

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА
ПРИ СОДѢЙСТВІИ С.-ПЕТЕРБУРГСКАГО ФИЛОСОФСКАГО ОБЩЕСТВА.

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

и

ПСИХОЛОГІИ.

ЖУРНАЛЪ,

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

ГОДЪ X.

Подъ редакціей В. П. Преображенскаго, при непосредственномъ содѣйствіи Л. М. Лопатина и кн. С. Н. Трубецкаго и при ближайшемъ участіи В. А. Гольцева, В. Н. Ивановскаго, Н. А. Иванцова, С. С. Корсакова, Вл. С. Соловьева, А. А. Токарскаго, Н. А. Умова.

Книга IV (49).

— V (50)

СЕНТЯБРЬ—ОКТАБРЬ 1899 г.



МОСКВА.

Типо-литографія Товарищества И. Н. Кушнеревъ и К^о,
Гименовская ул., соб. домъ.

1899.

Библиотека "Руниверс"



СОДЕРЖАНІЕ.

	<i>Стр.</i>
Философія права (<i>Продолженіе</i>).— Б. Н. Чичерина . . .	479
Взгляды Ог. Конта на философію метафизики.— А. В. Васильева	540
Францискъ Бэконъ и его историческое значеніе.— Н. А. Иванцова	560
Вопросъ о реальномъ единствѣ сознанія.— Л. М. Лопатина .	600
Тургеневъ, какъ психопатологъ.— В. Ѳ. Чижа	624
<hr/>	
Очеркъ исторіографіи исторіи философіи.— Э. Л. Радлова	359
О происхожденіи воспитательнаго дѣла и объ основныхъ опорахъ его существованія въ человѣческой исторіи.— С. А. Соллертинскаго	379

Критика и библіографія.

I. ОБЗОРЪ КНИГЪ.

Рихардъ Авенаріусъ. Философія, какъ мышленіе о мірѣ сообразно принципу наименьшей мѣры силъ.— Д. В. Викторова	398
Фридрихъ Каретаньенъ. Введеніе въ «Критику чистаго опыта».— Д. В. Викторова	406
Эрнеть Гроссе. Происхожденіе искусства.— В. Ѳ. Саводника .	409
Э. Б. Тиченеръ. Очерки психологіи.— В. А. Ястребцева . . .	419

(См. на слѣдующей стран.).

	<i>Стр.</i>
II. НОВОСТИ ИНОСТРАННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ЛИ- ТЕРАТУРЫ (Извлеченія изъ рецензій въ иностранныхъ журналахъ).	419
III. БИБЛИОГРАФИЧЕСКІЙ ЛИСТОКЪ	423
IV. ОБЗОРЪ ЖУРНАЛОВЪ.	
Revue philosophique 1899, №№ 1—4.—Ю. И. Айхенвальда.	430
—————	
Извѣстія и замѣтки (о кончинѣ В. А. Легонина, о между- народныхъ философскомъ и психологическомъ кон- грессахъ въ Парижѣ).	437
Психологическое Общество.	441
—————	
ОБЪЯВЛЕНІЯ.	1—6

Философія права.

КНИГА ТРЕТЬЯ *).

Нравственность.

ГЛАВА I.

Нравственный законъ и свобода.

Человѣкъ различаетъ добро и зло, нравственныя дѣйствія и безнравственныя; это—фактъ, не подлежащій сомнѣнію. Но также несомнѣнно и то, что онъ далеко не всегда сообразуетъ свое поведеніе съ этими понятіями; весьма часто онъ уклоняется отъ того, что онъ самъ признаетъ добромъ, и слѣдуетъ тому, что онъ признаетъ зломъ. И это—фактъ всеобщій и очевидный. Откуда же истекаютъ эти понятія и отчего поведеніе человѣка далеко не всегда съ ними согласуется?

Фактически, нравственность тѣснымъ образомъ связана съ религіей, которая даетъ ей самую надежную опору. Человѣкъ, который вѣритъ въ Бога и въ будущую жизнь, съ наградами и наказаніями, распредѣляемыми всемогущимъ и премудрымъ Существомъ, исполняетъ съ убѣжденіемъ предписанный Имъ нравственный законъ и терпѣливо переноситъ жизненныя невзгоды, нерѣдко сопряженныя съ этимъ исполненіемъ. Огромное большинство людей, для которыхъ философскія начала остаются закрытою книгой, видятъ въ религіи единственный источникъ всѣхъ своихъ нравствен-

*) См. 48-ю книгу „Вопросовъ Философіи“.

Вопросы философіи, кн. 49.

ныхъ понятій. И среди образованныхъ классовъ шаткость чисто человѣческихъ мнѣній нерѣдко побуждаетъ даже высокіе умы искать убѣжища въ твердости религіозныхъ истинъ. При такихъ условіяхъ возникаетъ вопросъ: существуетъ ли нравственность независимая отъ религіи?

На этотъ вопросъ нельзя отвѣчать иначе, какъ утвердительно. Если нравственность не существуетъ независимо отъ религіи, то она должна быть предметомъ особеннаго откровенія; а такъ какъ религіи, признающихъ себя откровенными, на свѣгѣ много, и всѣ онѣ считаютъ свое откровеніе единственнымъ истиннымъ, то каждая изъ нихъ должна, вмѣстѣ съ тѣмъ, утверждать, что внѣ ея нравственность не существуетъ. Съ точки зрѣнія христіанства слѣдуетъ признать, что до его появленія и внѣ его не было и нѣтъ нравственности. Но такое воззрѣніе опровергается совершенно очевидными фактами. Нравственные понятія и поступки встрѣчаются въ изобиліи среди народовъ, вовсе не причастныхъ христіанству. Языческіе мыслители развивали самыя высокія нравственныя начала. Это признавали и учителя церкви; Апостоль Павелъ говоритъ о законѣ, писанномъ въ сердцахъ язычниковъ. Въ виду этого, отрицать существованіе нравственности, независимой отъ откровенной религіи, значить идти наперекоръ очевидности.

Еще менѣе можетъ такъ называемая естественная религія служить основаніемъ нравственности. Естественная религія есть плодъ метафизики, то есть, созданіе человѣческаго разума, обращеннаго на познаніе Абсолютнаго. Ни самое существованіе Бога, ни воля Его относительно человѣческихъ дѣйствій не открываются намъ непосредственно. Они становятся достояніемъ нашего сознанія только въ силу умозаключеній, скрытыхъ или явныхъ. Поэтому выраженіемъ воли Божіей мы можемъ считать только то, что представляется намъ безусловно необходимымъ, физически или нравственно. Иначе мы о ней судить не въ состояніи; она остается для насъ тайною. Слѣдовательно, мы должны уже имѣть понятія о добрѣ и злѣ, какъ абсолютно обяза-

тельных для насъ нормахъ, для того, чтобы заключить изъ этого, что воля Божія предписываетъ намъ исполнять первое и уклоняться отъ второго. Путемъ естественнаго разума воля Божія относительно нашихъ поступковъ выводится изъ существованія нравственнаго закона, а не нравственный законъ изъ воли Божьей, которой мы непосредственно не знаемъ. Отсюда несостоятельность всѣхъ попытокъ утвердить нравственность на этомъ основаніи.

Остается, слѣдовательно, искать источника естественной нравственности въ чисто-человѣческихъ началахъ. Что же это за начала?

Эмпирики ищутъ ихъ въ опытныхъ данныхъ. По ихъ теоріи, всеобщій, неоспоримый фактъ тотъ, что всякое живое существо ищетъ удовольствія и избѣгаетъ страданія. Наибольшая сумма удовольствій составляетъ счастье. Поэтому человѣкъ естественно стремится къ счастью и избѣгаетъ всего, что можетъ его нарушить. Таковъ непреложный законъ природы; иной цѣли человѣкъ имѣть не можетъ, и она составляетъ для него единственное мѣрило добра и зла. Добромъ называется то, что ведетъ къ счастью, зломъ то, что ему противорѣчитъ. А такъ какъ удовольствіе и страданіе суть чисто личные ощущенія, то человѣкъ, по самой своей природѣ, ищетъ своего счастья, а не чужого. Послѣднее имѣетъ для него настолько значенія, насколько оно служитъ средствомъ для достиженія собственнаго блага. Но въ одиночествѣ человѣкъ совершенно безпомощенъ и подверженъ всевозможнымъ опасностямъ; поэтому собственная его польза побуждаетъ его искать помощи другихъ, а этого онъ можетъ достигнуть, лишь содѣйствуя ихъ счастью. Въ видахъ собственнаго добра онъ долженъ дѣлать добро другимъ. Такимъ образомъ, добродѣтель есть ничто иное какъ правильный расчетъ. Въ основаніи всѣхъ человѣческихъ дѣйствій, въ силу непреложнаго закона природы, лежитъ стремленіе къ личному удовлетворенію, то есть эгоизмъ. Все остальное служитъ только средствомъ для достиженія этой цѣли.

Такова вполнѣ послѣдовательная теорія, которую въ XVIII вѣкѣ развивалъ Гельвецій. Очевидно однако, что она ничего нравственнаго въ себѣ не заключаетъ; все сводится къ эгоистическому расчету. Человѣкъ дѣлаетъ добро другимъ единственно вслѣдствіе того, что онъ ожидаетъ отъ нихъ пользы для себя самого. Если же онъ, напротивъ, рассчитываетъ, что онъ вѣрнѣе достигнетъ своего удовольствія, притѣсняя и обирая другихъ, то онъ будетъ это дѣлать въ силу того же непреложнаго закона природы... Ясно, что такое воззрѣніе есть полное отрицаніе всѣхъ нравственныхъ требованій. Оно думаетъ опираться на факты, но, въ сущности, оно не хочетъ знать самыхъ очевидныхъ фактовъ. Въ дѣйствительности, кромѣ эгоизма, въ человѣкѣ существуетъ совершенно безкорыстное стремленіе дѣлать добро другимъ, и оно-то и служить основаніемъ всѣхъ нравственныхъ понятій.

Несостоятельность этой чисто матеріалистической теоріи побудила скептиковъ, которые, откидывая всякія общія построенія, держатся исключительно практическаго начала пользы, придать послѣднему нѣсколько иной характеръ, маскирующій то, что въ теоріи эгоизма есть возмутительнаго для человѣческаго чувства. Бентамъ выставилъ основнымъ принципомъ, какъ законодательства, такъ и нравственности, исканіе наибольшей суммы удовольствій наибольшей суммы людей. Черезъ это, начало пользы получаетъ общее значеніе, и эгоистическій его характеръ, повидимому, отпадаетъ. Однако, это не дѣлаетъ его болѣе состоятельнымъ, ибо въ силу чего можно требовать отъ человѣка, который по природѣ стремится къ собственному удовольствію, чтобы онъ предпочиталъ чужое? Бентамъ не только этого не объясняетъ, но онъ самъ признаетъ, что законодатель, которому ввѣрена власть надъ людьми, всегда неизбѣжно будетъ имѣть въ виду только собственную пользу. Поэтому онъ единственнымъ образомъ правленія, соотвѣтствующимъ благу человѣчества, признавалъ демократію, гдѣ большинство само постановляетъ законы для него выгодные, не полагаясь

на другихъ. Но и тутъ возникаетъ то же возраженіе: во имя чего можно требовать отъ меньшинства, чтобы оно подчинилось законодательству, имѣющему въ виду пользу большинства? Очевидно, эта система сводится къ голому праву силы. Къ нравственной области, гдѣ нѣтъ принужденія, такая точка зрѣнія, во всякомъ случаѣ, неприложима. Тутъ каждый дѣйствуетъ за себя, и никто не имѣетъ права налагать свою волю на другого. Поэтому тутъ естественному эгоизму предоставляется полный просторъ. Утилитаристы увѣряютъ, что человѣкъ, который любитъ другихъ и все свое поведеніе направляетъ къ ихъ пользѣ, всегда, необходимымъ образомъ, будетъ для нихъ предметомъ сочувствія и удивленія; такихъ людей, говоритъ Милль, будутъ чувствовать какъ полубоговъ, тогда какъ люди, имѣющіе въ виду только личную свою выгоду и жертвующіе ей счастьемъ другихъ, будутъ всегда предметомъ отвращенія *). Всемирно-историческіе примѣры Сократа, осужденнаго на смерть, и Христа, распятаго Евреями, казалось, могли бы убѣдить его въ противномъ. Но теоретики, которые хотятъ опираться исключительно на факты, обыкновенно менѣе всего обращаютъ на нихъ вниманіе. Исторія гласитъ, что безобидные христіане, проповѣдовавшіе религію любви, въ теченіи цѣлыхъ вѣковъ подвергались жесточайшимъ гоненіямъ, и если эта религія наконецъ восторжествовала, то это произошло вовсе не оттого, что она старалась доставить людямъ земныя удовольствія, а потому, что она указывала имъ небесную цѣль, ничего общаго съ земными удовольствіями не имѣющую.

Пока мы стоимъ на той точкѣ зрѣнія, что человѣкъ по природѣ ищетъ удовольствія и избѣгаетъ страданія, мы ничего, кромѣ эгоизма, не можемъ вывести изъ этой посылки. Нѣтъ ни малѣйшаго основанія возводить это начало въ общее правило поведенія, независимое отъ личнаго удовлетворенія, какъ хочетъ дѣлать Милль, ибо оно не содержитъ

*) Exam. of sir W. Ham. Phil., стр. 589, 590.

въ себѣ ничего, кромѣ личнаго удовлетворенія. Такое превращеніе личнаго начала въ общее страдаетъ внутреннимъ противорѣчіемъ. Но даже и при такой постановкѣ вопроса, это начало не въ состояніи служить мѣриломъ добра и зла, ибо не всѣ удовольствія имѣють одинакую цѣну: есть удовольствія нравственныя и удовольствія безнравственныя. Съ точки зрѣнія утилитаризма, публичная женщина, которая доставляетъ удовольствіе наибольшему количеству людей будетъ самою добродѣтельною изъ всѣхъ. Милль возражаетъ, что духовныя удовольствія выше матеріальныхъ, о чемъ свидѣлствуютъ тѣ, которые знаютъ тѣ и другія, а потому первыя должны быть главнымъ предметомъ человѣческихъ стремленій *). Но удовольствіе есть чисто личное ощущеніе, котораго судьей можетъ быть только само ощущающее лице. Никто не имѣетъ права навязывать своихъ ощущеній другому. Если одинъ предпочитаетъ духовныя удовольствія, а другой матеріальныя, то это — дѣло вкуса. Для того чтобы установить различіе между тѣми и другими, нужно иное мѣрило, нежели личное ощущеніе.

Въ дѣйствительности, кромѣ стремленія къ личному удовольствію, человѣкъ имѣетъ и безкорыстное стремленіе дѣйствовать на пользу другихъ. Это—фактъ столь же несомнѣнный, какъ и первый, и который притомъ не можетъ быть подведенъ подъ эгоистическое побужденіе, ибо человѣкъ въ этихъ случаяхъ ищетъ не своего удовольствія, а чужого блага. Это стремленіе можетъ дойти даже до пожертвованія собственною жизнью на пользу другихъ или во имя общей идеи, что очевидно несовмѣстно съ какими бы то ни было личными цѣлями. Этотъ неоспоримый фактъ, несравненно болѣе, нежели первый, можетъ служить основаніемъ нравственности. На него опирались шотландскіе моралисты XVIII-го вѣка; на немъ зиждутся и современныя ученія, которыя хотять выработать теорію нравственности, независимую, какъ отъ религіи, такъ и отъ метафизики.

*) Utilitarianism, ch. 2, стр. 12—16.

Но пока стремленіе на пользу другихъ, или альтруизмъ, какъ его нынѣ называютъ, остается простымъ фактомъ, стоящимъ на ряду съ другими, изъ него ровно ничего нельзя вывести. Люди нерѣдко дѣйствуютъ безкорыстно на пользу другихъ; но еще чаще они слѣдуютъ эгоистическимъ побужденіямъ. Почему же болѣе рѣдкое и слабое начало должно имѣть преимущество передъ болѣе распространеннымъ и сильнымъ? Если потому, что первое приноситъ людямъ болѣе пользы, то мы возвращаемся къ точкѣ зрѣнія утилитаризма, которая оказалась совершенно недостаточной. Надобно, слѣдовательно, искать иного основанія. Моралисты этой школы видятъ его въ томъ, что у человѣка съ нравственнымъ поступкомъ непосредственно связано и нравственное сужденіе, которое его одобряетъ и осуждаетъ противное. Въ этомъ состоитъ прирожденное человѣку *нравственное чувство*, выраженіемъ котораго является *совѣсть*.

Что нравственное чувство составляетъ принадлежность человѣческой природы и что внутри человѣка совѣсть является высшимъ судьей нравственности или безнравственности поступковъ, это опять фактъ, который не подлежитъ сомнѣнію. Но никакого нравственнаго ученія изъ этого нельзя вывести, ибо совѣсть, также какъ и удовольствіе, есть начало личное, а потому субъективное, шаткое и измѣнчивое. У многихъ она совершенно затемнена или заглохла, у другихъ она является слабою и неясною, у третьихъ она до такой степени извращена, что побуждаетъ ихъ на самые безчеловѣчныя поступки. Многіе народы считали пріятнымъ Божеству приносить ему человѣческія жертвы или сжигать еретиковъ. На нашихъ глазахъ изувѣры, побуждаемые извращенною совѣстью, закопали себя живыми, вмѣстѣ съ своими семействами. Анархисты хладнокровно совершаютъ самыя звѣрскія убійства, воображая, что они дѣйствуютъ на благо человѣчества. Даже люди съ совершенно чистою и ясною совѣстью могутъ радикально расходиться на счетъ ея требованій. Однимъ совѣсть воспрещаетъ сопротивляться злу; другіе, напротивъ, считаютъ

сопротивленіе злу высшею нравственною обязанностью. При такихъ условіяхъ, очевидно, нѣтъ возможности ограничиться ссылкой на совѣсть. Необходимо общее начало, которое могло бы служить мѣриломъ самой совѣсти, а такое можетъ быть дано только разумомъ, ибо разумъ есть именно способность постигать общія начала, могущія служить мѣриломъ частныхъ явленій. Поэтому сами шотландскіе моралисты, развивая свою теорію, требовали, чтобы человѣкъ, при обсужденіи нравственныхъ поступковъ, становился на точку зрѣнія безпристрастнаго зрителя, а это значить, что онъ долженъ отрѣшиться отъ личнаго чувства и судить единственно на основаніи общихъ, разумныхъ опредѣленій. Не только въ теоріи, но и въ практической жизни нравственное чувство можетъ служить надежнымъ руководствомъ для человѣка лишь тогда, когда оно укрѣплено высшимъ сознаніемъ; въ этомъ заключается нравственное значеніе религіи и философіи. Для теоріи же иного основанія нѣтъ, кромѣ того, которое указывается намъ разумомъ.

Какія же раскрываемыя разумомъ начала могутъ служить для насъ источникомъ нравственныхъ понятій и сужденій? Очевидно, не тѣ, которыя извлекаются нами изъ опыта: изъ предыдущаго ясно, что опытъ не даетъ намъ для этого никакихъ основаній. Онъ одинаково утверждаетъ существованіе нравственныхъ и безнравственныхъ поступковъ и отнюдь не доказываетъ, что первые доставляютъ людямъ больше удовольствія, нежели вторыя. Слѣдовательно, источникомъ нравственныхъ понятій могутъ быть только тѣ начала, которыя вытекаютъ изъ существа разума, какъ такового. Это явствуетъ изъ самаго характера нравственнаго закона. Опытъ раскрываетъ намъ только то, что *есть*, а нравственный законъ указываетъ то, что *должно быть*, и притомъ безусловно, хотя бы въ дѣйствительности встрѣчались на каждомъ шагу уклоненія отъ его предписаній. Опытъ даетъ намъ одни явленія, то есть частное и измѣнчивое; нравственный же законъ есть нѣчто непреложное, одинаковое для всѣхъ людей, не какъ фактъ, а какъ требованіе.

Сознаніе этого требованія можетъ быть мало развито или затемнено въ душѣ человѣческой; но какъ скоро оно ясно представляется человѣку, такъ оно признается одинаково обязательнымъ для всѣхъ. Эмпирическое добро и зло можетъ быть разное для разныхъ лицъ; нравственное добро и зло одно для всѣхъ. Слѣдовательно, это—такое начало, которое вытекаетъ изъ самаго существа разума, или изъ природы разумнаго существа, какъ такового.

Какое же это начало? Существо разума состоитъ въ томъ, что онъ внѣшнее разнообразіе явленій сводитъ къ общимъ категоріямъ, составляющимъ собственныя его опредѣленія, какъ дѣятельной силы. Содержаніе онъ получаетъ изъ опыта, но формальныя начала, къ которымъ сводится это опытное содержаніе, устанавливаются имъ самимъ. Какъ относительно познанія, такъ и относительно дѣятельности, основное требованіе разума состоитъ въ подведеніи эмпирическихъ данныхъ подъ эти общія, формальныя начала, составляющія его сущность. Поэтому, какъ разумное существо, человѣкъ долженъ дѣйствовать не на основаніи тѣхъ или другихъ частныхъ побужденій, а на основаніи закона, общаго для всѣхъ. Отсюда коренное, формальное требованіе разума, которое Кантъ выразилъ въ видѣ *категорическаго императива*: „дѣйствуй такъ, чтобы правило твоихъ дѣйствій могло быть закономъ для всякаго разумнаго существа“. Это требованіе—категорическое, то есть безусловно общее, вытекающее изъ самаго существа разума, слѣдовательно изъ природы разумнаго существа, какъ такового.

Отсюда непосредственно вытекаютъ основныя нравственныя правила, отрицательное и положительное: „не дѣлай другимъ того, что ты не хочешь, чтобы они тебѣ дѣлали“, и „дѣлай другимъ то, что ты хочешь, чтобы они тебѣ дѣлали“. Оба эти предписанія чисто формальныя. Они не указываютъ, что именно человѣкъ долженъ дѣлать, какія цѣли онъ долженъ себѣ ставить, а выражаютъ только, что онъ долженъ дѣйствовать по общему закону, а не прилагать различной мѣрки къ себѣ и къ другимъ.

Однако, въ этомъ формальномъ предписаніи заключается и общая цѣль всякаго нравственнаго дѣйствія. Имъ опредѣляются не какого бы то ни было рода отношенія, а именно взаимныя отношенія разумныхъ существъ. Поэтому цѣлью нравственнаго дѣйствія можетъ быть только разумное существо, ибо для него одного существуютъ апріорные законы разума. Ставя себя самого цѣлью своихъ дѣйствій, я долженъ въ одинакой степени ставить цѣлью и другихъ, мнѣ подобныхъ. Отсюда религиозное правило: „возлюбиши искренняго твоего, яко самъ себе“. Отсюда и философское правило: „разумное существо должно быть для тебя цѣлью, а не средствомъ“.

Эти отношенія, какъ сказано, могутъ быть двоякаго рода, отрицательныя и положительныя, откуда проистекаетъ двоякое требованіе: 1) не вредить другимъ, 2) дѣлать другимъ добро. Отрицательныя отношенія сводятся къ одному общему началу, которое должно служить руководствомъ въ дѣйствіяхъ людей. Это начало есть *уваженіе* къ разумному существу, какъ самостоятельной и самоопредѣляющейся единицѣ. Отсюда основное нравственное предписаніе—обходиться съ людьми по-человѣчески, какъ съ равными себѣ разумными существами. Мы видѣли, что на этомъ началѣ основано и право. Оба опредѣленія, право и нравственность, исходятъ изъ одного корня, изъ существа человѣческой личности, требующей къ себѣ уваженія. Правомъ опредѣляются вытекающія отсюда отношенія внѣшней свободы; нравственность касается только внутреннихъ помысловъ, но въ этомъ заключается и требованіе уваженія къ праву, какъ выраженію человѣческой личности. Когда согласное съ юридическимъ закономъ дѣйствіе внушено не страхомъ внѣшняго наказанія, а сознаніемъ долга, оно получаетъ нравственный характеръ. Но отношенія лицъ не ограничиваются отрицательнымъ уваженіемъ; нравственность требуетъ и положительныхъ дѣйствій. Разумное существо, руководящееся общимъ закономъ, должно имѣть цѣлью другихъ столько же, сколько и себя. Этимъ предписаніемъ

устанавливается нравственная связь между разумными существами. Поэтому, положительное правило может быть сформулировано так: „дѣлай то, что содѣйствуетъ единенію разумныхъ существъ, и не дѣлай того, что ведетъ къ ихъ разъединенію“. Это правило можно назвать закономъ *любви*, ибо любовь есть то чувство, которымъ устанавливается единеніе людей.

Всѣ эти требованія, вытекающія изъ существа разума, какъ такового, составляютъ для него законъ *безусловный*, независимый отъ какихъ бы то ни было внѣшнихъ опредѣленій. Онъ можетъ видоизмѣняться въ приложеніи, когда онъ приходитъ въ соприкосновеніе съ другими элементами; но онъ всегда долженъ оставаться верховнымъ руководящимъ началомъ человѣческой дѣятельности. Уклоненіе отъ него всегда есть нравственное зло.

Какъ законъ безусловный, онъ простирается за предѣлы человѣческаго рода. Разумныя существа, съ которыми человѣкъ можетъ находиться въ единеніи, не ограничиваются равными ему людьми. Общій всѣмъ разумъ указываетъ на существованіе абсолютнаго Разума, отъ котораго всѣ единичные разумы получили свое бытіе и который служитъ имъ общею связью. Эта идея необходимо присуща человѣку, какъ разумному существу. Все относительное предполагаетъ существованіе абсолютнаго: таково логически необходимое положеніе, которое заставляетъ насъ отъ бытія, имѣющаго происхожденіе отъ другого, возвыситься къ бытію самосущему. Это требованіе коренится въ самыхъ основныхъ опредѣленіяхъ разума, который, по существу своему, есть сознаніе абсолютныхъ началъ и носитель идеи Абсолютнаго. Это опять фактъ, не подлежащій сомнѣнію и необъяснимый съ точки зрѣнія чисто опытной теории. Если все доступное человѣку знаніе ограничивается явленіями, то откуда рождается у него идея Абсолютнаго? Это не случайное только порожденіе мысли, стоящей на низкомъ уровнѣ сознанія, какъ утверждаютъ позитивисты, а логически необходимое понятіе, безъ котораго не-

мыслимо существованіе относительнаго. Человѣкъ можетъ заблуждаться на счетъ опредѣленій Абсолютнаго и тѣхъ формъ, въ которыхъ оно выражается, но онъ не можетъ сомнѣваться въ его бытіи. Въ области нравственной, къ этой идеѣ приводитъ насъ сознаніе безусловнаго закона, общаго для всѣхъ разумныхъ существъ: если есть такой законъ, то есть и абсолютный Разумъ, изъ котораго онъ истекаетъ. Это понятіе составляетъ поэтому необходимую принадлежность нравственнаго міросозерцанія, пришедшаго къ ясному сознанію своихъ началъ. Оно полагается и самымъ нравственнымъ инстинктомъ человѣческаго рода, который всегда и вездѣ связываетъ нравственный законъ съ волею Божества. Мы видѣли, что существованіе нравственнаго закона нельзя вывести изъ воли Божіей; но какъ скоро мы признаемъ безусловно обязательный для насъ нравственный законъ, такъ мы не можемъ не признать его истекающимъ изъ божественнаго Разума, а потому предписаніемъ Божества въ отношеніи къ человѣку. Это именно даетъ ему непоколебимую опору въ самыхъ основахъ истинно человѣческаго міросозерцанія, связывающаго свои понятія о мірѣ и жизни идеею Абсолютнаго. Съ тѣмъ вмѣстѣ рождается требованіе единенія съ этимъ Абсолютнымъ, посредствомъ вознесенія къ нему своихъ мыслей и чувствъ и подчиненія своей воли верховной его волѣ. Это составляетъ основаніе всякой религіи. Поэтому нравственность находитъ въ религіи самую твердую опору. Этимъ человѣческое связывается съ божественнымъ, образуя единый нравственный міръ, который представляетъ явленіе метафизическихъ сущностей въ сознаніи человѣка. Вся нравственность есть выраженіе метафизической сущности человѣка, возвышающей надъ всякими эмпирическими опредѣленіями и полагающей себѣ цѣлью идеальныя отношенія разумныхъ существъ.

Но формальный нравственный законъ заключаетъ въ себѣ не однѣ нравственныя цѣли; онъ указываетъ и соотвѣтствующія закону побужденія къ дѣйствію. Такимъ побуж-

деніемъ можетъ быть только самое сознание закона. Оно можетъ быть ясное или смутное, разумное или инстинктивное; во всякомъ случаѣ, человѣкъ долженъ побуждаться къ добру однимъ желаніемъ добра, а не какими-либо эмпирическими выгодами. Безкорыстное желаніе добра есть именно то, что даетъ поступку нравственный характеръ. Именно это побужденіе, а не внѣшнее дѣйствіе опредѣляется нравственнымъ закономъ. Внѣшнія дѣйствія состоятъ подъ вліяніемъ разнообразныхъ эмпирическихъ условий, отъ него не зависящихъ. Какъ отвлеченно разумное начало, нравственный законъ опредѣляетъ одни внутренніе помыслы, и только здѣсь онъ можетъ явиться безусловнымъ требованіемъ, ибо только здѣсь человѣкъ зависитъ единственно отъ самого себя. Отсюда коренное различіе нравственности отъ права: послѣднимъ опредѣляются внѣшнія отношенія воль, первою—внутреннія побужденія; одно устанавливаетъ правила для внѣшнихъ дѣйствій, касаясь внутреннихъ мотивовъ лишь настолько, насколько они выражаются въ первыхъ; другая устанавливаетъ внутренний распорядокъ человѣческой души и касается внѣшнихъ дѣйствій лишь настолько, насколько въ нихъ выражается этотъ внутренний міръ. Это различіе было вполнѣ выяснено Кантомъ.

Великій германскій философъ указалъ и на то необходимое условіе, безъ котораго невысказано исполненіе нравственнаго закона, а именно, на свободу воли. Для того чтобы исполнить нравственный законъ, надобно, чтобы человѣкъ имѣлъ способность отрѣшаться отъ всякихъ эмпирическихъ мотивовъ и опредѣляться чисто изнутри себя, на основаніи отвлеченнаго сознания закона. Первое, какъ мы видѣли, составляетъ отрицательную, а второе—положительную сторону внутренней свободы человѣка. Если этой свободы нѣтъ, если человѣкъ связанъ эмпирическими мотивами, какъ утверждаютъ детерминисты, то ни о какой нравственности не можетъ быть рѣчи. На человѣка можно дѣйствовать представленіемъ выгодъ или страхомъ наказа-

нiя, въ видахъ общественной пользы; но въ этомъ нравственнаго ничего нѣтъ. Нравственно только то, что человекъ дѣлаетъ по собственному внутреннему побужденiю, изъ безкорыстнаго желанiя добра, а это возможно только при отрѣшенiи отъ всякихъ эмпирическихъ мотивовъ, то есть, безъ всякаго вниманiя къ человѣческимъ наградамъ и наказанiямъ. Какъ система метафизическихъ опредѣленiй, нравственность для своего осуществленiя требуетъ метафизической способности, а такова именно свобода воли.

Вслѣдствiе этого, законъ, въ отношенiи къ свободѣ, имѣетъ значенiе не физической, а нравственной необходимости. Онъ исполняется не потому, что не можетъ не исполняться; а потому, что человекъ самъ хочетъ его исполнить. Свобода есть самоопредѣленiе, въ отношенiи къ которому законъ является какъ *требованiе*, или *предписанiе*. Для разумнаго существа исполненiе его есть *обязанность*. Въ этомъ состоитъ существенное различiе между естественными законами и нравственными. Первые суть необходимыя отношенiя вещей, вторые суть требованiя, обращенныя къ разумно-свободнымъ существамъ. Непреложная необходимость, съ которою исполняются естественные законы, не составляетъ однако ихъ преимущества. Напротивъ, высокое достоинство разумныхъ существъ состоитъ именно въ томъ, что они исполняютъ законъ не по принужденiю, а добровольно. Это — высшiй, метафизическiй мiръ свободы и нравственности, возвышающiйся надъ низменною областью естественныхъ опредѣленiй и призванный владычествовать надъ послѣдними. Но это высшее достоинство заключаетъ въ себѣ и возможность уклоненiя. Свобода есть самоопредѣленiе, а въ самоопредѣленiи заключается, какъ мы уже видѣли, выборъ между различными путями. Самоопредѣленiе къ добру именно потому является выраженiемъ свободы, что въ немъ содержится возможность противоположнаго. Нравственные поступки человека вмѣняются ему въ заслугу, потому что онъ могъ дѣйствовать иначе. Свобода добра есть вмѣстѣ свобода зла.

Противъ этого иногда возражаютъ, что въ такомъ случаѣ приходится отрицать свободное самоопредѣленіе Божества, въ которомъ нельзя допустить возможность уклоненія. Воля святая есть та, которая исполняетъ законъ, потому что такова ея неизмѣнная природа; именно вслѣдствіе этого она не можетъ отъ него уклоняться, а между тѣмъ такое отношеніе есть не отрицаніе а, напротивъ, высшая ступень нравственнаго добра. На это надобно отвѣчать, какъ уже было указано выше, что понятія о свободѣ и необходимости къ Божеству неприменимы. Они являются только тамъ, гдѣ рѣшеніе принимается во времени. Тутъ возникаетъ вопросъ: опредѣляется ли это рѣшеніе необходимымъ образомъ предшествующимъ состояніемъ или оно составляетъ плодъ свободного самоопредѣленія? Въ Существо же, возвышенномъ надъ временемъ, котораго всѣ рѣшенія имѣютъ характеръ вѣчности, всѣ эти опредѣленія отпадаютъ. Въ Божествѣ нѣтъ естественной необходимости, ибо нѣтъ состоянія, опредѣляемаго предшествующимъ состояніемъ; нѣтъ и необходимости нравственной, ибо нѣтъ эмпирическихъ мотивовъ, которые могли бы служить побужденіемъ къ дѣятельности. То и другое составляетъ принадлежность ограниченнаго разумнаго существа; только въ послѣднемъ является противоположность сознанія абсолютнаго закона, истекающаго изъ разума, и тѣхъ частныхъ условій, въ которыя оно постановлено по своей ограниченности. Здѣсь, поэтому, какъ бы воля ни была свята, всегда есть возможность уклоненія, а потому нравственное самоопредѣленіе, какъ собственное ея дѣйствіе, вмѣняется ей въ заслугу.

Эти частныя опредѣленія, вытекающія изъ ограниченности единичнаго существа, составляютъ, въ приложеніи къ человѣческой волѣ, систему влеченій. Тутъ необходимо возникаетъ вопросъ объ отношеніи ихъ къ нравственному закону и къ внутренней свободѣ человѣка. Обратимся къ изслѣдованію этого вопроса.

ГЛАВА II.

Влеченія и совѣсть.

Влеченіе есть стремленіе къ удовлетворенію извѣстной потребности. Потребность есть ощущение недостатка, свойственнаго всякому живому ограниченному существу, находящемуся во взаимодѣйствіи съ окружающимъ міромъ и черпающему изъ него средства для поддержанія своей жизни. Чисто матеріальныя вещи, камень, вода, воздухъ, не имѣютъ потребностей. Онѣ подчиняются механическимъ и химическимъ законамъ, которые дѣйствуютъ на нихъ съ неотразимою необходимостью; но, не заключая въ себѣ начала внутренняго дѣйствія, онѣ остаются въ настоящемъ своемъ положеніи до тѣхъ поръ, пока не будутъ выведены изъ него какою - либо внѣшнею силой. Только живое существо для поддержанія своей жизни нуждается въ усвоеніи внѣшнихъ предметовъ. Жизнь состоитъ именно въ этомъ постоянномъ взаимодѣйствіи съ окружающею средою, въ виду сохраненія единичной особи. Къ этому приспособлено все строеніе живого существа. Въ немъ проявляется цѣлесообразно дѣйствующая сила, которая въ себѣ самой носитъ начало движенія и развитія. Оно сознательно или безсознательно ставитъ себѣ цѣли и имѣетъ органы, или орудія, для ихъ достиженія. Въ животныхъ организмахъ, одаренныхъ чувствомъ и самопроизвольнымъ движеніемъ, эти отношенія становятся предметомъ ощущенія. Отсюда возникаетъ цѣлый рядъ потребностей, коренящихся въ самой природѣ живого существа, а съ тѣмъ вмѣстѣ рождается стремленіе къ ихъ удовлетворенію собственною дѣятельностью. Въ этомъ и состоятъ влеченія.

Въ человѣкѣ все это обнаруживается въ полной мѣрѣ; но къ этимъ животнымъ опредѣленіямъ присоединяется въ немъ иное, высшее начало: въ немъ является неизбѣжное противорѣчіе между ограниченностью единичнаго физическаго существа и разумомъ, постигающимъ безусловно общее, а потому стремящимся выдти изъ всякихъ поставлен-

ныхъ ему рамокъ. Вслѣдствіе этого, потребности человѣка не ограничиваются поддержаніемъ физической жизни, а простираются далеко за предѣлы матеріальнаго существованія. Самыя физическія потребности расширяются и одухотворяются внесеніемъ въ нихъ высшихъ разумныхъ началъ. Человѣкъ не довольствуется тѣмъ скуднымъ питаніемъ, которое доставляетъ ему внѣшняя природа; онъ обрабатываетъ землю, извлекаетъ изъ нея плоды и приспособляетъ ихъ къ разнообразію своихъ вкусовъ. Образованный Европеецъ, даже при скудныхъ средствахъ, получаетъ свою пищу изъ отдаленнѣйшихъ странъ, чай изъ Китая, кофе изъ Аравіи. Для своей одежды, вмѣсто звѣриныхъ шкуръ, человѣкъ употребляетъ самыя разнообразныя ткани, на выдѣлку которыхъ обращены могучія силы изобрѣтательнаго разума. Вмѣсто дикихъ пещеръ и убогихъ шалашей, онъ строитъ удобныя и просторныя жилища; онъ воздвигаетъ великолѣпныя храмы и дворцы, удовлетворяющіе утонченнымъ требованіямъ образованнаго вкуса. Во всемъ этомъ выражается стремленіе возвыситься надъ уровнемъ чисто животнаго существованія и устроить свою жизнь такъ, чтобы она носила на себѣ высшую печать духа. Отсюда развивается система потребностей и влеченій, которой умозрительно нельзя положить границъ. Но такъ какъ она состоитъ въ зависимости отъ условій окружающей среды и отъ тѣхъ средствъ, которыя можно изъ нея добыть, то вся эта система опредѣляется фактическими данными. Она составляетъ эмпирическую сторону человѣческаго существованія.

Основные черты этой системы даются намъ тѣми элементами, или способностями человѣческой души, которые извѣстны намъ изъ внутренняго и внѣшняго опыта и выяснены наукою. Кромѣ физической стороны своего естества, человѣкъ обладаетъ чувствомъ, разумомъ и волею. Каждая изъ этихъ способностей имѣетъ свои потребности и ищетъ своего удовлетворенія.

Къ физической сторонѣ, кромѣ пищи, одежды и жилища,

принадлежать и столь сильныя въ человѣкѣ половыя влеченія, въ которыхъ къ чисто животнымъ потребностямъ присоединяется цѣлый міръ нравственныхъ отношеній. Тутъ матеріальная природа должна служить органомъ и выраженіемъ самыхъ высокихъ сторонъ духа. Съ матеріальнымъ міромъ связано и эстетическое наслажденіе, которое доставляетъ человѣку созерцаніе красоты въ произведеніяхъ природы и искусства. Оно, можно сказать, одухотворяетъ матеріальную обстановку жизни, налагая на нее высшую печать изящества и побуждая человѣка устроить ее сообразно съ требованіями вкуса. Къ области чувства принадлежитъ и религіозное начало, въ силу котораго человѣкъ стремится къ единенію съ представляемымъ разумомъ Высшимъ Существомъ, а также любовь къ идеѣ, за которую человѣкъ нерѣдко готовъ отдать самую свою жизнь. Таковы, на примѣръ, идеи отечества и свободы. Наконецъ, сюда относится стремленіе къ единенію съ себѣ подобными, составляющее самый обильный источникъ нравственныхъ отношеній. Въ этомъ состоитъ чувство любви, которое, какъ сказано, возводится нравственнымъ закономъ въ высшую, обязательную норму человѣческихъ дѣйствій.

Къ потребностямъ разума принадлежитъ прежде всего исканіе истины, составляющее глубочайшую и основную задачу разумаго существа; затѣмъ общеніе съ другими разумными существами и проистекающей отсюда живой обмѣнъ мыслей, притомъ двоякаго рода: положительный, при сходствѣ понятій, и отрицательный, какъ борьба противоположныхъ убѣжденій; наконецъ, стремленіе къ осуществленію въ жизни добытыхъ разумомъ началъ. Последнее составляетъ переходъ къ волѣ, которой основная потребность состоитъ въ проявленіи себя въ окружающемъ мірѣ и въ подчиненіи его своимъ цѣлямъ. Источникъ этой потребности лежитъ въ присущемъ человѣку стремленіи къ дѣятельности. Обращенное на матеріальный міръ, оно порождаетъ стремленіе къ приобрѣтенію и къ сохраненію приобрѣтеннаго, даже не въ виду удовлетворенія физиче-

скихъ нуждъ, а просто какъ орудіе воли; этимъ, между прочимъ, объясняется скудость. Въ отношеніи же къ другимъ людямъ отсюда рождается, съ одной стороны, желаніе признанія, выражающееся въ честолюбіи и славолюбіи, съ другой стороны—стремленіе подчинить другихъ своей власти, составляющее существо властолюбія.

Такова сложная система человѣческихъ потребностей и влеченій. Удовлетвореніе ихъ доставляетъ человѣку удовольствіе, неудовлетвореніе причиняетъ ему страданіе. Поэтому человѣкъ естественно стремится къ удовольствію и избѣгаетъ страданія. Полнота удовольствія составляетъ счастье; напротивъ, перевѣсъ страданій дѣлаетъ человѣка несчастнымъ. Это—фактъ всеобщій, который не подлежитъ сомнѣнію. Вопросъ состоитъ въ томъ: въ какомъ отношеніи находятся эти начала къ нравственному закону?

На этотъ счетъ существовали и существуютъ разныя воззрѣнія. Въ наибольшей простотѣ и ясности они выразились въ двухъ противоположныхъ школахъ, вышедшихъ изъ ученія Сократа, у Киниковъ и у Киренаиковъ. Одни проповѣдовали воздержаніе отъ всякихъ влеченій, другіе—разумное пользованіе жизненными благами. Новѣйшія теоріи, примыкающія къ тому или другому направленію, представляютъ только возвращеніе къ точкамъ зрѣнія, господствовавшимъ двѣ тысячи лѣтъ тому назадъ.

Киники признавали, что истинная природа человѣка состоитъ въ разумѣ, какъ началѣ независимомъ отъ всякихъ внѣшнихъ влеченій и впечатлѣній. Поэтому они главною задачей разумнаго существа полагали утвержденіе этой независимости. Чѣмъ меньше человѣкъ нуждается въ какихъ-либо внѣшнихъ предметахъ, тѣмъ онъ свободнѣе. Мудрый отрѣшается не только отъ всего, что составляетъ удобство и услажденіе жизни, но и отъ всякихъ частныхъ связей. Самое отечество для него не существуетъ; онъ является гражданиномъ вселенной.

Крайняя односторонность этого воззрѣнія очевидна. Отрѣшеніе единичнаго существа отъ всего внѣшняго приво-

дѣть не къ широтѣ всеобъемлющаго міросозерцанія, а къ самоуслажденію одинокаго эгоизма. Оно противорѣчитъ самой природѣ разума, который ни въ теоретическомъ, ни въ практическомъ отношеніи не ограничивается отвлеченнымъ созерцаніемъ своей сущности, въ чемъ онъ можетъ обрѣсти только полную пустоту. Теоретическая его задача состоитъ въ томъ, чтобы, на основаніи присущихъ ему законовъ, познать окружающій его міръ. А для этого надобно не отрѣшиться отъ міра, а, напротивъ, погрузиться въ него. Нужно прежде всего изошреніе внѣшнихъ чувствъ, которыя раскрываютъ намъ безконечное разнообразіе бытія. Необходимы самыя утонченныя орудія и средства, неизвѣстныя древнимъ, но получившія въ новомъ человѣчествѣ громадное развитіе. Киники считали теоретическое познаніе дѣломъ пустымъ, недостойнымъ мудреца, и новѣйшіе проповѣдники аскетизма держатся того же взгляда. Но тогда самая существенная задача разума отпадаетъ; остается практическая дѣятельность, которая однако еще менѣе представляетъ поводовъ къ отрѣшенію отъ внѣшняго міра. Практическая задача человѣческаго разума состоитъ въ томъ, чтобы осуществить разумныя начала въ окружающей средѣ. Въ отношеніи къ матеріальной природѣ требованіе заключаются въ подчиненіи ея разуму, какъ высшему началу; а для этого надобно не отрѣшиться отъ нея, а покорить ее себѣ, изучивъ ея законы и умѣя ими пользоваться. Въ отношеніи же къ другимъ разумнымъ существамъ требуется, какъ мы видѣли, признавать ихъ цѣлью, а не средствомъ, изъ чего истекаетъ, съ одной стороны, уваженіе къ нимъ, какъ самостоятельнымъ единицамъ, а съ другой стороны—стремленіе къ единенію съ ними, что составляетъ законъ любви. Это признавали уже древніе продолжатели киническаго ученія, Стоики, а христіанство еще глубже развило эту точку зрѣнія. И оно проповѣдуетъ отрѣшеніе отъ матеріальныхъ благъ, но съ этимъ оно соединяетъ требованіе любви и самоотверженія. Человѣкъ долженъ не услаждаться одинокимъ самосозерцаніемъ, а дѣйствовать на

пользу ближняго. Тутъ уже не отвлеченный разумъ, а конкретное чувство становится верховнымъ началомъ человѣческой дѣятельности. Но тогда возникаетъ затрудненіе другого рода. Любовь сама есть извѣстное влеченіе; въ силу чего же можетъ она являться отрицаніемъ всѣхъ другихъ влеченій? И возможно ли противопоставлять это начало счастью, какъ дѣлаютъ односторонніе послѣдователи этого направленія, которые ничего не хотятъ знать, кромѣ идеальной любви ко всему человѣчеству?

Вопросъ разрѣшается весьма простымъ разсужденіемъ. Ясно, что въ такомъ отвлеченіи самая любовь остается формальнымъ началомъ, которому содержаніе дается жизнью, то есть, практическими потребностями и стремленіями человѣка. Ибо недостаточно сказать, что я долженъ любить людей вообще; надобно знать, что я могу дѣлать для предмета своей любви? Если любовь выражается въ томъ, что я стараюсь содѣйствовать счастью любимаго существа, близкаго или отдаленнаго, то этимъ самымъ признается, что счастье есть законная цѣль человѣка, слѣдовательно не только чужое, но и свое собственное, ибо это законъ общій: я долженъ любить другого, какъ самого себя. Если же, напротивъ, счастье не признается законною цѣлью человѣческихъ стремленій, то и для чужого счастья я не долженъ дѣлать ничего, и тогда любовь лишается всякаго содержанія. Тогда, вмѣсто дѣятельной любви, все, что я могу сдѣлать для другого, ограничивается отвлеченною проповѣдью воздержанія отъ внѣшнихъ благъ, проповѣдью, которая не требуетъ никакого дѣла и никакого самопожертвованія, ибо въ этой области все зависитъ отъ собственного, внутренняго самоопредѣленія разумнаго существа; тутъ каждый самъ рѣшаетъ, какъ онъ по совѣсти долженъ поступать. Проникнуть въ этотъ внутренній міръ путемъ убѣжденія дано весьма немногимъ: это — высшій талантъ, ниспосылаемый человѣку. Для огромнаго же большинства людей нравственная проповѣдь не можетъ быть жизненною задачею; или же она становится скучнымъ и бесплоднымъ ремесломъ,

которое не только не достигаетъ цѣли, а скорѣе способно отвратить людей отъ слѣдованія по тернистому пути аскетизма. Какъ отвлеченное начало, общечеловѣческая любовь остается безъ приложенія. Въ такомъ видѣ это—начало само себѣ противорѣчащее: я долженъ любить ближняго, но не могу ничего дѣлать для его счастья, ибо счастье не должно быть для меня цѣлью. При такомъ ограниченіи любовь остается пустымъ словомъ.

Выходъ изъ этого противорѣчія заключается единственно въ наполненіи формальнаго начала живымъ содержаніемъ; послѣднее же дается не отрѣшеніемъ отъ внѣшняго міра, а удовлетвореніемъ присущихъ человѣку потребностей. Плодотворнымъ началомъ любовь становится только тогда, когда мы признаемъ, что счастье составляетъ законную цѣль человѣческой жизни. Тутъ только открывается для насъ самое обширное поле для дѣятельности на пользу ближняго. Но въ этомъ заключается, вмѣстѣ съ тѣмъ, признаніе, что и для насъ самихъ счастье составляетъ законную цѣль нашихъ стремленій и нашей дѣятельности. Это признаніе составляетъ истинную сторону тѣхъ ученій, которыя цѣлью человѣческой жизни полагаютъ разумное пользованіе жизненными благами. Таково было въ древности ученіе Киренаиковъ. Но становясь на эту точку зрѣнія, они требовали, чтобы человѣкъ, какъ разумное существо, не дѣлался рабомъ своихъ влеченій, а удовлетворялъ имъ, оставаясь отъ нихъ свободнымъ. Того же начала держались и Эпикурейцы; оно лежитъ въ основаніи и всѣхъ новыхъ теорій, исходящихъ отъ несомнѣннаго факта, что человѣкъ, по природѣ, ищетъ удовольствія и избѣгаетъ страданія.

Въ сущности, въ нравственномъ законѣ нѣтъ ни малѣйшаго повода относиться отрицательно къ человѣческимъ потребностямъ, даже физическимъ. Потребности вложены въ человѣка природою для поддержанія жизни и для продолженія рода. Естественный законъ человѣческаго существованія состоитъ въ ихъ удовлетвореніи. Если высшее призваніе разумнаго существа заключается въ покореніи

себѣ физическаго міра, то оно можетъ это сдѣлать, только подчиняясь его законамъ и пользуясь ими для своихъ цѣлей. Единственно этимъ путемъ человѣкъ становится владыкою земли. Именно въ виду этого высокаго призванія ему дано органическое тѣло, которое имѣетъ свои потребности и свои законы. И эти законы человѣкъ долженъ исполнять еще въ большей степени, нежели законы внѣшней природы, ибо тѣло составляетъ принадлежность собственнаго его существа. На немъ лежитъ печать духа; оно служитъ орудіемъ его цѣлей, и, съ своей стороны, оно даетъ человѣку тѣ наслажденія, которыя самою природою связаны съ удовлетвореніемъ физическихъ потребностей. Нѣтъ сомнѣнія, что тутъ могутъ быть излишества. Съ своимъ изобрѣтательнымъ умомъ человѣкъ можетъ въ удовлетвореніи этихъ потребностей идти далеко за предѣлы того, что требуетъ природа; но разумъ существуетъ именно затѣмъ, чтобы въ своемъ стремленіи къ усовершенствованію жизни соблюдать должную мѣру. Если иногда человѣкъ всецѣло отдается матеріальнымъ наслажденіямъ, забывая высшія потребности духа, то подобное извращеніе нормальныхъ отношеній ничего не говоритъ противъ законнаго пользованія матеріальными благами. Стыдиться своихъ животныхъ потребностей и относиться къ нимъ отрицательно тѣмъ менѣе умѣстно, что изъ нихъ рождаются самыя высскія духовныя радости и самыя святыя человѣческія чувства. Вся семейная жизнь имѣетъ корень въ физическихъ отношеніяхъ. Съ ними связана супружеская любовь; на нихъ основана любовь родителей къ дѣтямъ. Поэтому аскетизмъ никогда не можетъ быть общимъ правиломъ для человѣческаго рода. Его слѣдуетъ признать въ нѣкоторой мѣрѣ полезнымъ, какъ педагогическое средство, въ видахъ пріобрѣтенія власти надъ своими влеченіями. Онъ можетъ быть и постоянною дисциплиной для людей съ спеціальнымъ призваніемъ, отдающихъ себя всецѣло служенію Богу и для которыхъ, поэтому, всякія земныя наслажденія могли бы быть только помѣхою. Но нельзя требовать отъ всѣхъ людей, чтобы они

были аскетами, ибо это противорѣчитъ человѣческой природѣ и призванію человѣка на землѣ, наконецъ, самому продолженію рода. Такое требованіе было бы безнравственнымъ.

Всего менѣе чисто отрицательное отношеніе къ земнымъ благамъ допустимо именно съ религіозной точки зрѣнія. Если Богъ сотворилъ міръ съ неисчерпаемыми его богатствами и отдалъ землю въ обладаніе людямъ, то мы должны думать, что Онъ сдѣлалъ это не затѣмъ, чтобы человѣкъ все это отвергалъ, а затѣмъ, чтобы онъ этимъ пользовался. Презрѣніе къ земнымъ благамъ есть презрѣніе къ дѣлу Творца. Напротивъ, разумное пользованіе тѣмъ, что намъ дано, и тѣ радости, которыя отсюда возникаютъ, наполняютъ сердце человѣка благодарностью и заставляютъ его возноситься духомъ къ Подателю этихъ благъ. Такое отношеніе можетъ быть общимъ закономъ для человѣка, а потому согласно съ требованіями нравственности.

Такимъ образомъ, стремленіе къ счастью, то есть къ возможно полному удовлетворенію своихъ потребностей, составляетъ естественный законъ единичнаго существа, поставленнаго въ извѣстную среду, съ которою оно находится въ постоянномъ взаимодействіи. Въ этомъ состоитъ истина всѣхъ эвдаимонистическихъ теорій стараго и новаго времени. Это стремленіе составляетъ *право* разумнаго субъекта, который, въ силу внутренняго самоопредѣленія, ставитъ себѣ цѣли и въ достиженіи этихъ цѣлей ищетъ личнаго удовлетворенія. Но такъ какъ это удовлетвореніе есть чисто субъективное ощущеніе, вслѣдствіе чего и самое стремленіе къ нему есть чисто личное начало, то человѣкъ не въ правѣ требовать отъ другихъ, чтобы они содѣйствовали ему въ достиженіи его цѣлей или доставляли ему нужныя для того средства; онъ можетъ только требовать, чтобы ему не мѣшали искать своего счастья по собственному своему изволенію, такъ же какъ, съ своей стороны, онъ обязанъ не мѣшать другимъ: каждый долженъ дѣйствовать въ предѣлахъ своего права, не вступаясь въ область чужаго. Съ своей стороны, нравственный законъ не только не воз-

браняетъ этого стремленія, а напротивъ восполняетъ отрицательное требованіе права положительнымъ предписаніемъ, чтобы человѣкъ помогаль ближнимъ въ достиженіи ихъ цѣлей. Черезъ это, стремленіе къ счастью получаетъ нравственное освященіе; оно даетъ содержаніе закону любви.

Эти отношенія выяснятся еще болѣе при ближайшемъ разсмотрѣннн этого содержанія. Очевидно, что не все оно равно освящается нравственнымъ закономъ. Изъ изложенной выше системы потребностей ясно, что онѣ имѣютъ не одинакое нравственное значеніе. Нѣкоторыя изъ нихъ носятъ на себѣ чисто нравственный характеръ: таковы любовь къ Богу, къ отечеству, къ ближнимъ. Другія могутъ быть нравственны или безнравственны, смотря по тому, какъ онѣ направлены. Но и самыя высокія нравственныя стремленія могутъ быть извращены. Даже вознесеніе души къ Богу и покорность Его волѣ оскверняются человѣческими жертвоприношеніями и подвигами инквизиціи. Слѣдовательно, тутъ неизбѣжно возникаетъ вопросъ объ отношеніи влеченій къ нравственности. Этотъ вопросъ не разрѣшается эвдаимонизмомъ, для котораго самая нравственность является только средствомъ къ достиженію счастья. Истинная точка зрѣнія состоитъ въ томъ, что это—два самостоятельныя начала, которыхъ отношеніе должно быть опредѣлено.

Изъ нихъ, нравственное начало очевидно есть высшее, дающее законъ. Это начало общее, безусловное, одинаковое для всѣхъ. Потребность, напротивъ, есть начало разнообразное, измѣнчивое и вовсе не обязательное, а вполнѣ зависящее отъ воли человѣка и отъ окружающихъ его условій. Но первое, именно въ силу своей всеобщности и безусловности, даетъ только формальное предписаніе; второе же въ эту форму вноситъ жизненное содержаніе. Какъ же согласуется содержаніе съ формой? Иными словами: что въ данномъ жизненномъ содержаніи есть нравственнаго и безнравственнаго?

Мы видѣли, что предписанія нравственнаго закона двоякаго рода: отрицательныя и положительныя. Сообразно съ этимъ устанавливается двоякое отношеніе формы къ содержанию.

Прежде всего, нравственный законъ имѣетъ значеніе ограничительное. Человѣку дозволяется удовлетворять своимъ потребностямъ лишь настолько, насколько это не противорѣчитъ нравственному закону. Границы здѣсь тѣсныѣ, нежели въ юридической области. Мы видѣли, что и право есть формальное начало, устанавливающее границы внѣшней свободы и предоставляющее человѣку въ этихъ предѣлахъ дѣйствовать по своему усмотрѣнію. Нравственность требуетъ уваженія къ праву, ибо она требуетъ уваженія къ человѣческой личности и охраняющему ее закону; но она ограничиваетъ пользованіе правомъ. Обращаясь къ внутренней свободѣ человѣка, она налагаетъ на него обязанность воздерживаться отъ такого употребленія права, которое противорѣчитъ нравственному закону. Юридическій законъ признаетъ за человѣкомъ право собственности; но какимъ образомъ онъ пользуется имъ, хорошо или дурно, нравственно или безнравственно, въ это юридическій законъ не входитъ. Нравственный же законъ воспрещаетъ человѣку обращать свою собственность на безнравственныя цѣли или дѣлать изъ нея такое употребленіе, которое противорѣчитъ нравственнымъ требованіямъ. Юридическій законъ признаетъ за кредиторомъ право взыскивать долгъ со всякаго должника, не входя въ разсмотрѣніе его имущественнаго положенія. Нравственный же законъ воспрещаетъ взыскивать долгъ съ бѣдняка, который можетъ быть повергнуть этимъ въ полную нищету.

Но нравственный законъ идетъ еще далѣе. Онъ не только полагаетъ границы человѣческимъ дѣйствіямъ; онъ налагаетъ на человѣка и положительныя обязанности. Онъ требуетъ, чтобы человѣкъ помогалъ ближнимъ. Это выходитъ уже изъ предѣловъ всякихъ юридическихъ обязательствъ, а потому этому требованію не соответствуетъ никакое право.

Это—чисто дѣло внутренней свободы человѣка, исполняющаго нравственный законъ по собственному побужденію, а не по чужому предписанію. Принужденіе въ этой области есть извращеніе нравственности. Оно ведетъ къ тому, что идеальное начало, котораго все значеніе состоитъ въ томъ, что оно истекаетъ изъ метафизической сущности человѣка и обращается къ внутренней его свободѣ, превращается въ чисто внѣшнее предписаніе, дѣйствующее помимо всякихъ внутреннихъ побужденій. Поэтому, „принудительная жертва“, о которой нынѣ толкуютъ въ Германіи, есть, по существу своему, безнравственное начало.

Чѣмъ же однако можетъ руководствоваться человѣкъ при опредѣленіи того, что онъ долженъ дѣлать на пользу ближняго? И какъ согласить это требованіе съ удовлетвореніемъ собственныхъ потребностей, которое не исключается, а, напротивъ, освящается нравственнымъ закономъ, предписывающимъ любить ближняго, какъ самого себя? Соглашеніе своихъ и чужихъ потребностей съ нравственнымъ закономъ тѣмъ затруднительнѣе, что не только потребности бесконечно разнообразны и измѣнчивы, а потому требуютъ далеко не всегда легкой эмпирической оцѣнки, но и самая близость людей не одинакова. Отвлеченное начало любви къ ближнему, простирающееся на все человѣчество, по самой своей отвлеченности, теряетъ всякую почву и обращается въ пустую форму. И тутъ содержаніе дается эмпирическими отношеніями, которыя ставятъ человѣка въ извѣстную среду и устанавливаютъ болѣе или менѣе тѣсныя связи съ окружающими людьми. Изъ этого рождаются частныя обязанности, которыя должны быть согласованы съ общими. Между тѣмъ, нравственный законъ, какъ отвлеченно общее, безусловное начало, не содержитъ въ себѣ никакихъ основаній для опредѣленія и оцѣнки эмпирическихъ отношеній. Какъ же долженъ тутъ поступать человѣкъ?

Затрудненіе было бы неразрѣσιμο, если бы въ самомъ человѣкѣ, въ самой внутренней его свободѣ, не было на-

чала, которымъ опредѣляется приложение отвлеченно общаго закона къ эмпирическому разнообразію жизни. Это начало есть *совѣсть*. Она даетъ безпристрастную оцѣнку добра и зла въ приложеніи къ каждому данному случаю и тѣмъ самымъ опредѣляетъ, что для человѣка составляетъ обязанность въ разнообразныхъ его жизненныхъ отношеніяхъ.

Существованіе совѣсти въ человѣкѣ есть опять фактъ, который не подлежитъ сомнѣнію. Весьма рѣдки примѣры людей, въ которыхъ этотъ внутренній голосъ совершенно заглушенъ. Въ самыхъ закоренѣлыхъ злодѣяхъ онъ пробуждается иногда съ неудержимой силой и побуждаетъ ихъ отдать себя въ руки правосудія. Этотъ фактъ свидѣтельствуетъ о нравственной природѣ человѣка; онъ представляетъ явленіе метафизической сущности въ реальныхъ отношеніяхъ. Ибо нравственное отличіе добра и зла не есть нѣчто данное опытомъ; это—сужденіе, возвышающееся надъ опытными данными и дающее имъ нравственную оцѣнку. Но въ совѣсти эта оцѣнка является не въ видѣ общаго закона, прилагаемаго къ конкретному факту, а какъ приговоръ, внушаемый непосредственнымъ чувствомъ. По этому самому она имѣетъ чисто единичный характеръ. Она составляетъ неотъемлемую принадлежность лица, какъ нравственнаго существа; это явленіе внутренней его свободы, или самоопредѣленія. Дѣйствовать по совѣсти можетъ только самъ человѣкъ, по собственному побужденію. Совѣсть есть самое свободное, что существуетъ въ мірѣ; она не подчиняется никакимъ внѣшнимъ понужденіямъ. Можно принудить человѣка поступать такъ или иначе, но нельзя заставить его поступать такъ или иначе по совѣсти. Послѣдняя составляетъ недосягаемое для внѣшней власти нравственное святилище человѣка. И только то имѣетъ нравственную цѣну, что истекаетъ изъ этого святилища, что опредѣляется человѣкомъ на основаніи внутренняго, свободнаго голоса совѣсти. Вынужденныя дѣйствія могутъ быть полезны или вредны, во всякомъ случаѣ они не заключаютъ въ себѣ ничего нравственнаго.

Но именно потому, что совѣсть есть нравственная святыня, въ которой выражается высшее существо человѣка и которая дана ему для руководства въ его нравственной жизни, всякое на нее посягательство есть преступленіе противъ нравственности. Когда внѣшняя власть вторгается въ область, которая можетъ опредѣляться только совѣстью, она преступаетъ границы своего права. Никакія внѣшнія соображенія не могутъ ее извинять, ибо нравственный законъ есть законъ безусловный. Отсюда глубокое внутреннее противорѣчіе, заключающееся въ преслѣдованіи еретиковъ. Если есть сфера, которая должна оставаться неприкосновенною для какой бы то ни было власти, такъ это, прежде всего, та, которая касается отношеній человѣка къ Богу. Эти отношенія опредѣляются вѣрою, а вѣра, по существу своему, есть личное внутреннее движеніе души къ Богу. Тутъ можетъ дѣйствовать только Тотъ, Кто вѣдаетъ сердца людей и внутреннею силою Духа призываетъ ихъ къ Себѣ путями, недоступными человѣку. Люди, исповѣдующіе общую вѣру, могутъ соединяться для совокупнаго богослуженія и взаимнаго поученія; но это должно совершаться добровольно, а не принудительно. Если человѣкъ обращается къ церкви, какъ посредницѣ между нимъ и Богомъ, то онъ дѣлаетъ это единственно въ силу своей вѣры, по собственному побужденію. И церковь, съ своей стороны, можетъ дѣйствовать на него только путемъ проповѣди, а не принужденія. Когда же она, безсильная дѣйствовать убѣжденіемъ, хочетъ внутреннее движеніе чувства и совѣсти замѣнить внѣшнимъ насиліемъ, когда она во имя религіи любви проповѣдуетъ истребленіе отщепенцевъ огнемъ и мечемъ, и когда государство, подчиняясь ей зову, слѣдуетъ за нею по этому пути, то подобное извращеніе самыхъ высокихъ нравственныхъ требованій составляетъ одно изъ самыхъ возмутительныхъ явленій въ исторіи человѣчества. Ни въ чемъ высокое нравственное значеніе свѣтскаго просвѣщенія не выразилось такъ ярко, какъ въ признаніи въ новѣйшее время свободы совѣсти, какъ самага священнаго и неприкосновеннаго

изъ человѣческихъ правъ. Это—краеугольный камень внутренней свободы человѣка, а потому и человѣческаго достоинства. А такъ какъ нравственность есть безусловный законъ, то это начало должно быть проведено всегда и вездѣ, во всей своей ширинѣ. Въ государствѣ, сознающемъ нравственныя требованія, никакое стѣсненіе иновѣрцевъ въ свободномъ отправленіи своей вѣры и въ гражданскихъ правахъ не должно быть терпимо. Государство, которое не уважаетъ правъ совѣсти, не можетъ требовать отъ подданныхъ, чтобы они руководствовались ея внушеніями.

Но если совѣсть является единственнымъ судьей нравственныхъ вопросовъ, если только тѣ дѣйствія могутъ считаться нравственными, которыя совершаются по внушенію совѣсти, то, съ другой стороны, этотъ судья далеко не можетъ считаться непогрѣшимымъ. Вообще, непогрѣшимаго судьи между людьми нѣтъ. Какъ личное начало, совѣсть подвержена всѣмъ эмпирическимъ условіямъ личности и безконечному разнообразію ея опредѣленій. Она можетъ быть мало развита или затемнена влеченіями и привычками, уклоняющими ее отъ нравственного закона. Для того чтобы совѣсть могла служить истиннымъ судьей человѣческихъ поступковъ, она должна быть просвѣтлена; человѣку должны быть выяснены и внутреннее ея значеніе въ душѣ человѣческой, и связь ея съ высшими нравственными началами, опредѣляющими отношенія людей между собою и къ Богу. Для этого требуется нравственное ученіе, которое можетъ быть двоякое: религіозное и философское.

Религія въ этомъ отношеніи дѣйствуетъ несравненно сильнѣе, нежели философія: она не ограничивается отвлеченными понятіями, доступными весьма немногимъ; она вліяетъ не только на разумъ, но и на чувство и волю; она одинаково присуща сознанію мудрыхъ и самымъ простымъ сердцамъ. Поэтому фактъ тотъ, что нравственное развитіе человѣчества совершалось главнымъ образомъ подъ вліяніемъ религій. Торжество христіанства объясняется тѣмъ, что оно отвѣчаетъ глубочайшимъ потребностямъ человѣ-

ческой совѣсти. Для массъ религія всегда составляла и будетъ составлять единственную нравственную опору.

Но мы видѣли, что нравственность существуетъ и помимо религіи, а потому и эта форма ученія, съ точки зрѣнія чисто человѣческой, должна быть выяснена. Она въ особенности необходима для умовъ, отрѣшенныхъ отъ узкихъ рамокъ того или другого вѣроисповѣданія. Всякая религія, по условіямъ человѣческой жизни, имѣетъ вѣроисповѣдный характеръ; рядомъ съ нею стоятъ другія, и между ними надобно разобраться. Человѣкъ съ развитымъ сознаниемъ не можетъ довольствоваться тѣмъ, что такъ думали предки и такъ думаютъ сродники; онъ самъ долженъ убѣдиться въ истинѣ того, во что онъ вѣритъ. Если религія требуетъ отъ него извѣстныхъ нравственныхъ дѣйствій, то онъ долженъ знать, насколько вѣроисповѣдная нравственность согласуется съ нравственностью вообще. Если онъ самъ, какъ разумно-нравственное существо, является носителемъ нравственного закона, если внутри себя онъ слышитъ неотразимый голосъ совѣсти, различающей добро и зло, то онъ не можетъ отказаться отъ испытанія предлагаемыхъ ему нравственныхъ правилъ, не отказавшись отъ глубочайшихъ требованій своей духовной природы, отъ того, что составляетъ нравственную силу и достоинство человѣка. Это требованіе становится особенно настоятельнымъ, когда онъ въ церкви, проповѣдующей религію любви, видитъ извращеніе нравственного закона въ преслѣдованіи отщепенцевъ. Тутъ выясненіе нравственныхъ началъ философскимъ ученіемъ становится неотразимою потребностью всякой возвышенной души. Оно, безспорно, доступно немногимъ; но для высшихъ умовъ оно необходимо, а они-то и дѣйствуютъ на современниковъ.

Какъ скоро мы стали на эту почву, такъ намъ предстоитъ выборъ между эмпирическими началами и метафизическими. Но мы видѣли, что первыя не только не въ состояніи утвердить нравственность на прочныхъ основахъ, а напротивъ, логически ведутъ къ ея отрицанію. Остается,

слѣдовательно, метафизика, которая одна способна указать источникъ нравственнаго закона и выяснить необходимыя его требованія. А потому метафизическое ученіе о нравственныхъ основахъ человѣческой жизни составляетъ настоятельную потребность для всякаго ума, который не довольствуется безотчетнымъ усвоеніемъ даннаго содержанія, а хочетъ убѣдиться въ истинѣ того, что онъ долженъ дѣлать и чему слѣдовать. Это—единственное средство просвѣтленія совѣсти путемъ разумнаго сознанія. Последнее не замѣняетъ совѣсти, которая остается верховнымъ судьей во всѣхъ частныхъ вопросахъ; но оно даетъ ей высшую опору въ общихъ теоретическихъ началахъ и въ возведеніи всей области нравственныхъ дѣйствій къ верховному ея источнику.

Однако и просвѣтленной совѣсти недостаточно для того, чтобы руководить человѣкомъ въ его поступкахъ. Человѣкъ можетъ ясно сознать законъ добра и все-таки слѣдовать своимъ эмпирическимъ влеченіямъ, которыя тянутъ его въ совершенно иную сторону: *video meliora proboque, deteriora sequor*. Самая просвѣтленная совѣсть есть только судья, который произноситъ приговоръ; она ограничивается оцѣнкой дѣйствія, но не она исполняетъ свои рѣшенія. Для этого нужна особая нравственная сила, способная воздерживать влеченія и подчинять ихъ требованіямъ разума и совѣсти. Эта сила есть *добродѣтель*.

Глава III.

Добродѣтель.

Древніе много разсуждали о добродѣтели: что она такое и въ чемъ состоитъ? Родоначальникъ нравственной философіи, Сократъ, полагая въ разумѣ источникъ нравственныхъ понятій, признавалъ, что добродѣтель состоитъ въ знаніи. Онъ утверждалъ, что никто не дѣлаетъ зла добровольно, зная, что это зло. Всѣ люди ищутъ своего добра и ошибаются лишь на счетъ истинной его оцѣнки. Что-

бы сдѣлать людей добродѣтельными, нужно только выяснить имъ, чтò такое настоящее добро. Но противъ этого еще Аристотель возражалъ, что для добродѣтели недостаточно одного знанія; нужно также правильное направленіе воли, которое приобрѣтается привычкою. Поэтому добродѣтель сопровождается знаніемъ, но не состоитъ въ одномъ знаніи.

Это послѣднее мнѣніе вѣрно. Человѣкъ несомнѣнно можетъ поступать вопреки лучшему своему сознанію; повинаясь своимъ влеченіямъ, онъ дѣлаетъ зло, зная, что это зло. Возможность такого уклоненія заключается, какъ сказано, въ свободной волѣ, которая, въ силу внутренняго самоопредѣленія, можетъ исполнять законъ, но можетъ также отъ него отрѣшиться. Для того, чтобы разумное сознаніе могло сдѣлаться причиною внѣшнихъ дѣйствій, надобно, чтобы имъ опредѣлялись тѣ элементы человѣческой души, которые являются посредствующими звеньями между сознающимъ субъектомъ и внѣшнимъ міромъ.

Эти элементы суть чувство и воля. Въ чувствѣ выражается воспріимчивость, не какъ внѣшнее только взаимодействіе съ окружающими предметами, которое дается внѣшними чувствами, а какъ внутреннее опредѣленіе субъекта; воля же есть начало воздѣйствія *). Оба эти элемента могутъ и не согласоваться съ разумнымъ знаніемъ, ибо оба находятся подъ вліяніемъ частныхъ опредѣленій, тогда какъ разумъ, по существу своему, есть сознаніе отвлеченно-общихъ началъ. Разумъ предписываетъ человѣку слѣдовать общему закону, а чувство прилѣпляется къ частному предмету, и воля стремится къ удовлетворенію частнаго влеченія, изъ чего ясно, что, несмотря на единство сознающаго себя субъекта, въ немъ есть разныя стороны и способности, которыя могутъ дѣйствовать врозь и которыя требуется привести къ соглашенію. Это соглашеніе не дается самою природою; это—дѣло жизни и воздѣйствія субъекта

*) См. мои *Основанія логики и метафизики*.

на самого себя. Поэтому, для добродѣтели недостаточно одного знанія добра. Надобно, чтобы имъ проникнуты были чувство и воля; тогда только оно становится источникомъ дѣйствія. Въ особенности воля, какъ начало воздѣйствія на внѣшній міръ, должна слѣдовать велѣніямъ разума, а для этого она должна имѣть способность воздерживать частныя влеченія и подчинять ихъ общему закону. Въ этомъ состоитъ первое условіе добродѣтели.

Такимъ образомъ, первымъ опредѣленіемъ добродѣтели мы должны признать силу воли, то есть, способность воздерживать свои влеченія и подчинять ихъ общему закону. Эту власть человѣка надъ своими влеченіями древніе называли *мужествомъ*. Отсюда важность внутренней дисциплины и воспитанія воли съ молодыхъ лѣтъ,—сторона, которая слишкомъ часто упускается изъ вида въ современномъ воспитаніи. Эта дисциплина должна быть тѣмъ строже, чѣмъ болѣе человѣкомъ владѣютъ частныя влеченія и чѣмъ болѣе онъ склоненъ предаваться имъ въ ущербъ высшимъ требованіямъ добра. Тутъ необходима работа человѣка надъ самимъ собою, работа, которая однако должна состоять не столько въ отрицательномъ отношеніи къ своимъ влеченіямъ, сколько въ направленіи ихъ къ высшимъ цѣлямъ. Низшія влеченія сами собою отодвигаются на задній планъ, когда душою властвуютъ благородныя побужденія. Слишкомъ копотливое отношеніе къ своимъ недостаткамъ можетъ даже отвлекать человѣка отъ болѣе возвышенныхъ цѣлей.

Изъ этого ясно, что одной силы воли недостаточно для добродѣтели. Человѣкъ можетъ вполне властвовать надъ своими влеченіями, но онъ можетъ направлять ихъ къ цѣлямъ, противорѣчащимъ нравственнымъ требованіямъ. Сила воли тогда только становится добродѣтельною, когда она просвѣтлена нравственнымъ сознаніемъ и дѣлается орудіемъ нравственнаго закона. Отсюда второе необходимое опредѣленіе добродѣтели: для нея требуется ясное сознаніе закона. Это—то, что проповѣдовалъ Сократъ и что

древніе называли *мудростью*. Какъ добродѣтель, направленная на практическія цѣли, она составляетъ опредѣленіе не теоретическаго, а практическаго разума, который является существеннымъ элементомъ разумной воли. Изъ него вытекаетъ сознание добра и зла. Но такъ какъ ясность этого сознанія зависитъ главнымъ образомъ отъ теоретическихъ взглядовъ на міръ и на жизнь, то съ этой стороны развитіе теоретической мысли, въ формѣ религіи или философіи, становится нравственнымъ требованіемъ въ отношеніи къ человѣку. Безъ этого нравственное сознание теряетъ твердую почву.

Воля имѣетъ, однако, и другой элементъ, опредѣляющій ея дѣйствія, а именно, влеченія. Въ отношеніи къ нимъ требованіе разума, осуществляемое силою воли, состоитъ въ воздержаніи. Влеченія, по существу своему, идутъ въ безконечность, и притомъ въ противоположныя стороны; тутъ можетъ быть, какъ избытокъ, такъ и недостатокъ. Требованіе разума, какъ было доказано выше, состоитъ не въ томъ, чтобы ихъ подавлять, какъ несогласныя съ высшимъ закономъ, а въ томъ, чтобы соблюдать въ нихъ должную мѣру, или разумную середину между крайностями. Когда это требованіе обращается въ привычку, оно становится своего рода добродѣтелью, которую древніе называли *умѣренностью*. Аристотель полагалъ самое существо добродѣтеля въ серединѣ между крайностями. Это воззрѣніе находилось въ связи съ совокупнымъ его ученіемъ, которое сводило все сущее къ противоположности матеріи и формы, изъ которыхъ первая представляетъ безграничную возможность противоположныхъ опредѣленій, а вторая въ эту неопредѣленную возможность вноситъ опредѣленіе, составляющее истинную сущность вещей. Практическое значеніе этого начала оказывается всякій разъ, какъ приходится прилагать общій законъ къ измѣнчивымъ въ противоположныя стороны явленіямъ жизни. Оно имѣетъ силу не только въ отношеніи къ влеченіямъ, но и въ отношеніи къ мужеству, которое составляетъ разумную середину между дерзостью

и трусостью. Ниже мы увидимъ, что оно прилагается и къ высшей добродѣтели—правдѣ. Что касается до мудрости, то она сама не является серединою между крайностями, но она опредѣляетъ эту середину. Поэтому Аристотель говорить, что въ отношеніи къ разуму эта середина представляетъ вершину. Вслѣдствіе этого, онъ, кромѣ практическихъ добродѣтелей, относящихся къ волѣ, признавалъ и то, что онъ называлъ діанозическими добродѣтелями, которыя относятся къ разуму.

Какъ тѣ, такъ и другія опредѣляютъ, однако, лишь внутреннее существо человѣка; ими устанавливается требуемое нравственнымъ закономъ отношеніе воли, разума и влеченій. Но добродѣтель состоитъ не въ одномъ только внутреннемъ строеніи души; она выражается и въ отношеніяхъ человѣка къ другимъ. Здѣсь основное требованіе нравственного закона заключается, какъ мы видѣли, въ томъ, чтобы разумное существо было всегда цѣлью, а не средствомъ. Въ этомъ состоитъ *правда*, или воздаяніе каждому того, что ему подобаетъ. Это—четвертая и высшая изъ добродѣтелей, установленныхъ древними. Она, вмѣстѣ съ тѣмъ, служитъ связью всѣхъ остальныхъ.

Мы видѣли, что и въ юридической области господствуетъ правда, но въ нравственности это начало получаетъ болѣе широкое значеніе. Въ древности эти двѣ сферы строго не различались; только новая философія установила это различіе, и это составляетъ одну изъ величайшихъ ея заслугъ, ибо только этимъ ограждается внутренняя свобода человѣка отъ посягательствъ со стороны внѣшней власти. Всякое смѣшеніе этихъ понятій ведетъ къ порабоженію совѣсти внѣшнимъ предписаніямъ.

Юридическая правда опредѣляетъ отношенія внѣшней свободы лицъ; она требуетъ, чтобы каждому воздавалось то, что ему принадлежитъ по юридическому закону. Поэтому здѣсь всякой обязанности соотвѣтствуетъ право. И нравственный законъ, какъ мы видѣли, освящаетъ эти отношенія, ибо этого требуетъ уваженіе къ человѣку, какъ

разумному существу. Но нравственный законъ идетъ далѣе. Онъ требуетъ, чтобы человѣку воздавалось не только то, что присвоивается ему юридическимъ закономъ, но и то, что подобаешь ему по закону нравственному. Въ этомъ состоитъ внутренняя правда, въ отличіе отъ внѣшней. Но, согласно съ существомъ нравственного закона, это предписание есть не болѣе, какъ руководство для собственной дѣятельности человѣка; оно относится исключительно къ внутренней свободѣ, составляющей область личнаго самоопредѣленія. Поэтому, исполненіе этого закона вполне зависитъ отъ совѣсти; нравственной обязанности не соотвѣтствуетъ никакое право. Такъ, напримѣръ, христіанство предписываетъ любить враговъ и подставлять обидчику свою щеку; но это не значить, что враги наши имѣютъ право на нашу любовь, и еще менѣе этимъ устанавливается право бить другого по щекамъ. Точно также изъ предписанія помогать ближнимъ вовсе не слѣдуетъ право на помощь. Всѣ эти явленія любви суть избытокъ, проистекающій отъ полноты собственнаго чувства, но не представляющійся въ видѣ внѣшняго требованія. Въ этомъ широкомъ смыслѣ обязанности внутренней правды могутъ относиться не только къ другимъ людямъ, но и къ самому себѣ и къ Богу. Такъ понимается правда, какъ высшая добродѣтель, и въ христіанской религіи. Праведникомъ называется тотъ, кто неуклонно исполняетъ нравственный законъ: „творяй правду праведникъ есть“.

Уже древніе понимали правду въ отношеніи къ себѣ. Платонъ, въ своей „Республикѣ“, изображая идеальное государство, въ которомъ различнымъ сословіямъ присвоиваются различныя добродѣтели: правителямъ мудрость, воинамъ мужество, промышленникамъ умѣренность, говоритъ, что высшая добродѣтель, правда, состоитъ въ томъ, чтобы каждая часть исполняла свое назначеніе и такимъ образомъ сохранялся должный порядокъ. Такимъ образомъ, правда является высшимъ согласіемъ и завершеніемъ всѣхъ добродѣтелей. Это начало прилагается и къ внутреннему міру

человѣческой души. И тутъ правда состоитъ въ томъ чтобы каждая изъ свойственныхъ ей добродѣтелей исполняла свое назначеніе и всѣ онѣ находились въ должныхъ отношеніяхъ другъ къ другу. Согласно съ этимъ, правда въ приложеніи къ самому себѣ есть добродѣтель, устанавливающая внутренній распорядокъ человѣческой души, сообразно съ требованіями нравственнаго закона. Таково ученіе древнихъ, заключающее въ себѣ неоспоримую истину. Но мы можемъ эти опредѣленія возвести къ основному нравственному началу, которое было выработано новою философіей и которымъ отношенія къ себѣ связываются съ отношеніями къ другимъ. Прилагая это начало къ своему внутреннему міру, мы должны сказать, что и въ отношеніи къ себѣ человѣкъ долженъ всегда быть цѣлью, а не только средствомъ, т. е. онъ долженъ уважать въ себѣ достоинство человѣка, какъ разумнаго существа. Этимъ онъ воздастъ себѣ то, что ему подобаешь. Поэтому умнѣе сохранить свое достоинство есть добродѣтель. Ей противорѣчитъ все, что оскорбляетъ человѣческое достоинство; таковы униженіе и раболѣпство. Но и тутъ можетъ быть противоположная крайность, состоящая въ самопревознесеніи и гордости. Должная середина опредѣляется нравственнымъ сознаниемъ. Оно указываетъ на то, что истинное достоинство состоитъ не во внѣшнихъ знакахъ, а въ нравственной высотѣ, поднимающей человѣка надъ всякими внѣшними опредѣленіями. Поэтому уваженіе къ себѣ требуетъ развитія этого нравственнаго сознанія, которое даетъ человѣку высшую цѣну и дѣлаетъ его непоколебимымъ среди всѣхъ постигающихъ его превратностей, какъ счастья, такъ и несчастья. Въ этомъ состоитъ высокая сторона стоической добродѣтели.

Но если человѣкъ самъ для себя долженъ быть цѣлью, а не средствомъ, то стремленіе къ личному счастью не только не противорѣчитъ нравственному закону, а напротивъ, будучи сдержано въ должныхъ границахъ, составляетъ его исполненіе. Кантъ утверждалъ, что только чужое, а не собственное счастье можетъ быть нравствен-

ною цѣлью для человѣка, ибо только первое можетъ быть предметомъ обязанности, ко второму же человѣкъ стремится по естественному влеченію, которое ничего нравственнаго въ себѣ не заключаетъ. Но эта точка зрѣнія была послѣдствіемъ одностороннихъ понятій Канта о дѣйствиі по обязанности, помимо всякаго чувства. Естественное стремленіе человѣка къ счастью, также какъ и всѣ естественныя его опредѣленія, можетъ быть нравственнымъ или безнравственнымъ, смотря по тому, согласно оно съ нравственнымъ закономъ или нѣтъ. Состраданіе къ ближнему, любовь къ дѣтямъ суть также естественныя влеченія; однако они несомнѣнно имѣютъ нравственный характеръ. Такое же значеніе имѣетъ разумное и согласное съ нравственнымъ закономъ стремленіе къ счастью. Нравственный законъ требуетъ отъ человѣка, чтобы онъ умѣлъ цѣнить тѣ блага, которыя даны ему Творцомъ. Если онъ радостно ими пользуется и находитъ въ нихъ удовлетвореніе, онъ исполняетъ свое назначеніе, и это возбуждаетъ въ немъ благодарность къ Подателю этихъ благъ. Когда это уравновѣшенное настроеніе обращается въ жизненную привычку, въ какомъ бы положеніи ни находился человѣкъ, въ самой скромной долѣ, также какъ и при избыткѣ жизненныхъ благъ, оно становится добродѣтью. И тутъ нравственное требованіе заключается въ соблюденіи должной мѣры, въ довольствѣ тѣмъ, что дано, и въ обузданіи стремленій къ большому и большому наслажденію. Въ этомъ, какъ мы видѣли, состоитъ добродѣтель умѣренности. Задача внутренней правды относительно самого себя заключается въ томъ, чтобы отвести этому элементу должное мѣсто въ человѣческой душѣ, не подавляя его, а давая ему подобающее удовлетвореніе. Черезъ это человѣкъ становится самъ для себя цѣлью, а не средствомъ.

Однако, эта эмпирическая сторона составляетъ лишь одинъ изъ элементовъ человѣческой души. Въ ней есть и другая, высшая, метафизическая сторона, которая не только даетъ законъ первой и полагаетъ ей границы, но за-

ключаетъ въ себѣ и способность отрѣшаться отъ всякихъ внѣшнихъ благъ и частныхъ стремленій. Такое отрѣшеніе отъ личныхъ цѣлей есть *самоотверженіе*. Высшая нравственная добродѣтель человѣка есть способность къ самоотверженію. Оно не исключаетъ стремленія къ счастью, но послѣднее должно уступать ему тамъ, гдѣ этого требуютъ высшія цѣли. И въ этомъ отрѣшеніи отъ себя человѣкъ, какъ разумное существо, находитъ высшее духовное удовлетвореніе. Оно даетъ ему внутренній миръ и нравственное довольство самимъ собою. Это нравственное удовлетвореніе цѣлой бездной отличается отъ того удовольствія, которое доставляетъ людямъ вкушеніе внѣшнихъ благъ. Ни въ чемъ, можетъ быть, поверхностное отношеніе эмпириковъ къ глубочайшимъ вопросамъ, касающимся природы человѣка, не выражается такъ ясно, какъ въ томъ, что они смѣшиваютъ эти два совершенно разнородныя явленія и сводятъ ихъ къ одной рубрицѣ подъ именемъ стремленія къ удовольствію. Въ дѣйствительности, между тѣмъ и другимъ лежитъ все громадное разстояніе, которое отдѣляетъ вѣчное отъ временнаго, постоянную метафизическую сущность отъ измѣнчивой игры преходящихъ явленій. Нравственное удовлетвореніе человѣка коренится въ сознаніи вѣчнаго и безусловнаго. Иначе оно остается необъяснимымъ. Самое временное удовольствіе получаетъ истинно человѣческое значеніе только тогда, когда оно составляетъ гармоническій элементъ общей системы, имѣющей свои корни въ вѣчномъ. Поэтому, когда говорятъ о томъ, что человѣкъ ищетъ удовольствія, то надобно знать, какое это удовольствіе; необходимо сдѣлать ему оцѣнку, а для этого требуется высшее мѣрило, выходящее изъ предѣловъ эмпирическихъ данныхъ.

Такимъ образомъ, въ душѣ человѣческой являются два противоположныя начала: стремленіе къ личному счастью и способность къ самоотверженію. Высшая задача внутренней правды, уравнивающей различныя стремленія и указывающей каждому изъ нихъ подобающее ему мѣсто,

состоить въ ихъ соглашеніи. Оно достигается тѣмъ, что человѣкъ исполняетъ свое опредѣленное жизненное назначеніе: дѣйствуя безкорыстно и самоотверженно на пользу другихъ, онъ въ этомъ находитъ и личное свое удовлетвореніе. Поэтому, избраніе жизненнаго назначенія составляетъ нравственную обязанность человѣка, а добросовѣстное его исполненіе есть добродѣтель.

Такъ какъ цѣли человѣка столь же разнообразны, какъ и его потребности, то и жизненное назначеніе человѣка можетъ быть весьма различно. Выборъ его зависитъ и отъ естественныхъ наклонностей, и отъ матеріальныхъ средствъ, и отъ задачъ и условій окружающей среды. Во всякомъ случаѣ, рѣшеніе должно принадлежать ему, и никому другому. Опредѣленіе своего жизненнаго назначенія есть опять же дѣло внутренней свободы человѣка; таково неизмѣнное требованіе правды. Поэтому рабство, крѣпостное состояніе, устройство кастъ и сословныя перегородки, полагающія преграды свободному самоопредѣленію лица, противрѣчатъ нравственнымъ требованіямъ. Но опредѣляющимъ началомъ для внутренней свободы является здѣсь не одинъ только отвлеченный нравственный законъ, обращающійся къ совѣсти; тутъ принимается во вниманіе все разнообразіе жизненныхъ условій, среди которыхъ приходится дѣйствовать человѣку. Назначеній можетъ быть множество, сообразно съ тѣми практическими цѣлями, которыя составляютъ задачу жизни. Тутъ человѣкъ зависитъ не отъ себя одного, но и отъ другихъ, а также и отъ матеріальныхъ условій дѣятельности. Здѣсь къ нравственному закону присоединяются безконечно разнообразныя и измѣнчивыя эмпирическія данныя; добродѣтель состоитъ въ умѣннн связать то и другое, совершать практическое дѣло, соблюдая нравственный законъ, и переводить нравственный законъ въ практическую жизнь. Вслѣдствіе этого, какъ самая задача, такъ и требующаяся для исполненія ея добродѣтель разнообразятся соотвѣтственно назначенію человѣка. Отсюда рождаются различныя отношенія человѣка къ дру-

гимъ, что влечетъ за собою различное приложеніе нравственнаго закона.

Съ тѣмъ вмѣстѣ и правда переходитъ на другую почву. Ею опредѣляются уже не отношенія къ себѣ, а отношенія къ другимъ. Но основное ея начало остается то же, ибо, въ силу нравственнаго закона, я къ другимъ долженъ относиться какъ къ себѣ самому. И въ нихъ я долженъ видѣть цѣль, а не средство. Отсюда, какъ мы видѣли, возникаютъ требованія уваженія и любви.

Уваженіе есть основное требованіе правды: во всякомъ человѣкѣ я долженъ уважать человѣческое достоинство. Но здѣсь къ отвлеченному мѣрилу, общему для всѣхъ, присоединяется нравственная оцѣнка, которая дѣлаетъ людей неравными относительно нравственнаго достоинства. Не всякій человѣкъ одинаково исполняетъ нравственный законъ, а потому не всѣ имѣютъ одинакую нравственную цѣну. Задача правды состоитъ въ томъ, чтобы сдѣлать эту оцѣнку, независимо отъ положенія человѣка и отъ присвоенныхъ ему внѣшнихъ благъ. Эта оцѣнка можетъ быть не только практическая, въ приложеніи къ реальнымъ людямъ, но и художественная, въ отношеніи къ вымышленнымъ лицамъ. Послѣдняя имѣетъ общій характеръ, а потому сильнѣе дѣйствуетъ на людей, представляя имъ нравственные идеалы и возбуждая въ нихъ чувства или отвращеніе. Отсюда высокое значеніе литературныхъ произведеній, раскрывающихъ нравственную высоту въ самой низменной долѣ. Но самое это направленіе становится извращеніемъ нравственныхъ требованій, когда возвышенныя чувства присвоиваются исключительно обездоленнымъ, а съ обладаніемъ внѣшнихъ благъ намѣренно связывается нравственная низость. Если внѣшнія блага, умножая соблазны, дѣлаютъ затруднительнѣе путь добродѣтели, то тѣмъ больше заслуга тѣхъ, которые умѣютъ соединить то и другое. Правда состоитъ именно въ томъ, чтобы воздавать каждому должное, прилагая ко всѣмъ одинакую мѣрку, но принимая во вниманіе все разнообразіе внѣшнихъ условій и обстоятельствъ.

Столь же разнообразны и явленія любви. И тутъ, также какъ въ отношеніи къ себѣ, человѣкъ можетъ поставить себѣ цѣлью пользу ближнихъ въ двоякомъ отношеніи: можно содѣйствовать, какъ чужому счастью, такъ и чужому нравственному совершенствованію. Кантъ, въ противоположность тому, что онъ признавалъ въ отношеніи къ себѣ, допускалъ только первое, а не второе, на томъ основаніи, что нравственное совершенствованіе зависитъ исключительно отъ внутренняго самоопредѣленія, а не отъ внѣшнихъ вліяній. Но и этотъ взглядъ страдаетъ односторонностью. Есть тысячи путей, которыми человѣкъ можетъ нравственно дѣйствовать на другого, не посягая на внутреннюю его свободу. Иногда это становится даже прямою обязанностью, напримѣръ,—въ попеченіи родителей о дѣтяхъ. Все, что можно и должно сказать, это—то, что въ своихъ нравственныхъ отношеніяхъ къ другимъ человѣкъ обязанъ соблюдать уваженіе къ внутренней ихъ свободѣ. Въ этой области можно дѣйствовать только убѣжденіемъ, а не принужденіемъ, стараясь привлечь чужую совѣсть къ добру, а не навязывая ей того, чему она противится. Тутъ всего болѣе требуется разумная мѣра. Она необходима и въ содѣйствіи чужому счастью. И тутъ умѣстно только то дѣйствіе, которое принимается добровольно и способно возбудить нравственное чувство благодарности, ибо только этимъ устанавливается нравственная связь между людьми, составляющая цѣль нравственного закона.

Такимъ образомъ, и здѣсь, также какъ въ отношеніи къ себѣ, добродѣтель состоитъ въ умѣннн сочетать противоположные элементы и примѣнять ихъ къ разнообразнымъ условіямъ жизни. Это дѣло не одного только ума, а главнымъ образомъ сердца, съ его чуткимъ пониманіемъ чловѣческихъ отношеній. Отсюда разнообразіе въ проявленіяхъ любви, въ ея степени и качествахъ. Нравственный законъ даетъ только общее предписаніе любить ближняго, какъ самого себя. Но это требованіе остается пустымъ звукомъ, пока оно не примѣняется къ конкретнымъ явленіямъ жиз-

ни; какъ же скоро является примѣненіе, такъ общее начало видоизмѣняется разнообразіемъ отношеній, въ которыхъ оно осуществляется. Именно это дѣлаетъ любовь не отвлеченнымъ только убѣжденіемъ, а живымъ и плодотворнымъ источникомъ человѣческой дѣятельности; она становится духомъ жизни, который принимаетъ различныя формы, примѣняясь къ многообразному и измѣнчивому ея содержанію. Человѣкъ не обязанъ всѣхъ людей любить одинаково: къ однимъ онъ стоитъ ближе, къ другимъ дальше; съ одними онъ связанъ самыми тѣсными узами, тогда какъ огромное большинство остается ему совершенно неизвѣстнымъ. Исполняя свое жизненное назначеніе въ болѣе или менѣе тѣсномъ кругу, онъ прежде всего въ этой средѣ долженъ проявлять тѣ чувства любви, которыя требуются нравственнымъ закономъ, примѣняясь къ разнообразію отношеній. И тутъ правда состоитъ въ воздаяніи каждому должной мѣры любви, большей въ отношеніи къ тѣмъ, кто ея больше заслуживаетъ или требуетъ, или съ кѣмъ мы связаны болѣе тѣсными узами взаимности и благодарности, меньшее въ отношеніи къ тѣмъ, которые стоятъ отъ насъ дальше или менѣе нуждаются въ нашей помощи. Но никому въ ней не должно быть отказано, ибо нравственный законъ распространяется на всѣхъ, и если другой его не исполняетъ, то это не избавляетъ насъ отъ обязанности ему подчиняться. Отсюда обязанность любить враговъ, составляющее высшее, потому что труднѣе всего исполнимое предписаніе христіанской добродѣтели.

Такимъ образомъ, и въ любви должна быть соблюдена разумная мѣра. Неразумная любовь, вмѣсто добра, можетъ принести зло. Лучшимъ тому примѣромъ можетъ служить именно высшее проявленіе любви въ человѣческихъ отношеніяхъ. Не знающая разумной мѣры любовь родителей къ дѣтямъ нерѣдко ведетъ къ пагубѣ послѣднихъ.

Необходимость мѣры обнаруживается и въ другомъ отношеніи. Нравственный законъ воспрещаетъ любить человѣка болѣе, нежели Бога. Только въ отношеніи къ Богу лю-

бовь не знаетъ границъ, именно потому, что Онъ самъ есть существо безграничное, источникъ всякаго добра. Никакая мѣра человѣческой любви не въ состояніи съ этимъ сравниться. Тутъ нравственное требованіе достигаетъ того, что Аристотель называетъ вершиною добродѣтели.

И въ отношеніи къ Богу первое требованіе правды состоитъ въ наивысшей степени уваженія, то есть, въ богопочитаніи, которое есть вмѣстѣ выраженіе благодарности за дарованныя блага. Но къ этому присоединяются основныя христіанскія добродѣтели, составляющія опредѣленія правды въ отношеніи къ абсолютному началу всего сущаго. Эти добродѣтели суть вѣра, надежда и любовь. Вѣра есть выраженіе мудрости, ибо Абсолютное постигается только разумомъ; но въ религіи это начало не остается отвлеченнымъ понятіемъ, какъ въ философіи: оно проникаетъ все существо человѣка и порождаетъ въ немъ непоколебимую увѣренность въ присутствіи Верховнаго Существа и въ попеченіи Его о людяхъ. На этомъ основана и надежда, составляющая неисчерпаемый источникъ мужества. Только въ ней бранный человѣкъ можетъ обрѣсти достаточно твердости, чтобы переносить всѣ обуревающія его невзгоды. Наконецъ, все это завершается высшею изъ всѣхъ добродѣтелей, любовью, которая побуждаетъ человѣка стремиться къ живому единенію съ указаннымъ ему разумомъ Абсолютнымъ началомъ бытія. Любовь къ Богу даетъ высшее значеніе и любви къ ближнему. Возведенная къ верховному источнику нравственнаго закона, любовь является всеобъемлющимъ чувствомъ, проникающимъ и оживляющимъ все нравственное естество человѣка.

Какъ чувство, она распространяется на всѣ чувствующія существа, даже на низшія твари, лишеныя разума. Если, съ одной стороны, отношенія къ Богу расширяютъ нравственное сознаніе, вознося его къ Существу, стоящему безконечно выше человѣка, то, съ другой стороны, область нравственныхъ отношеній расширяется любовью къ существамъ, стоящимъ несравненно ниже. Къ послѣднимъ

неприложимо требованіе уваженія. Какъ неразумныя существа, они составляютъ не цѣль, а средство. Поэтому человекъ въ правѣ употреблять ихъ на свои нужды. Они доставляютъ ему пищу, орудія, матеріалы для издѣлій. Въ этомъ состоитъ высшее назначеніе ихъ въ мірозданіи. Неразумное должно служить средствомъ для разумныхъ существъ, которыя одни носятъ въ себѣ сознаніе Абсолютнаго. Поэтому поставленіе ихъ на одинъ уровень съ человекомъ и подведеніе ихъ подъ одинъ и тотъ же законъ есть извращеніе нравственныхъ требованій. Воздержаніе отъ животной пищи, для употребленія которой природа дала человеку нужныя орудія, имѣетъ значеніе только тамъ, гдѣ не признается различіе между душою животныхъ и душою человека и гдѣ допускается возможность превращенія одной въ другую. Эти представленія принадлежатъ къ области натуралистическихъ вѣрованій; они отпадаютъ съ высшимъ развитіемъ философскаго и религіознаго сознанія. Однако и послѣднее въ отношеніи къ животнымъ признаетъ расширеніе сочувствія; поэтому оно воспрещаетъ причиненіе имъ ненужныхъ страданій. Жестокое обращеніе съ животными есть выраженіе злого чувства въ самомъ человекѣ.

Этимъ завершается обширный кругъ человѣческихъ добродѣтелей. Какъ видно, онъ обнимаетъ всѣ стороны человѣческаго естества: мужество есть, по преимуществу, добродѣтель воли, мудрость—добродѣтель разума, умѣренность—добродѣтель влеченій; наконецъ, правда, соединяя въ себѣ все предыдущее, завершается любовью, которая есть добродѣтель чувства. Какъ таковое, послѣдняя зарождается инстинктивно, въ силу внутренняго влеченія; поэтому можно сказать, что она составляетъ естественное опредѣленіе человека; это чувство ему прирождено, также какъ и совѣсть. И точно, мы видимъ, что есть люди добрые и любящіе по природѣ, также какъ есть совѣстливые по природѣ. И эти естественныя опредѣленія имѣютъ высокую цѣну. Они свидѣтельствуютъ о нравственномъ значе-

ниі безыскусственной природы челоуѣка. Отсюда то умиленіе, которое мы ощущаемъ при видѣ простодушной доброты, не сознающей даже своего нравственнаго превосходства, а совершающей добро по влеченію сердца. Но рядомъ съ этимъ въ челоуѣкѣ существуютъ и другіе элементы, противоположнаго характера. Нравственный законъ требуетъ, чтобы онъ боролся съ послѣдними и развивалъ первыя. Эта борьба составляетъ задачу воли; но самымъ могучимъ ея орудіемъ въ этомъ дѣлѣ служатъ тѣ естественныя влеченія къ добру, которыя прирождены челоуѣку и которыя требуется развить высшимъ сознаніемъ и работою надъ собою. Плодомъ этого развитія является любовь, какъ всепроникающее чувство, просвѣтленное разумнымъ сознаніемъ. Въ этомъ состоитъ нравственный идеаль челоуѣка.

Но именно потому, что любовь есть чувство, она не подлежитъ принужденію. Это—свѣтъ, изнутри озаряющій нравственный міръ челоуѣка, недоступный никакой внѣшней власти. Только нравственный законъ, обращающійся къ совѣсти, можетъ дѣйствовать въ этомъ внутреннемъ святилищѣ челоуѣческой души, и только сама любовь, пскоряющая сердца, способна зажечь въ нихъ это пламя. Всякое же дѣйствіе внѣшней силы можетъ только его погасить. Законъ любви есть законъ свободы. Поэтому нѣтъ ничего превратнѣе, какъ дѣлать любовь источникомъ и цѣлью юридическихъ опредѣленій. Юридическая любовь есть нелѣпость, и нелѣпость безнравственная, ибо она извращаетъ нравственный законъ, дѣлая его источникомъ насилія и принужденія. Изъ этого ничего не можетъ произойти, кромѣ самыхъ безобразныхъ явленій. Здѣсь кроется источникъ всѣхъ гоненій на совѣсть. Здѣсь коренятся и тѣ превратныя ученія, которыя, подъ видомъ всеобщаго братства, требуютъ полного подавленія челоуѣческой личности, т. е. именно того, что составляетъ самую природу разумнаго существа и что дѣлаетъ его носителемъ нравственнаго закона. Таковъ коммунизмъ. „Въ чемъ состоитъ ваша наука?“ спрашиваетъ Кабэ.

„Въ братствѣ, — отвѣчаемъ мы. Каково ваше начало?—Братство. Каково ваше ученіе?—Братство. Какова ваша теорія?—Братство. Какова ваша система?—Братство. Да, мы утверждаемъ, что братство заключаетъ въ себѣ все, для ученыхъ, также какъ и для пролетаріевъ, для Института, также и для ремесленного заведенія; ибо прилагайте братство во всемъ, выведите изъ него всѣ послѣдствія, и вы придете ко всѣмъ полезнымъ рѣшеніямъ. Оно очень просто, это слово *братство*, но оно очень могущественно въ приложеніи своихъ послѣдствій *). Дѣйствительно, нѣтъ ничего проще, какъ сказать, что у братьевъ все должно быть общее; это говорили еще древніе философы. Но если даже въ тѣсномъ семейномъ кругу такое общеніе можетъ быть установлено только добровольно, ибо лишь при этомъ условіи оно не дѣлается нестерпимымъ и не превращается въ совершеннѣйшій адъ, то что сказать о братствѣ всего человѣческаго рода? Для водворенія такого порядка вещей нужно уничтожить все разнообразіе потребностей и удовольшенія, разнообразіе способностей и отношеній между людьми, надобно уничтожить свободу и справедливость, превратить лице въ вьючную скотину общества, по выраженію Геринга, и сдѣлать самое общество хаотическимъ поприщемъ нескончаемыхъ столкновеній, притязаній и распрей. Насколько любовь есть высокое начало, когда она истекаетъ изъ сердца человѣка, настолько она становится притѣснительнымъ началомъ, когда хотятъ на ней основать принудительную организацію общества. Если при свободной дѣятельности лицъ непросвѣщенная разумомъ любовь можетъ вести къ пагубѣ, то въ приложеніи къ принудительнымъ отношеніямъ она не въ состояніи ничего произвести, кромѣ злобы и раздора. Это—дьяволъ, принимающій видъ ангела. Таковымъ именно это начало является у социалистовъ.

Но если любовь есть чувство, истекающее изъ полноты человѣческаго сердца, если законъ любви есть законъ сво-

*) Voyage en Icarie. Приложение: Doctrine communiste.

боды, то какимъ образомъ, при условіяхъ человѣческой жизни, возможно осуществленіе нравственнаго идеала? Или этотъ законъ долженъ оставаться только отвлеченнымъ правиломъ человѣческихъ дѣйствій, и мы должны отказаться отъ возможности его осуществленія?

Для разрѣшенія этого вопроса мы должны рассмотретьъ, что такое нравственный идеалъ и какимъ образомъ онъ осуществляется?

ГЛАВА IV.

Нравственный идеалъ.

Идеалъ для человѣка есть совершенство жизни; совершенство же есть согласіе въ полнотѣ опредѣленій. Поэтому понятіе о совершенствѣ жизни заключаетъ въ себѣ удовлетвореніе всѣхъ существенныхъ потребностей человѣка, духовныхъ и матеріальныхъ. Но такъ какъ эмпирическія потребности и стремленія весьма разнообразны, и люди имѣютъ разное назначеніе, а потому и разныя жизненные цѣли, то и самые ихъ идеалы, относительно совершенства жизни, могутъ быть весьма различны. Одинъ можетъ считать высшимъ блаженствомъ то, что для другого не представляетъ ничего желательнаго, на примѣръ, созерцательную или монашескую жизнь, изслѣдованіе истины, художественное творчество.

Есть, однако, идеалъ общій для всѣхъ людей: это—идеалъ нравственный. Нравственный законъ одинъ для всѣхъ, а потому идеалъ нравственнаго совершенства можетъ быть только одинъ для всѣхъ людей, носящихъ въ себѣ ясное сознаніе этого закона. Различіе можетъ заключаться лишь въ степени развитія и широтѣ нравственнаго сознанія; но какъ скоро это сознаніе достигло точки, на которой оно способно вполне усвоить себѣ нравственный идеалъ, такъ послѣдній остается непоколебимымъ и непреложнымъ для всего человѣчества, какъ непоколебимъ и непреложенъ самый нравственный законъ. Такой идеалъ представился человѣчеству въ лицѣ Христа.

Этотъ идеаль, по самому существу своему, есть идеаль личный. Нравственный законъ обращается къ внутренней свободѣ человѣка и дѣйствуетъ въ глубинѣ совѣсти; поэтому первая и главная нравственная задача жизни состоитъ въ устроеніи души человѣческой. Говорить объ осуществленіи нравственнаго идеала въ человѣческихъ отношеніяхъ, помимо этого внутренняго устроенія, которое составляетъ основаніе и корень всякой нравственности, есть чистая нелѣпость. Она обнаруживаетъ полное непониманіе существа и требованій нравственности. Всего менѣе позволительно вести людей къ нравственному идеалу путемъ внѣшняго принужденія. Такая задача является полнымъ извращеніемъ нравственности, ибо внутреннее устроеніе души есть дѣло нравственной свободы человѣка и всякое посягательство на эту свободу есть нарушеніе нравственнаго закона. Великій грѣхъ средневѣковой католической церкви состоялъ въ томъ, что она хотѣла вести людей къ вѣчному спасенію путемъ внѣшнихъ, принудительныхъ мѣръ. Результатъ былъ тотъ, что она чистую свою святыню обогрела человѣческой кровью, а человѣчество отъ нея отшатнулось. Это была справедливая кара за извращеніе ввѣреннаго ей нравственнаго идеала.

Возможно ли, однако, осуществленіе этого идеала путемъ свободы? Образъ нравственнаго совершенства представленъ человѣчеству въ лицѣ Христа; но люди, какъ извѣстно, весьма отъ него далеки. Немногимъ дается даже отдаленное ему уподобленіе. Въ дѣйствительности, люди непрерывно уклоняются отъ нравственнаго закона, и нѣтъ человѣка, который могъ бы считать себя безгрѣшнымъ. Поэтому христіанская церковь, носящая въ себѣ высшій нравственный идеаль, признаетъ человѣка грѣховнымъ по самой его природѣ. Въ этомъ состоитъ смыслъ ученія о первородномъ грѣхѣ. Оно гласитъ, что стремленіе къ уклоненію отъ нравственнаго закона прирождено человѣку, и собственными силами онъ не въ состояніи освободиться отъ грѣховныхъ путей. Только помощь Божія, дѣйствующая на

душу путемъ благодати, даетъ ему возможность подняться на большую или меньшую нравственную высоту.

Какъ бы мы ни смотрѣли на это ученіе съ философской точки зрѣнія, мы не можемъ не признать прирожденнаго человѣку стремленія къ уклоненію отъ нравственнаго закона: это—міровой фактъ, который не подлежитъ сомнѣнію. Людей, истинно праведныхъ, ничтожное количество; огромное большинство человѣческаго рода дѣйствуетъ постоянно вопреки нравственнымъ требованіямъ. Причина этого непрестаннаго уклоненія отъ закона заключается въ томъ, что въ человѣкѣ, кромѣ нравственнаго элемента, есть множество другихъ потребностей и влеченій, которыя требуютъ удовлетворенія. Стремясь къ нему, человѣкъ непрерывно нарушаетъ законъ, полагающій имъ границы. А такъ какъ эти потребности и влеченія ему прирождены, то можно сказать, что онъ имѣетъ стремленіе къ грѣху по самой своей природѣ. Отсюда происходящая въ немъ борьба между добромъ и зломъ, между присущимъ ему нравственнымъ сознаніемъ и естественными влеченіями, уклоняющими его въ иную сторону. Весьма немногіе выходятъ изъ этой борьбы побѣдителями, да и тѣ спотыкаются на каждомъ шагѣ, шествуя по трудному пути добродѣтели; огромное же большинство людей стоитъ на весьма невысокомъ нравственномъ уровнѣ, и если они не падаютъ ниже, то они обязаны этому, главнымъ образомъ, убѣжденіямъ и поддержкѣ религіи, хранящей въ себѣ нравственный идеаль. При такихъ условіяхъ, осуществленіе этого идеала путемъ свободы представляетъ, можно сказать, неразрѣшимую задачу.

Однако иного пути нѣтъ и быть не можетъ. Какъ ни слабъ человѣкъ, какъ бы онъ ни увлекался своими прирожденными или приобрѣтенными наклонностями и страстями, онъ все-таки можетъ достигнуть извѣстной высоты только собственнымъ внутреннимъ устроеніемъ души. Если для этого нужна помощь Божія, то эта помощь дѣйствуетъ изнутри, просвѣтленіемъ сердца; внѣшнее убѣжденіе служитъ только орудіемъ этого внутренняго дѣйствія благо-

дати. Окончательно человекъ все-таки самъ себя долженъ переработать, и это внутреннее самоопредѣленіе одно имѣеть нравственную цѣну. Человекъ въ этомъ отношеніи находится въ томъ же положеніи, какъ и относительно исканія истины. Какъ ни слабъ его разумъ, какъ ни часто онъ ошибается, иногѣ орудія познанія у него нѣтъ. Никакое извнѣ принесенное ученіе не въ состояніи его замѣнить, ибо самое это ученіе должно быть испытано разумомъ, который остается для человека единственнымъ мѣриломъ истины. Отказаться отъ этого испытанія, отдать себя въ чужія руки, значить отречься отъ своего человѣческаго достоинства и отъ даннаго Богомъ орудія, которое одно возвышаетъ человека надъ животными. Точно также и въ нравственной области, какъ ни слабъ подчасъ свободный голосъ совѣсти, какъ ни часто онъ заглушается страстями, онъ одинъ даетъ человеку нравственную цѣну и способенъ поднять его надъ низменнымъ уровнемъ естественныхъ влеченій. Гдѣ нѣтъ внутренняго свободного самоопредѣленія, тамъ о нравственности не можетъ быть рѣчи, а потому искать осуществленія нравственнаго идеала помимо этого начала и безнравственно, и нелѣпо.

Но самая трудность хотя бы и приблизительнаго осуществленія нравственнаго идеала, вслѣдствіе прирожденныхъ человеку потребностей и влеченій, показываетъ, что это идеаль односторонній. Если совершенство жизни состоитъ въ полнотѣ и согласіи всѣхъ опредѣленій, то одинъ нравственный идеаль не отвѣчаетъ этому требованію. Имъ удовлетворяется только одна, хотя и высшая сторона человѣческой жизни; всѣ же остальные потребности остаются безъ удовлетворенія. Вслѣдствіе этого, тѣ философскія школы, которыя имѣютъ въ виду исключительно осуществленіе нравственнаго идеала, страдаютъ неизбѣжною односторонностью. Онѣ принуждены все остальное считать безразличнымъ. Таковы были въ древности Киники, которые оказывали полное презрѣніе ко всему внѣшнему, и, на высшей ступени, Стоики, развивавшіе идеаль мудреца, равнодушнаго ко всѣмъ бла-

гамъ міра и пребывающаго въ невозмутимомъ спокойствіи духа. Такой взглядъ какъ будто носить на себѣ печать величія, но онъ противорѣчитъ природѣ человѣка, какъ она есть въ дѣйствительности. Стоики признавали, что истинная сущность человѣка ограничивается однимъ разумомъ; удовольствіе же и страданіе, по ихъ теоріи, не имѣютъ никакого значенія: это не болѣе какъ призраки, которые могутъ увлекать только людей, не посвященныхъ въ мудрость. Между тѣмъ, удовольствіе и страданіе суть виды чувства, а чувство составляетъ такую же неотъемлемую принадлежность человѣческаго естества, какъ и разумъ. Поэтому желаніе достигнуть удовольствія и избѣжать страданія есть явленіе всеобщее; никто отъ этого не изытаетъ. Даже мудрецъ, терпѣливо переносящій страданія, не подвергается имъ добровольно, иначе какъ въ видахъ дисциплины. И это имѣетъ глубокой смыслъ, который коренится въ самой природѣ вещей. Разумъ, старающійся понять явленія, не можетъ не видѣть въ этихъ чувствахъ естественнаго завершения всякаго стремленія. Удовлетворенное стремленіе рождаетъ удовольствіе, неудовлетворенное производитъ страданіе. Таковъ законъ всякаго чувствующаго существа, и именно этотъ законъ даетъ ему возможность дѣйствовать и исполнять свое назначеніе. Сдѣлаться совершенно равнодушнымъ къ удовольствію и страданію можно, только подавивши въ себѣ всякія стремленія и обрекши себя на полную неподвижность. Но такой идеаль противорѣчитъ самой природѣ разума, который есть дѣятельное начало. Онъ противорѣчитъ и нравственнымъ требованіямъ, ибо кто считаетъ удовольствія и страданія безразличными, тотъ долженъ быть равнодушенъ къ нимъ не только въ себѣ, но и въ другихъ. Нравственный законъ есть законъ всеобщій. При такомъ взглядѣ всякая живая связь между людьми порывается, и мудрецъ остается въ содерпаніи своего одинокаго величія. Такого рода идеаль не можетъ быть нравственною цѣлью для человѣка, а потому стоическая мудрость осталась безплодною.

Христіанство было весьма далеко отъ подобныхъ крайно-

стей. И оно, по существу своему, имѣетъ односторонній характеръ: это—религія нравственнаго міра, а потому она имѣетъ въ виду устроеніе одной нравственной стороны человѣческой жизни; остальное предоставляется собственному свободному развитію. Въ этомъ и состоитъ его великое историческое значеніе. Именно эта односторонность помѣшала ему обратиться въ неподвижную восточную теократію. Когда средневѣковая церковь, преступая свои предѣлы, хотѣла, во имя нравственнаго закона, подчинить себѣ всю свѣтскую область, она встрѣтила неодолимое сопротивленіе, и эта попытка рушилась о собственное внутреннее противорѣчіе. Но признаніе самостоятельнаго существованія свѣтской области заключаетъ въ себѣ признаніе законности чисто свѣтскихъ цѣлей и стремленій человѣчества. Поэтому нравственный идеаль христіанства не состоитъ въ отреченіи отъ всѣхъ земныхъ благъ и отъ всякаго счастья. Если церковь выработала въ себѣ подобный идеаль въ видѣ монашества, то онъ ставится цѣлью только для людей съ специальнымъ призваніемъ, совершившихъ свой земной подвигъ и желающихъ посвятить себя Богу, а не какъ правило для всѣхъ вообще. Монашескій идеаль не есть идеаль общечеловѣческой. Односторонность его обнаруживается уже въ томъ, что, сдѣлавшись общимъ правиломъ, какъ требуетъ нравственный законъ, онъ повелъ бы къ уничтоженію семейной жизни, то есть одного изъ высшихъ проявленій закона любви въ человѣческомъ родѣ, а съ тѣмъ вмѣстѣ и къ прекращенію человѣчества, слѣдовательно и всѣхъ присущихъ ему нравственныхъ требованій и стремленій. Самое специальное призваніе монашества не только не исключаетъ стремленія къ полнотѣ счастья или къ блаженству, а, напротивъ, ставитъ послѣднее высшею-цѣлью для человѣка; только эта цѣль полагается не въ настоящей, а въ будущей жизни. Въ этомъ состоитъ самая сущность христіанскаго ученія. Требуя отъ людей стремленія къ высшему нравственному совершенству, оно не говоритъ имъ, что они должны этимъ довольствоваться и не искать ничего

другого. Напротивъ, оно общаетъ имъ за это вѣчное блаженство въ загробной жизни. Тамъ плачущіе утѣшатся и праведные получаютъ воздаяніе.

Такое требованіе вытекаетъ изъ самаго существа нравственнаго закона. Въ немъ самомъ есть начало, указывающее на односторонность чисто нравственнаго идеала и на необходимость восполненія. Это начало есть правда. Оно утверждаетъ, что праведный достоинъ счастья, а грѣшникъ заслуживаетъ наказанія. Таково всегда было и есть непоколебимое убѣжденіе человѣческаго рода, вытекающее изъ присущаго ему нравственнаго сознанія. Отсюда языческія и христіанскія представленія о наградахъ и наказаніяхъ въ будущей жизни. Утилитаристы, которые не имѣютъ для нравственности иного мѣрила, кромѣ земныхъ удовольствій и страданій, утверждаютъ, что это ожиданіе будущихъ наградъ и наказаній низводитъ нравственность на степень корыстнаго расчета. Но это не болѣе какъ декламация, обнаруживающая полное непониманіе различія между нравственными требованіями и земными расчетами. Стремленіе къ блаженству въ единеніи съ Божествомъ не есть корысть, а, напротивъ, самое высокое стремленіе души, возвышающее ее надъ всѣми мелкими и корыстными побужденіями. И только удовлетвореніемъ этого стремленія исполняется непреложное требованіе правды, воздающей каждому по его дѣламъ. Поэтому будущая жизнь, съ ея наградами и наказаніями, составляетъ необходимый постулатъ нравственнаго закона. Безъ этого онъ остается неполнымъ и безсильнымъ. А такъ какъ это законъ безусловный, то это требованіе должно быть удовлетворено.

Сами утилитаристы, когда они хотятъ на своемъ ученіи основать нравственныя требованія, не довольствуются утвержденіемъ, что добродѣтель сама себя награждаетъ. Они знаютъ очень хорошо, что подобная перспектива въ дѣйствительности представляетъ весьма слабую приманку для людей. Безспорно, спокойствіе совѣсти составляетъ неоцѣненное благо, которымъ нельзя достаточно дорожить. Но

внутренній разладъ, указывающій на то, что человѣкъ есть не только физическое, но и метафизическое существо, обыкновенно проявляется лишь тогда, когда человѣкъ совершилъ какой-нибудь поступокъ, сильно беспокоящій совѣсть, или передъ лицомъ смерти, когда все преходящее теряетъ свою цѣну и умственному взору открывается вѣчность. Въ обычномъ же порядкѣ жизни совѣсть дремлетъ или затмѣвается, и люди, въ огромномъ большинствѣ, спокойно преслѣдуютъ свои жизненные цѣли, мало заботясь о прелестяхъ добродѣтели. Вслѣдствіе этого утилитаристы, не довольствуясь самоуслажденіемъ добродѣтели, ставятъ на видъ другой мотивъ, побуждающій человѣка искать не своего только, а также и чужого счастья. Въмѣсто отвергаемаго ими упованія на благодѣяніе Божію и вѣчное блаженство, они представляютъ расчетъ на человѣческую благодарность и на взаимность помощи и любви. Такова точка зрѣнія Милля. Разница между обоими взглядами заключается въ томъ, что если мы признаемъ существованіе всемогущаго и премудраго Творца, управляющаго судьбами людей, что для высшаго философскаго и религіознаго пониманія составляетъ непоколебимую истину, то надежда на Его правосудіе и благодѣяніе представляетъ такой крѣпкій оплотъ, на которомъ человѣкъ можетъ утвердить весь свой нравственный міръ, между тѣмъ какъ расчетъ на человѣческую благодарность и на взаимность любви слишкомъ часто оказывается мнимымъ. Объ этомъ свидѣтельствуетъ ежедневный опытъ; объ этомъ гласитъ и вся исторія, которая наполнена повѣствованіями о гибели и угнетеніи праведныхъ и о торжествѣ порока. Какое же удовлетвореніе можетъ найти при такомъ зрѣлищѣ нравственное чувство человѣка и проистекающее изъ него неискоренимое требованіе правосудія? Можетъ ли онъ довольствоваться самоуслажденіемъ добродѣтели? Чѣмъ выше его нравственное сознаніе, чѣмъ болѣе нравственный законъ и связанное съ нимъ правосудіе имѣютъ для него значеніе абсолютнаго требованія, тѣмъ менѣе онъ можетъ удовольствоваться мыслью, что онъ ис-

полнилъ свой долгъ, а до остальнаго ему нѣтъ дѣла. Безъ представленій о будущей жизни и сопряженныхъ съ нею наградахъ и наказаніяхъ нравственный вопросъ на землѣ остается неразрѣшимымъ. Если бы мы даже вообразили, что когда-нибудь, въ туманномъ будущемъ, на землѣ водворится такой порядокъ вещей, въ которомъ всѣ добродѣтельные будутъ блаженствовать, а злые будутъ подвергаться неизбѣжному наказанію, то можетъ ли это служить вознагражденіемъ для тѣхъ милліоновъ людей, которые въ теченіи историческаго процесса испытывали неисчислимыя страданія и погибали жертвою злобы и порока? Относительно ихъ правосудіе все-таки не удовлетворено.

Наконецъ, даже при наилучшихъ внѣшнихъ условіяхъ, человѣкъ, какъ брeнная единица, брошенная среди безконечнаго физическаго міра, подвергается всѣмъ его случайностямъ. Болѣзни и смерть составляютъ естественную и необходимую принадлежность всякаго единичнаго органическаго существа. Самый добродѣтельный человѣкъ не изъять отъ причиняемыхъ ими страданій. Когда онъ лишается того, что ему наиболѣе дорого, что можетъ утѣшить его, какъ не надежда на будущее соединеніе въ области, гдѣ нѣтъ ни болѣзней, ни смерти? Безъ вѣры въ будущую жизнь смерть остается неразрѣшимымъ противорѣчіемъ въ судьбѣ человѣка. Для органическаго существа, котораго всѣ функціи и все назначеніе вращаются въ области конечнаго, смерть составляетъ естественное завершеніе его преходящаго существованія. Но человѣкъ носитъ въ себѣ сознание абсолютнаго и безконечнаго, а между тѣмъ своимъ тѣлеснымъ существованіемъ онъ отданъ на жертву тѣмъ силамъ, которыя властвуютъ въ области конечнаго. Его разумъ можетъ съ ними бороться, но не въ состояніи ихъ побѣдить. Это противорѣчіе разрѣшается лишь тѣмъ, что существованіе человѣка не ограничивается земною жизнью. Только безконечное назначеніе соответствуетъ сознанию безконечнаго, а потому оно составляетъ безусловное требованіе нравственнаго закона, вытекающа-

го изъ этого сознанія. Смерть связываетъ человѣка съ вѣчностью:

Ты—всѣхъ загадокъ разрѣшенье,

Ты—разрѣшенье всѣхъ цѣпей.

Такимъ образомъ, для единичнаго существа нравственный вопросъ на землѣ неразрѣшимъ и нравственный идеаль остается недостижимымъ. Какъ религія, такъ и нравственная философія, вполне обнимающая свою задачу, одинаково могутъ полагать полное осуществленіе нравственнаго закона и вытекающихъ изъ него безусловныхъ требованій только въ будущей жизни, изъятой отъ превратностей земного бытія. Для отдѣльнаго человѣка это одно составляетъ опору и утѣшеніе въ постигающихъ его невзгодахъ.

Но если единичное лице подвержено всѣмъ превратностямъ частнаго существованія, то отъ нихъ изъято чело-вѣчество, какъ цѣлое. Здѣсь мы имѣемъ общій процессъ, который совершается по законамъ, стоящимъ выше чело-вѣческаго произвола. Послѣдній служить имъ только орудіемъ; человѣкъ можетъ видоизмѣнять тѣ или другія частныя явленія, но стремленія, идущія наперекоръ природѣ вещей, остаются безсильными. Только служба безсознательнымъ или сознательнымъ орудіемъ высшихъ цѣлей, они дѣлаются плодотворными. Спрашивается: возможно ли здѣсь большее или меньшее осуществленіе нравственнаго идеала?

Выше было изложено понятіе о развитіи чело-вѣчества. Оно состоитъ въ томъ, что духъ излагаетъ свои опредѣленія во внѣшнемъ мірѣ, стремясь къ полнотѣ и согласію всѣхъ присушихъ ему элементовъ. Это и составляетъ совершенство жизни, тотъ идеаль, который ставитъ себѣ чело-вѣкъ. Но если такъ, то и здѣсь нравственный идеаль является только однимъ изъ элементовъ развитія. Конечная цѣль состоитъ въ соглашеніи его со всѣми остальными. Такой взглядъ на развитіе подтверждается совокупностью фактическихъ данныхъ. Дѣйствительное развитіе чело-вѣчества состоитъ не въ одномъ только нравственномъ совершенствованіи, но также, и даже еще болѣе, въ развитіи разума

и въ покореніи природы. Въ новое время, въ особенности, эти послѣднія цѣли выступаютъ на первый планъ; нравственное совершенствованіе далеко не идетъ съ ними въ уровень. Однако, въ историческомъ процессѣ и оно играетъ существенную роль, вопреки мнѣнію нѣкоторыхъ историковъ, утверждающихъ, что нравственныя понятія, а съ тѣмъ вмѣстѣ и нравственный уровень человѣчества, всегда остаются на одной ступени, и только развитіе разума двигаетъ его впередъ. Если мы взглянемъ на исторію древняго міра, то мы увидимъ, что нравственный идеаль его постепенно расширялся. Разбивая узкія рамки гражданскихъ добродѣтелей, онъ получилъ болѣе возвышенное, общечеловѣческое значеніе. Въ христіанствѣ онъ достигъ высшаго своего выраженія. Какъ бы мы ни смотрѣли на Христа, будемъ ли мы видѣть въ немъ Бога, сошедшаго на землю для спасенія рода человѣческаго, или просто человѣка, который проповѣдовалъ религію любви, или даже, по ученію Штрауса, миѣическое представленіе идеальнаго лица, нѣтъ сомнѣнія, что въ этомъ образѣ воплотился высшій идеаль нравственнаго совершенства. Дальнѣйшее развитіе человѣчества не представило уже ничего подобнаго. Для людей новаго времени идеаль нравственнаго совершенства можетъ состоять только въ подражаніи Христу. Но всякому понятно, что это—идеаль недостижимый. Немногимъ дано даже и отдаленно къ нему приближаться. Осуществленіе же его въ совокупномъ человѣческомъ родѣ, или даже въ болѣе тѣсной общинѣ людей, есть несбыточная мечта. Царствіе Божіе на землѣ неосуществимо, ибо оно предполагаетъ совершенныхъ людей, а таковыхъ на землѣ нѣтъ и не можетъ быть, ибо ограниченное существо, связанное условіями земнаго существованія, со всѣми своими физическими потребностями и влеченіями, по самой своей природѣ не предназначено къ совершенству, хотя оно носить въ себѣ этотъ идеаль, какъ залогъ призванія, не ограничивающагося земною жизнью. Поэтому и христіанская церковь, носительница нравственнаго идеала, полагаетъ царствіе Божіе не на землѣ, а на небѣ.

Истина этого положенія раскрывается намъ съ полною очевидностью, если мы сообразимъ, что нравственный идеаль можетъ быть достигнуть только путемъ свободы, т. е. внутреннею работою каждаго надъ самимъ собою, ибо, какъ сказано выше, нравственное значеніе имѣють только тѣ дѣйствія человѣка, которыя вытекаютъ изъ глубины совѣсти и изъ внутренняго свободнаго самоопредѣленія. Поэтому самая мысль о возможности осуществленія царствія Божьяго дѣйствиємъ внѣшней власти и путемъ принужденія представляетъ полное извращеніе нравственнаго закона. Это—та мысль, которая зажигала костры инквизиціи и заставляла истреблять тысячи людей во имя религіи милосердія и любви. Если же мы для осуществленія царствія Божьяго должны полагаться на человѣческую свободу, то нѣтъ сомнѣнія, что эта цѣль никогда не будетъ достигнута, ибо свобода добра есть вмѣстѣ свобода зла, а человѣческія влеченія слишкомъ часто направляютъ ее въ сторону послѣдняго. Самая потребность соглашенія нравственнаго идеала съ реальными условіями жизни ведетъ къ непрерывнымъ сдѣлкамъ, которыя, при ограниченности человѣка, разрѣшаются далеко не всегда удовлетворительно. Иногда получаютъ перевѣсъ нравственныя требованія, но еще чаще торжествуетъ эмпирическая сторона, которая громче и настоятельнѣе вопіетъ о своихъ притязаніяхъ. Какъ чисто личное начало, человѣческая свобода подвержена всѣмъ случайностямъ личнаго существованія; а такъ какъ ей, по самому существу нравственнаго закона, должно быть предоставлено его исполненіе, то и осуществленіе его требованій остается дѣломъ случайности. Въ одномъ случаѣ онъ будетъ исполненъ, а въ тысячѣ другихъ нѣтъ, ибо нравственный законъ одинъ, а уклоненія отъ него безконечны. Воображать, что когда-нибудь всѣ люди будутъ добровольно его исполнять и не будутъ отъ него уклоняться, есть ничто иное какъ праздная фантазія.

Но если осуществленіе царствія Божьяго на землѣ не

дано человѣку, если достиженіе этого идеала представляется возможнымъ только внѣ условій земной жизни, то человѣку дано приближаться къ иному рода идеалу, совмѣстному съ условіями земного существованія. Послѣдовательною работою многихъ поколѣній человѣкъ можетъ установить общественный бытъ, проникнутый нравственными началами. Тутъ не требуется уже, чтобы всѣ люди были добродѣтельны, а имѣется въ виду только установленіе системы учреждений, согласныхъ съ нравственнымъ закономъ и способствующихъ его утвержденію. Эта задача, въ нравственномъ отношеніи, несравненно низшаго разряда; тутъ нравственный законъ приспособляется къ разнообразію эмпирическихъ условій и къ измѣнчивымъ отношеніямъ человѣка. Хотя, по существу своему, это—законъ безусловный, однако мы видѣли, что, какъ таковой, онъ остается формальнымъ: содержаніе дается ему извнѣ, и это содержаніе требуетъ приспособленія. Осуществляясь во внѣшнемъ мірѣ, нравственный законъ долженъ сообразоваться съ условіями и законами этого міра, подобно тому, какъ человѣкъ, для того, чтобы покорить себѣ природу, долженъ подчиняться ея законамъ. Въ этомъ соглашеніи нравственнаго элемента съ эмпирическимъ состоитъ то совершенство жизни, которое составляетъ цѣль развитія человѣчества.

Здѣсь нравственность встрѣчается съ правомъ. Последнее, какъ мы видѣли, есть принудительное опредѣленіе эмпирическихъ условій человѣческой жизни; имъ устроится область внѣшней свободы. Въ какомъ же отношеніи находится эта внѣшняя свобода къ свободѣ внутренней? Какъ сочетаются оба эти начала въ общественной жизни? Мы вступаемъ здѣсь на новую почву: отъ субъективной нравственности мы переходимъ въ сферу объективной нравственности, которая есть вмѣстѣ сфера объективнаго права. Передъ нами раскрывается новый міръ общественныхъ отношеній, которыя мы должны изслѣдовать.

(Продолженіе слѣдуетъ).

Б. Н. Чичеринъ.

Взгляды Огюста Конта на философію математики.

Французскій мыслитель, столѣтіе со дня рожденія котораго истекло 19 (7) января 1898 г., отъ ранней юности до поздней старости стремился къ одной идеѣ—возстановленію на новыхъ основахъ того умственного единства, которое связывало человѣчество въ средніе вѣка, когда на западѣ Европы существовала одна духовная власть, власть католической церкви.

Но единство, которое онъ мечталъ водворить, не достигнуто, и въ самыхъ оцѣнкахъ значенія жизни и дѣла Огюста Конта рѣзко проявляется та „интеллектуальная анархія“, которую онъ считалъ величайшимъ зломъ человѣчества. Въ то время какъ незначительный по числу, но повсюду разсѣянный кругъ его правовѣрныхъ послѣдователей видитъ въ немъ основателя новой религіи человѣчества, здѣсь и тамъ раздаются голоса, или отрицающіе у Конта всякое философское значеніе, или идущіе далѣе и склонные видѣть въ его дѣятельности за послѣдніе годы бредъ сумасшедшаго.

Нѣсколько лѣтъ тому назадъ въ „Revue des deux mondes“ появились статьи извѣстнаго математика Жозефа Бертрана, непремѣннаго секретаря Парижской академіи, посвященныя личнымъ воспоминаніямъ о Контѣ. Одна изъ статей оканчивается словами: „Les pensionnaires de Charenton sont nombreux; presque tous sont plus fous qu' Auguste Comte; mais j'en ai connu qui l'étaient moins“.

Между крайностью подобнаго утверждения и крайностями правовѣрнаго позитивизма стоитъ мнѣніе, которое признаетъ „Курсъ положительной философіи“ Конта наравнѣ съ „Разсужденіемъ о методѣ“ Декарта глубочайшимъ проявленіемъ философской обобщающей мысли французскаго народа и считаетъ введеніе социологіи или науки объ общественныхъ явленіяхъ въ кругъ положительныхъ знаній великою заслугою Конта передъ человѣческой мыслью.

Менѣе разработанъ и поэтому подвергается большимъ сомнѣніямъ вопросъ о значеніи идей, высказанныхъ О. Контомъ относительно философіи другихъ частныхъ наукъ. Настоящій этюдъ имѣетъ цѣлью остановить вниманіе на тѣхъ взглядахъ Конта на философію математики, которые подтвердились дальнѣйшимъ развитіемъ математическихъ наукъ. Въ работахъ великихъ мыслителей цѣнны тѣ идеи, которыя послужили вѣхами, разставленными ими по пути человѣческой мысли; сравнительно мало интереса и пользы отыскивать среди нихъ тѣ или другія ошибочныя воззрѣнія, тѣ или другія неоправдавшіяся предсказанія.

I.

Огюсть Контъ былъ математикъ какъ по своему прекрасному математическому образованію, такъ и по своей дѣятельности преподавателя математики, почти всю жизнь доставлявшей ему средства къ существованію; поэтому естественнымъ и умѣстнымъ является остановиться по поводу истекшаго столѣтія со дня его рожденія на этой сторонѣ его жизни; но еще въ большей степени заслуживаютъ вниманія его взгляды на философію математики, находящіяся въ самой тѣсной и неразрывной связи съ сущностью и духомъ его философскаго ученія.

Рѣдкій математическій талантъ, проявившійся у него уже въ ранней юности, привлекъ его въ 1814 г. въ Политехническую школу, которая тогда, какъ и теперь, служила во Франціи центромъ серьезнаго математическаго образова-

нія: Въ спискѣ кандидатовъ, составленномъ однимъ изъ четырехъ экзаменаторовъ, онъ значился первымъ; на другихъ спискахъ первыми значились Дюгамель и Ламе. Во время пребыванія въ Политехнической школѣ онъ пользовался за свои таланты и усидчивость въ занятіяхъ, не мѣшавшую ему въ то же время быть веселымъ и общительнымъ товарищемъ, большою благосклонностью своихъ знаменитыхъ учителей Пуансо и Навье. Въ 1816 г. столкновение Конта съ однимъ изъ репетиторовъ школы Лефевюромъ де Фурси (авторомъ извѣстнаго учебника по аналитической геометріи) вызвало закрытіе Политехнической школы. Послѣ попытки занять мѣсто частнаго секретаря у будущаго министра Людовика-Филиппа Казимира Перье О. Контъ занялся преподаваніемъ элементарной математики въ частныхъ домахъ, которое оставляло ему свободное время для разносторонняго чтенія, для размышленій и подготовленія изданія шести томовъ „Положительной философіи“; первый томъ появился въ 1830 г., послѣ того какъ содержаніе было изложено предварительно въ курсѣ лекцій, прочтенномъ въ 1829 г. передъ избранною аудиторіей, передъ Фурье, Пуансо, Навье, Бленвиллемъ и др.

Въ 1832 г. Контъ былъ назначенъ, по предложенію Навье, репетиторомъ анализа и механики въ Политехнической школѣ и въ 1836 г. послѣ смерти Навье временно занималъ его кафедру; но освободившаяся вакансія была окончательно предоставлена Дюгамелю. Бертранъ рассказываетъ, какимъ событіемъ была эта смѣна для Политехнической школы, ученики которой были въ восторгѣ отъ преподаванія Конта. Въ первую же лекцію Дюгамель возсталъ противъ одного изъ коньковъ Конта—допущенія расходящихся строкъ и доказывалъ необходимость предварительно удостовѣриться въ сходимости строкъ, рассматриваемыхъ въ анализѣ. Дюгамель выказалъ этимъ большее знаніе современной ему математики, въ которой тогда послѣ работъ Абеля и Коши было справедливо обращено большее, чѣмъ прежде, вниманіе на сходимость строкъ; но интересно было

бы познакомиться и съ соображеніями Конта: расходящіяся строки и понынѣ играютъ важную роль и въ чистой математикѣ, и въ небесной механикѣ, и въ прошломъ году темою, предложенною Парижскою академіей наукъ на соисканіе большій математической преміи (*Grand prix des sciences mathématiques*), служилъ вопросъ о расширеніи роли, которую играютъ въ анализѣ расходящіяся строки.

Какъ бы въ возмѣщеніе за неудачу, постигшую Конта въ соисканіи каѳедры анализа, въ слѣдующемъ (1837) году Контъ получаетъ весьма важное мѣсто экзаменатора кандидатовъ въ Политехническую школу (*examineur d'admission*). Экзамены, произведенные Контомъ въ 1837 г., считались образцовыми, о нихъ сложились легенды. Контъ предложилъ экзаменующимся рядъ прекрасно подобранныхъ вопросовъ, въ которыхъ проявилась вся опытность, приобрѣтенная имъ въ теченіе двадцатилѣтней преподавательской дѣятельности; вопросы были настолько просты, что каждый хорошій кандидатъ могъ рѣшить ихъ, и настолько сложны, что лучшіе могли проявить свою талантливость.

Мѣсто экзаменатора вполне обезпечивало Конта въ матеріальномъ отношеніи въ теченіе тѣхъ семи лѣтъ, когда онъ занималъ эту должность; но его самолюбіе подвергалось постояннымъ уколамъ. Предшественникъ Конта Рейно былъ удаленъ за то, что, пользуясь своимъ положеніемъ экзаменатора, усиленно распространялъ свой курсъ аналитической геометріи. Поэтому послѣ его удаленія несмѣняемость должности экзаменатора была уничтожена, но только по отношенію къ вновь поступавшимъ на эту должность. Такимъ былъ одинъ Контъ, который и долженъ былъ подвергаться ежегоднымъ переизбраніямъ. Какъ это обстоятельство, такъ и новая неудачная кандидатура на мѣсто профессора анализа въ 1840 г., причемъ ему былъ предпочтенъ Штурмъ, возстановили Конта противъ педагогическаго совѣта школы и въ предисловіи къ шестому тому курса положительной философіи Контъ напалъ на совѣтъ, какъ на представителя вреднаго для дѣла преподаванія

класса «спеціалистовъ». Результатомъ явилась отставка Конта въ 1844 г. отъ должности экзаменатора, причѣмъ однимъ изъ поводовъ указывалось изданіе имъ въ 1843 году трактата по аналитической геометріи, не смотря на рѣшеніе совѣта, запрещававшее экзаменаторамъ издавать сочиненія элементарнаго характера, по которымъ кандидаты могли бы готовиться къ экзаменамъ. Другимъ поводомъ выставлялось то обстоятельство, что поразившіе всѣхъ умѣлостью выбора вопросы повторялись Контомъ изъ года въ годъ, такъ что приготовительныя школы обращали больше вниманія на подготовленіе этихъ вопросовъ, „Контовскихъ коньковъ“, чѣмъ на общую подготовку учениковъ *).

Обиды, нанесенныя Конту, конечно, могли только усилить его раздраженіе противъ начальниковъ и товарищей; онъ не скрывалъ этого раздраженія; росло и раздраженіе противъ него совѣта школы, и въ 1852 г. Контъ былъ удаленъ и отъ должности репетитора Политехнической школы. Лишенный этою отставкою всѣхъ средствъ къ существованію, Контъ принужденъ былъ жить до своей смерти, послѣдовавшей 5 сентября 1857 г., исключительно на средства, которыя доставляли ему, какъ верховному жрецу челоуѣчества, его поклонники, видѣвшіе въ немъ Аристотеля новой философіи и св. Павла новой религіи.

Поводомъ къ отставкѣ отъ должности репетитора были выставлены два обстоятельства: сокращеніе времени репетицій, установленнаго правилами школы (Контъ оправдывалъ это сокращеніе своею опытностью, позволявшею ему выигрывать пять минутъ на каждомъ ученикѣ противъ другихъ репетиторовъ) и систематическое уклоненіе отъ репетированія по математической теоріи вѣроятностей, которой Контъ не придавалъ никакого значенія.

*) Самъ Контъ видѣлъ въ своей неудачѣ отчасти проявленіе личной неприязни Араго, отчасти слѣдствіе радикальнаго противорѣчія между его философскимъ ученіемъ и „педавтократическими“ стремленіями ученыхъ и въ нѣсколькихъ письмахъ, обращенныхъ къ военному министру (письма эти напечатаны въ приложеніи къ книгѣ: *Lettres d'Auguste Comte à John Stuart Mill. Paris, 1877*) приглашалъ его взять въ свои руки назначеніе экзаменаторовъ.

Такова въ общихъ чертахъ педагогическая математическая дѣятельность Огюста Конта. Архивъ Политехнической школы содержитъ вѣроятно не мало данныхъ для болѣе точной ея оцѣнки, начало которой положено большою статьей одного изъ преданнѣйшихъ учениковъ Конта, П. Лафитта, ставшаго послѣ его смерти руководителемъ правовѣрныхъ позитивистовъ*). Въ этой статьѣ приведены за одинъ годъ тѣ замѣтки, которыми Контъ сопровождалъ оцѣнку каждаго отвѣта каждаго отдѣльнаго ученика; онѣ свидѣлствуютъ о томъ вниманіи, съ которымъ Контъ относился къ обязанностямъ экзаменатора, и объ его ясномъ и точномъ знаніи математики.

При своихъ безспорныхъ математическихъ талантахъ, Контъ не оставилъ специальныхъ математическихъ работъ; изданный имъ въ 1843 г. трактатъ аналитической геометріи не содержитъ въ себѣ новыхъ результатовъ и содержитъ только подробное развитіе тѣхъ взглядовъ на значеніе и систему аналитической геометріи, которые были высказаны имъ ранѣе въ „Положительной философіи“. Но если Контъ не внесъ въ математику никакихъ новыхъ результатовъ, то онъ оказалъ ей большую услугу, давши систематическое и проникнутое философскимъ обобщающимъ духомъ обзорѣніе ея главнѣйшихъ доктринъ. Отдѣльныя мысли объ основаніяхъ и методахъ математики разсѣяны въ сочиненіяхъ математиковъ XVII и XVIII столѣтія; Карно посвятилъ „метафизикѣ исчисленія бесконечно-малыхъ“ особое сочиненіе. Но такого связнаго и полнаго глубокихъ мыслей изложенія всѣхъ общихъ вопросовъ математической философіи, которое было дано Контомъ въ 1830 г., до него не было дано никѣмъ.

II.

Въ первомъ томѣ „Положительной философіи“**), философіи математики (включая сюда и геометрію) посвящены

*) Auguste Comte examinateur d'admission à l'École Polytechnique (Nouvelles Annales des mathématiques, v. XIII (1894), p. 65 — 80, 113 — 120, 405—428 и 462—482).

**) Контъ посвятилъ философіи математики два другія сочиненія: «Essais

лекціи 3—14. Но еще во второмъ урокъ Контъ, устанавливая іерархію между науками,—іерархію, основанную на постепенномъ переходѣ отъ наукъ, изучающихъ явленія наиболѣе общія и наиболѣе простыя, къ наукамъ, изучающимъ явленія болѣе спеціальныя и болѣе сложныя, ставитъ математику краеугольнымъ камнемъ положительной философіи и слѣдующими словами опредѣляетъ ея значеніе: „При настоящемъ состояніи развитія нашихъ положительныхъ знаній необходимо смотрѣть на математику не столько какъ на составную часть естественной философіи, сколько какъ на истинное основаніе этой философіи, которымъ она сдѣлалась со временъ Декарта и Ньютона. Дѣйствительно, въ настоящее время математическая наука не столько важна по знаніямъ, однако очень существеннымъ и очень драгоценнымъ, изъ которыхъ она состоитъ, сколько потому, что она составляетъ наиболѣе могущественное орудіе, употребляемое человѣческимъ духомъ при разысканіи законовъ естественныхъ явленій“ *). Подъ общимъ названіемъ математической науки мы имѣемъ,—говоритъ Контъ,—собственно двѣ науки отличныя одна отъ другой по своему характеру: *абстрактную математику* или *вычисленіе*, и *конкретную математику*, которая состоитъ, съ одной стороны, изъ *общей геометріи*, съ другой стороны,—изъ *раціональной механики*. Абстрактная математика есть удивительное распространеніе естественной логики на извѣстный рядъ выводовъ. „Геометрія и механика должны быть, напротивъ, разсматриваемы какъ настоящія естественныя науки, основанныя,

sur la philosophie des mathématiques» 1822 и «Synthèse subjective ou système universel des conceptions propres à l'état normal de l'humanité. Tome premier.—Le Système de logique positive ou traité de philosophie mathématique. Paris, 1856. Первое изъ этихъ сочиненій составляетъ библиографическую рѣдкость, и намъ не удалось съ нимъ познакомиться; второе, напечатанное Конттомъ, за годъ до смерти, не представляетъ въ научномъ отношеніи интереса. Изученіе математики разсматривается въ ней, какъ подготовляющее будущихъ «служителей человѣчества» къ изученію морали.

*) Cours de philosophie positive. Tome premier, p. 112. Мы цитируемъ сочиненіе Конта по изданію 1830 г. и будемъ обозначать его для сокращенія. Phil. pos.

какъ и всѣ другія, на наблюдении, хотя по крайней простотѣ явленій эти науки допускаютъ безконечно болѣе совершенную систематизацію, чѣмъ всѣ другія науки, вслѣдствіе чего опытный характеръ ихъ первыхъ началъ не подвергается всеобщему признанію“ *).

Къ вопросу о характерѣ геометріи, къ вопросу о томъ, есть ли она наука чисто-раціональная, совершенно независимая отъ наблюдения или же, напротивъ, естественная наука, только гораздо болѣе простая и поэтому гораздо болѣе совершенная, чѣмъ всякая другая, Контъ возвращается въ первомъ изъ уроковъ, посвященныхъ геометріи. „Для всякаго, — говоритъ онъ, — разсматривающаго со вниманіемъ геометрическія разсужденія, очевидно, что если разсматриваемые факты и связаны гораздо болѣе между собою, чѣмъ факты всякой другой науки, существуетъ однако по отношенію къ каждому тѣлу, изучаемому геометрами, извѣстное число первоначальныхъ явленій, которыя, не будучи выведены разсужденіемъ, основываются только на наблюдении и составляютъ необходимое основаніе всѣхъ выводовъ. Общее заблужденіе, высказываемое по этому поводу, должно быть разсматриваемо какъ остатокъ вліянія метафизическаго духа, такъ долго господствовавшаго даже въ геометрическихъ изслѣдованіяхъ“ **).

Признаніе геометріи, наравнѣ съ механикою, наукою опытною шло въ разрѣзъ съ господствовавшими тогда на континентѣ философскими ученіями, и только немногіе ученые, много думавшіе объ основныхъ вопросахъ геометріи, раздѣляли тѣ взгляды, которые были высказаны Контомъ съ такою опредѣленностью въ приведенныхъ выше строкахъ. Такъ, Гауссъ въ своей частной перепискѣ не разъ высказывалъ мысль, что геометрія, подобно механикѣ, зависитъ отъ опыта ***). Лобачевскій, который уже въ работѣ, проч-

*) Phil. pos. I, p. 113.

**) Phil. pos. lcc. 10, p. 349—350.

***) Давно извѣстно его письмо къ Бесселю отъ 9 апрѣля 1830 г., гдѣ онъ высказалъ свой взглядъ на то, что «наше знаніе истинъ геометріи совершенно

тенной имъ 12 февраля 1826 г., говорилъ: „первыя понятія..... пріобрѣтаются чувствами; врожденнымъ не должно вѣрить“, въ своей главной работѣ: „Новыя начала геометріи“ (1835) высказался еще болѣе опредѣленно относительно происхожденія геометрическихъ понятій: „Въ природѣ мы познаемъ собственно только движеніе, безъ котораго чувственныя впечатлѣнія невозможны. Всѣ прочія понятія, напримѣръ, геометрическія, произведены нашимъ умомъ искусственно, будучи взяты въ свойствахъ движенія; а потому пространство, само собой, отдѣльно, для насъ не существуетъ“.

Современныя геометрическія изслѣдованія являются развитіемъ этой гениальной мысли Лобачевского о зависимости геометрическихъ понятій отъ свойствъ движенія. Первый, кто подробно и независимо отъ Лобачевского остановился на этомъ вопросѣ, былъ Ибервегъ; въ своей появившейся въ 1851 г. статьѣ „Научное изложеніе основаній геометріи“ *) онъ стремится къ цѣли установить геометрію, подобно другимъ естественнымъ наукамъ, на опытныхъ основаніяхъ, и такими опытными основаніями считаетъ: 1) свободную подвижность твердыхъ тѣлъ, 2) и 3) возможность движенія твердаго матеріальнаго тѣла въ случаѣ одной или двухъ закрѣпленныхъ точекъ и 4) невозможность движенія въ случаѣ,

лишено того полнаго убѣжденія въ ихъ необходимости (и слѣдовательно, абсолютной истинѣ), которое принадлежитъ ученію о величинахъ; мы должны скромно сознаться, что если число есть только продуктъ нашего духа, то пространство и помимо нашего духа имѣетъ реальность, которой мы не можемъ а priori предписывать законы». Недавно при разборѣ архива Гаусса найдено болѣе раннее письмо его къ Ольберсу (отъ 28 апрѣля 1817 г.), гдѣ высказывается та же мысль. «Я прихожу все болѣе къ убѣжденію, что необходимость нашей геометріи не можетъ быть доказана, по крайней мѣрѣ, человѣческимъ разумомъ и для человѣческаго разума. Можетъ быть, въ другой жизни мы дойдемъ до другихъ, намъ недоступныхъ теперь, взглядовъ на сущность пространства. До тѣхъ поръ мы должны уподоблять геометрію не ариметикѣ, основанной на априорныхъ соображеніяхъ, но механикѣ» (N. J. Lobatschefskii, von F. Engel. Leipzig. 1899, S. 380).

*) Die Prinzipien der Geometrie, wissenschaftlich dargestellt (Archiv für Philologie und Pädagogik, Bd. 17 (1851). Французскій переводъ помѣщенъ въ приложеніи къ книгѣ Дельбефа: Prolégomènes philosophiques de la Géométrie (Liège, 1860).

если закрѣплены три точки *). Изслѣдованія по физиологической оптикѣ привели Гельмгольца къ той же исходной точкѣ зрѣнія, но математическое изслѣдованіе вопроса дало Гельмгольцу возможность идти далѣе Ибервега: Гельмголецъ показалъ возможность существованія нѣсколькихъ геометрій при однихъ и тѣхъ же основныхъ эмпирическихъ фактахъ, между тѣмъ какъ Ибервегъ, введя понятіе о направленіи и на основаніи теоремы, что опредѣленная имъ, какъ ось вращенія, прямая линія имѣетъ постоянное направленіе, получилъ только геометрію Эвклида. Знаменитый норвежскій математикъ Софусъ Ли, котораго недавнюю кончину оплакиваютъ математики всего свѣта, дополнилъ математическія изслѣдованія Гельмгольца примѣненіемъ созданной имъ теоріи непрерывныхъ группъ преобразованій **); важное значеніе теоріи группъ движеній для геометріи выяснено недавно безъ математическихъ формулъ въ статьѣ Пуанкаре: *On the foundations of geometry* ***).

III.

Установивъ различіе между философскимъ характеромъ чистой или абстрактной математики и конкретной математики (геометріи и механики ****), Контъ подробно развиваетъ

*) Для изученія взглядовъ Ибервега на геометрію важно также его сочиненіе: „System der Logik und Geschichte der logischen Lehren“ (1857) его статья: *Zur Theorie der Richtung des Sehens* (Zeit. für rat. Medicin—Henle und Pfeuffer 1858. Bd. 5 S. 268—282) и его рецензія на упомянутое выше сочиненіе Дельбефа, помѣщенная въ *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, herausg. von Fichte, Ulrici und Wirth. Bd. 37. Halle, 1860, S. 148—167.

***) Объ отношеніи между работами Гельмгольца и Ли см. отзывъ, представленный Казанскому Физико-Математическому Обществу проф. Клейномъ по поводу присужденія Ли первой преміи Лобачевского (Извѣстія Каз. Ф.-М. О. (2) Т. VIII № 1).

****) *Monist*, October 1898. По мнѣнію Пуанкаре, „то, что мы называемъ геометріей, есть не что иное, какъ изученіе нормальныхъ свойствъ нѣкоторой непрерывной группы, такъ что мы можемъ сказать: пространство есть группа. Между непрерывными математическими группами, которыя можетъ построить нашъ умъ, мы выбираемъ ту, которая наименѣе отклоняется по своимъ свойствамъ отъ той группы перемѣщеній, которой знаніе дается намъ опытомъ“.

*****) Проникнутый глубокимъ уваженіемъ къ Фурью и къ его классическому

свои взгляды на соотношеніе между этими двумя отдѣлами математической науки.

Изложенію своихъ взглядовъ Контъ предпосылаетъ общее опредѣленіе всей математики. Такимъ опредѣленіемъ онъ считаетъ слѣдующее: „математика есть наука, имѣющая цѣлью косвенное измѣреніе величинъ,—наука, въ которой однѣ величины опредѣляются посредствомъ другихъ по точнымъ отношеніямъ, между ними существующимъ *)“ Такъ какъ въ каждомъ явленіи мы принуждены разсматривать нѣсколько связанныхъ и совмѣстно измѣняющихся величинъ, то отсюда вытекаетъ „естественно-неопредѣленный объемъ и точная логическая всеобщность математической науки“.

Опредѣленіе математики, данное Контомъ, приводитъ его къ убѣжденію, что, только изучая математику, мы можемъ достигнуть истиннаго и глубокаго пониманія сущности науки. „Всякая наука состоитъ въ соподчиненіи фактовъ. Собраніе отдѣльныхъ наблюденій не составляетъ науки; напротивъ, можно вообще сказать, что существенное назначеніе науки заключается въ томъ, чтобы избавлять насъ отъ прямыхъ наблюденій, позволяя изъ наименьшаго числа непосредственныхъ данныхъ вывести наивозможно большее число результатовъ“. Эти характеристическія особенности науки проявляются въ математикѣ въ наивысшей степени. Поэтому-то „всякое научное воспитаніе, которое не начинается изученіемъ математики, грѣшитъ въ самомъ своемъ основаніи“. „Только изученіе математики можетъ дать глубокое и истинное пониманіе того, что такое наука. Въ математикѣ нужно учиться тому общему методу, который человѣческій духъ постоянно употребляетъ во всѣхъ своихъ

сочиненію „Théorie de la chaleur“, Контъ былъ склоненъ видѣть въ созданной Фурье аналитической теоріи теплопроводности или „термологіи“ третью вѣтвь конкретной математики и придавалъ особое значеніе тому, что Фурье вывелъ основныя уравненія распространенія теплоты, „не разсматривая вопросъ какъ приложеніе механики“. Противорѣчіе между механическимъ и феноменологическою физикой (см. Mach. Prinzipien der Wärmelehre. 1896) сознавалось уже Контомъ.

*) Phil. pos., p. 129.

положительныхъ изслѣдованійхъ, потому что нигдѣ вопросы не рѣшаются болѣе полно и нигдѣ выводы не продолжаютъ такъ далеко, съ такою точною строгостью“. Въ математикѣ притомъ наше мышленіе дало, по мнѣнію Конта, наибольшія доказательства своей силы.

Такъ какъ цѣль математическаго изслѣдованія есть всегда опредѣленіе величинъ неизвѣстныхъ посредствомъ соотношеній, существующихъ между ними и другими данными величинами, то каждое изслѣдованіе должно состоять изъ двухъ частей: 1) изъ опредѣленія соотношеній, существующихъ между величинами, совмѣстно измѣняющимися въ данномъ явленіи, и 2) изъ вычисленія неизвѣстныхъ величинъ по этимъ соотношеніямъ. Первая (*конкретная*) часть каждаго математическаго изслѣдованія зависитъ отъ явленія, и рѣшеніе вопроса, въ немъ заключающагося, должно быть необходимо основано на разсмотрѣніи внѣшняго міра и не можетъ быть никогда замѣнено рядомъ умственныхъ операцій. Цѣль этой конкретной части состоитъ въ томъ, чтобы замѣнить соотношенія между величинами (конкретныя функціи) уравненіями между числами, причемъ въ эти уравненія могутъ входить только абстрактныя функціи, изучаемыя въ чистой математикѣ. Въ этой замѣнѣ и состоитъ переходъ отъ конкретнаго къ абстрактному, и на важности этого перехода Контъ особенно подробно останавливается. „Идею-мать“ этого перехода онъ видѣлъ въ аналитической геометріи, и этимъ объясняется то особое уваженіе, которое онъ питалъ къ Декарту и къ философской революціи, произведенной имъ въ геометріи. Единственное математическое сочиненіе, напечатанное Контомъ: „*Traité élémentaire de géométrie analytique à deux et à trois dimensions*“ (Paris, 1843) *) имѣло своею цѣлью выяснитъ значеніе общихъ аналитическихъ методовъ въ сравненіи со специаль-

*) Сочиненіе это, бывшее библиографическою рѣдкостью, издано вновь въ 1894 г. бразильскими позитивистами подъ заглавіемъ: *La géométrie analytique d'Auguste Comte. Nouvelle édition précédée de la géométrie de Descartes* (Paris Bahl.—Rio-de-Janeiro. Briguiet).

нашихъ спекулятивныхъ силъ — (instituant une meilleure économie de nos forces spéculatives) *).

IV.

Когда математическіе законы явленій выражены съ помощью аналитическихъ функций, дальнѣйшее изученіе явленій становится вопросомъ чистой или абстрактной математики, включающей и самыя простыя численныя операціи, и самыя возвышенныя комбинаціи трансцендентнаго анализа. Уравненія, къ которымъ приводитъ изученіе явленія въ конкретной части математическаго изслѣдованія, являются исходною точкой чистой математики. Въ логическомъ порядкѣ абстрактная математика слѣдуетъ такимъ образомъ за конкретной, и точно также въ историческомъ развитіи математики успѣхи ея конкретной части опредѣляли и вызвали успѣхи абстрактной части. Развивая и указывая логическую и историческую зависимость абстрактной математики отъ конкретной, Кантъ въ то же время ясно видѣлъ, что абстрактная математика составляетъ вполнѣ независимую область знанія, изученіе которой должно предшествовать философскому изученію геометріи и механики. Онъ настаиваетъ на томъ, что чистая математика можетъ и должна быть изложена въ единой и непрерывной, независимой отъ геометрическихъ и механическихъ соображеній, системѣ.

Какъ извѣстно, возвышенные методы анализа бесконечно-малыхъ были изобрѣтены для рѣшенія геометрическихъ и механическихъ вопросовъ, и поэтому самому на нихъ отразилось вліяніе геометрическихъ и механическихъ соображеній. Исчисленіе флюксій Ньютона основано на разсмотрѣніи кривой, описываемой матеріальною точкою, движущеюся при извѣстномъ законѣ измѣненія скорости. Геометрическія соображенія отражаются и на методѣ бесконечно-малыхъ

*) *Traité élém. de géométrie analytique* (Изданіе бразильскихъ позитивистовъ), р. 3.

Лейбница. Великій Лагранжъ первый сдѣлалъ попытку изложить анализъ съ иной точки зрѣнія. Въ своихъ сочиненіяхъ: „Théorie des fonctions analytiques“ и „Leçons sur le calcul des fonctions“ онъ опредѣляетъ производную, какъ коэффициентъ первой степени приращенія h въ разложеніи функции $(x + h)$, и такимъ образомъ основываетъ весь анализъ на теоріи разложенія функций въ строки.

Внимательно рассматривая въ шестомъ урокъ всѣ три точки зрѣнія на анализъ бесконечно-малыхъ, Контъ вполнѣ становится на точку зрѣнія Лагранжа и считаетъ ее „наиболѣе рациональною и наиболѣе философскою“. „Избѣгая заботливо всѣхъ чуждыхъ соображеній, Лагранжъ привелъ трансцендентный анализъ къ его истинному характеру, къ доставленію возможности производить очень обширный классъ аналитическихъ преобразованій... Въ то же время этотъ анализъ явился простымъ развитіемъ обыкновеннаго анализа: онъ сталъ высшею алгеброй. Всѣ различныя части, мало связанныя до тѣхъ поръ, абстрактной математики могли быть съ этого момента рассматриваемы какъ составляющія единую систему“ *).

Въ теченіе семидесяти лѣтъ, протекшихъ съ того времени, какъ Контъ написалъ эти строки, стремленіе придать единство чистой математикѣ и удалить изъ нея всѣ соображенія, почерпнутыя изъ другихъ наукъ, преимущественно изъ геометріи, было однимъ изъ преобладающихъ стремленій математиковъ. Продолжателемъ Лагранжа въ стремленіи основать теорію функций на теоріи степенныхъ строкъ явился Вейерштрассъ. Теоріи Лагранжа не достааетъ общности и строгости, такъ какъ онъ рассматривалъ только строки, расположенныя по степенямъ вещественной переменнѣй, и не обращалъ должнаго вниманія на условія сходимости. Для Вейерштрасса основаніе теоріи функций также степенная строка, но строка, расположенная по степенямъ комплексной переменнѣй и сходящаяся въ извѣстномъ «кругѣ сходимости».

*) Phil. pos., p. 146.

Принципъ «аналитическаго продолженія» даетъ возможность слѣдить за ходомъ функціи внѣ первоначальнаго круга сходимости, и такимъ образомъ вся теорія функцій становится слѣдствіемъ теоріи строкъ и, подобно послѣдней, устанавливается на прочныхъ и чисто-ариѳметическихъ основаніяхъ *). На такихъ же чисто-ариѳметическихъ соображеніяхъ, независимыхъ отъ той наглядности, которую даютъ геометрическія соображенія, построена Вейерштрассомъ и другими математиками теорія несоизмѣримыхъ чиселъ. Еще далѣе шель въ этомъ отношеніи Кронекеръ, стремившійся свести всю математику къ дѣйствию надъ цѣлыми числами. Въ «ариѳметизированіи» математики, въ требованіи для всѣхъ истинъ анализа доказательствъ исключительно ариѳметическихъ **) несомнѣнно состоитъ одна изъ существенныхъ особенностей современной математики. Истины, которыя ранѣе на основаніи геометрической наглядности казались очевидными, какъ, напримѣръ, существованіе производной у каждой непрерывной функціи, оказались допускающими исключеніе. Я не могу не напомнить, что Лобачевскій и въ вопросѣ объ отношеніи между дифференціаціей и непрерывностью опередилъ своихъ современниковъ.

Ставъ на точку зрѣнія Лагранжа, видя въ трансцендентномъ анализѣ только продолженіе обыкновенной алгебры, Контъ представляетъ систему чистой математики въ слѣдующемъ видѣ. Съ одной стороны, уравненія между числами, выраженные съ помощью аналитическихъ элементовъ— абстрактныхъ функцій, уравненія, къ которымъ приводитъ рѣшеніе каждаго конкретнаго вопроса, должны быть подвергаемы преобразованіямъ для того, чтобы точнѣе обнаружить, какъ неизвѣстныя величины составлены съ по-

*) См. H. Poincaré: L'oeuvre mathématique de Weierstrass (Acta mathem. XXII, 1898), и статью автора: Роль проф. Вейерштрасса въ современномъ развитіи математики. (Собраніе протоколовъ Казанской физико-матем. секціи. Т. 4. 1886).

**) См. F. Klein: Arithmetisierung der Mathematik (Götting. Nachr. 1895. Nouv. Ann. des mathém. 1897. Vol. XVI).

мощью извѣстныхъ. Съ другой стороны, послѣ того, какъ преобразованія привели къ возможно болѣе простымъ и изящнымъ формуламъ, необходимо найти неизвѣстныя числа. Соотвѣтственно этимъ двумъ задачамъ анализъ раздѣляется на двѣ части: алгебру, или исчисленіе функцій, и ариѳметику, или исчисленіе величинъ (численныхъ значеній), причемъ Контъ относитъ къ ариѳметикѣ многіе вопросы, обыкновенно къ ней не причисляемые, какъ-то: построеніе логариѳмическихъ и тригонометрическихъ таблицъ, численное рѣшеніе уравненій, интерполированіе, приближенное вычисленіе интеграловъ и пр.

Алгебра или исчисленіе функцій въ свою очередь распадается на двѣ части: исчисленіе прямыхъ функцій (обыкновенный анализъ или собственно алгебра) и исчисленіе косвенныхъ (вспомогательныхъ) функцій (трансцендентный анализъ). Первая часть имѣетъ цѣлью непосредственное преобразование и рѣшеніе уравненій, установленныхъ между рассматриваемыми величинами; вторая оперируетъ надъ вспомогательными величинами, однообразно связанными съ изучаемыми въ самомъ вопросѣ и вводимыми для облегченія. Такими величинами и являются дифференціалы, производныя или флюксіи, смотря по тому, какую изъ трехъ точекъ зрѣнія на трансцендентный анализъ мы принимаемъ. Наконецъ, трансцендентный анализъ распадается на двѣ части, смотря по тому, имѣетъ ли онъ цѣлью выводъ уравненій между вспомогательными величинами изъ уравненій между соотвѣтствующими первоначальными величинами (дифференціальное исчисленіе, исчисленіе производныхъ функцій, исчисленіе флюксій), или обратную задачу (интегральное исчисленіе, исчисленіе первоначальныхъ функцій, исчисленіе флюентъ). Разъясненію отношенія между этими двумя задачами Контъ посвящаетъ 7-й урокъ и затѣмъ заканчиваетъ свое изложеніе системы чистой математики, посвящая отдѣльные уроки варіаціонному исчисленію (8-й урокъ) и исчисленію конечныхъ разностей (9-й урокъ).

Я заканчиваю этимъ изложеніе взглядовъ О. Конта на философію математики и буду считать свою цѣль достигнутою, если это изложеніе убѣдитъ читателя въ томъ, что мысли Конта объ отношеніи между чистою (абстрактною) и прикладною (конкретною) математикою, его взглядъ на геометрію, какъ на естественную науку, его убѣжденіе въ необходимости достигнуть „совершеннаго единства“ (*unité parfaite*) анализа подтверждаются и объясняются всѣми успѣхами математической науки въ теченіе семидесятилѣтія, истекшаго со времени появленія перваго тома „Положительной философіи“.

Успѣхи математической физики поставили на ряду съ термологіею, которую такъ горячо привѣтствовалъ Контъ, многіе другіе отдѣлы конкретной математики, и Максвелль, которому мы обязаны созданиемъ электро-магнитной теоріи свѣта, формулируетъ цѣль математической физики слѣдующими словами, вполнѣ тождественными по мысли съ приведенными выше взглядами Конта на отношеніе между конкретнымъ и абстрактнымъ: „всѣ приложенія математики въ естественной философіи основаны на отношеніяхъ между законами физическихъ величинъ и законами чисель, такъ что основнымъ стремленіемъ точныхъ наукъ является сведеніе задачъ природы на опредѣленіе величинъ съ помощью операций надъ числами“ *).

Научное и философское движеніе въ геометріи, связанное съ незабвеннымъ для насъ именемъ Лобачевского, ведетъ къ уясненію отношеній, существующихъ между двумя естественными науками—геометріею и механикою, и къ рѣшенію задачи, поставленной Контомъ: отдѣлить въ основныхъ понятіяхъ этихъ наукъ *физическое* отъ *логическаго* *).

„Ариометизація“ математики имѣетъ своею цѣлью создать «совершенное единство» чистой математики.

Поэтому-то, хотя съ именемъ Огюста Конта для насъ, математиковъ, не соединяется, какъ съ именемъ предпоч-

*) On Faraday's lines of force. Scientific papers. Cambr. 1890. Vol. I, p. 156.

**) Phil. pos., p. 541.

теннаго ему для каедры Политехнической школы Штурма, представленіе о блестящемъ успѣхѣ, достигнутомъ въ одной изъ важныхъ областей математическаго анализа *), но тѣмъ не менѣе въ исторіи философіи математики имя Конта будетъ всегда занимать видное и важное мѣсто, и математикъ, прочитавшій первый томъ „Положительной философіи“, вынесетъ всегда изъ этого чтенія большую пользу какъ отъ мыслей, въ немъ заключающихся, такъ и еще болѣе, можетъ быть, отъ того уваженія къ математическому методу, которымъ проникнута вся книга, которымъ проникнута была вся жизнь О. Конта, видѣвшаго въ математическомъ методѣ наиболѣе яркое проявленіе «позитивнаго духа».

А. Васильевъ.

*) Теорема Штурма объ отдѣленіи корней алгебраическаго уравненія.

Вопросы философіи, кн. 49.

Францискъ Бэконъ и его историческое значеніе.

I.

Развитіе міровоззрѣнія человѣчества есть явленіе въ ряду другихъ явленій и совершается не произвольно, но по опредѣленнымъ законамъ и причинамъ.

Философы и мыслители — дѣти своего времени и своего народа; на нихъ, пожалуй, болѣе чѣмъ на комъ-либо, отражаются тѣ, часто для насъ скрытыя, но всегда могущественныя, общія причины, которыя даютъ извѣстной эпохѣ ея опредѣленный отпечатокъ; каждый изъ нихъ вполнѣ понятнымъ является только тогда, когда онъ поставленъ на соотвѣтствующее мѣсто въ исторіи того народа, къ которому онъ принадлежалъ.

Философы выражаютъ въ своихъ произведеніяхъ прежде всего то, чему учитъ сама жизнь, даютъ свой отзывъ на тѣ воззрѣнія, которыя циркулируютъ въ данное время въ окружающемъ ихъ обществѣ, и это въ ихъ произведеніяхъ имѣетъ главное значеніе, ибо пора перестать исторіи философіи быть сборникомъ разсказовъ о томъ, какъ жили и что думали тѣ или другія отдѣльныя личности, но стать дѣйствительной исторіей, повѣствованіемъ о томъ, какъ развивалось общее человѣческое міровоззрѣніе, находящее свое отраженіе въ системахъ философовъ. Какъ общая исторія перестала посвящать главное свое вниманіе придворнымъ интригамъ, войнамъ и любовнымъ увлеченіямъ монарховъ, но стала исторіей народовъ, точно также и

исторія философіи изъ исторіи философовъ должна стать дѣйствительною исторіей философіи, то есть исторіей развитія общаго человѣческаго міровоззрѣнія.

Философы суть свѣтила, свѣтящія отраженнымъ свѣтомъ воззрѣній и потребностей своей эпохи; они отражаютъ только этотъ свѣтъ болѣе яркимъ и блестящимъ, отчасти также и преломленнымъ; само же міровоззрѣніе данной эпохи и ея духовныя и нравственныя тенденціи слагаются въ силу общихъ историческихъ причинъ, почему въ разныя эпохи и у разныхъ народовъ принимаютъ различный характеръ. Философы способствуютъ ихъ развитію именно тѣмъ, что выражаютъ ихъ въ формѣ болѣе ясной и отчетливой. Они суть самосознаніе своей эпохи и своего народа, и въ наиболѣе крупныхъ изъ нихъ это проявляется со всею ясностью. Развѣ Джордано Бруно мыслимъ гдѣ-либо, какъ не въ эпохѣ итальянскаго возрожденія? Развѣ Кантъ не прямой сынъ эпохи нѣмецкаго просвѣщенія, развѣ Гегель и Шопенгауэръ не два типичныхъ нѣмецкихъ представителя эпохи реакціи въ ея самоупоеніи, которое она поселяетъ въ однихъ, и безнадежной скорби пессимизма, которымъ она отравляетъ сознаніе другихъ? Чтобы вѣрно понять даннаго мыслителя, его прежде всего должно поставить на его соотвѣтствующее мѣсто, должно совлечь съ него условную философскую мантию, въ которую нарядили его учебники, и разсматривать въ томъ костюмѣ, въ которомъ онъ дѣйствительно ходилъ.

Тогда мы убѣждаемся, что философы не суть какіе-то абстракты, субъекты внѣ времени и пространства, какъ ихъ нерѣдко изображаютъ, но дѣти своего времени и народа, явленія въ общей цѣпи явленій, причинно связанныхъ другъ съ другомъ.

Едва ли не самымъ поучительнымъ въ этомъ отношеніи является Францискъ Бэконъ Веруламскій, котораго вмѣстѣ съ Декартомъ принято считать родоначальникомъ новой философіи. На самомъ дѣлѣ, однако, это было далеко не такъ.

Но прежде необходимо изложить въ общихъ чертахъ то ученіе Бэкона, которое снискало ему славу родоначальника современной философіи въ ея реалистическомъ направленіи и которое выражено въ его „Новомъ Органѣ“.

„Новый Органъ“ Бэкона вышелъ въ Лондонѣ въ 1620 году и названъ такъ въ параллель старому Аристотелевскому Органу, который онъ отнынѣ долженъ былъ собою замѣнить. Новый Органъ представляетъ собою неоконченную вторую часть неоконченнаго большого сочиненія, которому дано названіе „Великое возрожденіе наукъ“.

. II.

Основной смыслъ Новаго Органа опредѣляется тою цѣлью, которой должна отнынѣ служить, согласно Бэкону, наука, ея истинною цѣлью. Радикальное измѣненіе взгляда на конечное назначеніе знанія составляетъ основную мысль Новаго Органа, опредѣляющую все его содержаніе.

Для чего нужно человѣку знаніе, чему должна служить наука?

Если бы мы обратились съ такимъ вопросомъ къ схоластику среднихъ вѣковъ, къ отцу церкви, онъ сказалъ бы намъ: „Для чего нужно знаніе, для чего нужна наука? Ни для чего не нужны, или развѣ только затѣмъ, чтобы погубить нашу душу и отдать ее сатанѣ“. Идеалистъ, воспитанный на идеяхъ Шеллинга или Гегеля, воскликнулъ бы нѣсколько иначе: „Зачѣмъ намъ нужно святое знаніе? Ни зачѣмъ не нужно. Знаніе, истина есть цѣль сама по себѣ. Въ безкорыстномъ знаніи, въ неотравленномъ мірской матеріальной злобой созерцаніи истинно сущаго духъ человѣческой, это достигшее самосознанія само божество, находитъ самое высшее наслажденіе; не запятнанное земными интересами созерцаніе вѣчной истины даетъ ему наиболѣе его достойное самоудовлетвореніе, ибо что можетъ быть достойнѣе Духа, какъ не созерцаніе Духомъ созданнаго и вызваннаго къ жизни?“ Совершенно иначе отвѣчаетъ на этотъ вопросъ

Бэконъ и вслѣдъ за нимъ современная положительно-научная философія. Знаніе, говорятъ они, нужно человѣку затѣмъ, чтобы лучше устроить свою жизнь. Знаніе не есть цѣль сама по себѣ, но лишь средство къ достиженію человѣческаго благосостоянія. Знать нужно затѣмъ, чтобы быть въ состояніи покорить себѣ природу и надъ нею господствовать, чтобы разумно и удобно устроить человѣческое общежитіе. „Истина и польза—одно и то же“.

Знать—значить мочь, и въ этомъ заключается вся цѣль знанія. Такова основная мысль Новаго Органа,—основная мысль, отличающая міровоззрѣніе Бэкона отъ міровоззрѣнія среднихъ вѣковъ.

Но человѣкъ не есть существо, стоящее внѣ естественнаго порядка вселенной. Онъ есть явленіе въ ряду другихъ явленій. Не міръ созданъ для него, или не заключенъ человѣкъ какъ въ темницу въ узкіе предѣлы вещественной природы, какъ полагало это міровоззрѣніе среднихъ вѣковъ, но онъ созданъ вмѣстѣ съ міромъ,—звено въ общей неразрывной цѣпи естественныхъ явленій. Знаніе его простирается только на явленія природы, и его могущество, подобно дѣйствию всякой другой естественной силы, не идетъ дальше послѣднихъ. Что лежитъ внѣ естественнаго порядка явленій, лежитъ и внѣ предѣловъ человѣческаго знанія и внѣ предѣловъ человѣческаго могущества. Сверхъестественное можетъ быть доступно, какъ полагаетъ Бэконъ, откровенію; чуду подлежитъ то, что не подвластно силамъ природы, но то и другое лежитъ уже внѣ предѣловъ *человѣческаго* знанія и внѣ предѣловъ *человѣческаго* могущества.

Въ человѣкѣ дѣйствуютъ естественныя силы природы, и знаніе его, а вмѣстѣ съ нимъ и могущество человѣка простираются только на послѣднія—такова вторая основная мысль Новаго Органа въ его отличіи отъ міровоззрѣнія среднихъ вѣковъ.

Эти двѣ основныя мысли, что знаніе есть средство къ человѣческому могуществу и что человѣческому знанію и могуществу подлежатъ только естественныя явленія при-

роды при посредствѣ познанія естественныхъ же силъ природы,—со всею ясностью и опредѣленностью выражены въ первыхъ же афоризмахъ Нового Органа.

Человѣкъ есть слуга природы и ея истолкователь. Онъ знаетъ и дѣйствуетъ лишь постольку, поскольку онъ наблюдаетъ естественный ходъ вещей. Болѣе того онъ не знаетъ и не можетъ, ибо нѣтъ силы, которая могла бы ослабить или разбить цѣпь причинъ. Могущество человѣка надъ вещами основано только на наукахъ и ихъ практическомъ примѣненіи, ибо повелѣвать природой можно только ей повинаясь. Знать и мочь для человѣка одно и то же.

Но здѣсь передъ нами возстаетъ то затрудненіе, та кажущаяся непослѣдовательность, которая нерѣдко ставилась на видъ утилитарной теоріи знанія. Если цѣль человѣка въ его благосостояніи, достигаемомъ путемъ господства надъ явленіями природы, и знаніе есть только средство къ нему, то не нелѣпо ли стремиться къ знанію, изъ котораго завѣдомо нѣтъ возможности извлечь для себя никакой пользы, или къ знанію, которое можетъ быть достигнуто лишь усиліями нѣсколькихъ рядовъ поколѣній? Истина, которая, допустимъ, можетъ принести огромную пользу человѣчеству въ будущемъ, сплошь да рядомъ не приноситъ никакой пользы и служить даже во вредъ тому, кто стремится къ ея открытію. Человѣкъ хотѣлъ узнать, вращается ли солнце вокругъ земли или земля вокругъ солнца, и первые практическіе результаты, которые принесло это знаніе, было заключеніе Галилея и сожженіе Джордано Бруно. И надо было быть въ то время слишкомъ недалководиднымъ, чтобы надѣяться на лучшее воздаяніе за свое безкорыстное стремленіе къ знанію. Между тѣмъ именно тѣ истины, которыя требовали великихъ жертвъ, и оказывались впослѣдствіи часто наиболѣе благодѣтельными для человѣчества, какъ та же геліоцентрическая система, ведшая человѣка къ высшему благу, которое онъ только можетъ желать для себя, и къ которому прилагается все прочее—къ духовной свободѣ человѣка, къ освобожденію его отъ ига, худшаго чѣмъ

монгольское. Бэконъ со всею ясностью видѣлъ несостоятельность подобнаго возраженія и далъ на него вполне опредѣленный отвѣтъ въ предисловіи къ своему сочиненію „О достоинствѣ и усовершенствованіи наукъ“. „Мы желаемъ,—говоритъ онъ,—предупредить всѣхъ людей, чтобы они не упускали изъ виду настоящей цѣли науки и убѣдились, что не слѣдуетъ ею заниматься ради пустого времяпрепровожденія или ради предмета пригоднаго для споровъ, или ради того, чтобы презирать другихъ, или изъ-за собственныхъ интересовъ, или чтобы прославить свое имя, или ради увеличенія своего могущества, или ради какого бы то ни было подобнаго повода, но чтобы принести пользу и приложить ее къ потребностямъ жизни“. Не могущество человѣка, но могущество человѣчества составляетъ истинную цѣль науки, и стремиться къ нему путемъ совершенствованія науки и разработки знанія заставляетъ человѣка не любовь къ самому себѣ, но любовь къ человѣчеству,—мотивъ не материально-эгоистическій, но нѣкоторое идеальное представленіе о назначеніи человѣка. „Мы желаемъ,—говоритъ Бэконъ,—чтобы люди совершенствовались и направляли науку духомъ любви, ибо жажда власти была причиной паденія ангеловъ, а жажда знанія была причиной паденія человѣка. Любовь же не можетъ грѣшить своимъ излишествомъ и никогда не подвергала опасности ни ангела, ни человѣка“. Человѣкъ, могъ бы онъ сказать въ одномъ изъ своихъ афоризмовъ, есть слуга природы и слуга человѣчества. Съ лица земли, по которой ходитъ, собираетъ онъ свою жатву и приносить ее на алтарь любви. „Одно знаніе,—говоритъ Бэконъ въ другомъ мѣстѣ,—если принять его безъ противоядія, всегда заражено чѣмъ-то злокачественнымъ и ядовитымъ для человѣческаго ума и раздуваетъ его тщеславіемъ. Это противоядіе, это благовоніе, которое, будучи смѣшано съ наукой, смягчаетъ ее и дѣлаетъ въ высшей степени здоровой, состоитъ въ любви, согласно словамъ апостола: „Наука наполняетъ гордостью, а любовь назидаетъ“, и въ другомъ мѣстѣ: „Хотя бы я говорилъ на всѣхъ языкахъ человѣческихъ и ангель-

скихъ, но если нѣтъ у меня любви, то я не болѣе какъ колоколь звенящій или кимваль бряцающій“. Не то, чтобы было дѣломъ особенно великимъ говорить на языкахъ человѣческихъ и ангельскихъ, но если всѣ эти дарованія не проникнуты любовью и не направлены къ общему благу человѣческаго рода, они породятъ скорѣе пустую суетность, чѣмъ дадутъ прочные плоды“.

Утилитарная теорія имѣетъ въ виду не личное благо отдѣльнаго человѣка, но общее благо человѣчества. Согласно ей, человѣкъ стремится не къ тому, что полезно лично для него, но что полезно для людей, для „человѣка“. По отношенію къ знанію и наукѣ, Бэконъ выразилъ это со всею ясностью. Послѣдующая позитивная философія старается показать, какимъ образомъ стремленіе къ пользѣ общей могло возникнуть изъ стремленія къ благу личному, начертать, если можно такъ выразиться, общій очеркъ естественной исторіи нравственного долга и человѣческихъ идеаловъ, но это уже выходитъ изъ предѣловъ настоящей темы.

Согласно съ вышесказаннымъ, въ умноженіи знанія, ведущемъ къ увеличенію человѣческаго могущества, видитъ Бэконъ самое высшее и самое благородное честолюбіе человѣка. Онъ различаетъ три рода или степени человѣческаго честолюбія. Самымъ низшимъ является честолюбіе людей, стремящихся къ увеличенію своей власти въ предѣлахъ своего отечества; это недостойный и низкій родъ честолюбія. На слѣдующей ступени стоятъ тѣ, которые стремятся распространить власть и могущество своего отечества на все человѣчество; этотъ родъ имѣетъ большее достоинство, но и большую алчность. Если же кто стремится къ обновленію и распространенію власти и могущества самого человѣческаго рода надъ природою, то такой родъ честолюбія, если только его можно назвать такъ, здоровѣе и благороднѣе всѣхъ остальныхъ.

Честолюбіе самого Бэкона простирается еще далѣе. Онъ хочетъ дать человѣчеству даже не власть надъ отдѣльными

явленіями и силами природы, но нѣчто еще большее—вѣрный методъ къ пріобрѣтенію такой власти: методъ къ пріобрѣтенію истиннаго знанія, дающаго человѣку господство надъ цѣлымъ міромъ. „Уже полезность какого-нибудь отдѣльнаго изобрѣтенія,—говоритъ онъ,—часто такъ возбуждала людей, что они смотрѣли на изобрѣтателя какъ на существо высшаго рода, такъ какъ онъ обязалъ по отношенію къ себѣ весь человѣческій родъ своимъ благодѣяніемъ; сколь же возвышеннѣе найти то, что облегчаетъ всѣ другія открытія?“ Это и составляетъ задачу Новаго Органа.

Но если это такъ, если цѣль науки есть благо даже не отдѣльнаго человѣка, но всего человѣческаго рода, приносимая знаніемъ человѣчеству польза, то зачѣмъ же ученые наши занимаются часто вещами совершенно ни на что ненужными? Зачѣмъ изучаютъ они животныхъ, едва доступныхъ даже для увеличеній современнаго микроскопа или очень рѣдкихъ, съ которыми человѣку почти никогда не приходится встрѣчаться, и изъ которыхъ онъ во всякомъ случаѣ не можетъ извлечь никакой пользы? Зачѣмъ разыскиваетъ человѣкъ, не щадя силъ и затрачивая средства, которыя можно было бы употребить съ гораздо большей пользой, жалкіе остатки существъ, давно переставшихъ существовать на землѣ? Зачѣмъ хочетъ онъ знать движеніе небесныхъ свѣтилъ, до которыхъ достать не можетъ и хода которыхъ измѣнить не въ состояніи? Зачѣмъ производитъ онъ въ своихъ лабораторіяхъ физическіе опыты и соединенія веществъ, которыя по огромности затратъ на нихъ не могутъ имѣть никакого практическаго значенія? Зачѣмъ производитъ онъ тысячи другихъ, совершенно бесполезныхъ изслѣдованій: о народахъ, которыхъ давно нѣтъ, о суффиксахъ языка, на которомъ давно никто не говоритъ, и отъ котораго остались всего двѣ-три неразборчивыхъ надписи, о пространствахъ, не существующемъ въ дѣйствительности, о числахъ, которыя онъ самъ же назвалъ мнимыми, и такъ далѣе, и такъ далѣе? Такія возраженія по адресу науки,

упреки въ томъ, что она занимается часто предметами мелочными, ненужными и презрѣнными, нерѣдко высказываются и въ настоящее время. Но уже Бэконъ понималъ, что смотрѣть на дѣло такимъ образомъ—значить смотрѣть на него близоруко. Наши знанія, какъ и подлежащія знанію явленія природы, находятся въ самомъ тѣсномъ соотношеніи другъ съ другомъ, и знать что-либо во всей полнотѣ можно только въ связи со всѣмъ прочимъ. Всѣ явленія природы проливаютъ свѣтъ одно на другое; и часто нельзя даже предвидѣть, какіе огромные плоды можетъ принести знаніе вещей, на первый взглядъ совершенно бесполезныхъ. Что могло быть бесполезнѣе открытія Коперника? Не все ли намъ въ сущности равно: солнце ли обращается вокругъ земли или земля вокругъ солнца? Но всей нашей современной культурой, всѣмъ дальнѣйшимъ прогрессомъ наукъ и ихъ техническихъ примѣненій мы обязаны прежде всего бесполезному открытію Коперника, ибо оно всего болѣе способствовало ниспроверженію ложныхъ авторитетовъ, тормазившихъ человѣческое развитіе, и повлекло за собою развитіе науки, не замедлившей принести и практическіе результаты. Не бесполезнымъ ли могло показаться занятіе физиковъ, строившихъ игрушечныя машинки и извлекавшихъ изъ нихъ едва ощутимыя искры, или зоологовъ, разыскивавшихъ въ каплѣ гнилой воды едва доступныхъ микроскопу животныхъ? Но бесполезной забавѣ первыхъ мы обязаны нашими современными телеграфами и телефонами, электрическими дорогами, электрическимъ освѣщеніемъ и другими тѣхническими приспособленіями, а пустому времяпрепровожденію вторыхъ—нашими средствами борьбы противъ болѣзни и смерти, не говоря о другихъ полезныхъ примѣненіяхъ. Въ настоящее время мы знаемъ, что бесполезнаго знанія нѣтъ, но требовался сильный и прозорливый умъ, чтобы утверждать это во времена Бэкона. „Только въ томъ случаѣ можно будетъ по праву надѣяться на дальнѣйшіе успѣхи наукъ, говоритъ онъ,—если естествознание будетъ собирать и накоплять преимущественно та-

кіе опыты, которые хотя и не приносятъ никакой непосредственной пользы, но служатъ къ открытію причинъ и законовъ; такіе опыты я называю свѣтоносными въ противоположность плодоноснымъ“. О самомъ себѣ онъ замѣчаетъ: „Съ самага начала и до настоящаго времени я производилъ только опыты свѣтоносные, а не плодоносные, по примѣру Творца, который въ первый день сотворилъ одинъ свѣтъ, отвѣдая ему цѣлый день и не примѣшавъ къ этому дню никакого вещественнаго творенія. Знаніе простыхъ, хорошо изслѣдованныхъ и опредѣленныхъ свойствъ подобно свѣту; оно пролагаетъ входъ, черезъ который можно проникнуть ко всему; оно охватываетъ и влечетъ за собою своею силой цѣлыя массы, цѣлыя скопища произведеній и служитъ источникомъ самыхъ возвышенныхъ ученій, хотя само по себѣ оно и не приноситъ большой пользы“. „Что же касается до пользы вещей,—говоритъ Бэконъ въ другомъ мѣстѣ,—то предметы презрѣнные, называть которые, какъ замѣчаетъ Плиній, можно только съ позволенія, столь же относятся къ моей естественной исторіи, какъ и самыя прекрасныя и драгоценныя. Естественная исторія не будетъ осквернена черезъ это; солнце одинаково проникаетъ и въ дворцы и клоаки, не загрязняясь черезъ это. Что достойно существованія, достойно и знанія, ибо знаніе есть образъ бытія, и презрѣнное имѣетъ такое же существованіе, какъ и прекрасное. Подобно тому, какъ даже изъ гниющихъ веществъ, каковы мускусъ и цибетъ, развиваются прекраснѣйшія благоуханія, такъ иногда изъ предметовъ низкихъ и грязныхъ вытекаетъ въ высшей степени свѣтъ и познаніе... Ничто не служило для философіи такимъ препятствіемъ, какъ то, что факты обыкновенныя и извѣстныя не привлекаютъ къ себѣ вниманія людей, но на нихъ смотрятъ какъ бы мимоходомъ, не спрашивая объ ихъ причинахъ. Отсюда происходитъ то, что свѣдѣнія о вещахъ неизвѣстныхъ въ большинствѣ случаевъ бывають не такъ необходимы, какъ обращеніе вниманія на предметы извѣстныя“.

Въ одномъ мѣстѣ Бэконъ готовъ допустить даже, что че-

ловѣкъ долженъ стремиться къ этому свѣту знанія ради него самого, независимо отъ той пользы, какую можно извлечь изъ него. „Я долженъ сознаться, говоритъ онъ, что, хотя я очень благодаренъ свѣту, ибо я могу черезъ него найти дорогу, заниматься чѣмъ-либо, читать и узнавать людей, все же самое созерцаніе свѣта есть нѣчто превосходящее своимъ величіемъ и красотой всю разнообразную, получаемую отъ него, пользу. Точно такимъ же образомъ и простое созерцаніе вещей, каковы онѣ суть, безъ суевѣрія и лжи, безъ заблужденія и спутанности, само по себѣ достойнѣе, чѣмъ всѣ плоды изобрѣтеній“.

Съ точки зрѣнія болѣе разработанной утилитарной теоріи это является вполнѣ понятнымъ. Она смотритъ на безкорыстное стремленіе къ знанію какъ на родъ общественнаго инстинкта, полезнаго для человѣчества и потому выработаннаго въ борьбѣ за его существованіе.

III.

Знаніе даетъ человѣку господство надъ природой. Но господствовать надъ природой значитъ умѣть пользоваться ея силами, то есть причинами, обуславливающими явленія. Поэтому всякое истинное знаніе есть знаніе причинъ. А чтобы знать причины явленій природы, нужно ихъ изслѣдовать путемъ наблюденія и опыта и прежде всего отрѣшиться отъ разныхъ предвзятыхъ мнѣній, только мѣшающихъ приобрѣтенію истиннаго знанія.

Два пути могутъ вести къ изслѣдованію и раскрытію истины. Слѣдуя одному, отъ ощущеній и единичныхъ фактовъ прямо взлетаютъ къ самымъ общимъ положеніямъ и, исходя изъ этихъ высшихъ положеній, какъ изъ непоколебимыхъ истинъ, строятъ и выводятъ среднія положенія. Таковъ путь, замѣчаетъ Бэконъ, обычный въ настоящее время. Другой путь извлекаетъ заключенія изъ данныхъ чувствъ и единичныхъ фактовъ, постепенно и шагъ за шагомъ поднимается все выше и только подъ конецъ достигаетъ са-

мага общаго. Таковъ истинный путь, но по нему еще не ходили. Методъ изслѣдованія, которому до сихъ поръ слѣдовали, состоялъ въ слѣдующемъ. Отъ отдѣльныхъ случаевъ и примѣровъ, при помощи нѣсколькихъ извѣстныхъ понятій и положеній, заимствованныхъ изъ ходячихъ положеній, особенно изъ тѣхъ, которыя всего болѣе приходились по вкусу, прямо поднимались къ самымъ общимъ выводамъ и научнымъ принципамъ. Истинность этихъ принциповъ признавалась затѣмъ прочной и непоколебимой, изъ нихъ выводились и доказывались положенія низшія, и такимъ образомъ создавалась теорія. Если потомъ находились новые факты или примѣры, идущіе въ разрѣзъ съ этими положеніями, они подводились подъ эти теоріи при помощи ловкихъ искусственныхъ различеній или грубымъ образомъ устранялись въ качествѣ исключеній.

Соотвѣтственно этому и логика, или методъ изслѣдованія, которымъ пользовались, обращала свое исключительное вниманіе на то, какъ вывести частныя заключенія изъ общихъ положеній. Это была логика силлогизма.

Но эта логика служитъ болѣе укрѣпленію заблужденій, коренящихся въ общепринятыхъ понятіяхъ, чѣмъ изслѣдованію истины; поэтому она скорѣе приноситъ вредъ, чѣмъ пользу. Силлогизмъ не приноситъ никакой пользы для открытія научныхъ принциповъ. Онъ нисколько не ручается за то, что его посылки соотвѣтствуютъ дѣйствительности, выводя лишь логическія слѣдствія изъ произвольно принятыхъ положеній. Онъ имѣетъ такимъ образомъ власть лишь надъ мнѣніями, но не надъ самими вещами. Силлогизмъ состоитъ изъ предложеній; предложенія состоятъ изъ словъ; слова же суть обозначенія предметовъ. Если такимъ образомъ понятія, лежащія въ основѣ, смутны и извлечены изъ предметовъ опрометчиво, то и все построенное на нихъ не можетъ имѣть никакой прочности. Вся надежда остается поэтому только на дѣйствительную индукцію.

Оба пути начинаются съ ощущеній и оканчиваются самими общими положеніями; но они тѣмъ отличаются другъ

отъ друга, что одинъ лишь слегка задѣваетъ факты и опытъ, другой останавливается на нихъ сколько нужно и изслѣдуетъ ихъ методично. Равнымъ образомъ одинъ сразу устанавливаетъ смутныя и бесплодныя обобщенія, между тѣмъ какъ другой поднимается постепенно къ обобщеніямъ, дѣйствительно соответствующимъ предмету.

Положенія, которыми пользуются въ настоящее время, извлечены изъ горсти ничтожныхъ опытовъ, изъ немногихъ отдѣльныхъ повседневныхъ случаевъ; они выкроены по мѣркѣ этихъ фактовъ и потому не удивительно, что они не ведутъ къ новымъ фактамъ. Если встрѣтится случайно ранѣе не замѣченный и неизвѣстный случай, то стараются путемъ пустыхъ различій спасти старое положеніе, между тѣмъ какъ вѣрнѣе было бы его исправить. Такія легкомысленныя и поспѣшныя заключенія, которыми стараются объяснить природу, Бэконъ называетъ предвзятыми мнѣніями о природѣ; тѣ же, которыя получены изъ предметовъ правильнымъ путемъ методической индукціи, онъ называетъ объясненіями природы. Путемъ первыхъ слѣдуетъ человѣческой умъ, предоставленный самому себѣ, и дѣлаетъ это по правиламъ діалектики, ибо умъ человѣческой стремится ко всеобщему, чтобы на немъ успокоиться, и опытъ ему скоро надобѣдетъ. Но выстроенное при помощи діалектики зданіе ни мало не соответствуетъ дѣйствительности, и потому слѣдуетъ приняться за перестройку всего зданія съ самаго основанія.

Цѣль знанія состоитъ въ томъ, чтобы начертить въ умѣ человѣческомъ образъ міра, какъ онъ существуетъ въ дѣйствительности, а не какъ выдумываетъ его всякій по-своему. А это невозможно безъ самаго тщательнаго расчлененія и анатомированія вселенной.

Остается такимъ образомъ обратиться къ самимъ фактамъ, ихъ порядку и связи, освободиться на время отъ своихъ предвзятыхъ понятій и попытаться освоиться съ самими предметами.

Скептицизмъ, сомнѣніе, является такимъ образомъ исход-

нымъ путемъ знанія, хотя и не составляетъ его конечной цѣли.

Итакъ, прежде всего необходимо освободиться отъ тѣхъ поспѣшныхъ и невѣрныхъ понятій и воззрѣній, отъ тѣхъ предразсудковъ, которые заволокли умъ человѣка, и которые Бэконъ называетъ идолами или кумирами. Онъ различаетъ ихъ четыре рода: *idola tribus*—кумиры человѣческаго рода, или заблужденія, свойственныя самой природѣ человѣческой; *idola specus*—кумиры пещеры, или заблужденія индивидуальныя; *idola fori*—кумиры форума или заблужденія слова, и *idola theatri*—кумиры театра, или заблужденія философскія.

Кумиры или заблужденія человѣческаго рода коренятся въ самой природѣ человѣка. Несправедливо, что чувство человѣка есть мѣра вещей; напротивъ, ощущенія чувствъ и толкованія разума происходятъ сообразно съ природой человѣка, а не сообразно съ природой вселенной. Умъ человѣческій подобенъ зеркалу съ неровной поверхностью, которое примѣшиваетъ свою собственную природу къ природѣ лучей, исходящихъ отъ предметовъ, ихъ искажаетъ и обезображиваетъ.

Заблужденія, свойственныя самой природѣ человѣка, могутъ быть раздѣлены на заблужденія чувства и заблужденія ума.

Косность, безсиліе и обманчивость нашихъ чувствъ составляютъ самое большое препятствіе и даютъ самый большой поводъ къ ошибкамъ.

Умъ нашъ, оперирующій надъ данными чувствъ, имѣетъ свои природныя недостатки. Это не есть свѣтъ чистый, но окрашенный влияніемъ воли и страстей. Что человѣкъ желаетъ, чтобы оно было истиннымъ, въ то онъ всего легче и вѣритъ. Нашъ умъ отказывается поэтому отъ трудныхъ вещей, ибо у него не хватаетъ терпѣнія на изслѣдованіе; отъ умѣренныхъ воззрѣній, ибо они ограничиваютъ его надежды; отъ естественныхъ законовъ изъ суевѣрія, отъ свѣта опыта изъ гордости и опасенія, чтобы не показалось,

что онъ занимается предметами низкими и преходящими; наконецъ, отъ всего, что можетъ показаться оригинальнымъ, изъ боязни передъ мнѣніемъ большинства. Безчисленными и незамѣтными путями проникаютъ наши страсти въ нашъ умъ и даютъ ему свою окраску.

Такъ, умъ человѣческій въ силу своей природы склоненъ къ предположенію большей правильности и единообразія въ предметахъ, чѣмъ онъ находитъ ихъ въ послѣдствіи. И хотя въ природѣ много встрѣчается единственнаго въ своемъ родѣ или крайне отличнаго отъ другихъ предметовъ, умъ нашъ тѣмъ не менѣе приписываетъ вещамъ аналогіи, сходства и соотношенія, не существующія въ дѣйствительности. Подобнымъ же образомъ умъ нашъ, разъ принявши что-либо какъ истинное, потому ли что оно издавна считалось за таковое, или потому, что оно ему нравится, сводитъ къ нему и все другое, дабы дать ему большую опору и согласовать съ ранѣ принятымъ. И хотя бы значеніе и количество противорѣчащихъ случаевъ было очень велико, умъ ихъ не замѣчаетъ или не обращаетъ на нихъ вниманія, или же обходитъ и устраняетъ ихъ при помощи искусственныхъ различій, къ великому своему вреду и пагубѣ, лишь бы сохранить черезъ это престижъ своихъ старыхъ несообразностей. Но еще незамѣтнѣе вкрадывается это зло въ философію и науки, въ которыхъ что однажды было принято на вѣру, подчиняетъ себѣ и окрашиваетъ все остальное, хотя бы послѣднее было гораздо болѣе прочно и истинно. Но и помимо того человѣческому уму присущъ своеобразный недостатокъ склоняться скорѣе къ положительнымъ утвержденіямъ, чѣмъ къ отричаніямъ, хотя по справедливости ему слѣдовало бы относиться одинаково къ обоимъ; болѣе того, для каждаго положенія отрицательный случай имѣетъ большее значеніе.

Человѣческій умъ всего болѣе возбуждается тѣмъ, что дѣйствуетъ на него сразу и неожиданно, овладѣваетъ его воображеніемъ и воспламеняетъ его; все другое должно тогда непонятнымъ образомъ быть подобнымъ тому, что

овладѣло его умомъ. Нашъ умъ строить для этого разнообразныя предположенія и измышленія. Къ фактамъ же отдаленнымъ и несхожимъ, которые служатъ для положеній горниломъ, онъ перейти не въ состояніи безъ сильнаго и настойчиваго побужденія.

Все это—кумиры или заблужденія, свойственные самой человѣческой природѣ. Они возникаютъ изъ одинаковой природы человѣческаго ума, изъ его предразсудковъ, его ограниченности, стремительности, вслѣдствіе вліянія страстей, несовершенства чувствъ, способа, какимъ мы получаемъ впечатлѣнія.

Къ кумирамъ пещеры относятся заблужденія, возникающія вслѣдствіе индивидуальной природы каждаго отдѣльнаго человѣка, ибо каждый отдѣльный человѣкъ, кромѣ заблужденій, свойственныхъ вообще природѣ человѣка, сидитъ какъ бы въ своей собственной пещерѣ, преломляющей и искажающей естественный свѣтъ, вслѣдствіе особенной природы каждаго человѣка, вслѣдствіе полученнаго воспитанія и среды, въ которой онъ вращается, вслѣдствіе книгъ, которыя читаетъ, и авторитетовъ, которые чититъ и которымъ удивляется, вслѣдствіе различія впечатлѣній, производимыхъ на умъ, предвзятый и исполненный предразсудковъ, или же настроенный спокойно и равномерно, и тому подобное. Человѣческой умъ у каждой отдѣльной личности представляетъ поэтому нѣчто весьма измѣнчивое, нестройное и случайное.

Такъ, напримѣръ, люди любятъ тѣ или другія науки или отдѣльные предметы, потому что считаютъ себя ихъ родоначальниками и изобрѣтателями, или потому, что много ими занимались и къ нимъ привыкли. Если такія лица обращаются къ общимъ теоріямъ и философіи, то они сплетаютъ ихъ по своимъ прежнимъ образамъ. Самое большее и вмѣстѣ коренное различіе между умами людей по отношенію къ философіи и наукамъ состоитъ далѣе въ томъ, что одни лучше и искуснѣе подмѣчаютъ различія предметовъ, другіе—ихъ сходства. Одни восторгаются старымъ, другіе

отдаются со всѣмъ энтузіазмомъ новизнѣ, и только немногіе обладаютъ такимъ темпераментомъ, что могутъ соблюдать должную мѣру и ни оспариваютъ правильно установленнаго древними, ни презираютъ хорошаго, предложеннаго новыми.

Все это—кумиры пещеры, или заблужденія индивидуальныя, вытекающія изъ тѣлесныхъ и душевныхъ особенностей каждаго отдѣльнаго человѣка.

Существуютъ далѣе кумиры форума или общественной площади, возникающіе вслѣдствіе соприкосновенія и общенія людей другъ съ другомъ. Люди сообщаются другъ съ другомъ при помощи слова; но слова, названія, даются вещамъ сообразно съ пониманіемъ большинства. Вслѣдствіе этого плохія и глупыя названія составляютъ для ума весьма значительное препятствіе. Равнымъ образомъ, и тѣ опредѣленія и объясненія, которыми часто стараются защитить и обезопасить себя ученые, нисколько не помогаютъ дѣлу. Ибо слова насилуютъ мысль, все путаютъ и увлекаютъ людей въ бесплодные и безчисленные споры и фантастическія измышленія.

Кумиры площади, заблужденія слова—самые докучливые изъ всѣхъ. Люди воображаютъ, что ихъ умъ повелѣваетъ словами; но часто слова направляютъ всю свою силу противъ ума; вслѣдствіе этого философія и науки сдѣлались софистическими и бесплодными. Названія даются вещамъ сообразно пониманію обыкновеннаго ума, а послѣдній раздѣляетъ вещи въ направленіяхъ, которыя всего болѣе бросаются въ глаза для обыкновеннаго чувства. Если затѣмъ умъ болѣе сильный или наблюдатель болѣе точный захочетъ измѣнить эти опредѣленія и привести ихъ въ большее согласіе съ природой, слова этому противятся, и вслѣдствіе этого большіе и важные споры ученыхъ оканчиваются часто споромъ о словахъ и названіяхъ, между тѣмъ какъ было бы рациональнѣе, по примѣру математиковъ, со словъ начинать и дѣлать ихъ ясными при помощи опредѣленій. Но въ случаѣ естественныхъ и матеріальныхъ предметовъ и такія

опредѣленія не могутъ помочь злу, ибо самыя эти опредѣленія состоятъ изъ словъ, а слова порождаютъ слова, такъ что становится необходимымъ возвращаться къ отдѣльнымъ фактамъ, ихъ послѣдовательности и порядку.

Заблужденія, поселяемая въ умѣ словами, бываютъ двоякаго рода. Это суть или названія вещей, въ дѣйствительности не существующихъ, или это суть названія дѣйствительно существующихъ вещей, но спутанныя, неопредѣленныя, основанныя на поспѣшныхъ и нелѣпыхъ отвлеченіяхъ.

Существуютъ, наконецъ, заблужденія, проникшія въ умы людей изъ различныхъ философскихъ положеній и нелѣпыхъ методовъ доказательства,—заблужденія, которыя можно назвать кумирами театра; ибо сколько было придумано и принято философскихъ теорій, столько же было сочинено и разыграно басень, представлявшихъ міръ вымышленный, годный только для театральныхъ подмостковъ. Здѣсь разумѣются не одни только древнія или еще существующія философскія системы и секты, ибо такихъ басень можно придумать еще болѣе, такъ какъ, несмотря на разнообразіе заблужденій, причина ихъ вездѣ одна и та же. Равнымъ образомъ это касается не только собственно философіи, но и многихъ принциповъ и положеній отдѣльныхъ наукъ, получившихъ свое значеніе вслѣдствіе легковѣрія и небрежности. Слѣдуетъ выбросить эти глупыя модели, эти каррикатурныя подражанія міру, созданныя фантазіей въ философскихъ системахъ. Пусть поймутъ, наконецъ, какая огромная разница лежитъ между заблужденіями человѣческаго ума и идеями божественнаго разума. Первыя суть не болѣе какъ произвольныя отвлеченія, вторыя—истинные знаки творца, положенныя имъ на свои творенія, начертанныя и выраженные въ матеріи вѣрными и обдуманнми линіями.

Кумиры театра, заблужденія философскія, вовсе не врождены и не даны духу сокровеннымъ образомъ, но проникли въ него изъ басень философскихъ системъ и ложныхъ методовъ доказательства. Они дошли до безграничнаго числа,

но ихъ можетъ возникнуть еще больше и, можетъ быть, предвидитъ Бэконъ, и возникнетъ въ будущемъ.

Философія вообще беретъ или многое изъ малаго, или изъ многаго малое, такъ что въ обоихъ случаяхъ философская система воздвигается на слишкомъ узкомъ фундаментѣ опыта и развивается не изъ того, изъ чего бы слѣдовало. Классъ философовъ, опирающихся на разумъ, беретъ изъ опыта самое ближайшее и самое разнообразное, безъ провѣрки, изслѣдованія и должной оцѣнки; все остальное должно быть достигнуто путемъ размышленія и напряженія ума. Философы другого рода не пожалѣли труда и точности на отдѣльные опыты, но затѣмъ предприняли развитіе изъ этого цѣлой философской системы, искажая все прочее и выводя его изъ перваго. Третій классъ философовъ, въ рвеніи своей вѣры, примѣшивалъ къ философіи богословіе и преданія, и въ нѣкоторыхъ случаяхъ сумасбродство заходило такъ далеко, что всѣ науки выводились прямо отъ высшихъ духовъ и геніевъ.

Изъ всѣхъ признаковъ, дающихъ возможность оцѣнить всѣ эти ученія, самый несомнѣнный и ясный есть приносимая ими польза. Ибо польза и изобрѣтенія служатъ порукой за истинность теоріи. Но какая польза отъ всѣхъ этихъ измышленій?

Какъ религія учить, что вѣра познается изъ дѣлъ, точно также и о философіи можно справедливо сказать, что она узнается по своимъ плодамъ, и та, которая не приноситъ никакихъ плодовъ, есть философія суетная, особенно если вмѣсто виноградныхъ гроздьевъ и оливокъ она производитъ только шипы и колючки споровъ и раздора.

Другой признакъ даетъ ростъ и прогрессъ философскихъ системъ и наукъ. Ибо то, что опирается на природу, растетъ и умножается, основанное же на одномъ мнѣніи,—измѣнчиво и не способно къ увеличенію. Такія ученія подобны растеніямъ, оторваннымъ отъ своего ствола, не соединеннымъ болѣе съ лономъ природы и болѣе имъ не питаемымъ.

Не должно упускать изъ вида также и тотъ разладъ, который господствуетъ между философами, огромное разнообразіе возникшихъ философскихъ школъ, свидѣтельствующихъ о томъ, что ни въ самой нынѣшней философіи, ни въ ея методахъ нѣтъ ничего достовѣрнаго и здороваго.

Должно однажды навсегда отказаться отъ всѣхъ этихъ кумировъ и ихъ атрибутовъ, должно освободить и очистить отъ нихъ разумъ человѣческой. Въ царство человѣка, основанное на наукахъ, не можетъ быть иного пути, какъ въ царство небесное, въ которое доступъ открыть только чистымъ, какъ дѣти.

IV.

Лучшее изъ всѣхъ доказательствъ есть безспорно опытъ. Истинное объясненіе природы возможно только при помощи фактовъ и соотвѣтствующихъ опытовъ.

Но даже въ эпохи самаго высшаго или, по крайней мѣрѣ умѣреннаго процвѣтанія ума человѣческаго и наукъ естественную философію разрабатывали всего менѣе, хотя на нее слѣдуетъ смотрѣть какъ на прародительницу всѣхъ наукъ, ибо какъ только науки отдѣляются отъ этого ствола, то хотя онѣ становятся полными блеска и удобными для разрабатыванія, но не могутъ оказывать значительныхъ успѣховъ. Но эта мать всѣхъ наукъ была унижена позорнымъ образомъ до должности служанки, отдана на послуги медикамъ и математикамъ. Но никто не долженъ ожидать значительныхъ успѣховъ въ наукахъ, и именно въ ихъ практическихъ отрасляхъ, пока естественная философія не будетъ приложена къ отдѣльнымъ наукамъ, а эти послѣднія не будутъ опираться на естественную философію. Развитие наукъ прекращается, какъ скоро онѣ оторваны отъ своего корня.

Другая причина застоя въ наукахъ состоитъ въ невозможности правильно подвигаться впередъ, если нѣтъ прочно и опредѣленно установленной цѣли. Истинная же цѣль наукъ состоитъ въ томъ, чтобы обогащать человѣческую жизнь новыми изобрѣтеніями и средствами.

Далѣ успѣхъ людей въ наукахъ былъ подавленъ; болѣ того, люди, словно околдованные, толклись на одномъ мѣстѣ, вслѣдствіе того что были исполнены поклоненія передъ древностью и признанными авторитетами въ философіи. Но мнѣніе, составленное о древности, совершенно поверхностно и нимало не соотвѣтствуетъ смыслу слова. Старый, дѣдовскій возрастъ принадлежитъ нашему вѣку, а не болѣ юному прежнему времени. Ибо то время было отдаленнымъ и старымъ только по отношенію къ намъ, по отношенію же къ міру оно было новымъ и юнымъ. Что же касается до признанныхъ авторитетовъ, то справедливо сказано, что „истина есть дочь времени, а не авторитетовъ“.

Не слѣдуетъ забывать также и того, что естественная философія во всѣ времена имѣла противъ себя неусыпнаго и придирчиваго противника—суевѣріе и слѣпую и неумѣренную ревность къ религіи.

Тѣ, которые разрабатывали науки, были или эмпириками, или догматиками. Первые только собираютъ и потребляютъ подобно муравьямъ; послѣдніе, исходя изъ разума, тянутъ, подобно паукамъ, нити для сѣти изъ самихъ себя. Пчелы держатся середины; онѣ извлекаютъ сокъ изъ садовыхъ и полевыхъ цвѣтовъ, но своимъ собственнымъ искусствомъ перерабатываютъ его и перевариваютъ. Подобнымъ же образомъ поступаетъ и истинная философія: она не опирается исключительно, или главнымъ образомъ, на силы разума, она не сваливаетъ въ памяти въ неизмѣненномъ видѣ матеріаль, заимствованный изъ фактовъ, но измѣняетъ его и перерабатываетъ разумомъ. Поэтому можно возлагать самыя лучшія надежды на тѣсный и прочный союзъ этихъ двухъ способностей—наблюдательной и мыслительной. Еще не было человѣка, говоритъ Бэконъ, съ такимъ твердымъ и настойчивымъ умомъ, чтобы онъ рѣшился совершенно вычеркнуть изъ своей памяти всѣ ходячія теоріи и понятія и обратить свой умъ, послѣ того какъ въ немъ все отъ прошлаго будетъ уничтожено и вычищено, снова къ фактамъ. Вотъ почему мышленіе людей, каково оно въ насто-

ящее время, представляет собою кучу, сбродъ слишкомъ большого числа суевѣрій и случайныхъ представлений, дѣтскихъ понятій, приобрѣтенныхъ сызмалѣтства. Но если кто снова обращается къ фактамъ и опыту въ зрѣломъ возрастѣ, съ здоровыми чувствами и уравновѣшеннымъ разумомъ, то отъ него можно ожидать кое-чего лучшаго.

Но еще не достаточно собирать большее число опытовъ и инымъ способомъ, чѣмъ дѣлается въ настоящее время; для продолженія и дальнѣйшей разработки опыта должно избрать иной методъ, иной порядокъ и правила. Ибо неопредѣленный опытъ, предоставленный самому себѣ, только обманываетъ людей, вмѣсто того, чтобы научать ихъ. Но если онъ совершается по опредѣленнымъ правиламъ, въ должномъ порядкѣ и связи, то отъ него можно надѣяться для наукъ на кое-что лучшее. Опытъ, какимъ пользовались до сихъ поръ, былъ слѣпъ и безсмысленъ, онъ шелъ ощупью, подобно человѣку ночью, который бросается во всѣ стороны, пока случайно не найдетъ вѣрную дорогу, между тѣмъ какъ вѣрнѣе и разумнѣе было бы подождать разсвѣта, или зажечь фонарь и затѣмъ уже пускаться въ путь. Вѣрно направленный опытъ прежде всего зажигаетъ свѣтъ, затѣмъ при свѣтѣ указываетъ настоящій путь, начинаетъ съ опыта, руководствующагося опредѣленными правилами и многообъемлющаго, а не съ поспѣшнаго и двигающагося ощупью; отсюда извлекаетъ онъ общія положенія, а съ прочно установленными заключеніями соединяетъ новые опыты. Поэтому нечего удивляться тому, что наука еще не достигла своего завершения, ибо истиннаго пути совершенно не знали; опытъ былъ заброшенъ, путался какъ въ лабиринтѣ въ самомъ себѣ, между тѣмъ какъ правильно направленное изслѣдованіе, руководствуясь вѣрною нитью, черезъ дебри опыта ведетъ къ открытой области общихъ положеній.

Слѣдуетъ не позволять мысли прыгать и перелетать отъ частныхъ фактовъ прямо къ самымъ отдаленнымъ и всеобщимъ положеніямъ, такъ называемымъ принципамъ наукъ

и вещей, затѣмъ смотрѣть на нихъ какъ на неизмѣнныя истины и сообразно съ ними строить среднія положенія. Однако, естественная склонность влечетъ нашъ умъ къ этому; онъ уже давно приученъ къ тому силлогистическими способами доказательства. Но только тогда будутъ науки стоять на прочной почвѣ, когда научатся подниматься по правильной лѣстницѣ со ступеньки на ступеньку, безъ перерыва и скачковъ, восходя отъ фактовъ къ обобщеніямъ низшаго порядка, затѣмъ къ среднимъ и, наконецъ, къ самымъ всеобщимъ. Ибо обобщенія низшаго порядка мало отличаются отъ фактовъ, подлежащихъ опыту; самыя же высшія и всеобщія суть не болѣе какъ безсодержательныя и ненадежныя исчадія мысли. Напротивъ, среднія положенія суть положенія настоящія, надежныя и живыя; на нихъ покоятся жизнь и счастье человѣка. На нихъ же опираются, наконецъ, и самыя всеобщія положенія, но только такія, которыя не безсодержательны и которыя при посредствѣ среднихъ обобщеній держатся въ должныхъ границахъ.

Такимъ образомъ человѣческой мысли должно привязывать не крылья, но гири, которыя мѣшали бы ей прыгать и летать. До сихъ поръ этого не дѣлали, а когда это будутъ дѣлать, то можно будетъ ожидать отъ наукъ лучшаго.

Таково въ существенныхъ чертахъ содержаніе первой книги Новаго Органа, изложенное здѣсь по возможности близко къ подлиннику. Главной ея задачей было указать общераспространенныя заблужденія и общія причины, которыя тормозятъ ходъ науки. Бэконъ указываетъ здѣсь, чѣмъ наука была до сихъ поръ, но чѣмъ она не должна быть. Это есть часть критическая, отрицательная. Дальнѣйшей задачей Бэкона является освѣтить предстоящій человѣчеству путь научнаго изслѣдованія, дать вѣрный и надежный методъ открытій, настолько вѣрный, чтобы онъ давалъ прекрасные результаты и приводилъ къ цѣли даже въ самыхъ заурядныхъ рукахъ. Это будетъ часть положительная.

„Мой методъ,—говоритъ Бэконъ,—таковъ, что онъ мало

предоставляетъ проницательности и силѣ ума; онѣ дѣлаютъ умы и способности почти равными. Для проведенія прямой линіи или описанія правильнаго круга отъ руки требуется много вѣрности и упражненія, но ихъ требуется мало или не требуется вовсе, если пользуются линейкой и циркулемъ; точно также и съ моимъ методомъ“. Бэконъ хочетъ дать уму человѣка циркуль и линейку, при помощи которыхъ умъ, самый неопытный, могъ бы проводить прямую линію или чертить правильную окружность. „Что касается до притязательности нашего предпріятія возрожденія всѣхъ наукъ,—говоритъ онѣ въ другомъ мѣстѣ,—то, конечно, если бы кто утверждалъ, что онѣ можетъ отъ руки и на глазъ провести болѣе прямую линію или описать болѣе совершенный кругъ, чѣмъ кто-либо другой, то это давало бы поводъ къ сравненію ловкости; но если кто утверждаетъ, что онѣ при помощи линейки или циркуля можетъ провести линію прямѣе или описать кругъ правильнѣе, чѣмъ другой прямо на глазъ, то его во всякомъ случаѣ нельзя считать хвастуномъ. Это касается не только моихъ собственныхъ первыхъ попытокъ и начинаній, но и тѣхъ, кто посвятитъ себя этому дѣлу впоследствии. Ибо мой способъ дѣлать открытія въ наукахъ дѣлаетъ всѣ умы равными и мало предоставляетъ превосходству отдѣльныхъ лицъ, ибо все совершается по прочно установленнымъ правиламъ и доказательствамъ. То, что я сдѣлалъ, есть поэтому скорѣе дѣло счастія, чѣмъ дарованія, болѣе порожденіе времени, чѣмъ генія, ибо въ мысляхъ человѣка царитъ такая же случайность, какъ въ его дѣлахъ и поступкахъ“.

Изложенію этого истиннаго метода, открытаго Бэкономъ, посвящена вторая часть его Новаго Органа.

V.

Основная мысль Новаго Органа та, что цѣль науки состоитъ въ приносимой ею пользѣ. Знаніе даетъ человѣку господство надъ природой. Но господствовать надъ приро-

дой—значить умѣть пользоваться ея силами, причинами, которыми обусловливаются ея явленія. Поэтому всякое истинное, продуктивное знаніе основывается на знаніи причинъ. А чтобы знать причины явленій, необходимо ихъ изслѣдовать путемъ опыта и наблюденія.

Въ эпоху Бэкона, подъ вліяніемъ философіи Аристотеля, различали два рода причинъ явленій: причины дѣйствующія, то, что мы обыкновенно разумѣемъ подъ словомъ причина, явленія, неизмѣнно предшествующія другимъ явленіямъ и ихъ какъ бы вызывающія, и причины конечныя, или цѣли явленій. Во времена Бэкона былъ еще широко распространень взглядъ, что явленія природы происходятъ не только потому, что они обусловливаются извѣстными другими явленіями, но и ради извѣстныхъ цѣлей, изслѣдованіе или, вѣрнѣе, отгадываніе которыхъ и составляло главную задачу философіи. Бэконъ ясно указываетъ, что конечныя причины или цѣли суть порожденія человѣческаго ума и не имѣютъ никакого отношенія къ природѣ. Власть надъ явленіями природы даетъ человѣку единственно знаніе ихъ физическихъ причинъ, изслѣдованіе же цѣлей, по мѣткому выраженію Бэкона, такъ же бесплодно, какъ дѣвственница, посвященная Богу. Оно даже вредно, отвлекая умъ человѣка отъ изслѣдованія настоящихъ физическихъ причинъ и обращая его къ тому, что для него недоступно по ограниченности его собственной природы, увлекаая его въ область, въ которой онъ не можетъ создать ничего, кромѣ совершенно произвольныхъ предположеній. Истинная наука основывается на знаніи причинъ, открываемыхъ наблюденіемъ и опытомъ.

Но разумъ человѣка, предоставленный самому себѣ, точно такъ же какъ рука его, не вооруженная инструментомъ, обладаетъ весьма ограниченной властью. Какъ для ума, такъ и для руки необходимы инструменты и вспомогательныя орудія, при помощи которыхъ все совершается. Какъ инструменты направляютъ движенія рукъ и даютъ имъ силу, точно такимъ же образомъ орудія разума даютъ ему опору и защиту.

Задачей своего Новаго Органа Бэконъ ставитъ дать че-

ловѣку такой инструментъ для разума, который велъ бы къ открытію явленій и практическимъ изобрѣтеніямъ такъ же вѣрно, какъ при помощи линейки и циркуля даже неопытная рука въ состояніи начертить совершенно прямую линію или описать правильную окружность.

Этотъ методъ состоитъ въ послѣдовательномъ, постепенномъ, но вѣрномъ открытіи основныхъ свойствъ, общихъ причинъ, общихъ законовъ явленій, въ истинной индукціи, то есть восхожденіи отъ частныхъ фактовъ къ общимъ положеніямъ, въ объясненіи природы.

Знать причину какого-либо свойства только въ нѣкоторыхъ предметахъ значить обладать знаніемъ несовершеннымъ; соотвѣтственнымъ образомъ умѣть вызывать какое-либо дѣйствіе только въ нѣкоторыхъ предметахъ, а не во всѣхъ, которые къ тому способны, значить обладать могуществомъ неполнымъ. Только человѣкъ, познавшій основныя причины физическихъ свойствъ явленій, или, какъ ихъ называетъ Бэконъ схоластическимъ терминомъ, формы явленій, обладаетъ знаніемъ единства природы въ самыхъ различныхъ веществахъ; онъ будетъ въ состояніи открыть и воспроизвести то, что до сихъ поръ не осуществлялось еще ни процессами природы, ни кропотливыми опытами, ни самой случайностью, о чемъ человѣкъ даже никогда и не думалъ. Такимъ образомъ изъ открытія формъ, основныхъ причинъ свойствъ предметовъ вытекаютъ и истинное пониманіе природы, и неограниченное могущество.

Главное вниманіе Бэкона обращено не на методы изслѣдованія причинъ отдѣльныхъ явленій, но на изслѣдованіе основныхъ причинъ, „формъ“, общихъ физическихъ свойствъ предметовъ, ибо, зная основную причину даннаго свойства, человѣкъ будетъ въ состояніи вызывать его во всѣхъ отдѣльныхъ случаяхъ, а создавая извѣстную совокупность свойствъ предмета, онъ создастъ черезъ то и самый предметъ. Такъ, зная причину извѣстнаго удѣльнаго вѣса, желтаго цвѣта и другихъ физическихъ свойствъ золота, онъ будетъ въ состояніи дѣлать самое золото.

Приемы научнаго изслѣдованія, ведущаго къ объясненію природы, раздѣляются на двѣ главныя части: задача первой состоитъ въ выводѣ общихъ положеній, законовъ изъ опыта—въ индукціи; задача второй—въ выводѣ новыхъ опытовъ изъ этихъ общихъ положеній, въ дедукціи изъ ранѣ установленныхъ законовъ. Послѣдняя часть осталась Бэкономъ совершенно незатронутой.

Первая часть подраздѣляется на три отдѣла, изъ которыхъ первый служитъ пособіемъ для чувствъ, второй—для памяти, третій—для ума или мысли.

Прежде всего необходимо заpastись достаточно полной и хорошо составленной естественной исторіей, простымъ собраніемъ наблюденій и опытовъ, дабы имѣть фундаментъ для работы, ибо дѣло идетъ не объ отгадываніи или придумываніи, но объ открытіи того, что совершаетъ и допускаетъ къ совершенію природа.

Наши чувства, доставляющія матеріаль для изслѣдованія, предоставленныя самимъ себѣ, ограничены, многое для нихъ недоступно или передается въ искаженномъ видѣ. Пособіями для органовъ чувствъ являются инструменты и, еще болѣе, правильные методы наблюденія. На этомъ въ высшей степени важномъ пунктѣ Бэконъ останавливается однако лишь мимоходомъ.

Но матеріаль, доставляемый естественной исторіей и опытомъ, до такой степени разнообразенъ и беспорядоченъ, что умъ путается и теряется, если онъ не будетъ приведенъ въ должный порядокъ. Поэтому, во-вторыхъ, необходимо составлять таблицы и систематическіе списки отдѣльныхъ случаевъ и располагать ихъ такимъ образомъ, чтобы умъ съ удобствомъ могъ обозрѣвать ихъ. Такія систематическія таблицы служатъ пособіями для памяти.

Однако и при существованіи такихъ таблицъ мысль, предоставленная самой себѣ и своимъ собственнымъ побужденіямъ, еще не способна къ приобрѣтенію общихъ выводовъ; она нуждается въ руководствѣ и опорѣ. Поэтому, въ-третьихъ, необходимо примѣнять правильную и настоящую

индукцію, составляющую истинный ключъ къ объясненію природы и являющуюся пособіемъ для мысли.

Вѣконъ начинаетъ свое изслѣдованіе съ третьей части, чтобы перейти затѣмъ къ первой и второй. Но такъ какъ эта часть осталась имъ незаконченной, то и двѣ другія не были написаны.

Изслѣдованіе причинъ явленій и ихъ общихъ свойствъ совершается слѣдующимъ образомъ. Прежде всего должно представить уму обзоръ всѣхъ извѣстныхъ случаевъ даннаго свойства, поскольку оно встрѣчается въ предметахъ, въ другихъ отношеніяхъ весьма различныхъ между собою. Такой сводъ случаевъ долженъ быть чисто-фактическимъ, исключаяющимъ всякое поспѣшное обсужденіе ихъ или болѣе тонкое различеніе. Это будутъ *таблицы присутствія*.

Затѣмъ, во-вторыхъ, слѣдуетъ составить обзоръ случаевъ, въ которыхъ данное свойство отсутствуетъ, ибо причина даннаго свойства должна отсутствовать тамъ, гдѣ отсутствуетъ самое свойство, и присутствовать тамъ, гдѣ существуетъ послѣднее. Приводить здѣсь всѣ случаи не имѣло бы конца; поэтому здѣсь должно противопоставить утвердительнымъ случаямъ лишь такіе отрицательные и обратить вниманіе на отсутствіе даннаго свойства лишь въ такихъ предметахъ, которые весьма сходны съ тѣми, въ какихъ оно существуетъ и обнаруживается. Это будутъ *таблицы уклоненія* или отсутствія въ случаяхъ сходныхъ.

Въ-третьихъ, слѣдуетъ представить обзоръ случаевъ, въ которыхъ изслѣдуемое свойство встрѣчается въ различныхъ степеняхъ, наблюдая его увеличеніе и уменьшеніе въ одномъ и томъ же предметѣ, или сравнивая его въ различныхъ предметахъ. Это будетъ *таблица степеней* или *таблица сравненія*.

Когда такой обзоръ случаевъ сдѣланъ, необходимо примѣнить собственно индукцію. А именно, руководствуясь этимъ обзоромъ всѣхъ отдѣльныхъ случаевъ, слѣдуетъ найти такое свойство, которое всегда существовало бы вмѣстѣ съ изслѣдуемымъ свойствомъ, вмѣстѣ съ нимъ отсутствовало,

увеличивалось и уменьшалось, и которое бы составляло видоизмѣненіе какого-либо общаго свойства тѣль — величины и формы частицъ, ихъ движенія. Это и будетъ искомая „форма“, или основныя причины даннаго свойства.

Если однако умъ пытается сразу дать положительный отвѣтъ, — а это случается всегда, когда онъ предоставленъ самому себѣ, — то отсюда возникаютъ мнѣнія фантастическія и пустыя, понятія, плохо опредѣленные, правила, которыя придется исправлять ежедневно, если только не желательнo, по примѣру школьной философіи, бороться за ложь. Такія допущенія будутъ лучше или хуже, смотря по способности и силѣ изслѣдующаго ума. Но вообще только Богъ, сотворившій основныя свойства вещей и давшій ихъ послѣднимъ, и, можетъ быть, ангелы и высшіе духи способны познавать основныя свойства вещей, причины ихъ видимыхъ качествъ непосредственно черезъ положительные случаи; это выше способности человѣческой. Человѣкъ можетъ идти впередъ сначала только путемъ отрицательныхъ случаевъ и только подъ конецъ дѣлать заключенія черезъ случаи положительные, когда исключено все, не относящееся къ дѣлу.

Такимъ образомъ, первая задача истинной индукціи при открытіи основной причины или „формы“ изслѣдуемаго физическаго свойства состоитъ въ отбрасываніи или исключеніи всѣхъ свойствъ, отсутствующихъ въ тѣхъ случаяхъ, въ которыхъ данное качество присутствуетъ. Точно такимъ же образомъ должны быть исключены всѣ тѣ свойства, которыя встрѣчаются при отсутствіи даннаго свойства, и равнымъ образомъ увеличиваются при его уменьшеніи или уменьшаются при его увеличеніи. Когда такое отбрасываніе, или исключеніе, будетъ должнымъ образомъ сдѣлано, какъ бы на днѣ тигля останется положительная прочная и строго опредѣленная „форма“, основная причина даннаго свойства, между тѣмъ какъ всѣ шаткія мнѣнія разлетятся дымомъ. Это легко сказать, но достигъ этого возможно только долгими обходами.

Но какъ поручиться, что нами исчерпаны всѣ отрицательные примѣры, что нами исключено все, подлежащее исключенію? Быть-можетъ, мы проглядѣли именно то явленіе, которое служить опроверженіемъ выведеннаго нами заключенія, ибо достаточно одного противорѣчащаго факта, одной отрицательной инстанціи для разрушенія сдѣланнаго предположенія. Какъ поручиться, что такой случай не встрѣтится? Твердо установить законъ можно было бы лишь полнымъ перечисленіемъ всѣхъ подлежащихъ ему явленій. Но это является практически невыполнимымъ. Необходимо найти поэтому условія, при соблюденіи которыхъ индукція можетъ быть состоятельной, и не будучи простымъ перечисленіемъ.

Однако, такъ какъ истина легче раскрывается изъ заблужденія, чѣмъ изъ беспорядочности, то Бэконъ считаетъ цѣлесообразнымъ позволить разуму, послѣ того, какъ составлены три таблицы перваго обзора, сдѣлать попытку объясненія природы въ положительномъ смыслѣ, пользуясь какъ случаями, содержащимися въ таблицахъ, такъ и другими. Такую попытку онъ называетъ *позволеніемъ, даннымъ разуму или первой жатвой*.

Свое ученіе объ индукціи, о томъ, какъ слѣдуетъ вести ее вплоть до первой жатвы включительно, Бэконъ иллюстрируетъ примѣромъ изслѣдованія „формы“, то есть общей причины, теплоты, и приходитъ къ тому заключенію, что теплота есть родъ движенія, совпадая въ этомъ выводѣ, какъ часто указывалось, съ современной теоріей тепла. Къ этому мы возвратимся, однако, впоследствии.

Теперь слѣдуетъ изыскать дальнѣйшіе приемы ума при объясненіи природы и настоящей, совершенной индукціи, при которой можно было бы быть увѣреннымъ, и не прибѣгая къ невозможному для насъ полному перечисленію всѣхъ безъ исключенія фактовъ, обнимаемыхъ устанавливаемымъ нами закономъ, что отрицательнаго случая, который могъ бы опровергнуть послѣдній, отрицательной инстанціи не встрѣтится.

Теорію дѣйствительной, полной индукціи, Бэконъ предполагалъ разсмотрѣть въ девяти частяхъ, въ которыхъ должно было говориться:

1) О *прерогативныхъ инстанціяхъ* или *случаяхъ* особенно важныхъ, въ которыхъ съ особенною ясностью раскрывается суть явленія или его причина.

2) О *вспомогательныхъ средствахъ индукціи*.

3) О *провъркѣ индукціи*.

4) Объ *измѣненіи изслѣдованія* соотвѣтственно природѣ предмета.

5) Объ особенно важныхъ для изслѣдованія свойствахъ или о томъ, съ чего слѣдуетъ начинать изслѣдованіе и къ чему слѣдуетъ обращаться послѣ.

6) О *предѣлахъ изслѣдованія* или о единствѣ всѣхъ свойствъ вселенной.

7) О результатахъ, имѣющихъ значеніе для *практики*, или о томъ, что касается челоуѣка.

8) О *приготовленіяхъ къ изслѣдованію*.

9) Наконецъ, о *восходящей и нисходящей лѣтницѣ законовъ*.

Изъ этихъ девяти предполагавшихся частей Бэкономъ написана только первая, а именно о прерогативныхъ инстанціяхъ или случаяхъ, заслуживающихъ при изслѣдованіи особеннаго вниманія. Бэконъ насчитываетъ 27 родовъ такихъ случаевъ, и перечисленіе ихъ, сопровождаемое примѣрами, занимаетъ всю остальную часть Новаго Органа. Изложены они безъ всякаго порядка и системы, съ совершенно искусственной терминологіей, безъ всякой связи съ другими, оставшимися ненаписанными, частями теоріи индукціи, и хотя въ нихъ можно найти довольно много дѣльных замѣчаній, но особенно важнаго значенія они не имѣютъ и во всякомъ случаѣ теоріи индукціи не даютъ, не могутъ служить циркулемъ и линейкой для безошибочнаго открытія истины. Затѣмъ Новый Органъ обрывается, и отъ послѣдующихъ частей не сохранилось даже бѣглыхъ набросковъ.

Такимъ образомъ Бэконъ не далъ того, что обѣщаль дать,

не далъ новаго научнаго метода, хотя основанія его и его значенія и преимущества указаны имъ вполнѣ ясно и опредѣленно. Вполнѣ ясно указано имъ также, что научный методъ, исходящій изъ наблюденія и опыта, выводящій изъ нихъ постепенно все болѣе и болѣе общія положенія и законы, а изъ послѣднихъ заключающій къ новымъ фактамъ, приложимъ не къ одному естествознанію, но и вообще ко всей области человѣческаго знанія безъ исключеній. „Быть можетъ кто-либо выразитъ сомнѣніе,—замѣчаетъ онъ,—не говорю ли я здѣсь только объ естественной философіи, или же также и объ остальныхъ наукахъ, и должны ли совершенствоваться предложеннымъ мною путемъ также логика, этика, политика. Но все мною сказанное должно касаться всего. Какъ обыкновенная логика, управляемая силлогизмомъ, распространяется не на одну только естественную науку, но на всѣ, точно также и моя, дѣйствующая индукціей, обнимаетъ ихъ всѣ“.

Однако, какой-либо новой научной логики, новаго научнаго метода, *теоріи* индукціи, Бэжонъ не далъ, и въ отвѣтъ тѣмъ, которые настаиваютъ на этомъ и въ этомъ смыслѣ указываютъ на значеніе Бэжона для науки и философіи, достаточно указать, что тѣ части Новаго Органа, въ которыхъ должна была быть изложена собственно теорія научной индукціи, остались ненаписанными.

VI.

Для самой истины совершенно безразлично, кѣмъ она высказана. Не все ли намъ въ сущности равно, установленъ ли законъ всемірнаго тяготѣнія Ньютономъ или кѣмъ другимъ, найдена ли причина органической эволюціи Дарвиномъ или другимъ ученымъ. Пройдутъ десятки и сотни лѣтъ, имена забудутся, истина останется. Но для историка представляетъ большой интересъ знать, кто былъ авторъ того или другого сочиненія, къ какому слою общества онъ принадлежалъ, и насколько самъ слѣдовалъ въ своихъ на-

учныхъ изслѣдованіяхъ тому пути, который указывалъ, насколько согласовались съ его методомъ его воззрѣнія.

Біографія Бэкона достаточно извѣстна, и я не буду на ней останавливаться подробно.

Дѣдъ Бэкона пасъ овецъ. Его отецъ занималъ важную государственную должность: онъ былъ хранителемъ великой печати Англіи. Это была одна изъ тѣхъ прогрессивныхъ семей, въ которыхъ умѣнье составить себѣ карьеру все возрастаетъ въ ущербъ разборчивости въ средствахъ. Францискъ Бэконъ началъ свое поприще съ дѣятельности адвоката, но благодаря своему грѣмодному уму, а также своимъ практическимъ способностямъ, умѣнью уживаться съ сильными міра сего, когда нужно льстить имъ и быть ихъ другомъ, и отъ нихъ отворачиваться, когда они впади въ немилость, умѣнью понять духъ времени и воспользоваться имъ для своихъ цѣлей и другимъ талантамъ, онъ сумѣлъ сдѣлаться первымъ государственнымъ сановникомъ Англіи. 34-хъ лѣтъ отъ роду онъ вступаетъ въ парламентъ, а затѣмъ послѣдовательно дѣлается короннымъ адвокатомъ, хранителемъ великой печати, лордомъ государственнымъ канцлеромъ, барономъ Веруламскимъ и, наконецъ, черезъ годъ по выходѣ Новаго Органа, виконтомъ Сентъ-Албанскимъ. Одно время онъ управлялъ всѣмъ государствомъ съ титуломъ лорда-протектора королевства. Это былъ человѣкъ, быть-можетъ, искренно преданный наукѣ, быть можетъ, лучше всѣхъ своихъ современниковъ предвидѣвшій ея грядущее царство и сознававшій, что необходимо для ея плодотворности и процвѣтанія, но еще болѣе человѣкъ, одержимый политическимъ честолюбіемъ; карьеристъ, государственный мужъ въ немъ затемнялъ ученаго. Научная скромность ему была незнакома; напротивъ, онъ всячески старался обратить общее вниманіе на свои ученые и философскіе труды, хвасталъ ими и придавалъ имъ такое большое значеніе, какое только было возможно и даже больше. Его сочиненія носятъ самыя громкія названія: „Новый Органъ“, „Великое возрожденіе наукъ“, „Величайшее порожденіе

времени". Онъ посвящалъ ихъ въ самыхъ лъстивыхъ выраженіяхъ первымъ лицамъ государства и королю. Помимо того значенія, какое они имѣли сами по себѣ, онъ никогда не упускалъ изъ вида ту практическую пользу, какую можно было изъ нихъ извлечь.

Въ качествѣ примѣра Бэконовскихъ посвященій вотъ отрывокъ изъ первой книги его сочиненія „*О достоинствѣ и усовершенствованіи наукъ*“ (пер. П. А. Бибикова):

„Входя въ частыя сношенія съ Вашимъ Величествомъ по дѣламъ службы и забывая на время блескъ, проливаемый на Васъ Вашими добродѣтелями и Вашимъ благополучіемъ, я былъ поражаемъ величайшимъ удивленіемъ, когда встрѣчалъ въ Васъ тѣ способности, которыми Вы обладаете въ высшей степени и которымъ философы дають названіе интеллектуальныхъ; я имѣю въ виду тотъ широкій полетъ генія, охватывающій столько великихъ вопросовъ, ту цѣпкость памяти, ту живость пониманія, ту пронизательность ума, наконецъ, ту свободу рѣчи, которая составляетъ Ваше отличительное свойство. Поразительный примѣръ представляетъ Ваше Величество, умъ котораго такъ быстро возгорается при самомъ ничтожномъ случаѣ, возбуждающемъ его, и при малѣйшей искрѣ, вспыхнувшей въ умѣ другого; Всевышній одарилъ Ваше Величество такимъ удивительнымъ устройствомъ разума, что, охватывая самые громадные предметы, онъ схватываетъ въ то же время и мельчайшіе, не упуская ни одного, хотя въ естественномъ порядкѣ вещей кажется весьма труднымъ и даже невозможнымъ, чтобы одинъ и тотъ же снарядъ исполнялъ и самую большую, и самую мелкую работу. Что касается до Вашей рѣчи, то она совершенно царская, вытекающая какъ бы изъ родника и, тѣмъ не менѣе согласная съ естественными требованіями, распредѣляющаяся на ручки, исполненная мягкости, свободная,—словомъ, такая, что, никому не подражая, она сама неподражаема. Трудно было бы отыскать, со времени христіанской эры, другого государя, котораго можно было бы сравнить съ Вашимъ Величествомъ, что касается до глубины

и разнообразія свѣдѣній религіозныхъ и свѣтскихъ“ и т. д., и т. д.

Достаточно сказать, что посвященіе это относится къ Іакову I-му, королю, „обиженному природою тѣлесно и нравственно, съ безобразною наружностью и непріятною манерой соединявшему ограниченный умъ, безпредѣльное высокоомѣріе и превратное образованіе“ (Веберъ). Если бы Бэконъ жилъ во времена Нерона, то, можетъ быть, и ему писалъ бы диѳирамбы за игру на лирѣ и человѣколюбивую кротость его мягкой души.

Самой грубой лести Елизаветѣ исполнено одно изъ его раннихъ произведеній „Похвала наукъ“. Онъ желаетъ въ немъ, чтобы „бѣлыя и алыя розы заключили миръ на лицѣ Ея Величества“ и т. д. Правда, оно и написано было только затѣмъ, чтобы обратить на себя вниманіе королевы. Какъ Бэконъ относился къ своей литературной дѣятельности, всего лучше свидѣтельствуется объ этомъ его письмо къ королю послѣ своего осужденія, въ которомъ онъ, словно провинившійся школьникъ, умоляя о прощеніи и обѣщая исправиться, просить короля, „если бы Его Величеству было угодно воспользоваться его не вполне безславнымъ перомъ, только указать задачу, и его перо будетъ служить ему такъ же, какъ и его совѣты“.

Приведу еще нѣсколько отрывковъ изъ сочиненій Бэкона, рисующихъ намъ его нравственный обликъ:

„Я не стану, пишетъ Бэконъ, восхвалять общепринятый обычай посвящать книги патронамъ, въ особенности книги, которымъ, вслѣдствіе ихъ достоинствъ, не слѣдовало бы имѣть иного покровителя, кромѣ здраваго ума и истины. Говоря это, я не имѣю въ виду обвинять тѣхъ ученыхъ, которые умѣютъ приспособляться къ нраву счастливецъ этого міра и другихъ сильныхъ людей; ибо еще Діогенъ, когда кто-то желая посмѣяться надъ нимъ, спросилъ его, какъ это философы заискиваютъ передъ богачами, тогда какъ богачи не заискиваютъ передъ философами, отвѣчала не безъ ѣдкости, что „это происходитъ отъ того, что фи-

лософы отлично знаютъ, чего имъ недостаетъ, между тѣмъ какъ нельзя сказать того же о богачахъ“. На это весьма похожъ и отвѣтъ Аристиппа. Философъ этотъ, видя, что Діонисій не обращаетъ ни малѣйшаго вниманія на какую-то его просьбу, бросился подобострастно на колѣни передъ тиранномъ, который, выслушавъ его съ участіемъ, тотчасъ же исполнилъ его просьбу. Спустя нѣкоторое время одинъ защитникъ философскаго достоинства выговаривалъ ему, что, бросившись такимъ образомъ къ ногамъ тирана изъ-за пустяковъ, онъ оскорбилъ философію. „Что прикажете дѣлать, отвѣчалъ Аристиппъ, чѣмъ же я виноватъ, что у Діонисія уши въ ногахъ?“ Такимъ же точно образомъ принимали за черту благоразумія, а не малодушія отвѣтъ еще одного философа, который въ спорѣ съ Адріаномъ, рѣшившись уступить ему, извинился предъ нимъ, сказавъ, что „справедливость требуетъ уступить человѣку, у котораго въ распоряженіи тридцать легіоновъ“. Поэтому слѣдуетъ воздержаться отъ осужденія ученыхъ людей за то, что они умѣютъ отказаться, когда нужно, отъ своей серьезности, будутъ ли они вынуждены къ тому необходимою или какой-либо случайностью; ибо хотя подобное поведеніе и кажется на первый взглядъ чѣмъ-то низкимъ и рабскимъ, но если взглянуть въ него пристальнѣе, то нетрудно убѣдиться, что они подчиняются въ такомъ случаѣ не лицу, а своей эпохѣ“. А вотъ его отношенія къ друзьямъ:

„Главный даръ дружбы состоитъ въ томъ, что она представляетъ вѣчную возможность сваливать бремя тѣхъ, нерѣдко прискорбныхъ мыслей, которыя непрерывно порождаются сокрушающими насъ страстями,—словомъ, облегчать сердце. Можно принять сассапарельнаго корня противъ заваловъ печени, желѣзистой воды противъ засоренія селезенки, сѣрнаго цвѣта противъ болѣзни легкаго и бобровой струи противъ головной боли, но нѣтъ болѣе вѣрнаго средства для облегченія и успокоенія сердца, какъ истинный другъ“. Что же удивительнаго, если такой человѣкъ измѣ-

нялъ своимъ друзьямъ и, по приказанію свыше, выступалъ ихъ обвинителемъ и велъ ихъ на казнь. Сассапарельный корень—не такая вещь, чтобы изъ-за нея стоило жертвовать своимъ благополучіемъ.

Весьма характеренъ отрывокъ въ „Нравственныхъ Очеркахъ“ *о хитрости и лукавствѣ*, въ которомъ Бэконъ перечисляетъ различные способы уловокъ. Напримѣръ:

„Одно изъ вѣрнѣйшихъ средствъ добиться отказа на предложеніе, которое могло бы быть исходатайствовано другимъ открыто и прямо, это—принять ходатайство на себя, притворившись заинтересованнымъ имъ, и затѣмъ сдѣлать предложеніе такъ, чтобы его отвергли“.

„Когда мы хотимъ распространить слухъ или мнѣніе, скрывая, что мы сами ихъ выдумали, и вообще не привлекая на себя всеобщее вниманіе, то для этого мы можемъ прибѣгать къ такимъ формуламъ: полагаютъ, что... носится слухъ, что... слышали ли вы, что... и проч.“.

„Другая хитрость, подобная предыдущимъ, но болѣе гнуснаго характера, состоитъ въ томъ, чтобы нечаянно оброниться нѣсколькими отчасти рѣзкими словами предъ человекомъ, любящимъ похвастаться чужимъ остроуміемъ, который бы подхватилъ ихъ и сталъ всюду повторять на собственную гибель“.

„Другая уловка состоитъ въ приписаніи другому того, что самъ сказалъ въ разговорѣ съ нимъ. Такимъ приемомъ легко ввести въ обманъ людей; ибо, если слова были произнесены въ бесѣдѣ только между двумя лицами, то какимъ образомъ знать другимъ, кто изъ двухъ сказалъ ихъ, и доказать, что это тотъ, а не другой. Нерѣдко сами собесѣдники не могли бы рѣшить этого спора“.

„Другой, столь же вѣроломный приемъ состоитъ въ косвенномъ обвиненіи противника посредствомъ заявленія противоположныхъ стремленій“.

А вотъ отрывокъ изъ сочиненія „О достоинствѣ и усовершенствованіи наукъ“, касающійся искусства пролагать себѣ дорогу въ жизни:

„Первое правило, которое долженъ соблюдать человекъ, устраивающій свое благосостояніе, это не выпускать изъ рукъ наугольника и искусно прилагать его всюду; я хочу сказать, онъ долженъ взвѣшивать и оцѣнять вещи согласно съ большимъ или меньшимъ вліяніемъ, какое онѣ могутъ оказать на его счастье“.

„Для соблюденія второго правила не дадимъ себя увлечь великодушію и высокимъ душевнымъ движеніямъ къ предпріятіямъ, превышающимъ наши силы, и не станемъ, такъ сказать, грести противъ теченія“.

„Шестое правило состоитъ въ томъ, чтобы... имѣть всегда, такъ сказать, окно и дверь, чтобы вылетѣть и отступить“.

„Седьмое правило состоитъ въ древнемъ изреченіи Біаса: „Люби своего друга, говоритъ онъ, помня, что онъ можетъ сдѣлаться твоимъ врагомъ“, ибо чрезмѣрно предаваться дружескимъ изліяніямъ, отъ которыхъ можно ожидать только зла, и отдаваться неумѣстной и буйной ненависти и ребяческому соперничеству значитъ выдавать свои интересы и губить свои дѣла“.

„Но о чемъ мы обязаны предупредить, замѣчаетъ далѣе Бэконъ, такъ это о томъ, что всѣ эти правила принадлежать къ разряду тѣхъ, которыя можно назвать честными средствами“.

Далѣе идетъ изложеніе средствъ, „заслуживающихъ осужденія“ и „гнусныхъ“.

Пользъ коонецъ жизни этотъ умный государственный мужъ, успѣвшій создать себѣ также славу великаго ученаго и философа, реформатора въ той и другой области, этотъ ловкій и честолюбивый либеральный царедворецъ неожиданно потерпѣлъ страшное крушеніе. Онъ былъ обвиненъ въ подкупѣ и взяточничествѣ, помощью котораго успѣлъ будто бы получить 100.000 фунтовъ стерлинговъ, то-есть миліонъ рублей на наши деньги. Обвиненія были настолько сильны, что Бэкону оставалось только чистосердечно признаться въ своихъ преступленіяхъ. Онъ былъ приговоренъ къ весьма сильному наказанію, но послѣднее по милости

короля сначала было весьма смягчено, а впоследствии отменено совершенно. На самомъ себѣ пришлось ему испытать то, что онъ писалъ въ своихъ Нравственныхъ Очеркахъ: „Высокопоставленные люди суть вѣчные рабы или государя, или государства, или общественного мнѣнія и своихъ занятій, такъ что они не могутъ распоряжаться ни своей личностью, ни своими поступками, ни своимъ временемъ. Не странная ли это манія желать начальствовать съ потерей своей свободы, и пріобрѣсть большую власть надъ другими, отказавшись отъ всякой власти надъ самимъ собою? Достиженіе высокаго положенія сопряжено съ большимъ трудомъ; то есть, тяжкими трудами достигаютъ до трудовъ еще болѣе тяжкихъ, и тысячью униженій достигаютъ величія. Почва на этихъ высокихъ постахъ скользкая, и удержаться на ней трудно; спуститься съ нея нельзя иначе, какъ паденіемъ или, по меньшей мѣрѣ, затменіемъ, что всегда оказывается тягостнымъ. „Когда мы уже не то, что были, то къ чему жить?“ Не всегда можно удалиться. Большинство удалившихся не можетъ примириться съ частной жизнью, несмотря на преклонный возрастъ и болѣзни, которымъ необходимы были бы тѣнь и покой; въ этомъ отношеніи они походятъ на тѣхъ старыхъ горожанъ, которые, потерявъ силы гулять по городу, сидятъ у воротъ, отдавая свою старость на посмѣяніе“. Имя Бэкона было навсегда покрыто позоромъ, и онъ вскорѣ умеръ, поручивъ въ своемъ завѣщаніи свое имя и свою память милосердію людей, чужимъ народамъ и будущимъ вѣкамъ. Ближайшую причину своего смертельнаго недуга Бэконъ приписывалъ каменной болѣзни, которой страдалъ, разстройству пищеваренія или простудѣ, схваченной имъ во время опытовъ надъ замораживаніемъ, какъ онъ предполагаетъ это въ письмѣ къ графу Арунделю, сравнивая себя съ Плиніемъ старшимъ, который нашель смерть при изверженіи Везувія, подойдя къ нему ради наблюденія слишкомъ близко. Бэконъ родился 22-го января 1561 года и умеръ 9-го апрѣля (въ самое свѣтлое Воскресеніе) 1626 года.

Бэконъ былъ одинъ изъ тѣхъ рѣдкихъ счастливицевъ, которымъ при жизни выпадаетъ громкая слава. Успѣхъ его сочиненій былъ громаденъ уже среди современниковъ, и за нимъ надолго упрочилась слава творца научнаго метода, каковымъ онъ и самъ себя считалъ, и постоянно увѣрялъ въ томъ другихъ. Эта слава держалась долго, и лишь черезъ двѣсти приблизительно лѣтъ стали высказываться сомнѣнія въ томъ, насколько заслужена она. Бэконъ былъ снова призванъ на судъ уже не какъ канцлеръ, а какъ ученый и философъ. Обвиненіе было, впрочемъ, сходно: тогда его обвиняли во взяточничествѣ, теперь въ плагиатѣ. Былъ поднятъ вопросъ о томъ, не есть ли его увѣреніе, будто онъ первый указалъ наукѣ истинный путь, простое самохвальство честолюбца, не останавливающагося ни передъ какими средствами ради снисканія славы и вытекающей отсюда выгоды. Была заподозрѣна искренность самой любви къ наукѣ Бэкона, которая составляла, по его словамъ, самую главную цѣль его жизни и самую сильную его привязанность. Въ Бэконѣ стали видѣть родъ научнаго Тартюфа. Указывалось, что Бэконъ никоимъ образомъ не могъ изобрѣсти научнаго метода, ибо наука всегда шла тѣмъ путемъ, который онъ хотѣлъ предписать ей. Высказывались даже предположенія, что Францискъ Бэконъ всѣ основныя мысли своего „Новаго Органа“ заимствовалъ у Рожера Бэкона, его не называя, что его сочиненія являются не болѣе какъ плагиатомъ. Стали высказываться сомнѣнія въ пригодности самаго предложеннаго имъ метода, въ томъ, можно ли даже по методу Бэкона сдѣлать какое-либо научное открытіе. Эти вопросы настолько важны, что мы должны остановиться на нихъ нѣсколько подробнѣе.

(Продолженіе слѣдуетъ.)

Николай Иванцовъ

Вопросъ о реальномъ единствѣ сознанія.

Въ моихъ послѣднихъ психологическихъ статьяхъ въ этомъ журналѣ я защищалъ двѣ истины, каждую изъ которыхъ подробно разсматривалъ въ отдѣльности: *субстанціальность души и двойственность природы чловѣка*. Я знаю, что истины подобнаго рода не могутъ имѣть притязаній на популярность. Мои выводы не вызовутъ сочувствія и согласія въ современномъ читателѣ, и въ этомъ отношеніи едва ли помогутъ даже самые убѣдительные аргументы. И въ философіи, какъ въ другихъ сферахъ умственной жизни,—въ философіи даже, можетъ быть, больше, чѣмъ въ другихъ,—играютъ великую роль привычныя представленія, которыя, вслѣдствіе своего общаго распространенія и настойчиваго и повторнаго высказыванія со всѣхъ сторонъ, приобрѣтаютъ, по счастливому сравненію одного русскаго психолога, какъ бы навязчивый характеръ для каждаго отдѣльнаго ума. Противоположное этимъ навязчивымъ взглядамъ усвоивается очень туго даже умами самостоятельными и безпристрастными. Именно въ такомъ положеніи находятся идеи, выражающія спиритуалистическій и дуалистическій взглядъ на дѣйствительность. Нечего скрывать,—всѣ тенденціи современной философіи, современной психологіи и современнаго положительнаго знанія направлены противъ спиритуализма. Аксиомой или, лучше сказать, постулатомъ современной мысли является *реалистическій монизмъ*, все смѣлѣе распространяемый на объясненіе всѣхъ формъ и законовъ суще-

ствущаго. Единство всякой жизни въ нѣкоторомъ общемъ физическомъ субстратѣ, который въ безконечномъ разнообразіи феноменовъ міра непрестанно осуществляетъ однообразные и въ основѣ своей чрезвычайно простые законы механическаго движенія своихъ частицъ,—вотъ окончательный ключъ ко всѣмъ тайнамъ бытія для современнаго изслѣдователя.

Этимъ я вовсе не хочу сказать, что въ наше время нѣтъ идеалистовъ, спиритуалистовъ, даже самыхъ фантастическихъ мистиковъ. Напротивъ, ихъ явилось неожиданно много во второй половинѣ текущаго столѣтія, т.-е. именно въ эпоху до тѣхъ поръ никогда не бывалаго торжества реализма,—лучшее свидѣтельство неистребимости идеальныхъ стремленій въ человѣческомъ духѣ. Однако, спиритуалисты и мистики нашихъ дней могутъ служить особенно убѣдительнымъ доказательствомъ великаго могущества той силы, съ которой они ведутъ борьбу. Они остаются спиритуалистами и мистиками, пока дѣло идетъ объ ихъ задушевныхъ вѣрованіяхъ, но они поразительнымъ образомъ превращаются въ свою собственную противоположность, едва начинаютъ философствовать и разрѣшать принципиальные вопросы. Въ ихъ умѣ часто не оказывается самыхъ простыхъ категорій, чтобы мыслить духовную дѣйствительность. Оттого современная мистика, въ ея многочисленныхъ и капризныхъ развѣтвленіяхъ, представляетъ очень странную, пеструю и поучительную для историка философіи смѣсь самыхъ трансцендентныхъ вѣрованій, иногда ведущихъ свое начало отъ наиболѣе отдаленныхъ и смутныхъ традицій прошлаго, съ предположеніями матеріализма, иногда необычайно грубаго. Теперь не приходится изумляться, если читая возвышенныя разсужденія о Божествѣ, о человѣческомъ духѣ, объ отличной отъ духа человѣческой душѣ, о жизненной силѣ и т. д., мы вдругъ узнаемъ, что и Богъ, и духъ, и душа, и жизненная сила суть только разные виды вещества различной тонкости и разрѣженности.

Относительно спиритуалистовъ-философовъ нужно сдѣ-

латъ подобное же замѣчаніе: обыкновенно они пытаются одолѣть своихъ противниковъ не побѣдами надъ ними, а уступками имъ; они болѣе всего озабочены тѣмъ, чтобы защищаемыя ими положенія не пошли какъ-нибудь въ разрѣзъ съ популярными философскими и научными теоріями, и тѣмъ надѣются пріобрѣсти себѣ снисходительное признаніе у поборниковъ реалистической доктрины. И это въ такую эпоху, когда реалистическое міросозерцаніе получило болѣе смѣлый, послѣдовательный и непримиримый видъ, чѣмъ когда-нибудь прежде! Нѣтъ ничего страннаго, что идеалистическое направленіе въ современной философіи выражается въ созданіи ученій, отличающихся столько же своею замысловатостью, сколько и бесплодною мертвенностью своего содержанія. Хорошимъ тому образцомъ можетъ служить теорія абсолютнаго параллелизма физическихъ и психическихъ явленій, рассмотрѣнію которой я уже однажды посвятилъ особую статью *). При этомъ нельзя не отмѣтить слѣдующей важной черты: къ какимъ бы то ни было предположеніямъ, напоминающимъ старинный дуалистическій взглядъ на природу, идеалисты и спиритуалисты новѣйшихъ формаций относятся не менѣе враждебно, чѣмъ ихъ противники; ихъ постоянно преслѣдуетъ искушеніе помирить свои взгляды съ господствующимъ монистическимъ воззрѣніемъ на міръ и человѣка.

Итакъ, нечего закрывать глаза на то, что дѣло спиритуализма находится въ настоящее время въ очень дурномъ положеніи. Означаетъ ли это, что оно разъ навсегда погибло? Думать это все-таки нѣтъ оснований. Человѣческая мысль въ историческомъ ходѣ своего развитія постоянно колеблется между противоположными направленіями, но, повидимому, еще очень далеко то время, когда, наконецъ, сложится такая система понятій и вѣрованій, которая отвѣтитъ на всѣ запросы ума и на всѣ требованія и чаянія

*) «Параллелистическая теорія душевной жизни», *Вопросы философіи*, кн. XXVIII.

человѣческаго духа. А пока такая система еще не возникла, до тѣхъ поръ полное торжество одной какой-нибудь крайности, высказавшейся до конца и произнесшей свое послѣднее слово, всегда будетъ самымъ вѣрнымъ знакомъ близкаго наступленія рѣшительной и могущественной реакціи въ противоположную сторону. Чѣмъ одолѣлъ реализмъ,—только ли своими логическими преимуществами надъ враждебными ему доктринами, или въ основѣ его торжества лежали болѣе сложныя причины историческаго и психологическаго порядка? Покинутое духовное пониманіе міра точно ли окончательно обнаружило свою внутреннюю несостоятельность, или отъ него просто отвернулись, потому что въ опредѣленный историческій періодъ оно, въ виду особыхъ обстоятельствъ, перестало удовлетворять умственнымъ требованіямъ? Трудно колебаться въ отвѣтъ на эти вопросы: современный реализмъ потому уже нельзя разсматривать какъ послѣднее слово истины, больше котораго нечего искать и не о чемъ спрашивать,—что въ немъ, какъ міросозерцаніи, нѣтъ никакой законченности. Для внимательнаго анализа, реалистическое ученіе распадается на цѣлый рядъ утверждений, находящихся между собою въ открытомъ противорѣчій. Между тѣмъ эти утвержденія вошли въ него не случайно: каждое изъ нихъ представляетъ естественное и необходимое слѣдствіе того взгляда на познаніе и познаваемую дѣйствительность, въ которомъ заключается самая сущность реализма.

Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно обратить вниманіе на одинъ пунктъ, имѣющій наиболѣе принципиальное значеніе: я разумѣю постоянное сплетеніе въ философскихъ теоріяхъ современныхъ реалистовъ двухъ несовмѣстимыхъ точекъ зрѣнія—*феноменизма* и *материализма*. Защитники общепринятыхъ воззрѣній учатъ, что сущность вещей намъ недоступна, что мы знаемъ только явленія, а что, въ свою очередь, эти явленія суть наши собственныя психическія состоянія, въ которыхъ не содержится никакого намека на природу вещей, какъ онѣ существуютъ внѣ насъ; поэтому

они полагають, что всё наши представленіи о времени, пространствѣ, веществѣ, движеніи,—вообще о матеріальномъ внѣшнемъ мірѣ,—суть совершенно условные продукты нашихъ познавательныхъ операций, которымъ мы не имѣемъ никакого права приписывать объективную достовѣрность. И они же настаиваютъ, что наше сознание со всёми его операциями есть прямой результатъ постепенной эволюціи матеріальныхъ формъ въ существахъ органической природы. Выходить, другими словами, что матерія со всёми ея свойствами и процессами есть продуктъ нашего сознания, а наше сознание есть продуктъ нѣкоторыхъ особыхъ процессовъ въ матеріи! Казалось бы, трудно себя вообразить что-нибудь яснѣе той истины, что эти два тезиса не могутъ быть вѣрными оба: нельзя же, въ самомъ дѣлѣ, въ одно и то же время быть и продуктомъ, и производящей причиной одной и той же вещи. И тѣмъ не менѣе подразумѣваемое, а иногда и со всею откровенностью высказанное совмѣщеніе обоихъ утвержденій составляетъ въ наши дни глубочайшую характеристику размышлений не только философовъ самыхъ разнообразныхъ школъ, но и многихъ людей науки.

Какъ объяснить этотъ фактъ? Неужели противорѣчіе не замѣчается? Скорѣе отъ него некуда уйти. Дѣйствительно, попытаемся въ современной реалистической философіи совсѣмъ откинуть всё выводы *феноменизма*—и мы останемся при грубой метафизикѣ матеріализма, со всёми его логическими и нравственными противорѣчіями и съ его кричащей неспособностью перебросить какой-нибудь мостъ отъ бессознательнаго вещества къ сознанию. Захотимъ ли мы, наоборотъ, уничтожить всякое представленіе о независимомъ отъ насъ веществѣ и о всемогуществѣ совершающихся въ немъ эволюціи? Тогда не останется ничего отъ реализма: весь реальный міръ обратится въ простую галлюцинацію познающаго духа. Такимъ образомъ каждое изъ разсматриваемыхъ нами утвержденій является какъ бы ширмами, за которыми мы прячемся отъ послѣдствій другого утвержде-

ня. Какъ часто, въ самомъ дѣлѣ, во время принципиальныхъ споровъ объ основаніяхъ какой-нибудь теоріи, обращающей и душу, и сознание въ продуктъ матеріальныхъ процессовъ, на замѣчаніе о матеріалистическомъ характерѣ такой теоріи, приходится выслушивать побѣдоноснымъ тономъ произносимый отвѣтъ: зато сама матерія есть продуктъ представляющей способности! И обыкновенно думаютъ, что этимъ страннымъ отвѣтомъ разрѣшаются всѣ недоумѣнія.

Впрочемъ, нельзя забывать, что совмѣщеніе матеріализма съ феноменизмомъ въ господствующемъ философскомъ міросозерцаніи вызывается не одними только своими практическими удобствами. Въ этомъ совмѣщеніи сказывается своеобразная теоретическая необходимость. Вся исторія мысли, еще со временъ Демокрита, подтверждаетъ тотъ фактъ, что матеріализмъ въ метафизикѣ неизбежно ведетъ къ иллюзионизму въ гносеологіи. Допустимъ только, что ничего не существуетъ, кромѣ вещества съ его роковыми законами, не преслѣдуемыми въ своемъ дѣйствіи никакихъ идеальныхъ цѣлей, и тогда міръ сознанія со всѣмъ, что въ немъ есть особеннаго сравнительно съ явленіями физической природы, окажется капризнымъ и случайнымъ порожденіемъ разнообразныхъ физическихъ процессовъ въ тѣхъ нѣмногихъ матеріальныхъ формахъ, которымъ мы приписываемъ психическую жизнь. Все, чѣмъ психическіе факты отличаются отъ физическихъ движеній, — т.-е. въ концѣ концовъ все ихъ дѣйствительное содержаніе, — необходимо обратится въ какой-то совершенно субъективный наростъ на физиологическихъ операціяхъ животнаго организма. Какое же основаніе думать, что этотъ наростъ или этотъ замерцавшій надъ мозгомъ одушевленныхъ тварей субъективный миражъ даетъ полную и вѣрную картину реальныхъ началъ вселенной, какъ она существуетъ въ себѣ? Наше понятіе о матеріи есть ли адекватное изображеніе самой матеріи, какъ она существуетъ внѣ нашей мысли? Наши представленія о движеніи дѣйствительно ли отвѣчаютъ тому, что составляетъ движеніе въ объективномъ мірѣ? Наши

идеи о пространствѣ и времени представляютъ ли точныя копїи безгранично огромныхъ абсолютныхъ вмѣстилищъ, въ которыя вдвинуто все, что существуетъ и совершается на свѣтѣ? Чтобы отвѣтить на эти вопросы, нашъ умъ не долженъ ли перестать быть собою и вырваться изъ путъ тѣхъ самыхъ субъективныхъ феноменовъ, изъ которыхъ онъ только и состоитъ? Имѣютъ ли вообще наши идеи о вещахъ хотя какое -нибудь сходство съ самими вещами, или онѣ такъ же не похожи на самыя вещи, какъ ощущенія цвѣтовъ непохожи на волненіе ээира или слышимые нами звуки на колебанія воздуха? Даже существуютъ ли какія-нибудь вещи внѣ насъ? Вѣдь принять что-то существующее внѣ нашихъ ощущеній побуждаютъ насъ требованія и законы нашей мысли, а эти требованія и законы такъ же субъективны, какъ и сама мысль, и мы не можемъ судить о ихъ пригодности въ качествѣ критеріевъ истины, потому что судимъ обо всемъ, уже опираясь на нихъ. Мысль о разумѣ, какъ объ источникѣ истиннаго познанія дѣйствительности, и взглядъ на этотъ же разумъ, какъ на ограниченный и условный продуктъ матеріальной эволюціи, отражающій только безконечно малый уголокъ этой дѣйствительности и при этомъ отражающій его не въ его настоящемъ видѣ, а въ призрачной и субъективной формѣ нашихъ психическихъ состояній,—слишкомъ явно не уживаются другъ съ другомъ. Поэтому нельзя быть послѣдовательнымъ матеріалистомъ и не прийти рано или поздно къ теоріи чистаго феноменизма, хотя совсѣмъ непонятно, какъ послѣ этого все-таки оставаться матеріалистомъ,—а это бываетъ часто. Отъ матеріализма къ феноменистическому иллюзіонизму дорога прямая и вѣрная, *но обратной дороги нѣтъ*. Между тѣмъ реалистическое міросозерцаніе въ наибольшей долѣ своихъ предположеній только и живо совершеннымъ пренебреженіемъ къ этой весьма простой истинѣ.

Иллюзіонизмъ въ объясненіи познанія и матеріализмъ въ объясненіи дѣйствительности—вотъ два полюса, которые современная философія хочетъ совмѣстить въ одно органи-

ческое цѣлое, но которые всѣмъ своимъ существомъ уничтожаютъ другъ друга. Въ этомъ весьма существенное, но далеко не единственное противорѣчіе современнаго міросозерцанія. Феноменизмъ и матеріализмъ, какъ умозрительныя теоріи, уже каждый въ отдѣльности, содержатъ въ себѣ очень важные логическіе недостатки,—ихъ оказывается тѣмъ больше, когда эти теоріи вступаютъ въ неестественный союзъ между собою. Мнѣ уже такъ много и часто приходилось говорить обо всемъ этомъ въ моихъ прежнихъ сочиненіяхъ и статьяхъ, что теперь я считаю возможнымъ ограничиться только этимъ общимъ напоминаніемъ. Для насъ достаточно того вывода, что монистическій реализмъ вовсе не есть доказанная истина разума, это—не болѣе какъ одна изъ гипотезъ метафизическаго характера, притомъ по своему внутреннему содержанію весьма богатая логическими противорѣчіями. Съ какого бы конца мы къ ней ни приступили, мы, признавъ одни ея положенія, тѣмъ самымъ всегда бываемъ вынуждены отвергнуть другія, одинаково для нея существенныя, если только будемъ размышлять безпристрастно. Такая гипотеза можетъ пользоваться большою популярностью, она можетъ даже приобрести власть навязчивой идеи надъ огромнымъ большинствомъ умовъ,—ея логическая цѣна отъ того не измѣняется нисколько: подобныя гипотезы могутъ имѣть очень важное историческое значеніе, но не ими рѣшится судьба знанія.

Что же дѣлать философскому изслѣдователю въ виду этихъ противорѣчивыхъ, хотя и популярныхъ воззрѣній? Къ нему громче, чѣмъ когда-нибудь, обращено требованіе самостоятельности и строгой, безпристрастной критики. Въ исторіи много разъ возникали навязчивыя идеи и навязчивыя взгляды, и съ ними всегда было трудно бороться; но все же ихъ господство никогда не бываетъ вѣчнымъ. Въ развитіи идей побѣждаетъ не то, что всѣми принято, а то, что сообразно съ разумомъ. Поэтому чѣмъ рѣзче возобладало въ извѣстную эпоху одностороннее и неудовлетвори-

тельное рѣшеніе какой-нибудь проблемы, тѣмъ настоятельно необходимо усомниться въ этомъ рѣшеніи и безо всякихъ предвзятыхъ взглядовъ искать новыхъ путей къ истинѣ.

II.

Въ моихъ предшествующихъ статьяхъ я старался подвергнуть такому, какъ мнѣ казалось, непредубѣжденному пересмотру вопросъ о душѣ и о человѣческой природѣ вообще. Особенно подробно я остановился на свойственномъ феноменизму возрѣніи на внутренній міръ сознанія, какъ на совокупность *чистыхъ явленій*, въ которыхъ не присутствуетъ и не осуществляется никакой субстратъ и никакой реальный субъектъ. Въ результатѣ моего анализа, я вынужденъ былъ признать, что такой взглядъ на сознаніе, во-первыхъ, противорѣчитъ самъ себѣ и, во-вторыхъ, совершенно не отвѣчаетъ дѣйствительному содержанию нашей душевной жизни.

Онъ противорѣчитъ себѣ потому уже, что самое понятіе *чистаго явленія* (т.-е. такого, въ которомъ ничто и ничему не является), очевидно, есть *contradictio in adjecto*. Съ другой стороны, мы не поможемъ дѣлу и въ томъ случаѣ, если совѣмъ отбросимъ терминъ „явленіе“ въ виду сопровождающихъ его неудобныхъ ассоціацій и будемъ говорить только о *чистыхъ психическихъ событіяхъ* или *фактахъ*, какъ объ единственныхъ слагаемыхъ нашей психики: не говоря уже о томъ, что понятіе о *чистомъ событіи* или *чистомъ фактѣ*, которые ни съ кѣмъ и ни съ чѣмъ не происходятъ и ни въ чемъ не совершаются, едва ли болѣе состоятельно въ логическомъ отношеніи, нежели понятіе чистаго явленія,—оно раздѣляетъ съ этимъ послѣднимъ и многія другія логическія неудобства. Оно не можетъ выражать дѣйствительныхъ единицъ, изъ которыхъ слагается психическая жизнь, прежде всего потому, что если бы эта жизнь въ самомъ дѣлѣ состояла изъ *чистыхъ, абсолютныхъ событій* (или явленій) безо всякой субстанціальной подкладки, то въ ней нельзя было бы наблюдать ни связи, ни внутренней

цѣльности. Всякое событіе безусловно ограничено предѣлами своего теченія: пока событіе не началось или когда оно кончилось, его, какъ даннаго событія, очевидно, нѣтъ. Поэтому, если мы предполагаемъ, что какія-нибудь событія связаны между собою, мы всегда думаемъ при этомъ, что вещи или существа, съ которыми эти событія происходятъ, во все ихъ продолженіе *остаются* или *сохраняются*: движущееся тѣло, вышедши изъ точки *a* (одно событіе) потому только достигаетъ точки *b* (другое событіе, обусловленное первымъ), что оно во все время своего движенія сохраняло свою реальность. Но *абсолютное* или *чистое* событіе есть такое, которое не совершается ни съ какимъ отличнымъ отъ него существомъ или вещью, и бываетъ дано само по себѣ (именно такъ опредѣляютъ психическія событія сторонники разсматриваемой теоріи). Итакъ, съ окончаніемъ такого событія,—отъ него ничего не остается, — съ нимъ абсолютно исчезаетъ все его содержаніе. Это значить, что все, состоящее изъ такихъ чистыхъ событій, должно представлять чреду моментовъ, абсолютно возникающихъ и тотчасъ же абсолютно исчезающихъ и ничѣмъ другъ къ другу не примкнутыхъ. Также и психическая жизнь должна, съ этой точки зрѣнія, представлять хаосъ неуловимо мгновенныхъ фактовъ, всецѣло замкнутыхъ въ себѣ и совершенно разрозненныхъ между собою. Мгновенность этихъ слагаемыхъ душевной жизни должна отличаться вполне *абсолютнымъ* характеромъ: всякое длящееся событіе состоитъ изъ безконечнаго ряда моментовъ теченія, каждый изъ которыхъ уже кончился, когда наступилъ слѣдующій. Если такъ, *чистое* событіе теряетъ всю свою реальность въ тотъ самый моментъ, когда оно наступило: каждый слѣдующій моментъ, съ этой точки зрѣнія, будетъ наполненъ уже нѣкоторымъ *новымъ* чистымъ событіемъ.

Наша душевная жизнь состоитъ ли изъ такихъ абсолютно мгновенныхъ единицъ, ничѣмъ не связанныхъ между собою? Въ этомъ отношеніи едва ли возможенъ какой-нибудь споръ,—нашъ внутренній опытъ категорически устраняетъ

такое предположеніе. Органическая цѣлостность и всеохватывающая взаимная зависимость суть основныя черты душевныхъ процессовъ, съ которыми вынуждены считаться психологи всѣхъ направленій. Въ психической жизни нѣтъ независимыхъ слагаемыхъ, входящихъ въ случайные для нихъ агрегаты подобно камнямъ, которые случайно попадаютъ въ разныя кучи; въ ней отдѣльные моменты развитія оказываются во всемъ своемъ содержаніи и составѣ вполнѣ обусловленными внутреннимъ единствомъ и содержаніемъ цѣлаго. Въ этомъ азбучная истина психологіи: каждое душевное явленіе развивается на фонѣ другихъ и въ связи съ ними, и если его вырвать изъ этой связи и поставить одиноко, отъ него ничего бы не осталось; изъ этого правила нѣтъ исключеній. Итакъ, психическая жизнь не слагается изъ элементовъ разрозненныхъ и замкнутыхъ въ себѣ. Она не состоитъ и изъ такихъ элементовъ, которые обладали бы дѣйствительной мгновенностью: ничто мгновенное въ абсолютномъ смыслѣ не можетъ быть предметомъ сознанія, всякое психическое состояніе должно имѣть длительность,—безъ этого его нельзя было бы ни сознать, ни почувствовать,—каждый душевный фактъ представляетъ изъ себя цѣлый процессъ, который, какъ бы коротокъ онъ ни былъ, усваивается нашимъ сознаніемъ только чрезъ постепенное прохожденіе его моментовъ,—это опять самая элементарная истина психологіи, въ послѣднее время нашедшая себѣ всестороннее подтвержденіе экспериментальнымъ путемъ.

Между тѣмъ изъ этихъ весьма простыхъ соображеній получается очень важный выводъ: феноменистическая формула должна быть отвергнута; наша душа не есть только явленіе и наша психическая жизнь не состоитъ изъ *однихъ* явленій. Кромѣ явленій, въ ней присутствуетъ еще что-то другое. Какъ во всякомъ процессѣ дѣйствительности, если только мы ясно представляемъ его, мы неизбѣжно различаемъ *субстратъ* процесса отъ происходящихъ съ этимъ субстратомъ перемѣнъ,—такъ и въ душевномъ процессѣ, ря-

домъ съ неудержимо проносящимися въ насъ психическими состояніями, всегда бываетъ дано нѣчто такое, что въ нихъ сохраняется, при смѣнѣ ихъ остается и ихъ въ себѣ объединяетъ. Это нѣчто—*мы сами*, его мы называемъ *собою*. Какъ въ мірѣ физическомъ чисто-временному бытію отдѣльныхъ движеній (прошлыхъ движеній въ немъ уже нѣтъ, въ немъ есть только движенія, которыя совершаются въ настоящемъ) соотвѣтствуетъ сверхвременное бытіе вещества (вещество и въ прошломъ, и въ настоящемъ, и въ будущемъ одно и то же), безъ котораго не было бы и никакихъ движеній, потому что двигаться было бы нечему,—такъ и въ нашемъ духовномъ мірѣ измѣнчивости нашихъ отдѣльныхъ ощущеній, чувствъ и мыслей отвѣчаетъ пребывающее единство нашего сознанія, безъ котораго ничто не можетъ войти въ нашъ внутренній опытъ. Разгадка всей душевной жизни—въ непрерывно совершаемомъ психическомъ синтезѣ. Каждое психическое состояніе испытывается нами только черезъ то, что его непрерывно исчезающіе и поэтому всегда по существу разрозненные моменты (когда данъ одинъ какой-нибудь изъ нихъ, *уже нѣтъ* или *еще нѣтъ* другихъ) сливаются въ нашемъ сознаніи въ одно предстоящее ему неразрывное цѣлое (*одно* ощущеніе, *одну* мысль, *одно* хотѣніе). Безъ этого мы и сознать ничего не могли бы. Но всмотримся въ природу того, что здѣсь совершается: какъ возможно такое объединеніе или сліянiе? Вѣдь если этотъ психическій синтезъ, образующій изъ переживаемыхъ нами состояній внутренне единные цѣлостные факты, самъ есть не болѣе какъ *чистое* явленіе, онъ не только ничего не могъ бы объединить,—онъ самъ нуждался бы въ объединеніи (т. е. психическомъ синтезѣ), чтобы явиться дѣйствительнымъ актомъ нашего сознанія: какъ и всякое другое явленіе, онъ въ такомъ случаѣ состоялъ бы изъ ряда моментовъ, каждый изъ которыхъ наступалъ бы лишь тогда, когда абсолютно исчезли всѣ предшествующіе моменты. Итакъ, мы имѣемъ здѣсь нѣчто другое. Какъ всякое внѣшнее явленіе (напримѣръ, движеніе) оказывается возможнымъ только потому, что

испытывающее его тѣло сохраняется въ смѣнѣ стадій его развитія, черезъ это связываетъ ихъ между собою и сливаетъ ихъ въ звенья одного непрерывнаго процесса (напр. одного движенія даннаго тѣла въ одномъ опредѣленномъ направленіи), такъ и всякое внутреннее явленіе представляется мыслимымъ лишь подъ тѣмъ условіемъ, что наше *я*, или сознающая въ насъ сила, не исчезаетъ вмѣстѣ съ протекающими моментами развитія этого явленія, а сохраняется и черезъ это внутренне совмѣщаетъ всѣ его моменты въ своемъ пребывающемъ единствѣ. Какъ для движущагося тѣла, достигшаго извѣстной точки своего пути, его нахожденіе въ точкахъ предшествующихъ исчезло абсолютно, но не исчезъ тотъ запасъ силы, который оно приобрѣло въ этихъ точкахъ, и который заставляетъ его теперь двигаться съ опредѣленною скоростью,—такъ и для нашего *я* протекшіе моменты его воспріятій хотя и перестаютъ быть непосредственно переживаемыми, но отъ этого не теряются безслѣдно, и оно переходитъ къ новымъ моментамъ своего существованія со всею совокупностью приобрѣтенныхъ имъ раньше измѣненій и отношеній, и поэтому всякое получаемое имъ новое содержаніе оно сливаетъ и связываетъ съ старымъ. Въ виду этого можно сказать, что психическій синтезъ есть просто воспріятіе нашимъ *я* своего собственнаго внутренняго единства и тождества въ разнообразіи испытываемыхъ имъ смѣняющихся состояній. Прямой предметъ этого синтеза вовсе не *явленія*, взятая отвлеченно отъ существа, которое ихъ переживаетъ,—въ качествѣ чистыхъ явленій они никакъ не могутъ быть синтезированы,—что въ нихъ исчезло, то дѣйствительно исчезло,—а само это существо, поскольку оно возвышается надъ временемъ, и поскольку въ немъ внутренне сохраняется всякое приобрѣтенное имъ новое опредѣленіе бытія. Только такъ понятенъ психическій синтезъ, и только такимъ онъ и является нашему самочувствію и самопознанію: вѣдь прошлыхъ состояній мы никогда не воспринимаемъ, мы не чувствуемъ прежней боли, разъ она прошла, мы не видимъ протекшихъ

событій, разъ они кончились; но мы непосредственно знаемъ себя, какъ чувствовавшихъ боль и наблюдавшихъ данныя событія. *Мы никогда не воспринимаемъ явленій, какъ таковыхъ; содержаніемъ нашего непосредственнаго воспріятія всегда оказывается наше собственное субстанціальное единство, какъ сознающихъ,*— вотъ положеніе, которое, по моему глубокому убѣжденію, должно составить со временемъ одну изъ важнѣйшихъ истинъ психологической науки. Эта истина, быть можетъ, покажется отвлеченною по своей формѣ, но въ сущности своей она проста и ясна, если хорошенько надъ ней подумать. Только въ ея свѣтѣ дѣлается неизбѣжнымъ тотъ явно скандальный, съ точки зрѣнія феноменизма, фактъ, что настоящій моментъ абсолютно неуловимъ для нашего сознанія, и что поэтому оно всегда обращено къ прошлому и всецѣло наполнено имъ, какъ своимъ единственнымъ даннымъ содержаніемъ. Съ другой стороны, эта истина вполне объясняетъ то съ перваго взгляда загадочное обстоятельство, что *время вообще* обладаетъ для нашего сознанія и самочувствія несомнѣнной реальностью, что мы съ абсолютной увѣренностью знаемъ о томъ, что пережитыя нами событія дѣйствительно съ нами произошли, и ждемъ чего-нибудь въ будущемъ,—хотя время непрерывно протекаетъ, хотя всякое наше прошлое уже прошло, а будущее еще не началось, и хотя все, что является, имѣетъ реальность только въ настоящемъ.

Предшествующія соображенія такъ неизбѣжны и просты, что они напрашиваются сами собою, какъ скоро мы поставимъ психологическую проблему въ настоящей широтѣ ея содержанія. Оттого въ современныхъ психологическихъ изслѣдованіяхъ, несмотря на неограниченное господство феноменистической гипотезы, все чаще и рѣзче начинается сказываться колебаніе и сомнѣніе въ оцѣнкѣ ея основныхъ положеній. Это сомнѣніе невольно выражалось и раньше во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда вопросъ о внутреннемъ единствѣ сознанія ставился и понимался во всей его серьезности,—достаточно назвать самаго гениальнаго и послѣдо-

вательнаго представителя философіи феноменизма въ текущемъ столѣтіи—Джона Ст. Милля. Но въ наши дни дѣло уже не ограничивается лишь эпизодическими признаніями безсилія феноменистическихъ объясненій для этого кардинальнаго пункта нашего психическаго существованія: все болѣе растетъ и укрѣпляется убѣжденіе въ совершенной несостоятельности того психологическаго атомизма, по которому психическіе процессы такъ же слагаются изъ отдѣльныхъ явленій, какъ матеріальныя вещи образуются изъ сочетанія обособленныхъ и независимыхъ другъ отъ друга атомовъ. Истина о неразложимости психическихъ фактовъ, о ихъ неразрывной и органической взаимной связности, объ ихъ безусловной зависимости отъ того цѣлаго душевной жизни, элементы котораго они составляютъ, постепенно превращается въ самую основу современнаго психологическаго міросозерцанія. Не отдѣльныя явленія порождаютъ единство психическаго бытія,—они сами рождаются и выдѣляются изъ него и вырастаютъ на его почвѣ,—вотъ выводъ, къ которому приходятъ, въ силу неизбѣжной логики фактовъ, люди самыхъ противоположныхъ точекъ зрѣнія. Настоящая дѣйствительность въ нашемъ психическомъ бытіи принадлежитъ лишь единому процессу нашего сознанія,—тому потоку психическихъ образованій, который содержитъ и обнимаетъ въ себѣ ихъ всѣ. Только насильственнымъ актомъ отвлеченія мы вырываемъ отдѣльныя явленія изъ внутренняго единства ихъ развитія и начинаемъ ихъ разсматривать какъ самостоятельныя и обособленныя данныя. Ихъ самостоятельность и обособленность такая же фикція, какъ и тѣ предполагаемые абсолютно однородные элементы, на которые, по мнѣнію нѣкоторыхъ психологовъ, будто бы должно разлагаться качественное разнообразіе нашихъ душевныхъ состояній. Между новѣйшими психологами никто сильнѣе В. Джэмса не раскрылъ совершенной тщетности и внутренняго ничтожества подобныхъ фиктивныхъ объясненій въ психологіи.

Но странное дѣло: ни Джэмсъ, ни другіе сторонники

этого *органическаго* возрѣнія на душевную жизнь обыкновенно совсѣмъ не замѣчаютъ, что чистый феноменизмъ уже несомвѣстимъ съ ихъ взглядами, и, останавливаясь на половинѣ пути, думаютъ доставить только новое обоснованіе для феноменистической гипотезы. Они не хотятъ видѣть, что попадаютъ между двухъ стульевъ и оказываются гораздо менѣе послѣдовательными, чѣмъ ихъ противники. Въ самомъ дѣлѣ, что такое этотъ единый процессъ психическаго быванія, обнимающій и связывающій въ себѣ всѣ моменты своего совершенія, такъ что отдѣльные факты и моменты въ немъ, въ своей предполагаемой независимости, представляютъ лишь ложную отвлеченность? Этотъ процессъ есть ли только *явленіе*, или онъ больше, чѣмъ явленіе? Въдѣ съ этимъ-то едва ли можно спорить: явленія дѣйствительно непрерывно *протекаютъ* во времени,—о какихъ бы явленіяхъ рѣчь ни шла. Съ этой точки зрѣнія, въ явленіи, какъ таковомъ, всегда бываетъ данъ лишь недѣлимый моментъ настоящаго во всей его неуловимости и безконечной мгновенности; разъ извѣстный моментъ того или другаго явленія наступилъ, тѣмъ самымъ неизбежно *перестали быть* всѣ его предшествующіе моменты, исчезнувъ въ прошломъ. Въ виду этого, какъ мы это видѣли отчасти выше и какъ уже было мною показано въ моихъ другихъ статьяхъ *), понятіе *чистаго явленія* и понятіе *реальнаго процесса*, несомвѣстимы между собою. Процессъ возможенъ только тамъ, гдѣ существуетъ связь состояній, а связь не мыслима, если все, что содержалось въ предшествующихъ состояніяхъ, исчезло вмѣстѣ съ ними. Иначе сказать, процессъ мыслимъ только тогда, когда мы въ немъ предполагаемъ нѣкотораго пребывающаго носителя. Это относится ко всякимъ процессамъ вообще, потому что это съ необходимостью подразумѣвается съ самымъ понятіемъ, или въ самой *логической категоріи* процесса. Слѣдовательно, такъ

*) «Явленіе и сущность въ жизни сознанія», *Вопр. фил.*, кн. XXX; «Понятіе о душѣ по даннымъ внутренняго опыта», *Вопр. фил.*, кн. XXXII; «Спиритуализмъ, какъ психологическая гипотеза», *Вопр. фил.*, кн. XXXVIII.

должно быть и въ нашей внутренней психической сферѣ: если она дѣйствительно осуществляетъ въ себѣ единый цѣлостный процессъ, она не можетъ слагаться изъ чистыхъ, безсубстратныхъ событий. И субстратъ душевной жизни не есть только скрытая и закулисная причина психическихъ явленій, отдѣльная отъ нихъ самихъ и въ нихъ непереходящая: онъ въ нихъ присутствуетъ и ихъ переживаетъ, составляя вполнѣ реальное содержаніе каждаго изъ нихъ. Какъ въ физической природѣ нѣтъ такихъ движеній, въ которыхъ не присутствовали бы и не двигались частицы вещества, такъ и въ мірѣ душевномъ нѣтъ такихъ ощущеній, мыслей желаній, которыя не являли бы въ себѣ самочувствія и самодѣятельности нашего единого, пребывающаго духа. Одно такъ же невозможно, какъ и другое. Поэтому, если мы хотимъ оставаться при феноменизмѣ, мы должны отказаться отъ всякой мысли объ единомъ процессѣ сознанія; или, наоборотъ, мы признаемъ единство сознанія за фактъ,—тогда съ феноменизмомъ надо проститься.

Что можно возразить на это? Скажутъ ли, что если даже наше сознающее *я* не есть только явленіе, изъ этого все же не вытекаетъ, что оно непременно есть какая-то субстанція? Но какое же третье понятіе придумаютъ въ замѣну этихъ двухъ: вѣдь между *явленіемъ* и *субстанціей*, если имѣть въ виду простой логической смыслъ этихъ понятій, а не какія-нибудь предвзятая метафизическія опредѣленія ихъ,—нѣтъ ничего средняго. Или укажутъ на отвлеченно діалектической характеръ приведенныхъ выше соображеній? Но вѣрно ли, что они такъ отвлеченны? И можно ли оправдать открытое противорѣчіе съ логикой при логическомъ объясненіи, даже и частной области явленій, какова наша душевная жизнь,—между тѣмъ, кажется, нельзя спорить, что всякая наука стремится къ *логическимъ* объясненіямъ? Во всякомъ случаѣ, нашъ выводъ далеко нельзя считать только результатомъ діалектическаго анализа абстрактныхъ понятій: онъ полученъ черезъ сопоставленіе самоочевиднаго смысла основныхъ понятій нашего разума съ без-

спорными фактами нашего внутренняго опыта. Вѣдь *психическій синтезъ* не выдумка, а мы могли уже убѣдиться, что признавать его за *чистое явленіе*, во всѣхъ послѣдствіяхъ этого опредѣленія, несомнѣнно есть *contradictio in adjecto*.

Изложенныя до сихъ поръ основанія приводятъ насъ къ общему принципу, который я въ моихъ прежнихъ статьяхъ обозначилъ какъ *принципъ соотносительности: явленіе и субстанція* различаются между собою только условно, т.-е. лишь для отвлекающей дѣятельности нашего разсудка,—но въ своей дѣйствительности, они совершенно нераздѣлимы; нѣтъ явленій внѣ субстанцій, реализующихся въ нихъ и переживающихъ ихъ, и обратно, нѣтъ такихъ субстанцій, которыя находились бы гдѣ-то внѣ своихъ собственныхъ свойствъ, дѣйствій и состояній и никакъ въ нихъ не выражались бы. Свойства всякой субстанціальной основы непосредственно осуществляются въ свойствахъ и законахъ ея явленій, и, наоборотъ, нельзя считать за свойства данной субстанціи то, что никакъ и никогда въ ней не проявляется. Явленіе, въ которомъ ничто и ничему не является,—дѣйствіе, котораго ничто не совершаетъ,—состояніе, котораго ничто не испытываетъ, свойство, которое ничему не принадлежитъ,—все это такія же противорѣчивыя фикціи разсудка, какъ и существа или вещи, совсѣмъ не имѣющія никакихъ свойствъ, совсѣмъ никакъ не дѣйствующія и никогда ничего не испытывающія. Это въ одинаковой мѣрѣ истины отвлеченной логики, какъ и факты опыта. Надо понять разъ навсегда, что мы дѣйствительно не умѣемъ ни мыслить, ни вообразить, ни воспринять ничего подобнаго. Въ нашемъ представленіи всякое дѣйствіе и состояніе есть *чье-нибудь* и всякій предметъ *какой-нибудь*.

На это едва ли будетъ состоятельнымъ то возраженіе, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ мы полагаемъ очень рѣзкое различіе между *вещью* и ея *явленіемъ*. Какъ я уже неоднократно указывалъ, терминъ *явленіе* въ подобныхъ случаяхъ мы употребляемъ въ особенномъ смыслѣ: мы тогда разумѣемъ подъ явленіями уже не собственныя дѣйствія и со-

стоянія вещи, а тѣ дѣйствія и состоянія, которыя она вызываетъ въ средѣ, отъ нея отличной, слѣдовательно имѣемъ въ виду не прямыя, а только косвенныя ея проявленія. Такъ бываетъ, напримѣръ, когда мы говоримъ, что нашему воспріятію доступны лишь явленія матеріальнаго міра, но что мы не знаемъ его внутренней сущности. Въ дѣйствительности мы не воспринимаемъ ни сущности, ни явленій вещественнаго міра въ ихъ настоящихъ свойствахъ, — непосредственнымъ предметомъ нашего воспринимающаго сознанія всегда оказываются наши субъективныя ощущенія и представленія, т.-е. различныя измѣненія нашей психической сферы, хотя и вызванныя воздѣйствіемъ матеріальныхъ предметовъ. Напротивъ, если бы всѣ матеріальныя вещи были открыты нашему воспріятію въ своихъ внутреннихъ свойствахъ и дѣйствіяхъ и въ подлинномъ механизмѣ всѣхъ происходящихъ съ ними процессовъ, у насъ не осталось бы никакихъ основаній утверждать непостижимость ихъ сущности.

Принципъ *соотносительности* иначе можетъ быть названъ принципомъ *имманентности*. Съ этой точки зрѣнія, онъ получить такую формулу: субстанція никогда не бываетъ *трансцендентна* своимъ явленіямъ и своей жизни, она неизбежно *имманентна* имъ. Субстанція и совокупность ея явленій не образуютъ двухъ отдѣльныхъ областей дѣйствительности, каждая изъ которыхъ обладаетъ своими особыми качествами, законами и процессами, — онѣ составляютъ со-всѣмъ одну дѣйствительность въ самомъ строгомъ смыслѣ слова. Феноменальное и субстанціальное, временное и сверхвременное представляютъ неразрывныя стороны еди-наго процесса жизни, а не его какіе-то разрозненные, замкнутые въ себѣ и другъ съ другомъ не соприкасающіеся элементы. Явленіе — это сама субстанція въ данный моментъ ея развитія и въ ея опредѣленномъ отношеніи къ другимъ существамъ, ее ограничивающимъ. И такое отношеніе дано въ ней самой и ею самой, а не гдѣ-нибудь внѣ ея, разъ она переживаетъ извѣстное внутреннее состояніе. Говоря языкомъ Гербарта, состояніе субстанціи есть ея *самодер-*

жаніе въ отвѣтъ на внѣшнія воздѣйствія. То, что состоянія субстанціи протекаютъ во времени, оказывается естественнымъ результатомъ ограниченности ея природы: въ каждый данный моментъ она лишь настолько раскрываетъ свои внутреннія силы, насколько это дозволяетъ ея положеніе среди остального міра. Она сверхвременна по бытію, но она подлежитъ законамъ времени по своимъ подвижнымъ отношеніямъ къ окружающей дѣйствительности *). Тѣмъ не менѣе бытіе предмета и его отношенія нельзя отрывать другъ отъ друга. Если мы объ явленіяхъ, взятыхъ въ ихъ искусственной отвлеченности отъ всего субстанціального, справедливо утверждаемъ, что они должны отличаться абсолютною мгновенностью, то вѣдь нужно помнить, что такихъ явленій нигдѣ нѣтъ, — ни въ насъ, ни внѣ насъ. Въ дѣйствительности всѣ явленія длятся, потому что они никогда не бываютъ *только* явленіями, но въ нихъ всегда оказывается даннымъ ихъ субстанціальный носитель, который пребываетъ въ эволюціи своихъ смѣняющихся формъ. Ни въ физическомъ, ни въ нашемъ внутреннемъ мірѣ нѣтъ разрозненныхъ между собою, абсолютно мгновенныхъ моментовъ развитія, — въ нихъ всегда реализуются живые процессы въ ихъ недѣлимой длительности.

Если все это вѣрно, то воспринять *явленіе* и воспринять *субстанцію* обозначаетъ совсѣмъ одно и то же. Въ явленіяхъ нечего и воспринимать больше, кромѣ осуществляемой въ нихъ положительной силы. Но нѣкоторыя явленія мы несомнѣнно воспринимаемъ, — сюда относятся всѣ акты и состоянія нашего собственнаго сознанія; мы дѣйствительно мыслимъ наши сужденія, чувствуемъ наши ощущенія, испытываемъ наши желанія. Слѣдовательно, и то реальное существо, которое въ насъ думаетъ, чувствуетъ и хочетъ, должно быть также непосредственнымъ предметомъ нашего сознанія или внутренняго самовоспріятія.

*) См. мои «Положительныя задачи философіи», ч. II, стр. 307—309.

Противъ этого нерѣдко высказываютъ довольно странное, хотя весьма распространенное возраженіе: говорятъ, что мы и нашихъ психическихъ состояній не воспринимаемъ такими, каковы они есть въ дѣйствительности, и что между ними и нашимъ пониманіемъ стоитъ та же искажающая и преломляющая призма нашего сознанія, которая закрываетъ отъ насъ внутреннюю сущность матеріальной природы. Трудно сказать, что вообще разумѣютъ въ этомъ случаѣ подъ психическими фактами, существующими какъ-то внѣ сознанія и независимо отъ него: повидимому, всего чаще подъ ними понимаютъ просто тѣ физико-химическіе процессы, которые происходятъ въ центрахъ нашего мозга. Нѣтъ спора, этихъ процессовъ, въ ихъ физическихъ и химическихъ качествахъ, мы, дѣйствительно, не воспринимаемъ въ себѣ вовсе; но не менѣе безспорно и то, что называть эти процессы *психическими* есть грубое злоупотребленіе терминомъ. Подъ психикой мы разумѣемъ совокупность фактовъ нашего внутренняго опыта, а физическія и химическія явленія суть несомнѣнное достояніе опыта внѣшняго.

Во всякомъ случаѣ я, высказывая сейчасъ изложенный тезисъ, имѣю въ виду не психическія явленія въ ихъ таинственной объективности и независимости отъ сознанія,—я разумѣю именно состоянія самого сознанія. Я говорю не о томъ, что за призмой, а о томъ, что лежитъ по эту ея сторону. Я говорю о мысляхъ, которыя мы *мыслимъ*, объ ощущеніяхъ, которыя мы *ощущаемъ*, о чувствахъ, которыя мы *чувствуемъ*. Въдъ всякое содержаніе, преломленное въ предполагаемой призмѣ нашего воспріятія, можно разсматривать съ двухъ точекъ зрѣнія: то, что дано въ призмѣ, можетъ быть очень невѣрнымъ и даже уродливымъ изображеніемъ предметовъ, на которые мы сквозь нее смотримъ, но это въ ней данное все же остается вполнѣ реальнымъ явленіемъ въ ней самой. Если бы, напримѣръ, возразили, что мы и относительно явленій нашего собственнаго сознанія часто имѣемъ представленіе неправильное, потому что въ

огромномъ большинствѣ случаевъ судимъ о нихъ по памяти, которая можетъ насъ обманывать, то на это самъ собою дается отвѣтъ въ томъ несомнѣнномъ фактѣ, что я, обманываемый своими воспоминаніями, все же сознаю себя, и сознаю обманывающія меня представленія такими, каковы они во мнѣ теперь, иначе они не могли бы меня обмануть.

Не могу въ заключеніе не отмѣтить, что въ полученныхъ нами выводахъ дается относительное оправданіе наиболѣе труднаго и въ то же время кореннаго пункта въ философіи познанія Канта,—его ученія о *трансцендентальной апперцепціи*. Изъ нихъ ясно вытекаетъ, что единство нашего сознающаго *я* не есть *продуктъ* нашего внутренняго опыта, а, наоборотъ, представляетъ *изначальное условіе* самой возможности какого бы то ни было опыта. Только благодаря реализующимъ это единство актамъ синтеза, мы сознаемъ время и все происходящее съ нами испытываемъ длящимся во времени. Только черезъ эту же синтезирующую дѣятельность сознанія мы можемъ связать воспріятія нашихъ отдѣльныхъ чувствъ въ единый образъ окружающаго насъ пространственнаго міра. Наконецъ, только черезъ непрерывную дѣятельность нашего пребывающаго *я*, его отдѣльныя состоянія оказываются примкнутыми другъ къ другу въ качествѣ звеньевъ единой цѣпи внутренней причинной зависимости. Единое дѣятельное сознаніе должно быть дано въ насъ съ самаго начала, чтобы все это могло въ насъ развиваться.

Однако съ той точки зрѣнія, которую защищаю я, нѣтъ основанія впадать въ преувеличенія, такъ затемнившія философское построеніе Канта. Единство сознанія есть основа всякаго опыта вообще, но основа только *психологическая*. Въ дѣятельномъ единствѣ нашего сознающаго субъекта коренятся внутреннія связи нашихъ духовныхъ состояній; съ другой стороны, въ немъ и чрезъ него мы воспринимаемъ и всякую причинную зависимость внѣ насъ,—вѣдь безъ него у насъ вообще не было бы никакого пониманія и воспріятія

тія,—но все же изъ этого никакъ не слѣдуетъ, что наше я есть единственный законодатель внѣшней намъ природы. Изъ единства сознающаго я вытекають основные факты и законы психической жизни *), но ни самому Канту, ни его ученикамъ не удалось построить всю совокупность законовъ физики, исходя изъ понятія о трансцендентальной апперцепціи. Въ существенной неразрѣшимости этой послѣдней задачи заключается главный источникъ натянутости и неясности теоріи познанія Канта. Онъ почти игнорировалъ огромную психологическую цѣну выдвинутаго имъ принципа и, напротивъ, ожидалъ отъ него всего въ такой области, гдѣ имъ однимъ никакъ нельзя было ограничиться: конкретное содержаніе бесконечно разнообразныхъ законовъ объективнаго міра, конечно, нѣтъ никакой надежды обосновать изъ однихъ свойствъ нашего познающаго интеллекта.

Односторонняя оцѣнка, сдѣланная Кантомъ, имѣла самыя печальныя послѣдствія и для психологіи, и для философіи позднѣйшаго времени. Между прочимъ, предубѣжденіе Канта противъ фактовъ внутренняго опыта, какъ чисто субъективныхъ, и его склонность приписывать объективное научное значеніе только законамъ опыта внѣшняго, рѣзко выразились въ его признаніи за трансцендентальной апперцепціей лишь условно-логическаго и чисто-формальнаго значенія въ нашемъ познаніи. Для Канта единство сознанія есть своего рода символъ, подъ угломъ котораго мы только и можемъ что-нибудь понять и узнать, но который ничего не открываетъ намъ о природѣ сознающей въ насъ силы. Нѣтъ никакого сомнѣнія, единство нашей познающей мысли можетъ имѣть только формальное и логическое значеніе въ познаніи вещей, намъ внѣшнихъ. Но сама наша мысль, самое наше сознаніе съ совершающимися въ немъ процессами есть также реальность, и притомъ самая основная и первая для насъ, потому что мы все другое измѣ-

*) См. объ этомъ: „Спиритуализмъ, какъ психологическая гипотеза“, стр. 525—534.

ряемъ ею. А эта реальность, какъ мы могли въ томъ убѣдиться, обладаетъ дѣйствительнымъ внутреннимъ (а не откуда-то извнѣ нанесеннымъ) единствомъ, и безъ него у насъ не было бы ничего похожего на душевную жизнь.

Изложенные до сихъ поръ выводы не представляютъ чего-нибудь новаго: я ихъ высказывалъ уже неоднократно въ моихъ прежнихъ статьяхъ съ гораздо болѣе подробнымъ обоснованіемъ каждаго отдѣльнаго положенія. Однако послѣ этого мои взгляды вызвали нѣкоторыя важныя критическія замѣчанія, которыя, какъ мнѣ кажется, въ значительной мѣрѣ обусловлены недоразумѣніями относительно дѣйствительныхъ основаній моихъ заключеній. Вотъ почему, прежде чѣмъ отвѣчать на нихъ, я рѣшился еще разъ въ сжатомъ видѣ передать тотъ ходъ мысли, который заставилъ меня въ вопросѣ о природѣ сознанія отклониться отъ воззрѣній, господствующихъ среди современныхъ психологовъ. Теперь я перейду къ разсмотрѣнію высказанныхъ мнѣ возраженій.

14/12 '60

Л. Лопатинъ.

(Продолженіе слѣдуетъ).

Тургеневъ какъ психопатологъ.

Тургеневъ, какъ великій художникъ, изображалъ не только нормальныя душевныя явленія, но и патологическія; послѣднія играютъ значительную роль въ жизни человѣчества и потому необходимо должны обращать на себя вниманіе великаго художника, стремящагося нарисовать полную картину, изобразить жизнь во всѣхъ ея проявленіяхъ. Шекспиръ съ гениальною прозорливостью на нѣсколько столѣтій опередилъ, въ пониманіи патологическаго, свое время; онъ понималъ, что патологическія душевныя явленія отнюдь не составляютъ исключительнаго, неинтереснаго явленія, какъ то думали въ его время, а нѣкоторые думаютъ и теперь; онъ отвелъ значительное мѣсто въ лучшихъ своихъ произведеніяхъ именно этимъ явленіямъ. Этимъ онъ доказалъ вѣрное пониманіе значенія патологическихъ душевныхъ явленій въ жизни; послѣднія, дѣйствительно, занимаютъ въ ней, какъ это теперь уже многимъ ясно, далеко не послѣднее мѣсто.

Въ послѣднее время особенно итальянскіе ученые обратили вниманіе на выдающееся значеніе патологическихъ душевныхъ явленій въ соціальной жизни; вырожденіе, какъ причина большаго числа преступленій, какъ причина алкоголизма, заслуживаетъ всесторонняго изученія. Если еще и не доказано, что гениальность обусловлена вырожденіемъ, то все-таки значеніе вырожденія въ области художественной дѣятельности уже отчасти понято. Громадная роль патологическихъ душевныхъ явленій въ общественной жиз-

ни, въ наукѣ, въ искусствѣ становится намъ все яснѣе и яснѣе.

Если въ прошломъ вѣкѣ, даже такіе великіе художники, какъ Гете, могли игнорировать душевныя болѣзни, пользоваться сумашествіемъ, какъ случайнымъ обстоятельствомъ, въ общемъ ходѣ своихъ романовъ и драмъ, то современные романисты уже не имѣютъ права не замѣчать патологическихъ душевныхъ явленій, или отводить имъ ничтожную роль.

Самъ Тургеневъ понималъ вполне ясно, что сумашествіе вовсе не случайное обстоятельство, которымъ романистъ можетъ пользоваться по произволу, и весьма вѣрно говорить: „Онъ съ ума сходитъ, какъ вообще въ операхъ всегда сходитъ съ ума примадонны и теноры въ затруднительныя минуты... Это сумашествіе очень удобно для дюжинныхъ композиторовъ“ *). „Удобное“ для дюжинныхъ писателей „сумашествіе“, конечно, никого интересовать не можетъ; очевидно, что оно изображалось только для „удобства“ автора; нечего и говорить, что такіе авторы не затрудняли себя вѣрнымъ и точнымъ изображеніемъ „сумашествія“. Въ произведеніяхъ Тургенева, вѣрно понимавшаго злоупотребленія писателей сумашествіемъ, мы должны искать не только вѣрнаго изображенія сумашествія, но и правильной оцѣнки значенія патологическихъ душевныхъ явленій въ жизни вообще. Тургеневъ, также какъ и Шекспиръ, долженъ намъ указать, въ чемъ состоитъ вліяніе, значеніе патологическихъ явленій, какую роль эти явленія играютъ въ жизни.

Конечно, каждый писатель, въ зависимости отъ своего темперамента, образованія, среды и т. п. обращаетъ по преимуществу свое вниманіе на тѣ или другія явленія, болѣе интересуется одними и менѣе—другими. Поэтому и на патологическія душевныя явленія каждый художникъ обращаетъ свое вниманіе въ зависимости отъ своего темперамента, образованія и т. п., и мы не вправѣ требовать отъ Тургенева, чтобы эти явленія въ его произведеніяхъ были изображены столь же подробно и разнообразно, какъ это

*) Смерть Ляпунова. Томъ XII, стр. 367. Изд. Маркса.

сдѣлалъ Достоевскій. Мы вправѣ однако желать, чтобы Тургеневъ, какъ великій художникъ, поскольку онъ изображаетъ эти явленія, вѣрно указалъ на ихъ значеніе, вѣрно ихъ изобразилъ. Въ произведеніяхъ Тургенева мы находимъ описанія патологическихъ душевныхъ явленій только въ разсказахъ: „Клара Миличъ“, „Пѣснь торжествующей любви“, „Отчаянный“, „Разсказъ отца Алексѣя“, „Странная исторія“. Эти описанія мало обращали на себя вниманіе, и даже послѣдніе три разсказа признаются болѣе слабыми произведеніями Тургенева. Вообще, принято думать, что Тургеневъ, въ противоположность Достоевскому, не обращалъ вниманія на патологическія душевныя явленія. Тѣмъ болѣе необходимо изучить вышеуказанные разсказы Тургенева, чтобы выяснитъ, насколько вѣрно понималъ нашъ геніальный реалистъ патологическія душевныя явленія, насколько вѣрно онъ ихъ изображалъ. Если бы дѣйствительно Тургеневъ пользовался сумашествіемъ только для „удобства“, мы имѣли бы право утверждать, что Тургеневъ не далъ намъ полнаго изображенія жизни, пропустилъ весьма важныя явленія.

Изученіе изображеній или описаній патологическихъ душевныхъ явленій въ произведеніяхъ Тургенева составляетъ обязанность русскаго психіатра; только психіатръ можетъ выяснитъ, насколько вѣрно изображалъ душевно-больныхъ нашъ великій писатель, и объяснить вышеназванные разсказы. Такое изученіе произведеній Тургенева необходимо для полнаго пониманія созданнаго этимъ геніальнымъ романистомъ. Было бы грустно, если бы въ нашей литературѣ не было такого анализа произведеній Тургенева. О патологическихъ душевныхъ явленіяхъ въ драмахъ Шекспира написано около сорока изслѣдованій, и еще въ прошломъ году появилась на эту тему цѣлая книга Лера *). Въ томъ же году Мебіусъ опубликовалъ изслѣдованіе „О патологическомъ у Гёте“ **).

*) Laehr: Die Darstellung krankhafter Geisteszustände in Shakespeares Dramen. 1898.

**) Ueber das Pathologische bei Göthe. 1898.

Я почелъ своей обязанностью изучить въ этомъ направленіи произведенія Тургенева, тѣмъ болѣе что моя работа „Достоевскій, какъ психопатологъ“, обратила на себя вниманіе читателей.

Въ настоящей работѣ я придерживался слѣдующаго плана: отъ простыхъ психопатическихъ явленій переходить къ болѣе сложнымъ. Поэтому я и начинаю съ анализа разсказа „Отчаянный“, въ которомъ описано вырожденіе; затѣмъ перехожу къ „Кларъ Миличъ“, такъ какъ въ этомъ разсказѣ описаны вырожденіе и обманы чувствъ. „Разсказъ отца Алексѣя“ — это исторія болѣзни душевно-больного, страдавшаго обманомъ чувствъ и идеями бреда. „Пѣснь торжествующей любви“ и „Странная исторія“ — два разсказа, въ которыхъ изображены явленія гипноза и внушенія. Настоящая работа, такъ же, какъ и „Достоевскій какъ психопатологъ“, имѣетъ между прочимъ своею цѣлью ознакомить неспеціалистовъ съ патологическими душевными явленіями, и потому я счелъ необходимымъ привести въ этой статьѣ нѣкоторыя свѣдѣнія по психіатріи, необходимыя для пониманія затронутыхъ вопросовъ.

Я не могъ опубликовать этой работы раньше, потому что только въ прошломъ году появилось общедоступное изданіе произведеній Тургенева.

I.

„Отчаянный“ — это небольшой разсказъ, не обратившій на себя вниманія критики и публики; несомнѣнно, что онъ не принадлежитъ къ числу лучшихъ произведеній Тургенева и ни по основной идеѣ, ни по разработкѣ этой идеи не могъ вызывать особаго интереса. Авторъ очень кратко описалъ прокутившаго свое состояніе дворянина и затѣмъ опустившагося до такой степени, что онъ собиралъ по большимъ дорогамъ милостыню, которую и пропивалъ въ обществѣ нищихъ. Какъ великій художникъ, Тургеневъ живо чувствовалъ, что такой несчастный пьяница не можетъ быть героемъ большой повѣсти или романа; онъ не можетъ

интересовать психолога, такъ какъ всѣ его психическіе процессы всецѣло обусловлены его физической организаціей. Отчаянный не можетъ жить той сложной и богатой душевной жизнью, которая приковываетъ вниманіе художника; авторъ только слегка, нѣсколькими штрихами, очертилъ отчаяннаго, но онъ нарисовалъ такой вѣрный, поразительно точный портретъ „высшаго вырождающагося“, что психіатръ, постоянно наблюдающій такихъ лицъ, можетъ только восхищаться необычайной точностью рисунка.

Такихъ прокутившихся и опустившихся до крайней степени пьяницъ, какъ отчаянный, къ сожалѣнію, не мало; всякій встрѣчался съ такими несчастными, многимъ приходилось имѣть съ ними дѣло; между тѣмъ какія превратныя сужденія о такихъ пьяницахъ имѣютъ не только неспеціалисты, но даже врачи и юристы! Мы должны быть благодарны Тургеневу за то, что онъ въ этомъ маленькомъ рассказѣ объяснилъ намъ, что за люди—отчаянные, объяснилъ, почему вся ихъ жизнь такъ отличается отъ той, которой живетъ окружающее ихъ общество. Больше того, что сказалъ намъ объ отчаянномъ Тургеневъ, сказать о немъ и нельзя; сказаннаго вполнѣ достаточно, такъ какъ намъ данъ не только поразительно вѣрный портретъ, но и вполнѣ объяснены причины, порождающія отчаянныхъ. Этотъ небольшой рассказъ заслуживаетъ самаго внимательнаго изученія, потому что онъ намъ объясняетъ весьма не маловажное социальное явленіе, и, изучивъ этотъ рассказъ, можно имѣть ясныя и вѣрныя представленія о вырожденіи.

Убѣжденіе, что пьянство и лѣность — послѣдствія дурного воспитанія, такъ прочно и непоколебимо, что и теперь большая преступность потомства преступниковъ объясняется именно дурнымъ воспитаніемъ. Весьма почтенные изслѣдователи, напримѣръ, Motet *), Н. Lolly **), утверждаютъ, что большая преступность оставленныхъ родителями дѣтей и сиротъ обусловлена ихъ дурнымъ воспитаніемъ.

*) Société des prisons. 1879.

***) Le combat contre le crime.

Указанія Kurella *) и мои **) на чисто-біологическія причины преступности такихъ дѣтей не обратили на себя вниманія. Какъ Kurella, такъ и я объясняемъ большую преступность заброшенныхъ дѣтей тѣмъ, что родители ихъ обладали ненормальной организаціей, что между прочимъ и выразилось ихъ безучастіемъ къ собственнымъ дѣтямъ. Нормальные, здоровые люди крайне рѣдко оставляютъ на произволь судьбы собственныхъ дѣтей. Я счелъ необходимымъ указать на всеобщее убѣжденіе о значеніи воспитанія и вліянія среды, какъ причинъ порочныхъ и преступныхъ наклонностей, для того, чтобы отѣнить необычайную наблюдательность Тургенева, еще въ 1881 г. понимавшаго вѣрнѣе причины преступности, чѣмъ теперь большинство ученыхъ.

Отецъ отчаяннаго, Миши Полтева, „былъ настоящій, старозавѣтный помѣщикъ, богобоязненный, степенный человѣкъ, достаточно по тому времени образованный“. Мать Миши была „бывшая институтка“; „она не дурно играла на фортепіано, говорила по-французски“, была „существомъ вполне честнымъ“, „ее постоянно поглощали заботы объ единственномъ своемъ сынѣ Мишѣ, котораго она воспитывала сама съ большимъ рвеніемъ“. Слѣдовательно, Миша выросъ въ самыхъ лучшихъ для того времени условіяхъ и получилъ прекрасное воспитаніе.

Какъ великій художникъ, Тургеневъ зналъ, что не воспитаніе создаетъ отчаянныхъ, а чисто органическія причины. Отецъ Миши былъ „немного, правду сказать, придурковатый, да къ тому же страдавшій падучей болѣзнью... Это тоже старозавѣтная дворянская болѣзнь...“

Мать Миши была „очень нервическая и болѣзненная особа“, она „охотно восторгалась, еще охотнѣе предавалась меланхоліи и даже слезамъ. Словомъ, характера была безпокойнаго“. Такимъ образомъ Миша былъ обремененъ тяжелой патологической наслѣдственностью; лишь рѣдко, въ видѣ

*) Kurella: Naturgeschichte des Verbrechers. S. 150—153.

**) Медицинское изученіе преступника. Труды V сѣзда Общества Русскихъ врачей. 1894.

исключенія, дѣти такихъ родителей пользуются полнымъ здоровьемъ; обыкновенно они страдаютъ душевными и нервными болѣзнями. Вырождающіеся именно происходятъ отъ такихъ родителей.

Необходимо остановиться на бѣгломъ замѣчаніи Тургенева: падучая—старозавѣтная, дворянская болѣзнь. Мы не имѣемъ и не можемъ имѣть цифръ для провѣрки справедливости этого замѣчанія, но, насколько намъ извѣстны причины душевныхъ и нервныхъ болѣзней, я думаю, что Тургеневъ въ этой бѣгло брошенной фразѣ выказалъ глубокое и вѣрное сужденіе. Даже нѣкоторые психіатры увѣрены, что съ цивилизаціей возрастаетъ число душевно-больныхъ; одинъ весьма почтенный психіатръ объяснялъ увеличеніе въ Россіи числа душевно-больныхъ измѣненіями условій жизни, произведенными великими реформами Царя-Освободителя. Между тѣмъ никто не доказалъ, что число душевно-больныхъ увеличивается, да и нельзя этого доказать. Съ развитіемъ цивилизаціи улучшается прирѣніе душевно-больныхъ, и потому большее число душевно-больныхъ ищутъ помощи и прирѣнія. Я вполне вѣрю Тургеневу, что эпилепсія — старозавѣтная дворянская болѣзнь; эпилептики-крестьяне въ дѣтствѣ погибали отъ недостаточнаго ухода, почему между дворянами и оказывалось больше эпилептиковъ.

У Миши Полтева мы находимъ слѣдующіе признаки вырожденія: „крупные, бѣлые и по-звѣриному заостренные зубы“, „нѣсколько выпуклые, влажные глаза“, „рѣзкій и даже дикій, почти звѣрскій смѣхъ“ (когда онъ смѣялся, „въ глазахъ пробѣгали нехорошія искры“), „розовое, свѣжее лицо“ и удивительную выносливость.

Психіатры мало обращали вниманія на глаза, то есть, на ихъ выраженіе, и потому второй и четвертый изъ упомянутыхъ признаковъ нуждаются въ особомъ разъясненіи.

Я уже нѣсколько лѣтъ изучаю выраженіе глазъ, ихъ блескъ у нервно и душевно-больныхъ; мнѣ было очень пріятно найти подтвержденіе моихъ наблюденій у столь хорошаго наблюдателя, какъ Тургеневъ. Тургеневъ подмѣтилъ,

что у вырождающихся, у невропатовъ глаза поражаютъ своими особенностями. Такъ, у Тѣглева (Стукъ... стукъ... стукъ...), человѣка ненормальнаго, „не совсѣмъ обыкновенны были только глаза, небольшіе, съ зелеными зрачками и зелеными рѣсницами; правый глазъ былъ чуть-чуть выше лѣваго, и на лѣвомъ глазу вѣко поднималось меньше, чѣмъ на правомъ, что придавало его взору какую-то разность—и странность, и сонливость“. У княгини Р. („Отцы и дѣти“), истерички *), „глаза были не велики и сѣры, но взглядъ ихъ быстрый и глубокой, безпечный до удали и задумчивый до унынія—загадочный взглядъ. Что-то необычайное свѣтилось въ немъ“. Базаровъ былъ плохой наблюдатель, какъ это видно по слѣдующему его замѣчанію: „ты проштудируй-ка анатомію глаза: откуда тутъ взяться, какъ ты говоришь, загадочному взгляду? Это все романтизмъ, чепуха, гниль, художество“. Жаль, что многіе, также какъ и Базаровъ, просто отрицаютъ то, чего они не понимаютъ.

Я не могу описать тѣ аномаліи глаза, которыя характерны разнымъ формамъ душевныхъ болѣзней, потому что эти аномаліи не поддаются описанію; но что аномаліи глазъ у вырождающихся существуютъ,—безспорно. Рассказываютъ, что извѣстный психіатръ Морель, увидѣвъ малолѣтняго короля баварскаго Людвига II, предсказалъ, по его глазамъ, что онъ будетъ душевно-больнымъ.

Меня особенно поражаетъ наблюдательность Тургенева, когда онъ описываетъ удивительную выносливость Миши; онъ „прострѣлилъ себѣ руку. Пуля пролетѣла насквозь... а недѣлю спустя рана зажила совершенно“. „Вообще, здоровье у него было удивительное, неслыханное. Онъ до самой смерти сохранилъ почти дѣтскую свѣжесть лица. Болѣзней онъ не вѣдалъ, несмотря на всѣ излишества; крѣпость его организма ни разу не пошатнулась. Гдѣ бы другой непременно занемогъ опасно, или даже умеръ бы, онъ

*) Черемшанскій (Крафтгъ-Эбингъ. Учебникъ психіатріи, стр. 584) полагаетъ, что княгиня Р. страдала циркулярнымъ помѣшательствомъ; я думаю, что она истеричка; въ сущности разногласіе тутъ не большое.

только встряхивался, какъ утка на водѣ, и расцвѣталь пуше прежняго“.

Ломброзо и его послѣдователи обратили вниманіе на это мало понятное свойство вырождающихся, которое называется „неранимость“. Нѣкоторые врожденные преступники поражаютъ своею неранимостью; они легко переносятъ тяжелыя пораненія. На нихъ не вліяетъ замѣтно самая ужасная гигиеническая обстановка. Профессоръ Оршанскій и я замѣтили, что у невропатовъ сифились лишь очень рѣдко производятъ органическія заболѣванія нервной системы. Вообще, несомнѣнно, что нѣкоторые выраждающіеся отличаются „неранимостью“ или повышенной сопротивляемостью всѣмъ вреднымъ воздѣйствіямъ. Пока эта особенность ихъ организациіи необъяснена; потомъ я еще вернусь къ этому вопросу.

Замѣчательно, что Тургеневъ не случайно приписалъ Мишѣ неранимость: такимъ же поразительнымъ здоровьемъ и такою же неранимостью обладаетъ его „Степной Король Лиръ“. Харловъ былъ вырождающійся, что доказывается тѣмъ, что онъ страдалъ періодической меланхоліей, припадки которой прекрасно описаны авторомъ. Онъ обладалъ необычайною силой, „никогда и боленъ не бывалъ“. Громадная физическая сила, какъ вполне вѣрно отмѣтилъ Тургеневъ, нерѣдко бываетъ признакомъ вырожденія; я пользовалъ душевно-больную мать всемірно извѣстнаго атлета. Неранимость Харлова такъ прекрасно описана въ предпоследней главѣ этой повѣсти, что нѣтъ надобности напоминать о ея проявленіяхъ.

Итакъ, Тургеневъ еще въ 1870 г. („Степной Король Лиръ“ написанъ въ 1870 г.), то-есть ранѣе Ломброзо *), установилъ, что неранимость, желѣзное здоровье суть признаки вырождающихся. Еще разъ нужно повторить, что великій художникъ даже въ чисто-спеціальныхъ вопросахъ можетъ давать полезныя указанія ученымъ.

*) L'uomo delinquente впервые было напечатано въ Atti dell Istituto Lombardo въ 1871—1876 гг.

Теперь перейдемъ къ физиолого-психологическимъ признакамъ вырожденія у Миши.

Миша, еще до совершеннолѣтія, сейчасъ же послѣ смерти родителей продалъ за безцѣнокъ свое имѣніе и началъ дико, безумно кутить. Всю свою жизнь онъ всегда пьянствовалъ и, когда не на что было пить, выпрашивалъ милостыню и пропивалъ ее.

Авторъ отмѣчаетъ, на первый взглядъ, не важное, но въ сущности весьма серьезное обстоятельство: Миша „примѣрнымъ юношей оставался до 18-лѣтняго возраста, до самой смерти родителей“; продавъ за безцѣнокъ имѣніе, Миша сразу сталъ неистово кутить; въ два мѣсяца онъ прокутилъ всѣ деньги. Дядя Миши, рассказывающій его исторію, весьма основательно говоритъ: „И въ самомъ дѣлѣ, какъ могъ этотъ смиренный и скромный мальчикъ превратиться въ пьянаго шалопа“. Дѣйствительно, здоровый нормальный мальчикъ не можетъ въ теченіе нѣсколькихъ мѣсяцевъ превратиться въ „пьянаго шалопа“. Во-первыхъ, нормальный мальчикъ не имѣетъ потребности въ спиртныхъ напиткахъ, не можетъ безъ продолжительнаго приученія пить много и непрерывно. Во-вторыхъ, „смирный и скромный“ мальчикъ всегда начинаетъ пить подъ руководствомъ болѣе опытныхъ пьяницъ. Миша, какъ вырождающійся, имѣлъ потребность въ спиртныхъ напиткахъ; неудержимая потребность въ алкогольѣ у такихъ лицъ появляется очень рано, и потому они еще до совершеннолѣтія дѣлаются пьяницами и притомъ сразу.

Удивительно, какъ эти несчастные начинаютъ сразу пить много и постоянно. Какъ только они получаютъ возможность пить, они подъ вліяніемъ своей неудержимой потребности дѣлаются пьяницами. Пьянство, какъ болѣзнь, или, правильнѣе говоря, проявленіе болѣзни отличается отъ пьянства, какъ порока, именно тѣмъ, что больные начинаютъ пить очень рано, сами ищутъ кутежа, а здоровые понемногу привыкаютъ къ пьянству и послѣ многихъ лѣтъ употребленія спиртныхъ напитковъ становятся пьяницами.

Миша, начавъ пить очень рано, уже не могъ обходиться безъ спиртныхъ напитковъ; онъ *не могъ* не пить, потому что у него была органическая потребность въ алкогольѣ; его организмъ требовалъ спиртныхъ напитковъ.

Дядя нѣсколько разъ спрашивалъ: „какой это злой духъ толкаетъ, заставляетъ пить запоемъ, рисковать жизнь и т. п. У него всегда былъ одинъ отвѣтъ: тоска! Да отчего—тоска? Какъ, помилуйте! Придешь, такимъ образомъ, въ себя, чувствуешь, станешь размышлять о бѣдности, о несправедливости, о Россіи... Ну—и кончено! Сейчасъ тоска, хоть пулю въ лобъ! Закутишь поневолю“.

Миша вполнѣ вѣрно объяснилъ свое пьянство тоской; нѣкоторые вырождающіеся имѣютъ то мрачное настроеніе духа, которое называется тоской. Алкоголь—могущественное анестезирующее средство; онъ притупляетъ всѣ неприятныя чувствованія, и въ этомъ его и морфія демоническая власть надъ всѣми несчастными, каковы бы ни были причины ихъ несчастія. Тоска, горе, физическія страданія заглушаются спиртными напитками и морфіемъ, и потому несчастные, вслѣдствіе болѣзни или внѣшнихъ обстоятельствъ, нуждаются въ алкогольѣ и морфіи.

Весьма естественно, что Миша объяснялъ свою тоску не патологической организаціей, а болѣе возвышенными мотивами. Мы такъ привыкли мотивировать свои психическія состоянія именно психологически и притомъ самыми возвышенными причинами, что не только больные, но и здоровые всегда объясняютъ свои психическія состоянія чисто психологическими причинами. Человѣкъ, заболѣвающій меланхоліей, стремится объяснить свое мрачное настроеніе, подыскиваетъ ему причины и или находитъ въ своемъ прошломъ какой либо проступокъ, объясняющій это настроеніе, или же ждетъ въ будущемъ несчастія, какъ причины своего мрачнаго настроенія. Онъ, наконецъ, приходитъ къ заключенію, что онъ страдаетъ за то, что не уплатилъ долга, или что онъ въ такомъ дурномъ настроеніи, потому что его торговлѣ угрожаетъ банкротство. Врачъ совершенно напрас-

но будетъ увѣрять его, что мрачное настроеніе обусловлено патологическимъ измѣненіемъ въ питаніи мозга,—такое объясненіе такъ непривычно, чуждо, обычно принятымъ сужденіямъ, что больной не можетъ его усвоить. Какъ можетъ больной понять и усвоить мысль о зависимости настроенія отъ состоянія организма, если онъ всю свою жизнь читаль, слышалъ, думаль, что психическія состоянія мотивированы психологически? Недавно я читаль въ одномъ нашемъ лучшемъ журналѣ подробное разсужденіе о причинѣ пьянства Альфреда де Мюссе; авторъ весьма самоувѣренно объяснилъ пьянство этого поэта его политическимъ индифферентизмомъ. Что же удивительнаго въ томъ, что Миша объяснилъ свою тоску сильнымъ сочувствіемъ къ дѣламъ отечества? Онъ ошибался такъ же, какъ и авторъ статьи о Мюссе. Еще не скоро настанетъ то время, когда люди вполнѣ поймутъ зависимость души отъ тѣла, отвыкнутъ искать возвышенные мотивы для своихъ душевныхъ состояній и своего поведенія.

Конечно, для Миши „бѣдность“, „несправедливость“ и т. п. не имѣли никакого значенія; въ продолженіе всей своей жизни онъ ничего не сдѣлалъ и не могъ сдѣлать для уменьшенія страданій ближнихъ. Какъ мало для него значили „бѣдность и несправедливость“, можно судить по слѣдующему. „Въ теченіе своихъ странствованій... онъ добрался также до своего родового гнѣзда“; угрозой скандала онъ заставилъ владѣльца этого имѣнія пригласить его къ себѣ и хорошенько угостить. Спервоначала Миша, правда, взялъ съ него слово, что онъ крестьянамъ „всякія льготы опредѣлитъ“, но уже часъ спустя онъ пьяный плясалъ галлопадомъ; а еще часъ спустя безпробудно заснувшій Миша, уложенный въ телѣгу, отправился въ городъ за двадцать пять верстъ—и оказался тамъ подъ заборомъ.

Вырождающіеся весьма различно реагируютъ на алкоголь; одни могутъ пить непостижимо много, другіе, наоборотъ, пьянѣютъ отъ очень небольшого количества. Извѣстно, что отношеніе къ алкоголю есть самая чувствительная проба

въ томъ смыслѣ, что на вырождающихся алкоголь какъ количественно, такъ и качественно дѣйствуетъ иначе, чѣмъ на здоровыхъ. Они пьянѣютъ не отъ тѣхъ дозъ, отъ которыхъ пьянѣютъ здоровые и опьяненіе у нихъ проявляется иначе, чѣмъ на здоровыхъ. Миша „былъ очень слабъ на вино“.

Патологическое пьянство Миши проявлялось и той обстановкой, въ которой оно происходило. Здоровый кутила пьетъ хорошіе напитки въ подходящемъ обществѣ, въ хорошей обстановкѣ, почему, конечно, всюду и процвѣтають рестораны и трактиры. Если здоровый пьяница, по своему общественному положенію, не можетъ пить въ подходящей ему компаніи,—напримѣръ, стоящій на виду чиновникъ, онъ пьетъ одинъ, вечеромъ, окончивши свои дѣла. Совсѣмъ иначе пьютъ вырождающіеся; имъ не нужна ни подходящая веселая компанія, ни хорошая обстановка. Они какъ бы ищутъ самага низьменнаго общества, самыхъ грязныхъ кабаковъ. Напримѣръ, одинъ извѣстный ученый по временамъ пріѣзжалъ въ гости къ своему брату, занимавшему видное мѣсто въ провинціи; оба брата были вырождающіеся, очень талантливые люди. Сначала ученый пилъ вмѣстѣ съ своимъ братомъ дома, но затѣмъ исчезалъ; жена брата, женщина энергическая, давала знать полиціи, которая и находила несчастнаго ученаго въ одномъ изъ грязнѣйшихъ кабаковъ предмѣстья; конечно, ни денегъ, ни часовъ не оказывалось; приличное платье исчезало, и полиціи трудно было признать въ пьяницѣ, одѣтомъ въ лохмотьяхъ, чиновнаго ученаго.

Миша пьянствовалъ всюду, гдѣ только могъ; послѣ того какъ дядя подарилъ ему пять рублей, Миша кутилъ такъ: „Человѣкъ двѣнадцать нищихъ, съ сумами черезъ плечо, шли по два въ рядъ, подпѣвая и подскакивая, а впереди ихъ отплясывалъ Миша, топая въ ладъ ногами и приговаривалъ: Начики - чикалды, чукъ и т. д... Это моя команда, армія моя—все нищенки, Божьи люди, друзья-пріатели! Каждый изъ нихъ по вашей милости чарочку пропустилъ — и вотъ теперъ мы всѣ радуемся и веселимся“...

Конечно, я понимаю, что сближеніе съ подонками обще-

ства можетъ происходить подъ вліяніемъ самыхъ высокихъ мотивовъ; но вѣдь Миша и не могъ, и не хотѣлъ поучать нищихъ или изучать ихъ; ему просто было пріятно пьянствовать вмѣстѣ съ ними.

Мы не знаемъ дѣйствительной причины такого страннаго влеченія вырождающихся пьяницъ, но весьма вѣроятно, что такое общество соотвѣтствуетъ тому душевному состоянію, которое у нихъ происходитъ отъ пьянства; они понижаются настолько, что именно это общество имъ становится подходящимъ, равнымъ. Нищета, особенно душевная, сближаетъ, уравниваетъ людей самыхъ различныхъ общественныхъ положеній. Вслѣдствіе болѣзни они становятся всѣ равны: слабоумный аристократъ нисколько не тяготится обществомъ слабоумныхъ чернорабочихъ, какъ это давно извѣстно психіатрамъ. Въ заведеніяхъ для душевно-больныхъ необходимо устраивать отдѣльныя помѣщенія для больныхъ лучшаго общества; но слабоумные отлично уживаются вмѣстѣ, къ какому бы классу общества они ни принадлежали. Такъ, окончательно опустившіеся отъ пьянства вырождающіеся не тяготятся низшимъ обществомъ; такъ, пьянствующіе до полного отупѣнія вырождающіеся во время такого пьянства ищутъ общества имъ равныхъ въ этотъ періодъ ихъ болѣзни.

Такъ какъ Миша пилъ вслѣдствіе органической потребности, онъ не могъ даже при самомъ искреннемъ желаніи прекратить пьянство; какъ бы ни желалъ такой пьяница начать новую жизнь, какой бы зарокъ онъ ни давалъ, онъ не можетъ не пить. Тургеневъ прекрасно описываетъ неудачную попытку исправленія Миши. Дядя предложилъ Мишѣ поселиться въ его домѣ, на всемъ готовомъ, „подъ однимъ только условіемъ не пить вина“. „Миша даже испугался отъ радости... и вдругъ припавъ къ моему плечу, началъ цѣловать меня“... „Смотри же,—замѣтилъ я ему,—помни условіе—вина не пить“. „Да будь оно проклято! — воскликнулъ онъ. Зато теперь клянусь, клянусь, я исправлюсь, я докажу“. „Въ первые два дня своего пребыванія подъ моимъ кровомъ

Миша не только оправдалъ мои ожиданія, но превзошелъ, ихъ"... „Правда, за столомъ бѣдный Миша какъ-то особенно торопливо облизывался всякій разъ, какъ только взглядывалъ на бутылку“. „Но уже начиная съ третьяго дня, онъ какъ-то затихъ... не то грустное, не то задумчивое выраженіе стало пробѣгать по его лицу, да и самое лицо поблѣднѣло и будто похужѣло“. „На четвертый день онъ уже совсѣмъ умолкъ... за столомъ онъ ничего не ѣлъ, глядѣлъ на тарелку и каталъ шарики“. „На пятый день... Миша одичалъ, сторонился отъ людей... И куда дѣлся розовый цвѣтъ его лица! Оно словно землю перекрылось“. „На шестой день... вдругъ слышу за собою глухой и злобный голосъ... я оглянулся: у двери стоитъ Миша со страшнымъ, потемнѣвшимъ, искаженнымъ лицомъ... Отпустите меня... сейчасъ... а то я бѣдъ надѣлаю, домъ подожгу, или кого зарѣжу.—Миша весь затрясся.—Не могу я такъ жить!—закричалъ онъ во всю голову... А кучеръ, съ которымъ отправился Миша, вернувшись, доложилъ мнѣ, что довезъ его до перваго кабака на шоссе и что тамъ „они и застряли“, стали угощать всѣхъ безъ разбора и скоро пришли въ безчувствіе“.

Все это описано такъ вѣрно и точно, что можетъ считаться страницей изъ образцовой *исторіи болѣзни*.

За годъ до смерти Миша женился на дочери дьячка; по словамъ его вдовы, пить „ужъ онъ совсѣмъ бросилъ съ тѣхъ поръ, какъ со мной спознался... Только здоровье его было какое?! Потерянное совсѣмъ. Какъ бросилъ пить, такъ сейчасъ болѣзнь его и обнаружилась“... „Остался ли у васъ ребеночекъ,—спросилъ я, наконецъ. Она вздохнула.—Нѣтъ, не остался“.

Нужно удивляться вѣрности всего сказаннаго Тургеневымъ.

Можетъ показаться невѣроятнымъ, что Миша—этотъ вырождающійся пьяница—совершенно пересталъ пить подъ вліяніемъ жены. Однако я знаю нѣсколько случаевъ полного исправленія вырождающихся любящими, кроткими же-

нами, а такова была именно жена Миши. Я зналъ вырождающагося кутилу и скандалиста, неоднократно и совершенно бесполезно лѣчившагося въ заведеніи для душевнобольныхъ; черезъ годъ послѣ свадьбы я не узналъ этого „нравственно-слабоумнаго“ (такъ діагностировали психіатры его болѣзнь). Это былъ совершенно приличный, правда, глуповатый и безхарактерный, мелкій чиновникъ. Какъ достигаютъ такихъ поразительныхъ результатовъ эти *кромкія*, любящія женщины я не знаю, но фактъ для меня несомнѣненъ.

Несчастный Миша поздно встрѣтился съ дочерью дьячка; онъ пилъ такъ долго, что внутренніе органы серьезно пострадали отъ злоупотребленія спиртными напитками, и потому его организмъ уже не могъ перенести лишенія алкоголя.

Патологическая организація Миши проявилась и въ его образѣ жизни, въ неспособности къ труду, въ невозможности приспособиться къ средѣ.

Прокутивъ свое имѣніе, онъ отправился въ монастырь; но монашеская жизнь ему уже черезъ два мѣсяца надоѣла; онъ выпросилъ у родныхъ деньги и поступилъ юнкеромъ на Кавказъ; черезъ два года онъ, не дослужившись до офицерскаго чина, бросилъ военную службу. Затѣмъ онъ жилъ подаеніями родныхъ, милостыней, выпрашиваемой на большихъ дорогахъ и, наконецъ, на содержаніи своего тестя-дьячка.

Чтобы добыть средства къ существованію, Миша „до того дошелъ, что въ Т—мъ дворянскомъ собраніи выставилъ на столѣ кружку съ надписью: „Всякій, кому покажется лестнымъ шелкнуть по носу столбового дворянина Полтева (подлинныя документы при семь прилагаются), можетъ удовлетворить свое желаніе, положивши рубль въ сію кружку“... Часть вырученныхъ такимъ образомъ денегъ онъ тутъ же роздалъ другимъ голышамъ“...

Миша былъ бродяга, неспособный трудомъ зарабатывать себѣ хлѣбъ. Школа Ломброзо обратила вниманіе на бро-

дягъ, и такіе почтенные ученые, какъ Benedikt *), Kurella **), Cavaglieri ***) установили, что неспособность къ труду бродягъ обусловлена ихъ патологической организаціей; бродяги—это неврастеники, вырождающіеся, нервно и душевно-больные. Вслѣдствіе своей патологической организаціи они не могутъ работать, ихъ нервная система не переносить, не выдерживаетъ того умѣренного, но постояннаго напряженія, которое необходимо для работы. Ни нужда, ни наказанія не могутъ заставить ихъ работать, и до настоящаго времени неизвѣстны средства для уменьшенія бродяжничества, какъ это доказывается цифрами, собранными Cavaglieri.

Миша, какъ вырождающійся, сынъ эпилептика и „нервической“ матери, не могъ работать; онъ предпочиталъ нищету работѣ, хотя по протекціи онъ бы могъ получить легкое, не требующее большого труда, мѣсто. Для того чтобы добыть денегъ на выпивку, онъ безъ всякихъ колебаній совершилъ преступленіе, — иначе нельзя назвать его способъ добыванія денегъ въ Т. дворянскомъ собраніи. Фактически у насъ бродяжничество—не преступленіе, и Мишу не считали преступникомъ за его образъ жизни, но собираніе рублей за щелчки по дворянскому носу возмутило дядю Миши и должно считаться преступленіемъ.

Вполнѣ понятны мотивы тѣхъ озорниковъ, которыя щелкали Мишу по носу, и, къ сожалѣнію, всюду и всегда нѣкоторымъ вполнѣ здоровымъ людямъ доставляетъ удовольствіе издѣвательство надъ человѣческой личностью. Я зналъ одного великаго ученаго, не снимавшаго шляпы въ своей лабораторіи; но его ассистенты должны были безъ шляпъ выбѣгать на дворъ при приближеніи его кареты, высаживать изъ кареты и провожать его до кареты при отъѣздѣ. Здоровый молодой человѣкъ предпочтетъ заработать тяже-

*) Die Vagabondage und ihre Behandlung. 1891.

**) Naturgeschichte des Verbrechers. Ss. 206.—212.

***) Criminalité et vagabondage. Compte rendu des travaux de la IV Congrès d'Anthropologie criminelle. 1896.

лымъ трудомъ деньги на выпивку, и потому, только вслѣдствіе вырожденія, неспособный къ труду Миша могъ предпочесть публичныя щелчки по носу работѣ.

Миша не могъ приспособиться къ какой-либо средѣ, не могъ быть членомъ современнаго ему общества; онъ не могъ быть ни помѣщикомъ, ни монахомъ, ни солдатомъ, ни офицеромъ, ни приживальщикомъ, ни чиновникомъ.

Конечно, причины, почему человекъ не можетъ приспособиться къ окружающей его средѣ, современнымъ ему условіямъ жизни, весьма различны; выдающіеся люди не удовлетворяются окружающей ихъ средой, потому что она ниже ихъ; они или гибнутъ въ борьбѣ, или создаютъ сами для себя подходящую среду. Воспитаніе можетъ быть причиной того, что человекъ очень долго не можетъ приспособиться къ средѣ, не можетъ жить такъ, какъ живутъ люди его круга.

Самая частая причина неумѣнья приспособиться къ окружающей средѣ — это вырожденіе. Dallemagne *) вполне правъ, утверждая, что социальный признакъ вырожденія есть „социальная неприспособляемость“. Общество есть, по словамъ Dallemagne, „пробный камень“ для вырождающихся, такъ какъ именно по отношенію къ нему они обнаруживаютъ недоразвитіе альтруистическихъ чувствованій. Такіе вырождающіеся суть существа антисоціальныя, или асоціальныя, такъ какъ они не могутъ участвовать въ общей жизни, общей работѣ. Миша былъ паразитомъ, жившимъ на счетъ своихъ родныхъ, на счетъ угощавшихъ его водкой и дававшихъ ему милостыню и, наконецъ, на счетъ тестя. Конечно, было бы смѣшно предполагать, что Миша потому не могъ занять опредѣленное общественное положеніе, что былъ выше своей среды; его фразы о „бѣдности и несправедливости“ имѣли такое же значеніе, какъ анархизмъ Раващоля. Эти громкія фразы не мѣшали писать ему письма съ просьбами о подаяніи, „адресованныя ко всѣмъ возмож-

*) Stigmates biologiques et sociologiques de la criminalité.

нымъ лицамъ, начиная съ митрополита и кончая берейторами и повивальными бабками“.

Тургеневъ такъ полно въ этомъ разсказѣ описаль вырождающагося, что не упустилъ даже слѣдующей весьма характерной подробности. „Миша особенно успѣвалъ у женщинъ: онъ умѣлъ возбуждать ихъ сожалѣніе. И не думайте, чтобъ онъ былъ или воображалъ себя Ловеласомъ... О, нѣтъ, въ этомъ отношеніи онъ былъ очень скромный... только онъ въ своихъ поступкахъ съ прекраснымъ поломъ былъ очень деликатенъ“.

Я помню, что мнѣ казалось невѣроятнымъ, чтобы пьяный бродяга могъ нравиться женщинамъ, но потомъ въ моей психіатрической дѣятельности я неоднократно убѣждался въ вѣрности наблюдений Тургенева. Просто непонятно, какъ могутъ нравственно-слабоумные, т.-е. наиболѣе антипатичные больные, нравиться порядочнымъ женщинамъ. Я помню, какъ жена одного чиновника психіатрическаго заведенія такъ заинтересовалась нравственно-слабоумнымъ пациентомъ этой больницы, что его пришлось перевести въ другое заведеніе; гувернантка дѣтей одного врача-психіатра, жившаго въ самой больницѣ, завела любовную переписку съ нравственно-слабоумнымъ. Я къ величайшему моему изумленію нашель въ 12-мъ часу ночи на уединенной скамейкѣ сада больницы служившую въ этой больницѣ лѣкарскую помощницу и нравственно-слабоумнаго, призрѣвавшагося въ этомъ заведеніи. Эта вполне приличная дѣвушка окончила гимназію, Рождественскіе курсы, отлично знала, что предметъ ея любви былъ душевно-больной, надѣлавшій много безобразій; она была настолько порядочна, что сейчасъ же оставила службу. Я привелъ эти примѣры, потому что эти три особы хорошо знали, что имѣютъ дѣло съ душевно-больными, тѣмъ не менѣе не могли быть благо-разумными; если такіе больные пользуются свободой, ихъ успѣхъ у женщинъ менѣе удивителенъ.

Я не берусь объяснить, почему они такъ нравятся женщинамъ; вѣроятно, это объясняется ихъ розовымъ,

свѣжимъ лицомъ и привычкой безцеремонно лгать и льстить.

Вполнѣ правдиво Тургеневъ говоритъ о равнодушіи Миши къ женщинамъ. Marandon de Montyel *) утверждаетъ, въ чемъ я съ нимъ вполнѣ согласенъ, что у всѣхъ вырождающихся половая жизнь ненормальна. Мои собственные наблюденія привели меня къ заключенію, что самая частая ненормальность половой жизни у вырождающихся—это ея слабое развитіе. Я вполнѣ могу подтвердить вѣрность наблюденій Тургенева: не только у Миши былъ прекрасный цвѣтъ лица, удивительное крѣпкое здоровье и слабость половыхъ потребностей, но и вообще у тѣхъ вырождающихся, которые имѣютъ розовый свѣжій цвѣтъ лица, отличаются неранимостью, половая жизнь играетъ ничтожную роль. Этотъ вопросъ очень спеціаленъ, и потому я не могу здѣсь разбирать его съ должной полнотой; я долженъ ограничиться лишь окончательнымъ выводомъ, выработаннымъ мною по этому вопросу. Удивительно свѣжій цвѣтъ лица, крѣпкое здоровье и неранимость у этихъ вырождающихся стоитъ въ непосредственной связи съ недоразвитой или недостаточной половой жизнью и даже зависятъ именно отъ этой ненормальности половой жизни. Давно было замѣчено, что большая скромность въ половыхъ отношеніяхъ сохраняетъ здоровье; лица, которыя вслѣдствіе ненормальности своей организаціи очень скромны, сохраняютъ весь тотъ запасъ силъ, который такъ расточительно расходуютъ нормальные люди.

Я счелъ необходимымъ сослаться на собственные наблюденія по этому вопросу, потому что, сколько мнѣ извѣстно, никто имъ не занимался; я думаю, весьма интересно, что Тургеневъ и въ этомъ вопросѣ опередилъ науку.

Дядя, рассказывающій похождения Миши, называетъ его отчаяннымъ; также называли его и товарищи: „дряблый онъ

*) Annales medico-psychologiques. 1897, p. 128.

тряпка и отчаянный какой-то—просто оглашенный“; дерзокъ онъ былъ до сумасбродства: „не было такого безумнаго пари, отъ котораго бы онъ отказался“. Такъ онъ, побившись на пари на десять рублей, прыгнулъ въ оврагъ, рискуя искалѣчить себя; предлагалъ играть съ нимъ въ карты съ тѣмъ, что въ случаѣ проигрыша онъ прострѣлитъ себѣ лѣвую руку. вмѣстѣ съ этимъ Миша былъ трусъ; „въ сраженіяхъ онъ имѣлъ видъ унылый и вялый, не то скучалъ, не то смущался“. Разказчикъ думаетъ, что „храбрости въ немъ особенной не замѣчалось“; „дѣлать зло другимъ, убивать, драться онъ не могъ, быть можетъ, оттого, что сердце у него было доброе, а, можетъ быть, оттого, что воспитаніе его испортило“. Весьма естественно, что разказчикъ, какъ дядя, желалъ объяснить трусость Миши его добрымъ сердцемъ, но для посторонняго ясно, что его поведеніе въ сраженіяхъ объяснялось не добрымъ его сердцемъ, а трусостью; драться съ непріателемъ опасно, и свистъ пуль пугаетъ самыхъ храбрыхъ. Скобелевъ, какъ, впрочемъ, и всѣ герои, откровенно сознавался, что онъ очень боялся быть раненымъ или убитымъ въ сраженіи, но напрягалъ всю силу воли, чтобы не обнаружить своего душевнаго состоянія.

Понятно, что Миша, у котораго воля и вообще высшія чувствованія: самолюбіе, любовь къ отечеству и т. п., были неразвиты, во время сраженія имѣлъ видъ унылый. Онъ не могъ быть офицеромъ той славной кавказской арміи, которая такъ прекрасно описана Л. Толстымъ. Наша кавказская армія всегда побѣждала фанатически храбрыхъ защитниковъ своей религіи и родины именно потому, что наши офицеры и солдаты, вполне сознавая всѣ опасности, спокойно дрались, руководясь чувствомъ долга, а наши враги дрались въ состояніи аффекта; всегда и всюду побѣждаетъ воля, руководимая высшими мотивами.

Разказчикъ недоумѣвалъ, какъ Миша, при его отчаянности, былъ трусомъ; но для насъ такое совмѣщеніе отчаянности съ трусостью вполне понятно. Изученіе врожденныхъ

преступниковъ привело Ломброзо и его школу къ выводу, что многіе преступники трусы, а вмѣстѣ съ тѣмъ—отчаянные, то есть изъ-за пустяковъ рискуютъ своею жизнью.

Трусость преступниковъ вполне объясняется слабостью ихъ воли, недоразвитіемъ высшихъ чувствованій; преступникъ, бродяга не можетъ быть храбрымъ потому, что не можетъ владѣть собою, не имѣетъ высшихъ чувствованій, которыя у нормальнаго человѣка побѣждаютъ естественный животный страхъ.

Гораздо труднѣе объяснить ту дерзость, отчаянность, которую проявляютъ преступники столь часто; Миша, чтобы выиграть десять рублей, нужные ему на выпивку, прыгаетъ въ оврагъ и тамъ весело пьетъ вино, вывихнувъ плечо; преступникъ, чтобы добыть деньги на кутежъ, совершаетъ преступленіе, весело прокучиваетъ деньги, хотя рискуетъ быть арестованнымъ и строго наказаннымъ. Когда публичныя казни были очень часты и за воровство вѣшали, преступники обкрадывали публику, глазѣвшую на казнь. Врожденный преступникъ самый дерзкій, то есть постоянно рискующій изъ-за маленькаго наслажденія въ ближайшемъ будущемъ серьезно пострадать въ болѣе или менѣе отдаленномъ будущемъ, поддается чувствованію страха въ минуту опасности, то есть оказывается трусомъ

Эту отчаянность врожденныхъ преступниковъ еще Despine *) объяснилъ ихъ непредусмотрительностью и неблагоразуміемъ; онъ вполне вѣрно указывалъ, что преступники отличаются отъ нормальныхъ людей именно тѣмъ, что не могутъ предвидѣть и оцѣнить ожидающія ихъ опасности. Но, конечно, это еще не объясненіе названной особенности психической организаціи преступниковъ, такъ какъ Despine не указалъ, отчего зависитъ такая неспособность преступниковъ предвидѣть непріятность въ будущемъ. Ломброзо обратилъ вниманіе на пониженную чувствительность къ боли и неранимость нѣкоторыхъ врожденныхъ преступниковъ;

*) Psychologie naturelle. 1868

онъ полагаль, что именно вслѣдствіе этой малой чувствительности и неранимости они такъ дерзки; кто слабо чувствуетъ боль, тому ничего не страшно; но тогда почему эти же преступники трусы, то есть поддаются чувствованію страха въ самый моментъ опасности. Oelzelt-Newin *) и я **) пытались объяснить эту отчаянность трусовъ недостаткомъ фантазіи, малымъ объемомъ сознанія; нѣкоторые вырождающіеся не могутъ думать о будущемъ, не могутъ представить себѣ даже неизбѣжныхъ послѣдствій своихъ поступковъ. Какъ дикари они всецѣло живутъ мотивами настоящаго; дикарь не можетъ работать, когда онъ сытъ, потому что не можетъ себѣ представить тѣхъ страданій, которыя ему угрожаютъ вслѣдствіе его бездѣтельности; когда все сѣдено, то есть подъ влияніемъ голода, онъ работаетъ, чтобы добыть пищу. Такъ же непредусмотрительны и врожденные преступники; они живутъ всецѣло мотивами настоящаго; ему хочется сегодня кутить—и онъ или прыгаетъ въ ущелье, или забирается на чердакъ, откуда ему можетъ быть придется спрыгнуть, прыгаетъ на ходу съ поѣзда, рискуетъ завтра быть посаженнымъ въ тюрьму или, какъ конокрадъ, быть убитымъ крестьянами. Что будетъ потомъ, объ этомъ эти несчастные не думаютъ; все ихъ сознаніе поглощено желаніемъ кутежа, выпивки, игры въ карты и т. п. Кромѣ настоящаго мотива, то есть желанія кутить, или злобы мести, сладострастія, вообще грубыхъ животныхъ желаній, въ душѣ многихъ, — конечно, не всѣхъ, — преступниковъ нѣтъ другихъ представленій и чувствованій; прошлое и будущее для нихъ не существуетъ, почему и перенесенныя и грядущія страданія не могутъ быть мотивами ихъ дѣятельности, не могутъ повліять на ихъ рѣшенія.

Особенно поразительно, что Миша могъ спокойно играть въ карты, зная, что въ случаѣ проигрыша онъ долженъ будетъ прострѣлить руку. Именно врожденные преступники могутъ беззаботно кутить въ ожиданіи ареста.

*) Ueber sittliche Dispositionen. 1892.

**) Объ измѣреніи умственныхъ способностей. «Сѣверный Вѣстникъ» 1895.

Извѣстно, что преступники—страстные игроки, и нѣтъ той жертвы, которой не принесетъ преступникъ для удовлетворенія этой страсти. Такимъ же страстнымъ игрокомъ былъ Миша. Такъ же, какъ и вообще врожденные преступники, онъ былъ расточителенъ.

Въ этомъ маленькомъ разсказѣ Тургеневъ съ полной точностью и достаточною подробностью изобразилъ вырождающагося врожденнаго преступника—бродягу. Болѣе сказаннаго авторомъ о такомъ субъектѣ мы вообще ничего не знаемъ, и едва ли возможно описать его подробнѣе. Тургеневъ объяснилъ намъ, отъ чего зависѣло вырожденіе Миши, указалъ физическіе или тѣлесные признаки вырожденія, разсказалъ намъ о физиолого-психологическихъ признакахъ вырожденія: неудержимой потребности къ алкоголю, неспособности къ труду, неспособности приспособиться къ средѣ, слабости половой жизни, непредусмотрительности, трусости, страсти къ играмъ. Больше объ этихъ жалкихъ выродкахъ и сказать нечего.

Какое значеніе имѣетъ этотъ разсказъ Тургенева, какова была цѣль автора, и насколько онъ ея достигъ?

Разсказъ начинается такъ: „Насъ было человекъ восемь въ комнатѣ—и мы разговаривали о современныхъ дѣлахъ и людяхъ. Не понимаю я этихъ господъ!—замѣтилъ А.:—они отчаянные какіе-то... право, отчаянные... Ничего подобнаго еще никогда не бывало.—Нѣтъ, бывало, вмѣшался П.:—отчаянные люди водились и прежде, только не походили они на нынѣшнихъ отчаянныхъ“.—Въ подтвержденіе своихъ словъ П. разсказалъ о своемъ племянникѣ Мишѣ; онъ закончилъ свой разсказъ словами: „онъ (Миша) не походилъ на нынѣшнихъ отчаянныхъ, хотя, полагать надо, иной философъ и нашелъ бы родственныя черты между нимъ и ими. И тамъ, и тутъ жажда самоистребленія, тоска, неудовлетворенность... А съ чего это все берется, предоставляю судить именно философу“.

Разсказъ написанъ въ 1881 г.

Тургеневъ оказался пророкомъ и, сколько мнѣ извѣстно, первый правильно объяснилъ удивившія весь міръ безумныя

убійства анархистовъ. Намъ ничего неизвѣстно о нашихъ террористахъ, но даже такіе социалисты, какъ Ferri, убѣждены, что Caserio, Henri и т. п.—вырождающіеся. Школа Ломброзо уже занялась изученіемъ политическихъ преступниковъ и объяснила намъ, что „жажда истребленія, тоска, неудовлетворенность“ нѣкоторыхъ анархистовъ зависятъ отъ ихъ патологической организаціи.

При спокойномъ состояніи общества, такіе вырождающіеся, какъ Миша, почти безвредны; они пьянствуютъ, не работаютъ, иногда развращаютъ лицъ, готовыхъ на преступленіе,—Миша за рубль позволялъ себѣ щелкать по носу; но въ эпохи броженія, во время политическихъ и социальныхъ кризисовъ, они могутъ играть роль. Они могутъ свою тоску объяснять неудовлетворительностью общественнаго строя и со свойственною имъ непредусмотрительностью рисковать своею жизнью для достиженія совершенно неосуществимыхъ идеаловъ. Жизнь для нихъ, вслѣдствіе ихъ патологической тоски, не имѣетъ большой прелести; сознаніе ихъ очень узко и всецѣло поглощено ограниченнымъ кругомъ представленій; они не могутъ всесторонне обсудить послѣдствій своихъ поступковъ, не могутъ понять неосуществимости своихъ стремленій. Тургеневъ, дѣйствительно, вѣрно указалъ на „жажду самоистребленія“: какъ Миша прострѣлилъ себѣ руку, поѣхалъ къ немирному Абдулу-Хану только для того, чтобы узнать отъ него, настоящій ли персидскій клинокъ въ его шашкѣ, рискуя свободой и даже жизнью, такъ и нѣкоторые анархисты рискуютъ своею свободой и жизнью для самыхъ дикихъ цѣлей: на примѣръ, анархистъ, ранившій сербскаго посланника въ Парижѣ, желалъ убить одного буржуа.

Конечно, всѣ причины удивительныхъ преступленій нѣкоторыхъ анархистовъ намъ еще неизвѣстны, но van Hammel *) весьма убѣдительно доказалъ, что между анархистами — не мало вырождающихся, больныхъ.

В. Чижъ.

(Продолженіе слѣдуетъ).

*) L'anarchisme. III-me Congrès d'Anthropologie criminelle. 1896.

Очеркъ исторіографіи исторіи философіи *).

Куно Фишеръ въ своемъ Введеніи въ исторію новой философіи различаетъ два рода, а въ нихъ три вида, ложной обработки исторіи философіи, проистекающихъ изъ противорѣчія, въ которомъ, повидимому, стоятъ понятія исторіи и объекта философіи, истинны; исторія немыслима безъ смѣны событій, философія немыслима безъ познанія истины. Отказавшись отъ истины, можно написать *повѣствовательную исторію философіи*; отвергнувъ исторію и укрѣпившись въ сознаніи истинности одной какой-либо системы, или же въ сознаніи невозможности найти истину, можно написать *критическую исторію философіи*. Первый родъ исторіи философіи, повѣствовательный, станетъ придерживаться хронологическаго порядка и въ сообщеніи свѣдѣній (или эрудиціи) будетъ видѣть свою задачу. Второй родъ, критическій, распадется на два вида, на *эклетическій*, когда авторъ, приверженецъ какой-либо системы, въ ней находитъ мѣрило для оцѣнки бывшихъ въ исторіи системъ, и на *скептическій*, когда авторъ убѣжденъ въ невозможности найти истину, а слѣдовательно и въ томъ, что ни одна система истины не нашла. Примѣрами этихъ трехъ способовъ обработки исторіи служатъ сочиненія *Диогена Лаэртскаго, Иоанна Стобея и Секста Эмпирика*.

Истинная обработка исторіи философіи, по мнѣнію К. Фишера, слѣдующаго въ этомъ за своимъ гениальнымъ учителемъ, Гегелемъ, есть та, которая исходитъ изъ положенія тождества исторіи и философіи; философія открывается въ исторіи, почему изученіе ея исторіи и есть въ то же время изученіе самой философіи.

*) Рефератъ, прочитанный 30 апрѣля 1899 г. въ С.-Петербургскомъ Философскомъ Обществѣ.

Къ этому представленію о задачѣ исторіи философіи новѣйшее время прибавило еще два вспомогательныхъ, такъ сказать, типа обработки этого предмета; эти два типа могутъ быть названы *исторіей философскихъ проблемъ* и исторіей философскихъ понятій.

Въ дальнѣйшемъ мы обратимся къ краткому историческому очерку того, какъ выработалась изъ ложныхъ попытокъ создать исторію философіи та, которую Гегель и К. Фишеръ называютъ истинной, а также къ указанію того, въ чемъ состоитъ задача исторіи проблемъ и исторіи понятій.

Первымъ историкомъ философіи былъ Аристотель: въ I-й книгѣ метафизики онъ далъ краткій очеркъ древнѣйшихъ системъ греческой философіи. Къ сожалѣнію, мы не имѣемъ другого, подобнаго указанному, сочиненія по исторіи греческой философіи, которое могло бы равняться Аристотелевскому. Вообще, такое удачное сочетаніе въ одномъ лицѣ философскаго генія и историческаго изслѣдователя повторилось еще только одинъ разъ, а именно въ лицѣ Гегеля. Но нѣтъ недостатка въ пособіяхъ для изученія греческой философіи, и многія, написанныя въ древности, дошли до насъ; изъ нихъ, безъ сомнѣнія, самое важное—сочиненіе Діогена Лаэртскаго, представителя такъ называемыхъ *доксографовъ*. Діогенъ Лаэртскій, занимаясь собираніемъ мнѣній философвъ и свѣдѣній о жизни ихъ, не очень заботился объ исторической связи системъ или о выясненіи сущности и значенія извѣстной системы; тѣмъ не менѣе этотъ писатель для современнаго историка представляетъ значительнѣйшій интересъ. Стобей, Евсевій и др. могутъ служить также образцами того, что считалось исторіей въ эпоху упадка греческой культуры. Всѣ они важны какъ матеріалъ, а отнюдь не какъ образцы исторіографіи.

Интересы христіанскихъ писателей первыхъ вѣковъ не были направлены на объективное изученіе философскихъ системъ. Многіе изъ христіанскихъ писателей были хорошо знакомы съ сочиненіями Платона, Аристотеля и др. философвъ *), но этими писателями они пользовались ради своихъ цѣлей, почему даже у тѣхъ писателей, у которыхъ мы находимъ изображеніе ученія греческихъ философвъ, какъ, напримѣръ, у Августина въ VIII-й

*) Ср. Willmann. Geschichte des Idealismus. 2-ой томъ.

книгѣ *De civitate dei* или у Евсевія, незачѣмъ искать объективнаго изложенія философскихъ системъ. Отношеніе къ древнимъ философамъ могло быть двоякимъ: христіанскіе писатели могли искать согласія теорій древнихъ съ христіанскимъ ученіемъ и тогда разсматривать древнихъ какъ своего рода подготовительную ступень къ христіанству, или же, наоборотъ, видѣть различіе ученія древнихъ отъ христіанскаго (какъ, напримѣръ, ученіе Аристотеля о вѣчности міра), и слѣдовательно въ философіи древнихъ видѣть лишь ересь, съ которой слѣдуетъ бороться. Подтвержденіемъ сказаннаго служить и «Философумены» Ипполита, долгое время приписывавшіяся Оригену; это, конечно, наиболѣе интересное изложеніе греческой философіи представляетъ собою первую книгу сочиненія *Ἐλεῦθος περὶ παῶν ἀρέσεων*, заглавіе коего уже указываетъ на характеръ. Если въ первые вѣка христіанской эры не было объективнаго изложенія исторіи наукъ, то все-таки было знакомство—иногда и весьма глубокое—съ греческой философией; въ позднѣйшее время, какъ извѣстно, дѣло обстояло гораздо хуже; историческое знаніе падаетъ и исчезаетъ почти совершенно и лишь вновь возникаетъ въ такъ называемую эпоху Возрожденія. Какъ на любопытное исключеніе изъ этого положенія вещей, слѣдуетъ указать на книгу Вальтера Бурлея—*Liber de vita et moribus philosophorum* *). Книга Бурлея написана главнымъ образомъ по Діогену Лаэртскому; авторъ дѣлаетъ часто грубѣйшія ошибки, напримѣръ смѣшиваетъ Сократа съ Исократомъ, Ксенофана съ Ксенофонтомъ и т. д. Несмотря, однако, на эти недостатки, а равно и на то, что авторъ, очевидно, не знакомъ съ первоисточниками и всѣ цитаты беретъ изъ вторыхъ рукъ, книга заслуживаетъ вниманія; ея широкое распространеніе указываетъ на то, что историческій интересъ не окончательно исчезъ. Книга Бурлея была переведена на разные языки, какъ-то: на нѣмецкій, итальянскій и испанскій. Несмотря на грубые промахи, которые мы встрѣчаемъ у Бурлея, все же уровень его знаній далеко превосходилъ обычный уровень знаній средне-

*) Издано (въ 177 томѣ *Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart*) Neumann'омъ Knust'омъ. Бурлей родился въ 1275 году въ Англіи. Юность его совпала съ эпохой процвѣтанія Дунса Скотта, за которымъ Бурлей и послѣдовалъ въ Парижъ, но въ 1305 году онъ былъ уже въ Англіи и жилъ въ Оксфордѣ въ качествѣ *sacerdos saecularis*. Эдуардъ III, по вступленіи на престолъ, послалъ Бурлея, своего учителя, въ Римъ. Годъ смерти Бурлея 1337.

вѣковыхъ ученыхъ; достаточно въ этомъ отношеніи вспомнить, что Альбертъ Великій причислялъ пифагорейцевъ къ стоикамъ, а Платона считалъ главою стоической школы. Еще въ началѣ XVII вѣка нѣкто а Sala переиздалъ книгу Бурлея, не упомянувъ объ ея авторѣ; а Sala выпустилъ только нѣсколько біографій философовъ, пополнивъ свѣдѣніями біографіи другихъ; это обстоятельство, т.-е. появленіе книги Бурлея еще въ XVII-мъ вѣкѣ, служитъ, безъ сомнѣнія, признакомъ значенія, которое ей придавали.

Съ середины XV-го вѣка появляется интересъ къ исторіи наукъ и центромъ нарождающейся исторической науки становится Флоренція. Первымъ исторіографомъ греческой философіи былъ Іоаннъ Баттистъ Буоносеньи, современникъ Леонардо Аретино, переводчикъ Плутарха. Въ двухъ письмахъ, изъ которыхъ одно обращено къ Лоренцо Медичи, второе же, по всей вѣроятности, къ Марсилію Фичино, Буоносеньи даетъ краткій очеркъ греческой философіи *). Людвигъ Штейнъ издалъ второе письмо, написанное въ 1458 году; нѣсколько лѣтъ позднѣе и Марсилій Фичино написалъ маленькій трактатъ, какъ кажется до сихъ поръ не изданный: *De quattuor sectis philosophorum*. Наконецъ, въ 1518 году Людовикъ Вивесъ издалъ небольшое сочиненіе: *De initiis, sectis et laudibus philosophorum*, которое долгое время считалось (наприм., Ибервегомъ **) первымъ обзоромъ греческой философіи. Вотъ начатки исторіографіи древней философіи ***). Нѣтъ интереса въ томъ, чтобы подробно перечислять и описывать попытки XVI-го и XVII-го вѣковъ написать исторію философіи. Не будетъ, я думаю, ошибкою утвержденіе, что интересы этого періода времени не были благоприятными для написанія объективной исторіи философіи. Въ эпохѣ Возрожденія можно, какъ извѣстно, различить два направленія, *историческое и реальное*; первое стремилось къ воссозданію древнихъ греческихъ системъ, второе—къ образованію новой философіи на новыхъ началахъ. Всѣ системы и направленія греческой философіи нашли себѣ, какъ извѣстно, защитниковъ и подражателей, на-

*) Archiv für Geschichte der Philosophie. I Band., ст. 538.

**) См. Ибервегъ-Гейнце: «Исторія новой философіи». Русскій переводъ, стр. 33, изд. 2-е.

***) О первыхъ попыткахъ написанія исторіи философіи см. любопытную книгу Joannis Jonsii Holsati. *De scriptoribus historiae philosophicae libri IV.* Francofurti 1659. 40.

примѣръ, стоицизмъ—въ лицѣ Юста Липсія, эпикуреизмъ—въ лицѣ Гассенди, скептицизмъ—въ лицѣ Монтаня и Ла Мотъ ле Вайе; нечего говорить о тѣхъ крупныхъ ученыхъ, имена которыхъ всѣмъ извѣстны и которыя трудились на поприщѣ разработки Платоновой и Аристотелевой системъ. Однако обо всѣхъ этихъ попыткахъ связать современность съ міропониманіемъ древнихъ, мнѣ кажется, слѣдуетъ сказать, что они вызваны были не столько историческимъ интересомъ, сколько реальнымъ, т. е. стремленіемъ найти истину и увѣренность, что только греческая философія можетъ помочь немощной наукѣ. Такимъ образомъ, историческое направленіе эпохи Возрожденія по своимъ цѣлямъ весьма близко подходитъ къ реальному; настоящаго же историческаго интереса, видящаго самую цѣль изслѣдованія въ восстановленіи въ области понятій историческаго факта, еще не было. То же самое слѣдуетъ, мнѣ кажется, сказать и о XVII-мъ вѣкѣ, въ коемъ положено основаніе современной наукѣ. Однако, усиленіе научныхъ стремленій и интереса хотя отчасти отразилось и на исторіи науки; поэтому на нѣкоторыхъ трудахъ XVII-го вѣка, имѣющихъ своимъ предметомъ общее изображеніе греко-римской науки и философіи, а не отдѣльной какой-либо системы, все же не бесполезно остановиться.

Самая ранняя попытка подобнаго рода принадлежитъ знаменитому въ свое время полигистору и филологу Георгу Фоссу († 1649 г.). Его книгою *De philosophorum sectis* слѣдуетъ начать второй періодъ историографіи исторіи философіи; первый, по времени самый обширный, по содержанію самый бѣдный періодъ, представляетъ собой лишь робкіе шаги, первые начатки, совершенно лишенные самостоятельности и всякаго философскаго значенія, исканія не столько методологическихъ основъ и опредѣленія задачи, сколько самаго матеріала, содержанія. Второй періодъ охватываетъ собой работы отъ вышеупомянутаго Георга Фосса и до конца прошлаго столѣтія. Незначительный по объему трудъ Фосса,—его книга состоитъ изъ 21-й главы, представляющихъ лишь краткіе тезисы,—обличаетъ въ авторѣ и нѣкоторую самостоятельность,—авторъ не слѣпо слѣдуетъ за Діогеномъ Лаэртскимъ,—и знакомство съ первоисточниками. Правда, у Фосса встрѣчаются промахи; напримѣръ, онъ Левкиппа и Демокрита относитъ къ Элеатамъ, хотя и сознаетъ принципиальную разницу ихъ ученій. Отнесеніе это обосновано тѣмъ, что Лев-

кипшъ былъ яко бы ученикомъ Зенона Элеата. На томъ же основаніи Фоссъ излагаетъ ученіе Эпикура тотчасъ послѣ ученія Элеатовъ, ибо Эпикуръ *nemini plus debuit, quam Democrito, qui sectae erat eleaticae*. Фоссъ при изложеніи философской системы дѣлаетъ и практическія замѣчанія, хотя критика его случайная, не обличающая цѣльнаго міровоззрѣнія. Такъ, напримѣръ, Фоссъ бранитъ Платона за его любовь къ миеамъ, за то, что онъ не ясно опредѣляетъ тему своихъ разсужденій и т. д. Напротивъ, въ этомъ отношеніи Аристотель, по мнѣнію Фосса, поступалъ правильнѣе; сверхъ того онъ заслуживаетъ похвалу еще и за то, что *magis Platone excoluit scientiam naturalem*. Однако, по существу дѣла, т.-е. въ ученіи о Богѣ, мірѣ и духовной природѣ человѣка Фоссъ Платона ставитъ выше Аристотеля.

Вторая исторія философіи, принадлежащая XVII-му вѣку, написана Томой Стенли *). Исторія философіи Стенли, появившаяся въ 1655 году, вызвана, по заявленію самого автора, примѣромъ Гассенди; но Гассенди выполнилъ по отношенію къ Эпикуру то, что онъ, Стенли, намѣренъ выполнить по отношенію ко всѣмъ философскимъ школамъ Греціи. Стенли указываетъ два главныхъ источника, коими онъ пользовался: это — Диогенъ Лаэртскій и Евнапій; но сообщенія этихъ двухъ писателей Стенли усердно пополняетъ изъ другихъ источниковъ. Сравнивъ трудъ Стенли съ книгою Диогена, мы пришли къ заключенію, что Стенли строго придерживается программы послѣдняго; нашъ авторъ только въ концѣ своего труда прибавляетъ 3 части: о халдейской, персидской и еврейской философіи, о которыхъ у Диогена не упоминается. Жизнеописанія философовъ и системы ихъ служатъ въ одинаковой мѣрѣ предметомъ заботы Стенли. Выясненія понятія философіи, а слѣдовательно и того, что должно быть помѣщено въ изображеніи исторіи философіи и что опущено,—у Стенли мы не находимъ. Точно также нѣтъ и разсужденія о томъ, каковъ долженъ быть методъ изслѣдованія исторіи философіи. Такимъ образомъ, мы имѣемъ въ сочиненіи Стенли образецъ ученой исторіи философіи, *повѣствовательной*, трак-

*) Тома Стенли извѣстный въ свое время эллинистъ, написавшій обширный комментарий на Эсхила, издавшій въ 1651 году переводъ Анакреона, написалъ свою исторію философіи на 28-мъ году жизни; она первоначально издана на англійскомъ языкѣ; она издавалась нѣсколько разъ и въ 1711-мъ году переведена на латинскій языкъ.

тующей свой предметъ съ точки зрѣнія внѣшней, не философской. Заслуга Стенли заключается въ томъ, что онъ хотя и слѣдуетъ за Діогеномъ, но относится къ его сообщеніямъ съ нѣкоторой критикой; это обстоятельство, въ связи съ богатой эрудиціей Стенли, и было причиной, почему его работа не забыта еще и нынѣ, и, хотя никто ради изученія греческой философіи къ Стенли теперь не обратится, все же его имя упоминается съ уваженіемъ.

Совершенно иной характеръ имѣетъ попытка Георга Горна (*Historiae philosophicae, sive de sapientia veterum libri septem, Lugduni Batav. 1655. 4^o*), появившаяся одновременно съ книгою Стенли. Горнъ какъ бы старается выполнить задачу, указанную Бэкономъ, а именно изобразить исторію усилій человѣческаго ума въ области науки, религіи и философіи. Программа сочиненія Горна чрезвычайно обширна не только по отношенію къ количеству явленій, коихъ онъ касается, но и въ отношеніяхъ пространственномъ и временномъ: онъ пишетъ исторію *ab orbe condito ad nostram aetatem* и старается быть справедливымъ ко всѣмъ народамъ. Само собой разумѣется, что такое грандіозное предпріятіе, какъ исторія *человѣческаго духа*, при тѣхъ средствахъ, коими обладалъ XVII-й вѣкъ, не могло быть удачнымъ. Несмотря на несомнѣнную начитанность автора, знаніе древнихъ и даже еврейскаго языковъ, его книга производитъ теперь, вслѣдствіе отсутствія исторической и филологической критики, комическое впечатлѣніе. При сопоставленіи словъ изъ разныхъ языковъ (наприм., суфизмъ сопоставляется съ греческимъ σοφος), къ которому авторъ прибѣгаетъ съ цѣлью объясненія нѣкоторыхъ историческихъ явленій, онъ ничѣмъ не стѣсняется, кромѣ границъ своей фантазіи: всѣ свѣдѣнія, которыя Горнъ находитъ у древнихъ писателей, а равно и у писателей первыхъ вѣковъ христіанской эры, для него имѣютъ почти одинаковую цѣнность и принимаются съ одинаковымъ довѣріемъ. Тѣмъ не менѣе книгу Горна обойти молчаніемъ нельзя, во-первыхъ потому, что онъ первый говоритъ о средневѣковой философіи, во-вторыхъ потому, что у него встрѣчаются нѣкоторыя идеи, заслуживающія упоминанія, въ-третьихъ потому, что его сочиненіе оставило замѣтный слѣдъ на позднѣйшихъ изложеніяхъ того же предмета. Итакъ, два слова о содержаніи этого сочиненія будутъ, можетъ-быть, не излишними.

Авторъ сначала говоритъ о религіи и міеологіи. При изложе- нии греческой философіи Горнъ отмѣчаетъ зависимость различія міросозерцанія отъ различія племенъ дорійцевъ и іонійцевъ. Всю схоластику Горнъ дѣлитъ на 3 періода, дѣленіе, удержавшееся въ главныхъ частяхъ и теперь; отмѣчаетъ значеніе Роджера Бэ- кона. Заканчиваетъ свою книгу Горнъ соображеніями относи- тельно внѣшней формы философіи, ея преподаванія и т. д.

Сочиненіе Горна служило въ XVIII-мъ вѣкѣ образцомъ для под- ражанія, причѣмъ именно дурныя, съ нашей точки зрѣнія, сто- роны казались особенно привлекательными. Восемнадцатый вѣкъ не внесъ ни съ точки зрѣнія содержанія, ни съ точки зрѣнія методологической ничего новаго въ изученіе нашего предмета; тѣмъ не менѣе на немъ придется нѣсколько остановиться, чтобы отмѣтить два русскихъ (переводныхъ) сочиненія по исторіи фи- лософіи.

Почти на рубежѣ XVIII-го вѣка, а именно въ 1690 году, нѣкто Рюссель напечаталъ къ труду Фосса, о которомъ мы говорили ра- нѣе, продолженіе и сдѣлалъ добавленія, причѣмъ при расшире- нии программы онъ руководствовался сочиненіемъ Горна. У Рюс- селя мы встрѣчаемся съ разсужденіями о предметѣ философіи и ея методѣ. 1) «Такъ какъ философія, — говоритъ онъ, — изъ свѣта божественнаго разума разсматриваетъ тварей и людскія дѣянія, самый же свѣтъ разума состоитъ въ мышленіи, мышле- ніе же есть часть человѣка, а человѣкъ—твореніе Бога, то изъ этого по необходимости слѣдуетъ, что мудрость, или *philosophia* своимъ происхожденіемъ обязана Богу»; 2) подобно тому какъ творца мудрости слѣдуетъ видѣть въ Богѣ, такъ, напротивъ, въ дьяволѣ слѣдуетъ видѣть родоначальника софистики; 3) итакъ, мудрость бываетъ истинною, когда она проистекаетъ отъ Бога, или же ложною, когда она проистекаетъ отъ дьявола; и тотъ, и другой видъ мудрости проявился уже въ райскомъ состояніи и имѣетъ послѣдователей и послѣ грѣхопаденія. Такимъ образомъ получается естественное дѣленіе на періоды—философія до грѣ- хопаденія и послѣ него; первый періодъ дѣлится на философію до потопа и послѣ него. «Философія до потопа, по всей вѣроят- ности, была натуральною» (*maxime naturalem fuisse verisimile est*). Добавленія Рюсселя касались періода времени отъ смерти Фосса до конца XVII-го вѣка; и здѣсь мы встрѣчаемъ упоминанія о Кар- тезіанской школѣ, о Гоббсѣ и о Спинозѣ; о послѣднемъ авторъ

говоритъ съ нескрываемымъ ужасомъ (*Nolo ejus pessimas easque subtiles in medium proferre opiniones, ne aliis scrupulos moveant, neque ad impia et nefanda operis posthumi deflectam*).

Простая манера изложенія, свойственная Фоссу и Стенли, такимъ образомъ уступила мѣсто претенціозной и произвольной конструкции исторіи, которую ввелъ впервые Горнъ, повторилъ Рюссель, а за нимъ и большинство писателей XVIII-го вѣка. Изъ нихъ самый извѣстный и самый ученый, безъ сомнѣнія, Бруккеръ, изложившій въ шести большихъ томахъ in 4^o исторію философіи. О немъ говорить намъ нѣтъ надобности. Достаточно вспомнить слова Гегеля, сказанныя по поводу Бруккера. «Можно знать утвержденія и мнѣнія философовъ», говоритъ Гегель, «можно заботиться о выясненіи основаній и выводовъ изъ этихъ мнѣній, и все же самое главное можетъ быть при этомъ упущено изъ виду, т.-е. пониманіе самихъ положеній. Составители такихъ исторій подобны животнымъ, которыя слышатъ всѣ звуки извѣстной музыкальной пьесы, но которыя не усваиваютъ себѣ лишь одного, а именно гармоніи этихъ звуковъ». Извлеченіе изъ громаднаго труда Бруккера въ 1788 году было переведено на русскій языкъ и издано въ Москвѣ у Н. Новикова подъ заглавіемъ «*Иакова Бруккера критическая исторія философіи, служащая руководствомъ къ прямому познанію ученой исторіи, изданная въ пользу обучающагося россійскаго юношества*». Если сравнить этотъ учебникъ исторіи философіи конца прошлаго столѣтія съ любымъ современнымъ учебникомъ, то всякій замѣтитъ громадную разницу. Въ книгѣ Бруккера — одинъ голый перечень именъ и заглавій, и изрѣдка, какъ бы мимоходомъ, приведено то или другое мнѣніе философа. Даже Платону отведено лишь 5 маленькихъ страничекъ, изъ коихъ на двухъ рассказана біографія. Приведу образчикъ. «Жизнь велъ строгую, имѣлъ разумъ чрезвычайный, расположенъ былъ къ энтузіазму, и довольно зараженъ гордостью, приличною педантамъ. Писалъ аллегорическимъ и темнымъ образомъ, и обо многихъ распространялся безъ нужды. Для достиженія знатныхъ чиновъ и для показанія себя политикомъ, вспало ему на мысль вздорное изображеніе метафизической области... Если выключить изъ сочиненій слишкомъ пространннй и аллегорическій слогъ, то можно ихъ читать съ удовольствіемъ. Только надлежитъ примѣчать то, что въ сужденіи древнихъ многое въ нихъ вымышлено».

Тремя годами раньше въ Москвѣ же, въ типографіи Лопухина, появилась слѣдующая книга: «Сокращенная исторія философіи отъ начала міра до нынѣшнихъ временъ, которую съ французскаго языка перевелъ С. В. Колокольниковъ». Мнѣ удалось разыскать имя автора этой книги, анонимъ котораго, если бы я заботился объ его славѣ, я, конечно, не сталъ бы раскрывать,—это извѣстный *Формей*, непремѣнный секретарь Берлинской академіи наукъ. Здѣсь мы встрѣтились со всѣми тѣми утверженіями и дѣленіями, которыя отмѣтили у Горна и Рюсселя, съ разсужденіями о философіи Адама, Сива и другихъ. Особенно хорошо сужденіе о философіи Каина. «Каинъ былъ человѣкъ злой, сіе извѣстно: слѣдовательно исповѣдовалъ и училъ эпикуреизму, но кого, когда и какъ, сего никто сказать не въ состояніи».

Итакъ, до конца XVIII-го вѣка изученіе исторіи философіи находилось въ самомъ жалкомъ состояніи. Но въ это время подготовилось то измѣненіе въ умахъ, которое заставляетъ насъ назначать новый, 3-й періодъ въ развитіи исторіографіи исторіи философіи съ конца XVIII-го вѣка. Высокій подъемъ идеалистическихъ системъ долженъ былъ отразиться благотворнымъ образомъ на историческомъ изученіи главнымъ образомъ потому, что понятіе развитія, духовнаго развитія, стало основнымъ, принципиальнымъ въ системахъ Фихте, Шеллинга и Гегеля; однако и независимо идеалистическихъ системъ, можетъ быть, подъ вліяніемъ Вольфіанства, историческій интересъ очень поднялся. Появилось нѣсколько сборниковъ и даже журналовъ, посвященныхъ специально изученію исторіи философіи, какъ, напримѣръ Hissman'a «Magazin» для исторіи философіи и Фюллеборна «Beiträge» для исторіи философіи. Современникамъ запасъ знаній и количество сочиненій по исторіи философіи въ концѣ XVIII-го вѣка казался столь великимъ, что нѣкоторые жалуются на излишнюю массу появляющихся сочиненій и учебныхъ пособій. Итакъ, оживленіе историко-философскаго интереса было несомнѣннымъ и оно выразилось яркимъ образомъ въ трудѣ Теннемана. Къ этому времени, какъ извѣстно, относится цѣлый рядъ сочиненій посвященныхъ изученію классической древности, и это, съ своей стороны, конечно, должно было отразиться благотворнымъ образомъ на изученіи греческой философіи. Усиленіе историческаго интереса выразилось въ трудахъ, вышедшихъ, нѣсколько позднѣе, изъ школы Шлейермахера, но это время мы не станемъ разсматривать. Хотя

трудъ Риттера по времени появленія въ свѣтъ и предшествовалъ Гегелевскому, но Гегель гораздо раньше появленія книги Риттера излагалъ на лекціяхъ свои взгляды. Въ трудѣ Гегеля идеалистическая философія выразила свой взглядъ на исторію философіи. Къ разсмотрѣнію сочиненій Теннемана и Гегеля мы теперь и приступимъ.

Заслуга Теннемана по отношенію въ исторіи философіи чрезвычайно велика: онъ далъ ясный и подробный отчетъ о задачѣ исторіи философіи и ея методахъ.

Нужно опредѣлить, говоритъ Теннеманъ, два понятія — исторіи и философіи.

Исторія есть рассказъ ряда событій, предоставляющихъ одно цѣлое. Условіе возможности событій — это *время*, поэтому послѣдовательность во времени есть форма всякой исторіи. Философія есть одна изъ наукъ, въ ряду другихъ, и къ ней примѣнимы условія, опредѣляющія собой всякую науку. Наукой называется система однородныхъ знаній, соединенныхъ между собою извѣстными принципами. Исторіей наукъ называется изображеніе всѣхъ стремленій, направленныхъ на извѣстную область знаній, стремленій, благодаря коимъ постепенно возникаетъ самая наука. По своему содержанію исторія науки есть изображеніе событій въ человѣческомъ духѣ; по своей формѣ исторія, во-первыхъ, должна изображать событія какъ нѣчто *реальное*, существующее въ послѣдовательныхъ моментахъ времени, во-вторыхъ, она должна изображать только то, что *дѣйствительно* происходило, и, въ-третьихъ, событія должны быть изображены не только во временной послѣдовательности, но и въ ихъ взаимной зависимости, т. е. необходимо изобразить *прагматическій* духъ событій.

Въ чемъ же состоитъ предметъ философіи? Мышленіе философа касается или *существующаго*, или *долженствующаго существовать*. Совокупность существующаго есть *природа*. Долженствованіе есть требованіе, предполагающее *свободу* человѣка. Природа и свобода заключаютъ въ себѣ всю область знанія. Основы и законы природы и свободы и составляютъ предметъ философіи, а наука о нихъ есть философія. Исторія философіи есть изображеніе постепеннаго роста философіи, или изображеніе стремленій разума реализовать идею науки о послѣднихъ основахъ и законахъ природы и свободы. Таково опре-

дѣленіе Теннемана исторіи философіи; къ этому онъ добавляетъ подробное перечисленіе въ 13-ти пунктахъ содержанія исторіи философіи, изъ коего мы выберемъ только указаніе на необходимость изслѣдованія отдѣльныхъ философскихъ проблемъ и понятій. Въ добавленіи къ этому перечисленію содержанія указана и относительная важность біографическихъ и культурно-историческихъ свѣдѣній. Въ заключеніе авторъ даетъ еще цѣлый рядъ методологическихъ указаній, какъ-то: требованіе объективности и работы по первоисточникамъ, указаній, которыя показываютъ, что онъ понимаетъ задачи исторической критики.

Таковы указанія Теннемана, на которыхъ вполне ясно отразилось вліяніе Кантовой философіи. У Теннемана мы впервые встрѣчаемся съ попыткою поставить исторію философіи на философскую почву; однако, недостаточность опредѣленія Теннемана именно въ этомъ пунктѣ очевидна; несмотря на его увѣреніе, что исторія философіи есть философская наука, связи между той и другой не видно, философія и исторія ея распадаются на двѣ области, и исторія философіи остается въ столь же внѣшнемъ отношеніи къ самой философіи, какъ и исторія всякой другой науки къ самой наукѣ. Съ одной стороны, исторія философіи есть изображеніе постепеннаго развитія самой философіи (*Darstellung der successiven Ausbildung der Philosophie*), но съ другой—исторія, по мнѣнію Теннемана, не имѣетъ дѣла съ изображеніемъ одного только прогресса ума, но часто, даже въ большинствѣ случаевъ, рассказываетъ о заблужденіяхъ ума (*Verirrungen und Verblendungen der Vernunft*). Понятно, что опредѣленія исторіи философіи, исходящія раздѣльно изъ понятій исторіи съ одной стороны и философіи съ другой, не даютъ возможности органически связать ихъ.

Начатое Теннеманомъ Гегель довелъ до конца. Гегель съ 1805 по 1830 годъ девять разъ излагалъ слушателямъ исторію философіи. Изъ всѣхъ своихъ предшественниковъ только у Теннемана Гегель могъ найти нѣкоторую опору своимъ воззрѣніямъ. Онъ, дѣйствительно, ссылается на Теннемана, но въ оцѣнкѣ его труда не совсѣмъ справедливъ и впадаетъ даже въ нѣкоторое противорѣчіе съ собой. Онъ, съ одной стороны, утверждаетъ, что Теннеманъ держится мнѣнія о невозможности познать истину (*Geschichte d. Phil. S. 27. 2 Auf.*); съ другой, говоритъ, что Теннеманъ напрасно считаетъ себя объективнымъ историкомъ,

ибо онъ, въ дѣйствительности, на исторію смотритъ съ точки зрѣнія критической философіи (*ibid.*, стр. 131).

Обратимся къ Гегелю. Въ своемъ обстоятельномъ введеніи къ лекціямъ по исторіи философіи онъ опредѣляетъ сначала понятіе исторіи философіи, а потомъ понятіе философіи.

Гегель начинаетъ съ устраненія ложнаго пониманія исторіи философіи. 1) Исторія философіи не есть запасъ или складъ мнѣній. Мнѣніемъ называется случайная мысль, а философское мнѣніе есть мнѣніе, касающееся Бога, природы и духа. Исторія мнѣній есть не что иное какъ выставка человѣческой глупости и можетъ быть лишь предметомъ любопытства или учености; ученость же состоитъ изъ знанія множества никому ненужныхъ вещей. Въ философіи нѣтъ мѣста мнѣніямъ, она есть объективная наука объ истинѣ, наука необходимой истины и ея познанія. 2) Разсматривая исторію философіи какъ перечисленіе мнѣній, всякій придетъ къ признанію бесплодности философіи. Разнообразіе философскихъ системъ, другъ друга пожирающихъ,—любимая тема скептиковъ. 3) Однако при всемъ разнообразіи системъ въ нихъ есть одно общее,—онѣ всѣ составляютъ философію. Разнообразіе системъ не только не служитъ въ ущербъ философіи, но, наоборотъ, это многообразіе совершенно необходимо для самой философіи, и въ исторіи философіи мы такимъ образомъ имѣемъ дѣло съ самою философіей (стр. 31). *Die Bewegung des denkenden Geistes ist wesentlich Zusammenhang und es geht darin vernünftig zu.*

Для поясненія сказаннаго нужно разсмотрѣть два понятія: понятіе *развитія* и понятіе *конкретнаго*.

Истина едина, и она существуетъ въ сферѣ мышленія; она первоначально есть лишь мысль, которая, получая опредѣленность, становится понятіемъ; понятіе же есть мысль въ своей полнотѣ и опредѣленіи самомъ по себѣ и для себя. Итакъ, истина есть идея, которую и слѣдуетъ постичь; это же возможно лишь путемъ развитія ея, идеи.

Въ развитіи мы должны различать два состоянія: первое—это предрасположеніе, способность (*potentia*), второе—дѣйствительность (*actus, ἐνέργεια*). То, что существуетъ какъ способность, должно стать сознательнымъ; хотя въ развитіи двухъ состояній мы имѣемъ дѣло съ однимъ содержаніемъ, но разница ихъ громадна. Въ природѣ эти два момента развитія могутъ быть раздѣлены на

два объекта (сѣмя и плодъ), въ духовной сферѣ конецъ и начало совпадаютъ. Въ духѣ развитіе состоитъ въ томъ, что актъ раздѣленія есть въ то же время моментъ самовозвращенія духа (Das Herausgehen ist sein Zusichkommen). Такимъ образомъ, то, что первоначально находится въ духѣ, какъ нѣчто чуждое ему, становится родственнымъ ему, имъ самимъ. Духъ становится свободнымъ, и этимъ опредѣлена идея и философія.

До сихъ поръ говорено было о развитіи; но что же развивается? Развитіе есть дѣйствіе, въ которомъ соединяется различное; соединеніе различнаго создастъ *конкретное*. Развивается сама идея, и по своему содержанію она и есть конкретное. (Не слѣдуетъ думать, что философія имѣетъ дѣло съ обобщеніями: содержаніе ея только по формѣ отвлеченно, по существу же конкретно.) Философія есть не что иное какъ познаніе развитія конкретнаго.

Отсюда слѣдуетъ, что философія есть система въ развитіи, т.-е. она есть не что иное какъ исторія. Итакъ, философія и исторія совпадаютъ. Чередованіе системъ философіи въ ихъ исторіи вполне тождественно съ послѣдовательностью логическихъ опредѣленій при выводѣ идей. Итакъ, изученіе исторіи философіи есть въ то же самое время изученіе самой философіи. Отсюда слѣдуетъ: а) Исторія философіи въ ея цѣломъ — необходимый и послѣдовательный процессъ, разумный самъ по себѣ и опредѣленный а ріогі своей идеей. Итакъ, все случайное должно быть устранено изъ исторіи философіи. б) Всякая философская система была необходимою и необходима и теперь. в) Разсматривая въ исторіи лишь принципы, слѣдуетъ сказать, что каждый принципъ господствовалъ въ теченіе извѣстнаго времени и изъ него и на его основаніи строилось все міровоззрѣніе. д) Наконецъ, отсюда ясно, что хотя въ исторіи мы имѣемъ дѣло съ прошлымъ, но все же съ такимъ прошлымъ, которое не исчезло, ибо каждая ступень истины вѣчна.

Начало развитія и исторіи есть отвлеченное, бѣдное; конкретное же есть позднѣйшій продуктъ; поэтому и первая системы суть бѣднѣйшія и самыя абстрактныя, а послѣдняя философія всегда и наиболѣе конкретная, богатая и глубокая.

Мы далѣе не будемъ слѣдить за Гегелемъ; ибо далѣе онъ разсматриваетъ отношеніе философіи къ другимъ духовнымъ сферамъ, но все существенное объ исторіи философіи уже сказано. Конечно, весьма важно его указаніе, что философія есть пол-

нѣйшее выраженіе своего времени, далѣе его указанія о различіи философіи и науки и о родствѣ философіи съ религіей, но это непосредственно нашей задачи не касается.

Разсматривая высказанное Гегелемъ, нельзя не признать связи возрѣній Гегеля съ его предшественникомъ Теннеманомъ и, во вторыхъ, того, что Гегелю удалось установить гораздо яснѣе то отношеніе исторіи философіи и философіи, которое старался установить Теннеманъ. Подобно Теннеману, Гегель отличаетъ исторію философіи отъ простаго перечисленія мнѣній. Въстѣ съ Гроссманомъ—философомъ, на котораго ссылается Теннеманъ въ своемъ введеніи, Гегель желаетъ устраненія всего случайнаго изъ исторіи философіи и сохраненія лишь необходимыхъ моментовъ осуществленія идеи. Въстѣ съ Теннеманомъ Гегель видитъ въ исторіи осуществленіе истинной философіи; разница лишь въ томъ, что для Теннемана истинная философія есть Кантовская, а для Гегеля—та, которая составляетъ общую сущность всѣхъ философій,—другими словами, Теннеманъ выбираетъ произвольно одинъ моментъ въ исторіи и придаетъ ему абсолютное значеніе, чѣмъ впадаетъ въ противорѣчіе съ идеей исторіи, чего Гегель, конечно, не дѣлаетъ. Несомнѣнно, что и въ детальнѣхъ указаніяхъ, какъ слѣдуетъ писать исторію философіи, у Гегеля и Теннемана много общаго. Но въ то же время въ указанныхъ возрѣніяхъ много специфически принадлежащаго Гегелю. У Теннемана указана связь исторіи философіи съ философіей, но нѣтъ ихъ отождествленія; у Гегеля же первая тождественна со второй. Развивается самый объектъ философіи—идея, и такъ какъ всѣ моменты развитія необходимы, то, не зная ихъ, нельзя познать и самой философіи. Самое развитіе, состоящее изъ необходимыхъ ступеней, вполнѣ прямолинейное. Каждая ступень опредѣляется срединнымъ положеніемъ между двумя другими и самостоятельнаго значенія не имѣетъ; все значеніе извѣстной истины исчерпывается тѣмъ, чтобы быть ступеню для слѣдующей болѣе высокой. Такимъ образомъ, несомнѣнно устанавливается тѣснѣйшая связь между системами, но въ ущербъ, можетъ быть, ихъ значенію, ради конечной цѣли, плода, осуществленной идеи, которая въ сущности представляется неизвѣстной.

Во всякомъ случаѣ, со времени Гегеля можно считать исторію философіи установившейся наукою, какъ по своему методу, такъ и по объекту. Дальнѣйшее развитіе этой науки представляетъ

уже интересъ съ иныхъ точекъ зрѣнія, а именно: детальной разработки матеріала,—это задача чисто-историческая, и критики основъ Гегелевскаго пониманія историческаго процесса. Нельзя отрицать геніальности концепціи Гегеля. Для него, какъ извѣстно, разумъ властвуетъ надъ исторіей; самый историческій процессъ есть развитіе Божества, исторія есть оеогоническій процессъ, цѣльея, — «das Zusichkommen Gottes im Menschen». Несмотря, однако, на все подкупающее величіе этой концепціи, въ ней есть и слабыя стороны. И дальнѣйшему научному движенію нужно было опредѣлить сильную и слабую стороны въ пониманіи исторіи философіи Гегелемъ. Самыя характерныя черты гегелевскаго пониманія заключаются, во-первыхъ, въ томъ, что онъ процессъ развитія представляетъ себѣ совершенно прямолинейнымъ, и во-вторыхъ, отождествляетъ исторію съ философіей; первое вытекаетъ изъ его представленія о развитіи, второе—изъ представленія о разумности основъ исторіи. Первое положеніе трудно примирить съ фактами, которые указываютъ а) не только на нѣсколько параллельныхъ линій развитія, но представляютъ, кромѣ того, б) еще и отрицательныя инстанціи, т.-е. умственный застой и эпохи упадка. Сверхъ того прямолинейное развитіе лишаетъ, повидимому, самостоятельнаго значенія, или, по крайней мѣрѣ, принижаетъ значеніе каждаго отдѣльнаго умственнаго момента развитія, а такъ какъ историческій процессъ во времени идетъ *in indefinitum*, то возможность познанія истины, повидимому, тоже отодвигается; и такимъ образомъ утвержденіе, что истина—въ развитіи, приводитъ, повидимому, къ тому же, къ чему ведетъ и крайній скепсисъ, т.-е. къ отрицанію возможности познать истину. Второе положеніе—отождествленіе исторіи съ философіей и разумомъ вообще—тѣсно связано съ первымъ; оно предполагаетъ, что развитіе фактовъ совершается подобно тому, какъ выводъ вытекаетъ изъ основанія; слѣдовательно въ этомъ положеніи нѣтъ мѣста объясненію явленій случайныхъ и кажущихся неразумными въ исторіи.

(Успѣхъ Гегеля слѣдуетъ видѣть въ томъ, что два капитальнѣйшихъ сочиненія настоящаго времени по исторіи философіи, К. Фишера и Целлера, построены на его принципахъ, причемъ первое цѣликомъ покоится на этихъ принципахъ, второе же въ значительной мѣрѣ.)

Но, однако, воплѣ естественно, что паденіе Гегелевской фи-

лософіи отразилось также и на болѣе твердомъ его созданіи—на его исторіи философіи. Стали настоятельно искать новыхъ принциповъ и, естественно, должны были обратиться къ коррективамъ тѣхъ сторонъ, которыя у Гегеля представляются болѣе слабыми. Были предложены инныя схемы развитія. Напримѣръ, Кузенъ пытался изобразить въ исторіи философіи развитіе четырехъ, а не одной, основъ (идеализма, матеріализма, сенсуализма и мистицизма), параллельно развивающихся, другіе представили себѣ самый путь развитія инымъ, а не прямолинейнымъ, какъ, напримѣръ, Brentano, Ульрици, и др. Для многихъ исторія философіи расплылась въ исторію культуры, но во всѣхъ этихъ попыткахъ улучшенія, которыя иногда скорѣе слѣдовало бы назвать противоположнымъ образомъ, есть одна черта, указывающая на связь ихъ съ Гегелемъ, а именно указаніе на то, что исторія философіи стоитъ въ болѣе тѣсной связи съ философіей, чѣмъ исторія какой бы то ни было иной науки съ самою наукой.

Мы до сихъ поръ говорили объ исторіи системъ, но нашъ краткій очеркъ былъ бы неполнымъ, если бы мы не прибавили нѣсколькихъ словъ о двухъ направленіяхъ въ обработкѣ исторіи философіи, которыя въ послѣднее время получили особое распространеніе и значеніе,—я имѣю въ виду исторію проблемъ и исторію понятій.

Что касается первой, то она не представляетъ ничего специфически новаго по отношенію къ исторіи системъ и относится къ этой послѣдней, какъ часть къ цѣлому. Возможно и полезно разсматривать историческое развитіе какого-нибудь одного вопроса; такихъ попытокъ и въ прежнее время и въ настоящее было много; стоитъ только упомянуть о сочиненіи Алгера—о безсмертіи души, Абендрота—о матеріи, Кенига—о причинности, Фонсгрива—о свободѣ воли, Брукера и Гейдера—объ идеяхъ и т. д. Точно также можно написать исторію какой-либо отдѣльной философской науки, какъ-то: логики, этики и психологіи; но все это будетъ обработкою лишь части матеріала и слѣдовательно не будетъ заключать въ себѣ принципиально ничего новаго по сравненію съ исторіей системъ. Какъ на любопытную попытку этого рода, завершающую въ извѣстномъ смыслѣ указанное направленіе, слѣдуетъ указать еще сочиненіе: P. Janet и G. Seailles — *Histoire de la philosophie*, 1899,

3 edit. Авторы пытаются дать исторію всѣхъ философскихъ проблемъ и пользу своего сочиненія видятъ въ томъ, что оно является какъ бы посредствующимъ звеномъ «entre la théorie et l'histoire». Успѣхъ такого предпріятія, однако, долженъ зависѣть отъ одного условія. Нужно дать, дѣйствительно, исторію всѣхъ философскихъ проблемъ, т.-е. необходимо вывести изъ понятія философіи всѣ ея необходимыя принципиальныя части и рассмотреть ихъ исторію. Въ указанной книгѣ это условіе не выполнено; авторы просто взяли обычное во французскомъ университетскомъ преподаваніи дѣленіе философіи на части и дали исторію частей; въ числѣ такихъ частей мы находимъ, на примѣръ, исторію *привычки*, исторію вопроса о возникновеніи языка и т. д. Можетъ быть, съ точки зрѣнія дидактической, такіе частные обзоры проблемъ и полезны; они полезны еще и въ томъ отношеніи, что въ исторіи какой-либо одной проблемы можно подробнѣе, болѣе детально прослѣдить ея развитіе; но все же частная проблема должна, мнѣ кажется, опредѣляться цѣлымъ міросозерцаніемъ, и поэтому исторіи проблемъ принадлежитъ служебное мѣсто по отношенію къ общей исторіи философіи.

Большее значеніе можетъ имѣть то направленіе, которое мы назвали исторіей понятій, и которое одной своею стороною чрезвычайно близко подходитъ къ исторіи проблемъ. Родоначалникомъ его слѣдуетъ, какъ кажется, считать покойнаго профессора Юрьевскаго университета Тейхмюллера. Въ своихъ «Studien zur Geschichte der Begriffe» онъ говоритъ слѣдующее: «Исторія философіи представляетъ собой не только своего рода ориентировку относительно хода развитія нашихъ понятій, но можетъ, въ виду того, что философія состоитъ изъ понятій, сама служить полемъ наблюденія, своего рода опытомъ и контролемъ надъ изслѣдованіемъ, ибо исторія понятій указываетъ намъ мотивы всякой теоріи и пути, которые находились подъ вліяніемъ господствующаго понятія, а также указываетъ на коллизіи съ другими истинами; поэтому для успѣховъ самой философіи чрезвычайно важна исторія понятій. Исторія философіи постоянно показываетъ это: схоластика, на примѣръ, измѣняла свое направленіе въ зависимости отъ знакомства съ вновь открытыми Аристотелевскими сочиненіями.» Работа Тейхмюллера имѣетъ въ виду именно исторію понятій, почему этой работѣ позволительно то, что въ иномъ случаѣ было бы недозволеннымъ, а именно это изслѣ-

дованіе часто перескакиваетъ хронологическія указанія. «Понятіе часто становится гораздо яснѣе, если разсматривать его въ той формѣ, которую оно приняло въ дальнѣйшемъ развитіи.... Позднѣйшія формы развитія понятій не всегда представляютъ нормальныя образованія, но часто лишь примѣненія извѣстнаго понятія, и часто даже понятіе облекается въ фантастичныя образы. И все-таки иногда возможно лучше всего характеризовать извѣстное понятіе въ томъ видѣ, въ которомъ оно получило наибольшую силу надъ умами людей, ибо отдѣльные моменты понятія, которые въ началѣ замѣтны лишь самому прилежному вниманію и напряженной силѣ абстракціи, получаютъ въ дальнѣйшихъ формахъ болѣе широкое и фантастичное, такъ сказать, развитіе». Но ежели идти по указанному Тейхмюллеромъ пути детальной разработки исторіи понятій, то первымъ и необходимымъ условіемъ явится точное опредѣленіе значенія, которое въ извѣстное время имѣетъ извѣстное понятіе, т. е. необходимо точное опредѣленіе философской терминологіи въ виду того, что одно и то же понятіе въ разныя времена имѣло различное значеніе (какъ, напримѣръ, понятіе, прежде столь важное, *essentia*, сохранилось теперь лишь для обозначенія разныхъ жидкостей, зубной эссенціи и т. д.) и иногда случалось, что два соотвѣтственныхъ понятія съ теченіемъ времени обмѣнивались своими значеніями (какъ, напримѣръ, случалось съ понятіями объективный и субъективный). Р. Эйкенъ былъ первымъ, пошедшимъ по этому пути; онъ въ своей «*Geschichte der philosophischen Terminologie*» далъ образчикъ той работы, которую необходимо выполнить ранѣе, чѣмъ приступать къ исторіи философскихъ проблемъ.

Одинъ родъ матеріала, которымъ пользуется и Эйкенъ, долженъ, какъ мнѣ кажется, обратить на себя особое вниманіе. Я имѣю въ виду философскіе словари, которые для упомянутой цѣли весьма удобны, ибо каждый такой словарь отражаетъ на себѣ извѣстное міросозерцаніе, служитъ его точнымъ терминологическимъ выраженіемъ. Отъ вниманія Эйка не ускользнулъ этотъ матеріалъ, но онъ не знаетъ его во всемъ его объемѣ. Онъ называетъ словарь Гокленія 1613 года, которымъ часто пользовался Лейбницъ для своихъ полемическихъ цѣлей (напримѣръ, въ спорѣ съ Кларкомъ); но цѣлый рядъ словарей остался неизвѣстнымъ Эйкену. Къ этому же разряду матеріала слѣдуетъ от-

нести и различные «Definitiones», къ которымъ такъ охотно, при диспутахъ, на примѣръ, прибѣгали въ XVI и XVII вѣкахъ. Эти definitiones дѣлались какъ изъ отдѣльныхъ частей философіи, такъ и изъ цѣльной философской системы, на примѣръ,—*Definitiones ex universa Aristotelis philosophia*.

Я теперь лишь указываю на это направленіе и на этотъ матеріалъ, а ихъ ближайшую характеристику отложу до другого раза.

Э. Радловъ.



О происхожденіи воспитательскаго дѣла и объ основныхъ опорахъ его существованія въ чело- вѣческой исторіи.

Я долженъ просить обратиться назадъ въ глубокую древность, когда люди безспорно воспитывали, но не сознавали того, что они воспитываютъ. Насколько возможно такое, лишь *механическое*, воспитыванье, въ этомъ насъ увѣряютъ остатки его, дошедшіе до нашего времени. Если современный необразованный и строгій отецъ бьетъ свое дѣтище за то, что оно обратило данную нужную вещь въ игрушку и испортило или разрушило ее, то, конечно, дитя, благодаря этому, воспитывается, — оно связываетъ въ своемъ представленіи взятую нужную вещь и непріятность, понесенную вслѣдствіе разрушенія взятой вещи, и во вниманіе къ этой пережитой непріятности на будущіе разы воздержится отъ новыхъ соблазновъ брать нужныя вещи. Но самъ-то отецъ несомнѣнно и не думалъ о воспитаніи, — онъ бьетъ подъ вліяніемъ раздраженія и досады, бьетъ для удовлетворенія возникшаго въ немъ гнѣва; мало того: онъ не воспитываетъ даже и въ томъ случаѣ, когда, причинивши боль, говоритъ, что дѣтей надо учить; онъ только оправдывается, осмысливаетъ личное раздраженіе, которому поддался. Опять кто не знаетъ, какъ безчисленны примѣры того, что чело-вѣкъ сходится съ другими на почвѣ, напримѣръ, какого нибудь дѣла, и ничѣмъ больше не задается какъ тѣмъ только, чтобы получить отъ другихъ помощь, или руководство, или служеніе, капиталъ и т. д.; но у него сложилось воззрѣніе, у него есть устойчивыя понятія, укоренившіяся манеры, приемы и т. д.;

и вотъ эти другіе, сталкиваясь съ нимъ на почвѣ даннаго предпріятія и работая вмѣстѣ въ интересахъ послѣдняго, въ то же время поддаются его воззрѣнію, усвояютъ его понятія, даже перенимаютъ его манеры,—получаютъ воспитаніе отъ него, и онъ безъ своего вѣдома является болѣе несомнѣннымъ педагогомъ, чѣмъ немалая часть усиливающихся воспитать своихъ питомцевъ. Наконецъ, не могу не привести иллюстрирующаго ту же мысль явленія—современной и давней общечеловѣческой болѣзни, которая называется борьбою отцовъ и дѣтей. Что это есть явленіе чисто и специально педагогическое по существу своему, хорошо видно изъ того, что оно прямо подходитъ подъ общепринятое опредѣленіе воспитательскаго дѣла,—какъ воздѣйствіе незрѣлаго на болѣе зрѣлаго. Но въ живой дѣйствительности оно является, съ одной стороны, какъ отстаиваніе родителями тѣхъ понятій и воззрѣній, съ которыми они сжились, а съ другой—какъ сильный отпоръ дѣтей тому, что имъ представляется посяганіемъ на ихъ свободу и личность. Такимъ образомъ, хотя ни культуровѣды, ни философы исторіи (позитивисты, напримѣръ) не указываютъ этого, однако оттого нисколько не менѣе вѣрно, что всѣ дѣла, совершаемыя людьми, значить и воспитательское дѣло, въ началѣ переживали періодъ своего *механическаго* существованія. А если это такъ, то мы съ логической необходимостью должны предполагать въ человѣческой исторіи грандіозный моментъ, когда люди поняли, что въ числѣ совершаемыхъ ими отправленій есть одно, котораго они доселѣ не примѣчали, что этого дѣла нельзя вести наобумъ и какъ Богъ на душу положитъ, что если получше опредѣлить цѣли, для которыхъ оно можетъ совершаться, если повнимательнѣе сообразить средства, какими здѣсь можно достигать этихъ цѣлей, тогда оно можетъ быть не лишней обузой, а полезнымъ и благотворнымъ дѣломъ. И безспорно, процессъ, надо полагать, долгій процессъ, который человѣчество проходило здѣсь подъ такими или другими вліяніями, былъ не больше какъ полусознательнымъ, подобно всѣмъ величайшимъ процессамъ, виновниками которыхъ являются древніе, и мы большинства заслугъ участниковъ этого процесса не помнимъ и не видимъ. Но въ концѣ своего теченія, при поворотѣ съ механическаго воспитанія на сознательное, онъ выразительно отмѣчается какъ въ практическомъ, такъ и въ теоретическомъ отношеніяхъ. Что касается до перваго, то здѣсь является тотъ или другой симво-

лическій актъ, въ которомъ торжественно выражается, что теперь педагогическая опека надъ дѣтьми *принята*, какъ, на примѣръ, въ Греціи времени Солона: если рожденное дитя на 5 день отецъ признаетъ и заботу о немъ беретъ на себя, то домъ украшается оливковой вѣткой, бабка обнашиваетъ дитя вокругъ пылающаго очага, на очагѣ пекутъ общую лепешку, сѣдаютъ ее за праздничнымъ ужиномъ и знакомые участвуютъ въ пиршествѣ, принося поздравленіе и подарки (Köllner: Pädagogische Skizzen). Въ теоретическомъ отношеніи процессъ, приведшій къ повороту на сознательное воспитываніе, исполняетъ до конца свою миссію въ томъ случаѣ, когда послѣ долгой работы исканія и разныхъ исправленій добивается того, что вырабатываетъ и передаетъ наукѣ точное имя того новаго дѣла, которое теперь поставлено въ число вѣковѣчныхъ и общеобязательныхъ дѣлъ человѣчества и задачъ для его разума.

Такимъ образомъ, остается только спросить: подъ какими вліяніями и благодаря чему или кому случилось это незабвенное открытіе воспитательскаго дѣла? И если говорить о ближайшей причинѣ, то по крайнему своему разумѣнію я указываю здѣсь на женщину. Замѣтьте, что извѣстны глубоко-древнее желаніе женщинъ имѣть дѣтей и душевныя мученія ихъ въ случаѣ безплодія, доходящія до отчаянія, до «незачѣмъ жить»; это явленіе въ дѣйствительности обставлено такими подробностями, въ виду которыхъ его нельзя объяснить желаніемъ имѣть *своихъ* дѣтей, т.-е. тѣми хорошими ожиданіями (напримѣръ, утѣхи, ослабляющей безотрадность подчиненной, рабской жизни), на которыя можно рассчитывать отъ *своего* дѣтища: извѣстны примѣры того, что своихъ ли, чужихъ ли дѣтей, но только бы имѣть дѣтей. Нельзя также объяснить этого явленія и требованіями дѣтей отъ женщины со стороны мужа: «зачѣмъ ты такъ скорбишь о безплодности, — говоритъ библейскій человѣкъ, — развѣ я не дороже тебѣ десятерыхъ дѣтей?». Мужъ не требуетъ дѣтей, а женщина отъ этого нисколько не менѣе безутѣшна, и даже онъ какъ будто наивенъ — не понимаетъ, что суть вовсе не въ немъ. Отсюда является мысль, что есть, дѣйствуетъ причина болѣе глубокая, болѣе коренная. Женщинѣ по тѣмъ особенностямъ, которыми она отличается и которыя тѣмъ болѣе дѣлали ее непохожею на дѣйствительнаго, настоящаго человѣка, чѣмъ ближе мы восходимъ къ началу патріархальнаго періода, — женщинѣ нужно было,

представляло вопросъ жизненной необходимости открыть сферу, гдѣ бы широкая и неустанная дѣятельность покрывалась ея силами и основу свою имѣла въ болѣе всего свойственномъ ей началѣ нѣжности, деликатности (въ противоположность началу силы). Ей нужна была сфера, гдѣ бы и на взглядъ мужчины, и на свой она была у дѣла, безспорно важнаго и потому обезпечивающаго собою ея право на существованіе и вмѣстѣ надежды на охрану мужчины. Ей нужна была сфера, гдѣ бы, наконецъ, она имѣла гораздо болѣе шансовъ на успѣшную борьбу съ женщиной за преобладаніе, борьбу, которой избытокъ физической силы не помогаль бы, а недостатокъ не вредилъ, борьбу, которая на мѣсто орудій стихійныхъ запрашивала бы культурныхъ—проницательности, тактичности, оборотливости и т. д. Я позволяю себѣ даже сказать, что женщинѣ нужны были не дѣти сами по себѣ, но то, что является возможнымъ, допустимымъ и выгоднымъ, когда есть дѣти,—уходъ за ними, педагогическая функція. Въ прямыхъ, живѣйшихъ, т.-е. вмѣстѣ и простѣйшихъ интересахъ матерей было обратить вниманіе мужчины на обязательства къ дѣтямъ, и именно въ той рѣзкой формѣ, что, отвергая ихъ, онъ, собственно говоря, отвергаетъ самого себя. А что мужчины поняли свой интересъ, видѣли, гдѣ лучше всего рѣшается вопросъ о ихъ правѣ на существованіе, на это есть твердое доказательство, восходящее къ самымъ древнѣйшимъ временамъ, дожившее до нашего вѣка (въ Бернскомъ кантонѣ), обнимающее всѣхъ, гдѣ бы кто ни жилъ,—въ кувадѣ. Обычай *faire la souvade* состоитъ, во-первыхъ, въ доказательствѣ отцомъ кореннѣйшей связи съ дитятей, для чего отецъ по рожденіи ребенка ложится на постель, прикидывается больнымъ отъ мукъ рожденія, и его поздравляютъ друзья по случаю благополучныхъ родовъ. Съ другой стороны, обычай этотъ состоитъ въ заявленіи отцомъ уже педагогической заботы о своей плоти отъ плоти, — въ очищеніяхъ себя постомъ (аналогично съ тѣмъ, какъ наши матери Курской губерніи въ случаѣ вымиранія дѣтей очищаютъ себя огнемъ и водой); далѣе въ томъ, что онъ избѣгаетъ употреблять въ пищу такихъ животныхъ, которыя отличаются плохими свойствами (трусостью и т. д.); и если дитя не выжило въ это время, то матери упрекаютъ въ этомъ отца, а онъ безотвѣтно принимаетъ обвиненіе. И такъ или иначе, но, соображая прямыя выгоды, отцы приняли обязательства къ дѣтямъ. Только по логикѣ начала,

управляющаго отношеніями между мужчиной и женщиной (борьба за преобладаніе), мужчины уважили то, въ чемъ женщины нашли прочную для себя позицію, но не уступили послѣднимъ выгоднаго шанса. Дѣтей нужно воспитывать, но только въ смыслѣ aufbringen. А это aufbringen, перенесенное въ сферу воспитанія, есть собственно отнятіе у женщины права на воспитаніе: она, говорятъ, не способна по своей слабости (уступчивости) aufbringen дѣтей (Гриммъ, въ Лексиконѣ). И послѣ этого позволительно будетъ въ томъ фактѣ, что въ арабскомъ языкѣ существуетъ два словообозначенія для воспитательской функціи, изъ которыхъ одно выражаетъ дѣятельность птицы, заботливо сидящей на яйцахъ, другое же означаетъ — «заставить вырастать», — видѣтъ живое свидѣтельство о совершившемся захватѣ воспитательскаго дѣла однимъ поломъ у другаго. Какъ бы тамъ ни было, но полагаю, теперь въ воспитаніе и въ совершеніе его у насъ вошли оба пола и съ тою ролью, съ какой они являются въ современной жизни. А послѣ этого намъ остается поставить на видъ и утверждать, что къ дѣлу, начало котораго я приписываю женщинѣ, оказались у людей такія сильныя и предшествующія сознанію чисто *непосредственныя* опоры, которыя сопутствуютъ ему на всѣхъ рѣшительно стадіяхъ его существованія.

Оставляю безъ разъясненій стимулъ, который имѣетъ свою основу въ законѣ борьбы за существованіе, стимулъ, по которому первыми кандидатами на воспитаніе являются мальчики, а дѣвочки иногда даже убивались, и который прямо требуетъ приспособить дитя къ извѣстному ремеслу, сдѣлать его ловкимъ и оборотливымъ. Обратимся къ тому побужденію воспитывать, которое основу свою имѣетъ въ инстинктѣ продолженія рода. Общій родоначальникъ латинянь, конечно, обожествленный, какъ это бываетъ у большей части народовъ, приурочиваясь исключительно къ зрѣлымъ, для большаго соотвѣтствія съ незрѣлыми обращается въ своего младшаго брата, каковой становится охранителемъ дѣтей, указывая такимъ образомъ, съ какой стороны для латинскихъ отцовъ прежде всего были цѣнны дѣти. Старонѣмецкое King, нѣмецкое Kind, англійское Child собственно значить «потомокъ»; чешское именованіе дитяти—отростокъ. У наиболѣе заботливыхъ о дѣтяхъ дикарей (таитянь, исключая высшаго сословія), какъ только родится сынъ, и уже хозяиномъ имѣнія становится онъ; мало того: отецъ передаетъ ему тѣ чины и отличія, которыхъ онъ дослужился, и самъ

обращается въ простого гражданина. Иова жена қорила тѣмъ, что вотъ «потребуется память твоя отъ земли»; а Саулъ обязываетъ Давида: «клянись, что не искоренишь сѣмени моего и имени моего послѣ меня». Цензоръ Метеллъ Нумидій только по этому пункту признаетъ, скрѣпя сердце, за женщинами право на существованіе: «если бы природа позволила обойтись безъ женщинъ, то мы освободились бы отъ докучныхъ товарищей. Но такъ какъ по законамъ природы безъ ихъ содѣйствія продолженіе человѣческаго рода невозможно, то я прошу васъ (народъ) пожертвовать вашимъ частнымъ интересомъ для общаго блага». Эти и подобныя данныя обнаруживаютъ своеобразное отношеніе отца къ сыну подъ вліяніемъ означеннаго инстинкта, такое отношеніе, что, если бы отецъ имѣлъ возможность вывести это отношеніе изъ интересовъ своего собственнаго эгоизма, или если бы не имѣлъ ея, отношеніе-то живое все-таки было бы на лицо. Чувство родовой связи заставляетъ отца смотрѣть на рожденное дѣтище такъ, что въ его появленіи на свѣтъ и дальнѣйшей судьбѣ заинтересованъ не онъ одинъ, но и всѣ предки, которымъ онъ иногда отдастъ судъ надъ собою и выросшимъ потомкомъ. Это чувство заставляетъ отца помнить, что, не говоря о жизни, самую большую половину того, чѣмъ онъ владѣетъ: талантовъ, особенно-стей склада, часто спеціальнаго жизненнаго призванія (промысла, карьеры), имѣнья, наконецъ,—онъ получилъ отъ другихъ. Поэтому все это онъ передаетъ дѣтямъ съ надлежащей прибавкой, образовавшейся, благодаря собственнымъ усиліямъ. И не онъ одинъ а каждый изъ потомства—всѣ они передатчики, потому что всѣ они лишь приставники, всѣ являются, извѣстное время дѣйствуютъ, а потомъ исчезаютъ, уступая мѣсто одинъ другому. Не исчезаетъ только то, къ чему они суть приставники, чего они бываютъ владѣльцами, носителями жизни и развитію чего каждый изъ нихъ способствовалъ и благодаря чему для каждаго изъ нихъ своя жизнь не была пустотою, представляла содержательную цѣль, задачу: только лишь дѣлай, — на каждаго работы хватить вдоволь. Стало быть, и сына нужно сдѣлать надлежащимъ приставникомъ; нужно, чтобы въ свою очередь и чрезъ него жило, благодаря ему раскрывалось далѣе то, что для каждаго изъ нихъ въ свое время было задачей. Первоначально эта задача заключалась въ *укрѣпленіи и упроченіи челоуѣчности*. И не нужно думать, что этотъ идеаль гуманности, челоуѣчности до-

ступень отцамъ только интеллигентнымъ. Вотъ, наприимѣръ, одинъ дикарь доказываетъ путешественнику, что единоженство есть аномалія: *такъ какъ*, избравши эту форму, *человѣкъ прямо походилъ бы на распространенный въ мѣстности дикаря родъ обезьянъ* (Леббокъ). Или какъ много народовъ, у которыхъ въ случаѣ рожденія двойней, или убивали обоихъ дѣтей, или оставляли одного: (Н. Ploss, Das Kind и пр.). Не мало случаевъ и того, что когда дѣти рождались съ зубами, то ихъ убивали, говоря, что эти «перешли предѣлъ», очевидно—предѣлъ человѣческой личности. И даже у насъ свекоръ и тестъ Архангельской губерніи, раскалывая на свадьбѣ горшокъ на множество черепковъ, выражаютъ желаніе, чтобы было такое же множество дѣтей: *только чтобы сразу не рождалось больше чѣмъ по одному* (Аѳанасьевъ: «Поэтическія воззрѣнія славянъ»). Сюда же я бы отнесъ и доктрину о происхожденіи человѣка отъ смежнаго съ нимъ низшаго животнаго. Едва ли она получить когда-нибудь безспорное научное оправданіе (да еслибы и получила, я не знаю, что бы чрезъ это прибавилось). Но то ея значеніе цѣнно, что для активной части человѣчества въ ней явился сильный импульсъ помнить, что прогрессъ человѣческаго рода еще не доставилъ ему полного отличія, обособленія отъ животнаго міра, и слѣдовательно надо еще много стараться и стараться. Теперь, когда эта задача, внушаемая инстинктомъ продолженія рода, стала энергически осуществляться людьми, то оказалось, что у одной группы ихъ преобладала одна особенность человѣческаго духа, и отсюда вышла своеобразная натура, у другой—другая, и отсюда новая своеобразная психическая организація и т. д. А стремленіе къ сроднымъ и отчужденіе отъ несродныхъ произвели раздѣленіе человѣчества, и одни изъ людей вышли изъ общенія съ другими подъ предводительствомъ родича, своеобразный складъ котораго былъ опредѣленъ характеристикой волка (Гриммъ въ предисловіи къ Rheineke Fuchs); другіе вышли подъ предводительствомъ родича, своеобразность котораго опредѣлялась деревомъ, изъ котораго легче добывался огонь (А. Кунъ въ Herabkunft des Feuers). И вотъ послѣ этого на первый планъ выступила задача удержать и развить ту достигнутую специализацію человѣчности, которая называется національностью,—выступила и принималась съ особенной энергіей вначалѣ, о чемъ

можно судить по аналогіи современныхъ дикарей, которые, выдѣляясь въ особое общество, въ первомъ же поколѣніи извращаютъ, коверкаютъ старый языкъ, дабы создать свой. И удержаніе этого легшаго въ основу національности зерна, т. е. удержаніе обусловленныхъ имъ, вмѣстѣ съ вліяніями внѣшними и особенностями прожитой исторической судьбы, порядковъ жизни, обычаевъ, стремленій языка, а у послѣдовательныхъ и вѣры,— удержаніе всего этого само собою вноситъ въ воспитаніе элементъ патріотической и склоняетъ родителей продолжать въ дѣтяхъ свой родъ: въ смыслѣ образованія изъ нихъ дѣтей данной страны и затѣмъ, въ частности, дѣтей Рязанской губерніи и затѣмъ еще частнѣе. Наконецъ, здѣсь возможна новая дальнѣйшая спеціализація, и задача сохраненія человѣчности превращается въ задачу сохраненія особенности, усвоенной и укрѣпившейся въ *личномъ родѣ*, въ той фамиліи, къ которой принадлежатъ отецъ и сынъ. Отсюда первый, смотря на послѣдняго, какъ на своего продолжателя, воспитываетъ его: въ духѣ своего наследственнаго сословія онъ старается выработать изъ своего наследника хорошаго продолжателя той своеобразной дѣятельности (коммерческой, земледѣльческой, служилой и т. д.), которая закрѣпла въ фамиліи; затѣмъ старается привить данные сословные порядки жизни и ту точку зрѣнія на другіе сословные роды, которая бы опредѣляла отношенія (не дружелюбныя) къ нимъ. Такимъ образомъ, получая отсюда живое и полное содержаніе, инстинктъ продолженія рода заставляетъ каждаго родителя искать наследника, и если онъ не имѣетъ своего, имъ рожденнаго, то создаетъ искусственнаго, приобрѣтая его чрезъ свою дочь, племянницу и т. д., или же въ формѣ усыновленія совсѣмъ чужого (приемыша), такъ что бы все-таки съ нимъ не умерло то, что онъ получилъ и въ развитіе чего внесъ вкладъ отъ себя, своихъ силъ. И это тѣмъ болѣе, что долгъ благополучія дальнѣйшей жизни и дальнѣйшаго развитія рода сказывается отцу въ видѣ живого требованія благополучія личнаго. Еще во многихъ сказкахъ (напримѣръ, въ сказкѣ о происхожденіи 9-ти литовскихъ племенъ—у Аѳанасьева, «Поэтическія воззрѣнія славянъ») какъ желаніе имѣть потомство со стороны родителей устарѣвшихъ, одряхлѣвшихъ,—образно указывается свойственная каждому память, что въ его жизни настанетъ время, когда онъ настолько выбудетъ изъ ряда дѣйствующихъ силъ, что

окажется неспособнымъ удовлетворять свои физическія потребности, окажется нуждающимся въ охранѣ другихъ. Опять еще въ раннихъ твореніяхъ народнаго духа, въ эпосѣ духовныхъ стиховъ (см. у Безсонова), выясняется нужда въ потомкѣ «на поминъ души при семератнымъ часѣ», и въ преданіяхъ (напримѣръ, о новгородскомъ ростовщикѣ) раскрывается, какъ много значитъ имѣть молещика за себя послѣ смерти. Съ другой стороны, мы видѣли, что обсуждаемый нами инстинктъ по прямому своему смыслу вносить въ воспитаніе такой стимулъ, который придаетъ воспитанію направленіе *консервативное*—удержаніе вступающей на сцену новой силы въ предѣлахъ стараго, унаслѣдованнаго. И это опять настолько до преувеличенныхъ ненормальныхъ крайностей поддерживается отцомъ, что у насъ выступленіе сына изъ указанныхъ предѣловъ вызываетъ въ отцѣ протестъ, неудовольствіе, отчужденіе, даже въ такомъ случаѣ, когда унаслѣдованное жизненное положеніе, званіе духовное, напримѣръ, рѣшительно не оправдываетъ себя въ глазахъ самихъ отцовъ, не въ силахъ покрыть до послѣдней степени урѣзанныхъ запросовъ матеріальнаго благополучія. По чувству чести отецъ настолько отождествляется съ званіемъ, какое онъ выбралъ, настолько ему дороги принятые имъ порядки жизни, что неодобреніе ихъ сыномъ, поворотъ его на другую дорогу сказывается отцу, какъ отрицаніе его правоспособности. И отсюда чаще всего является борьба отцовъ и дѣтей, имѣя такой нежелательный характеръ ожесточенія своихъ противъ своихъ.

Вблизи отъ описаннаго стимула находится стимулъ *чести физической*. Основа его лежитъ въ стремленіи родителей къ дѣторожденію, какъ доказательству своей физической зрѣлости. Полагаю, нѣтъ нужды въ подборѣ фактовъ, подтверждающихъ существованіе указаннаго стремленія у мужчинъ. Каждый изъ насъ или читывалъ, или видѣлъ въ дѣйствительности, или самъ испыталъ, что бываетъ съ мужемъ, когда жена извѣститъ его о заявившихся признакахъ новаго существа. Каждый знаетъ, что тогда онъ чувствуетъ торжество, гордость, увеличившееся уваженіе къ ней, какъ особѣ для него священной и т. д. И каждый изъ насъ понимаетъ, что такъ и должно быть, и что, говоря русскимъ архаическимъ языкомъ, Благовѣшенія не празднуетъ одинъ только воробей. Философъ, отдавшій часть своего труда на распознаніе «метафизики любви», утверждаетъ

еть, что всѣ таинственныя ожиданія и порыванія *dahin, dahin* приблизившихся къ половой зрѣлости, всякіе восторги любви раздѣленной, терзанія любви отвергнутой, всевозможныя подсказываемыя любовію хитрости любовнаго искусства—все это есть не что иное какъ приманка, которую міровой разумъ далъ людямъ, дабы произрожденіе и распространеніе человѣческаго рода совершалось съ неизмѣннымъ постоянствомъ закона. Точно то же чисто-дѣтское заблужденіе человѣка, который только воображаетъ, что любитъ для себя, для своего наслажденія, а не видитъ, что здѣсь служить иной волѣ, такое же заблужденіе усматриваетъ и философъ-психіатръ, съ тою впрочемъ разницею, что, смотря на дѣло съ точки зрѣнія душевныхъ болѣзней, Маудсли сердится на эту иную волю: поскольку она фатально побуждаетъ нервныхъ подыскивать себѣ таковыхъ же въ пары и не видѣтъ, что отсюда по меньшей мѣрѣ въ третьемъ поколѣніи возникнутъ новыя явленія сумасшествія. Подобный же взглядъ на стремленіе къ дѣторожденію, какъ на послушаніе высшему закону, живетъ и въ нашемъ народномъ сознаніи, почему родители спрашиваютъ (у Шеина, въ Брачныхъ пѣсняхъ) на церемоніи молодыхъ: кто васъ свелъ? и тѣ отвѣчаютъ—Богъ; молодые просятъ у родителей благословенія идти имъ на судъ божій (въ церковь), первое дитя есть «сужденное», а потомъ уже «народженное». Вся разница лишь въ томъ, что виновникъ закона есть Богъ, природа же является противодѣйствіемъ, какъ это и проясняется въ сказаніи о женщинѣ, особенной плодовитости которой позавидовала земля и обратила эту плодovitую въ дерево (у Аванасьева).

Возраженія противъ такой врожденности инстинкта дѣторожденія въ прямомъ своемъ смыслѣ не интересны для насъ, потому что они доказываютъ, что этотъ инстинктъ *образовался*; мы же говоримъ о томъ, что есть *теперь*; а теперь-то его врожденность, принудительность его давленія чрезъ чувство чести составляетъ неоспоримый фактъ, по крайней мѣрѣ, въ томъ смыслѣ, что для «средняго» обычнаго человѣка высшее доказательство свойственности ему творческой производящей силы заключается именно въ произведеніи живой личности. Поэтому мужъ въ свадебныхъ пѣсняхъ великорусскихъ проситъ жену, чтобы она родила ему сына, какъ можно болѣе похожаго на него, такъ чтобы было видно, что признанныя за наиболѣе правоспособныхъ особи муж-

ского пола своимъ существованіемъ были обязаны именно ему (что касается до дочери, то онъ выражаетъ женѣ благожеланіе, чтобы это дѣтище походило на нее). И нужно замѣтить, что понятность, ясность для отца вопроса его чести поддерживается или усиливается здѣсь внѣшними обстоятельствами, внѣшними побужденіями къ этому. Не говоря о проглядывающей уже въ приведенномъ мѣстѣ изъ пѣсенъ конкуренціи двухъ половъ, которая совѣмъ не кончается съ наступленіемъ власти отца и которая заставляетъ его быть недовольнымъ собою, когда родятся дѣти не его пола, обратимъ вниманіе на то, что для женщины, для жены имѣть дѣтей есть вопросъ, какъ говорятъ, Гамлетовскій. Поэтому за немногими, ненормальными исключеніями, дѣло стоитъ такъ, какъ жена богатыря говоритъ своему супругу: «у меня съ тобой есть (во чревѣ) чадо посѣяно, принесу тебѣ сына любимаго. Дай мнѣ младенца поотродити: свои хоть сѣмена на свѣтъ спустити». Отсюда одно стремленіе освободиться отъ упрековъ и прямого даже презрѣнія жены, отъ обычныхъ укоровъ въ безмужественности со стороны окружающихъ, довольно ярко выдвигаетъ предъ субъектомъ вопросъ чести и точное условіе, при которомъ онъ можетъ быть разрѣшенъ удовлетворительно. Съ другой стороны, благодаря давно уже установившейся схемѣ, которая показываетъ, какой человѣкъ есть полный человѣкъ, только лишь чрезъ имѣнье дѣтей открывается мужчинѣ возможность и право считать себя вышедшимъ изъ подготовительнаго періода жизни. Въ крестьянскомъ и купеческомъ быту это слишкомъ большая вещь, если мы сообразимъ, что тамъ при патриархальномъ образѣ жизни даже въ сорокъ лѣтъ нужны мужчинѣ вѣскія общепризнанныя гарантіи своей зрѣлости, чтобы не потерять и той неполной самостоятельности, какая возможна тамъ. Да и вообще въ этой сферѣ человѣкъ выходитъ изъ ребячьихъ, только когда становится отцомъ; до этого же въ первый годъ женитьбы онъ выглядываетъ межеумкомъ, которому и хочется быть мужикомъ, и онъ чувствуетъ, что этого еще не доказалъ, а въ лѣтахъ опоры не встрѣчается.

По этому стимулу отношеніе дитяти къ родителю представляется въ такой рѣзко-опредѣлительно связующей формѣ, что дитя есть *я самъ* въ буквально физическомъ смыслѣ; и не то лишь слѣдуетъ сказать (Максъ Мюллеръ въ «Essays»), что «женамъ и тещамъ» легко было заставить мужей дѣлать кувяду бла-

годаря этому именно пункту, — но и то, что невѣроятность болѣзни нерожавшаго была для послѣдняго лишь видимою, но не внутреннею: это какъ бы ошибка міроустроителя, что отецъ не страдаетъ, и эту ошибку нужно поправить, самому создавая страданіе. Но чтобы отчетливѣе представить характеръ определяемой этимъ педагогіи, надо сообразить, что дитя есть не просто *я самъ*, но подтверждаетъ меня, свидѣтельствуешь о моей зрѣлости, о моей физической чести, каковая твердо коренится во мнѣ и по внутреннимъ, и по внѣшнимъ основаніямъ. Отсюда возникаетъ то сплошь-свѣтлое настроеніе самоудовлетворенности, представляющее отцу сына въ радужномъ видѣ, которое привноситъ въ воспитаніе, въ методъ его, исключительно-мягкое начало любви, какъ ее описываетъ ап. Павелъ въ 1-омъ посланіи къ коринѳянамъ (XIII, 4—8). Поскольку отношеніе родителей къ дѣтямъ выражается въ словѣ, у насъ, русскихъ, то самое, что указываетъ отцу въ дитяти обсуждаемый стимулъ, возвращается къ дитяти, какъ ласка («сѣмячко»). Что касается до отношеній дѣятельныхъ, то отецъ, когда онъ получаетъ возможность оправдать свою честь только еще въ принципѣ и празднуетъ это (брачное торжество), приглашаетъ вѣтеръ и деревья къ порядку, дабы они шумомъ своимъ не повредили благополучнымъ родамъ его Васильевны (Шейнъ, «Свадебныя пѣсни»). И нужно читать и знать, какія всестороннія мѣры заботливости о дѣтяхъ выработались среди крестьянъ. Онѣ ясно показываютъ, что если есть любовь, то есть и изобрѣтательность, которая не упуститъ изъ виду ни одной возможности пособить дѣлу. Этого мало: иногда онѣ, эти мѣры идутъ далеко не позади предусмотрительности родителей цивилизованныхъ, въ родѣ той мѣры (обсыпаніе ребенка или погруженіе въ теплыя отруби), которая представляетъ доморощенный суррогат погруженія въ мясистый нарды того явившагося на свѣтъ безъ признаковъ жизни ребенка, изъ котораго вышелъ великій человекъ (Гёте).

Къ сожалѣнію, полное дѣйствіе стимула, очевидно такъ много значащаго, парализуется во всѣхъ слояхъ общества охлажденіемъ къ его основѣ — къ тому, чтобы отцы видѣли въ дѣтяхъ подтвержденіе своей физической чести; это охлажденіе происходитъ вслѣдствіе вступленія въ бракъ или по принужденію, или по расчету. Отсутствіе склонности отца къ другому производителе-

лю—къ женѣ, кажется, не мѣшаетъ указанной дѣловой (не на словахъ) любви и памяти о дѣтяхъ въ такихъ лишь случаяхъ; когда есть рѣшительное расположеніе къ дѣтямъ въ природномъ складѣ отца, или когда открывается предъ нимъ возможность, въ виду индифферентизма жены къ дѣтямъ, стать для нихъ главнымъ ухаживателемъ и воспитателемъ. А такъ какъ на практикѣ подобная возможность открывается очень рѣдко, расположеніе же ослабляется или потребностями борьбы за существованіе и связанной съ нею дѣятельности, или утѣшеніями, какія лежатъ внѣ семьи, удовлетвореніемъ, на примѣръ, честолюбія гражданскаго, то отношеніе къ дѣтямъ размѣнивается на мелочи, если только еще не осложняется подмѣчаніемъ такихъ дурныхъ особенностей въ дѣтяхъ, которыя возможно отнести къ материнской природѣ, какъ причинѣ, и констатировать это съ понятною цѣлью.

Но и при нормальныхъ отношеніяхъ между мужемъ и женой благотворное дѣйствіе стимула физической чести само по себѣ является неполнымъ. Разумѣю ту внѣшнюю (по объему) ограниченность его дѣйствія, которая выпуклѣе представляется намъ въ примѣрѣ библейскаго патриарха Іакова. Въ извѣстной своей рѣчи къ дѣтямъ, къ старшему своему сыну онъ обращается съ такими словами: «Рувимъ, ты мой первенецъ, моей ты силы и крѣпости начатокъ». Что здѣсь передъ нами отношеніе отца къ сыну лежитъ именно въ стимулѣ физической чести—дѣло ясное безъ объясненія комментаторовъ (Гезеніуса, Ланге), по которымъ отецъ видѣлъ въ сынѣ обнаруженіе своей *Erzeugungskraft*. Что слова, сказанныя сыну, возвысили послѣдняго слишкомъ значительно и у евреевъ больше, чѣмъ гдѣ-либо, это опять знаетъ каждый. Имѣя это въ виду, мы вправѣ ожидать, что съ *такой* рѣчью отецъ обратится не къ первому своему сыну, такъ какъ мы знаемъ, что онъ происходилъ отъ жены, навязанной обманомъ, знаемъ, что онъ совершилъ преступленіе, оскорбившее въ отцѣ отца и мужчину. И, несмотря на это, человѣкъ не только свидѣтельствуетъ почтеніе Рувиму, какъ первому доказателю его физической правоспособности, но и считаетъ его преимущественнѣйшимъ доказателемъ послѣдней: еврейское «начатокъ» — основная сущность, суть дѣла (почему, на прим., въ 7 гл. Даніила оно употребляется въ смыслѣ изложенія *сущности* указа). Послѣ этого мы вправѣ сюда же внести юридическія прерогативы первыхъ сыновей, замѣчаемая нами въ практикѣ многихъ странъ, и на этомъ основаніи выска-

зять ту мысль, что обыкновенно требованіе физической чести покрывается однимъ доказательствомъ ея, а потому благотворное дѣйствіе вытекающаго отсюда педагогическаго фактора ограничивается только первопоявившимися дѣтями. Нельзя, пожалуй, сказать, по крайней мѣрѣ, выдать за обычное, что остальные дѣти воспитываются кое-какъ; быть можетъ, предшествующая практика, дѣлая отцовъ болѣе опытными, открываетъ для дальнѣйшаго потомства еще лучшіе шансы на толковое развитіе. Но когда говорится о стимулѣ физической чести, то разумѣется подъ нимъ то, что онъ приноситъ характернаго въ педагогическую сферу. Разумѣемъ исключительно-любовное, мягкое отношеніе къ дѣтямъ. Полная внимательность, ласки, лучшій кусокъ, лучшее платье и т. д. — все это замѣчается дитятей и все это укрѣпляетъ въ немъ свѣтлый взглядъ на окружающее, дѣлаетъ самоувѣреннѣе; и все это обыкновенно принадлежитъ первому дѣтищу, такъ что то, чѣмъ оно пользуется само собою, слѣдующимъ дѣтямъ приходится добывать, и приходится завидовать, раздражаться несправедливостью къ нимъ и такимъ образомъ еще въ сферѣ семейной жизни заполучать твердые залого на мизантропію. Правда, болѣе холодное отношеніе къ остальнымъ дѣтямъ не дѣйствуетъ на нихъ съ фатальной необходимостью, такъ, чтобы это отношеніе всегда порождало субъектовъ, у которыхъ съ измальства укоренялся узкій взглядъ на ближнихъ, какъ на людей, которыхъ нужно отстранять или побѣждать житейскимъ искусствомъ или силой. Но вѣдь тѣмъ и обнаруживается, въ томъ и состоитъ холодное отношеніе родителей, что они въ воспитательной своей практикѣ держатъ на умѣ, какъ главное, недостатки дѣтей, и склонны видѣть не то, что въ нихъ хорошаго, а то, что съ теченіемъ времени болѣе и болѣе укрѣпляетъ во взглядѣ на дѣтей, какъ на прямо приверженныхъ ко всему недолжному. Отсюда же непосредственно вытекаетъ методъ воспитанія, построенный на строго-юридическихъ началахъ, не столько предотвращающій, сколько замѣчающій сдѣланные уже грѣхи дѣтей, не столько снисходительный, сколько придирчивый, не столько исправляющій, сколько карающій, — словомъ, менѣе всего способный спасти оптимизмъ у дѣтей, а, напротивъ, считающій своимъ долгомъ «выводить дѣтей изъ жалкаго недоумѣнія», обрывать ихъ розовыя воззрѣнія на дѣйствительность, совсѣмъ игнорируя надобность здѣсь *такого* способа, при которомъ эти наивныя воззрѣнія

незамѣтно и во всякомъ случаѣ мало-по-малу, съ возрастомъ, замѣнялись бы здоровымъ и трезвымъ смысломъ. Поэтому и слѣдуетъ думать, что, если послѣдующія дѣти не выносятъ изъ семьи задатковъ мизантропіи, то эти исключенія имѣютъ причину въ собственной инициативѣ дѣтей, а по практикѣ родителей подобнымъ исключеніямъ, собственно говоря, быть бы не слѣдовало.

Такимъ образомъ, оставляя во всей силѣ, какъ общее правило, указанную ограниченность обсуждаемаго естественнаго побужденія съ указаннымъ его послѣдствіемъ, мы только должны видѣть тѣ случаи, гдѣ живое дѣйствіе не совпадаетъ съ личностью перво-рожденнаго. И если бы писать педагогическую исторію этого стимула, то надо было бы сказать, что, обнаруживши самую живую силу при первомъ своемъ примѣненіи, онъ затѣмъ замолкаетъ, обезсиливается другими стимулами; въ концѣ же семейной жизни снова воскресаетъ со всей свойственной ему энергіей: я имѣю въ виду тотъ фактъ, что родители преклонныхъ лѣтъ съ особенной силой любятъ дѣтей «послѣдышковъ». И это доходитъ до того, что въ жизни неисторическихъ народовъ мы встрѣчаемъ два примѣра того, что имѣнье переходитъ понаслѣдству къ самому младшему. Что у насъ коренная основа этой любви лежитъ въ физической чести, это довольно характерно выражается у малороссовъ: «и въ старой печи огонь хорошо горить». Такъ называемые послѣдышки служатъ доказательствомъ того, что есть еще сила производительная, а не только сила мудрой опытности. Послѣдышекъ — это комплиментъ, слишкомъ мѣтко попадающій въ цѣль, чтобы не отвѣтить на него всѣмъ запасомъ любовной заботливости. Быть можетъ, сюда приводитъ и то убѣжденіе, что это уже конецъ творческой силы, а всѣмъ больше мы начинаемъ дорожить тогда, когда оно уходитъ изъ нашихъ рукъ; потому и здѣсь сама собой собирается вся масса прежнихъ впечатлѣній, которыя давало удовлетвореніе инстинкта дѣторожденія, воспоминаются всѣ радости, заботы и горести, пережитыя въ уходѣ за всѣми предшествующими дѣтьми и окрашенные (какъ и все отдаленное, прожитое) сплошь розовымъ цвѣтомъ, укрѣпляя такимъ образомъ собою любовь и внимательность къ дѣтямъ. Во всякомъ случаѣ сюда привходитъ то невольное сближеніе, по которому и я, сходящій со сцены, и онъ, вступающій на нее—оба мы одного лагеря, обоимъ намъ больше всего приходится помнить о своемъ безсиліи. Разсказчики ска-

зокъ, дѣдушки и бабушки, отлично это понимаютъ: «жилъ былъ такой-то, а у него были три сына», и третій сынъ—обыкновенно дурачекъ, но дурачку этому обыкновенно и достается самое лучшее. Засимъ въ сказкахъ объ Иванахъ Попяловыхъ, или—что то же—о мальчикахъ съ пальчикъ, проводится та мысль, указывающая на иную поддержку любви къ послѣднимъ дѣтямъ, что эти дѣти любятъ быть около своихъ престарѣлыхъ родителей, полагая такимъ образомъ на нихъ всю заботу воспитательской опеки и утѣшая ихъ этимъ своимъ предпочтительнымъ вниманіемъ. — Другой случай—тотъ, когда не смотря на появленіе перваго дѣтища и многихъ даже дѣтей, отецъ *не можетъ* считать свою физическую зрѣлость доказанною, потому что частое помираніе дѣтей, или ихъ болѣзненную конструкцію онъ почему-либо ставитъ на счетъ себѣ и поэтому внимательнымъ своимъ уходомъ хочетъ покрыть то, чего онъ не далъ съ рожденіемъ и что бы слѣдовало дать. Очевидно, разбираемый стимулъ тутъ дѣйствуетъ отрицательно: не видя въ дѣтяхъ оправданія своей физической зрѣлости, отецъ поставленъ въ необходимость, чтобы не чувствовать тяжелыхъ самоукоровъ, доказывать самымъ дѣломъ, что эта зрѣлость особеннаго значенія не имѣетъ, что если ея нѣтъ непосредственно, то по отношенію къ рождаемымъ дѣтямъ ее отлично можно замѣнить искусственными средствами, и выйдетъ то же. Но чтобы на дѣлѣ твердо доказать неважность значенія зрѣлости въ виду ея удобозамѣнимости, надо доказывать это на *каждомъ* дѣтищѣ, или же, въ противномъ случаѣ, непосредственное чувство будетъ говорить отцу не только то, что онъ не имѣетъ права снисходительно смотрѣть на свою физическую несостоятельность, но и на то, что у него не хватило умѣнья или энергии вполнѣ воспользоваться замѣняющими эту очевидно—слабую его сторону искусственными средствами; словомъ, это будетъ затрогивать, кромѣ того, его моральную честь. Кажется, если это понять, то отогнать отъ себя ничѣмъ уже нельзя; и потому вѣроятно послѣ перваго опыта удавшейся указанной замѣны отецъ думаетъ, что съ вопросомъ физической чести онъ покончилъ; но также вѣроятно, что понятное слѣдствіе пренебреженнаго отношенія къ слѣдующему дѣтищу покажетъ ему, что вовсе онъ не покончилъ и покончитъ только тогда, когда перестанутъ рождаться дѣти. Съ перваго взгляда можно думать, что такое отрицательное дѣйствіе стимула въ воспитательствѣ будетъ вы-

зывать излишнюю раздражительность и строгость отца къ дѣтищу, всегда забывающему о необходимости какъ можно болѣе беречься при плохомъ своемъ физическомъ сложеніи. Но если мы согласимся, что такъ дѣйствительно бываетъ, то во всякомъ случаѣ мы не вправѣ сказать, что это вредно отзывается на духовномъ настроеніи дитяти, что отношенія здѣсь между родителемъ и дѣтищемъ суровыя, строгія, подавляющія духъ дитяти, подобныя всякому другому препятствію къ свободному естественному развитію этого духа. Какъ бы ни были суровы отношенія, дитя видитъ рѣшительную внимательность къ своему благу, видитъ въ этой суровости живую любовь къ себѣ. Скорѣе всего здѣсь слабая сторона въ переходящемъ всякую мѣру, вредномъ обезопасиваніи дитяти отъ малѣйшаго дуновенія вѣтерка и т. п., что дѣлаетъ его уже окончательно парниковымъ, оранжерейнымъ растеніемъ.—Третій, наконецъ, случай измѣняетъ поставленное общее правило насчетъ ограниченности стимула по объему его дѣйствія, измѣняетъ только формально. Разумѣю гдѣ нерѣдкія явленія, что стимулъ не обнаруживаетъ въ отцѣ всей свойственной ему высоты педагогическаго воздѣйствія на перворожденное дитя, когда это дитя *женскаго* пола. Поскольку отецъ находится подъ прямымъ вліяніемъ борьбы за существованіе, или борьбы за преобладаніе своего пола, постольку дитя - дочь для него даже не представляетъ, по крайней мѣрѣ, полного доказательства его мужественности; онъ хотя и радъ, а все-таки было бы еще лучше, если бы родился сынъ. Но, оставляя эти осложняющіе факторы въ сторонѣ, все-таки надо сказать, что въ такомъ случаѣ при самыхъ благопріятныхъ условіяхъ обсуждаемое естественное побужденіе оказывается все-таки слабымъ собственно въ *педагогическомъ* отношеніи. *Естественная* расположенность къ воспитанію слишкомъ много зависитъ отъ того, можетъ ли человѣкъ воспитывать. А эта возможность кажется совсѣмъ безспорною, не даетъ мѣста никакимъ колебаніямъ сомнѣнія только въ томъ случаѣ, когда само собой, непосредственно очевидно, къ какой цѣли надо стремиться въ воспитаніи, какъ дѣйствовать, къ чему склоненъ питомецъ, что значитъ такое-то его дѣйствіе, случайно ли оно, или же постоянно будетъ повторяться и т. д., и т. д.; словомъ, когда въ воспитаніи можно поставить самого себя за руководящій образъ и вѣрить, что этотъ образъ, его показаніе не обмануть. Это же умѣстно, возможно толь-

ко въ томъ случаѣ, когда воспитываемый есть однородный мнѣ субъектъ.

Наконецъ, каждому, кто хоть сколько-нибудь вышелъ изъ границъ непосредственной, стихійной жизни, безспорно присущъ инстинктъ *моральной чести*. Можетъ быть, это лучше высказано у Спенсера: какъ физическую свою зрѣлость отецъ доказываетъ тѣмъ, что производитъ дѣтей, такъ и моральную свою правоспособность онъ доказываетъ тѣмъ, что умѣетъ надлежащимъ образомъ воспитать своихъ дѣтей. Надо только видѣть, что здѣсь мы встрѣчаемся лицомъ къ лицу съ педагогической *наукой*. И если подъ влияніемъ этого стимула отецъ старается чрезъ воспитаніе достигнуть не просто какихъ-либо первопопавшихся цѣлей, а тѣхъ, которыхъ требуетъ стимулъ, слѣдовательно глубоко соображенныхъ и высшихъ; если этихъ цѣлей онъ будетъ достигать не случайными средствами, а обдуманнми и строго провѣренными, то въ такомъ случаѣ его воспитаніе будетъ какимъ другимъ, какъ научнымъ и руководимымъ педагогической наукой въ строгомъ смыслѣ этого слова. Поэтому, поканчивая съ непосредственными стимулами, на рубежѣ, гдѣ кончаются они и начинается наука, мы сталкиваемся и сосчитаемся нѣсколько съ послѣднею. Не одни только авторы курсовъ педагогики, что называется, средняго достоинства, но и авторитетные, даже знаменитые педагоги—Кантъ, Гегель—всячески доказываютъ необходимость воспитанія, представляя конечно вѣскіе и сильнѣйшіе аргументы. Но я бы сказала, что не въ этихъ доказательствахъ и аргументахъ заключается оправданіе воспитательской функціи. Если бы дѣйствительное существованіе воспитательскаго дѣла зависѣло отъ этихъ резоновъ и аргументовъ, то едва ли можно было поручиться, что оно будетъ существовать хотя бы въ теченіе нѣсколькихъ дней. Къ счастью, оно имѣетъ для себя корни гораздо глубже и неотразимѣе — вотъ въ этихъ самыхъ разсмотрѣнныхъ мною непосредственныхъ стимулахъ, благодаря которымъ, можно сказать, мы бы воспитывали даже въ томъ случаѣ, если бы не хотѣли воспитывать. Поэтому дѣло науки доказывать необходимость и раскрывать образъ воспитанія *правильнаго*. А затѣмъ и дѣло, и прямой долгъ науки не игнорировать, какъ это было до сихъ поръ, но точно и опредѣленно пересчитать всѣ непосредственныя побужденія къ воспитыванію, прослѣдить ихъ исторію въ человѣческомъ родѣ, ука-

зять ихъ внутреннія основы, опредѣлить ихъ удѣльный вѣсъ, характеризовать своеобразную педагогію, какая дана *implicite* въ каждомъ изъ стимуловъ и констатировать какъ хорошее въ нихъ, такъ и дурное. А пока она, наука, этого не дѣлаетъ, до тѣхъ поръ мы сами, отцы, должны тщательно изслѣдовать свою душу, видѣть въ ней все, что дѣятельно и неотразимо связываетъ насъ съ воспитаніемъ, наконецъ, всячески стараться освободить эти импульсы къ воспитанію отъ эгоистической накипи, еще не снятой тѣмъ чувствомъ любви, которое—и именно оно—влагаетъ въ душу некультурнаго эскимоса мысль похоронить съ дитятей голову собаки, дабы дитя не заблудилось въ царствѣ тѣней, тѣмъ чувствомъ любви, которое и породило воспитательскую функцію и какъ бы видя, что на человѣка, со всѣхъ сторонъ оцѣпленнаго вопіющими нуждами, оно не можетъ вліять непосредственно, стало дѣйствовать на него чрезъ эгоизмъ, все болѣе и болѣе возвышая послѣдній, такъ что онъ дѣлался время отъ времени все проницательнѣе въ угадываніяхъ выгоды отъ воспитанія и время отъ времени все болѣе и болѣе альтруизировался, не догадываясь, что тутъ не его воля, что онъ есть орудіе высшаго закона и высшей воли этой всесоздающей и всеумной любви.

С. Соллертинскій.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФІЯ.

I. Обзоръ книгъ.

Рихардъ Авенариусъ. Философія, какъ мышленіе о мѣрѣ сообразно принципу наименьшей мѣры силъ. Prolegomena къ критикѣ чистаго опыта. Пер. И. Ѳедорова. Подъ ред. д-ра филос. М. Филиппова. Спб. Стр. 50.

Оригиналъ этого сочиненія написанъ лѣтъ двадцать тому назадъ. Оно относится къ самому началу литературной дѣятельности Авенариуса и представляетъ собою его первую, послѣ историческаго изслѣдованія о Спинозѣ, систематическую работу. Разсчитанная на самый широкій кругъ читателей, она отличается полной общедоступностью и неизмѣримо превосходитъ въ этомъ отношеніи все, что выходило позднѣе изъ-подъ пера того же автора. Не будемъ поэтому передавать ея содержанія, тѣмъ болѣе, что это было уже сдѣлано съ должной ясностью и обстоятельной полнотой г. Лесевичемъ въ его Этюдахъ о научной философіи. Ограничимся здѣсь разсмотрѣніемъ одного вопроса, касающагося эволюціи воззрѣній основателя эмпириокритицизма, вопроса, который невольно возникаетъ въ связи съ этимъ сочиненіемъ у всякаго, приступающаго къ изученію эмпириокритической философіи, но остается до сихъ поръ недостаточно выясненнымъ.

Прежде чѣмъ сосредоточиться на возведеніи собственной системы, Авенариусъ счелъ нужнымъ предпринять особое подготовительное изслѣдованіе съ цѣлью доискаться корня философіи, опредѣлить ея задачи, указать ея методъ, предугадать будущій

ходъ ея развитія и въ сжатой формулѣ подвести итогъ его. Такимъ образомъ сложился планъ настоящаго сочиненія и этимъ объясняется его появленіе. Согласно съ своими намѣреніями авторъ назвалъ его «Пролегоменами» къ «Критикѣ чистаго опыта», и читатель естественно вправѣ искать здѣсь основныхъ началъ эмпириокритицизма. Но эти «Пролегомены» отдѣляются отъ самой «Критики» двѣнадцатилѣтнимъ промежуткомъ времени. Спрашивается, сохранилась ли какая-нибудь связь и какая именно между этими сочиненіями; дѣйствительно ли эти «Пролегомены» содержатъ изложеніе основной точки зрѣнія «Критики» или знакомятъ въ болѣе популярной формѣ съ ея общими задачами; шло ли развитіе собственной системы Авенаріуса тѣмъ путемъ, который онъ предначерталъ для исторіи философіи въ этихъ «Пролегоменахъ», и оправдала ли она тѣ выводы, къ которымъ должна прійти философія въ окончательномъ результатѣ согласно этимъ «Пролегоменамъ»?

Самого Авенаріуса интересующій насъ вопросъ мало занималъ. Онъ слегка затрагиваетъ его въ предисловіи къ «Критикѣ чистаго опыта», но при этомъ сознается только, что въ «Критикѣ» пошелъ дальше «Пролегомень» и въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ въ разрѣзъ съ ними, не указывая, однако, въ чемъ онѣ расходятся. Болѣе важныя замѣчанія на этотъ счетъ можно найти въ предисловіи къ другому его сочиненію «Der menschliche Weltbegriff». Но и здѣсь онъ отмѣчаетъ положеніе «Пролегомень» въ исторіи эмпириокритицизма въ самыхъ общихъ чертахъ. Впрочемъ, здѣсь онъ уже болѣе рѣшительно, чѣмъ раньше, въ «Критикѣ», ограничиваетъ «Пролегомены» отъ этой послѣдней и подчеркиваетъ различіе ихъ точекъ зрѣнія. Онъ прямо заявляетъ, что «Пролегомены» стоятъ на «старомъ пути», между тѣмъ какъ въ «Критикѣ» онъ открылъ «новый путь». Другихъ какихъ-нибудь указаній, способныхъ пролить свѣтъ на этотъ вопросъ, нѣтъ у Авенаріуса. Сопоставимъ старый путь съ новымъ, съ тѣмъ, чтобы подробнѣе узнать, въ чемъ они различаются.

Эмпириокритическая точка зрѣнія выработалась у Авенаріуса значительно позднѣе «Пролегомень». Въ развитіи его взглядовъ замѣтны двѣ главныхъ стадіи: первая—идеалистическая, вторая—реалистическая, или собственно эмпириокритическая. Въ первый періодъ своего развитія Авенаріусъ, стоя на почвѣ идеалистической философіи, считалъ исходнымъ пунктомъ всякой крити-

ки опыта непосредственную данность сознанія. Въ «Прологоменахъ» нашли себѣ выраженіе взгляды этого періода. Но затѣмъ, убѣдившись «въ бесплодности теоретическаго идеализма въ области психологіи», Авенариусъ рѣшилъ безвозвратно порвать со всѣми традиціями исторіи философіи. Совершенно отказавшись отъ ея наслѣдія, онъ особенно настойчиво ратовалъ противъ идеализма; непосредственную данность сознанія призналъ за величайшую ересь и главное значеніе своего эмпириокритицизма усматривалъ въ томъ, что ему суждено положить конецъ господству идеалистической философіи. Изслѣдованіе «Критики чистаго опыта» ведется съ точки зрѣнія этого второго періода, а развитію и разъясненію самой точки зрѣнія посвящено другое сочиненіе «Міропониманіе чловѣка», которое и служитъ дѣйствительнымъ введеніемъ къ «Критикѣ». Что же касается «Прологомена», то большая часть проблемъ, которыя занимаютъ ихъ, требуютъ съ эмпириокритической точки зрѣнія или другой постановки, или другого рѣшенія или же совсѣмъ теряютъ свой смыслъ. Между «Прологоменами» и «Критикой» существуетъ принципиальное разногласіе, которое не трудно прослѣдить по всѣмъ основнымъ пунктамъ.

Начнемъ съ принципа наименьшей траты силъ. Онъ фигурируетъ въ «Прологоменахъ» въ двоякомъ значеніи: въ роли общепсихологическаго закона, во-первыхъ, и въ качествѣ движущаго начала исторіи философіи, во-вторыхъ. Ни въ томъ, ни въ другомъ смыслѣ онъ не появляется уже болѣе въ эмпириокритицизмѣ. Какъ общепсихологическій законъ, онъ исчезъ безслѣдно, не найдя себѣ даже никакого замѣстителя. Можно, правда, допустить нѣкоторую натяжку и постараться различить въ біомеханическомъ законѣ, при помощи котораго строится схема колебаній нервной системы въ «Критикѣ», отзвуки прежняго принципа наименьшей траты силъ, исходя изъ того основанія, что оба они представляютъ разновидности болѣе общаго закона самосохраненія. Но послѣдній настолько широкъ по своему содержанию, что способенъ давать отъ себя развѣтвленія, теряющія всякія точки соприкосновенія. Въ настоящемъ случаѣ это особенно справедливо. Хотя принципъ наименьшей траты силъ и біомеханической законъ составляютъ частныя проявленія закона самосохраненія, однако они не имѣютъ ничего общаго другъ съ другомъ, и никакой связи установить между ними нельзя.

Принципъ наименьшей мѣры силъ сводится къ требованію выбирать и изыскивать наилегчайшія средства для достиженія наибольшаго результата; а біомеханической законъ состоитъ въ борьбѣ двухъ факторовъ—питанія и работы. Кромѣ того, принципъ наименьшей траты силъ имѣетъ въ «Пролегоменахъ» значеніе если не чисто психологическое, то по крайней мѣрѣ психофизиологическое; а біомеханической законъ есть законъ исключительно физиологической, хотя отъ него зависятъ тѣ колебанія нервной системы, къ которымъ приурочиваются въ «Критикѣ» всѣ психическіе факты. Это движеніе отъ психологіи къ физиологіи отражаетъ въ себѣ важную перемѣну, которую успѣла претерпѣть основная точка зрѣнія Авенаріуса. Въ «Пролегоменахъ» онъ исповѣдовалъ непосредственную данность сознанія. Въ «Критикѣ» самое сознаніе подверглось строжайшему остракизму, а на первый планъ выступило «отношеніе среды и центрального органа нервной системы человѣка».

Какъ движущее начало исторіи философіи, принципъ наименьшей траты силъ уступилъ свое мѣсто такъ называемой интроспекціи. Подъ интроспекціей Авенаріусъ разумѣетъ произвольный и бессознательный процессъ вкладыванія внутрь человѣка психическаго содержанія, благодаря которому у человѣка образуются два міра, два опыта—внутренній и внѣшній, субъективный и объективный. Эта именно интроспекція была, по ученію эмпириокритицизма, той причиной, которая породила всѣ метафизическія и теоретико-познавательныя проблемы, направляла развитіе философіи на всемъ протяженіи ея исторіи и продолжаетъ до сихъ поръ свою скрытую работу въ идеалистическихъ системахъ. Замѣна принципа наименьшей мѣры силъ началомъ противоположной природы, какъ будетъ сейчасъ показано, интроспекціей, объясняется опять-таки важными измѣненіями во взглядахъ Авенаріуса на исторію философіи. Въ «Пролегоменахъ» она разсматривается какъ поступательное движеніе впередъ, какъ процессъ прогрессивный, потому что въ его основаніи лежитъ принципъ наименьшей мѣры силъ—начало эволюціонное. Напротивъ, эмпириокритицизмъ въ его настоящемъ видѣ проникнуть антиисторическимъ настроеніемъ, отличается скептическимъ отношеніемъ къ исторіи философіи. Интроспекція, породившая и вскормившая философію, считается, по ученію эмпириокритицизма, грѣхопаденіемъ, искупленіе котораго онъ беретъ на себя. Интроспекція

подлежитъ устраненію, а вмѣстѣ съ нею должны отпасть всѣ проблемы, занимавшія философію въ ея историческомъ движеніи, должны быть отброшены всѣ выводы, къ которымъ она пришла,—и эмпириокритицизмъ станетъ горделиво внѣ всякихъ школъ. Слѣдовательно, для эмпириокритицизма исторія философіи представляется процессомъ регрессивнымъ, уклоненіемъ отъ нормы. Въ «Пролегоменахъ» Авенариусъ думалъ, что найти такую формулу философскаго опредѣленія сущаго, которая удовлетворяла бы въ точности требованіямъ принципа наименьшей мѣры силъ, составить задачу отдаленнаго будущаго; а съ эмпириокритической точки зрѣнія правильное міропониманіе было уже и повторялось въ жизни cadaго человѣка, до тѣхъ поръ пока онъ не былъ зараженъ «ни цивилизованной, ни варварской философіей» и не подпалъ дѣйствию интродекции. Вѣдь эмпириокритицизмъ хочетъ не создать новое міропониманіе, а возстановить міропониманіе «естественнаго человѣка». Пролегомены ждутъ рѣшенія своихъ проблемъ отъ будущаго; эмпириокритицизмъ ищетъ рѣшенія въ прошломъ, стараясь уловить моментъ естественной философской зрѣлости, переживаемый всякимъ человѣкомъ.

Участь принципа наименьшей мѣры силъ раздѣлили и тѣ взгляды на задачи и методъ философіи, которые были высказаны Авенариусомъ въ «Пролегоменахъ». Философія является здѣсь для него высшей представительницей пониманія и главной распорядительницей этого «теоретическаго метода души *par excellence* и *par préférence*». Онъ противопоставляетъ ее наукамъ описательнымъ и отводитъ ей вершину наукъ объяснительныхъ. Для нея непригоденъ поэтому методъ описательныхъ дисциплинъ—наблюденіе. Она прибѣгаетъ къ методу исключенія и ставитъ себѣ задачей очистить окончательную формулу міропониманія, добытую объяснительными науками, отъ постороннихъ антропоморфическихъ примѣсей. Напротивъ, эмпириокритицизмъ старается во что бы то ни стало низвести философію съ высотъ отвлеченія, на которыя она взгромоздилась, и хочетъ заставить ее вернуться въ кругъ наукъ описательныхъ. Для рѣшенія основныхъ задачъ философіи довольно, по ученію эмпириокритицизма, простаго и чистаго описанія. *Nicht zu erklären, sondern zu beschreiben*—стало его лозунгомъ. «Пролегомены» требуютъ отъ философіи отвлеченнаго объясненія, эмпириокритицизмъ—чистаго описанія. Различіе методовъ зависитъ отъ различія матеріала, надъ кото-

рымъ приходится работать философіи въ томъ и другомъ случаѣ. Въ «Прологоменахъ» на нее возложена обязанность просѣивать заключительные выводы естествознанія, а эмпириокритическая философія беретъ на себя прежде всего задачу передать міропониманіе естественнаго человѣка. Естественное же міропониманіе не можетъ быть получено путемъ теоретическихъ соображеній; оно составляетъ естественный фактъ; оно не порождается теоріей, но только на его почвѣ могутъ возникать всякія теоріи; чтобы воспроизвести его, достаточно наблюдать и описать его, сохранивъ наивную и лаконическую простоту его.

Столь же существенныя видоизмѣненія претерпѣло за тотъ срокъ, который протекъ отъ «Прологоменъ» до «Критики», кардинальное понятіе чистаго опыта. Понятіе опыта, содержащееся въ «Прологоменахъ», находится подъ безраздѣльнымъ вліяніемъ интродекции, а эмпириокритическая точка зрѣнія получается только по ея устраненіи. Въ «Прологоменахъ» чистымъ опытомъ называется такое содержаніе, которое дается исключительно черезъ предметъ. Соотвѣтственно этому понятію чистаго опыта указывается задача его критики: она состоитъ въ томъ, чтобы выдѣлить долю, которая приходится насчетъ внѣшняго предмета, и свести мышленіе о внѣшнемъ предметѣ къ тому, что дано самимъ предметомъ. Но подобное понятіе опыта составляетъ продуктъ интродекции; оно возникаетъ вслѣдствіе искаженія естественнаго міропониманія и представляетъ собою ненормальное уклоненіе отъ него подъ вліяніемъ воздѣйствія интродекции. Благодаря дѣйствію этой послѣдней, происходитъ разъединеніе воспріятія вещи и самой вещи; воспріятіе вкладывается въ субъекта, а вещь превращается во внѣшній объектъ. Первичное единство естественнаго міропониманія смѣняется принципиальнымъ дуализмомъ, который и сказывается въ вышеприведенномъ понятіи чистаго опыта. Оно предполагаетъ съ одной стороны внѣшній объектъ, съ другой—субъекта, воспринимающаго этотъ объектъ по внутреннимъ законамъ своей чувственности; только при такомъ предположеніи можно утверждать, что опытное знаніе имѣетъ свое происхожденіе во внѣшнемъ объектѣ и качественно опредѣляется имъ. Но эмпириокритическая философія старается изгнать всякій дуализмъ путемъ возстановленія естественнаго міропониманія и не можетъ въ силу этого признать тѣхъ задачъ «Критики чистаго опыта», которыя ей ставятъ «Прологомены».

Для того чтобы получить содержаніе чистаго опыта, какъ данное черезъ предметъ, и создать, такимъ образомъ, систему чистаго опыта, «Пролегомены» предлагаютъ исключить «интеллектуально-формальную апперцепцію», т.-е. очистить содержаніе опыта отъ формъ познанія, апріорныхъ категорій разсудка и «тѣмъ самымъ построить *κατ'ἔξουλη* чистый опытъ». Въ такой постановкѣ вопроса «Пролегомены» видятъ свою главную заслугу. Но настоящій эмпириокритицизмъ никакъ не можетъ согласиться на подобную постановку проблемы чистаго опыта. Чтобы задать вопросъ въ такой формѣ, нужно было находиться подъ вліяніемъ интроспекціи. Категоріи разсудка—ея созданіе; раздвоеніе, внесенное ею въ естественное міропониманіе, достигаетъ одной изъ высшихъ ступеней, когда психическій міръ, вложенный внутрь человѣка, благодаря ея дѣйствию, принимаетъ значеніе формъ познанія, привходящихъ въ содержаніе, даваемое объектомъ, и обрабатывающихъ его. Вмѣстѣ съ другими продуктами интроспекціи всякія формы познанія и категоріи разсудка не имѣютъ для эмпириокритицизма никакого смысла, а слѣдовательно не имѣютъ смысла и задача—очистить отъ нихъ содержаніе опыта.

Чѣмъ точнѣе отграничиваютъ «Пролегомены» понятіе чистаго опыта, тѣмъ дальше уходятъ они отъ эмпириокритицизма. Опытъ, очищенный отъ категорій разсудка и формъ чувственности, совпадаетъ съ чистымъ воспріятіемъ. Но чистое воспріятіе, въ этомъ смыслѣ, представляетъ для эмпириокритицизма результатъ уже двукратнаго дѣйствия интроспекціи. Сначала она раскалываетъ весь міръ на внѣшній и внутренній; затѣмъ и этотъ послѣдній распадается въ свою очередь на чувственный и сверхчувственный. Является два вида познанія: интеллектуальное и сенсуальное. Двусмысленность въ пониманіи опыта, происшедшая благодаря интроспекціи, приближается здѣсь къ своей вершинѣ. Но эмпириокритицизмъ знаетъ исключительно тотъ единый опытъ, который содержится въ естественномъ міропониманіи. Чистое воспріятіе можетъ имѣть для него одно только значеніе: чистос, безъ лицепріятія въ пользу какой-нибудь теоріи, описаніе того, что «естественный человѣкъ» находитъ какъ заранѣе данное, не прибавляя ничего отъ себя, застаеть, такъ сказать, на мѣстѣ,—словомъ, употребляя одинъ изъ наиболѣе излюбленныхъ терминовъ эмпириокритической философіи, *vorfindet*.

Если такимъ образомъ эмпириокритицизмъ признаетъ самую поста-

новку проблемы чистаго опыта въ «Пролегоменахъ» принципиально неправильной, то тѣмъ болѣе онъ вынужденъ будетъ отказаться отъ того рѣшенія этой проблемы, которое онѣ предлагаютъ. По ихъ предсказанію, философія, развиваясь сообразно принципу наименьшей мѣры силъ, придетъ къ тому выводу, что «все сущее должно быть мыслимо по своему содержанію, какъ ощущеніе, а по формѣ—какъ движеніе». «Пролегомены» думаютъ, слѣдовательно, что философія будетъ мыслить весь міръ, включая и физическій, въ психическихъ терминахъ; а эмпириокритицизмъ хочетъ и психическій міръ описать такъ, какъ будто бы человѣкъ былъ лишенъ всякой психики, выразить его въ терминахъ формально-физиологическихъ и построить механику духа. Собственная система Авенариуса шла въ своемъ развитіи путемъ диаметрально противоположнымъ тому, который былъ предназначенъ для философіи въ «Пролегоменахъ». Это произошло отъ того, что передвинулись точки отправленія. «Пролегомены» руководились при своемъ опредѣленіи міра, какъ ощущеніе, данными непосредственнаго сознанія; въ эмпириокритицизмѣ рѣшеніе «мировой проблемы» и «мировой загадки» приурочивается къ описанію отношенія зависимости, существующаго между человѣческими высказываніями и колебаніями центральной нервной системы. Согласно «Пролегоменамъ» ощущеніе и движеніе несоизмѣримы; никакихъ умозаключеній отъ одного къ другому здѣсь не допускается; ощущенія даются намъ непосредственно, и только одни ощущенія; движеніе познается только въ ощущеніяхъ движенія и никогда само по себѣ. Напротивъ, эмпириокритицизмъ считаетъ окончательно доказаннымъ, что содержаніе высказываній, т.-е. психическіе факты, даны намъ совершенно такъ же, какъ составныя части окружающей насъ среды; что, напримѣръ, *дерево* и *я* совершенно однородны по характеру и способу того, какъ они даны намъ. Общимъ способомъ познаваемости *я* нисколько не отличается отъ *дерева*; *я* не познается непосредственно, а познаніе *дерева* не есть познаніе опосредствованное. *Я* и *дерево* составляютъ равнозначныя и соподчиненныя части одного и того же опыта. Философская антитеза «субъектъ-объектъ» тутъ не приложима. А «Пролегомены» выражаютъ въ заключеніе надежду, что философіи удастся рѣшить когда-нибудь вопросъ объ отношеніи «субъективнаго и объективнаго ощущенія»...

Итакъ, ошибется тотъ, кто ожидаетъ найти въ «Пролегоменахъ»

эмпириокритицизмъ. Не съ этого сочиненія начинается его исторія. По этой работѣ нельзя было даже приблизительно предугадать хотя бы только общее направленіе, которое приняла эмпириокритическая философія. Тѣмъ болѣе, конечно, въ ней незамѣтно еще никакого слѣда ни той схемы понятій, въ которую отлился эмпириокритицизмъ въ періодъ своей систематизаціи, ни той своеобразной символики, которую онъ усвоилъ себѣ. Эти «Пролегомены» къ «Критикѣ чистаго опыта» не есть на самомъ дѣлѣ пролегомены къ ней.

Д. Викторовъ.

Фридрихъ Карстаньенъ. Введеніе въ «Критику чистаго опыта». Переводъ В. Лесевича, по неизданной рукописи второго, пересмотрѣннаго и дополненнаго авторомъ, изданія. Изд. второе, исправленное. Спб. 99 г. XXVIII + 98.

Трудно сказать пока, привѣтся ли въ нашей литературѣ эмпириокритическое направленіе. Судя по тому, что сочиненіе Карстаньена выдержало въ короткое время два изданія и вызвало рядъ журнальныхъ статей, приходится думать, что эмпириокритическая философія находитъ себѣ сочувствіе въ публикѣ. Какъ бы ни относиться къ этому факту, нельзя во всякомъ случаѣ не пожелать, чтобы насажденіе у насъ эмпириокритицизма попало въ самомъ началѣ въ надежныя руки. Работѣ Карстаньена можно смѣло довѣриться; авторъ—ученикъ самого Авенаріуса, преемникъ его по кафедрѣ въ Цюрихѣ, а въ полной компетентности г. Лесевича, какъ переводчика, не можетъ быть никакого сомнѣнія. Вѣрность въ воспроизведеніи ученія Авенаріуса достаточно гарантируется этимъ. Однако, для первоначальнаго ознакомленія съ эмпириокритицизмомъ сочиненіе Карстаньена, какъ намъ кажется, непригодно, и выборъ почтеннаго переводчика представляется намъ въ этомъ смыслѣ не вполне удачнымъ.

Авторъ задался цѣлью облегчить своимъ Введеніемъ пониманіе главнаго труда Авенаріуса—«Критики чистаго опыта», побудить къ чтенію и изученію ея. Въ такомъ введеніи «Критика» дѣйствительно нуждается. Доступъ къ ней преграждаютъ прежде всего крайне своеобразная и обильная символика и терминологія. Эмпириокритицизмъ съ своими таутотами, гетеротами, экзистенціалами, секурадами, съ великимъ историческимъ процессомъ выключенія *α* и т. п., справедливо заслуживалъ бы названія шифрованной философіи. Чтобы понимать «Критику», нужно держать въ головѣ

спеціальний об'ємистий толковий словарь. Но и помимо этого препятствія, задачи и приемы «Критики» остаются долго непонятными и кажутся произвольными, отчасти благодаря ихъ чрезвычайно оригинальной новизнѣ и непривычности, отчасти благодаря тому, что общая философская точка зрѣнія самого Авенариуса отступила въ «Критикѣ» на задній планъ, на что онъ неоднократно указывалъ. Введеніе, освѣщающее то міропониманіе, на почвѣ котораго выросла «Критика», могло бы безспорно облегчить усвоеніе ея содержанія. Но заглавіе сочиненія Карстаньена не соотвѣтствуетъ его характеру. Это не введеніе въ «Критику», а сжатый конспектъ ея; авторъ «пересказываетъ» содержаніе «Критики» словами самого Авенариуса, сохраняя большую часть подраздѣлений самой «Критики»; онъ только сокращаетъ ея болѣе подробное изложеніе. Отъ этого ученіе Авенариуса не становится болѣе понятнымъ. «Критика» написана сама по себѣ сжато; ея слѣдуетъ не сокращать, а подробно комментировать. Благодаря подобному приему, Введеніе Карстаньена оказывается труднѣе мѣстами самой «Критики». Это не первоначальное руководство по эмпириокритицизму, а краткій конспектъ для повторенія основъ его.

Не менѣе этого неудачнаго приѣма, Введенію Карстаньена вредитъ также и то обстоятельство, что онъ ограничивается изложеніемъ одного перваго тома «Критики», дѣлая только незначительные и несистематическіе экскурсы въ область втораго тома. Если первый томъ значительно труднѣе втораго, какъ говоритъ авторъ, — и съ этимъ нельзя не согласиться, — то этимъ еще онъ не можетъ оправдывать себя. Трудность перваго тома объясняется, между прочимъ, и тѣмъ, что сначала никакъ не удастся отдать себѣ отчетъ, къ чему, съ какой цѣлью возводится вся сложная система колебаній и при чемъ тутъ теорія познанія. Это становится ясно изъ втораго тома: здѣсь содержаніе человѣческихъ высказываній, т. е. психическіе факты, подводятся подъ тѣ схемы колебаній, которія добыты изысканіями перваго тома. Эти схемы имѣютъ смыслъ только въ своемъ приложеніи. Оторваннныя отъ работы, произведенной вторымъ томомъ, онѣ остаются непонятными. Если познаться только съ первымъ томомъ и не заглянуть во второй, то такъ и останется неизвѣстнымъ, въ чемъ же состоитъ главная задача эмпириокритицизма, какъ она рѣшается и для чего нужны біомеханическія основы, заложен-

няя въ первомъ томѣ. Впечатлѣніе подобнаго недоумѣнія вынести читатель и изъ книги Карстаньена; нельзя было разрывать на части органически цѣльное сочиненіе.

Противовѣсомъ указаннымъ недостаткамъ могла бы послужить общая характеристика философскихъ воззрѣній Авенариуса. Такую характеристику Карстаньенъ предпосылаетъ своему Введенію. Но, по нашему мнѣнію, она оставляетъ желать многого. Въ ней неприятно поражаетъ прежде всего догматическое отношеніе автора къ излагаемому ученію, переходящее мѣстами въ панегирикъ. Правовѣрный ученикъ Авенариуса, онъ *jurat in verba magistri*, повторяетъ его слова, по собственному признанію, «не глядя ни вправо, ни влево». Благодаря этому, тезисы эмпириокритической философіи скорѣе теряютъ, чѣмъ выигрываютъ въ убѣдительности. Характеристика страдаетъ, далѣе, неполнотой и отрывочностью. Авторъ или совсѣмъ обходитъ, или только слегка затрагиваетъ такіе вопросы, которые требовали бы, какъ намъ кажется, подробнаго разбора. Все содержаніе естественнаго міропониманія съ его эмпирической и гипотетической частью, все эмпириокритически дознанное (*empiriokritischer Befund*) съ принципиальной координаціей и двумя членами ея передается настолько бѣгло, что по этому очерку нельзя составить себѣ представленія о томъ міропониманіи, на которое опираются изслѣдованія «Критики» — необходимое условіе, чтобы философски оцѣнить и рационализировать ея задачи и приемы. Авторъ, повидимому, настолько сжился съ ученіемъ Авенариуса, до такой степени проникся имъ, что ему трудно приспособиться къ запросамъ новичка, трудно понять его законныя недоумѣнія. Онъ совсѣмъ обошелъ, на примѣръ, въ своей характеристикѣ такъ называемую интроекцію. Это уже само по себѣ странно, потому что она играетъ очень важную роль въ эмпириокритицизмѣ. Но особенно удивительно то, что Карстаньенъ упоминаетъ все-таки въ одномъ мѣстѣ объ интроекціи, обходясь при этомъ безъ всякихъ разъясненій. Авенариусъ, говоритъ онъ, взглянулъ на принципиальный вопросъ о физическомъ и психическомъ, о тѣлѣ и душѣ, о матеріи и духѣ, «какъ на послѣдствіе интроекціи». И только, и больше нигдѣ ни слова объ интроекціи. Можно было бы указать и другія мѣста, которыя останутся непонятными для непосвященныхъ въ эмпириокритическую терминологию.

Но при всемъ томъ сочиненіе Карстаньена не лишено, без-

спорно, нѣкотораго временнаго значенія. Пока не появится подготовляемый переводъ «Критики», оно будетъ служить для не владѣющихъ нѣмецкимъ языкомъ единственнымъ и, повторяемъ, вполне надежнымъ источникомъ эмпириокритической философіи. Съ переводомъ «Критики» оно потеряетъ, однако, какъ намъ кажется, всякое значеніе: тотъ, кто будетъ въ силахъ усвоить это Введеніе, съ такимъ же успѣхомъ справится безъ его помощи съ самой «Критикой».

Д. Викторовъ.

Эрнетъ Гроссе. Происхожденіе искусства. Перевелъ съ нѣмецкаго А. Е. Грузинскій. Москва, 1899 г.

Названіе книги не вполне соотвѣтствуетъ ея содержанію. Авторъ не ставилъ себѣ цѣлю психологически выяснить генезисъ искусства, ни изслѣдовать природу эстетической эмоціи. Поставленная имъ задача заключалась въ изученіи искусства первобытныхъ племенъ, при помощи сравнительнаго этнологическаго метода и тѣхъ данныхъ, которыми располагаетъ доисторическая археологія. Этотъ методъ авторъ считаетъ наиболѣе цѣлесообразнымъ для прочнаго обоснованія науки объ искусствѣ, въ отличіе отъ философіи искусства, стоящей обыкновенно въ связи съ метафизическими системами и раздѣляющей ихъ участь, и отъ художественной критики, весьма цѣнной и интересной, но слишкомъ субъективной, для того чтобы имѣть дѣйствительное научное значеніе. Задача науки объ искусствѣ заключается въ описаніи и объясненіи явленій, входящихъ въ область художественнаго творчества.

Задача эта является въ двухъ формахъ: въ индивидуальной, когда изучается творчество какого-нибудь одного художника, и въ социальной, когда предметомъ изученія является искусство какого-нибудь народа или какой-нибудь опредѣленной эпохи. Оставляя въ сторонѣ явленія перваго порядка, Гроссе обращается къ изученію искусства въ его социальномъ значеніи. Попытки въ этомъ направленіи уже дѣлались неоднократно: достаточно указать на Тэна, Эннекена и Гюйо. Но ни одной изъ этихъ попытокъ Гроссе не считаетъ сколько-нибудь удовлетворительной. Особенно сильно нападаетъ онъ на Тэна, которому обыкновенно приписывается честь основанія социологическаго изученія искусства. Гроссе полагаетъ, что ни постановка вопроса у Тэна, ни его рѣшеніе не имѣютъ существеннаго пре-

имущества передъ попытками его отдаленныхъ предшественниковъ, аббата Дюбо и Гердера. Тэнъ превосходитъ ихъ лишь чисто внѣшними особенностями; изложеніе его кажется необычайно яснымъ, не будучи таковымъ на самомъ дѣлѣ, и отчетливость формы часто служитъ лишь къ тому, чтобы скрыть неясность содержанія. Эннекенъ хорошо понялъ слабыя стороны теоріи Тэна, но его ошибка, также какъ и ошибка Гюйо, заключается въ томъ, что онъ черпалъ свои наблюденія почти исключительно изъ области французскаго искусства XIX вѣка, т. е. изъ сферы явленій чрезвычайно сложныхъ и многостороннихъ и, вслѣдствіе этого, представляющихъ почти непреодолимая затрудненія для научнаго анализа. Между тѣмъ единственно вѣрный путь для твердаго обоснованія науки объ искусствѣ есть тотъ, который исходитъ отъ наиболѣе простыхъ зачаточныхъ формъ искусства, т. е. отъ изученія художественнаго творчества первобытныхъ народовъ.

Но здѣсь возникаетъ вопросъ, какіе народы считать «первобытными», «дикими», то есть, такими, къ которымъ приложимо названіе *Naturvölker*? Гдѣ искать критерія для правильной классификаціи ихъ по степенямъ культурности? Гроссе рѣшительно отвергаетъ антропологическую классификацію расъ, также какъ и группировку ихъ на основаніи нѣкоторыхъ отдѣльныхъ признаковъ, каковы форма семьи, собственности, религіи и т. д. Единственно вѣрнымъ критеріемъ для такой классификаціи Гроссе считаетъ экономическій строй народа, свойственную ему форму хозяйства, такъ какъ этотъ культурно-историческій факторъ имѣетъ передъ другими то преимущество, что поддается вполне объективному и точному опредѣленію.

По характеру хозяйственнаго строя первобытныя племена раздѣляются на охотничьи, пастушескія и земледѣльческія. Изъ нихъ охотничьи стоятъ несомнѣнно на самой низшей ступени экономическаго и культурнаго развитія, и поэтому именно съ нихъ нужно начинать изученіе примитивныхъ формъ искусства. Такихъ племенъ въ настоящее время сохранилось очень немного; къ нимъ принадлежатъ австралійцы, бушмены, эскимосы, обитатели Огненной Земли и Андаманскихъ острововъ. Но собранныхъ путешественниками и этнографами матеріаловъ все же достаточно для того, чтобы можно было составить себѣ правильное представленіе объ ихъ культурѣ, въ частности—объ

ихъ художественномъ творествѣ. Авторъ при этомъ не скрываетъ трудности своей задачи, которая прежде всего заключается въ томъ, что мы очень часто не можемъ поручиться въ правильности нашей интерпретаціи произведеній первобытнаго искусства. Однако, полагаетъ Гроссе, благодаря простотѣ первобытной культуры, благодаря тому, что кругъ, въ которомъ вращается жизнь и мысль нѣзшихъ племень, необыкновенно узокъ, намъ, въ концѣ концовъ, всегда лучше удастся понять дикаго австралийца, чѣмъ цивилизованнаго китайца.

Ограничивъ такимъ образомъ область изучаемыхъ явленій исключительно искусствомъ охотничьихъ племень, Гроссе рассматриваетъ въ отдѣльности существующіе у нихъ виды искусства. Начавши свой обзоръ съ косметики, т.-е. съ украшеній тѣла посредствомъ раскраски и татуировки, авторъ переходитъ къ изученію первобытной орнаментики. Здѣсь прежде всего останавливаетъ вниманіе поразительное сходство и однообразіе мотивовъ первобытнаго орнамента у различныхъ дикихъ племень, при всѣхъ ихъ расовыхъ особенностяхъ. Этотъ примитивный орнаментъ, по своему характеру, называется обыкновенно «геометрическимъ». Однако Гроссе, слѣдуя въ этомъ отношеніи этнографу Эренрейху, изучавшему культуру бразильскихъ племень, отказывается видѣть въ этомъ орнаментѣ воспроизведеніе простыхъ геометрическихъ фигуръ и старается доказать, что мы имѣемъ здѣсь дѣло съ неумѣлымъ подражаніемъ формамъ природы. При этомъ онъ отмѣчаетъ, что въ то время какъ нашъ орнаментъ обыкновенно заимствуется изъ растительнаго царства, орнаментика охотничьихъ народовъ пользуется исключительно мотивами, заимствованными изъ царства животныхъ, и только при переходѣ къ земледѣлю появляются украшенія, заимствованныя изъ растительнаго міра. Такимъ образомъ, на орнаментикѣ непосредственно отражается переходъ отъ одной формы хозяйства къ другой, болѣе высокой. Очень часто первобытный орнаментъ, кромѣ своего художественнаго значенія, имѣетъ еще практическій смыслъ, въ качествѣ клейма владѣльца или герба племени, подобно индѣйскимъ тотемамъ или же носить характеръ религіознаго, магическаго символа. Отсюда легкій переходъ къ идеограммѣ, къ гіероглифическимъ письменамъ. Господствующимъ принципомъ первобытнаго орнамента является принципъ симметріи, что легко

объясняется господствомъ этого же принципа въ формахъ животнаго міра.

Въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи орнаментъ переходитъ въ болѣе сложный рисунокъ и въ барельефъ. Снимки съ произведеній изобразительнаго искусства австралійцевъ и бушменовъ, которыми Гроссе иллюстрируетъ свое изложеніе, свидѣтельствуютъ объ ихъ способности къ точному воспроизведенію соразмѣрности частей и къ жизненной передачѣ движенія. Авторъ отмѣчаетъ любопытный фактъ, что у другихъ первобытныхъ племенъ, пастушескихъ и даже земледѣльческихъ, то есть стоящихъ на болѣе высокой ступени культурнаго развитія, чѣмъ дикари-австралійцы, не только не замѣчается никакого прогресса въ изобразительномъ искусствѣ, но даже наблюдается въ этомъ отношеніи рѣшительный упадокъ. Причину этого явленія Гроссе видитъ въ условіяхъ жизни охотничьихъ племенъ, способствующихъ чрезвычайному развитію органовъ чувствъ, мѣткости глаза и точности руки,—и это сказывается какъ въ техническомъ совершенствѣ ихъ метательнаго оружія, такъ и въ художественномъ воспроизведеніи формъ природы. Сюжетами для первобытнаго искусства являются предметы обычной обстановки, животныя и люди, и какъ сами сюжеты, такъ и манера исполненія отличаются полнымъ реализмомъ. Съ этими образцами австралійскаго и бушменскаго искусства авторъ сопоставляетъ археологическія находки въ пещерахъ Дордони, представляющія остатки художественнаго творчества доисторическихъ обитателей Европы.

Отъ пластики неподвижныхъ формъ Гроссе переходитъ къ разсмотрѣнію пластики движенія, т.-е. танца. Онъ отмѣчаетъ важное социальное значеніе танца, объединяющаго племя въ одно цѣлое, подобно хорошо дисциплинированному кордебалету. Въ мимическихъ же пляскахъ Гроссе видитъ грубый зародышъ драматическаго искусства. Характернымъ признакомъ танца служитъ ритмическая правильность движенія. Этотъ же принципъ ритма лежитъ въ основѣ первобытной поэзіи и музыки. Гроссе не соглашается съ утвержденіемъ Спенсера, будто на низшихъ ступеняхъ культуры поэзія является въ недифференцированномъ видѣ. Онъ находитъ, что въ первобытной поэзіи лирика, эпосъ и драма существуютъ въ такомъ же раздѣльномъ видѣ, какъ и въ нашемъ искусствѣ. Наиболѣе древнею формой поэзіи являет-

ся лирика. Эпосъ у охотничьихъ племенъ нигдѣ не достигаетъ особеннаго развитія; выше всего онъ стоитъ у эскимосовъ, но и у нихъ онъ не поднимается надъ уровнемъ наивной сказки. Въ діалогическихъ пѣсняхъ Гроссе видитъ зачатки драмы, получающіе дальнѣйшее развитіе при соединеніи этихъ пѣсенъ съ мимическими танцами.

Но въ общемъ поэзія у первобытныхъ племенъ не имѣетъ такого важнаго соціальнаго значенія, какое приобретаетъ она въ послѣдствіи; это зависитъ главнымъ образомъ отъ узкаго круга распространенія первобытныхъ языковъ и діалектовъ и ихъ многочисленности, благодаря чему племена, живущія въ ближайшемъ сосѣдствѣ, почти не понимаютъ другъ друга.

Близко къ поэзіи примыкаетъ первобытная музыка. И въ этой области принципъ ритма является преобладающимъ. Гроссе не дѣлаетъ попытки объяснить психологическую природу ритма, считая это явленіе первичнымъ фактомъ. Что же касается до вопроса о происхожденіи музыки, то существующія на этотъ счетъ теоріи Спенсера и Дарвина авторъ признаетъ неудовлетворительными, хотя съ своей стороны не дѣлаетъ попытки къ выясненію вопроса, ограничиваясь критикой существующихъ взглядовъ. Онъ отмѣчаетъ только, что музыкальная одаренность народовъ стоитъ, повидимому, внѣ всякой связи съ общимъ уровнемъ ихъ культуры: такъ, напримѣръ, бушмены, племя, стоящее на очень низкой ступени развитія, оказывается, по свидѣтельству всѣхъ путешественниковъ, весьма музыкальнымъ. Во всякомъ случаѣ, по своей сущности и по своему происхожденію, музыка среди другихъ искусствъ занимаетъ совершенно обособленное мѣсто, какъ явленіе вполне своеобразное. Изученіе музыки первобытныхъ народовъ затрудняется еще тѣмъ обстоятельствомъ, что ихъ звуковая гамма построена на иныхъ интервалахъ, чѣмъ наша, такъ что почти невозможно передать ихъ пѣсни при помощи нашей нотной системы.

Главное достоинство книги Гроссе заключается въ томъ, что она вводитъ насъ въ область, почти совершенно не изслѣдованную, и систематизируетъ матеріалъ, разбросанный крупинками въ обширной этнографической литературѣ. Основной же недостатокъ сочиненія состоитъ въ томъ исключительномъ значеніи, какое приписываетъ авторъ прилагаемому имъ сравнительному этнологическому методу. Конечно, авторъ совершенно правъ въ

своемъ утвержденіи, что до сихъ поръ не существуетъ дѣйствительной науки объ искусствѣ, которой не могутъ замѣнить такіе суррогаты, какъ философія искусства и художественная критика. Но и избранный имъ путь не въ состояніи привести насъ къ цѣли, заключающейся въ объясненіи происхожденія и развитія искусства (или искусствъ), а не въ простомъ описаніи формъ художественнаго творчества у тѣхъ или другихъ народовъ. Единственно вѣрный путь есть тотъ, по которому пошелъ Фехнеръ, и эстетика только тогда можетъ претендовать на значеніе научной дисциплины, когда въ основу ея будетъ положено изученіе природы эстетической эмоціи и психологіи художественнаго творчества. Наука объ искусствѣ по существу принадлежитъ къ кругу вѣдѣній психолога, исторія же и этнографія, также какъ и социологія,—могутъ только доставлять матеріаль для созданія научной теоріи. Попытка Гроссе поставить въ связь формы искусства съ фазисами хозяйственнаго развитія является у него довольно невиннымъ утвержденіемъ, такъ какъ та весьма общая формулировка, какую онъ даетъ своему объясненію, на самомъ дѣлѣ ничего не выясняетъ, потому что въ данномъ случаѣ невозможно дѣлать заключенія отъ фактическаго соответствія къ причинной связи; это ясно видно изъ того затруднительнаго положенія, въ какое былъ поставленъ авторъ при изученіи вопроса о происхожденіи и значеніи первобытной музыки.

Желаніе выдвинуть на первый планъ экономической факторъ естественнымъ образомъ привело Гроссе къ сознательному пренебреженію другимъ, не менѣе важнымъ факторомъ, социально-психологическимъ, — и въ этомъ, быть-можетъ, заключается разгадка его не въ мѣру строгаго отношенія къ Тэню.

Впрочемъ, указанные недостатки нисколько не уменьшаютъ крупныхъ достоинствъ работы нѣмецкаго ученаго. Самъ авторъ, указывая на трудности, съ которыми ему приходилось считаться, какъ первому піонеру въ изучаемой области, далекъ отъ мысли преувеличивать значеніе своего труда; онъ видитъ свою задачу только въ постановкѣ вопроса, исчерпывающее рѣшеніе котораго принадлежитъ будущему. Во всякомъ случаѣ, несмотря на односторонность и преждевременность общихъ выводовъ, книга Гроссе, благодаря собранному имъ матеріалу и отдѣльнымъ мѣткимъ сопоставленіямъ и наблюденіямъ, является цѣннымъ вкладомъ въ науку объ искусствѣ.

В. Саводникъ.

Э. Б. Тиченеръ. Очерки психологіи. Перев. со второго англійскаго изданія Чепинской. Изд. Павленкова. Спб. 1898. 286 стр. Цѣна 1 р.

«Цѣлью моей, при составленіи этой книги,—говоритъ авторъ,— было дать краткій и простой очеркъ методовъ и наиболѣе важныхъ результатовъ экспериментальной психологіи... Общая точка зрѣнія книги сходна съ точкой зрѣнія традиціонной англійской психологіи». Психологическая система автора находится, кромѣ того, въ самой тѣсной связи съ тенденціями, которыхъ придерживаются передовыя сочиненія германской экспериментальной школы.

Тиченеръ, однако, не слѣдуетъ обыкновенному трехчастному дѣленію душевной жизни на познаніе, чувство и волю. Жизнь сознанія, по его мнѣнію, состоитъ только изъ процессовъ, обнимающихъ познаніе и чувство; что же касается волевой стороны, то по соображеніямъ, которыя мы приведемъ ниже, онъ отказывается признать ея существованіе. Притомъ, не отрицая известной самостоятельности элементовъ познанія и чувства, авторъ вмѣсто дѣленія въ ширь, принимаетъ дѣленіе степенями, въ высъ. Въ зависимости отъ такого взгляда, книга не подраздѣляется съ внѣшней стороны на спеціальныя отдѣлы, заключающіе психологію каждой области сознанія въ отдѣльности, какъ обыкновенно принято. Въ своемъ трудѣ, состоящемъ изъ введенія, трехъ частей и заключенія, авторъ разсматриваетъ въ каждой части какъ процессы, относящіеся къ познанію, такъ и процессы, относящіеся къ области чувства, но разбиваетъ ихъ на группы по степени сложности.

Во введеніи говорится о значеніи и задачахъ психологіи. Значеніе изученія душевной жизни характеризуется словами Локка: «свѣтъ, которымъ мы можемъ такимъ образомъ озарить нашу душу и сознаніе, помимо нравственнаго удовлетворенія, окажется... и очень полезнымъ». Задачи психологіи ставятся въ общепринятыхъ формулахъ.

Въ первой части авторъ разсматриваетъ простѣйшіе факторы душевной жизни. Въ ней говорится: 1) объ *ощущеніи*, какъ элементѣ сознанія, при чемъ излагаются методы изслѣдованія ощущеній; 2) о *качествахъ ощущеній*; 3) объ *интенсивности, объемѣ и продолжительности ощущеній*; 4) объ *аффектѣ*, какъ элементѣ сознанія, и о методахъ изслѣдованія аффектовъ и 5) о *хотѣ*-

ни и вниманіи.—Особенный интересъ представляетъ анализъ хотѣнія и вниманія. Главная цѣль его—доказать отсутствіе въ сознаніи волевого элемента или, если угодно, отсутствіе въ волѣ, хотѣніи и вниманіи—сознательнаго элемента. Такъ какъ физическое проявленіе послѣдняго многіе видятъ въ активномъ характерѣ человѣческихъ дѣйствій, а самую активность часто выводятъ изъ склонностей или предрасположеній психической природы, то авторъ устанавливаетъ понятіе о склонности, какъ чисто-нервномъ качествѣ. «Склонности и причины склонностей,—говоритъ онъ,—сами по себѣ явленія, исключительно принадлежащія къ области физиологіи и біологіи. Въ сознаніи нѣтъ процесса, соотвѣтствующаго склонностямъ и сходнаго съ процессами ощущенія и аффекта» (91). Затѣмъ, опредѣливъ хотѣніе, какъ «общее названіе, даваемое всякому усилію или старанію» (95), Тиченеръ доказываетъ, что въ усиліи «ощущеніе и аффектъ—единственные процессы, которые можетъ обнаружить самонаблюденіе (97)... остается только прійти къ заключенію, что усиліе не обнаруживаетъ существованія третьяго сознательнаго элемента, а именно предполагаемаго элементарнаго процесса активности» (98). Анализируя вниманіе, авторъ выясняетъ, что сознательными процессами здѣсь являются тоже лишь органическія ощущенія, связанныя съ движеніемъ, и аффекты. «Во вниманіи нѣтъ слѣдовъ третьяго элементарнаго процесса сознанія, подобнаго ощущенію и аффекту» (106). Мы остановились на этихъ взглядахъ въ виду ихъ особеннаго значенія, такъ какъ они по собственному признанію автора, опредѣляютъ всю его психологическую систему.

Вторая часть имѣетъ дѣло съ болѣе сложными душевными процессами. Въ ней разсматриваются: 1) *воспріятіе и идея*, при чемъ авторъ останавливается на идеяхъ времени, пространства и качества; подъ послѣдними онъ подразумѣваетъ понятія о смѣшанныхъ тонахъ и мелодіи; здѣсь же Тиченеръ опредѣляетъ условія, при которыхъ идея пріобрѣтаетъ единство для душевной жизни: онъ находитъ, что «причина единства, цѣльности идеи есть причина біологическая: то, что организмъ находитъ связаннымъ во внѣшнемъ мірѣ, то остается связаннымъ въ воспріятіи или въ идеѣ» (146); 2) *ассоціація идей*; при этомъ авторъ приводитъ одну общую формулу для всѣхъ ассоціацій; 3) *чувствованіе и эмоція*; и 4) *произвольное движеніе и анализъ дѣйствія*.

Въ третьей части Тиченеръ разсматриваетъ самыя высокія со- знательныя явленія: 1) *узнаваніе, память и воображеніе*; 2) *само- сознаніе и пониманіе* и 3) *чувство*; въ этомъ отдѣлѣ есть нѣсколь- ко интересныхъ воззрѣній на общественныя и религіозныя чув- ства. Въ концѣ производится *синтезъ дѣйствія*.

Въ заключеніи авторъ, касаясь вопроса о природѣ души и объ отношеніи ея къ тѣлу, обращаетъ вниманіе читателя на то обстоятельство, что основной методъ психологіи—самонаблюде- ніе не охватываетъ ни природы души, ни отношенія ея къ тѣ- лу; поэтому авторъ выдѣляетъ этотъ вопросъ изъ психологіи и относитъ его къ области метафизики.

Въ общемъ, трудъ Тиченера по научной безпристрастности, чисто-психологической точкѣ зрѣнія и отсутствію запутанныхъ длиннотъ производитъ хорошее впечатлѣніе. Въ немъ дается много наставленій къ психологическимъ экспериментамъ, и это тоже имѣетъ значеніе. Въ силу этихъ положительныхъ качествъ и такъ какъ, судя по изложенію, книга предназначается пре- имущественно для учащихся, она могла бы служить даже руко- водствомъ при прохожденіи курса психологіи. Къ сожалѣнію, въ настоящемъ видѣ она не можетъ быть рекомендована для этой цѣли: переводъ далеко не удовлетворителенъ. Не говоря уже о языкѣ, попадаются прямыя искаженія, повидимому, смысла подлинника (намъ не удалось найти книги на англійскомъ язы- кѣ и поэтому мы лишены возможности указать неправильности вполне опредѣленно). Такъ, на стр. 14 напечатано: «Индивидуальная психологія *не принимаетъ въ расчетъ* матеріала, на- копленнаго *соціальной психологіей*», и «Нормальная психологія *не принимаетъ во вниманіе* фактовъ *душевной патологіи*». А затѣмъ, черезъ одну страницу, авторъ, задавшійся цѣлью написать имен- но индивидуальную психологію *нормальнаго* человѣка, говоритъ (16): «*Всею болѣе придется намъ прибѣгать къ наукѣ о развитіи души, къ душевной патологіи и физиологіи... Еще полезнѣе, чѣмъ психогенезисъ, оказалась для психолога нормальной психологиче- ской (sic) жизни душевная патологія. Какъ изученіе болѣзней тѣла помогаетъ намъ понять, что такое здоровье, и принимать мѣры для его сохраненія, такъ изученіе душевныхъ недостатковъ и душев- наго расстройства освѣщаетъ для насъ какъ характеръ, такъ и значеніе извѣстныхъ нормальныхъ процессовъ (17)...*»; такъ какъ первое дѣло психолога—анализъ, то эта *помощь душевной пато-*

люди имѣтъ весьма важное значеніе» (18). Трудно допустить, чтобы Тиченеръ оказался въ такомъ грубомъ противорѣчьи съ самимъ собою. Далѣе, на стр. 183 читаемъ: «Болѣе слабыя эмоціональныя состоянія, продолжающіяся нѣкоторое время *вмѣстѣ* (?), называются настроеніями; *болѣе слабыя, истощающія организмъ въ короткое время, называются страстями... ярость есть страсть...*» Едва ли Тиченеръ могъ назвать ярость слабымъ состояніемъ и, притомъ, истощающимъ организмъ въ короткое время; въ этой характеристикѣ очевидное внутреннее противорѣчіе. Есть и другія сомнительныя мѣста. Кромѣ того, въ книгѣ не мало опечатокъ.

В. Ястребцевъ.

II. Новости иностранной философской литературы.

(Извлеченія изъ рецензій въ иностранныхъ журналахъ.)

William James. Talks to Teachers on Psychology and to Students on some of Life's Ideals. New-York, 1899, pp. VI+301.

Эта книга составлена изъ лекцій по психологiи, прочитанныхъ въ 1892 г. кэмбриджскимъ учителямъ, и изъ трехъ рѣчей, произнесенныхъ въ женскихъ коллежахъ; послѣднія не имѣютъ педагогическаго характера, но онѣ такъ совпадаютъ съ первыми по предмету и характеру изложенія, что объединеніе ихъ въ одной книгѣ вполне уместно. «Бесѣды» исходятъ изъ біологическаго представленія о человѣкѣ, какъ организмѣ, который приспособленъ къ реагированію на окружающую среду. Но это представленіе не выдается за полное объясненіе фактовъ. Въ началѣ книги авторъ выражается такъ: «никто не увѣренъ сильнѣе меня въ слѣдующемъ: то, что наши чувства знаютъ, какъ «этотъ міръ» есть только часть всей совокупности и объектовъ нашей души». Извѣстное отношеніе Джэмса къ свободѣ воли установлено въ послѣдней лекціи: «вѣра въ свободную волю и чисто-духовную причинность открыта для насъ. Я лично присоединяюсь къ вѣрующему въ свободную волю».

«Ультра-простая» біологическая точка зрѣнія принята для простоты и единства, которая она вноситъ въ изложеніе. У нея есть то преимущество, что она сохраняетъ связь между человѣческой и животной психологiей и координируетъ жизнь мозга и жизнь души, какъ имѣющія одну общую основу цѣлесообразности. Какъ бы ни были высоки функціи и созданія, на которыя способна душа, онѣ необходимо обусловлены цѣлесообразными при-

способленіями, такъ что послѣднія могутъ разсматриваться какъ болѣе существенныя или, по крайней мѣрѣ, какъ первоначальныя.

Но хотя въ цѣляхъ болѣе яснаго пониманія и удобно, можетъ быть, подобно тому какъ это дѣлаютъ всѣ науки, абстрагировать отъ совокупности феноменовъ, однако, въ психологіи этотъ процессъ сопряженъ съ особенною опасностью. Взять чувства, нѣсколько инстинктивныхъ импульсовъ, ассоціацію и идеомоторную функцію воли и трактовать ихъ какъ совокупность души, это—заблужденіе. «Я не могу не думать, что воззрѣніе на вашего воспитанника, какъ на маленькій чувствующій, импульсивный, ассоціирующий и реагирующий организмъ, отчасти фатальный, отчасти свободный, что это воззрѣніе можетъ привести къ лучшему пониманію всѣхъ способностей питомца. Разсматривайте его, какъ такую маленькую тонкую машину». «Таковъ этотъ маленькій, имѣющій интересы и побужденія психо-физической организмъ, пружины дѣйствій котораго учитель долженъ отгадать». Частая характеристика объекта психологіи, какъ «организма» и «машины», страстное утвержденіе, что существенной чертой этого организма является реагированіе на внѣшнюю среду, употребленіе фізіологическихъ терминовъ вмѣсто психологическихъ—все это стремится сосредоточить вниманіе читателя на механическихъ элементахъ и воззрѣніяхъ. Опредѣленіе воспитанія игнорируетъ идеальныя цѣли послѣдняго и настаиваетъ только на его утилитарномъ значеніи. «Нельзя лучше опредѣлить воспитаніе, какъ назвать его *организацией приобретенныхъ привычекъ поведенія и тенденцій къ поступкамъ*». Въ перечисленіи прирожденныхъ инстинктовъ и тенденцій соблюдена біологическая точка зрѣнія: названы страхъ, любопытство, раздражительность, соревнованіе, честолюбіе, инстинктъ собственности; а существованіе безкорыстныхъ импульсовъ отмѣчено только въ простомъ упоминаніи о любви. Удобства, которыя біологическая точка зрѣнія представляетъ для изложенія, встрѣчаютъ противовѣсъ въ неизбѣжномъ затемненіи свободной активности души и въ пренебреженіи, по большей части, вопросомъ объ ея высшихъ проявленіяхъ—умственныхъ, эстетическихъ и нравственныхъ. Проф. Джэмсъ выпустилъ всякія метафизическія предположенія и теоріи. Онъ правъ, конечно, если факты не требуютъ ихъ; но тѣ, кто думаетъ, что дѣятельность сознанія по своему существу есть онтологическій фактъ, могутъ спросить,

хорошо ли игнорировать такой взгляд въ разсужденіи о психологическихъ проблемахъ.

Лекціи Джэмса, чуждые всякихъ притязаній, неосторожныхъ обобщеній, злоупотребленія техническими терминами, представляютъ прекрасный образецъ популяризаціи науки. Интересны слѣдующія слова Джэмса: «по моему скромному мнѣнію, «новая психологія» не заслуживаетъ своего названія. Въ ней нѣтъ ничего, кромѣ старой психологіи, которая зародилась во время Локка, плюсь немного физиологіи мозга и чувствъ и теоріи эволюціи, плюсь нѣсколько болѣе тонкихъ поправокъ объ интроспективныхъ деталяхъ... Вы сдѣлаете большую, очень большую ошибку, если подумаете, будто психологія, будучи наукой о душевныхъ законахъ, есть нѣчто такое, изъ чего вы можете вывести опредѣленныя программы и схемы и методы преподаванія для непосредственнаго школьнаго пользованія. Психологія—наука, а преподаваніе—искусство, науки же никогда не порождаютъ искусствъ непосредственно изъ себя». «Въ качествѣ учителей не считайте своей обязанностью вносить свои вклады въ психологическую науку или дѣлать психологическія наблюденія по опредѣленному и отвѣтственному методу. Я боюсь, что нѣкоторые энтузіасты «дѣтской психологіи» наложили на вась бремя въ этомъ отношеніи... Ради Бога, позвольте кадрамъ учителей, если они этого желаютъ, оставаться только пассивными читателями».

Нечего и говорить, что въ «Бесѣдахъ» пышно проявились тѣ же достоинства мысли и стилия, которыми отличаются другія произведенія автора и среди которыхъ не послѣднее мѣсто занимаетъ счастливая неспособность къ надутой важности. Невольно поддаешься зависти, что у проф. Джэмса есть друзья, которые разсказываютъ ему столько восхитительныхъ анекдотовъ, точно приспособленныхъ къ иллюстраціи его взглядовъ. Множество исторій такъ хороши, что были бы прямо кладомъ за дружеской трапезой. Если бы Фальстафъ былъ достойной особой, можно было бы цитировать его слова: «я остроумень не только самъ по себѣ, но и тѣмъ остроуміемъ, которое есть въ другихъ людяхъ». Несомнѣнно, авторъ даетъ деликатную привилегію своимъ слушательницамъ, когда въ слѣдующей тиралѣ мнѣяетъ родъ мѣстоименія: «анекдоты и личныя воспоминанія будутъ изобиловать въ *ей* бесѣдахъ, и челнокъ интереса будетъ

двигаться взадъ и впередъ; иной же учитель не обладает такой обильной изобрѣтательностью, и *его* урокъ будетъ всегда чѣмъ-то безжизненнымъ и тягостнымъ».

Лекціи, посвященныя привычкѣ, вниманію, памяти, волѣ, содержатъ все наиболѣе конкретное и практическое изъ соответствующихъ главъ «Началъ психологіи». Употребленіе бесполезно-тайнственныхъ и претенціозныхъ словъ для выраженія простыхъ мыслей сильно критикуется въ бесѣдѣ объ апперцепціи. По всей книгѣ разсѣяно много полезныхъ педагогическихъ совѣтовъ.

Бесѣды со студентами, составляющія вторую часть книги, носятъ такія заглавія: «Евангеліе отдыха», «О нѣкоторыхъ ослѣпленіяхъ человѣческихъ существъ», «Что дѣлаетъ жизнь значительной?» Первая представляетъ собою интересный и убѣдительный протестъ противъ чрезмѣрнаго умственного и нравственного напряженія; послѣднія двѣ настаиваютъ на важности симпатичной оцѣнки чужихъ взглядовъ и идеаловъ: только въ этомъ случаѣ искупается внѣшняя незначительность человѣческой жизни и только тогда можно различить содержащіяся въ ней возможности героизма и достоинства.

Книга Джэмса заслуживаетъ вниманія не только учителей, но и родителей и вообще всѣхъ интересующихся психологіей и воспитаніемъ.

(Edward H. Griffin: *The Psychological Review*, September 1899. Vol. VI, № 5.)

III. Библиографическій листокъ.

Гербертъ Спенсеръ. Сочиненія. Полные переводы, проверенные по послѣднимъ англійскимъ изданіямъ. Общая редакція Н. А. Рубакина. Изученіе социологіи. Воспитаніе умственное, нравственное и физическое. — Основанія этики. Часть I. Опыты научные, политическіе и философскіе. Часть I. Спб., 1899.

Эти два тома являются продолженіемъ начатаго въ изданіи И. Д. Сытина полного собранія сочиненій Спенсера. «Изученіе социологіи» — это «предварительный очеркъ, который Спенсеръ въ 1873 г. предпослалъ своему обширному анализу общественной науки и въ которомъ онъ выяснилъ вопросы, возможна ли вообще социологія, какъ самостоятельная и точная отрасль знанія, каковы ея цѣли и методы и въ чемъ заключаются объективныя и субъективныя препятствія къ ея осуществленію». — Извѣстный педагогическій трактатъ Спенсера получилъ большое распространеніе въ нашемъ обществѣ: впервые онъ появился на русскомъ языкѣ въ 1877 г.; другой переводъ (Е. Сысоевой) вышелъ въ 1881 г., а третье изданіе его — въ 1889 г.; третій переводъ (Н. Федоровой) вышелъ въ 1894 г.

Первая часть «Основаній этики» представляетъ собою переводъ *Data of Ethics*, гдѣ «въ сравнительно крупныхъ штрихахъ изложены основные принципы эволюціонной этики, построенные на обобщеніяхъ біологіи, психологіи и социологіи». — «Опыты» Спенсера (часть I) посвящены гипотезѣ прогресса, его закону и причинѣ, трансцендентальной физиологіи, гипотезѣ туманныхъ массъ.

Куно Фишеръ. О свободѣ чловѣка. Съ приложеніями: I. Трактата Лейбница «О свободѣ». II. Письма его же къ Косту: «О необходимости и случайности». Переводъ со второго нѣмецкаго изданія Семена Грузенберга, подъ редакціей проф. М. И. Свѣшникова. Спб. 1899. стр. IV + 39. Ц. 30 к.

Изъ предисловія переводчика: «Предлагаемая въ русскомъ переводѣ монографія Куно Фишера о свободѣ воли заимствована мною изъ цѣлой серіи произведеній великаго нѣмецкаго ученаго, извѣстной подъ заглавіемъ *Kleine Schriften*... По своимъ воззрѣніямъ на свободу воли Куно Фишеръ примыкаетъ къ эмпирическимъ детерминистамъ: признавая вслѣдъ за Кантомъ и Шопенгауэромъ постоянство эмпирическаго (а на языкѣ Куно Фишера «естественнаго») характера, гейдельбергскій ученый вполнѣ послѣдовательно приходитъ къ отрицанію такъ называемаго безразличія или равновѣсія воли... Однако, наряду съ безусловнымъ признаніемъ необходимости чловѣческихъ дѣйствій, Куно Фишеръ все же допускаетъ въ чловѣкѣ способность къ нравственному самообновленію, къ коренному перелому характера... Свидѣтельство нравственной свободы въ смыслѣ способности чловѣка ко внутреннему перерожденію Куно Фишеръ усматриваетъ въ фактѣ нравственнаго сознанія или совѣсти».

Блезъ Паскаль. Мысли (О религіи). Съ предисловіемъ Прево-Парадоля. Переводъ съ французскаго П. Д. Первова. Изданіе второе, исправленное. М., 1899. Стр. 278. Ц. 1 р. 50 к.

О первомъ изданіи этой замѣчательной книги, выпущенномъ въ 1888 г. редакціей журнала «Пантеонъ Литературы», былъ уже данъ отзывъ въ № II «Вопросовъ философіи». Въ изданіи нынѣшняго года исправлены нѣкоторыя шероховатости стили, сдѣланы подстрочныя замѣчанія, прибавлено подробное оглавленіе, котораго раньше не было. Къ заглавію присоединенъ подзаголовокъ «О религіи», хотя въ афоризмахъ Паскаля религиозное содержаніе только преобладаетъ, но не исчерпываетъ ихъ вполнѣ. Переводъ въ общемъ хорошъ.

В. Вундтъ. Гипнотизмъ и внушеніе. Переводъ съ нѣмецкаго Н. Колубовской. Изданіе второе. Спб. 1898. Изданіе спб. акціон. общества «Издатель». Стр. 139. Ц. 20.

Въ XIV-ой книгѣ нашего журнала, въ статьѣ Я. Н. Колубовскаго: «Вундтъ о гипнотизмѣ и внушеніи», уже было изложено содержаніе этой поучительной книжки, первоначально напечатанной въ видѣ статьи въ VIII томѣ журнала «Philosophische Studien». Какъ извѣстно, Вундтъ освобождаетъ гипнотизмъ отъ всякой оккультической примѣси и даетъ ему фізіологическое объясненіе. «Какъ ни странны иногда на первый взглядъ явленія гипноза, они нигдѣ не представляютъ признаковъ, которые не находили бы объясненія въ хорошо извѣстныхъ фізіологическихъ и психологическихъ фактахъ, или дѣлали бы необходимымъ въ одномъ изъ этихъ направленій привлеченіе новыхъ гипотезъ, противорѣчащихъ механикѣ нервной системы или выходящихъ за предѣлы извѣстныхъ намъ законовъ сознанія».

А. Бинэ и В. Анри. Умственное утомленіе. Переводъ съ французскаго Ек. Анри. Подъ редакціей В. Анри. Съ 93 рисунками и діаграммами. Изданіе педагогическаго журнала «Вѣстникъ Воспитанія». М. 1899. Стр. IV+345. Ц. 2 р. 50 к., съ перес. 2 р. 75 коп.

Въ этой книгѣ подвергнуть научному анализу и экспериментальной провѣркѣ животрепещущій вопросъ о переутомленіи учащихся. Въ ней подробно описаны и иллюстрированы чертежами инструменты и спеціальныя приборы, съ помощью которыхъ производились наблюденія въ школѣ, и указаны тѣ методы и опыты, которые ведутъ къ правильной постановкѣ и рѣшенію вопроса. Первая часть книги занимается фізіологическимъ вліяніемъ умственнаго труда. Таблицы и діаграммы уясняютъ, какъ отражается умственное напряженіе на кровообращеніи, на температурѣ тѣла, на дыханіи, мускульной силѣ и обмѣнѣ питательныхъ веществъ въ организмѣ. Вторая часть книги трактуетъ о вліяніи психологическомъ; здѣсь преимущественно указывается на отношеніе между интенсивностью труда и его продолжительностью. Русскій переводъ и изданіе вполне удовлетворительны.

Вышелъ, изданный К. Т. Солдатенковымъ, первый томъ «Твореній Платона» въ переводѣ Владиміра Сергѣевича Соловьева. Въ слѣдующей книгѣ «Вопросовъ философіи» этому отрадному явленію нашей философской литературы будетъ посвящена особая статья—кн. С. Н. Трубецкого.

Подъ редакціей приватъ-доцента Московскаго университета В. Н. Ивановскаго печатается переводъ книги проф. Джэмса: «Talks to Teachers on Psychology» (Психологія въ бесѣдахъ съ учителями). Отзывъ объ этой книгѣ см. выше, въ «Новостяхъ иностранной философской литературы».

Издательская фирма О. Н. Поповой въ теченіе нынѣшняго академическаго года выпуститъ въ свѣтъ переводы слѣдующихъ книгъ:

H. Lichtenberger: La philosophie de Nietzsche.

Oswald Külpe: Einleitung in die Philosophie.

Ladd. Primer of Psychology.

Новыя книги и брошюры, полученныя въ редакціи.

Александръ Березинъ. Одинокій трудъ. Статья и стихи. М. 1899. Стр. 59. Ц. 40 к.

А. Богдановъ, авторъ «Краткаго курса экономической науки». Основные элементы историческаго взгляда на природу. Природа.—Жизнь.—Психика.—Общество. Спб., 1899. Стр. 251. Ц. 2 р.

В. Вундтъ. Гипнотизмъ и внушеніе. Переводъ съ нѣмецкаго Н. Колубовской. Изданіе второе. Спб., 1898. Стр. 139. Ц. 60 к.

Н. И. Зиберъ. Очерки первобытной экономической культуры. Изд. 2-е, исправленное. Спб., 1899. Стр. 572. Ц. 2 р. 50 к.

Изданія О. Н. Поповой:

І. Б. Гиббинсъ. Очеркъ исторіи англійской торговли и колоній. Переводъ съ англійскаго А. В. Каменскаго. Спб., 1899. Стр. 123. Ц. 50 к.

Людвигъ Гумпловичъ, профессоръ Гарцскаго университета. Основы социологіи. Переводъ подъ редакціей приватъ-доцента В. М. Гессена. Образовательная библіотека. Серія 2-я (1898 г.), № 9—10. Спб., 1899. Стр. 360, II. Ц. 1 р. 30 к.

Естественно-историческій атласъ. Составили П. Ю. Шмидтъ и И. В. Палибинъ. Выпускъ II.

П. В. Засодимскій. На большой дорогѣ, разговоръ. Спб., 1898. Стр. 25.

Земля и люди. Всемирная географія, сочиненіе Элизе Реклю. Выпускъ V. Британскіе острова. Полный переводъ съ французскаго, подъ редакціей Д. А. Коропчевскаго, съ 91 иллюстраціей и приложеніемъ статей: Очеркъ государственнаго устройства Англии, В. Водовозова; Значеніе физико-географическихъ условій въ социальномъ развитіи Англии, Д. Коропчевскаго; Библиографіи; Указателя географическихъ именъ и карты Великобританіи. Спб., 1899. Стр. 424+70. Ц. 2 р.

В. Клей. Чахотка, какъ социальное явленіе. Переводъ и дополненія д-ра медицины А. Яроцкаго. Спб., 1899. Стр. 117. Цѣна 50 к.

Густавъ Гейерстамъ. Погибшая жизнь. Повѣсть. Переводъ со шведскаго. Спб., 1899. Стр. 87. **Гюи-де-Мопассанъ.** «Потѣхи войны». Сборникъ. Спб., 1899 г. Стр. 24. **Его же.** Пышка. Разговоръ изъ временъ франко-прусской войны. Переводъ М. Ф—нъ. Спб., 1899. Стр. 38. **Г. А. Мачетъ.** Не выдержалъ. Повѣсть. Спб., 1899. Стр. 18. **И. Н. Потапенно.** Ахметка саратовскій. Очеркъ. Спб., 1899. Стр. 16. **Его же.** Остроумно. Разговоръ. Спб., 1899. Стр. 24. **Амалія Скрамъ.** Мужъ и жена (Сюръ Габріэль). Разговоръ. Переводъ съ норвежскаго. Спб., 1899. Стр. 60. **Ив. Франко.** Къ свѣту. Разговоръ. Въ пересказѣ С. Ч. Спб., 1899. Стр. 20. **Вернеръ Зомбартъ,** профессоръ университета въ Бреславлѣ. Очерки промышленнаго развитія Германіи. I. Германія наканунѣ экономическаго переворота. Переводъ съ рукописи Э. Капелюша. Спб., 1900 г. Стр. 103. Ц. 60 к.

Friedrich Nietzsche. Aphorismes et fragments choisis par Henri Lichtenberger, professeur de littérature étrangère à l'université de Nancy. Paris, 1899. XXXII, 181. Pr. 2 fr. 50.

Отчетъ о дѣятельности и суммахъ Московскаго Общества Грамотности за 1896—97 г. М. Стр. 78.

Блезъ Паскаль. Мысли (о религіи). Съ предисловіемъ Прево-Парадоля. Переводъ съ французскаго П. Д. Первова. Изданіе второе, исправленное. М. 1899. Стр. 278.

Проф. А. Proust и проф. G. Ballet. Гигіена нейрастеника. Переводъ Г. Львовича. Спб., 1899. Стр. 264. Ц. 1 р.

Сборникъ общихъ юридическихъ знаній. Подъ редакціей профессора Ю. С. Гамбарова. Выпускъ первый. Спб., 1899. Стр. 192. Ц. 1 р.

Сборникъ учено-литературнаго общества при Императорскомъ Юрьевскомъ университетѣ. Томъ II. Юрьевъ, 1899. Стр. 204. Ц. 2 р.

Сидней и Беатриса Веббъ. Теорія и практика англійскаго Трэдъюніонизма (Industrial Democracy). Переводъ съ англійскаго Владиміра Ильина. Спб., 1900. Экономическая бібліотека. Подъ общей редакціей П. Струве. Стр. XVI, +366. Ц. 2 р. 50 к.

Гербертъ Спенсеръ. Сочиненія. Полные переводы, провѣренные по послѣднимъ англійскимъ изданіямъ. Подъ общей редакціей Н. А. Рубакина. 1) Изученіе социологіи.—Воспитаніе умственное, нравственное и физическое. Стр. 253+114. 2) Основанія этики. Часть I. Стр. 209.—Опыты научные, политическіе и философскіе. Часть I. Стр. 1+128. Спб., 1899.

Spir, A. Nouvelles esquisses de philosophie critique. Précédées d'une biographie de l'auteur. Paris, 1899. P. XXX+146.

Викторъ Фаусенъ. Этюды по вопросамъ біологической эволюціи. Библіотека «Научнаго Обозрѣнія». Спб., 1899. Стр. 101. Ц. 60 к.

Куно Фишеръ. О свободѣ человѣка. Съ приложеніями: I. Трактата Лейбница «О свободѣ». II. Письма его же къ Косту: «О необходимости и случайности». Переводъ со второго нѣмецкаго изданія Семена Грузенберга, подъ редакціей проф. М. И. Свѣшникова. Спб., 1899. IV+39. Ц. 30 к.

Д-ръ И. К. Хмѣлевскій. Цивилизація и неврозы. Рѣчь, сказанная въ торжественномъ годичномъ засѣданіи Общества русскихъ врачей, въ Одессѣ, 20 марта 1899 г. Одесса, 1889. Стр. 15.

Этико-художественная бібліотека:

Больтоуъ Голль. Истинная жизнь. Съ англійскаго. М., 1899. Стр. 47. Ц. 20 к. **Р. Киплингъ.** Чудо пуранъ багата. Перев. съ примѣч. Сергѣя Ольденбурга. **Лагерлевъ.** Легенда объ отшельникѣ. Перев. Л. П. Никифорова. М., 1899. Стр. 35. Ц. 15 к. **Л. Мельшинъ.** Кобылка въ пути. Разсказъ (изъ жизни ссыльныхъ). М., 1898. Стр. 61. Ц. 15 к. **М. О. Меньшиковъ.** Дѣти (изъ сочиненія «Начала жизни»). М., 1899. Стр. 63. Ц. 20 к. **Э. Ожешно.**

О равноправности женщинъ передъ лицомъ знанія, труда и чело-
вѣческаго достоинства (Открытое письмо къ нѣмецкимъ жен-
щинамъ). Переводъ Ст. Собанской. М., 1899. Стр. 44. Ц. 15 к.
И. Потапенко. Забытый пономарь. М., 1899. Стр. 126. Ц. 25 к.
Джонъ Рескинъ. Воспитаніе. Книга. Женщина. Переводъ Л. П.
Никифорова. М., 1899. Стр. 61. Ц. 20 к. **Ө. Тищенко.** I. Хлѣбъ
насушный. II. Ржавой хлѣбушка—калачу дѣдушка. М., 1898.
Стр. 89. Ц. 20 к. **И. И. Янжуль.** Сосѣдскія гильдіи. Новый путь
къ социальной реформѣ. М., 1899. Стр. 41. Ц. 20 к.

IV. Обзоръ журналовъ.

Revue philosophique, 1899, №№ 1—4.

Е. Воигас. Скрытые феномены (№ 1).

Весь міръ явленій можетъ быть раздѣленъ на двѣ великія группы: къ одной изъ нихъ принадлежатъ бэконовскія *instantiae ostensivae*, къ другой—*instantiae clandestinae et crepusculi*. Наслѣдіемъ наивнаго антропоцентризма служитъ увѣренность, что вся природа какъ бы специально приспособлена къ услугамъ нашего познанія, что міръ нарочно созданъ какъ удобный объектъ для человѣческой науки. Органы внѣшнихъ чувствъ невольно внушаютъ намъ убѣжденіе, что они приурочены къ непосредственному воспріятію вещей. Все, что можно видѣть, слышать, осязать, дѣйствительно существуетъ; все, чего нельзя видѣть, слышать, осязать, не обладаетъ реальнымъ существованіемъ — вотъ два положенія, которыя для множества людей имѣютъ характеръ безспорныхъ истинъ. Мы все еще вѣримъ Аристотелю: по его словамъ, у насъ потому пять чувствъ, что въ объектахъ есть пять отдѣльныхъ и неразложимыхъ свойствъ, изъ которыхъ каждое соотвѣтствуетъ одному изъ этихъ чувствъ; отсюда его знаменитый афоризмъ: меньше однимъ чувствомъ, меньше одной наукой. До Декарта эта теорія царила неограниченно; предположеніе, что вещь можетъ существовать, хотя бы и не проявляясь для нашихъ чувствъ, считалось нелѣпымъ; *eadem est ratio non entis ac non apparentis*—таковъ былъ догматъ схоластики. Лишь постепенно стали мы подозрѣвать, что въ пространствѣ, внѣ насъ и внутри насъ, проходятъ цѣлые ряды явленій, которые скрыты отъ насъ и на которые въ интересахъ правильнаго объясненія вещей необходимо пролить свѣтъ. Постепенно стали мы раздѣ-

лять явленія на *фанероиды* и *криптоиды*, т. е. на тѣ, которыя природа намъ охотно показываетъ, и на тѣ, которыя она ревниво прячетъ отъ насъ. Два момента способствовали нашему просвѣтленію: во-первыхъ, необыкновенныя научныя открытія XIX вѣка и, во-вторыхъ, новая философія, которая приучила насъ къ мысли о безконечности вселенной и относительности познанія. Спектральный анализъ совершилъ переворотъ въ астрономіи, и благодаря ему, мы знаемъ химическій составъ самыхъ отдаленныхъ небесныхъ тѣлъ гораздо точнѣе, чѣмъ составъ нашей собственной планеты. Недавнее открытіе рентгеновскихъ лучей обнаружило передъ физиками до тѣхъ поръ незамѣченную область такихъ явленій, которыя не далѣе какъ вчера апріорно считались невозможными. Въ воздухѣ нашли четыре новые газа — аргонъ, криптонъ, неонъ, метаргонъ. Съ другой стороны, философія, завершенная критицизмомъ Канта, разными путями пришла къ выводу, что познаваемое не вся реальность, а только часть ея, или, лучше сказать, очеркъ реальности. Правда, метафизическая концепція непознаваемости ноумена, или вещи въ себѣ, имѣетъ отношеніе къ трансцендентнымъ сущностямъ, а не явленіямъ; но и современная наука вынуждена перенимать эту концепцію непознаваемого и переносить ее въ свой феноменальный міръ. Она только обращаетъ абсолютную метафизическую непознаваемость въ относительную; между скрытыми феноменами и явными она видитъ разницу не по существу, а въ окружающихъ условіяхъ; она признаетъ переходъ отъ скрытаго къ явному. Поэтому, не отрицая, по выраженію Сталь, ночной стороны природы, вполне допуская существованіе криптоидовъ, наука въ то же время не переходитъ въ область оккультизма, не воскрешаетъ астрологіи и алхиміи; скрытыя явленія повинуются универсальному и высшему закону всѣхъ феноменовъ — закону причинности, и какъ бы неуловимы и капризны они намъ ни казались, всѣ они входятъ въ ткань естественнаго детерминизма. Всѣ криптоиды дѣлятся на два класса. Къ первому принадлежатъ тѣ явленія, которыя актуально существуютъ, очень часто или даже постоянно происходятъ, но которыя для насъ какъ бы не бываютъ, въ виду отсутствія такого реактива или прибора, съ помощью которыхъ они бы могли обнаружиться; таковы, наприимѣръ, иныя явленія въ сферѣ гипнотизма, о которыхъ мы можемъ только догадываться и которыя лишь изрѣдка раскрываютъ предъ нами

цѣлую область не замѣчаемыхъ нами таинственныхъ вещей. Интересно отмѣтить хотя бы то, что Rochas называетъ *экстериоризаціей чувствительности*. Это рѣдко замѣчаемое и оспариваемое, но знакомое и автору явленіе состоитъ въ томъ, что у нѣкоторыхъ индивидуумовъ, погруженныхъ въ состояніе глубокаго гипноза, чувствительность исчезаетъ съ поверхности тѣла и переносится вовнѣ, на болѣе или менѣе далекое разстояніе отъ кожи, или даже фиксируется въ вещахъ, бывшихъ нѣкоторое время въ соприкосновеніи съ этими индивидуумами. Напримѣръ: экспериментаторъ, подержавъ нѣкоторое время въ рукѣ стаканъ воды, ставитъ его на столъ и переходитъ на другой конецъ залы, гдѣ сидитъ человѣкъ, заранѣе погруженный въ гипнозъ, съ герметически завязанными глазами; экспериментаторъ беретъ въ руки одну изъ рукъ усыпленнаго субъекта; и вотъ съ этого момента всякій разъ, какъ присутствующій при опытѣ ассистентъ уколетъ, задѣнетъ *воду* въ стаканѣ или прилегающій къ ней воздухъ, всякій разъ усыпленный субъектъ вздрагиваетъ и произвольно обнаруживаетъ соотвѣтственныя ощущенія. Не показываютъ ли такіе факты, — если считать ихъ установленными, — что мы *въ каждое мновенье* производимъ множество неуловимыхъ для насъ вліяній на окружающіе насъ предметы и на окружающихъ людей и въ свою очередь воспринимаемъ множество незамѣтныхъ вліяній? Сколько нитей, сколько перекрестныхъ, но не перепутывающихся теченій должно находиться въ кишацихъ глубинахъ эира! Кто знаетъ, только ли бутаду слѣдуетъ видѣть въ словахъ одного современнаго ученаго (Бертло?), что, пожалуй, еще и теперь возможно найти и сфотографировать изображеніе Александра Македонскаго подъ какой-нибудь скалой, гдѣ онъ заснулъ на нѣсколько мгновеній во время своего похода въ Азію?

Ко второму классу криптоидовъ надо отнести тѣ, которые не всегда совершаются въ обычной жизни природы, возникаютъ очень рѣдко, но которые тѣмъ не менѣе представляютъ собою космическія возможности. Рѣзкой границы между этими двумя группами не обнаруживающихся явленій провести нельзя.

Alfred Fouillée. Религіозная психологія у Мишле (№ 3).

Эта небольшая статья, въ свойственной автору изящной формѣ, сочувственно излагаетъ отрицательныя воззрѣнія Мишле на

свѣтскую политику католической церкви въ государствѣ и семьѣ. Знаменитый историкъ показываетъ, какъ на психологическихъ основахъ привычки и безпрестаннаго внушенія эта церковь поработала себѣ людей. Духовное руководство и исповѣдь были въ рукахъ католическаго патера могучимъ и злымъ орудіемъ. Въ тиши конфессіонала своими нескромными вопросами онъ развращалъ молодыхъ дѣвушекъ и женъ, подавлялъ всякую свободу мысли, не оставлялъ въ чужой душѣ ни одного интимнаго, не затронутого уголка. Если бы Мишле жилъ въ наше время, — говоритъ Фулье, — онъ нашелъ бы въ католицизмѣ подъ новой внѣшностью тѣ же внутреннія силы. Католицизмъ модернизировался, онъ вышелъ изъ предѣловъ церкви и послалъ своихъ представителей въ редакціи журналовъ, на конгрессы рабочихъ, на народныя собранія. Папскія энциклики попрежнему выступаютъ противъ свободы и равенства; но, неизмѣнный въ основѣ, католицизмъ до такой степени усвоилъ себѣ новую оболочку, что даже воспринялъ въ свое лоно ученіе социализма. Правда, этотъ сентиментальный социализмъ, въ противоположность своему прототипу, выставляетъ на своемъ знамени не идеи права и справедливости, а заповѣди христіанскаго милосердія и братства. Кромѣ того, Мишле увидѣлъ бы, что теперь католицизмъ для своего укрѣпленія избралъ себѣ щитомъ философію. И эта философія, которую онъ теперь усердно культивируетъ, есть философія Θомы Аквината.

Paul Tannery. — Стилометрия, ея происхожденіе и современное состояніе (№ 3).

По поводу извѣстной нашимъ читателямъ книги г. Лютославскаго *The Origin and growth of Plato's Logic* авторъ дѣлаетъ нѣсколько замѣчаній о стилометріи вообще, принципы которой въ примѣненіи къ Платону были впервые намѣчены Dittenberger'омъ и Campbell'емъ. Онъ относится къ ней съ научной осторожностью, не находитъ достаточно матеріала, для того чтобы высказать о ней окончательное сужденіе; но все-таки скептицизмъ Tannery по отношенію къ этой новой отрасли науки слишкомъ очевиденъ. Ученый авторъ думаетъ, что стилометрия въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи, быть можетъ, окажетъ нѣкоторыя услуги выясненію мелкихъ вопросовъ исторіи литературы; но она никогда не въ состояніи будетъ возстановить развитіе такой мысли, какъ мысль Платона. Стилометрия могла бы имѣть большее значеніе для во-

проса о подлинности, чѣмъ о хронологіи извѣстныхъ произведеній одного и того же писателя и одного и того же цикла. Въ частности, г. Лютославскій при помощи одного только стилометрическаго метода не пришелъ бы къ своимъ заключеніямъ объ эволюціи платоновой философіи: сознательно или бессознательно, но на его стилометрическія изысканія вліяли его предвзятая теоріи о ростѣ идеологіи.

Henri Vos. Сохраненіе вѣры (№№ 3 и 4).

Эта интересная и убѣжденная статья является возраженіемъ на этуодъ L. Dugas «Распаденіе вѣры» (см. предыдущую книгу *Вопросовъ философіи*). Тезису послѣдняго автора о томъ, что положительная религія вѣчна по своему идеальному духу, но въ своемъ догматическомъ и конкретно-фактическомъ содержаніи всегда ошибочна, безпрестанно мѣняетъ свои формы и неизбѣжно распадается, этому тезису Vos противопоставляетъ утверженіе, что религія, правильно понятая, философски обоснованная и рационалистически и морально очищенная, законно сохраняется навсегда. Дилеммѣ автора: или католицизмъ, или свободная мысль, дилеммѣ, рѣшаемой въ пользу свободной мысли, Vos противопоставляетъ другое положеніе: возможность и необходимость внутренняго и мистическаго христіанства, освобожденнаго отъ церковной традиціи и одинаково далекаго какъ отъ иррелигіозной свободной мысли, такъ и отъ историческаго католицизма. Горячій протестантъ, Vos упрекаетъ Dugas въ неправильномъ отождествленіи христіанства съ католицизмомъ и въ невѣрномъ смѣшеніи всего протестанства съ тою незначительной вѣтвью его, которая подъ тяжелымъ именемъ *символофидеизма* обращаетъ всю живую религію христіанства и самую личность Христа въ цѣлый рядъ безжизненныхъ символовъ. Для Vos'a непремѣнными моментами истинной религіи, какъ обшенія между Божествомъ и людьми, служитъ личный Богъ и нравственное чудо, т. е. чудо внутренняго воздѣйствія Бога на человѣческую душу. Богъ не *категорія идеала*, а *реальное Существо*, Богъ не *категорія*, а *личность*. Нельзя а priori установить невозможность чуда. Свободная личность Божества, не уничтожая законовъ природы, можетъ однако давать имъ въ извѣстныхъ случаяхъ особое назначеніе и направленіе, которое разрушаетъ обычный ходъ вещей. Въ угоду детерминизму нельзя отрицать даже человѣческой свободы, не говоря уже о свободѣ божественной. И если даже отвергнуть физи-

ческую сверхъестественность, то сохраняется сверхъестественность нравственная, моральное чудо откровения и боговдохновенности пророковъ, Христа, апостоловъ. Для сравнительной оцѣнки вѣрованій, вопреки Dugas, недостаточно одного историческаго изученія и анализа: необходимы *экстра-историческія* соображенія, моральныя, философскія и вѣчно-религіозныя. Нравственное чудо ускользаетъ отъ критики исторіи, ибо точка зрѣнія исторіи поневолѣ внѣшняя, а религія коренится во внутреннихъ глубинахъ духа. Между католицизмомъ и позитивной «религіей человѣчества», которая представляетъ собою не что иное какъ католицизмъ, опустошенный отъ всего христіанскаго, между этими двумя ученіями есть мѣсто для третьяго, и это третье — просто христіанство.

Th. Flournoy. Происхождение нѣкоторыхъ изъ мнимыхъ спиритическихъ сношеній (№ 3).

На примѣрѣ двухъ конкретныхъ наблюденій авторъ показываетъ, что такъ называемыя сношенія съ духами являются чистымъ продуктомъ подсознательнаго воображенія медиума, — воображенія, которое работаетъ надъ матеріаломъ скрытыхъ воспоминаній или предрасположеній. Психологія безсознательнаго проливаетъ свой естественный свѣтъ на феномены спиритизма. Она подтверждаетъ, что самый фактъ медиумическихъ занятій можетъ у субъектовъ, повидимому совершенно нормальныхъ и здоровыхъ, незамѣтно нарушать психическое равновѣсіе и породить въ нихъ автоматическую дѣятельность, проявленія которой очень походятъ на сношенія съ потустороннимъ міромъ, хотя на самомъ дѣлѣ представляютъ собою простые результаты подсознательной функціональной дѣятельности, развиваемой обычными способностями этихъ субъектовъ.

Albert Schinz. Позитивизмъ — методъ, а не система (№ 1).

Содержаніе этой небольшой замѣтки вполне характеризуется ея заглавіемъ. Контизмъ какъ система отжилъ свой вѣкъ, но его значеніе какъ метода непоколебимо. Позитивизмъ не родился вмѣстѣ съ Контомъ, а существовалъ до него. Творецъ *Курса положительной философіи* самъ вмѣнялъ себѣ въ заслугу лишь то, что онъ впервые рассмотрѣлъ съ точки зрѣнія позитивизма всю совокупность наукъ.

J.-J. Van Biervliet. «Правый человекъ и лѣвый человекъ» (№№ 2, 3, 4).

Основная мысль этого очень интереснаго и избылиющаго фактическимъ матеріаломъ изслѣдованія заключается въ томъ, что въ человѣчествѣ существуетъ два нормальныхъ асимметрическихъ типа (правша и лѣвша), противоположныхъ другъ другу, какъ одна рука противоположна другой, какъ отраженіе противоположно своему предмету. Построенные по различному плану, правша и лѣвша не одинаково реагируютъ на возбужденія внѣшняго міра; они мыслятъ не однимъ и тѣмъ же мозговымъ полушаріемъ, и вся ихъ функціональная дѣятельность произвольно проходитъ различными путями. Изысканія физиологовъ и анатомовъ, собственные опыты и наблюденія автора, наконецъ опросъ портныхъ, портнихъ, сапожниковъ, шляпочниковъ, перчаточниковъ показываютъ, что правая сторона организма, какъ скелета, какъ мускуловъ, такъ вслѣдствіе этого и нервной системы, отличается отъ лѣвой; у однихъ людей болѣе сильна и развита бываетъ одна сторона, у другихъ — другая. У лѣвши лѣвая рука часто менѣе ловка, чѣмъ правая, но зато всегда болѣе сильна; его зрѣніе, слухъ и осязніе болѣе тонки съ лѣвой стороны. Типъ праваго человека далеко не самый распространенный, особенно въ бѣлой расѣ. Между болѣе сильной и менѣе сильной рукой нормальная разница бываетъ на $\frac{1}{9}$; то же отношеніе замѣчается между правымъ и лѣвымъ акустическимъ нервомъ, между остротою зрѣнія обоихъ глазъ, и вообще можно утверждать, что между сильнѣйшей и слабѣйшей половинами всей чувствительной нервной системы разница выражается въ этой дроби. Изъ 200 субъектовъ, которые изслѣдовалъ Biervliet, ни у одного не оказалось скрещенной компенсирующей асимметріи, т. е., на примѣръ, никогда правша по зрѣнію не оказывался лѣвшой по слуху, если имѣтъ въ виду остроту нерва. Но возможно, что есть случаи такой асимметріи. Экспериментальныя данныя позволяютъ думать, что человѣческое существо въ началѣ своей жизни имѣетъ организмъ болѣе симметрической и что неодинаковое развитіе обѣихъ половинъ тѣла возникаетъ лишь гораздо позже.

Кромѣ указанныхъ статей, отмѣтимъ еще биологической очеркъ Le Dantec'a: *Нео-дарвинисты и наследственность приобретённыхъ признаковъ* (№ 1).

Ю. Айхенвальдъ.

Извѣстія и замѣтки.

3-го августа текущаго года скончался почетный членъ Московскаго Психологическаго Общества Викторъ Алексѣевичъ Легонинъ. Онъ имѣетъ передъ этимъ Обществомъ серьезныя и цѣнныя заслуги и записалъ свое имя уже на первой страницѣ его исторіи: Викторъ Алексѣевичъ былъ однимъ изъ членовъ-учредителей Психологическаго Общества, въ теченіе первыхъ трехъ лѣтъ его существованія, съ 1885 по 1888 годъ, состоялъ въ немъ товарищемъ предсѣдателя и въ продолженіе года замѣнялъ — въ качествѣ временнаго предсѣдателя, отсутствовавшаго М. М. Троицкаго. 24-го января 1888 года Общество отблагодарило Виктора Алексѣевича за его плодотворную дѣятельность избраніемъ въ свои почетные члены.

20 августа 1900 г. будетъ открытъ въ Парижѣ четвертый международный конгрессъ психологіи; онъ продолжится до 25 августа. Принимать участіе въ конгрессѣ могутъ всѣ лица, интересующіяся развитіемъ психологическихъ знаній. Заявленія объ участіи въ конгрессѣ должны посылаться на имя д-ра Pierre Janet (Paris, 21, rue Barbet de Jouy). Членскій взносъ опредѣленъ въ 20 франковъ, по уплатѣ которыхъ (одновременно съ заявленіемъ) высылается членскій билетъ; онъ между прочимъ даетъ право входа въ разныя просвѣтительныя учрежденія: въ музеи, лабо-

раторіи, клиники, а также въ различныя собранія, которыя могутъ быть организованы.

Возможно, что для членовъ конгресса въ продолженіе всемірной выставки будетъ сдѣлана уступка (въ 40%) на проѣздъ по желѣзнымъ дорогамъ.

Занятія конгресса будутъ распределены по семи секціямъ: 1. Психологія въ ея отношеніяхъ къ анатоміи и физиологіи. 2. Интроспективная психологія въ ея отношеніяхъ къ философіи. 3. Экспериментальная психологія и психо-физика. 4. Психопатологія и психіатрія. 5. Психологія гипнотизма, внушенія и связанныя съ этимъ вопросы. 6. Соціальная и уголовная психологія. 7. Зоопсихологія и сравнительная психологія, антропологія, этнологія.

Сообщенія, продолжительность которыхъ ограничена 20 минутами, могутъ быть на нѣмецкомъ, англійскомъ, французскомъ и итальянскомъ языкахъ. Лица, желающія прочесть рефераты, должны сообщить какъ можно скорѣе, во всякомъ случаѣ не позже 1 января 1900 г., заглавія и краткія резюме докладовъ, размѣромъ не болѣе двухъ печатныхъ страницъ. Эти резюме будутъ отпечатаны, и передъ началомъ засѣданія они будутъ раздаваться присутствующимъ.

Быть можетъ, къ конгрессу будетъ присоединена выставка таблицъ и измѣрительныхъ приборовъ, имѣющихъ отношеніе къ психологіи; лица, желающія выставить такіе таблицы и приборы, должны извѣстить объ этомъ секретаріатъ какъ можно скорѣе.

Болѣе подробныя свѣдѣнія и программы будутъ высланы всѣмъ тѣмъ, кто запишется въ члены конгресса.

Президентомъ конгресса будетъ Th. Ribot, вице-президентомъ проф. Charles Richet, секретаремъ Pierre Janet, казначемъ Félix Alcan. Во главѣ названныхъ семи секцій будутъ стоять Duval, Scaïlles, Binet, Magnan, Bernheim, Tarde, Delage.

Редакція журнала «Revue de Métaphysique et de Morale» устраиваетъ въ Парижѣ, во время всемірной выставки 1900 года, международный философскій конгрессъ.

Онъ будетъ состоять изъ четырехъ секцій:

1. Общая философія и метафизика. 2. Мораль. 3. Логика и исторія наукъ. 4. Исторія философіи.

Предварительная программа конгресса такова:

I. Общая философія и метафизика.

Наука и метафизика: могутъ ли быть науки приведены къ единству? Природа основного психическаго факта. Единство и тожество я. Отношеніе интуиціи пространства къ разсудочнымъ представленіямъ. Свобода и детерминизмъ. Монизмъ и дуализмъ. Относительность познанія. О непознаваемомъ. Проблема конечности. Современный идеализмъ. Раціонализмъ и фидеизмъ; участіе воли въ сужденіи. О системѣ категорій. Возможность философской терминологіи, общей для всѣхъ философовъ.

II. Мораль.

Можетъ ли моральная доктрина быть установлена помимо всякой метафизики? Достаточно ли моральнаго воспитанія для народной массы, безъ помощи религіозныхъ вѣрованій? Отношеніе христіанской морали къ современному сознанію. Возможна ли моральная санкція? Необходима ли она? Конечныя цѣли цивилизаціи. Война и миръ; возможно ли уничтожить войну? Счастье индивидуума и социальное благо. Мораль и политика. Индивидуально ли или социально основаніе правосудія? Солидарность. О космополитизмѣ. О казуистикѣ въ морали. Въ какой степени социальный вопросъ является вопросомъ моральнымъ? Соціологія философская и соціологія научная. Условія отвѣтственности въ социальномъ строѣ и въ моральномъ строѣ.

III. Логика и исторія наукъ.

А) Алгебра логики и исчисленіе вѣроятностей.—Теорія совокупностей; теорія рядовъ; теорія группъ. Сверхпредѣльность.—Принципы анализа: число, непрерывность, теорія функцій.—Постулаты геометріи, ихъ происхожденіе и ихъ цѣнность: интуиція въ математикѣ.—Неэвклидовы геометріи.—Методы геометріи; аналитическая геометрія; проэктивная геометрія; геометрическое вычисленіе (кватерніоны).—Принципы механики, ихъ свойство и ихъ цѣнность.—Методы математической физики; теорія ошибокъ и приближеній.—Общія гипотезы физики: теорія механическая и энергетическая.—Гипотезы химіи; составъ матеріи; атомистическая теорія; стереохимія. Проблема происхожденія жизни. Теорія эволюціи видовъ; трансформизмъ; наслѣдственность.

Б) Происхождение исчисления бесконечно-малыхъ. — Генезисъ понятія воображаемаго и прогрессивное выясненіе теоріи функцій. — Исторія ньютоновскаго открытія тяготѣнія и его вліянія на развитіе механики и физики. — Изложеніе тѣхъ требованій, которыя постепенно привели къ основанію термодинамики и вмѣстѣ съ нею цѣлой научной отрасли на самостоятельныхъ принципахъ (Законъ сохраненія энергіи; законъ Карно-Клосія). — Исторія послѣдовательныхъ идей въ методѣ біологіи.

IV. Исторія философіи.

Предметъ и методъ въ исторіи философіи. Прогрессъ въ исторіи философіи. Можетъ ли изученіе древней философіи представлять для насъ теоретическую пользу? Роль софистики въ греческой философіи. Можно ли установить историческую эволюцію платоновыхъ идей? Принципы естественныхъ наукъ у Аристотеля. Идея зла у Плотина. Значеніе схоластики. Роль Декарта въ общей исторіи мысли. Спиноза и Лейбницъ. Роль философіи Юма въ развитіи новой мысли. Кантовская критика и психологія. Мораль Фихте. Гегельянство въ современной философіи. Главныя направленія современной философіи.

Президентомъ организаціоннаго комитета предстоящаго конгресса состоитъ проф. Воитковъ.

Теперь образуется международный комитетъ, составъ котораго будетъ опубликованъ въ ноябрѣ; тогда же будутъ объявлены имена референтовъ и правила конгресса. Желающіе записаться въ члены конгресса должны обращаться къ секретарю его Xavier Léon (Paris, 39, rue des Mathurins). Членскій взносъ опредѣленъ минимальный — 10 франковъ.

Психологическое Общество.

Условія для соисканія второй преміи,

учрежденной при Московскомъ Психологическомъ Обществѣ покойнымъ Д. А. Столыпнымъ за сочиненіе на тему по философіи наукъ.

Въ экстренномъ засѣданіи Психологическаго Общества 24 мая 1891 г., на основаніи доклада комиссіи по присужденію преміи Д. А. Столыпина за лучшее сочиненіе по философіи наукъ, постановлено было, между прочимъ: 1) Присудить половину означенной преміи за сочиненіе подъ заглавіемъ: «Положительная философія и единство науки» съ девизомъ *εὐ καὶ πᾶσι* авторомъ котораго оказался (по вскрытіи конверта) почетный членъ Общества Б. Н. Чичеринъ *). 2) Выразить Д. А. Столыпину глубокую признательность Общества за основанную имъ премію на тему по философіи наукъ. 3) Просить жертвователя, не согласится ли онъ на оставшуюся сумму въ 1.000 р. предложить новую тему на премію за сочиненіе о философіи Ог. Конта; въ случаѣ же несогласія на это Д. А. Столыпина назначить трех-годовой срокъ для соисканія преміи на ту же тему.

Такъ какъ въ 1891 г. отъ нынѣ умершаго Д. А. Столыпина получено было на имя Психологическаго Общества заявленіе о томъ, что измѣненія заданной имъ темы на соисканіе преміи онъ не желаетъ, то, во исполненіе постановленія Общества отъ 21 мая 1891 года и выраженной жертвователемъ воли, былъ назначенъ для соисканія остающейся Столыпинской преміи новый срокъ—1-го января 1895 года.

Въ засѣданіи Московскаго Психологическаго Общества 15-го

*) Докладъ комиссіи по присужденію означенной преміи былъ тогда отпечатанъ; высылается желающимъ по полученіи отъ нихъ пяти семикопѣчныхъ марокъ.

апрѣля 1895 г. комиссія по присужденію преміи Д. А. Столыпина, избранная въ годичномъ засѣданіи 24-го января 1895 года изъ пяти членовъ общества: Н. Я. Грота, Н. А. Иванцова, Л. М. Лопатина, В. П. Преображенскаго и Н. А. Умова, доложила свое заключеніе относительно единственнаго поданнаго на премію сочиненія, подъ девизомъ: «In necessariis unitas. Per aspera ad astra»; согласно этому заключенію, сочиненіе не можетъ быть признано достойнымъ ни полной преміи, ни части ея. Психологическое Общество утвердило постановленіе комиссіи.

Въ виду этого, Московское Психологическое Общество **вновь назначаетъ премію въ 1.000 рублей** за лучшее сочиненіе на прежнюю тему:

„Критическое разсмотрѣніе положенія Огюста Конта о естественномъ совпадении (coïncidence spontanée) первообразныхъ законовъ неорганической природы съ основными законами органической жизни и о стремленіи всѣхъ реальныхъ знаній человѣка къ логическому и научному единству (unité logique et scientifique)“. См. Cours de philosophie positive, leçons 58-me et 59-me, особенно стр. 681 тома VI-го, изданія Литтре.

Для полного разрѣшенія задачи желательно особое разсмотрѣніе философій физики, химіи и біологіи въ ихъ главныхъ методахъ и основныхъ законахъ, какъ онѣ изложены во II и III тт. «Курса» (ср. брошюры жертвователя Д. А. Столыпина: Двѣ философіи Единство науки. Ученіе Ог. Конта. Начала социологіи.—Очерки философій и науки.—Мировой законъ равновѣсія и гармоніи въ природѣ и общественныхъ явленіяхъ. Москва, 1888—92).

Срокъ подачи сочиненій — **1-е января 1900 года**. Присужденіе преміи особою комиссіей при Психологическомъ Обществѣ произойдетъ въ апрѣлѣ 1900 года. По усмотрѣнію комиссіи, согласно волѣ жертвователя, премія можетъ быть раздѣлена между соискателями, а въ случаѣ неудовлетворительности представленныхъ сочиненій присужденіе преміи или значительной части ея можетъ быть отнесено на новый срокъ.

Сочиненія должны быть написаны на русскомъ языкѣ и доставлены въ Московскій университетъ на имя предсѣдателя Психологическаго Общества. Фамиліи и адреса соискателей должны быть присланы въ запечатанныхъ конвертахъ съ обозначеніемъ на нихъ девизовъ или эпитафьевъ представленныхъ сочиненій.

Предсѣдатель Московскаго Психологическаго Общества.