «согласія», по терминологіи англійскихъ психологовъ, т.-е. чувства удовлетворенія, получаемаго при достиженіи единства и согласія всѣхъ представленій нашего ума.

Выгода абстрактнаго спинозовскаго понятія о субстанціи та, что оно даетъ ему возможность совершенно обойти трудный вопросъ о взаимодѣйствіи духа и тѣла, составлявшій важное преткновеніе въ системѣ Декарта и приведшій къ ученію окказіоналистовъ, возникшему почти одновременно съ ученіемъ Спинозы. Какое еще нужно взаимодѣйствіе, когда дѣйствующая причина одна: субстанція, проявляющаяся въ извѣстныхъ измѣненіяхъ или

состояніяхъ (модусахъ) своихъ, согласно своимъ атрибутамъ или мѣрамъ своего бытія.

Таковъ главный базисъ метафизической системы Спинозы. Все остальное уже—приложенія, развитіе основного принципа. Истинное знаніе есть чистое постиженіе чего-либо въ идеяхъ, въ мышленіи; чувственное, опытное знаніе обманчиво и ненадежно,— оно только скрываетъ отъ насъ, подъ призракомъ множественности, основное единство вещей. Воля не есть самостоятельная сила: это только опредѣленіе разума въ дѣйствіи. Свободу дѣйствія Спиноза безусловно отрицаетъ. Весь процессъ развитія природы и человѣческой дѣятельности строго механической, процессъ сдѣленія причинъ и дѣйствій. Поэтому и нравственное совершенствованіе человѣка—не свободный актъ самообузданія воли, а необходимый продуктъ извѣстнаго развитія разума въ процессѣ самопознанія. И мы видѣли уже, какъ съ точки зрѣнія Спинозы совершается это самопознаніе и освобожденіе человѣка отъ страстей и желаній, какъ путь къ полному созерцательному успокоенію и блаженству.

Я, къ сожалѣнію, не имѣю возможности изложить здѣсь взглядъ Спинозы на происхожденіе общества и государства, на относительную цѣну различныхъ формъ правленія, на значеніе понятія права и другіе подобные вопросы. Воззрѣнія Спинозы на всѣ эти предметы прекрасно изложены у Виндельбанда и Ибервега, и отличной иллюстраціей къ этимъ изложеніямъ являются нѣкоторыя письма Спинозы въ его знаменитой «Перепискѣ».

Моею задачею было только выяснитъ общій смыслъ и отношеніе философіи Спинозы къ философіи Декарта и всего XVII в. Спиноза несомнѣнно исправилъ и отчасти превзошелъ Декарта послѣдовательностью, цѣльностью и замкнутостью своей системы. Онъ взялъ у него: 1) ученіе о критеріи достовѣрнаго знанія, признавая, подобно французскому мыслителю, что такимъ критеріемъ являются ясныя и отчетливыя идеи, 2) общія понятія субстанціи и атрибутовъ, которыя значительно переработалъ, 3) убѣжденіе, что истинное познаніе существа вещей возможно лишь чрезъ самосознаніе, и 4) тенденцію оформить метафизическое ученіе о субстанціи въ систему quasi математически точныхъ опредѣленій. Все же остальное у него самостоятельно и глубоко оригинально. Но если Декартъ нашелъ столь многихъ послѣдователей и продолжателей въ томъ же XVII и въ слѣдующіе вѣка, а Спиноза остался изо-

лированнымъ и былъ отвергнутъ современниками, то это объясняется именно тѣмъ, что Декартъ былъ не совсѣмъ послѣдователенъ и не раскрылъ еще всей мертвенности и сухости отвлеченнаго рационализма. Спиноза же оттолкнулъ отъ себя современниковъ тѣмъ, что дошелъ до послѣднихъ предѣловъ сухой и холодной абстракціи. Почти то же отношеніе мы замѣчаемъ въ послѣдствіи между Кантомъ и Гегелемъ. Я говорю это не въ видѣ осужденія лично Спинозѣ, который представлялъ не только замѣчательнѣйшаго изъ мыслителей своего вѣка, но—отрицательно—и типъ самаго чистаго и безпорочнаго человѣка. Это былъ аскетъ, святой. Но я уже высказалъ мысль, что холодная святость, устраняющая человѣка отъ міра и жизни съ ея борьбой и страданіями, не есть высшій человѣческій идеаль. Симпатичнѣе человѣкъ и мыслитель страдающій, заблуждающійся и даже противорѣчащій себѣ, въ родѣ Декарта или Канта, но за то широко охватывающій всѣ странныя противоположности и непримиримыя антиноміи міроваго бытія и человѣческой жизни,—чѣмъ мыслитель и человѣкъ, сумѣвшій стать выше всѣхъ противорѣчій и страданій, но и выше жизни, ибо сама жизнь есть вѣчное противорѣчіе. И потому Спиноза остался одинокимъ и какъ мыслитель, и какъ человѣкъ. Черезъ столѣтіе его вновь открыли, стали углубляться въ изученіе его твореній и стали имъ увлекаться. Но чѣмъ увлекаться? Геніальною силою мысли и абстракціи. Есть вещи и люди, которымъ нельзя не удивляться. И Спиноза вполне достоинъ удивленія. Его произведенія оставляютъ сердце наше холоднымъ, не затрогиваютъ чувства и мало возбуждаютъ волю, но въ минуту трезваго, яснаго сознанія съ удовольствіемъ и нѣкоторымъ особымъ разсудочнымъ энтузіазмомъ углубляешься даже въ абстрактныя формулы математики. Такъ именно дѣйствуетъ на насъ и Спиноза.

Н. Гротъ.

## Онтологія Гегеля \*).

### «Чувственная удостовѣренность или это и мнѣніе».

«Знаніемъ, которое прежде всего или непосредственно составляетъ нашъ предметъ, не можетъ быть иное, кромѣ того, которое есть само непосредственное знаніе, знаніе *непосредственнаго* или *бывающаго*. Мы равнымъ образомъ должны остаться при *непосредственности* или *восприимлемости*, слѣдовательно, не должны въ немъ измѣнять ничего изъ того, какъ оно себя представляетъ, и должны разграничивать пониманіе (Begreifen) отъ постиганія (Aufassen).

Конкретное содержаніе чувственной удостовѣренности непосредственно является самымъ богатымъ познаніемъ, даже познаніемъ о безконечномъ богатствѣ, для котораго нельзя сыскать предѣла, будемъ-ли слѣдовать за его расширеніемъ въ пространствѣ и времени, или возьмемъ изъ этой полноты одну частицу и станемъ *входить въ нее* посредствомъ дробленія. Сверхъ того оно представляется самымъ *истиннымъ*, ибо оно ничего еще не откинуло отъ предмета, но имѣетъ его предъ собою, въ его всецѣлой полнотѣ. Но на самомъ дѣлѣ эта удостовѣренность оказывается самою отвлеченною и самою бѣдною *истиною*. О томъ, что она знаетъ, она высказываетъ только: оно *есть*, и ея истина

\*) Продолженіе, см. кн. 8-я, стр. 1—27.

содержитъ единственно *бытіе* вещи; сознание, съ своей стороны, бываетъ въ этой удостовѣренности только какъ чистое *я*; или *я* тутъ есть только какъ чистый *этомъ*, и предметъ также чистое *это*. Я, *этомъ*, удостовѣренъ (*gewiss*) въ этой вещи не потому, чтобы вещь, въ которой я удостовѣренъ, по множеству различныхъ свойствъ, была богатымъ отношеніемъ (*Beziehung*) сама по себѣ или многостороннимъ отношеніемъ къ другимъ (*vielfaches Verhalten*). Истинѣ чувственной удостовѣренности не удается ни то, ни другое; ни *я*, ни вещь не имѣютъ въ ней разнообразнаго посредства; ни *я* не имѣетъ значенія разнообразнаго представленія или мышленія, ни вещь не имѣетъ значенія разнообразныхъ свойствъ, но вещь *есть*; и она *есть* только потому, что она *есть*; она *есть*,—это *есть* существенное въ чувственномъ знаніи, и это чистое *бытіе* или эта простая непосредственность составляетъ ея истину. Такимъ-то образомъ удостовѣренность, какъ *отношеніе*, *есть непосредственное* чистое отношеніе; сознание *есть я*, болѣе ничего, чистый *этомъ*; отдѣльное лицо знаетъ чистое *это* или *отдѣльное*.

Но въ *чистомъ бытіи*, которое составляетъ сущность этой удостовѣренности, и которое высказываетъ она какъ свою истину, идетъ въ счетъ, какъ посмотримъ, многое еще другое. Дѣйствительная чувственная удостовѣренность *есть* не только эта чистая непосредственность, но и ея прикладъ (*Beispiel*). Между безчисленными, встрѣчающимися при ней различіями мы вездѣ находимъ то именно главное различіе, что въ ней изъ чистаго бытія тотчасъ распадаются оба, уже наименованные *эти*, *этомъ*, какъ *я*, и *это*, какъ *предметъ*. Когда мы рефлектируемъ объ этомъ различіи, то открываемъ, что въ чувственной удостовѣренности и то и другое не *непосредственно* только существуютъ, но *вмѣстѣ* и *посредственно*; я имѣю удостовѣренность (*Gewissheit*) посредствомъ другого, именно вещи, и вещь находится въ удостовѣренности также посредствомъ другого, именно посредствомъ *я*.

Это различіе сущности и приклада, непосредственности и посредства дѣлаемъ не мы только, но мы находимъ его въ самой чувственной удостовѣренности, и его должно принимать въ той формѣ, какъ оно находится въ ней, а не какъ мы его опредѣлили. Въ ней одно положено, какъ простое, непосредственно сущее, или какъ сущность: это—*предметъ*; другое—какъ несущественное или посредственное, которое находится въ ней не *по себѣ*,



но чрезъ другое: это—я, *знаніе*, которое знаетъ предметъ только потому, что *онъ* существуетъ, и которое можетъ и быть и не быть. Предметъ есть истинное и сущность; онъ существуетъ, равнодушный къ тому, знаютъ его или нѣтъ; онъ остается, хотя-бы его и не знали, а знаніе не существуетъ, если не существуетъ предметъ.

Итакъ, должно разсмотрѣть предметъ, дѣйствительно-ли онъ въ самой чувственной удостовѣренности составляетъ такую сущность, за какую она выдаетъ его; соотвѣтственно-ли это понятіе его, что онъ сущность,—тому, какъ онъ находится въ этой удостовѣренности. Мы не имѣемъ цѣлью рефлексировать и размышлять, чѣмъ бы онъ могъ быть въ истинѣ, но имѣемъ цѣлью только разсмотрѣть его, какъ его имѣетъ въ себѣ чувственная удостовѣренность.

Итакъ, должно спросить *ее самое: что такое это?* Если мы возьмемъ его въ двоякомъ видѣ его бытія, какъ *теперь* и какъ *здѣсь*, то діалектика, въ немъ находящаяся, получитъ столь разумительную форму, какъ оно само. Итакъ, на вопросъ: *что теперь?*—мы отвѣчаемъ для примѣра: *теперь ночь*. Чтобы испытать истину этой чувственной удостовѣренности, достаточенъ простой опытъ. Мы записываемъ эту истину; истина не можетъ потерять отъ того, что мы ее запишемъ; это все равно, что мы ее сохраняемъ. Если посмотримъ опять на записанную истину *теперь, въ этотъ полдень*, мы увидимъ, что она сдѣлалась негодною.

*Теперь*, которое есть ночь, сохраняется, т. е. на него смотрятъ, какъ на то, за что оно выказываетъ себя, какъ на *сущее*; но оно оказываетъ себя скорѣе не сущимъ. Само *теперь* удерживается, но удерживается какъ не ночь; также и въ отношеніи къ дню, который есть это *теперь*, оно удерживается какъ не день или какъ вообще *отрицательное*. Это удерживающееся *теперь* посему есть не непосредственное, но посредственное, ибо оно опредѣлено, какъ остающееся и удерживающееся, потому что оно *не есть* другое, именно день или ночь. При этомъ оно еще такъ же просто, какъ прежде,—оно есть *теперь*, и въ этой простотѣ оно равнодушно къ тому, что къ нему еще прикладывается; его бытіе сколько не есть ни день, ни ночь, столько же и есть и то и другое; ему ничего не дѣлается отъ этого его инакобытія. Такое простое, которое, по причинѣ отрицанія, есть ни то, ни се, *не это*, и которому между тѣмъ все равно быть какъ тѣмъ, такъ и этимъ,—

мы называемъ *общимъ*. Слѣдовательно, на самомъ дѣлѣ истинное въ чувственной удостовѣренности есть общее.

Мы даже чувственное *выражаемъ* какъ общее; мы говоримъ: *это*, т.-е. говоримъ объ общемъ *этомъ*, или говоримъ: *есть*, — другими словами, говоримъ о бытіи вообще. Мы, конечно, при этомъ не представляемъ общаго *это* или бытія вообще, но мы выражаемъ общее; или, просто, мы говоримъ не такъ, какъ объ этомъ въ чувственной удостовѣренности *мнимъ* (meinen). А въ языкѣ, какъ мы видимъ, болѣе истины; въ немъ мы сами непосредственно опровергаемъ наше *мнѣніе*, и какъ истинное въ чувственной удостовѣренности есть общее, и только это-истинное выражаетъ языкъ, то мы никакъ не можемъ высказать то чувственное бытіе, о которомъ мы *мнимъ*.

Тотъ же самый случай будетъ и съ другою формою *этого* — съ *здесь*. Здѣсь есть на примѣръ *дерево*. Какъ скоро я оборачиваюсь, эта истина исчезла и обратилась въ противоположную: *здесь не дерево, а домъ*. Само *здесь* не исчезаетъ, но остается въ исчезновеніи дома, дерева, и такъ далѣе, и для него все равно быть или деревомъ или домомъ. *Это* такимъ образомъ опять называется *посредственною простотою или общностью*.

Итакъ, въ этой чувственной удостовѣренности, такъ какъ она сама собою выказала общее, какъ истину своего предмета, сущностію ея остается *чистое бытіе*, но не какъ непосредственное, но какъ такое, которому существенно отрицаніе и посредство; и вмѣстѣ съ этимъ не какъ то, что мы *мнимъ* подъ *бытіемъ* но бытіе съ тѣмъ опредѣленіемъ, что оно есть абстракція или чисто общее, и *наше мнѣніе*, для котораго истина есть не общее, остается еще насупротивъ этого пустого или равнодушнаго *теперь* и *здесь*.

Если сравнимъ теперь отношеніе, въ какомъ *знаніе* и *предметъ* выступили сначала, съ тѣмъ отношеніемъ, въ какое они становятся въ этомъ результатѣ, то выходитъ наоборотъ. Предметъ, который долженъ былъ быть существеннымъ, есть теперь въ чувственной удостовѣренности несущественное, ибо общее, чѣмъ онъ сталъ, уже болѣе не таково, какимъ онъ существенно долженъ быть для себя, и оно теперь заключается въ противоположномъ, именно въ знаніи, которое прежде было несущественнымъ. Ея истина заключается въ предметѣ, какъ *моемъ* предметѣ, и въ *мнѣніи*; онъ есть потому, что я о немъ знаю. Та-

кимъ образомъ чувственная удостовѣренность, хотя и изгнана изъ предмета, но она все еще не уничтожена, а только перешла въ *я*; нужно видѣть, что показываетъ намъ опытъ касательно этой ея реальности.

Итакъ, сила ея истины лежитъ теперь въ *я*, въ непосредственности моего *слуха*, *зрѣнія* и такъ далѣе. Исчезновеніе отдѣльнаго *теперь* и *здѣсь* останавливается, оттого что я ихъ утверждаю. *Теперь день*, потому что я его вижу; *здѣсь домъ* опять потому же. Но чувственная удостовѣренность испытываетъ на себѣ въ этомъ отношеніи ту же діалектику, какъ и въ прежнемъ. Я, *этотъ*, вижу дерево и утверждаю *дерево*, какъ *здѣсь*; но другой я видитъ домъ и утверждаетъ, что здѣсь не дерево, а домъ. Обѣ истины имѣютъ одно и то же завѣреніе (*Beglaubigung*), именно непосредственность зрѣнія и ручательство и увѣреніе въ своемъ знаніи; но одна исчезаетъ въ другой.

Что тутъ не исчезаетъ, такъ это *я*, какъ *общее*, коего зрѣніе не есть ни зрѣніе дерева, ни зрѣніе этого дома, но простое зрѣніе, которое, имѣя своимъ посредствомъ отрицаніе этого дома и такъ далѣе, вмѣстѣ съ тѣмъ просто и равнодушно къ тому, что еще тутъ прикладывается къ дому и дереву. Я есть только общее, какъ *теперь*, *здѣсь* или *это* вообще; пожалуй, я думаю объ *отдѣльномъ я*, но какъ мало я могу сказать, что *мню* (*meine*) при *теперь* и *здѣсь*, такъ же мало и при *я*. Когда я говорю: *это здѣсь*, *теперь* или *отдѣльное*, я говорю *всѣ эти*, *всѣ здѣсь*, *теперь*, *отдѣльныя*. Равнымъ образомъ, когда я говорю: *я*, *этотъ отдѣльный я*,—я говорю вообще: *всѣ я*; каждый есть то, что я говорю: *я*, *этотъ отдѣльный я*. Если наукѣ предполагается въ видѣ испытанія, котораго она не можетъ выдержать, требованіе, чтобы она *аріогі*,—или выразите это какъ угодно,—вывела и построила *эту вещь* или *этого человека*, то справедливость требуетъ, чтобы требованіе *сказало*, о которой *этой вещи* или о которомъ *этомъ я* оно *мнитъ* (*meint*); а этого высказать нельзя.

Слѣдовательно, чувственная удостовѣренность испытываетъ, что ея сущность не находится ни въ предметѣ, ни въ *я*, и непосредственность не есть непосредственность ни того, ни другого, ибо и въ томъ и въ другомъ то, что я *мню*, не существенно, и предметъ и *я* суть общія, въ которыхъ вышеупомянутое *теперь*, *здѣсь* и *я*, о которомъ я *мню*, не состоитъ болѣе или не существуетъ. Черезъ это мы приходимъ къ тому, чтобъ самое *цѣлое чув-*

ственного возрѣнія поставить его *сущностію*, а не одинъ только моментъ, какъ это было въ обоихъ случаяхъ, когда его реальностью долженъ былъ быть сперва противоположный этому *я* предметъ, потомъ *я*. Итакъ, только сама цѣлая чувственная удостовѣренность держится въ себѣ какъ непосредственность и тѣмъ исключаетъ изъ себя всякое противоположеніе, какое въ предыдущихъ находило мѣсто.

Итакъ, въ чистой непосредственности нѣтъ болѣе инакобытія того *здесь*, какъ дерева, которое переходитъ въ *здесь*, какъ не дерево; нѣтъ инакобытія того *теперь*, какъ дня, которое переходитъ въ *теперь*, какъ ночь; нѣтъ другого *я*, для котораго предметомъ служить другое. Ея истина удерживается, какъ остающееся само себѣ равнымъ отношеніе, которое не дѣлаетъ никакого различія существенности и несущественности между *я* и предметомъ, и въ которое даже не можетъ проникнуть вообще никакое различіе. Такимъ образомъ *я*, *этотъ*, утверждаю *здесь*, какъ *дерево*, и не оборачиваюсь, такъ чтобъ *здесь* сдѣлалось для меня *не деревомъ*; *я* также вовсе не беру во вниманіе, что *другой я* видитъ *здесь*, какъ *не дерево*, или что *я* самъ въ другой разъ принимаю *здесь* за *не дерево*, *теперь* за *не день*; но *я* бываю чистымъ возрѣніемъ; *я* для себя остаюсь при томъ, что *теперь* день, или при томъ, что здѣсь *дерево*, даже не сравниваю между собою *теперь* и *здесь*, но *я* твердо держусь въ одномъ непосредственномъ отношеніи: *теперь* день.

Такъ какъ, далѣе, эта удостовѣренность болѣе не выступить, если мы и обратимъ ея вниманіе на *теперь*, которое есть *ночь*, или на *я*, для котораго оно *ночь*, то мы приступимъ къ ней и укажемъ на то *теперь*, которое утверждаетъ. Мы должны *указать*, ибо истина этого непосредственного отношенія есть истина *этого я*, который ограничиваетъ себя однимъ *теперь* и *здесь*. Если бы мы восприняли эту истину *позже* или стояли вдали отъ нея, то она не имѣла бы никакого значенія, ибо мы уничтожили бы ея непосредственность, которая ей существенна. Мы должны поэтому стать на ту же точку зрѣнія или пространства, указать ее, т.-е. сдѣлаться тѣмъ же *этимъ я*, которое есть достоверно знающее. Итакъ, посмотримъ, какія свойства имѣетъ показанное намъ непосредственное.

Указываютъ *теперь*; это *теперь*. *Теперь*; оно уже перестало быть, пока на него указываютъ; *теперь*, которое есть, есть уже

другое, а не указанное, и мы видимъ, что *теперь* есть именно для того, чтобы, пока оно есть, уже не быть болѣе. *Теперь*, какъ намъ его указываютъ, есть *бывшее*; и это его истина; оно не имѣетъ истины *бытія*. Истинно впрочемъ то, что оно *было*. Но что было, то на самомъ дѣлѣ не есть *сущность*. Оно не есть, и съ бытіемъ оно покончило дѣло.

Итакъ, мы видимъ въ этомъ указываніи только движеніе и слѣдующій его ходъ: 1) я показываю на *теперь*, оно утверждено за истинное; но я указываю на него, какъ на *бывшее* или какъ на уничтоженное, уничтожаю первую истину, и 2) *теперь* я утверждаю, какъ вторую истину, то, что оно *было*, уничтожено. 3) Но *бывшее не есть*; я уничтожаю бытіе бывшаго или уничтоженнаго, вторую истину,—отрицаю, слѣдовательно, отрицаніе того *теперь* и обращаюсь назадъ къ первому утвержденію, что *теперь* есть. Такимъ образомъ теперь и указываніе на это *теперь* не есть непосредственно простое, но есть движеніе, которое имѣетъ въ себѣ различные моменты. Полагается *это*, но полагается тутъ напротивъ *другое*, или *это* уничтожается, и это *инакобытіе* или уничтоженіе перваго само опять уничтожается и такимъ образомъ возвращается къ первому. Но это рефлексированное на себя первое есть не совсѣмъ то же, чѣмъ было оно сначала, т.-е. *непосредственнымъ*, но оно есть именно *рефлектированное на себя* или простое, которое въ *инакобытіи* остается тѣмъ, чѣмъ оно есть; *теперь*, которое есть абсолютно многія *теперь*, и это есть самое истинное *теперь*; *теперь*, какъ простой день, состоящій изъ многихъ часовъ; такое *теперь*, часть, есть равнымъ образомъ множество минутъ, и эти *теперь* состоятъ также изъ многихъ *теперь*, и такъ далѣе.—Указываніе такимъ образомъ само есть движеніе, выражающее то, чѣмъ *теперь* есть по истинѣ; именно результатъ или совокупное множество этихъ *теперь*, и указываніе есть испытаніе (*Erfahren*) того, что *теперь* есть общее.

*Указанное здѣсь*, котораго я держусь, такимъ же образомъ есть *это* здѣсь, которое на самомъ дѣлѣ есть *не это* здѣсь, но есть передъ и задъ, верхъ и низъ, правое и лѣвое. Верхъ самъ такимъ же образомъ имѣетъ это многообразное *инакобытіе* въ верху и низу, и такъ далѣе. *Здѣсь*, которое нужно было указать, исчезаетъ въ другомъ *здѣсь*, а это исчезаетъ само такимъ же образомъ; указывается, удерживается и остается *отрицательное*

*это*, которое существуетъ только тогда, когда *здѣсь*, какъ слѣдуетъ, приняты, но уничтожаются въ немъ; оно есть простая совокупность многихъ *здѣсь*. *Здѣсь*, о которомъ мнѣть, было бы точкой; но ея нѣтъ, и пока на нее указываютъ, какъ на сущую, указываніе оказывается не непосредственнымъ знаніемъ, а движеніемъ отъ мнимаго *здѣсь* чрезъ многія *здѣсь* къ *здѣсь* общему, которое есть простое множество изъ *здѣсь*, какъ день есть простое множество изъ *теперь*.

Ясно, что діалектика чувственной удостовѣренности есть не что иное, какъ простая исторія ея движенія или ея опыта, и сама чувственная удостовѣренность есть не что иное, какъ только эта исторія. Естественное сознаніе посему всегда само движется къ тому результату, что въ ней есть истиннаго, и дѣлаетъ касательно этого опытъ, но только также всегда опять забываетъ и начинается движеніе снова. Поэтому должно удивляться, если противъ этого опыта всегда выставлялось, какъ общій опытъ,—также какъ философское утвержденіе и даже какъ результатъ скептицизма,—то, что реальность или бытіе внѣшнихъ вещей, какъ *этихъ* или чувственныхъ, имѣетъ для сознанія будто бы абсолютную истину; такое утвержденіе не знаетъ, что говорить,—не знаетъ, что оно говоритъ противное тому, что хочетъ сказать. Нужно, чтобы истина чувственныхъ *этихъ* для сознанія была всеобщимъ опытомъ; а всеобщій опытъ представляетъ противное; каждое сознаніе само опять уничтожаетъ такую истину, какъ, на примѣръ, *здѣсь дерево* или *теперь полдень*, и выражаетъ противное: *здѣсь* есть не дерево, а домъ. И что въ этомъ утвержденіи, уничтожающемъ первое, есть опять такое же утвержденіе, то далѣе оно же уничтожаетъ именно такимъ же образомъ; и во всей чувственной удостовѣренности, по истинѣ, испытывается только видѣнное уже нами, именно *это*, какъ *общее*,—противоположность того, въ чемъ упомянутое утвержденіе увѣряетъ, какъ въ общемъ опытѣ.—При этой ссылкѣ на общій опытъ позволительно обратиться къ практикѣ. Въ этомъ отношеніи можно сказать утверждающимъ истину и достовѣрность реальности чувственныхъ предметовъ, что ихъ слѣдуетъ отослать въ нижайшую школу мудрости, именно въ древнія элевзинскія таинства Цереры и Бахуса, и имъ нужно сперва поучиться секрету ѣсть хлѣбъ и пить вино, ибо посвященный въ эти таинства достигаетъ не только сомнѣнія въ бытіи чувственныхъ вещей, но даже

совершеннаго невѣрія въ него, и отчасти самъ уничтожаетъ ихъ, частію видитъ, какъ онѣ уничтожаются. Даже скоты не лишены этой мудрости, но показываютъ себя скорѣе глубоко посвященными въ нее, ибо они не остаются стоящими предъ чувственными вещами, какъ предъ сущими по себѣ, но, не довѣряя ихъ реальности и въ полной увѣренности въ ихъ ничтожности, безъ дальнихъ околичностей, хватаютъ ихъ и пожираютъ; и вся природа, подобно имъ, праздноуетъ эти открытыя таинства, поучающія тому, въ чемъ состоитъ истина чувственныхъ вещей.

Тѣ, кои выставляютъ такое утвержденіе, сами говорятъ, совершенно съ предшествующими замѣчаніями, противное тому, что они мнятъ; это явленіе, можетъ-быть, болѣе всего способно привести къ размышленію о натурѣ чувственной удостовѣренности. Они говорятъ о *бытности* (Daseyn) *внѣшнихъ* предметовъ, которые еще прочтѣе могутъ быть опредѣлены, какъ *дѣйствительныя*, абсолютно отдѣльныя, совершенно личныя, индивидуальныя вещи, изъ коихъ каждая не имѣетъ себѣ абсолютно равнаго; эта бытность, по ихъ мнѣнію, имѣетъ абсолютную достовѣрность и истинность. Они думаютъ объ *этомъ* лоскутѣ бумаги, на которомъ я *это* пишу или даже написалъ; но что они думаютъ, они не говорятъ. Если они дѣйствительно объ *этомъ* лоскутѣ бумаги, о которомъ имѣютъ мнѣніе (meinen), *хотятъ* сказать, и *говорятъ*, что *хотятъ*, такъ это невозможно, ибо чувственное *это*, о которомъ мнится, *недостижимо* для языка принадлежащаго сознанию, общему по себѣ. Во время дѣйствительной попытки сказать о немъ онъ бы истлѣлъ; начавши свое описаніе, они не могли бы его кончить, но должны были бы передать его другимъ, кои наконецъ сами должны были бы сознаться, что говорятъ о вещи, которой *нѣтъ*. Итакъ, въ ихъ мнѣніи *этомъ* лоскутѣ бумаги, который здѣсь совсѣмъ иной, нежели прежній; между тѣмъ говорятъ они о *дѣйствительныхъ вещахъ*, *внѣшнихъ* или *внутреннихъ предметахъ*, абсолютно *отдѣльныхъ* сущностяхъ, и такъ далѣе; т. е. они говорятъ объ нихъ только *общее*; поэтому невыразимое есть лишь неистинное, неразумное, только мнимое. Если о чемъ-нибудь говорится не болѣе, какъ только, что оно есть *дѣйствительная вещь*, *внѣшній предметъ*, то оно есть только самое всеобщее, и этимъ выражено болѣе его сходство со всѣмъ, чѣмъ различіе. Если я говорю объ *отдѣльной* вещи, то я говорю о ней также болѣе какъ о совер-

шенно *общемъ*, ибо все—отдѣльная вещь; равнымъ образомъ и *эта* вещь есть все, что угодно. Если обозначить ее точнѣе, какъ *этотъ лоскутъ бумаги*, то *всякая и каждая* бумага есть этотъ лоскутъ бумаги, и я все-таки сказалъ только общее. Если же я тѣмъ, что *укажу* на этотъ лоскутъ бумаги, хочу помочь имѣющему божескую натуру языку—непосредственно превратить мнѣніе, сдѣлать его чѣмъ-либо другимъ и такимъ образомъ не позволить ему выразиться, въ такомъ случаѣ я узнаю, что такое на самомъ дѣлѣ истина чувственной удостовѣренности. Я указываю на него какъ на *здѣсь*, которое есть *здѣсь* другихъ *здѣсь* или, само по себѣ, простая *совокупность* многихъ *здѣсь*, т.-е. общее; я принимаю его, слѣдственно, такъ, какъ оно есть въ истинѣ (in Wahrheit), и вмѣсто того, чтобы знать непосредственно, я допекаюсь (nehme ich wahr)» \*).

Болѣе выписывать мы не имѣемъ нужды. По приведенному здѣсь образчику мы можемъ судить очень хорошо о приемѣ, который употребляется Гегелемъ въ его феноменологическомъ изслѣдованіи, равно и о характерѣ выводовъ, которые могутъ быть имъ сдѣланы въ слѣдующихъ главахъ. Тамъ онъ именно слѣдуетъ совершенно такому же порядку; разрушаетъ всѣ вещи и сливаетъ ихъ въ единство совершенно такимъ же образомъ: уничтоживъ здѣсь реальность чувственныхъ вещей, какъ онѣ представляются въ чувственной достовѣрности, онъ переходитъ къ воспріятію (Wahrnehmung), гдѣ являются опять два момента,—я общее и предметъ общій. Потомъ эти общности сливаются, и Гегель переходитъ къ разсудку, потомъ опять такимъ же образомъ къ самосознанію, къ разуму, духу и наконецъ, чрезъ уничтоженіе истинности религіи, восходитъ къ абсолютному знанію. Приведенною первою главою мы должны довольствоваться тѣмъ болѣе, что, во-первыхъ, она составляетъ именно начало всего изслѣдованія, такъ что на ней держится все послѣдующее, и съ паденіемъ ея должна пасть вся феноменологія. Да кромѣ того эта глава особенно важна для насъ и потому, что здѣсь дѣло идетъ объ уничтоженіи того, за что здравый смыслъ держится сильнѣе всего, т.-е. реальности и отдѣльности чувственно индивидуальныхъ вещей и индивидуальныхъ я. Поэтому мы и огра-

\*) Phänomenologie, стр. 71—81.



ничиваемся разборъ только приведенной первой главы феноменологій.

При этомъ разборѣ мы не имѣемъ никакой нужды и никакого права разсматривать приведенный образецъ со всѣхъ сторонъ, съ какихъ только онъ можетъ представляться нашему вниманію. Такой разборъ можетъ имѣть мѣсто только тамъ, гдѣ феноменологія составляетъ прямой и непосредственный предметъ изслѣдованія. Но для насъ эта наука—дѣло второстепенное. Мы смотримъ на нее только, какъ на основаніе предположеній логики, и разборъ приведенной главы долженъ служить только общаннымъ подтвержденіемъ того заключенія, которое въ видѣ предположенія мы вывели изъ предварительнаго изслѣдованія о феноменологій. Это заключеніе состояло именно въ томъ, что если Гегелю и удалось изъ опыта вывести результатъ, противный законамъ сознанія, то во всякомъ случаѣ самое выведеніе должно быть неправильно. Ибо, по признанію даже самого Гегеля, движеніе вещей можетъ сдѣлаться для насъ извѣстнымъ только чрезъ посредство нашего сознанія; и, слѣдовательно, опытъ можетъ считаться правильнымъ и вполне доказаннымъ только тогда, когда совершенъ подъ руководствомъ тѣхъ же законовъ сознанія, коихъ несостоятельность онъ долженъ вывести въ своемъ результатѣ. Вслѣдствіе всего этого, очевидно, наше дѣло только разсмотрѣть, правильно-ли по законамъ общаго сознанія ведено изслѣдованіе, и по выведенію результата можно-ли надѣяться, что предположенія Гегелевой логики оправдаются феноменологійей. И само собою разумѣется, что рѣшеніе, касательно согласія или несогласія общаго сознанія на приводимый опытъ, мы должны предоставить именно самому же общему сознанію, и никакъ не довѣрять Гегелю на слово, что общее сознаніе давно уже согласено на это, что оно само, какъ онъ говоритъ, движется къ тому же результату, къ какому пришелъ и онъ въ первой главѣ феноменологій. Основаніемъ къ этому служить то, что въ феноменологійи мы ищемъ именно уничтоженія законовъ сознанія, а на такое уничтоженіе Гегель имѣетъ право только тогда, когда они сами увидятъ свою неприложимость и добровольно уступятъ права свои спекулятивному мышленію.

Итакъ, что же скажетъ на это здравый смыслъ?

Здравый смыслъ этимъ очень затруднится: ибо можно сказать не обинуясь, что каждое, не только естественное, но и фило-

софски образованное, здоровое сознание, если оно еще нисколько не знакомо съ новѣйшею спекулятивною философiей, найдетъ въ этой первой главѣ *пропедевтики* къ философiи весьма много для себя темнаго и неудобопонятнаго. Большая часть понятiй, какiя здѣсь встрѣчаются, стоитъ обыкновенно въ такихъ странныхъ отношенiяхъ между собою, въ какихъ вовсе не привыкъ видѣть ихъ здравый смыслъ. И это не личное только мнѣнiе какого-либо отдѣльнаго лица, но всеобщiй голосъ людей здраво-мыслящихъ: лучшимъ доказательствомъ служить уже и то одно обстоятельство, что не безъ цѣли же составляемы были пропедевтики для уразумѣнiя этой самой пропедевтики философiи, что именно сдѣлалъ Габлеръ въ своемъ пропедевтическомъ учебникѣ \*).

Конечно, такая неясность еще не могла бы быть поставлена въ слишкомъ большой порокъ разбираемой нами пропедевтикѣ, если бы только дѣло шло о какихъ-либо частныхъ, несущественныхъ положенiяхъ или понятiяхъ, коихъ смыслъ болѣе тѣсный или болѣе обширный не можетъ измѣнить смысла самой сущности выведенiя. Но въ томъ-то и дѣло, что обыкновенное сознание необходимо должно затрудняться въ образѣ разумѣнiя самой сущности дѣла, по которой именно мы и должны судить о томъ, согласно-ли изслѣдованiе съ воззрѣнiями общаго сознанiя. Чтобы рѣшить этотъ вопросъ, намъ, очевидно, прежде всего нужно знать, въ чемъ именно состоитъ тотъ предметъ, о коемъ въ приведенномъ опытѣ нѣчто изслѣдуется и открывается,—тотъ фактъ внѣшнiй или внутреннiй, къ которому феноменологическое изслѣдованiе относится, какъ личное мнѣнiе философа къ вещи, лежащей внѣ его знанiя. Понятно, что знать этотъ фактъ для насъ всего важнѣе, ибо о немъ-то мы и должны изслѣдовать, какъ понимаетъ его съ своей стороны общее сознанiе,—такъ-ли, чтобъ онъ могъ оправдать основныя предположенiя логики; иначе, показываетъ-ли онъ уничтоженiе какихъ-либо противоположностей. Но этого-то намъ и не показано. Если общее сознанiе приступить къ феноменологии съ обыкновеннымъ своимъ образомъ воззрѣнiя, то оно, конечно, ясно пойметъ, что предметъ Гегелева изслѣдованiя составляетъ вообще знанiе, и въ настоящемъ случаѣ именно знанiе, какъ оно находится въ чувственной досто-

\*) *Gabler: Lehrbuch der philosophischen Propädeutik als Einleitung zur Wissenschaft, Erlangen 1827.*

вѣрности: это очень ясно. Но вовсе не ясно представляется то, съ какихъ же именно сторонъ берется здѣсь чувственная достовѣрность, что именно разсматривается въ этой достовѣрности.

Гегель отвѣчаетъ, что онъ раскрываетъ здѣсь именно опытъ, который сознание дѣлаетъ касательно своей истины или сущности \*).

Но, во-первыхъ, что это за *опытъ*, который сознание, будтобы, дѣлаетъ надъ собой? Здравому сознанию это можетъ представляться даже чистою неестественностію, потому что, по его понятіямъ, опытъ можетъ быть производимъ только лицомъ, а не вещью, и даже не принадлежностію лица, можетъ быть приписываемъ только мнѣ, другому, третьему, а не моей чувственной удостовѣренности, которая безъ меня ничего не значить и равно ничего не можетъ сдѣлать.

Да притомъ, и что это за *чувственная достовѣрность*, которой приписывается опытъ? Думаетъ-ли Гегель представить здѣсь опытъ всеобщаго сознанія, или говорить только о своемъ личномъ сознаніи? На первое предположеніе здравый смыслъ не можетъ согласиться уже потому, что онъ привыкъ всегда соединять съ понятіемъ опыта мысль о дѣйствіи совершенно свободномъ, которое, слѣдовательно, никакъ нельзя представлять для всѣхъ необходимымъ. И здоровое сознание тѣмъ сильнѣе можетъ быть въ этомъ увѣрено, что при опытѣ оно всегда предполагаетъ именно сознательное намѣреніе начинать и производить опытъ, такъ что каждое сознание должно было бы знать о феноменологическомъ опытѣ, если бы оно дѣйствительно производило его. А этого совсѣмъ не замѣчается: результата, который Гегель выводитъ на концѣ первой главы феноменологіи, именно—что истинное есть общее, сознание не замѣчало въ себѣ нѣсколько тысячелѣтій, до самаго возникновенія спекулятивной философіи. Вслѣдствіе этого здравый смыслъ долженъ былъ бы предполагать, что Гегель говорить именно только о личномъ своемъ сознаніи, но при этомъ общее сознание станетъ уже въ совершенное недоумѣніе. Представляется совершенно невѣроятнымъ, чтобы Гегель думалъ увѣрять всѣхъ въ истинности своихъ предположеній такимъ фактомъ, который онъ видитъ только въ одномъ себѣ.

Но это еще не все: здравый смыслъ станетъ еще въ большее не-

\*) Phänom., стр. 24, 28с.

доумѣніе, если захочетъ узнать, что это за *истина*, которую, будто бы, сознание стремится открыть, и дѣйствительно открываетъ въ себѣ. Истина, сущность—это слова, можетъ-быть, болѣе всего неопредѣленные въ философіи. И всякая наука, и всякій опытъ стремится къ истинѣ, но каждый понимаетъ ее по-своему. Одинъ думаетъ найти въ ней согласіе мышленія или знанія съ предметомъ, другой считаетъ ее согласіемъ мышленія или знанія съ самимъ собою, и наконецъ еще иные полагаютъ ее, какъ согласіе предмета съ самимъ собою, т.-е. съ внутреннею своею природою, съ собственными своими законами. Какую же истину разумѣть здѣсь? По тройкому значенію истины, очевидно, здѣсь возможны три случая. 1) Или сознание, по мнѣнію Гегеля, ищетъ истины, какъ согласія своего съ предметомъ; и весь опытъ состоитъ существенно въ изслѣдованіи того, *что* мы можемъ знать на степени чувственной достовѣрности (*quid scire possum*)? 2) Или можно думать, что сознание ищетъ здѣсь истины, какъ согласія своего съ законами знанія; и весь опытъ есть только отвѣтъ на вопросъ: *почему* мы знаемъ такъ, а не иначе? 3) Или, наконецъ, можетъ-быть, сознание здѣсь рассматривается не какъ знаніе о предметѣ или вещи, а просто какъ предметъ или вещь; и въ такомъ случаѣ опытъ спрашиваетъ о реальной основѣ знанія, на которой оно держится, какъ ея принадлежность или явленіе; иначе рассматривается образъ зависимости знанія отъ субъекта,—*на чемъ* держится и кому принадлежитъ знаніе. И таковъ феноменологическій опытъ, что для любого изъ трехъ предположеній касательно значенія въ немъ истины мы можемъ въ немъ же самомъ найти какъ защиту, такъ и опроверженіе. Если мы обратимъ вниманіе на то, что въ предполагаемомъ опытѣ знаніе чувственной достовѣрности называется то слишкомъ *богатымъ*, то слишкомъ *бѣднымъ*; что предметъ называется чистымъ *этимъ*, ничего о себѣ не высказывающимъ, что авторъ и себя и другихъ заставляетъ безпрестанно оборачиваться назадъ или вокругъ себя, спрашиваетъ, что теперь или здѣсь, и ждетъ, пока одно *теперь* переимѣнится на другое,—если сообразимъ все это, то представится, что здѣсь дѣло идетъ объ истинѣ сознания, какъ согласія его съ предметомъ знанія. Представится, что и предметъ, и *я*—оба здѣсь берутся, какъ реально внѣ знанія пребывающія вещи и существа; и уничтоженіе противоположныхъ *теперь* и *здѣсь* въ общее *теперь* и *здѣсь*, и отдѣльныхъ *я* въ

общее *я*, совершается въ самыхъ вещахъ, какъ предметахъ знанія, знаніе же само служить не болѣе, какъ свидѣтелемъ этого уничтоженія. Но мы тотчасъ же откажемся отъ этого положенія, коль скоро вспомнимъ, что въ другомъ случаѣ предполагаемый опытъ истину чувственной достовѣрности полагаетъ въ непосредственности моего *зрѣнія*, *слуха* и т. д., что *я* представляется здѣсь знающимъ, а предметъ называется *моимъ* предметомъ, истина коего лежитъ во мнѣ. При этомъ здравое сознаніе, конечно, должно подумать, что дѣло идетъ о предметѣ совсѣмъ не какъ о реальномъ, стоящемъ внѣ меня предметѣ, и *я* съ своей стороны представляется здѣсь совсѣмъ не какъ страдательный предметъ моего знанія. Скорѣе нужно полагать, что знаніе, напротивъ, берется здѣсь, какъ явленіе субъекта или *я*, и предметъ есть только представленіе о предметѣ, находящееся въ моемъ знаніи, а истина чувственной достовѣрности разсматривается здѣсь, какъ образъ зависимости знанія отъ субъекта, какъ отъ силы или субстанции, на коей оно держится. Но и это предположеніе мы тотчасъ же должны оставить, такъ какъ въ предполагаемомъ опытѣ видимъ, что и самые субъекты или *я* представляются здѣсь уничтожающимися и сливающимися вмѣстѣ съ предметомъ въ чувственную достовѣрность, такъ что истина или сущность полагается уже въ этой самой достовѣрности, въ отношеніи къ коей и предметъ и *я* составляютъ не болѣе, какъ моменты или явленія.

Отсюда, конечно, самое естественное заключеніе то, что въ приводимомъ опытѣ вовсе не берется во вниманіе ни стоящая предъ знаніемъ предметъ въ его реальности, ни лежащая за нимъ субстанція субъекта, и Гегель обращается съ чувственною достовѣрностію только какъ со средою между предметомъ и субстанціею субъекта, только какъ съ фокусомъ, въ коемъ отражаются въ *представленіяхъ* и субъектъ и объектъ, но реально не существуетъ ни того, ни другого. Сліяніе, о коемъ здѣсь идетъ дѣло, не есть сліяніе ни реальныхъ предметовъ въ одинъ новый предметъ, подобно химическому процессу, ни субъекта и его знанія, но сліяніе *представленій* о предметѣ и объ *я* въ одномъ и томъ же знаніи. Оставалось бы такимъ образомъ заключить, что дѣло идетъ объ истинѣ чисто субъективной, и опытъ спрашиваетъ о законѣ знанія, о логическомъ законѣ соединенія представленийъ въ понятія, не болѣе

и не менѣе, но такому предположенію противорѣчить уже самый этотъ результатъ, о коемъ мы сейчасъ сказали, т.-е. что истина чувственной достовѣрности есть именно ея цѣлое, въ которомъ, говоритъ Гегель, зрѣніе не есть зрѣніе этого я, и предметъ не есть этотъ отдѣльный предметъ, этотъ день или эта ночь, но зрѣніе вообще. Здравый смыслъ не имѣетъ права давать этому выраженію такое значеніе, что законъ чувственной достовѣрности требуетъ, чтобъ мы сливали отдѣльные представленія въ общее понятіе, такъ какъ очень ясно говорится, что истина есть именно цѣлость тѣхъ самыхъ я и тѣхъ самыхъ предметовъ, которые только-что признаны по всѣмъ признакамъ за реально-состоящія вещи. А это ужъ, конечно, не отвлеченный законъ, и притомъ логическій законъ познания.

Когда мы для разрѣшенія этихъ недоумѣній обратимся къ самой феноменологіи и спросимъ ее, не объяснитъ-ли она сама здравому смыслу, что она разумѣетъ подъ истинною сознаніемъ, то мы откроемъ въ ней слѣдующее: «Сознаніе отличаетъ нѣчто отъ себя, къ чему оно вмѣстѣ съ тѣмъ относится, или, какъ это выражается, нѣчто есть *для него*; и опредѣленная сторона этого отношенія или бытія „нѣчто“ для сознанія есть знаніе. Но отъ этого бытія для другого мы отличаемъ бытіе по себѣ; относящееся къ знанію, равнымъ образомъ, отъ него отличается и полагается, какъ существующее и внѣ этого отношенія; сторона этого бытія по себѣ называется истинною» \*).

Итакъ, истина есть то же, что бытіе по себѣ; но что же такое бытіе по себѣ (An-sich)? Изъ даннаго здѣсь объясненія мы узнаемъ только то, что бытіе по себѣ есть нѣчто, лежащее внѣ знанія. Становится-ли хоть сколько-нибудь яснѣе обыкновенному сознанію? Такое выраженіе на первый разъ значитъ не болѣе и не менѣе, какъ то, что истина состоитъ въ той сторонѣ познаваемого предмета, которая для меня пока еще неизвѣстна, но это—опредѣленіе до нельзя неопредѣленное, ибо всякая сторона познаваемого предмета равно можетъ лежать внѣ нашего знанія, изъ чего, конечно, не слѣдуетъ, чтобы всякая сторона предмета была сущностію или истинною. Если для объясненія этихъ словъ мы пойдемъ еще далѣе, въ самую логику, на что, впрочемъ, не имѣемъ еще никакого права, то узнаемъ, что бытіе по себѣ есть

\*) Phänom., стр. 65.

«бытіе, какъ отношеніе къ себѣ, рядомъ (gegen) съ своимъ отношеніемъ къ другому, какъ равенство съ собою, рядомъ съ своимъ неравенствомъ» \*). Но послѣ этого еще болѣе общаго выраженія, подъ которое можетъ подойти все, и нельзя опредѣленно подвести ничего,—обыкновенное сознаніе, конечно, само пожалѣетъ, что прежде времени заглянуло въ логику. Что такое «равенство», и что такое «неравенство бытія съ самимъ собою»? По понятію здраваго смысла и всякое ничтожное явленіе, взятое въ отдѣльности отъ прочихъ явленій, есть также бытіе, какъ равенство съ собою, противъ своего неравенства, противъ своей силы или сущности. Неужели же и это явленіе будетъ истина и сущность?

Слѣдствіе всего этого—очевидное. Оно хотя и не состоитъ существенно въ томъ, что здравый смыслъ, какъ предчувствовалъ Гегель\*\*), назоветъ его изслѣдованія не болѣе, какъ софистикою,—по крайней мѣрѣ онъ имѣетъ полное право отказаться отъ всякаго труда слѣдовать за этимъ опытомъ, который хочетъ вести его, но между тѣмъ не показываетъ ни той точки, съ коей долженъ начать свой путь, ни цѣли, куда направлять путешествіе, т.-е. на что мы именно должны смотрѣть, чтобы увидать тамъ уничтоженіе какихъ-либо противоположностей. Здравый смыслъ имѣетъ полное право заключить, что изслѣдованіе *не согласно съ нимъ*, потому-ли, что предполагаетъ еще другія какія-либо основанія, или потому, что дѣлаетъ такіе скачки, какихъ нельзя подвести ни подъ какіе законы. Ибо увѣренъ здравый смыслъ, что понятіе, точно опредѣленное въ умѣ говорящаго, всегда найдетъ доступъ къ разумнью и того, кому говорятъ, если ихъ основанія одни и тѣ же. Онъ можетъ считать такую неопредѣленность даже злонамѣренною. Можно именно думать, что Гегель съ намѣреніемъ употребляетъ такія общія выраженія, каковы, напримеръ, *по себѣ, истина* и тому подобныя, за тѣмъ, что они по своей общности позволяютъ незамѣтно прикладывать себѣ съ равнымъ правомъ смыслъ нѣсколько менѣе и болѣе обширный надлежащаго. И это все съ тою цѣлю, чтобы, пріобрѣтѣя предварительное согласіе на такое выраженіе, послѣ вывести изъ него неожиданно что-либо такое, чего и не думали соединять съ

\*) Logik, I, 118c.

\*\*) Phänom., стр. 53.

этимъ выраженіемъ. Здѣсь то же самое, что бываетъ съ искуснымъ или злонамѣреннымъ землемѣромъ, который сначала позволить межѣ уклониться отъ прямой линіи на одну десятую долю дюйма, а потомъ эта незамѣтная разница вдругъ разрастется въ огромные размѣры и совершенно неожиданно захватитъ собою цѣлыя полосы чужихъ владѣній.

Остается одно только средство къ разрѣшенію всѣхъ этихъ недоумѣній и къ избавленію предложеннаго опыта отъ крайняго противорѣчія и съ самимъ собою, и съ здравымъ смысломъ.

Именно, если безъ противорѣчія нельзя признать его *намѣреннымъ* дѣломъ сознанія или даже просто только *сознательнымъ* его *наблюденіемъ*, то мы можемъ признать, что опытомъ здѣсь называется просто фактъ или движеніе сознанія,—не то, что оно *изсмѣдуетъ*, или чего ищетъ внѣ себя, но что оно по необходимости *испытываетъ* въ себѣ самомъ. Далѣе, если *въ отдѣльности* мы не можемъ признать цѣль опыта или ту истину, которую сознаніе открываетъ въ себѣ, ни въ согласіи его съ предметомъ, ни въ его законѣ, ни въ реальной его субстанціи, то первымъ слѣдствіемъ будетъ то, что истина, здѣсь разсматриваемая, относится *вмѣстѣ* ко всѣмъ тремъ родамъ истины. Именно, можно подумать, что прежде всего здѣсь описывается не болѣе, какъ только исторія познанія, и истина такимъ образомъ есть истина фактическая, историческая, т.-е. рѣшается вопросъ, что бываетъ съ сознаніемъ, и каждая новая перемѣна его состоянія называется новою истиною. Но въ этой фактической истинѣ сами собою открываются и прочія три истины, т.-е. и что, и почему мы можемъ знать, и отъ чего зависитъ наше знаніе. Равнымъ образомъ, если нельзя считать упоминаемые здѣсь предметъ и я ни реально состоящими только вещами, ни одними представленіями только о предметахъ, то можно предполагать, что здѣсь говорится какъ о тѣхъ, такъ и о другихъ. Именно можно думать, что въ предложенномъ отрывкѣ сознаніе описывается на первой своей ступени, когда чувственно состоящія предъ нами вещи не ушли еще отъ непосредственнаго нашего наблюденія, и здѣсь раскрывается именно то, какимъ образомъ эти матеріальныя вещи проникаютъ въ мое нетѣлесное сознаніе и становятся представленіями. Наконецъ, касательно самого сліянія противоположностей, если мы не можемъ принимать здѣсь знаніе ни въ смыслѣ только свидѣтеля этого сліянія, ни въ смыслѣ самага сливаемаго элемента, то можно



предполагать, что знаніе представляется здѣсь именно, какъ самое средство или начало уничтоженія, т.-е. мы знаемъ, и этимъ самымъ уже уничтожаются предметы, чрезъ это самое противоположности реально сливаются другъ съ другомъ, и знаніе есть не что иное, какъ уничтоженіе отдѣльнаго.

Однимъ словомъ, надо предположить, что въ феноменологіи вообще раскрывается обыкновенный процессъ познаванія, а въ частности въ первой главѣ представляется именно, какимъ образомъ мы составляемъ общія понятія о предметахъ. И что такое предположеніе совершенно истинно, это можно судить изъ самыхъ словъ Гегеля: «діалектика чувственной вѣрности,—говорить онъ,—есть не что иное, какъ простая исторія ея движенія», и вообще феноменологія «есть путь естественнаго сознанія, которое во всемъ и чрезъ все проникаетъ къ истинному знанію,—путь души, которая проходитъ рядъ своихъ образопринятій (Gestaltungen), какъ бы чрезъ назначенныя ей самою природою станціи» \*).

Но какъ скоро мы дадимъ мѣсто этому предположенію, въ здоровомъ смыслѣ по необходимости опять должно возбудиться сомнѣніе,—именно, какимъ образомъ могло статься, что истинное есть, во-первыхъ, предметъ намъ общій, во-вторыхъ, *я* какъ общее, и, наконецъ, *цѣлость* и *я* предмета?

Здравому смыслу очень хорошо извѣстна исторія движенія сознанія, но объ этихъ результатахъ, которые являются въ представленной первой главѣ феноменологіи, онъ не помнитъ, чтобъ когда-либо представлялъ ихъ на степени чувственной удостовѣренности. Правда, здравый смыслъ увѣренъ въ истинности того, что понятія, составленіе коихъ непосредственно слѣдуетъ за чувственными представленіями, составляютъ общее для отдѣльныхъ представленій и даже, можно сказать, составляютъ ихъ истину. Но Гегель признаетъ общее, какъ видимъ, истинною не для представленій только, но и для самыхъ вещей, обнимаемыхъ этими представленіями, равно и для самыхъ *я*, носящихъ въ себѣ эти представленія. А на такое-то заключеніе и не можетъ согласиться здравый смыслъ. По его понятіямъ, такое или другое измѣненіе представленій не имѣетъ еще необходимаго вліянія и на тѣ вещи, кои обнимаются ими, и на тотъ субъектъ, который но-

\*) Phänomen., стр. 61.

силь въ себѣ эти представленія, ибо по его понятіямъ какъ вещи, такъ и субъектъ существуютъ внѣ нашихъ представленій, и если при познаніи ихъ мы соединяемъ отдѣльныя представленія въ общія понятія, то, тѣмъ не менѣе, какъ вещи, такъ и реальныя я остаются стоящими сами по себѣ, отдѣльно и неизмѣнно, и если сливаются и измѣняются, то совсѣмъ отъ другихъ причинъ, а не отъ измѣненія представленій, и другимъ образомъ, а не въ смыслѣ только логическаго соединенія представленій. Основаніемъ къ этому убѣжденію здраваго смысла въ отдѣльности представленій отъ самыхъ вещей служитъ не одна только, какъ думаетъ Гегель, непосредственная увѣренность, являющаяся при самомъ началѣ познанія, т.-е. когда мы еще обращаемся непосредственно съ самими отдѣльными чувственными предметами. Эта увѣренность не покидаетъ насъ и тогда, когда мы составили и общія понятія о предметахъ. Говоря «человѣкъ», мы высказываемъ общее, но тѣмъ не менѣе мы чрезъ это не забываемъ существованія отдѣльныхъ людей,—напротивъ, въ томъ только смыслѣ и даемъ цѣну общему понятію, что его можно приложить къ отдѣльному предмету. Равнымъ образомъ, мысля о бытіи, о понятіи самомъ общемъ, мы не можемъ забыть своей индивидуальности и въ минуты самага отвлеченнаго мышленія ясно ощущаемъ въ себѣ признаки неуничтожившейся отдѣльности, и никакъ не можемъ отказать въ требованіяхъ своимъ индивидуальнымъ потребностямъ и влеченіямъ. Конечно, все это даетъ право здравому смыслу усомниться въ вѣрности предлагаемаго движенія сознанія, и онъ съ полнымъ правомъ можетъ считать даже чистою клеветою на естественное сознаніе, будто оно въ самомъ движеніи своемъ утверждаетъ истинность только за общностию, увѣряясь въ совершенной ничтожности отдѣльныхъ предметовъ и субъектовъ предъ отвлеченными понятіями. Гегель увѣряетъ, что естественное сознаніе само забываетъ тотъ результатъ, до коего оно доходитъ посредствомъ своего движенія, но такое увѣреніе имѣетъ силу именно не болѣе, какъ только простаго увѣренія, т.-е. не имѣетъ никакой разумной силы и вовсе не можетъ служить оправданіемъ для выведеннаго заключенія; ибо оправдывать себя представленная наука должна не для себя самой, но для здраваго сознанія, такъ что если здравое сознаніе не соглашается на ея результаты, она должна не объяснять, почему бы *могло* быть вѣрно ея изслѣдованіе, и не вѣрны понятія ея про-

тивника, но доказать, что ея понятія *дѣйствительно* вѣрны, а мнѣнія ея противника *дѣйствительно* ложны. Другими словами, Гегель долженъ былъ *доказать* здравому сознанию, что оно на степени чувственной удостовѣренности шло именно такъ, а не иначе. Но этого-то доказательства мы и не видимъ, а видимъ одно только простое увѣреніе, простую исторію движенія безъ всякаго доказательства, что оно идетъ именно такъ, а не иначе.

Беремся, наконецъ, за послѣднее средство, могущее, повидимому, служить къ оправданію заключенія, съ перваго взгляда несогласнаго съ понятіями общаго сознанія. Это средство состоитъ именно въ томъ предположеніи, что кажущееся здѣсь несогласіе касается болѣе способа изложенія, нежели самаго дѣла. Другими словами, предполагаемъ, что фактъ, описываемый Гегелемъ, и по понятіямъ здраваго смысла идетъ совершенно такимъ же образомъ; разница только въ томъ, что Гегель взялъ такія стороны въ изложеніи сознанія и представилъ ихъ такъ, что мы должны *вспомнить забытое* и по неволѣ согласиться, что именно такимъ путемъ только идетъ наше знаніе на степени чувственной удостовѣренности, и притомъ движеніе его именно и состояло въ томъ, что оно видѣло въ себѣ самомъ постоянное противорѣчіе собственнымъ своимъ законамъ. Къ такому предположенію ведетъ насъ именно понятіе, которое неоднократно давалъ о философіи самъ Гегель: философствовать, говоритъ онъ, значитъ говорить то же, что говорятъ и всѣ, только говорить другими словами. «*Содержаніе то же*, но, какъ говорить о нѣкоторыхъ вещахъ Гомеръ, что онѣ имѣютъ два названія: одно—на языкѣ боговъ, другое—на языкѣ обыкновенныхъ людей, такъ и для этого содержанія есть два языка: одинъ—языкъ чувства, представленія и разсудочнаго, въ конечныхъ категоріяхъ и одностороннихъ абстракціяхъ гнѣздящагося мышленія (т.-е. здраваго смысла), другой—языкъ конкретнаго понятія». \*) Но такое оправданіе, если и считаемо было за оправданіе Гегелемъ, не можетъ однако же имѣть никакого значенія для здраваго сознанія. Здѣсь именно представляются два случая. Этотъ божественный языкъ, коимъ описываетъ Гегель движеніе сознанія, или вполне согласенъ съ понятіями здраваго сознанія, или нѣтъ. Если онъ согласенъ, то очевидно слѣдствіе, что Гегель допустилъ внутреннюю невѣрность въ соб-

\*) Энциклоп., 1-я часть, стр. XXI.

ственнымъ своемъ изслѣдованіи, выведя результатъ, несогласный съ понятіями здраваго смысла. Если же языкъ конкретнаго понятія привноситъ вмѣстѣ съ собой нѣчто противное понятіямъ здраваго сознанія, то вопросъ остается опять неразрѣшеннымъ со стороны Гегеля: мы опять спросимъ его, на чемъ же онъ основывался, что назвалъ вещи не тѣмъ именемъ, какое даютъ ему обыкновенные люди, и съ какимъ правомъ выдумалъ для нихъ новый языкъ? Очевидно, и въ томъ и въ другомъ случаѣ результатъ объ истинности общаго окажется слѣдствіемъ только чистаго произвола философа, не имѣющимъ ни малѣйшаго соотвѣтствія въ самомъ фактѣ.

Ближайшее разсмотрѣніе опыта показываетъ, что здѣсь имѣютъ мѣсто обѣ предполагаемыя погрѣшности. Именно замѣна, сдѣланная Гегелемъ, не согласна и съ самимъ фактомъ, какъ понимаетъ его общее сознаніе, и вмѣстѣ съ тѣмъ не согласна сама въ себѣ, т.-е. при всеобщей несогласіи своемъ съ фактомъ не имѣетъ права выводить изъ самой себя то, что она дѣйствительно выводитъ. \*)

Скажемъ сперва нѣсколько словъ о несогласіи Гегелева разсказа съ самымъ фактомъ сознанія. Несогласіе это касается, во-первыхъ, элементовъ чувственной достовѣрности, во-вторыхъ, самого движенія ея моментовъ и, наконецъ, той формы, подъ какою мы познаемъ предметы на этой ступени сознанія.

### Н. П. Гиляровъ-Платоновъ.

(Окончаніе статьи).

---

\*) Позволяемъ себѣ сдѣлать здѣсь небольшое замѣчаніе. При настоящемъ, раскрываемомъ нами предположеніи и значеніи феноменологическаго опыта, собственно нѣтъ ничего, что по праву можно было бы назвать результатомъ: самый послѣдній выводъ первой главы, т.-е. что истинное есть общее, есть не результатъ, а также только одинъ изъ моментовъ собственнаго движенія сознанія. Поэтому объясняемъ заранее, что такъ какъ вся наша цѣль ограничивается въ настоящемъ случаѣ разборомъ оправданія спекулятивнаго мышленія, а не полной критикой феноменологии, то подъ результатомъ мы будемъ разумѣть ту встрѣчающуюся тутъ мысль, которая непосредственно высказываетъ слѣніе въ сознаніи противоположностей, именно мысль, что какъ предметы, такъ и я суть общее, и потому составляетъ ихъ цѣлость. Остальное же мы считаемъ какъ бы веденіемъ къ этому результату, хотя собственно и не по праву.

## Гельмгольцъ, какъ философъ и психологъ.

---

Имя Гельмгольца такъ тѣсно связано съ развитіемъ различныхъ областей философіи, фізіологической психологіи, эстетики, психофизики и теоріи познанія, что краткій обзоръ его заслугъ, какъ философа и психолога, едва-ли будетъ лишнимъ въ виду празднованія пятидесятилѣтняго юбилея его научной дѣятельности.

Свои воззрѣнія по *теоріи познанія* Гельмгольцъ изложилъ въ рѣчи «О зрѣніи человѣка», произнесенной имъ въ 1855 году въ Кенигсбергѣ при открытіи памятника Канту \*), а также въ рѣчи «Факты въ воспріятіи» \*\*). Тутъ онъ примыкаетъ къ Канту и именно къ тому направленію, которое было создано І. Мюллеромъ.

Что истиннаго въ нашемъ созерцаніи и мышленіи; въ какомъ смыслѣ наши представленія соотвѣтствуютъ дѣйствительности? Это—проблема, лежащая въ основѣ всякой науки; съ двухъ противоположныхъ сторонъ на нее наталкиваются и философія, и естествознаніе. Философія старается выдѣлить въ нашемъ знаніи и представленіи то, что проистекаетъ изъ воздѣйствія тѣлеснаго міра, и то, что принадлежитъ собственной дѣятельности духа. Кантъ развилъ ученіе о формахъ созерцанія и мышленія, данныхъ до всякаго опыта, или, какъ онъ ихъ назвалъ, «трансцендентальныхъ» формахъ созерцанія и мышленія. Ислѣдованія по фізіологіи чувствъ, сдѣланныя І. Мюллеромъ, и его *законъ специфической энергіи* совершенно подтвердили ученіе Канта.

Самое глубокое различіе существуетъ между ощущеніями,

---

\*) См. его *Vorträge und Reden*, Braunschweig 1884, т. I, стр. 367—396.

\*\*) Тамъ же, т. II.

которыя принадлежатъ разнымъ чувствамъ, напр. между ощущеніями голубого, сладкаго, теплаго. Гельмгольцъ предлагалъ называть это *модальностью* ощущенія. Второй родъ различія существуетъ между ощущеніями того же чувства: это—различіе *качества*. Физиологическія изслѣдованія показываютъ, что эти глубокія различія зависятъ не отъ рода внѣшняго возбужденія, которымъ вызывается ощущеніе, но опредѣляются исключительно нервами, затронутыми внѣшнимъ впечатлѣніемъ. Возбужденіе зрительнаго нерва даетъ въ результатѣ только свѣтотыя ощущенія, будетъ-ли оно исходить отъ объективнаго свѣта или отъ электрическихъ токовъ, проводимыхъ черезъ глазъ, или отъ давления на глазное яблоко. Съ другой стороны, одни и тѣ же возбужденія, затрагивая различныя нервы, вызываютъ различныя ощущенія,—тѣ же самыя свѣтотыя колебанія, которыя глазъ ощущаетъ какъ свѣтъ, кожа ощущаетъ какъ теплоту. Такимъ образомъ наши ощущенія суть воздѣйствія, которыя въ нашихъ органахъ производятся посредствомъ внѣшнихъ причинъ, но эти воздѣйствія зависятъ отъ рода того нервнаго аппарата, на который возбужденіе дѣйствуетъ. Ощущеніе есть *знакъ*, а не *изображеніе* внѣшняго воздѣйствія. Если наши ощущенія по ихъ качеству суть только знаки, родъ которыхъ зависитъ отъ нашей организаціи, то все-таки ихъ нельзя отвергать, какъ пустую видимость, но они суть знаки *чего-то*, будетъ-ли это существующее или совершающееся.

Съ другой стороны, по мнѣнію Гельмгольца, трудно понять, какъ можно было бы опровергнуть систему самаго крайняго *субъективной идеализма*, которая жизнь разсматриваетъ какъ сонъ. *Реалистическая гипотеза* довѣряетъ приговору самонаблюденія, по которому измѣненія въ воспріятіи, слѣдующія за какимъ-либо дѣйствіемъ, не имѣютъ никакой психической связи съ предшествующимъ волевымъ импульсомъ. А согласно идеалистическому воззрѣнію акты сознанія, обладающіе характеромъ внѣшняго воспріятія, совершаются такъ, какъ *если бы* міръ матеріальныхъ вещей, допускаемый реалистическою гипотезою, дѣйствительно существовалъ. Дальше этого какъ *если бы*—мы идти не можемъ. Но то, что мы можемъ считать несомнѣннымъ, это—*закономѣрное въ явленіи*. То, что независимо отъ другого остается тождественнымъ во всякомъ измѣненіи времени, есть *субстанція*; неизмѣнное отношеніе между измѣняющимися величинами мы называемъ *закономъ*. Мы въ на-

шемъ языкѣ имѣемъ удачное обозначеніе для того, что, оставаясь позади явленій, воздѣйствуетъ на насъ, именно—*дѣйствительность*. Здѣсь выражается только воздѣйствіе и нѣтъ указанія на субстанцію, которая включаетъ понятіе реального, т.-е. *вещественнаго*.

Итакъ, что истиннаго въ нашемъ представленіи? Качества ощущенія физиологія разсматриваетъ какъ простую форму созерцанія. По Канту созерцаніе пространства есть субъективная форма созерцанія, подобно качествамъ ощущенія, красному, сладкому, холодному. Слѣд., новѣйшая физиологія чувствъ приходитъ къ полному согласію съ ученіемъ Канта.

Какимъ же образомъ мы изъ міра ощущеній нашихъ нервовъ переходимъ въ міръ дѣйствительности? Очевидно, только посредствомъ умозаключенія: мы должны предположить присутствіе внѣшнихъ объектовъ, какъ *причину* возбужденія нашихъ нервовъ, такъ какъ не можетъ быть слѣдствія безъ причины. Откуда мы знаемъ, что нѣтъ слѣдствія безъ причины? Есть-ли это опытное положеніе? Многіе думали такъ, но легко видѣть, что мы употребляемъ это положеніе, прежде чѣмъ имѣемъ какое бы ни было знаніе о предметахъ внѣшняго міра, — мы употребляемъ его, чтобы вообще придти къ познанію, что существуютъ предметы въ пространствѣ вокругъ насъ, между которыми можетъ быть отношеніе причины къ слѣдствію. *Законъ причинности* данъ а priori: это — трансцендентный законъ. Доказательство его изъ опыта невозможно.

Съ теоріей познанія въ самой тѣсной связи находится *философія геометріи*, обязанная своимъ развитіемъ главнымъ образомъ Гельмгольцу \*).

Геометрія, наука о чистомъ пространствѣ, шла со временъ Эвклида дедуктивнымъ путемъ. Изъ ограниченнаго числа основоположеній или аксіомъ, которыя ставились ею во главѣ системы, она могла вывести необыкновенно большое число теоремъ. Дѣйствительность эвклидовской системы покоится на дѣйствительности ея аксіомъ. Одна изъ самыхъ важныхъ аксіомъ—это такъ называемая 11-я, которая относится къ параллелизму двухъ прямыхъ. Съ этой аксіомой тѣсно связано поло-

\*) Въ статьяхъ Ueber den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome 1870 (Vort. und Red. т. II); Die Thatsachen in der Wahrnehmung 1878 (въ прибавленіи), *ibid.*; Mind X, 1878, стр. 212—225.

женіе, что сумма угловъ треугольника равна двумъ прямымъ, а на этомъ положеніи основана вся планиметрия и стереометрія. Вслѣдствіе такой важности этой аксіомы, издавна старались доказать строгую всеобщность ея, но по признанію самихъ математиковъ, тщетно. Казанскій профессоръ Лобачевскій издалъ въ 1829 году свою «воображаемую или антиэвклидовскую» геометрію, которая представляетъ попытку вывести всѣ слѣдствія изъ предположенія, что сумма угловъ треугольника меньше двухъ прямыхъ. Эту мысль, сначала показавшуюся чудовищной, развили дальше Гаусъ, Риманъ и, независимо отъ нихъ, Гельмгольцъ. Ихъ изслѣдованія показываютъ, что, съ высшей точки зрѣнія, наша обыкновенная геометрія и наше обыкновенное представленіе пространства есть очень ограниченный специальный случай между многими другими.

На плоской поверхности любая фигура съ любого мѣста можетъ быть перенесена или сдвинута; ея форма при такомъ перемѣщеніи не измѣняется. Другими словами, на плоскости всегда мыслимы въ любомъ мѣстѣ двѣ *совпадающія* фигуры. То же самое и на шаровой поверхности. Совсѣмъ иное съ эллипсоидомъ. Здѣсь фигура при извѣстныхъ перемѣщеніяхъ измѣняетъ свою форму, или не всякую фигуру можно на ней передвинуть такъ, чтобы она оставалась тождественной самой себѣ, потому что эллипсоидъ не вездѣ имѣетъ одну и ту же кривизну или мѣру кривизны. Это приводитъ къ тому результату, что обыкновенная эвклидовская геометрія дѣйствительна только на плоскости и на такихъ поверхностяхъ, которыя возникаютъ изъ плоскости посредствомъ сгибанія безъ измѣненія внутреннихъ отношеній (цилиндръ, конусъ).

Если мы исходимъ отъ плоскости, т.-е. отъ пространства въ два измѣренія къ стереометрическому пространству въ 3 измѣренія, то изъ обобщенія только-что развитыхъ понятій ясно, что мыслимо 1) пространство, въ которомъ постоянно одна и та же мѣра кривизны, 2) такое, въ которомъ мѣра кривизны измѣняется, 3) такое, въ которомъ мѣра кривизны равняется 0, и наконецъ 4) такое, въ которомъ она имѣетъ другія величины \*).

Эти замѣчанія необходимы, чтобы показать, что существуетъ

\*) Мѣра кривизны, установленная Гаусомъ для шара, положительна, для плоскости равна нулю, а для псевдосферической поверхности имѣетъ постоянную отрицательную величину.



родъ поверхности, геометрія которой совершенно похожа на геометрію на плоскости. Она обладает *постоянной* мѣрой кривизны; на ней фигуры могутъ передвигаться безъ измѣненія, т.-е. на ней, какъ и на нашей плоскости, дѣйствителенъ принципъ *совпаденія*. Это родъ кривой поверхности, которая въ геометрическомъ отношеніи представляетъ обратную сторону шара и которая поэтому названа *псевдосферическою*. *На ней не дѣйствительна аксіома параллельныхъ линій.*

Положимъ, что есть существа, обитающія на плоскостяхъ только съ двумя измѣреніями. Въ такомъ случаѣ была бы особая геометрія. То же самое мы можемъ сказать и относительно другихъ поверхностей. Ясно такимъ образомъ, что, «смотря по роду обитанія, устанавливаются различныя геометрическія истины существами, духовный міръ которыхъ былъ бы аналогиченъ нашему». Значитъ, если можно себѣ представить пространство другого вида, чѣмъ наше, то этимъ самымъ опровергается, что *аксіомы геометріи суть необходимыя слѣдствія апріорныхъ данныхъ, трансцендентальныхъ формъ нашихъ созерцаній* въ кантовскомъ смыслѣ. Кантъ не правъ, пользуясь мнимымъ фактомъ, будто бы положенія геометріи кажутся намъ необходимо истинными и будто мы даже представить себѣ иного отношенія пространства не можемъ. По мнѣнію Гельмгольца нужно отдѣлять два вопроса, есть-ли пространство трансцендентальная форма созерцанія или нѣтъ, и суть-ли геометрическія аксіомы необходимыя истины?

Нашъ глазъ видитъ все, какъ агрегатъ цвѣтныхъ плоскостей въ зрительномъ полѣ: это его *форма созерцанія*. Какія особенныя формы возникаютъ въ томъ и другомъ случаѣ, это—результатъ внѣшнихъ воздѣйствій и не опредѣляется никакими законами организациі. Точно такъ же изъ того, что пространство есть форма созерцанія, едва-ли много слѣдуетъ относительно фактовъ, которые высказаны въ аксіомахъ.

Далѣе, основаніе всякаго доказательства по эвклидовскому методу есть доказательство *совпаденія* соотвѣтствующихъ линій, угловъ, плоскихъ фигуръ, тѣлъ и проч. Чтобы совпаденіе слѣлать нагляднымъ, мы себѣ представляемъ, что соотвѣтствующія геометрическія фигуры могутъ быть накладываемы другъ на друга, безъ измѣненія ихъ формы. Мы издавна привыкли къ тому, что это возможно. Но позволительно спросить, *не содержитъ-ли это предположеніе чего-либо логически недоказаннаго.*

Если бы у насъ дѣйствительно была врожденная форма пространства со включеніемъ аксіомъ, то мы только тогда получили бы право объективно научнаго приложенія ихъ къ міру опыта, когда посредствомъ опыта и наблюденія было бы констатировано, что равнозначущія части пространства по предполагаемому трансцендентальному созерцанію *и физически будутъ равнозначущи*. Это условіе совпадаетъ съ требованіемъ Римана, что мѣра кривизны пространства, въ которомъ мы живемъ, *эмпирически должна быть опредѣлена посредствомъ измѣренія*. До сихъ поръ производившіяся измѣренія этого рода,—говоритъ Гельмгольцъ,—не дали никакого замѣтнаго уклоненія величины этой мѣры кривизны отъ нуля.

Изъ всѣхъ этихъ разсужденій вытекаетъ, что наше пространство трехъ измѣреній есть *субъективная* форма нашего созерцанія; нѣтъ ничего невозможнаго, если внѣ нашего сознанія существуетъ міръ больше трехъ измѣреній \*).

Въ своей «*Физиологической оптикѣ*» \*\*) Гельмгольцъ стремится показать, какимъ образомъ *опытъ безъ врожденныхъ способностей можетъ объяснить генезисъ зрительнаго протяженія*.

Физиологическими элементами для объясненія служатъ: 1) *Знаки*, снабжаемые зрѣніемъ; они представляютъ три признака, которые позволяютъ ихъ отличать однихъ отъ другихъ,—интенсивность, качество, мѣстный знакъ, зависящій отъ той части ретины, которая возбуждена. 2) *Степень иннервации*, которую мы передаемъ нервамъ глазныхъ мускуловъ. Эти элементы служатъ основаніемъ для дальнѣйшей работы духа, изъ которой должно произойти познаніе пространства о трехъ измѣреніяхъ.

Ощущенія суть *знаки*, которые мы должны объяснить. Наши представленія могутъ быть только *символами* предметовъ: мы научаемся пользоваться ими, чтобы управлять нашими движеніями и дѣйствіями. Эти знаки кажутся намъ *слѣдствіями*, основаніями которыхъ являются объекты. Мы приходимъ къ признанію за

\*) См. *Liebman. Zur Analysis der Wirklichkeit* 1880, стр. 63.

\*\*) *Handbuch der Physiologischen Optik*, Leipz. 1867. Составляетъ IX томъ *Karsten, Allgemeine Encyclopädie der Physik*; второе изданіе «Физиологической оптики» 1886, Hamburg und Leipzig, вышло только 5 выпусковъ. По тому же вопросу статья: *Die neueren Fortschritte in der Theorie des Schens* (1868). *Ueber das Sehen des Menschen* (1855).

нашими ощущеніями причины, независящей отъ нашей воли, слѣдовательно, внѣшней.

Психологическій механизмъ, въ силу котораго мы образуемъ представленія пространства или въ силу котораго мы рассматриваемъ предметъ протяженнымъ, т.-е. имѣющимъ такую-то форму, такое-то положеніе, такое-то направленіе въ зрительномъ полѣ, можетъ вытекать только изъ *безсознательнаго разсужденія*. «Если это выраженіе,—говоритъ Гельмгольцъ,—шокировало нѣкоторые умы, то это потому, что мы привыкли рассматривать разсужденіе какъ высшую форму интеллектуальной дѣятельности. Разсужденія, о которыхъ здѣсь идетъ рѣчь, хотя и не могутъ быть выражены въ логической формѣ, тождественны и въ качествѣ умственной операціи и по результатамъ съ обыкновеннымъ разсужденіемъ. Различіе между разсужденіемъ логиковъ и безсознательными разсужденіями, на которыхъ покоится наше знаніе внѣшняго міра мнѣ кажется простою видимостью и состоитъ въ томъ, что первыя могутъ быть выражены, а вторыя не могутъ, потому что вмѣсто словъ они состоятъ изъ ощущеній и изъ воспоминаній объ ощущеніяхъ. Если бы эти ощущенія были переведены на языкъ логики, то ихъ можно бы назвать *индукціями*. На самомъ дѣлѣ они имѣютъ своимъ основаніемъ предложенія, установленныя опытомъ, реестръ фактовъ, резюмированныхъ въ простой формулѣ, которая позволяетъ намъ дѣлать заключенія ко всѣмъ случаямъ, представляющимъ тѣ же данныя». Это можно пояснить примѣромъ. Когда мы восприняли какое-либо ощущеніе съ правой стороны обѣихъ ретинъ, то мы посредствомъ повторнаго опыта знаемъ, что съ лѣвой стороны находится источникъ свѣта. Мы констатировали, что нужно отнести руку налѣво, чтобы закрыть этотъ свѣтъ или схватить этотъ свѣтящійся предметъ, и что намъ нужно идти налѣво, чтобы приблизиться къ этому объекту. Если мы тутъ и не совершаемъ сознательныхъ разсужденій, то тѣмъ не менѣе совершаемъ работу разсужденія и приходимъ къ извѣстному заключенію, хотя эта работа была совершена только посредствомъ безсознательныхъ процессовъ ассоціаціи идей.

*Нативисты* въ противоположность эмпиристамъ стараются извѣстную часть зрительныхъ воспріятій свести на *врожденный механизмъ* въ томъ смыслѣ, что опредѣленныя ощущенія вызываютъ готовыя пространственныя представленія. Однако нативистическія гипотезы ничего не объясняютъ относительно знанія зрительнаго

поля; онѣ только допускаютъ фактъ, который именно и надо объяснить. Во-вторыхъ, предположеніе всѣхъ нативистическихъ теорій, что готовые представленія объектовъ создаются посредствомъ физиологическаго механизма, гораздо сомнительнѣе, чѣмъ утверженіе эмпиристической теоріи, что только сырой матеріаль ощущеній зависитъ отъ внѣшнихъ воздѣйствій, но что всѣ представленія образуются по законамъ мышленія. Въ-третьихъ, въ нативистической гипотезѣ нѣтъ надобности.

Единственный упрекъ, который можетъ быть поставленъ эмпиристическому объясненію, есть точность движенія новорожденныхъ животныхъ и птицъ, только-что вылупившихся изъ яйца. Чѣмъ менѣе они духовно одарены, тѣмъ быстрѣе они научаются обычнымъ навыкамъ; чѣмъ уже пути, которыми должна идти ихъ мысль, тѣмъ легче они ихъ находятъ. Новорожденный ребенокъ крайне неловокъ въ зрѣніи; нужно много дней прежде, чѣмъ онъ научится опредѣлять по зрительному образу направленіе, въ которомъ онъ долженъ двинуть головку, чтобы достигнуть груди матери. Молодые животныя значительно болѣе независимы отъ индивидуальнаго опыта. Но что это за инстинктъ, который ими руководить? Возможно-ли прямое унаслѣдованіе представленія родителей, или, можетъ-быть, здѣсь дѣло идетъ о двигательныхъ побужденіяхъ, связанныхъ съ извѣстными ощущеніями (запахъ и пр.)? Объ этомъ мы ничего опредѣленнаго не знаемъ.

Эмпиристическую гипотезу Гельмгольца подтверждаетъ еще однимъ теоретическимъ соображеніемъ. Ни одинъ элементъ нашего воспріятія не можетъ быть отнесенъ къ ощущенію, если только въ образѣ созерцанія онъ можетъ быть измѣненъ или даже обращенъ въ нѣчто противоположное моментами несомнѣнно опытнаго происхожденія. Все то, что можно измѣнить посредствомъ опыта, должно быть само разсматриваемо какъ результатъ опыта и привычки. Если мы будемъ слѣдовать этому правилу, то окажется, что только *качества* ощущенія должны быть разсматриваемы какъ относящіяся къ чистому ощущенію, между тѣмъ какъ *всѣ пространственные атрибуты суть результаты привычки и опыта.*

Нативистическія гипотезы считаютъ трудно разрѣшимыми вопросы: почему мы не видимъ предметовъ въ обращенномъ видѣ, хотя изображенія ихъ рисуются на сѣтчаткѣ обратно? Почему мы видимъ *одинъ* предметъ, хотя получаемъ два изображенія?

Для эмпирической теоріи тутъ нѣтъ никакой трудности, потому что для нея все дѣло въ томъ, чтобы данный чувственный знакъ былъ узнанъ, какъ знакъ того, что онъ означаетъ. Человѣкъ совершаетъ зрительныя воспріятія, совсѣмъ не зная, что у него двѣ сѣтчатыхъ оболочки и при этомъ два обращенныхъ изображенія.

Воспріятіе *тѣлесности* предметовъ основано на томъ, что мы одновременно имѣемъ сознаніе о двухъ различныхъ образахъ. Ощущенія двухъ ретинъ совершенно отличны одна отъ другой; они доходятъ до сознанія не сливаясь. Они комбинируются въ одно представленіе, послѣ того какъ вслѣдствіе постоянной ассоціаціи они сдѣлались для насъ знакомъ одного и того же объекта. Ихъ сліяніе въ единичное познаніе внѣшняго объекта совершается не посредствомъ предустановленнаго фізіологическаго механизма (какъ это утверждаютъ нативисты), а посредствомъ *психическаго акта*.

Вся новѣйшая акустика, теорія слуховыхъ ощущеній и музыки создана, можно сказать, изслѣдованіями Гельмгольца \*).

Ощущеніе звука вызывается возбужденіемъ слухового нерва. Музыкальный звукъ или тонъ происходитъ вслѣдствіе однообразнаго ряда воздушныхъ сотрясеній; каждое изъ этихъ сотрясеній имѣетъ извѣстную длину и продолжительность; чѣмъ больше уменьшается его длина и чѣмъ короче его продолжительность, тѣмъ звукъ становится выше. Одна и та же нота, взятая на различныхъ инструментахъ, отличается особеннымъ характеромъ, который называется *тембромъ*. Гельмголецъ показалъ, что различія тембра состоятъ въ присоединеніи къ основному звуку различныхъ *дополнительныхъ*. Основной отличается отъ дополнительнаго тѣмъ, что происходитъ отъ сотрясеній въ извѣстное число разъ превосходящихъ число сотрясеній основнаго тона.

Каждый музыкальный тонъ въ слуховомъ нервѣ производитъ равномерное ощущеніе; два неодинаково высокіе тона разбиваютъ другъ друга и распадаются на отдѣльные удары тоновъ, которые въ слуховомъ нервѣ производятъ прерывистое возбужденіе, такъ же непріятное для уха, какъ перемежающіяся и быстро повторяемыя возбужденія другихъ органовъ (мерцающій свѣтъ на глазъ).

\*) См. его Die Lehre von Tonempfindungen, 4-е изд. 1886. Ueber die Physiologischen Ursachen der musikalischen Harmonie, 1857. Vorträge т. I, стр. 79.

Эта грубость тона есть существенный характеръ *диссонанса*. *Гармонія* и *дисгармонія* отличаются другъ отъ друга тѣмъ, что въ первой тоны идутъ равномѣрно, каждый самъ по себѣ, между тѣмъ какъ въ дисгармоніи существуетъ несомвѣстимость, и тоны взаимно дѣлятся на отдѣльные удары. Удары являются результатомъ интерференціи движеній волнь.

Законъ, который обуславливаетъ благозвучіе гармоническихъ соединеній тоновъ, безсознательнъ въ той мѣрѣ, въ какой онъ основывается на обертонахъ, которые, хотя и ощущаются нервами, однако не входятъ въ область сознательнаго представленія. Совмѣстимость или несомвѣстимость ощущается, причѣмъ слушающій не знаетъ, гдѣ лежитъ основа его чувства.

Акустическія изслѣдованія выдвинули въ психологіи вновь вопросъ, нѣкогда поставленный Лейбницемъ,—именно вопросъ о такъ называемомъ *разложеніи сознанія*. Гербертъ Спенсеръ и совершенно независимо отъ него Тэнъ пришли къ тому выводу, что всѣ ощущенія въ конечномъ анализѣ могутъ быть сведены или разложены на элементарныя психическія единицы или атомы, изъ которыхъ каждый взятый въ отдѣльности, вслѣдствіе своей малой продолжительности не достигаетъ сознанія. Это весьма важное пріобрѣтеніе для психологіи \*).

Въ статьѣ «Оптика о живописи» \*\*) Гельмгольцъ на основаніи теоріи свѣтовыхъ, цвѣтовыхъ ощущеній, гармоніи цвѣтовъ приходитъ къ тому, что художникъ не долженъ *списывать* съ натуры, а долженъ *переводить* съ нея. Подражаніе природѣ въ картинѣ должно быть облагоустроеніемъ чувственнаго впечатлѣнія.

Множество возраженій съ различныхъ сторонъ было сдѣлано противъ теоріи Гельмгольца. Но это едва-ли умаляетъ его заслуги. Намъ кажется, мыслитель великъ не только *непоколебимостью* созданныхъ имъ теорій, но и тѣмъ *движеніемъ* въ области науки, тѣмъ возбужденіемъ, которое имъ создано.

Гельмгольцъ считаетъ себя кантіанцемъ и на свою задачу смотритъ, какъ на продолженіе задачи Канта: доказать субъективность какъ ощущенія, такъ и воспріятія. Ему указываютъ, что это невѣрно понятый Кантъ, Кантъ въ передѣлкѣ I. Мюллера \*\*\*). Гельмгольцъ признаетъ законъ *причинности* апріорнымъ, и его по-

\*) См. Ribot: Psychologie Allemande 1879, стр. 359.

\*\*) Opusches über Malerei (1871—73). Vorträge, т. II, 95.

\*\*\*) Laas: Idealismus und Positivismus, III, 1884, стр. 572—597.

ниманіе признается не кантовскимъ, а шопенгауэровскимъ и ридовскимъ \*).

Гельмгольцевская теорія эмпирическаго происхожденія геометрическихъ аксіомъ оспаривается \*\*); зато литература по вопросу о философій геометріи безгранична \*\*\*). «Я не буду не правъ, — говоритъ противникъ Гельмгольца Краузе, — если признаю за Гельмгольцемъ заслугу соединенія эмпирии съ аналитической геометрией для цѣлей объясненія возникновенія пространственнаго созерцанія» \*\*\*\*).

Ученіе Гельмгольца объ *умозаключеніи* глаза и ощущеній вообще не считалось оригинальнымъ и возводилось къ Шопенгауэру, Декарту и къ стоикамъ. Но нельзя не признаться, что благодаря Гельмгольцу оно стало имѣть обширное приложеніе въ философской литературѣ. Кантіанцы начали употреблять эту теорію, чтобы указать на общій источникъ чувственности и разсудка. Нельзя не признать также, что эта теорія способствовала упроченію въ психологіи взгляда на единство умственныхъ актовъ \*\*\*\*\*).

Въ настоящее время послѣ Беркли Гельмгольцъ, можно сказать, главный представитель *эмпирической* теоріи пространственнаго воспріятія, и ему принадлежитъ заслуга, что онъ указалъ основныя ошибки нативизма въ своей «Физиологической оптикѣ», которая по признанію Джемса (нативиста) есть одно изъ самыхъ крупныхъ произведеній человѣческаго ума. И если Гельмгольцъ, можетъ быть, и заслуживаетъ упрека въ «дилетантизмѣ» (Лаасъ) въ вопросахъ теоріи познанія, зато онъ во всякомъ случаѣ представляетъ удивительный образецъ той необыкновенной плодотворности работы мысли, которая происходитъ отъ соединенія такихъ разнородныхъ отраслей знанія, какъ наука о природѣ и наука о духѣ.

Е. Челпановъ.

\*) Laas, тамъ же. *Koenig*: Die Entwick. des Causalproblems II, стр. 55.

\*\*\*) *Krause*: Kant und Helmholtz 1878, и многіе другіе.

\*\*\*\*) См. огромную литературу предмета у *Ващенко-Захарченко*: Начала Эвклида.

\*\*\*\*\*) *Krause*, тамъ же, стр. 56.

\*\*\*\*\*) См. *Wundt*: Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmungen, стр. 442. Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele, т. I, стр. 59 и 139. *Sigwart*: Logik I, стр. 7.—*Liebmann*: Ueber den objectiven Anblick § 8.—*Бичъ*: Психологія умозаключенія, вся книга посвящена этому вопросу.

# КРИТИКА И БИБЛИОГРАФІЯ.

## I. Обзоръ журналовъ.

1. *Mind*, a quarterly review of psychol. and philos. July 1891, № 63.

E. W. Scripture.—Задача психологіи.

Авторъ доказываетъ, что:

- 1) Психологія есть наука объ умственныхъ процессахъ, а не объ умственныхъ продуктахъ.
- 2) Она есть умственная (mental) наука, а не физиологія мозга.
- 3) Это—одна изъ спеціальныхъ наукъ, а не часть философіи.
- 4) Это наука описательная и изъясняющая, а не критическая.
- 5) Помощь ея необходима наукамъ физическимъ, другимъ умственнымъ и нравственнымъ наукамъ, наукамъ философскимъ и дидактическимъ.

H. R. Marshall.—Физическое основаніе удовольствія и страданія (статья первая).

Въ одной изъ предыдущихъ книжекъ журнала (№ 56) авторъ доказывалъ, что удовольствіе и страданіе суть первичныя качества, которыя, при благопріятныхъ обстоятельствахъ, *могутъ* возникать со всякимъ психическимъ явленіемъ, каково бы ни было его содержаніе. Руководясь этою гипотезою, авторъ пытается теперь открыть физическое основаніе удовольствія и страданія. Послѣ обзора и критики гипотезъ другихъ ученыхъ авторъ предлагаетъ слѣдующую гипотезу:

1) Удовольствіе испытывается всякій разъ, когда физическое дѣйствіе, которое опредѣляетъ содержаніе, сопровождается потребленіемъ накопленной силы: превращеніемъ потенциальной энергіи въ кинетическую; или, другими словами, оно испытывается всякій разъ, когда энергія реакціи на какой-либо стимуль количественно превосходитъ энергію самого стимула.

2) Страданіе испытывается всякій разъ, когда физическое дѣйствіе, которое опредѣляетъ содержаніе, находится въ такомъ



отношеніи къ доставленію питанія, что энергія реакціи на стимулъ количественно менѣе энергіи самого стимула.

Но какъ объяснить, слѣдуя этой гипотезѣ, удовольствіе отъ покоя и прекращенія страданія, а также страданіе, вызываемое задержаніемъ дѣятельности? Всякая усиленная дѣятельность задерживаетъ дѣятельность другихъ частей организма, гдѣ, поэтому, и происходитъ накопленіе запасовъ; когда же эта усиленная дѣятельность прекращается, то начинается потребленіе этихъ накопленныхъ запасовъ, т. е. возникаетъ удовольствіе. Если же нормальная дѣятельность задерживается, а притокъ матеріаловъ при этомъ не уменьшается, то чрезмѣрное накопленіе вызываетъ ненормальную дѣятельность соотвѣтствующихъ тканей; отсюда страданіе задержанной дѣятельности.

Въ той же книгѣ журнала помѣщено еще: *W. Caldwell*, Шопенгауеровская критика Канта.

Въ специальной замѣткѣ заявляется, что слѣдующій № журнала будетъ послѣднимъ, который выйдетъ подъ редакціей *G. Croom Robertson'a*; начиная съ 1892 г. редакція перейдетъ къ *G. F. Stout'u*, причѣмъ ближайшее участіе примутъ: *H. Sidgwick*, *J. Venn*, *J. Ward* и *W. Wallace*.

**П. Моніевскій.**

## 2. *International Journal of Ethics*, т. I, №№ 3—4, 1891.

Обозрѣвателю «Международнаго Журнала по Этикѣ» нѣтъ возможности остаться простымъ рецензентомъ. Силою обстоятельствъ онъ превращается вмѣстѣ съ тѣмъ въ хроникера оригинальнаго этического движенія, охватившаго интеллигентные слои Англій и Америки и успѣвшаго выразиться въ основаніи «этическихъ обществъ», «обществъ для распространенія университетскаго образованія», «народныхъ дворцовъ» и т. п. учреждений разумной общественной филантропіи. Разнообразіе формъ, въ которыхъ проявляется это движеніе, энергія его инициаторовъ, сочувствіе, встрѣчаемое имъ въ массѣ,—все это позволяетъ думать, что мы имѣемъ дѣло не съ временнымъ увлеченіемъ добрыми чувствами, не рѣдкимъ и въ жизни другихъ націй и часто смѣнявшимся необузданнымъ господствомъ циническихъ инстинктовъ,—а съ теченіемъ, удовлетворяющимъ назрѣвшимъ нравственнымъ запросамъ обществъ, стоящихъ во главѣ міровой культуры.—Въ реферируемыхъ книжкахъ помѣщена программа курсовъ прикладной этики (*School of Applied Ethics*), долженствовавшихъ

быть прочитанными текущимъ лѣтомъ, на подобіе знаменитыхъ. Читакуаскихъ лекцій, въ одной изъ дачныхъ мѣстностей Новой Англій. Программа обнимаетъ три отдѣла: политическую экономію, исторію религій и этику съ многочисленными подраздѣленіями. Въ числѣ лекторовъ значатся извѣстные американскіе ученые. Дальнѣйшія книжки журнала дадутъ, вѣроятно, матеріалъ для сужденія о томъ, насколько успѣшно курсы выполнили свою задачу: дали-ли они лекторамъ только лишній поводъ для морализованія, или же представили серьезный обзоръ важнѣйшихъ областей обществовѣдѣнія, освѣщенный этическими принципами.—Перехожу къ непосредственной своей задачѣ, отмѣтивъ кстати, что журналъ становится все болѣе «международнымъ»: начиная съ іюльской книжки въ спискѣ членовъ редакціоннаго комитета, на ряду съ упомянутыми въ предыдущемъ обзорѣнн англійскими, американскими и нѣмецкими учеными, значится симпатичный французскій мыслитель Альфредъ Фулье.

Проф. Той. Религіозный элементъ въ кодексахъ нравственности. Авторъ разсматриваетъ три момента въ исторіи культуры: періодъ кланной организации, періодъ жречества, который въ типической своей формѣ совпадаетъ съ древними цивилизаціями, но многія черты котораго не утратили своей силы до сихъ поръ, и періодъ отдѣленія этики отъ религіи: Нравственныя воззрѣнія члена клана опредѣлялись понятіями всей общины, авторитетъ которыхъ совершенно исключалъ возможность индивидуальнаго сужденія. Они имѣютъ нѣкоторое сходство съ своеобразной этикой современной воровской шайки: обокрасть сосѣдній кланъ считалось подвигомъ, кража у родича составляла преступленіе; убійство членовъ другого клана вмѣнялось въ долгъ, тогда какъ убійство членовъ своего рода, нанося вредъ всей общинѣ, навлекало на виновника беспощадную кару. Всѣ эти нравственные принципы унаслѣдованы, они не требуютъ отъ индивида личнаго нравственнаго рѣшенія. Характерно для нравственнаго сознанія этой эпохи то, что оно находится подъ дѣйствительнымъ контролемъ нравственнаго сознанія общины, имѣющей возможность рѣшительно противодѣйствовать всѣмъ разрушительнымъ импульсамъ индивида, причемъ контроль этотъ по существу безсознателенъ, такъ какъ не опирается на опредѣленную формулировку нравственныхъ принциповъ. Другимъ характернымъ фактомъ для этой эпохи являются ея религіозныя.

представленія. Богъ здѣсь—не чуждое земнымъ скорбямъ и радостямъ существо, вмѣшательство котораго проявляется въ чрезвычайныхъ случаяхъ, не другъ человѣчества, безпристрастно распредѣляющій милости и кары въ видахъ блага всѣхъ людей, не духовная сила, проявляющаяся въ созданіи высшихъ нравственныхъ импульсовъ. Это—членъ клана, плоть отъ плоти и кровь отъ крови его, лично и глубоко заинтересованный во всѣхъ дѣлахъ общины. Его понятія о добрѣ и злѣ совпадаютъ съ представленіями членовъ клана, такъ какъ онъ выросъ съ ними и принималъ участіе въ созданіи нравственного порядка, могущественнымъ охранителемъ котораго онъ является. Эта близость божества придаетъ особую живость и теплоту нравственному строю кланнаго періода.

Усиленіе сношеній между людьми и, главнымъ образомъ, сліяніе мелкихъ общественныхъ единицъ въ большія государства положили начало новому нравственному строю. Индивидуальное нравственное сознание пріобрѣтаетъ все большую независимость; стремясь стать *всеобщимъ*, оно перестаетъ быть *общиннымъ*. Въ то же время начинается расшатываться тождество между религіей и этикой, существовавшее въ кланномъ періодѣ. Тутъ мы встрѣчаемся съ двумя, взаимно противодѣйствующими моментами—вліяніемъ жречества и священныхъ книгъ, стремящимся закрѣпить прежнія отношенія, и теченіемъ, имѣющимъ цѣлью отдѣлить этику отъ религіи. Жреческое сословіе, удаленное отъ повседневныхъ заботъ, имѣвшее досугъ для умственной работы, повысило уровень общаго нравственного сознанія, облекло его въ систему, но, стремясь, подобно всякой общественной организаціи, захватить въ свои руки контролирующую власть, оно вмѣстѣ съ тѣмъ налагало узы на нравственность въ воображаемыхъ интересахъ религіи и старалось придать нерушимый характеръ обетшавшимъ нравственнымъ обычаямъ и идеямъ. Оно старалось закрѣпить религиозные обычаи—естественный продуктъ опредѣленной фазы общественнаго развитія—и тамъ, гдѣ нравственное чувство общества переросло ихъ. Ту же роль въ общемъ играли и священныя книги. Кладя въ основу нравственности нѣчто лежащее внѣ человѣка, онѣ лишали его нравственное сознание самостоятельности; закрѣпляя нравственный кодексъ, принадлежавшій опредѣленному періоду развитія, онѣ ставили преграды нравственному прогрессу. Но, принадлежа въ общемъ нравственно-чистымъ и

возвышеннымъ умамъ, онѣ создали принципы, въ теченіе долгаго времени оставлявшіе позади себя тѣ, которыми жила масса, и поддерживали нравственный порядокъ среди безурядицъ общественной жизни и индивидуальной мысли.

Послѣдній моментъ, на которомъ останавливается авторъ, это теченіе, стремящееся разграничить области этики и религіи. Впервые оно нашло себѣ ясное выраженіе въ ученіи Конфуція. Ученіе Будды, несмотря на совершенно иную теоретическую постановку, принадлежитъ тому же теченію. Къ тому же результату пришли греческіе мыслители, начиная съ Сократа, и арабскіе ученые, философія которыхъ черезъ ихъ еврейскихъ учениковъ проникла въ средневѣковую Европу. Съ той поры философская мысль неудержимо стремится въ этомъ направленіи. Привыкшая къ понятію о законосообразности физическихъ явленій, человѣческая мысль старается отыскать основанія нравственнаго кодекса въ строеніи человѣческаго мозга и въ социальныхъ условіяхъ. Авторъ вкратцѣ затѣмъ резюмируетъ результаты, къ которымъ привело и имѣетъ привести въ будущемъ это теченіе мысли.

Редакторы «Международнаго Журнала», имѣя вполне опредѣленные нравственные убѣжденія, не замыкаютъ, однако же, своего журнала въ узкія рамки опредѣленной этической доктрины. Рядомъ со статьей *Гижицкаго* (*Истинная конечная цѣль жизни*, № 3), который на вопросъ: «Почему я долженъ любить человѣчество?» считаетъ возможнымъ ограничиться такимъ отвѣтомъ: «Постойте! Это—кошунство относительно человѣчества. Мы протестуемъ противъ такого выродившагося скептицизма!» — рядомъ съ этой статьей, представляющей одно изъ самыхъ яркихъ исповѣданій религіи человѣчества, мы встрѣчаемъ статью *В. Джемса* (*Нравственный философъ и нравственная жизнь*, тамъ же), заявляющаго: «Мы не достаточно горячо любимъ этихъ людей будущаго. Мы любимъ ихъ еще меньше, когда слышимъ объ ихъ созданныхъ эволюціей совершенствахъ (evolutionized perfection), объ ихъ долговѣчности и прекрасномъ воспитаніи, объ ихъ враждѣ къ войнѣ и преступленіямъ и т. под. отрицательныхъ добродѣтелей... Не стоитъ умирать за нихъ и побуждать другихъ жертвовать для нихъ жизнью». Мы не останавливаемся подробнѣе на этихъ статьяхъ, такъ какъ онѣ представляютъ мало оригинальнаго и трудно поддаются краткой передачѣ.

Г. Паперна.

## II. Обзоръ книгъ.

---

**Л. Лопатинъ.** Положительныя задачи философіи. Ч. II. Законъ причинной связи, какъ основа умозрительнаго знанія дѣйствительности. М. 1891. VIII+391 стр.

Авторъ подвергаетъ всестороннему и основательному изслѣдованію одинъ изъ труднѣйшихъ, если не самый трудный, вопросъ умозрѣнія—о природѣ и значеніи понятія причинности. Рѣшеніе этого вопроса глубоко оригинально и представляетъ необходимый и важный по своимъ послѣдствіямъ шагъ не только въ критическомъ анализѣ идеи причинности, но и въ опредѣленіи коренныхъ основаній всей умозрительной философіи, и въ этомъ смыслѣ трудъ Л. М. Лопатина примыкаетъ къ наиболѣе серьезнымъ современнымъ изслѣдованіямъ этой проблемы въ исторіи европейской философіи.

Извѣстно, что проблема причинности занимала философовъ съ древнѣйшаго времени, что уже Платонъ ясно поставилъ её въ своемъ діалогѣ «Федонъ» и своимъ ученіемъ объ идеяхъ и ихъ отношеніи къ явленіямъ дѣйствительности пытался, между прочимъ, дать отвѣтъ на вопросъ объ объективной природѣ причинныхъ отношеній. Въ философіи Аристотеля ученіе о причинахъ легло въ основу всего умозрѣнія. Преобразование философіи Декартомъ находилось въ тѣсной связи съ его ученіемъ о механической причинности, связывающей въ одну неразрывную цѣпь всѣ матеріальныя и психическія явленія дѣйствительности. Недоумѣніе о характерѣ причинной связи между дѣйствіями матеріальной и духовной субстанціи подало поводъ къ возникновенію разнообразныхъ оригинальныхъ системъ XVII столѣтія. Со времени Локка изслѣдованіе природы причинной связи, какъ и дру-

гихъ объективныхъ категорій познанія, переносится въ область духа. Ставъ на эту точку зрѣнія, критическая философія изслѣдуетъ природу основныхъ умозрительныхъ понятій, предѣлы и степень законности ихъ объективнаго приложенія. Какъ извѣстно, и у Юма, и у Канта, а вслѣдъ за ними и у всѣхъ новѣйшихъ философовъ Запада изслѣдованіе психологическаго генезиса и логическаго значенія идеи причинности играетъ выдающуюся роль въ установленіи началъ умозрѣнія и всей познавательной дѣятельности человѣка. На ряду съ идеями пространства, времени и субстанціи, понятіе причинности, т.-е. способъ его истолкованія, рѣшаетъ судьбу міросозерцаній и умозрительныхъ системъ философовъ. Но, со времени попытки Шопенгауера поставить толкованіе идей пространства, времени и субстанціи въ тѣсную связь съ изслѣдованіемъ закона достаточнаго основанія, рѣшеніе вопроса о природѣ и значеніи понятія причинности получаетъ въ умозрительной философіи значеніе центральное.

Такое именно значеніе придаетъ проблемѣ причинности и авторъ разбираемаго изслѣдованія. Нисколько не опираясь на авторитетъ Шопенгауера, авторъ своими собственными путями и вполне самостоятельно приходитъ къ выводу, что весь новѣйшій механическій натурализмъ и феноменализмъ имѣетъ своимъ корнемъ традиціонное, чисто механическое толкованіе закона причинности въ новой философіи,—какъ формулы, выражающей неизмѣнную послѣдовательность явленій, и что отъ признанія или опроверженія этого толкованія зависитъ судьба всей будущей умозрительной философіи, а съ нею вмѣстѣ, конечно, и судьба всей познавательной работы человѣческаго ума, его окончательные и самые существенные приговоры о природѣ дѣйствительности.

Руководствуясь этимъ основнымъ и совершенно правильнымъ убѣжденіемъ, авторъ прежде всего подготавливаетъ почву для правильной постановки проблемы причинности путемъ изслѣдованія главныхъ формъ и условій умственной дѣятельности человѣка. Первая задача его—установить различіе истинъ идеальныхъ и фактическихъ. Для этого онъ прежде всего изслѣдуетъ природу философскаго сомнѣнія, какъ первоначальной почвы всякаго умозрѣнія, и опредѣляетъ границы законнаго философскаго скептицизма; затѣмъ, въ связи съ критикою воззрѣній Дж. Ст. Милля, разбираетъ природу сужденій человѣческаго ума и приходитъ къ

признанію въ нихъ элементовъ конкретно не представляемыхъ, не вообразимыхъ или сверхчувственныхъ, соотвѣствующихъ чисто идеальнымъ опредѣленіямъ вещей, которыя не даны въ чувственномъ воспріятіи, и заключаетъ отсюда къ присутствію въ сужденіяхъ—волевыхъ или творческихъ актовъ. Руководящимъ принципомъ идеальной работы мысли является непосредственная очевидность утверждаемыхъ отношеній, которая даетъ нашимъ идеальнымъ сужденіямъ характеръ безусловности и всеобщности. Этими признаками важнѣйшій разрядъ идеальныхъ сужденій—истины умозрительныя—отличаются отъ сужденій фактическихъ или опытныхъ. Придя къ установленію общаго понятія истинъ или сужденій идеальныхъ, авторъ изслѣдуетъ подробнѣе природу типическаго рода идеальныхъ истинъ—истинъ математическихъ. Здѣсь онъ подвергаетъ критическому анализу ученія Дж. Ст. Милля и Канта, доказывая, вопреки Миллю, невозможность индуктивнаго происхожденія математическихъ познаній, а вопреки Канту необходимость признанія отвлеченнаго характера нашихъ концепцій пространства и времени, лежащихъ въ основѣ идеальныхъ математическихъ построеній. Пространство и время не чисто наглядныя представленія, а понятія, хотя и не родовыя. Поэтому предметъ математики—изслѣдованіе типическихъ идеальныхъ концепцій всеобщихъ возможностей количественнаго бытія. Но умъ нашъ имѣетъ возможность познавать сверхопытныя истины не только о количественныхъ отношеніяхъ вещей, но также и о необходимыхъ мыслимыхъ условіяхъ дѣйствительности. Такія, такъ сказать, *качественныя*, идеальныя концепціи составляютъ предметъ *метафизики*. Къ самымъ основнымъ общимъ условіямъ дѣйствительности относится законъ причинности, какъ законъ реальной обусловленности вещей вообще. Обоснованіе его и составляетъ ближайшую задачу, содержаніе и исходную точку положительныхъ метафизическихъ построеній.

Приступая во II главѣ сочиненія къ анализу закона причинности, авторъ ищетъ правильной постановки вопроса. Положеніе: «нѣтъ дѣйствія безъ причины» составляетъ одно изъ самыхъ прочныхъ и первоначальныхъ убѣжденій нашего ума. Но распространенное философское пониманіе закона причинности, какъ безусловно неизмѣннаго однообразія въ теченіи и связи явленій, находится въ разногласіи съ общечеловѣческимъ смысломъ закона причинности, который заключается въ утверждаемомъ этимъ

закономъ отношеніи всякаго явленія къ проявляющейся въ немъ дѣятельной мощи, причемъ не подразумѣвается непременно идея единообразія явленій. Попытки представить законъ причинности, какъ только субъективную форму человѣческаго пониманія, ведутъ къ неизбѣжнымъ противорѣчіямъ. Пробнымъ камнемъ для критики авторъ беретъ въ данномъ случаѣ классическую теорію Юма. Кантовская апіористическая теорія причинности также не удовлетворяетъ его, такъ какъ логическій смыслъ этой идеи у Канта опредѣленъ односторонне, и значеніе ея у Канта также получаетъ характеръ слишкомъ субъективный. Таинственное царство вещей въ себѣ—единственный остатокъ реальности въ міросозерцаніи Канта, но ученіе его о вещахъ въ себѣ полно явныхъ противорѣчій. И Юмъ и Кантъ представляютъ законъ причинности, какъ чисто субъективный продуктъ духа, и этимъ самымъ приписываютъ процессамъ нашего духа причинность дѣйствительную, объективную, явно опровергая этимъ свою основную посылку.

Если причинность—продуктъ мысли, то нашему понимающему субъекту мы должны приписать причинность—какъ дѣйствительное свойство и притомъ признать ее именно выраженіемъ идеи *производящей* дѣятельности или самодѣятельности. Итакъ, сознаніе нашей самодѣятельности есть первый источникъ положительнаго содержанія нашихъ представленій о причинной связи. Но въ своихъ актахъ мы переживаемъ не только реальность ихъ совершенія, но и реальность встрѣчающаго ихъ противодѣйствія. Вслѣдствіе этого причинность является подъ двумя аспектами: а) внутренней самодѣятельности, б) внѣшняго ея ограниченія. Активность духа познается нами непосредственно, и реальность нашей самодѣятельности а priori подразумѣвается въ понятіи всякаго сознанія. Въ связи съ этими утвержденіями авторъ доказываетъ несостоятельность всѣхъ теорій психической жизни, пытавшихся вывести активные ея элементы изъ пассивныхъ и представить сознаніе самодѣятельности духа, какъ иллюзію и продуктъ незнанія истинныхъ причинъ нашихъ дѣйствій. Такъ же несостоятельны попытки возвести законъ сохраненія энергіи въ принципъ всякой причинности. Абсолютное господство закона сохраненія энергіи мыслимо лишь въ мірѣ вещей, которыя не имѣютъ никакихъ другихъ свойствъ, кромѣ механическихъ или матеріальныхъ. Но въ существахъ, способныхъ отъ себя начинать движе-



ніе, должно предполагать внутреннюю активность и самостоятельную причинность.

. Постоянно совершаемое нами распространение закона причинности на все существующее не есть только заключеніе по аналогіи отъ нашего внутренняго опыта, но необходимое слѣдствіе самыхъ первоначальныхъ качествъ и силъ нашего ума. Безусловная несомнѣнность и объективная всеобщность закона причинности, которыя авторъ пытается обосновать въ III главѣ сочиненія, коренятся, по его мнѣнію, въ законѣ тождества, какъ основномъ правилѣ мыслимости нашихъ идей и какъ неизбѣжномъ свойствѣ всего дѣйствительнаго. Мысленное примиреніе между измѣнчивостью наблюдаемыхъ нами явленій и требованіемъ ихъ внутренняго единства и тождества, исходящихъ изъ разума, постоянно совершается чрезъ предположеніе реальной причинной связи во всѣхъ происходящихъ событіяхъ. Совершая это примиреніе, мы прибѣгаемъ къ понятію о силѣ, которое составляетъ наивысшее отвлеченіе признаковъ внутренней самодѣятельности. Законъ причинности есть аналитически необходимая истина, вытекающая изъ сопоставленія понятій объ измѣненіи, или процессѣ, внутреннемъ тождествѣ и дѣятельной силѣ, какъ мыслимыхъ признакахъ существующаго. Пониманіе существующаго въ его причинной связи есть усмотрѣніе внутренняго единства въ многообразіи его состояній. Но единое, лежащее въ основѣ каждаго даннаго многообразія, есть субстанція. Поэтому понятіе субстанціи и понятіе реальной силы совпадаютъ между собою. Отсюда ясно, что дѣйствованіе и субстанція—понятія соотносительныя.

Въ окончательномъ результатѣ авторъ выводитъ, что законъ причинности 1) обнимаетъ отношенія явленій къ субстанціямъ или силамъ и 2) выражаетъ связь, соединяющую между собою отдѣльныя состоянія познаваемыхъ предметовъ, т.-е. явленія. Это есть законъ причинности въ *тѣсномъ смыслѣ*. Но отношеніе между явленіями можетъ быть двоякое: а) когда явленіе послѣдующее есть только нѣкоторое перераспределеніе элементовъ явленія предшествующаго—это причинность *механическая*, имѣющая мѣсто въ матеріальной средѣ; б) послѣдующее явленіе или состояніе выражаетъ нѣчто новое, отличное отъ прежнихъ, раскрытіе потенцій внутренней силы или субстанціи—это причинность *творческая*. Такая реализація мощи есть положеніе или утвержденіе чего-либо, называемое *бытіемъ*,—слѣдовательно, всякое бытіе пред-

полагаетъ *дѣйствованіе* или *осуществленіе силы*. Поэтому и наше непосредственное и наше отвлеченное знаніе одинаково находятъ въ *дѣйствованіи* свое предѣльное понятіе. Все существующее есть или дѣятельная, себя полагающая сила (субстанція), или явленіе силы (отдѣльный актъ), или способъ дѣйствія силы (свойство). Понятіе *дѣйствительности* или *данности* совпадаетъ съ понятіемъ активности: все, что дано нашему сознанию— дано какъ *актъ* нашъ или чужой.

Изъ всего изложеннаго вытекаетъ, что законъ причинности есть истина *умозрительная*, отрицаніе которой *немыслимо*. Въ *необходимо мыслимыхъ* внутреннихъ моментахъ причинныхъ отношеній мы обладаемъ цѣлою системою *онтологическихъ понятій и положеній*. Обыкновенная достовѣрность ихъ рѣшаетъ въ положительномъ смыслѣ вопросъ о существованіи метафизики и прочныхъ метафизическихъ истинъ.

Въ IV гл. авторъ обзрѣваетъ главнѣйшія умозрительныя приложенія объективной теоріи причинности и пытается обосновать на своемъ ученіи о причинности идеи абсолютнаго творчества и абсолютной причины бытія или творческой силы, далѣе идею свободы въ противоположность идеѣ необходимости. Въ связи съ своимъ ученіемъ о причинности онъ намѣчаетъ и своеобразное толкованіе идей протяженности, пространства и времени, а также аналитически выводитъ изъ него идею духа и всемірной духовности. Въ приложеніи авторъ перепечатываетъ двѣ статьи объ условіяхъ свободной самодѣятельности человѣка и о нравственной свободѣ человѣческой личности, помѣщенные имъ ранѣе въ «Трудахъ Московскаго Психологическаго Общества» и составляющія краткое предварительное резюме его взглядовъ на причинность и подробное метафизическое обоснованіе идеи свободы человѣческой личности въ связи съ ученіемъ о творческой причинности.

Признавая выводы и построенія автора въ существенномъ ихъ ходѣ и основаніяхъ вѣрными, доказательными и плодотворными, мы не можемъ не отмѣтить нѣкоторыхъ недостатковъ его труда, вытекающихъ отчасти изъ самаго метода изслѣдованія, отчасти изъ нѣкоторыхъ спеціальныхъ особенностей его манеры философствовать. Чисто діалектическій способъ разсужденія на столько увлекаетъ автора, что онъ часто упускаетъ изъ виду возможность оправданія и поясненія своихъ выводовъ помощью сличе-

нія ихъ съ фактами опыта. Безъ сомнѣнія, доказательная сила его положеній опирается на основанія логическія. Но это не мѣшаетъ наглядному поясненію отвлеченныхъ формулъ путемъ разбора конкретныхъ приложеній истинъ абстрактнаго порядка. Анализомъ нѣкоторыхъ фактовъ воспріятія въ главѣ о различіи сужденій, авторъ самъ подтверждаетъ возможность и полезность приѣма нагляднаго изложенія умозрительныхъ построеній. Между тѣмъ, при анализѣ закона причинности и установленіи самыхъ коренныхъ своихъ положеній, авторъ слишкомъ рѣдко прибѣгаетъ къ указанному приѣму и, вслѣдствіе этого, выводы его много теряютъ въ своей убѣдительности, а изложеніе пріобрѣтаетъ характеръ сухости и даже нѣкоторой туманности и тяжело-вѣсности, за которыя такъ часто и справедливо укоряли представителей метафизической науки. Тотъ же односторонне діалектическій приѣмъ отражается у автора и въ способахъ критическаго разсмотрѣнія воззрѣній другихъ философовъ. Онъ рѣдко имѣетъ дѣло съ опредѣленными личностями и ихъ ученіями, и весьма часто опровергаетъ теоріи и возраженія, которыя нельзя отнести ни къ какимъ опредѣленнымъ философамъ и философскимъ школамъ, и которыя какъ бы искусственно изобрѣтены имъ въ видахъ діалектической полноты анализа. Безъ сомнѣнія, нельзя требовать, чтобы въ чисто теоретическомъ разсужденіи была исчерпана вся историкокритическая задача. Но въ вопросѣ столь великой важности, какъ вопросъ о значеніи закона причинности, можно было ожидать отъ автора хотя бы краткаго, но систематическаго и связнаго историческаго очерка ученій о причинности съ отчетливою группировкою разнообразныхъ, исторически данныхъ точекъ зрѣнія. Остановливаясь подробнѣе на разборѣ ученій о причинности нѣкоторыхъ крупныхъ мыслителей прошлаго (особ. Юма и Канта) и замѣчательныхъ писателей нынѣшняго вѣка (Мэнъ де Бирана, Дж. Ст. Милля, Рила), анализъ которыхъ даетъ ему возможность легче подойти къ его собственнымъ выводамъ, онъ совсѣмъ обходитъ или только вскользь упоминаетъ имена и ученія другихъ философовъ (наприм., даже Аристотеля и Шопенгауера, воззрѣнія которыхъ на законъ причинности имѣли перво-степенное значеніе по своей глубинѣ и оригинальности). Вслѣдствіе такихъ пробѣловъ отчасти нарушается историкокритическая перспектива, и остается неяснымъ отношеніе автора къ оригинальнымъ теоріямъ многихъ изъ его естественныхъ противниковъ и

союзниковъ. Даже при критическомъ разборѣ учений философовъ, которымъ авторъ посвящаетъ наиболѣе вниманія, онъ недостаточно заботится о дословной передачѣ ихъ воззрѣній и равномѣрномъ подкрѣпленіи своего изложенія точными ссылками на ихъ сочиненія, вслѣдствіе чего въ своемъ стремленіи обобщить и упростить ихъ теоріи иногда впадаетъ въ увлеченія.

Далѣе, недостаткомъ сочиненія является сама по себѣ похвальная и полезная, но доведенная до крайности осторожность автора въ его приговорахъ и заключеніяхъ. Мѣстами достигнувъ извѣстныхъ выводовъ, авторъ ослабляетъ ихъ силу неожиданнымъ допущеніемъ ихъ совершенной ошибочности и попыткою какого-либо иного, часто болѣе слабаго, обоснованія коренного положенія. Желая быть справедливымъ къ своимъ противникамъ, онъ иногда опредѣляетъ ихъ ученія такими хвалебными эпитетами, которые кажутся совершенно неумѣстными въ виду доказываемой имъ полной несостоятельности этихъ учений. Такъ, наприм., эпитетъ «глубоко продуманной» едва-ли подходитъ къ теоріи Милля объ индуктивномъ происхожденіи математическихъ истинъ, такъ какъ мы узнаемъ отъ самого автора о ея совершенной неосновательности и логической несообразности.

Что касается самаго существа умозрительныхъ построений автора, то именно вслѣдствіе чрезмѣрныхъ уступокъ противникамъ и слишкомъ сильнаго стремленія найти примиреніе между теоріями непримиримыми, авторъ невольно впадаетъ въ нѣкоторыя противорѣчія съ самимъ собою. Такъ, наприм., отвергая по существу обычное истолкованіе причинной связи, какъ неизмѣнной для опыта послѣдовательности явленій, онъ все-таки возвращаетъ ему силу признаніемъ особой формы «механической» причинности, совпадающей съ идеею неизмѣнной связи явленій во времени, что совершенно не вяжется съ его утвержденіемъ, что въ основѣ всѣхъ явленій (не только духовныхъ, но и матеріальныхъ) лежатъ дѣятельныя силы, что активность есть законъ всякой дѣйствительности, всякой данности. Если вѣрно, что причинность есть отношеніе *дѣятеля* къ *дѣйствию*, то, очевидно, невозможно, чтобы отдѣльныя дѣйствія относились другъ къ другу, какъ причины и дѣйствія. Вообще такъ называемая механическая причинность или законъ неизмѣнной послѣдовательности явленій можетъ быть только формою усмотрѣнія (чрезъ органы внѣшняго опыта) причинности творческой, а не самостоятельнымъ

видомъ причинности. Поэтому и разграниченіе авторомъ закона причинности въ *общирномъ* и въ *тѣсномъ* значеніи представляется искусственнымъ и не вяжется съ его основными умозрительными положеніями. Такія же недоразумѣнія встрѣчаются и въ другихъ утвержденіяхъ автора, наприм., при разслѣдованіи имъ отношенія закона причинности къ закону сохраненія энергіи. Этотъ послѣдній, съ точки зрѣнія самого автора, очевидно, приложимъ лишь къ сферѣ феноменальныхъ отношеній, отношеній проявленныхъ силъ, ибо въ области непроявленныхъ силъ царить законъ творчества. Но въ такомъ случаѣ законъ сохраненія энергіи не можетъ ни противорѣчить ученію о причинности, какъ отношеніи силы къ ея проявленію, ни въ чемъ-либо ограничивать сферу его примѣненія, какъ выходитъ у автора, который видитъ царство закона сохраненія энергіи въ области признаваемой имъ механической причинности, какъ бы ограничивающей сферу причинности творческой. Одно изъ двухъ: или творческая причинность есть только духовная причинность и имѣетъ мѣсто единственно въ сферѣ дѣятельности духовныхъ существъ, и тогда весь трудъ автора относится лишь къ закону духовной причинности, а не причинности вообще, или если ему удалось установить истинный смыслъ закона причинности вообще, то законъ сохраненія энергіи, относясь единственно къ сферѣ отношеній между явленіями опыта, не имѣетъ ничего общаго съ закономъ причинности въ подлинномъ смыслѣ слова, и наука опыта, познавая механизмъ явленій, изслѣдуетъ не причины ихъ, а исключительно ихъ неизмѣнныя послѣдовательности. Очевидно, что въ теоретическихъ выводахъ автора, вслѣдствіе его колебаній, остаются нѣкоторые темные пункты, и въ изложеніи достигнутого имъ рѣшенія вопроса о природѣ причинности имѣтъ полной логической законченности.

Но, несмотря на эти недостатки, касающіеся частныхъ и отдѣльныхъ страницъ сочиненія, изслѣдованіе г. Лопатина открываетъ весьма важные новые горизонты для философскаго построенія и необходимо будетъ содѣйствовать правильному и безпристрастному пересмотру важнѣйшихъ проблемъ метафизики. Въ русской философской литературѣ оно является одною изъ весьма немногихъ попытокъ самостоятельнаго философскаго творчества, попыткою тѣмъ болѣе почтенною, что оригинальная обра-

ботка метафизическихъ проблемъ является у насъ дѣломъ еще совершенно новымъ.

**Н. Гротъ.**

**В. Х. Кандинскій.** О псевдогаллюцинаціяхъ. Спб. 1890. 164 стр.

Клиническій этюдъ г. Кандинскаго содержитъ множество цѣнныхъ данныхъ и для теоріи нормальнаго воспріятія.

Самонаблюденіе показываетъ, что существуетъ три рода субъективныхъ чувственныхъ воспріятій: а) обыкновенные образы воспоминанія и фантазіи, б) псевдогаллюцинаціи, и с) галлюцинаціи. Спрашивается, чѣмъ различаются другъ отъ друга эти три рода субъективныхъ чувственныхъ явленій съ теоретической стороны и, такъ какъ субстратъ всей нашей душевной дѣятельности есть головной мозгъ,—гдѣ именно въ головномъ мозгѣ мы должны искать исходную точку этихъ явленій. По Вундту и др. *объективныя воспріятія* характеризуются тѣмъ, что причина ихъ всегда заключается въ периферическомъ раздраженіи нашихъ органовъ, тогда какъ фантазмы, т. е. галлюцинаціи, сновидѣнія и обыкновенные образы воспоминанія, зависятъ отъ процессовъ раздраженія въ центральныхъ чувственныхъ областяхъ. Галлюцинаціи по ихъ мнѣнію суть воспроизведенныя представленія и отличаются отъ нормальныхъ образовъ воспоминанія *только болѣею интенсивностью*.

Можно сказать очень многое противъ этого мнѣнія. Эта теорія не объясняетъ намъ реальнаго или *объективнаго* характера галлюцинацій, не объясняетъ, почему галлюцинаторное воспріятіе имѣетъ для сознанія значеніе, одинаковое съ непосредственнымъ чувственнымъ воспріятіемъ, тогда какъ образы воспоминанія при нормальномъ состояніи сознанія не рискуютъ быть смѣшанными съ дѣйствительными воспріятіями. Очевидно, что здѣсь существуетъ различіе болѣе существенное, чѣмъ одна только разница въ интенсивности. Далѣе, эта теорія не объясняетъ, почему субъекты съ весьма слабою способностью чувственнаго воспроизведенія способны галлюцинировать ничуть не меньше людей, одаренныхъ богатой фантазіей. Напрягая свою фантазію, здоровый человекъ получить лишь весьма отчетливыя чувственныя представленія, но какъ бы онъ ни старался, онъ не вызоветъ у себя галлюцинацій,—иначе всѣ великіе живописцы и музыканты, т. е. во-

обще люди съ мощною фантазіей, должны бы были быть галлюцинантами.

*Псевдогаллюцинаціи* душевно-больныхъ суть не что иное, какъ патологическая разновидность образовъ воспоминанія и фантазіи; это воспроизведенныя чувственныя представленія, но только оо крайности отчетливья и, въ большинствѣ случаевъ, чрезвычайно интенсивныя; и тѣмъ не менѣе живѣйшая псевдогаллюцинація сама по себѣ все-таки не есть галлюцинація. Съ другой стороны несомнѣнно, что галлюцинаціи, не переставая быть таковыми, могутъ быть весьма блѣдными, крайне неопредѣленными. Весь вопросъ здѣсь сводится къ тому, чѣмъ обусловливается тотъ характеръ объективности, который одинаково существенъ какъ для галлюцинацій, такъ и для реальныхъ чувственныхъ воспріятій. Отвѣта на этотъ вопросъ должно искать не въ чемъ иномъ, какъ въ фізіологической сторонѣ процесса непосредственнаго воспріятія. Если извѣстно, что участіе *субкортикальныхъ* чувственныхъ центровъ въ процессѣ непосредственнаго воспріятія налагаетъ на первичный чувственный образъ печать объективности, то слѣдуетъ думать, что и въ произведеніи тѣхъ галлюцинацій, которыя являются вмѣстѣ и рядомъ съ объективнымъ воспріятіями и бываютъ для сознанія равнозначущими съ послѣдними, участіе субкортикальныхъ центровъ также необходимо. *Псевдогаллюцинаторные образы сами по себѣ не обладаютъ характеромъ объективности.* Уже изъ одного этого слѣдуетъ, что въ произведеніи ихъ субкортикальные чувственные центры не принимаютъ никакого участія; они вызываются дѣятельностью кортикальныхъ чувственныхъ центровъ.

**Е. Челпановъ.**

**М. Гюйо.** Искусство съ точки зрѣнія соціологіи. Съ предисловіемъ А. Фулье. Переводъ по 2-му фрѣнц. изданію подъ ред. А. Н. Пыпина. С.-Петербургъ 1891. XXXV+353 стр.

Книга Гюйо объ искусствѣ была уже обстоятельно и съ полнымъ сочувствіемъ къ автору изложена В. А. Гольцевымъ въ № 10 «Русской Мысли» за 1889 годъ. Полагая поэтому излишнимъ второй разъ излагать содержаніе книги, мы считаемъ однако необходимымъ подчеркнуть ея руководящую мысль.

Гюйо называетъ свой трудъ «Искусство съ соціологической точки зрѣнія». А. Фулье говоритъ про него: «это первое, сдѣланное до сихъ поръ, болѣе глубокое изученіе искусства съ соціологической точки зрѣнія».

ческой точки зрѣнія,—мы не говоримъ только *соціальной*, потому что Гюйо изучалъ не просто взаимное вліяніе искусства и общественной среды,—онъ предложилъ собственно соціологическое пониманіе самой сущности искусства и показалъ приложеніе этой идеи въ ея главныхъ формахъ». Чтобы не ошибиться въ настоящемъ смыслѣ этихъ опредѣленій, нужно понимать ихъ *sunt grano salis*: «соціологія» у Гюйо имѣетъ мало общаго съ тѣми теоріями, которыя мы привыкли встрѣчать подъ этимъ названіемъ у писателей, принадлежащихъ къ различнымъ направленіямъ позитивизма.

Вотъ что говоритъ Гюйо: «извѣстно то важное значеніе, которое придавалъ соціологіи О. Контъ; но основатель позитивизма, въ своей боязни передъ метафизикой, лишилъ соціологію всякаго дѣйствительно всеобщаго и космическаго значенія, сведя ее исключительно къ области человѣческихъ отношеній. Спенсеръ, Лиліенфельдъ, Шеффле и Эпинасъ расширили соціальныя законы и показали, что всякій живой организмъ есть зачаточное общество, и, наоборотъ, всякое общество—организмъ. Но можно пойти еще далѣе, съ однимъ изъ современныхъ мыслителей, и придать соціологіи значеніе *метафизическое*.... Не представляется ли цѣлый міръ, какъ говоритъ А. Фулье, обширное общество на пути образованія, обширное единеніе сознаний, постепенно вырабатывающееся, совокупное стремленіе воле, которыя ищутъ другъ друга и постепенно находятъ?... Соціальная наука, завершеніе всѣхъ человѣческихъ наукъ, передастъ намъ когда-нибудь, въ своихъ высшихъ формулахъ, самую тайну всеобщей жизни. Соціологія можетъ дать особое представленіе о вселенной, всеобщій типъ міра, понимаемаго какъ образующееся, съ смѣной успѣховъ и неудачъ, общество, стремящееся измѣнить все болѣе и болѣе механическую силу въ справедливость, борьбу за существованіе—въ братство. Въ такомъ случаѣ существенная сила, внутренне присущая всему бытію, могла бы быть названа однимъ словомъ: *общительность*» (*Irreligion de l'avenir, introd., p. X—XI*). Вотъ такое міровоззрѣніе Гюйо и называетъ *соціологическимъ*; въ немъ заключается его философія; имъ и освѣщаетъ Гюйо различныя стороны человѣческой дѣятельности съ ихъ внутренней, психологической стороны.

Съ этой точки зрѣнія Гюйо и опредѣляетъ задачу искусства, какъ «распространеніе, силою чувства, представленія общества



на всѣ существа природы, далѣе—на существа, которыя полагаются выходящими за предѣлы природы, и даже на существа вымышленныя, созданныя человѣческимъ воображеніемъ». Искусство, по взгляду Гюйо, стоитъ очень близко къ религіи,—черта, которую не слѣдуетъ упускать изъ виду, чтобы понять вполне воззрѣнія Гюйо на философскій смыслъ и общественную роль искусства, особенно въ будущемъ. «Какъ есть идеальное царство религіи,—говоритъ онъ,—такъ есть и идеальное царство искусства; но первое для вѣрующаго есть предметъ убѣжденія и воли, второе есть просто предметъ созерцанія и мечты. Религія стремится къ реальному, искусство довольствуется возможнымъ; оно не менѣе религіи ставитъ *новый міръ* надъ міромъ извѣстнымъ, и такъ же какъ религія приводитъ насъ въ сношеніе съ этимъ міромъ путемъ *сочувствія и эмоціи*. Слѣдовательно, искусство дѣлаетъ изъ него *міръ живыхъ существъ*, болѣе или менѣе подобныхъ человѣку; слѣдовательно, наконецъ, оно создаетъ изъ него *новое общество*, присоединяемое воображеніемъ къ обществу, въ которомъ мы дѣйствительно живемъ. Искусство, какъ религія, есть *антропоморфизмъ и социоморфизмъ*» (L'art au point de vue sociologique, стр. 19 русск. перев.).

Въ этомъ именно и состоитъ смыслъ искусства съ «соціологической» точки зрѣнія, и чтобы понять и оцѣнить Гюйо, никогда не слѣдуетъ забывать того *всеобъемлющаго* смысла, который онъ придавалъ понятіямъ общества и общественности. Именно въ силу той безграничной симпатіи ко всѣмъ проявленіямъ духовной жизни въ человѣкѣ, обществѣ, во всемъ мірѣ, которую включаетъ въ себя, по ученію Гюйо, художественная эмоція, послѣдняя и становится наиболѣе *общественной* эмоціей; и въ этомъ именно смыслѣ высшая цѣль искусства—«создавать эстетическую эмоцію *общественнаго* характера». Нѣтъ предѣловъ для содержанія искусства; оно все захватываетъ, отъ элементарнаго чувства до высочайшихъ религіозныхъ и метафизическихъ идей, и чѣмъ богаче идейное содержаніе искусства, чѣмъ полнѣе и разностороннѣе его симпатіи, тѣмъ оно общественнѣе, и тѣмъ выше его эстетическое достоинство. По мнѣнію Гюйо, составляющему душу всей его философіи, «есть глубокое единство между выраженіями: жизнь, нравственность, общество, искусство, религія. Великое, серьезное искусство—то, въ которомъ поддерживается и выражается это единство». Такимъ образомъ, цѣль искусства есть

«непосредственное осуществленіе въ мысли и воображеніи, и притомъ непосредственно *чувствуемое* осуществленіе всѣхъ нашихъ мечтаній объ идеальной жизни, о жизни *полной и экспансивной*, жизни хорошей, страстной, счастливой, безъ иного закона или правила, кромѣ силы и гармоніи, необходимыхъ для того, чтобы дать намъ настоящее чувство полноты въ существованіи». Потому-то истинное искусство, *не преслѣдуя внѣшнимъ образомъ нравственной и общественной цѣли*, заключаетъ въ самомъ себѣ свою глубокую нравственность и свою глубокую общительность, которая одна составляетъ его здоровье и жизненность.

Таковы общія воззрѣнія Гюйо на смыслъ и значеніе искусства, взятаго въ связи съ прочими высшими формами духовной дѣятельности человѣка. Примѣненіе этихъ положеній къ частнымъ вопросамъ теоріи искусства сдѣлано съ тѣмъ же талантомъ, которымъ отмѣчено все, что думалъ и писалъ Гюйо. Для тѣхъ, которымъ показались бы неубѣдительны основныя положенія философіи Гюйо, мы можемъ замѣтить слѣдующее. Гюйо былъ менѣе всего человѣкъ системы,—для этого онъ слишкомъ былъ поэтомъ; ему всего болѣе былъ чуждъ тотъ предвзятый догматизмъ и школьныя пути, которыя такъ рѣзко бросаются въ глаза въ современной нѣмецкой философіи: отсюда его вдохновенная проповѣдь *аноміи* во всѣхъ сторонахъ культурной жизни. Конечно, Гюйо былъ на столько философомъ, что его общее міровоззрѣніе слышится и чувствуется вездѣ, какъ основной фонъ и колоритъ, какъ господствующее настроеніе; но все-таки вся сила Гюйо и вся манящая прелесть его таланта заключается не въ *цѣломъ* его философскихъ взглядовъ, а въ богатствѣ отдѣльныхъ мыслей, часто парадоксальныхъ, иногда глубокихъ, и всегда умныхъ и благородныхъ, которыя всюду щедро рассыпаны у него, — и въ живой и причудливой игрѣ этихъ мыслей, гдѣ остроумное діалектическое развитіе вдругъ смѣняется самой задушевной поэтической импровизаціей, и тонкій психологическій анализъ—граціозною музыкой образовъ и настроеній. Его теоріи дѣйствуютъ, пожалуй, не столько своей логической убѣдительностью, сколько своей художественной правдой, и его произведенія представляютъ въ современной философіи лучший образецъ того, что А. Ланге называетъ *Begriffsdichtung der Speculation*. Поэтому и въ сторонѣ отъ систематическаго построенія отдѣльныя мысли Гюйо сохраняютъ свой интересъ и достоинство, особенно же

въ области теоріи искусства, при тонкомъ эстетическомъ чутьѣ Гюйо, его благородномъ вкусѣ, ненавидящемъ вульгарное во всѣхъ его проявленіяхъ, и широтѣ его философскаго и поэтическаго кругозора. Даже человекъ, не интересующійся эстетикой какъ теоріей, съ удовольствіемъ прочтетъ въ книгѣ Гюйо главы объ идеализмѣ и реализмѣ въ искусствѣ, о стилѣ, какъ способѣ выраженія, а также прекрасный разборъ французскихъ поэтовъ XIX вѣка съ ихъ идейной стороны, занимающій цѣлую половину книги; хорошій образчикъ того, какъ рядомъ идетъ у Гюйо оцѣнка философская съ эстетической, представляетъ анализъ поэзіи Виктора Гюго, которому въ книгѣ Гюйо посвящена одна изъ самыхъ любимыхъ главъ.

Переводъ разбираемой нами книги является очень кстати въ наше время; теорія Гюйо дѣйствуетъ освѣжающимъ образомъ при томъ хаосѣ, тенденціозности или ограниченности эстетическихъ воззрѣній, которыя царятъ въ нашей художественной литературѣ и критикѣ. Слѣдуетъ впрочемъ замѣтить, что переводъ этотъ нѣсколько тяжеловатъ \*) и далеко не даетъ понятія о красотѣ стиля Гюйо, въ которомъ безвременно умеръ одинъ изъ даровитѣйшихъ писателей современной Франціи.

### В. Преображенскій.

J. M. Bösch. Das menschliche Mitgefühl. Ein Beitrag zur Grundlegung der wissenschaftlichen Ethik. Winterthur 1891. 76 стр.

Главный интересъ подлежащей брошюры сосредоточивается на вопросѣ о происхожденіи и дѣятельности сочувствія. Нельзя отрицать, что въ изслѣдованіи этого существенно важнаго вопроса авторъ стоитъ на твердой почвѣ, успѣшно пользуясь методомъ ассоціативной психологіи. Его разсужденія и выводы нерѣдко ближе подходятъ къ истинѣ, чѣмъ соответствующіе раз-

\*) Не останавливаясь на мелочныхъ ошибкахъ и неловкостяхъ перевода, которыхъ довольно много разсыпано въ книгѣ, укажемъ одну грубую ошибку. На стр. 195 встрѣчается слѣдующая нелѣпая фраза: „то, что говорятъ уста тьмы, есть миѣъ, аналогическій съ армянскимъ Ег въ Республикѣ“. Здѣсь намекается на извѣстный эсхатологическій миѣъ объ Ирѣ (или Эрѣ) изъ Арменіи, въ Платоновомъ Государствѣ, 614 В и слѣд.

сужденія и выводы Шопенгауера, Вундта, Стефена, Мюнстерберга и др., отрицающихъ всякое участіе ассоціаціи при возбужденіи сочувствія, настаивающихъ на непосредственномъ, какъ бы интуитивномъ его возникновеніи, безъ посредства рефлексіоннаго перенесенія впечатлѣнія въ сферу самочувствія. Но въ то же время авторъ—предубѣжденный дуалистъ, врагъ «эгоистической» теоріи воли, признающій въ человѣкѣ, на ряду съ эгоизмомъ, «особенную» нравственную восприимчивость (6). Благодаря этому, черезъ всѣ изслѣдованія автора проходитъ любопытная двойственность, которая въ значительной мѣрѣ портитъ впечатлѣніе, нарушая цѣлостность его теоріи и прочность получаемыхъ имъ выводовъ.

Предвзятое отношеніе къ эгоистической теоріи заставляетъ автора высказать, на примѣръ, что «чужое горе и радость вызываютъ въ насъ *прямой* и *непосредственный* интересъ» (12), а безпристрастный психологическій анализъ вскорѣ же приводитъ его къ заключенію, что для возникновенія сочувствія необходимо *посредствующее* представленіе, и что воспріятіе дѣйствующихъ на субъекта вліяній *косвенно* возбуждаетъ въ наблюдателѣ симпатическое чувство (14—15, 31). Съ одной стороны, сочувствіе возникаетъ прямо и непосредственно, а съ другой—для его возникновенія необходима ассоціація по сходству и смежности (15), и симпатія вообще есть «особый *непрямой* способъ» чувственного возбужденія, въ основѣ котораго лежитъ «собственный прямой опытъ» (20). Противникъ эгоистической теоріи, авторъ, между тѣмъ, въ результатѣ своего психологическаго анализа приходитъ къ выводу, что всѣ акты дѣятельной помощи, альтруизма коренятся въ чисто эгоистическомъ импульсѣ—стремленіи освободиться отъ сочувственнаго страданія (25, 28). Отсюда, при извѣстной трезвости и дисциплинированности мышленія, не далеко переходъ къ тому «удивительному» заключенію, что и всѣ высшія проявленія альтруизма, всѣ акты такъ называемаго самоотверженія, могутъ быть въ конечномъ анализѣ сведены на то же могущественное стремленіе къ дѣйствию «по линіи наименьшаго сопротивленія» (49).

Съ одной стороны, авторъ—сторонникъ «добродѣтели ради добродѣтели» (7), вѣритъ въ возможность безотносительно нравственнаго, такъ сказать, безличнаго поведенія, а съ другой—онъ справедливо возстаетъ противъ существующей въ наукѣ тенден-

ціи лишить благожелательство всякой личной окраски, отнять у него личный «интересъ» въ широкомъ смыслѣ слова (42). Наконецъ, авторъ говоритъ: «дѣйствія альтруиста, такъ же какъ и дѣйствія самаго безучастнаго эгоиста, *постоянно* опредѣляются стремленіемъ къ *личному благу*» (50).

Курьезнѣе всего, что, послѣ такого недвусмысленнаго, прямого выраженія основанія современной эгоистической теоріи, авторъ рѣшительно отрицаетъ свое идейное родство съ ней, указывая при этомъ на существенное различіе между «поведеніемъ» эгоиста и альтруиста. Рѣчь идетъ о различіи или тождествѣ внутреннихъ *источниковъ* извѣстнаго поведенія, а авторъ обращаетъ наше вниманіе на различіе внѣшнихъ *слѣдствій* его, какъ по отношенію къ личному благу дѣятеля, такъ и по отношенію къ благу другихъ. Не явное-ли здѣсь *ignoratio elenchi*? И вотъ подобною-то аргументаціей хотятъ склонить на свою сторону читателя многіе изъ гг. дуалистовъ... Благо и зло въ представленіи альтруиста «другія», чѣмъ въ представленіи эгоиста, — это правда, которой не станеть отрицать ни одинъ монистъ, но въ какомъ же смыслѣ можетъ «рушиться» отъ этого исповѣдуемая имъ теорія? Дѣло не въ различіи личного блага по содержанію, а въ томъ, что именно *благо* всегда является неотвратимымъ побужденіемъ дѣйствія. По монистической теоріи, во *всѣхъ* случаяхъ проявленія альтруизма мы имѣемъ дѣло не съ отсутствіемъ эгоистическаго стремленія къ личному благу, а лишь съ измѣненіемъ *содержанія* этого блага. То же самое признаетъ теперь и одинъ изъ наиболѣе непослѣдовательныхъ дуалистовъ, Бешъ. Но при этомъ онъ увѣренъ, однако, что своими разсужденіями спасаетъ «единство теоріи воли» (75). Любопытное «спасеніе единства», предшествуемое явнымъ признаніемъ сосуществованія двухъ совершенно разнородныхъ мотивовъ индивидуальной дѣятельности! Какъ можетъ явиться единство въ итогѣ разсужденій, которыя построены на предположеніи двойственности? Единство воли спасаетъ отъ разлагающаго вліянія дуализма именно монистическая или, по устарѣлой терминологіи, эгоистическая нравственная теорія.

Въ краткой замѣткѣ невозможно исчерпать всѣхъ недостатковъ брошюры Беша. Но справедливость требуетъ замѣтить, что, на ряду съ этими недостатками, въ ней зачастую попадаютъ вѣрныя сужденія и мѣткія замѣчанія. Такъ, напримѣръ, весьма удач-

но возраженіе автора противъ теоріи Рилля, по которой симпатія доказываетъ, якобы, реальное существованіе окружающихъ субъекта личностей.

Вообще говоря, сочиненіе Беша съ интересомъ и пользой прочтетъ всякій, кто не чуждъ вопросамъ этики. Оно тѣмъ болѣе заслуживаетъ вниманія, что авторъ, повидимому, основательно и широко знакомъ съ литературой предмета.

Остается пожелать, чтобы общаемое имъ новое изслѣдованіе о совѣсти увидѣло свѣтъ послѣ болѣе глубокихъ, зрѣлыхъ и выдержанныхъ размышлений, чѣмъ тѣ, какія легли въ основу настоящей брошюры. Можно смѣло предполагать, что новое сочиненіе г. Беша получить серьезное научное значеніе, если только онъ отрѣшится отъ своихъ неосновательныхъ предубѣжденій и пристрастій и будетъ утверждать лишь то, на что уполномочиваетъ правильный анализъ дѣйствительныхъ фактовъ.

**А. Бао.**

**E. de Roberty.** La philosophie du Siècle. Paris 1891. VIII+234 (Философія вѣка).

Подъ этимъ заглавіемъ нашъ ученый соотечественникъ напечаталъ книгу, посвященную анализу и оцѣнкѣ значенія философскихъ направленій, извѣстныхъ подъ именемъ критицизма, позитивизма и эволюціонизма. Авторъ находитъ, что всѣ эти направленія еще проникнуты метафизическимъ духомъ и съ успѣхомъ научнаго знанія должны потерять свое значеніе. Г. де-Роберти возстааетъ противъ гипотезы непознаваемого, допускаемой позитивистами. По его мнѣнію, гипотеза только въ наукѣ играетъ роль весьма плодотворной методы.

Высшій законъ эволюціи философскихъ идей, говоритъ г. де-Роберти, должно искать въ отношеніяхъ, которыя соединяютъ разныя фазы этого движенія съ непрерывно измѣняющимся состояніемъ нашихъ научныхъ идей. Наука развивается медленно, и каждый ея шагъ отличается временнымъ или окончательнымъ разрѣшеніемъ той или другой проблемы. Постепенно наука вводитъ въ свою область тѣ вопросы, которымъ давала гипотетическую теорію философія.

Умственная эволюція, замѣчаетъ авторъ, есть прямо послѣдствіе социальнаго факта. Человѣческой духъ не можетъ развиваться внѣ тѣхъ связей или основныхъ условій, которыя уста-

навливаютъ то, что мы называемъ обществомъ. Въ свою очередь трансформация общественныхъ явленій есть произведеніе интеллектуальной эволюціи. Умъ (*esprit*) господствуетъ, руководитъ, замедляетъ или ускоряетъ общественную эволюцію. Интеллектуальную эволюцію г. де-Роберти расчленяетъ въ четыре класса: знаніе научное, знаніе философское, знаніе эстетическое и знаніе практическое (или техническое). Этотъ порядокъ, по его мнѣнію, — іерархическій, совпадающій съ дѣйствительностью послѣдовательностей историческаго развитія. Наука прямо вліяетъ на социальную эволюцію; ея косвенное вліяніе скажется въ концепціяхъ философскихъ, эстетическихъ и техническихъ. Наука, философія, искусство и техника не проходятъ, по мнѣнію автора, тѣхъ стадій развитія (геологической, метафизической и позитивной), которыя Контъ считаетъ основнымъ закономъ эволюціи. Г. де-Роберти указываетъ, что у самого Конта находятся доказательства того, что этотъ законъ не имѣетъ всеобщности (*Cours*, II, 161—162, 203). Второю ошибкою Огюста Конта г. де-Роберти считаетъ конечное отождествленіе науки и философіи.

В. Гольцевъ.

### Руководящія мысли „Историческаго Обзорѣнія“.

Въ двухъ вышедшихъ томахъ этого сборника (за 1890 и 1891 гг.), издаваемаго Историческимъ Обществомъ при Петербургскомъ университетѣ, подъ редакціей профессора Н. И. Карѣва, философскій интересъ представляютъ двѣ помѣщенные въ первомъ томѣ руководящія статьи почтеннаго редактора, онъ же основатель и предсѣдатель Историческаго Общества. Въ статьѣ «Разработка теоретическихъ вопросовъ исторической науки» Н. И. Карѣвъ замѣчаетъ, что для мыслящаго историка? теперь дѣло идетъ не о томъ, какъ слѣдуетъ *писать* исторію, а также и не о томъ только, какъ слѣдуетъ *изучать* исторію, — эти двѣ темы историографическаго искусства и историко критическаго изслѣдованія онъ считаетъ уже исчерпанными, — а дѣло идетъ о томъ, какъ слѣдуетъ *понимать* исторію. «Наука наша, — говоритъ онъ, — достигла уже той степени развитія, на которой чувствуется потребность въ теоріи: исключительныя точки зрѣнія «искусства» и «метода», на мой взглядъ, ею пережиты, и доказательство этого можно видѣть и въ томъ, что самая жизнь все шире и шире начинаетъ пониматься въ современныхъ историческихъ трудахъ,

и въ томъ, что замѣчается стремленіе къ теоретическому обоснованію такого пониманія. Я думаю, что историкамъ самимъ въ скоромъ времени предстоитъ заняться тѣмъ дѣломъ, за которое прежде брались большею частью философы, именно *den concreten Mechanismus der Geschichte in allgemeine (abstracte) Untersuchungen blosszulegen und zu erläutern*, говоря словами автора одной изъ неудачныхъ, правда, попытокъ создать теорію исторіи» (I, стр. 13—14).

Теорія историческаго процесса не можетъ быть удовлетворительно построена безъ рѣшенія нѣкоторыхъ вопросовъ, входящихъ болѣе или менѣе въ область другихъ наукъ, какъ естественныхъ, такъ и гуманитарныхъ. Но «если по вопросамъ о вліяніи природы на человѣка и о значеніи прирожденныхъ способностей племени въ исторіи историкъ зависитъ отъ натуралиста; если отъ психологовъ онъ долженъ ждать разработки явленія психическаго вліянія человѣка на человѣка и психическаго взаимодѣйствія, совершающагося въ обществѣ; если въ специальныхъ вопросахъ духовнаго и общественнаго быта народовъ ему необходимо искать указаній у филологовъ, фольклористовъ, этнографовъ, у политиковъ, юристовъ, экономистовъ, — то есть у него и своя собственная область вопросовъ, не затрагиваемыхъ представителями иныхъ наукъ или затрагиваемыхъ только философами и притомъ большею частью съ слишкомъ общихъ точекъ зрѣнія и съ слишкомъ общими результатами» (27).

Основной теоретическій вопросъ исторіи есть вопросъ объ исторической причинности. Едва-ли можно согласиться съ Н. И. Карѣвымъ, видящимъ здѣсь одинъ изъ тѣхъ вопросовъ, которые подлежатъ специально рѣшенію ученыхъ историковъ. Справедливо, конечно, замѣчаніе нашего автора, что общій законъ связи причины со слѣдствіемъ проявляется въ разныхъ формахъ въ зависимости отъ характера причиняющихъ и причиняемыхъ явленій: человѣкъ не такъ повинуется своимъ желаніямъ, какъ камень—силѣ тяжести. Также справедливо и то, что философія въ своихъ рѣшеніяхъ вопроса о причинности не останавливалась или по крайней мѣрѣ не достаточно останавливалась на томъ, что специализируетъ проявленіе причинности въ механикѣ, въ химіи, въ психологіи или въ исторіи, а психологи, занимаясь закономъ причинности въ человѣческихъ дѣйствіяхъ, имѣли всегда въ виду человѣка, «взятаго особнякомъ», тогда какъ



въ исторіи дѣйствуютъ люди, взятые, наоборотъ, въ совокупности (27, 28).

Все это совершенно вѣрно, но именно отношеніе между «особнякомъ» и совокупностью, между индивидуальнымъ и общимъ, между частными элементами и цѣлымъ, или, говоря конкретно, между отдѣльными людьми и всѣмъ народомъ или всѣмъ чело-вѣчествомъ—это отношеніе, отъ котораго зависитъ специфическій характеръ причинности исторической въ отличіе ближайшимъ образомъ отъ простой психологической,— оно-то и составляетъ умозрительный вопросъ, совершенно неразрѣшимый для историка, какъ таковаго. Тотъ же въ сущности вопросъ выставляется Н. И. Карѣевымъ въ качествѣ «другого примѣра», именно какъ вопросъ о значеніи «героевъ» или великихъ людей въ исторіи, объ исторической роли личности и объ ея отношеніи къ «толпѣ», къ народнымъ массамъ, или—въ болѣе неопредѣленномъ выраженіи—къ «историческому року», или къ «силѣ вещей». Очевидно, что и тутъ рѣшается все тотъ же вопросъ о причинахъ, дѣйствующихъ въ историческомъ процессѣ. Хотя и этотъ вопросъ имѣетъ характеръ совершенно умозрительный или метафизическій, ибо положительная наука знаетъ только послѣдовательность и совмѣстность явленій, а не причины, ихъ производящія, но нѣтъ никакой логической возможности ограничивать задачу объясненіемъ однихъ дѣйствующихъ причинъ. Для пониманія процесса весьма сложнаго и однако же одинаго, какова исторія чело-вѣчества, необходимо объяснить не только частныя явленія, его составляющія, но и единство, его образующее. Нужно найти какъ *формальныя причины* этого единства, которыми опредѣляется общій ходъ исторіи, такъ и окончательную цѣль всего процесса.

Ближайшія причины историческихъ явленій суть несомнѣнно единичныя лица. Мы вполне сочувствуемъ стремленію почтеннаго автора сохранить понятіе самостоятельной личности въ теоріи историческаго процесса, и отстоять это понятіе отъ научныхъ воззрѣній, сводящихъ его къ нулю. «Послѣднее дѣлается въ настоящее время главнымъ образомъ въ двухъ направленіяхъ, имѣющихъ разные исходные пункты, но приводящихъ къ одному и тому же результату: одно направленіе разлагаетъ индивидуальное я на вереницу совершающихся въ немъ событій, дѣлаетъ изъ личности собирательное обозначеніе мелкихъ психологическихъ процессовъ, другое же, наоборотъ, превращаетъ каждое такое я въ

одно изъ отраженій духа времени или народа, видитъ въ личности простое созданіе окружающаго общества, всецѣло изъ него объясняющееся, и такимъ образомъ съ обѣихъ точекъ зрѣнія личность не есть нѣчто единое и цѣльное, будучи или суммою раздѣльныхъ психическихъ явленій, или частицею нѣкоего высшаго духовнаго цѣлаго» (32). Къ этимъ двумъ одностороннимъ взглядамъ, отрицающимъ личность, слѣдуетъ присоединить еще третій — матеріалистическій, по которому человѣческое я есть лишь физиологическая функція тѣлеснаго организма, безусловно опредѣляемая внѣшними механическими причинами. Но вѣдь всѣ эти три заблужденія, справедливо осуждаемыя Н. И. Карѣевымъ, имѣютъ чисто философскій характеръ, и я рѣшительно отказываюсь представить себѣ, какимъ образомъ ученый историкъ на почвѣ своей науки и ея средствами можетъ опровергнуть иллюзионизмъ англійской психологіи, или пантеистическую идею безличнаго мірового духа, или исключительно механическое міровоззрѣніе матеріалистовъ? Если же онъ, чтобы отстоять значеніе личности, станетъ опровергать упомянутыя заблужденія путемъ философской критики, то ему придется нести совѣ въ Аѣны, ибо такими опроверженіями весьма обильна не только западно-европейская, но даже и русская философская литература.

Съ вопросомъ о значеніи личности неразрывно связанъ другой, также чисто философскій вопросъ — о свободѣ воли. Собственно это одинъ и тотъ же вопросъ въ двухъ разныхъ выраженіяхъ. Н. И. Карѣевъ думаетъ, что въ разсужденіи свободы воли философы могутъ получить отъ историковъ существенную помощь, ибо первые разсматриваютъ лишь единичнаго волящаго субъекта въ изолированномъ состояніи, тогда какъ историкъ знаетъ этого субъекта такимъ, какимъ онъ является на самомъ дѣлѣ, именно въ неразрывномъ взаимоотношеніи съ другими волящими и дѣйствующими на него субъектами. Послѣднее указаніе совершенно безспорно, но изъ него никакъ нельзя вывести того, что вывести нашъ авторъ. Между философомъ, изслѣдующимъ общее основное свойство индивидуальной воли какъ таковой, одинаковой во всѣхъ субъектахъ, и историкомъ, изучающимъ конкретныя проявленія множества взаимодействующихъ индивидуальных волей, такое же отношеніе, какъ между химикомъ, разлагающимъ воду на ея составные элементы и опредѣляющимъ свойство этихъ элементовъ, одинаковыхъ во всякой водѣ, — и гидрографомъ, ко-

торый изучаетъ конкретное распредѣленіе различныхъ водныхъ массъ на земной поверхности. Конечно, всякій ученый гидрографъ отлично знаетъ химическій составъ воды, но онъ приобрѣлъ это знаніе изъ химіи и никакъ не могъ бы его достигнуть специальными средствами своей науки; химикъ же для своихъ анализовъ вовсе не нуждается ни въ какихъ свѣдѣніяхъ изъ гидрографіи. Подобнымъ образомъ, если историкъ имѣетъ опредѣленный взглядъ на свободу воли, или на «единство и цѣльность человѣческаго я», то онъ получаетъ этотъ взглядъ изъ философіи, а никакъ не извлекаетъ его изъ историческихъ данныхъ: въ этомъ, вѣроятно, убѣдился бы и Н. И. Карѣевъ, если бы попробовалъ представить примѣрный способъ такого извлечения. Но онъ ограничивается простымъ указаніемъ того, что люди находятся во взаимодѣйствіи. Неужели однако философы не могутъ узнать этой истины помимо историковъ? Я полагаю, что когда химику, для его опытовъ, нужна вода, то онъ беретъ ее изъ своей кухни, а отнюдь не изъ гидрографическаго атласа; точно такъ же философу для пониманія коренныхъ свойствъ человѣческой воли совершенно достаточно наблюдать себя самого и своихъ домашнихъ, оставляя въ покоѣ Тита Ливія и Моммсена; ибо ясно, что природа личной воли, какъ таковой, совершенно одинакова у всѣхъ людей—будь они историческіе дѣятели, или простые смертные,—точно такъ же, какъ всякая вода одинаково состоитъ изъ водорода и кислорода въ одномъ и томъ же опредѣленномъ отношеніи.

Впрочемъ, я совершенно согласенъ съ главною мыслью этой статьи, что наступила пора для философскаго пониманія исторіи. Полнаго сочувствія заслуживаютъ труды Н. И. Карѣева въ этомъ направленіи и его борьба противъ крайней спеціализаціи и измельчанія историческихъ работъ, отнимающихъ у науки общій интересъ и превращающихъ ее въ какой-то особенный *sport* для однихъ знатоковъ и любителей. Но если необходимо внутренне объединить разрозненныя историческія знанія и поднять ихъ на высоту истинной науки, т.-е. разумнаго пониманія явленій, то эта задача менѣе всего можетъ быть исполнена тѣмъ, что ученые историки станутъ заниматься отвлеченными философскими вопросами (въ родѣ, на примѣръ, свободы воли), переименовывая ихъ въ «теоретическіе вопросы исторіи». Главное дѣло въ томъ, чтобы осмыслить самое содержаніе исторіи, понять и объяснить.

ходъ историческаго процесса въ его цѣломъ, безъ чего невозможно удовлетворительное пониманіе его основныхъ факторовъ и его частныхъ фазисовъ. Вотъ для этой задачи дѣйствительно одинаково необходимы какъ историческая наука, дающая конкретный предметъ для разумѣнія, такъ и философія, которая указываетъ общіе принципы и пути такого разумѣнія. Этой сторонѣ дѣла посвящена вторая, болѣе интересная и содержательная статья почтеннаго профессора, озаглавленная: «Философія, исторія и теорія прогресса».

Здѣсь авторъ прежде всего опредѣляетъ специфическое различіе между философіей и наукой вообще. «Главное въ наукѣ, — говоритъ онъ, — подчиненіе объекту, въ предѣлахъ котораго долженъ оставаться и творческій процессъ мысли, а тогда на долю философіи останется творчество, ставящее себѣ тѣ же цѣли, что и въ наукѣ, но уже выступающее за предѣлы упомянутаго подчиненія». И далѣе: «въ наукѣ творчество связано объектомъ изученія, т.-е. не имѣетъ права ничего создавать, что въ то же время не давалось бы дѣйствительностью...» «Высшій идеалъ науки — точность знанія, т.-е. полное соотвѣтствіе ея истинъ съ дѣйствительностью» и т. д. (стр. 119). Это воззрѣніе на науку, какъ на знаніе, подчиняющееся своему объекту, и на философію, какъ на творческое мышленіе, выходящее за предѣлы объективной дѣйствительности, — очень просто, но оно страдаетъ весьма важнымъ недостаткомъ — полною неопредѣленностью основного термина. Что такое этотъ «объектъ» и эта «дѣйствительность», о которыхъ говоритъ Н. И. Карѣевъ? Если дѣло идетъ о мірѣ явленій, данныхъ намъ въ чувственномъ воспріятіи, то такому сомнительному объекту наука подчиняется никакъ не болѣе, а скорѣе даже менѣе, чѣмъ философія. Такъ, напримѣръ, въ чувственномъ воспріятіи мы находимъ солнце, кружащееся надъ землею; древняя \*) и средневѣковая философія подчинялась болѣе или менѣе этой объективной дѣйствительности, но какъ только началось самостоятельное движеніе науки, она сейчасъ же въ лицѣ Коперника и Галилея возстала противъ «объекта» и силою мышленія представила дѣло какъ разъ наоборотъ тому, что дано. Если же нашъ авторъ въ своемъ опредѣленіи имѣетъ въ виду только тотъ фактъ, что наука исходитъ изъ данныхъ непосредственнаго опыта

\*) За случайнымъ исключеніемъ нѣкоторыхъ пифагорейцевъ.

и опять къ нимъ возвращается для примѣненія своихъ истинъ, то, во-первыхъ, было бы неточно называть это подчиненіемъ, а во-вторыхъ — такое отношеніе къ дѣйствительности одинаково свойственно и философіи. Чистѣйшій типъ умозрительнаго мыслителя, Гегель, начинаетъ (въ своей «Феноменологіи») съ анализа элементарныхъ данныхъ чувственнаго опыта, а затѣмъ (въ «Философіи объективнаго духа») возвращается къ окружающей его дѣйствительности и примѣняетъ свои высшія идеи къ «умозрительному обоснованію» прусской государственности. Вообще научная и философская мысль можетъ, какъ птица, подниматься болѣе или менѣе высоко, но въ концѣ концовъ должна возвратиться на землю.

Если же подъ «объектомъ» разумѣть не данныя чувственнаго воспріятія и житейской дѣйствительности, а подлинную природу существующаго, то, что есть на самомъ дѣлѣ, — то вѣдь это и для науки, и для философіи одинаково есть *искомое*. Какимъ же образомъ можно подчиняться тому, что не дано, неизвѣстной величинѣ, какому-то искомому  $x$  или  $y$ ?

Вообще, то, что мы называемъ «объектомъ», не есть какая-нибудь опредѣленная реальность, обладающая собственнымъ постояннымъ содержаніемъ, а обозначаетъ лишь болѣе или менѣе прочное фиксированіе одного изъ двухъ терминовъ даннаго соотношенія, измѣнчиваго по существу дѣла. То, что для одного субъективно, для другого объективно, и наоборотъ; и для одного и того же то, что было сперва субъективнымъ, можетъ превратиться въ объективное и *vice versa*. Такъ моя мысль субъективна для меня, какъ мое внутреннее состояніе, и объективна для другого, какъ внѣшній фактъ; да и для меня самого она становится объективною, какъ скоро выражается въ словѣ или дѣлѣ. Съ другой стороны, все объективно-данное, будучи мною усвоено въ формѣ ощущенія или мысли, необходимо принимаетъ субъективный характеръ, превращается въ мое внутреннее состояніе. Невниманіе къ этой простой истинѣ и фантастическое представленіе о какихъ-то двухъ отдѣльныхъ мірахъ объекта и субъекта привели нашего автора къ дальнѣйшимъ ошибочнымъ взглядамъ и заключеніямъ въ области философіи исторіи. Такъ, по его мнѣнію, философскія идеи и идеалы, которыми мы мѣряемъ историческую дѣйствительность, не имѣютъ никакого другого значенія, кромѣ того, что въ нихъ мы *выражаемъ наши субъектив-*

ныя требованія отъ вещей (стр. 124). «Такимъ образомъ,—говоритъ онъ далѣе,—если высшая задача исторической науки состоитъ въ томъ, чтобы представить объективно эволюцію всѣхъ человѣческихъ обществъ, то философія исторіи есть не что иное, какъ субъективное отношеніе къ этой эволюціи, разсмотрѣніе ея съ точки зрѣнія прогресса въ жизни единаго по своей природѣ человечества» (стр. 135). Но вѣдь человѣку свойственно не только выражать субъективныя требованія, но и осуществлять ихъ, т.-е. превращать идеи въ вещи; а «субъективное отношеніе» къ исторической дѣйствительности требуетъ и въ извѣстной мѣрѣ достигать объективныхъ въ ней перемѣнъ, создаетъ событія и факты. Конечно, исторію дѣлаютъ не философы, а практики, но это различіе не имѣетъ здѣсь существеннаго значенія, ибо, во-первыхъ, такіе историческіе дѣятели, какъ, напримѣръ, Константинъ Великій, или Магометъ, безъ сомнѣнія, имѣли свою философію исторіи, хотя и не въ школьной формѣ (а другіе, не имѣвшие своихъ оригинальныхъ идей, какъ, наприм., дѣятели французской революціи, пользовались ходячими идеями вѣка); а во-вторыхъ, такіе философы, какъ Платонъ или Аристотель хотя и не дѣлали прямо исторіи, но весьма сильно на нее повліяли. Значитъ, историческая эволюція есть процессъ о двухъ концахъ, процессъ субъективно-объективный, и такимъ образомъ исчезаетъ твердая граница между философіей исторіи и историческою наукою, какъ ее понимаетъ нашъ авторъ.

«Историческая наука,—повторяетъ онъ далѣе,—есть объективная феноменологія жизни человечества; философія исторіи есть та же феноменологія съ субъективнымъ элементомъ суда, оцѣнки, критики явленій» (136). Но если сама исторія, какъ это вообще признаетъ Н. И. Карѣевъ, совершается не помимо человѣка, а опредѣляется въ значительной степени его духовнымъ существомъ, его идеальными мотивами, то, значитъ, норма для суда надъ историческими явленіями можетъ и должна имѣть объективный характеръ. По скольку въ самомъ историческомъ процессѣ фактически присутствуетъ и дѣйствуетъ субъективный элементъ, осуществляются идеальныя требованія, по стольку мы, изучая этотъ процессъ съ точки зрѣнія идеала, «подчиняемся предмету изученія», сообразуемся съ историческою дѣйствительностью, и, слѣдовательно, наша субъективная оцѣнка есть вмѣстѣ съ тѣмъ совершенно объективная,—разумѣется, если она осно-

вательна. Бываютъ идеалы фантастическіе, оцѣнки невѣрныя, но это происходитъ не отъ того, что они субъективны, а потому, что они произвольны и неразумны. Нужно раздѣлять не между субъективнымъ и объективнымъ, а между истиннымъ и ложнымъ, разумнымъ и бессмысленнымъ; ибо все истинно-субъективное имѣетъ тѣмъ самымъ и силу объективности.

Проведя несуществующую границу между міромъ субъекта и объекта, нашъ авторъ утверждаетъ затѣмъ небывалую бездну между міромъ человѣческимъ и міромъ природнымъ, у котораго онъ отнимаетъ всякое идеальное и нравственное значеніе. «По отношенію къ природѣ, — говоритъ онъ, — всѣ наши цѣли одинаково хороши, всѣ наши правила одинаково нравственны, всѣ предметы въ природѣ имѣютъ для насъ одинаковое внутреннее достоинство, ибо *къ природѣ у насъ нѣтъ нравственнаго отношенія*» (138). И далѣе въ другомъ мѣстѣ: «дѣятельности человѣка, направленныя на природу, не имѣютъ принципиальнаго значенія; здѣсь господствуетъ одинъ девизъ — извлекай изъ природы все, что можешь» (155). Тщетно искали бы мы какихъ-нибудь основаній для такого утвержденія; Н. И. Карѣевъ считаетъ его, повидимому, какою-то аксіомою. А на самомъ дѣлѣ обратное положеніе не нуждается въ доказательствахъ, если только признавать (какъ это дѣлаетъ и нашъ авторъ) законъ непрерывнаго развитія за основную истину всякой науки. Н. И. Карѣевъ самъ же говоритъ о космическомъ *процессѣ*; конечно, если бы этотъ процессъ ограничивался образованіемъ небесныхъ тѣлъ изъ туманныхъ пятенъ, то онъ дѣйствительно отдѣлялся бы цѣлою бездною отъ историческаго человѣчества съ его духовными интересами и идеалами. Но такъ какъ между этими крайними предѣлами находятся, съ одной стороны, развитіе земного органическаго міра и животнаго царства въ частности, а съ другой — первобытное дикое состояніе человѣчества, — то въ виду этихъ промежуточныхъ звеньевъ всякое воззрѣніе, отвергающее неразрывную связь, единство и солидарность человѣка съ природой, тѣмъ самымъ отрекается отъ научной истины въ пользу произвольнаго предразсудка.

Надо надѣяться, что ученый и даровитый писатель не останется навсегда при этихъ антинаучныхъ дѣленіяхъ и противоположеніяхъ, столь не гармонирующихъ съ общимъ направленіемъ его дѣятельности. Уже и теперь его мысль какъ бы колеблется и впадаетъ

иногда въ странныя противорѣчія. Такъ на стр. 140 читаемъ: «принципъ вещи не есть совокупность ея признаковъ, не есть законъ, ею управляющій, не есть ея вѣчная и неизмѣнная основа, а выражаетъ собою лишь наше къ ней субъективное отношеніе или ея значеніе для насъ,—такъ сказать, внутренній смыслъ вещи». Какимъ же это образомъ значеніе вещи исключительно для другого, только субъективное отношеніе этого другого къ вещи можетъ составлять ея *внутренній смыслъ*? Мы хотѣли бы въ этомъ явномъ противорѣчій видѣть не только крайне неудачное выраженіе невѣрной мысли, но и признакъ неустойчивости автора въ его ложной точкѣ зрѣнія. Такъ же хотѣлось бы намъ объяснить и слѣдующее мѣсто: «человѣкъ не только живетъ, онъ вкладываетъ въ свою жизнь извѣстный смыслъ: выясненіе смысла жизни составляетъ одну изъ выдающихся сторонъ духовной исторіи человѣчества, составляя содержаніе религіи, философіи, науки, публицистики, поэзіи и художества» (153). Здѣсь въ двухъ фразахъ, связанныхъ двоеточіемъ, выражаются двѣ противоположныя и взаимно исключаютія другъ друга мысли. *Вкладывать* смыслъ куда-нибудь можно только тогда, когда его тамъ нѣтъ, *выяснять* же смыслъ, предполагаетъ, напротивъ, что онъ уже есть, но только неясно понимается. Итакъ что же: вкладываетъ-ли человѣкъ въ жизнь смыслъ, котораго она сама по себѣ не имѣетъ, или же онъ только выясняетъ тотъ смыслъ жизни, который въ ней и безъ того присутствуетъ?

Далѣе нашъ авторъ старается безъ достаточнаго основанія ограничить значеніе слова прогрессъ, приурочивая его къ однѣмъ хорошимъ вещамъ и отнимая у дурныхъ. «Совершенствованіе искусства повальнаго истребленія людей на войнѣ, говоритъ онъ, не составляетъ прогресса, по скольку прогрессъ именно и состоитъ въ установленіи отношеній между людьми на принципахъ солидарности, коопераціи и права» (ibid.). Что прогрессъ военнаго искусства не есть прогрессъ соціально-нравственный, это всякому понятно; но что онъ вообще не есть прогрессъ, это лишь произвольное и ни къ чему не ведущее измѣненіе терминологіи. «Прогрессомъ въ военномъ дѣлѣ,—поясняетъ авторъ,—можно назвать только подчиненіе побѣдителей извѣстнымъ обычаямъ или законамъ, указывающимъ на болѣе высокій принципъ, положенный нами въ основу пониманія смысла жизни» (154). Но вѣдь это опять-таки соціально-нравственный прогрессъ воюющихъ лю-



дей, а не техническій прогрессъ военнаго искусства, состоящій именно только въ усиленіи и цѣлесообразномъ усложненіи истребительныхъ средствъ и орудій. Простое различіе между этими двумя прогрессами, изъ коихъ одинъ весьма желателенъ, а другой, напротивъ, крайне прискорбенъ для филантропа, — это различіе избавило бы нашего автора отъ длиннаго и бесполезнаго разсужденія. Далѣе онъ опять указываетъ на существованіе такихъ потребностей и услугъ, которыя возможны только при низкомъ уровнѣ безсознательной философіи общества; «совершенствованіе соотвѣтственныхъ имъ профессій, — говоритъ онъ, — никакъ уже нельзя назвать прогрессомъ: иначе пришлось бы называть прогрессомъ совершенствованіе въ такихъ мерзостяхъ, что не приведи Богъ» (155). Но въ чемъ же дѣло? Если эти ужасныя мерзости дѣйствительно прогрессируютъ, т.-е. усиливаются, распространяются, осложняются, то развѣ мы сколько-нибудь поможемъ бѣдѣ тѣмъ, что этотъ прогрессъ мерзостей будемъ называть не прогрессомъ, а преуспѣяніемъ, усовершенствованіемъ, или какъ-нибудь иначе? Если ужъ останавливаться на словахъ, то скорѣе не удобно говорить о *совершенствованіи* мерзостей, ибо съ терминомъ совершенства обыкновенно связывается представленіе положительнаго и безусловнаго достоинства, тогда какъ слово «прогрессъ» (поступательное движеніе) во всѣхъ языкахъ, его усвоившихъ, употребляется безотносительно къ тому, что и куда прогрессируетъ («прогрессъ чахотки», «прогрессивный параличъ мозга», «les progrès immenses de l'immoralité publique» и т. п.).

Намъ кажется, что во всемъ этомъ разсужденіи о прогрессѣ незамѣтно для самого Н. И. Карѣева отразились умственные впечатлѣнія его первой юности, когда въ нашей передовой публицистикѣ слово прогрессъ играло огромную роль и обозначало какую-то неопредѣленную, но весьма великолѣпную сущность, въ родѣ истины, божества и т. п. Прогрессъ даже олицетворялся и въ одной поэмѣ вступалъ въ такой разговоръ съ издателемъ «Русскаго Вѣстника»:

.... Зналъ-ли ты, Катковъ,  
 Очарованья юныхъ сновъ?  
 Или не зналъ? Иль позабылъ,  
 Какъ мудрость Гегеля любилъ,  
 Какъ Гейне ты переводилъ? и т. д.

Я остановился въ статьѣ Н. И. Карѣева только на томъ, что нашелъ неосновательнымъ или ошибочнымъ. Но въ этой обширной статьѣ гораздо болѣе вѣрныхъ взглядовъ и поучительныхъ указаній. Чтобы передать ихъ, мнѣ пришлось бы выписывать цѣлыя страницы. Пусть лучше читатели философскаго журнала сами ознакомятся съ «Историческимъ Обзорѣніемъ». Главная тенденція этого изданія, какъ и всѣхъ трудовъ Н. И. Карѣева, заслуживаетъ полнаго сочувствія. Онъ хочетъ, чтобы историческая наука поднялась до такого пониманія жизни человѣчества, какое способствуетъ *соціально-нравственному* прогрессу самой этой жизни. Мы увѣрены, что именно только въ этомъ направленіи возможно дальнѣйшее развитіе исторической науки. Особенно у насъ наступающія тяжелыя испытанія нанесутъ, надо думать, *coup de grâse* той зародившейся было у насъ цеховой, эгоистической и партикуляристической наукѣ, которая равнодушна къ общему благу людей и одинаково глуха къ высшимъ вопросамъ ума и къ самымъ яснымъ требованіямъ совѣсти.

**Владиміръ Соловьевъ.**

---

Въ статьѣ Н. Н. Страхова въ первомъ отдѣлѣ 9-й книги на стр. 117, строка 6-я снизу, вмѣсто „исповѣднаго“ слѣдуетъ читать „извѣстнаго“.

## Психологическое Общество.

---

### 10. Закрытое засѣданіе (LXXIX) 21-го сентября.

Засѣданіе происходило подъ предсѣдательствомъ *Н. Я. Грота* при секретарѣ *Н. А. Иванцовѣ*, въ присутствіи 20 дѣйствительныхъ членовъ и 2 членовъ соревнователей.

По прочтеніи протокола предыдущаго засѣданія, г. предсѣдатель сообщилъ о смерти члена-учредителя Общества проф. *Ө. П. Шреметевскаго*. Общество почтило память покойнаго вставаніемъ.

Большинствомъ голосовъ постановлено: 1) не печатать отзывовъ комиссіи о сочиненіяхъ, представленныхъ на премію *Д. А. Столыпина*, но не удостоенныхъ ея; 2) напечатать на средства Общества отдѣльною брошюрой въ количествѣ 300 экземпляровъ отзывъ комиссіи и отдѣльное мнѣніе одного изъ членовъ ея о сочиненіи *Б. Н. Чичерина*, удостоенномъ половиною преміи. Брошюра будетъ раздаваться только членамъ Общества.

Д. чл. *Н. А. Иванцовъ* сдѣлалъ докладъ: «Т. Г. Гексли, какъ представитель современнаго научнаго міровоззрѣнія» \*).

*Л. М. Лопатинъ* замѣтилъ, что не видно, какъ относится ко взглядамъ Гексли самъ референтъ. Едва-ли можно называть научнымъ міросозерцаніе, къ которому склоняется большинство людей науки. У самого Гексли собственно два міросозерцанія, изъ которыхъ одно—рѣзко выраженный матеріализмъ, такъ какъ тутъ основой всякой дѣйствительности признается матерія и сила, а другое—чистый скептицизмъ, такъ какъ признается существованіе однихъ только моихъ ощущеній.

---

\*) Въ значительно дополненномъ видѣ будетъ напечатанъ въ ближайшихъ книжкахъ журнала.

По мнѣнію докладчика здѣсь вовсе нѣтъ двухъ несогласимыхъ міросозерцаній. Въ первой части набросана картина феноменальнаго міра, а во второй—указанъ общій смыслъ этой картины.

Продолжая свои замѣчанія, Л. М. Лопатинъ утверждалъ, что основныя послышки научнаго міросозерцанія основаны на вѣрѣ, да кромѣ того онѣ и не захватываютъ всего міра явленій. Такъ самъ Гексли данный имъ выводъ сознанія изъ матеріи считаетъ только своимъ личнымъ мнѣніемъ. То же надо сказать и о явленіяхъ жизни вообще.

Присоединяясь ко взглядамъ Л. М. Лопатина, Н. Я. Гротъ настаивалъ на томъ, что вторая часть реферата является совершенною неожиданностью въ сопоставленіи съ первою. Феноменализмъ Гексли не мирится съ положеніями о единствѣ природы явленій духовныхъ и матеріальныхъ, о возможности разсматривать ощущенія исключительно какъ продуктъ мозговыхъ движеній и о предстоящемъ установленіи въ наукахъ о духѣ матеріалистической терминологіи.

Докладчикъ замѣтилъ, что такой дуализмъ проходитъ черезъ всю новѣйшую философію, начиная съ ея родоначальника Канта.

Засѣданіе закрыто въ 12 час. ночи.

### 11. Закрытое засѣданіе (LXXX) 5-го октября.

Засѣданіе открыто подъ предсѣдательствомъ Н. Я. Грота при секретарѣ Н. А. Иванцовѣ въ присутствіи 20 дѣйствительныхъ членовъ и 4 членовъ-соревнователей.

По прочтеніи протокола предыдущаго засѣданія, д. чл. Е. И. Челпановъ сдѣлалъ докладъ «О воспріятіи пространства». Положенія докладчика:

1. Существующія по этому вопросу современныя теоріи дѣлятся на двѣ группы: *нативистическая* и *генетическая*. Нативисты утверждаютъ *врожденность* способности пространственнаго воспріятія, *генетисты* указываютъ на зависимость пространственнаго воспріятія отъ *опыта*. Въ иной формѣ разногласіе между нативизмомъ и генетизмомъ можетъ быть сформулировано такъ: нативисты говорятъ, что предметъ зрѣнія есть *цвѣтвая протяженность*, что воспріятіе цвѣта непосредственно влечетъ за собою воспріятіе протяженности. Генетисты говорятъ, что собственно предметъ зрѣнія есть цвѣтъ, а для воспріятія протяженности одного зрѣнія не достаточно; для этого нужны еще другія ощущенія.

2. Генетисты находили подтвержденіе своей теоріи въ операціяхъ надъ слѣдпорожденными и въ медленности, съ какой дѣти научаются понимать пространство, нативисты—въ томъ, что многія животныя тотчасъ послѣ рожденія оказываются способными непосредственно воспринимать пространство.

3. Другіе пункты разногласія этихъ школъ касаются слѣдующихъ вопросовъ: а) Какъ строится поле зрѣнія? б) Почему предметы не кажутся намъ въ обращенномъ видѣ, хотя изображеніе ихъ на сѣтчаткѣ рисуется обратно? с) Какъ объяснить, что хотя отъ каждаго предмета мы получаемъ два изображенія, однако видимъ только одинъ предметъ? d) Какъ происходитъ воспріятіе третьяго измѣренія предметовъ или глубины?

4. Ни нативистическія, ни генетическія теоріи не могутъ провести вполне послѣдовательно своей точки зрѣнія. Нативизмъ постоянно прибѣгаетъ къ предположеніямъ опыта. Генетизмъ также прибѣгаетъ къ понятію *врожденных* способностей. И та и другая теорія смѣшиваетъ точку зрѣнія *физиологическую* съ *психологической*. Въмѣсто прирожденности извѣстныхъ духовныхъ способностей онѣ говорятъ о врожденности *нервныхъ механизмовъ*.

5. Споръ нативизма и генетизма имѣлъ бы смыслъ только въ томъ случаѣ, если бы можно было допустить существованіе *иотовыхъ* продуктовъ представленія, или если бы можно было допустить простой *переходъ объективныхъ фактовъ* въ душевныя состоянія.

6. Что касается вопроса о пространственномъ *качествѣ*, то всѣ нынѣ существующія теоріи могутъ быть раздѣлены на слѣдующія группы: нативистическую, ассоціативную, синтетическую, конструктивную и кантовскую.

7. По теоріи *нативизма* пространственное качество совершенно подобно другимъ качествамъ вещей и въ этомъ отношеніи не подлежитъ объясненію.

8. *Ассоціативная* школа пытается объяснить пространственное качество и вывести его изъ ассоціаціи ощущеній, первоначально имъ не обладавшихъ.

9. *Синтетическая* школа называетъ комплексъ ощущеній, составляющихъ пространственное качество, *психическимъ синтезомъ*. Ощущенія, входящія въ составъ этого синтеза, могутъ быть расчленены только путемъ психологическаго анализа (Вундтъ, Лэддъ).

10. Гербартъ, Лотце и др. говорятъ, что воспріятіе простран-

ства не можетъ прямо перейти въ душу извнѣ, но должно быть *реконструировано* душой.

11. По Канту пространство есть субъективное условіе чувственности, при которомъ только и возможно внѣшнее созерцаніе.

12. Теорію Канта несправедливо отождествляли съ ученіемъ нативистовъ; его теорія, въ той мѣрѣ, въ какой она имѣетъ психологическое значеніе, скорѣе допускаетъ сближеніе съ генетической теоріей и въ особенности съ той ея формой, которая установлена синтетической школой.

*Л. М. Лопатинъ* остановился на вопросѣ, какое положеніе занимаетъ Кантъ среди нативистовъ и генетистовъ. По взгляду самого докладчика, существенной разницы между той и другою теоріей нѣтъ. Отъ этого еще труднѣе рѣшить вопросъ, куда же отнести Канта. Вопросъ получилъ бы болѣе яркое освѣщеніе, если бы, оставивъ въ сторонѣ историческій обзоръ борьбы партій, докладчикъ остановился на самыхъ основахъ этой борьбы. Вопросъ въ томъ, можно-ли вывести пространственное качество изъ элементовъ, ничего пространственнаго въ себѣ не заключающихъ. Ассоціанисты отвѣчаютъ утвердительно, всѣ же другія школы признаютъ необходимымъ присутствіе пространственнаго качества, расходясь только во взглядахъ на время его обнаруженія. Если подѣлить всѣ теоріи такимъ образомъ, то ясно, куда слѣдуетъ отнести Канта. Не надо упускать изъ виду также и того, что въ деталяхъ у Канта много противорѣчій. Взглядъ на апіорный характеръ представленія о пространствѣ у Канта двойся.

*Е. И. Челпановъ* возразилъ, что на Кантѣ онъ остановился умышленно, такъ какъ, во-первыхъ, съ него неправильно ведутъ физиологическій нативизмъ, а во-вторыхъ—его теорію лучше всего можно примирить съ синтетическою теоріей Вундта. У Канта докладчикъ имѣлъ въ виду преобладающія мѣста.

*Н. А. Зельревъ* находилъ непонятнымъ, какъ можно сближать взгляды Канта и Вундта.

*В. П. Преображенскій* выразилъ сомнѣніе въ возможности выведенія пространственнаго ряда изъ временнаго ряда произвольной сложности, т.-е. изъ произвольно сложной системы сосуществованій во времени.

*Н. В. Бузаевъ* полагалъ, что надъ идеями времени и пространства царитъ высшая идея измѣненія, изъ которой онѣ обѣ могутъ быть выведены.

*С. С. Корсаковъ* указалъ, что при образованіи пространственныхъ представлений по нѣкоторымъ теоріямъ играютъ роль полукружные каналы. При измѣненіи положенія головы отолиты, находящіяся въ этихъ каналахъ, тоже измѣняютъ свое положеніе, чѣмъ и дается возможность ощущать различныя измѣненія въ положеніи тѣла. Перерѣзка полукружныхъ каналовъ ведетъ у животныхъ къ разстройству воспріятія пространства.

*Н. Я. Гротъ* находилъ невѣрнымъ утвержденіе докладчика, что строгая классификація ученій о пространствѣ невозможна. Для цѣлей отчетливаго анализа совсѣмъ не удобенъ чисто эмпирическій распорядокъ теорій о пространственномъ качествѣ, принятый докладчикомъ.

Засѣданіе закрыто въ 11<sup>1</sup>/<sub>2</sub> час. вечера.

## 12. Закрытое засѣданіе (LXXXI) 19-го октября.

Засѣданіе происходило въ актовомъ залѣ университета подъ предсѣдательствомъ *Н. Я. Грота*, при секретарѣ *Н. А. Иванцовъ*, въ присутствіи 80 членовъ Общества и около 300 гостей.

По прочтеніи протокола предыдущаго засѣданія предсѣдатель доложилъ краткій отчетъ казначея, изъ котораго видно, что средства Общества простираются въ настоящее время до 3.367 руб. 66 коп. Далѣе предсѣдатель сообщилъ нѣкоторыя свѣдѣнія о журналѣ «Вопросы Философіи и Психологіи». Всѣхъ подписчиковъ было 1.596 (въ томъ числѣ 133 бесплатныхъ и 525 льготныхъ). Всего за истекшій годъ изданія дано 100<sup>1</sup>/<sub>4</sub> печатныхъ листовъ. Въ журналѣ участвовали 45 лицъ, изъ числа которыхъ 22 стали принимать участіе только со втораго года.

Почетный членъ *Вл. С. Соловьевъ* прочелъ докладъ: О причинахъ упадка средневѣковаго міросозерцанія. Положенія докладчика:

1. Средневѣковое міросозерцаніе и связанный съ нимъ строй жизни, какъ на Западѣ, такъ и на Востокѣ, представляютъ собою историческій компромиссъ между христіанствомъ и язычествомъ и имѣютъ характеръ двоевѣрія или полувѣрія. Этотъ компромиссъ ошибочно принимается за само христіанство какъ его противниками, такъ и защитниками.

2. Въ средневѣковомъ міросозерцаніи и жизненномъ строѣ новое духовное начало не овладѣло старымъ языческимъ; они утвердились во внѣшнемъ сопоставленіи, и само христіанство—вообще и въ цѣломъ—было принято, какъ внѣшній фактъ, а не какъ за-

дача, разрѣшаемая собственно нравственно-историческою дѣятельностью человѣчества. Въ происходящихъ отсюда противорѣчій заключаются коренныя причины упадка средневѣкового міросозерцанія.

3. Вслѣдствіе узаконенія языческихъ элементовъ въ жизни, истина христіанской вѣры перестала быть нормою дѣйствительности, превратилась въ отвлеченный теоретическій догматъ, и христіанству былъ приданъ несвойственный ему характеръ односторонняго и нетерпимаго *догматизма*.

6. Три указанныя болѣзни—исключительный догматизмъ, односторонній индивидуализмъ и ложный спиритуализмъ—внутренно подорвали средневѣковое міросозерцаніе и вызвали по необходимости и по справедливости критическое разлагающее движеніе мысли и жизни.

7. Съ общеисторической точки зрѣнія критическое движеніе послѣднихъ вѣковъ ведетъ къ обнаруженію и торжеству истиннаго христіанства—живого, общественнаго и универсальнаго,—не отрицающаго, а перерождающаго человѣческую и природную жизнь.

По окончаніи чтенія публикѣ было предложено удалиться, и пренія происходили въ залѣ правленія, служащемъ обычнымъ мѣстомъ собраній Общества.

Засѣданіе закрыто въ 11 1/2 час.



## ОБЪЯВЛЕНІЯ.

**Изъ конторы журнала „Вопросы Философіи и Психологіи“ (Москва, Чистые пруды, д. Мейнгардъ) можно получать слѣдующія книги:**

**Андреевскій, И. С.**—Генезисъ науки, ея принципы и методы. Ч. 1. М. 1890. Цѣна 1 р. 50 к., съ пер. 1 р. 70 к.

**Астафьевъ, П. Е.**—Изъ итоговъ вѣка, съ приложеніемъ писемъ „Еврейство и Россія“. М. 1891. Цѣна 1 руб., съ пер. 1 руб. 15 коп.

**Астафьевъ, П. Е.**—Къ вопросу о свободѣ воли. М. 1889. Цѣна 75 к., съ пер. 90 коп.

**Астафьевъ, П. Е.**—Национальность и общечеловѣческія задачи (къ русской народной психологіи). М. 1890. Цѣна 50 к., съ пер. 60 коп.

**Астафьевъ, П. Е.**—Симптомы и причины современнаго настроенія (наше техническое богатство и наша духовная нищета). Двѣ лекціи. М. 1885. Цѣна 70 к., съ пер. 85 коп.

**Астафьевъ, П. Е.**—Смыслъ исторіи и идеалы прогресса. Двѣ лекціи. Изд. 2-е. М. 1886. Цѣна 60 к., съ пер. 70 к.

**Астафьевъ, П. Е.**—Страданіе и наслажденіе жизни. М. 1885. Цѣна 50 к., съ пер. 65 коп.

**Астафьевъ, П. Е.**—Ученіе гр. Л. Н. Толстого въ его цѣломъ. Критическій очеркъ. М. 1890. Цѣна 40 к., съ пер. 50 к.

**Астафьевъ, П. Е.**—Чувство, какъ нравственное начало (психологическ. очеркъ). М. 1886. Цѣна 75 к., съ пер. 90 к.

**Бине, А.**—Психологія умозаключенія на основаніи экспериментальныхъ исследованийъ посредствомъ гипнотизма. М. 1890. Цѣна 1 руб., съ перес. 1 руб. 20 коп.

**Бони, проф.**—Гипнотизмъ. Исслѣдованія физиологическія и психологическія. Переводъ съ добавленіями П. Мокиевскаго. Изд. 2-е. Спб. 1889. Цѣна 1 руб., съ перес. 1 руб. 20 коп.

◆ **Вальтеръ, И. А.**—Основной двигатель наследственности. М. 1891. Цѣна 40 коп., съ пер. 50 коп.

◆ **Гиляровъ, А. Н.**—Источники о софистахъ. Платонъ, какъ историческій свидѣтель. I. Методологія и свидѣтельства о софистахъ. Киевъ 1891. Цѣна 2 р. 50 к., съ пер. 2 р. 80 к.

**Гольцевъ, В. А.**—Воспитаніе, нравственность, право (сборникъ статей). М. 1889. Цѣна 1 руб., съ перес. 1 руб. 15 коп.

**Гольцевъ, В. А.**—Объ искусствѣ. Критическія замѣтки. М. 1890. Цѣна 1 р., съ перес. 1 руб. 15 коп.

**Гротъ, Н. Я.**—Критика понятія сво-

боды воли въ связи съ понятіемъ причинности. М. 1889. Цѣна 50 к., съ пер. 65 коп.

**Гротъ, Н. Я.**—Къ вопросу о классификаціи наукъ (научно-популярный этюд.) Спб. 1884. Цѣна 50 коп., съ перес. 60 к.

**Гротъ, Н. Я.**—Къ вопросу о реформѣ логики. Опытъ новой теоріи умственныхъ процессовъ. Лейпцигъ 1882. Цѣна 2 руб. 50 к., съ перес. 3 руб.

**Гротъ, Н. Я.**—О душѣ въ связи съ современными ученіями о силѣ. Опытъ философскаго построенія. Одесса 1886. Цѣна 70 коп., съ перес. 90 коп.

**Гротъ, Н. Я.**—О научномъ значеніи пессимизма и оптимизма, какъ мировоззрѣній. Публичная лекція. Одесса 1884. Ц. 30 коп., съ перес. 40 коп.

**Гротъ, Н. Я.**—О направленіи и задачахъ моей философіи (по поводу статьи арх. Никанора). М. 1886. Цѣна 20 коп. съ перес.

**Гротъ, Н. Я.**—Значеніе чувства въ познаніи и дѣятельности человѣка. Рѣчь. М. 1889. Цѣна 40 коп., съ перес. 50 к.

**Гротъ, Н. Я.**—Основные вопросы философіи XVII и XVIII вв. Десять публичныхъ лекцій, читанныхъ въ Политехническомъ музеѣ (литографія). М. 1891. Цѣна 2 руб., съ перес. 2 руб. 25 коп.

◆ **Гусевъ, А.**—Натуралистъ Уоллэсъ, его русскіе переводчики и критики (къ вопросу о происхожденіи человѣка). М. 1879. Цѣна 1 руб. 75 коп., съ пер. 2 руб.

◆ **Гусевъ, А.**—Необходимость вышняго богопочтенія. Противъ гр. Л. Толстого. 2-е доп. изд. Казань 1891. Цѣна 30 коп., съ пер. 40 коп.

◆ **Гусевъ, А.**—О бракѣ и безбрачій. Противъ „Крейцеровой сонаты“ и „Послѣсловія“ къ ней гр. Л. Толстого. 2-е, знач. доп. изд. Казань 1891. Цѣна 50 коп., съ пер. 70 коп.

◆ **Гусевъ, А.**—Религіозность основа и опора нравственности. М. 1889. Цѣна 75 к., съ пер. 90 коп.

**Гюйо, М.**—Искусство съ точки зрѣнія социологіи. Пер. подъ ред. А. Н. Пыпина. Спб. 1891. Цѣна 2 руб. 50 коп., съ пер. 2 руб. 75 коп.

◆ **Данилевскій, Н. Я.**—Дарвинизмъ. Критическое исслѣдованіе. Т. I, части 1 и 2. Спб. 1885. Цѣна 7 р. 50 к. За перес. 1 р.—Т. II (одна посмертная глава), Спб. 1889. Цѣна 2 р., за пер. 25 к.