

ИЗДАНИЕ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА.

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

И

ПСИХОЛОГІИ.

ЖУРНАЛЪ,

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

ГОДЪ VI.

Книга 26 (1).

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

ЯНВАРЬ 1895 г.

МОСКВА.

Типо-литографія Высочайше утвержденного Т-ва И. Н. Кушнеревъ и Н^о,
Пименовская ул., соб. д.
1895.





СОДЕРЖАНІЕ.

	<i>Стр</i>
✓ Пространство и время.— Б. Н. Чичерина	1
Самуиль Пуфендорфъ.— В. А. Гольцева	57
Аскетическое начало въ нравственности.— Вл. С. Соловьева .	68
Природа красоты.— П. Д. Боборыкина	89
Происхожденіе и развитіе нравственныхъ чувствъ.— А. А. Токарскаго	115

СПЕЦІАЛЬНЫЙ ОТДѢЛЪ.

Объ интеллектуальной сферѣ женщины.— Л. О. Даркшевича	1
По поводу статьи г. проф. А. И. Введенскаго: «О Кантѣ дѣйствительномъ и воображаемомъ».— М. И. Каринскаго .	20
Новая книга по исторіи греческой религіи (Erw. Rohde. Psyche).— Кн. С. Н. Трубецкаго	47
Вопросникъ для психологическаго изслѣдованія о первыхъ воспоминаніяхъ дѣтства.— В. Анри	55

Критика и библіографія.

I. ОБЗОРЪ КНИГЪ.

Edw. Caird . The Evolution of Religion.— А. Н. Гилярова .	57
Ch. Huit . La vie et l' Oeuvre de Platon.— А. Н. Гилярова .	62
Pöhlmann . Geschichte des antiken Kommunismus und Socialismus.— А. Н. Гилярова	64

Проф. А. И. Смирновъ. Эстетика, какъ наука о прекрасномъ въ природѣ и искусствѣ.— Проф. А. И. Смирновъ. Эстетическое значеніе формы въ произведеніяхъ природы и искусства.— В. Н. Ивановскаго	66
A. Godfernaux. Le sentiment et la pensée.— В. Вальденберга	70
Новыя книги и брошюры, полученныя редакціей	71

II. ОБЗОРЪ ЖУРНАЛОВЪ.

Zeitschrift f. Psychologie u. Physiologie d. Sinnesorgane.— Г. И. Челпанова	75
Vierteljahrsschrift f. wissenschaftliche Philosophie.— М. И. Петрункевича	79
Rivista Italiana di filosofia.— В. Вальденберга	82

Н. Н. Ланге. Письмо въ редакцію	84
Психологическое Общество (отчеты о 5 засѣданіяхъ и пренія по рефератамъ Н. Я. Грота: «О времени»)	89
Объявленія.	

Пространство и время.

Что такое пространство и время? Каковы их свойства? Суть ли это только субъективныя опредѣленія человѣческаго разума, какъ думалъ Кантъ, или, наоборотъ, представляютъ ли они только отвлеченія отъ получаемыхъ изъ опыта объективныхъ опредѣленій познаваемыхъ предметовъ, какъ полагаютъ эмпирики? Или, можетъ быть, наконецъ, это—опредѣленія субъективныя и объективныя вмѣстѣ, то есть абсолютныя? Въ послѣднемъ случаѣ, что они такое: субстанціи или признаки, самобытныя сущности или принадлежности чего-нибудь? Соотвѣтствуетъ ли субъективная ихъ форма объективнымъ опредѣленіямъ, или субъективныя представленія и объективныя опредѣленія представляютъ двѣ разныя формы единой сущности? Таковы вопросы, которые неизбежно возникаютъ во всякомъ умѣ, размышляющемъ о вещахъ. Обойти ихъ нѣтъ возможности, ибо пространство и время суть необходимыя формы всякаго познанія дѣйствительности. Не выяснивъ ихъ, мы не въ состояніи опредѣлить ни свойствъ нашей познавательной способности, ни истинныхъ свойствъ познаваемыхъ нами вещей. Рѣшеніемъ ихъ опредѣляется все наше міросозерцаніе; отъ него зависитъ пониманіе отношеній человѣческаго разума и къ внѣшнему міру, и къ абсолютному бытію. Поэтому, оно составляетъ первое требованіе всякаго философскаго мышленія.

Повидимому, это рѣшеніе не представляетъ неодолимыхъ трудностей. Мы не вступаемъ тутъ въ область, сокрытую

отъ нашихъ взоровъ, о которой мы можемъ судить только косвенно, съ помощью обширныхъ фактическихъ изслѣдованій и часто обманчивыхъ умозаключеній. Эти опредѣленія присуши всякому дѣйствию нашего ума; мы не можемъ безъ нихъ обойтись въ познаніи какого бы то ни было предмета. Притомъ, это—опредѣленія, общія всѣмъ людямъ, которыя всѣ понимаютъ одинаково, безъ малѣйшаго сомнѣнія и колебанія. Въ геометріи и механикѣ мы имѣемъ науки, которыя орудуютъ этими началами съ полною достовѣрностью. Поэтому, казалось бы, нѣтъ ничего проще, какъ выяснитъ, что именно въ нихъ содержится и чему они соотвѣтствуютъ въ явленіяхъ. Затѣмъ, отъ точной логической связи понятій зависитъ вывести отсюда необходимыя заключенія. Это мы и постараемся сдѣлать. Начнемъ съ времени, которое намъ ближе, ибо имъ опредѣляется не только познаніе внѣшнихъ явленій, но и познаніе внутренняго нашего міра и собственнаго мышленія.

Итакъ, во-первыхъ, что такое время?

Подъ именемъ времени мы разумѣемъ чистую форму послѣдовательности, независимо отъ того, что въ немъ совершается. Послѣдовательность же есть исчезновеніе одного бытія съ появленіемъ другаго. Какъ чистая форма послѣдовательности, время представляется состоящимъ изъ частей, одна за другою появляющихся и исчезающихъ. Эти части называются *моментами* или *мгновеніями*. Онѣ различаются между собою своимъ отношеніемъ къ бытію: моменты исчезнувшіе, т. е. перешедшіе изъ бытія въ небытіе, составляютъ *прошедшее*; моменты, перешедшіе изъ небытія въ бытіе, составляютъ *настоящее*; наконецъ, тѣ, которые должны получить бытіе, когда исчезнетъ настоящее, составляютъ *будущее*. Такимъ образомъ, время представляетъ рядъ исчезающихъ и появляющихся моментовъ, которые въ своей совокупности составляютъ настоящее, прошедшее и будущее.

Свойства этого ряда суть:

1. *Непрерывность*. Какъ скоро исчезаетъ одно мгновеніе,

такъ непосредственно за нимъ появляется другое. Совершающееся во времени дѣйствіе можетъ происходить скачками; но время течетъ непрерывно. Нѣтъ мгновенія, когда бы не было настоящаго, и это настоящее непосредственно слѣдуетъ за прошедшимъ и предшествуетъ будущему.

2. *Равномѣрность.* Дѣйствіе, происходящее во времени, можетъ быть болѣе или менѣе продолжительно; одна его часть можетъ совершаться скоро, а другая медленно, и тогда оно будетъ неравномѣрно. Но во времени нѣтъ большей или меньшей скорости, ибо всѣ мгновенія одинаковы, и вся ихъ сущность заключается въ томъ, что одно исчезаетъ, когда другое появляется. Поэтому, равномѣрность или неравномѣрность дѣйствія измѣряется продолженіемъ времени, въ которомъ оно совершается.

3. *Дѣлимость.* Такъ какъ время состоитъ изъ частей, то оно дѣлимо. Поэтому могутъ быть большіе или меньшіе промежутки времени. Но это дѣленіе для него внѣшнее. Происходящія въ немъ дѣйствія могутъ совершаться въ теченіе большаго или меньшаго промежутка времени; само же время течетъ непрерывно и равномѣрно. Каждый промежутокъ непосредственно переходитъ въ другой.

4. *Безконечность.* Существо послѣдовательности состоитъ въ томъ, что всякому моменту предшествуетъ другой и за нимъ слѣдуетъ другой. Слѣдовательно, какой бы моментъ мы ни представили настоящимъ, у него всегда есть предшествующій, а потому нѣтъ начала; а съ другой стороны, исчезновеніе одного момента непремѣнно сопровождается появленіемъ другаго, а потому нѣтъ конца. Такимъ образомъ, время, какъ чистая форма послѣдовательности, не имѣетъ ни начала, ни конца: оно вѣчно. Восходя къ началу всѣхъ вещей, человѣческій умъ можетъ представить себѣ такую пору, когда не было никакой послѣдовательности, а было только одно абсолютное, неизмѣнное и неподвижное. Но въ отношеніи къ настоящему такая пора представляется прошедшимъ, слѣдовательно, она составляетъ тоже часть вѣчнаго времени.

5. *Единство*. Время одно; разные времена суть только части одного и того же времени. Настоящий момент одинъ для всего сущаго; онъ заключаетъ въ себѣ опредѣленное отношеніе вещей. Слѣдующій моментъ, вслѣдствіе происшедшихъ измѣненій, заключаетъ въ себѣ другое отношеніе, но опять же одно для всѣхъ.

6. Изъ единства и безконечности вытекаетъ *всеобъемлемость*. Всякое происходящее въ мірѣ дѣйствіе, всякая совершающаяся въ немъ перемѣна происходитъ во времени. Время, какъ чистая форма послѣдовательности, не имѣющая ни начала, ни конца, обнимаетъ ихъ всѣ.

Таково присущее человѣческому разуму понятіе о времени. Такъ его всѣ люди всегда понимали и понимаютъ, и всѣ подъ этою формой всегда познавали и познаютъ явленія. Ничего другаго ни въ исторіи, ни въ жизни мы не находимъ.

Не для всѣхъ однако это понятіе одинаково ясно, хотя всѣ имъ одинаково пользуются. Причина та, что время въ нашемъ мышленіи является въ двойной формѣ: какъ представленіе и какъ понятіе. Обще всѣмъ людямъ представленіе времени. Оно есть всегда присущая уму форма, подъ которою онъ воспринимаетъ всѣ явленія міра. Но въ основаніи этого представленія лежитъ понятіе, которое должно быть выяснено для сознанія, а это составляетъ плодъ особеннаго умственнаго процесса, на который не всѣ способны. Надобно логически анализировать представленіе времени, опредѣлить всѣ его элементы и свести ихъ къ единству. Такимъ образомъ, понятіе заключается въ представленіи, но заключается, какъ опредѣляющее его начало. Это обнаруживается въ тѣхъ свойствахъ времени, которыя не представимы, а только мыслимы. Такова безконечность. Представленіе, по существу своему, ограничено, и такова же присущая ему форма. Безконечность же есть опредѣленіе мысли, которая, понимая, что всякому моменту предшествуетъ и за всякимъ слѣдуетъ другой, заключаетъ изъ этого, что у времени, какъ таковаго, нѣтъ ни начала, ни конца.

Понятіе и представленіе относятся другъ къ другу, какъ общее и частное. Общее всегда присуще частному; но проявляясь въ частной формѣ, оно не всегда сознается какъ общее. Существо же обоихъ одно и тоже. Это — единое опредѣленіе въ двухъ разныхъ умственныхъ видахъ.

Что же это за опредѣленіе и откуда оно берется? Есть ли это прирожденная намъ форма мышленія, или она извлекается изъ опыта, вмѣстѣ съ содержаніемъ всего нашего познанія?

Эмпирики выводятъ понятіе о времени изъ чувства продолжительности. Такова теорія Бэна. Но чувство продолжительности, какъ таковое, не существуетъ. Всякое ощущеніе есть настоящее. Таково впечатлѣніе, получаемое отъ явленій, а равно и то утомленіе, которое иногда ощущается отъ продолжающагося явленія. Такъ называемое чувство продолжительности есть не что иное, какъ сочетаніе настоящаго ощущенія съ воспоминаніемъ предшествующаго. Но воспоминаніе не есть ощущеніе; это — представленіе прошлаго, которое предполагаетъ уже сознаніе времени. Это сознаніе присуще всякому воспоминанію, какъ неотъемлемая его принадлежность. Всякій образъ потому именно представляется воспоминаніемъ, что онъ относится къ прошлому. Поэтому, если какое-либо существо имѣетъ память, какъ прирожденную способность, то оно имѣетъ и неразрывно связанное съ этою способностью прирожденное представленіе времени. Оно берется не извнѣ, а извнутри.

Еще менѣе можетъ настоящее ощущеніе дать намъ представленіе будущаго. Для этого нужно имѣть воображеніе, идущее за предѣлы настоящаго, то-есть, за предѣлы всякихъ ощущеній. Воображеніемъ одарено всякое существо, которое ставитъ себѣ цѣли и ожидаетъ несуществующихъ еще въ дѣйствительности явленій. То и другое неразрывно связано съ сознаніемъ будущаго, которое не можетъ быть извлечено изъ какихъ бы то ни было явленій, а можетъ быть только прирождено дѣйствующему субъекту.

Итакъ, время есть прирожденная умозрительная форма

представлений. Въ этомъ отношеніи Кантъ былъ совершенно правъ. Но правъ ли онъ, признавая за этимъ опредѣленіемъ чисто субъективное значеніе и отказывая ему во всякой объективности? На этотъ вопросъ мы должны отвѣчать отрицательно.

Временемъ опредѣляются явленія; но явленія не суть чисто субъективныя ощущенія, которымъ ничто не соотвѣтствуетъ въ реальномъ мірѣ. Явленіе есть взаимодѣйствіе между субъектомъ и объектомъ; если въ этомъ взаимодѣйствіи есть субъективный элементъ, то есть и объективный, независимый отъ субъекта и принадлежащій самимъ вещамъ. Въ числѣ этихъ объективныхъ опредѣленій есть и такія свойства вещей, которыя прямо относятся къ времени. Такова *послѣдовательность*. Время есть чистая форма послѣдовательности, и такую именно послѣдовательность мы замѣчаемъ въ явленіяхъ, почему и прилагаемъ къ нимъ представленіе времени; мы говоримъ, что они происходятъ во времени.

Эту послѣдовательность мы не можемъ приписать чисто субъективному ощущенію, ибо тутъ есть нѣчто совершенно независимое отъ субъекта. Тотъ или другой рядъ ощущеній вызывается не собственно дѣятельностью ума, а измѣненіями, происходящими въ самихъ явленіяхъ, чему бы, впрочемъ, эти явленія ни соотвѣтствовали. Если мы даже явленія примемъ за чистые миражи, то все же эти миражи суть нѣчто измѣняющееся, причина чего лежитъ внѣ насъ. Явленія, по существу своему, представляютъ нѣчто измѣнчивое и преходящее. А всякое измѣненіе заключаетъ въ себѣ послѣдовательность: одно исчезаетъ, а другое является на его мѣсто. Но мы имѣемъ дѣло не съ одними миражами. И практическая жизнь, и пріобрѣтенное опытомъ знаніе удостовѣряютъ насъ, что явленіями раскрываются намъ свойства самихъ вещей. Опытныя науки даютъ намъ непреложные законы, которыми управляется внѣшній міръ, совершенно независимо отъ субъекта. Слѣдовательно, мы должны признать послѣдовательность свойствомъ не только субъ-

ективныхъ нашихъ состояній, но и явленій объективнаго міра.

Она составляетъ необходимую принадлежность всякаго дѣйствія. Дѣйствіе состоитъ именно въ измѣненіи, въ переходѣ отъ одного къ другому. Въ объективномъ мірѣ, основное дѣйствіе, къ которому болѣе или менѣе сводятся всѣ остальные, есть движеніе, а всякое движеніе заключаетъ въ себѣ дѣятельность, непрерывный переходъ отъ одного мѣста къ другому. Въ субъективномъ мірѣ все сводится къ внутреннимъ перемѣнамъ сознанія, и во всѣхъ этихъ перемѣнахъ субъектъ точно также является дѣятельнымъ. Самая воспримчивость сопровождается воздѣйствіемъ. По своему понятію, послѣдовательность присуща всякому дѣйствію, какъ необходимое его свойство, или какъ его атрибутъ.

Но замѣчаемая въ явленіяхъ послѣдовательность не составляетъ только принадлежности каждаго отдѣльнаго дѣйствія. Въ ней есть свойства, указывающія на единое начало, общее всѣмъ. Эти свойства суть:

1. *Продолжительность.* Одно дѣйствіе начинается или кончается ранѣе другаго; отъ этого зависятъ ихъ реальныя отношенія. Если, напримѣръ, два дѣйствія уравновѣшиваютъ другъ друга и одно прекращается ранѣе другаго, то послѣднее получить перевѣсъ. Если для полученія извѣстнаго результата требуется совмѣстное дѣйствіе двухъ силъ и одно дѣйствіе начинается или кончается ранѣе другаго, то результатъ будетъ иной.

2. *Скорость.* Одно и тоже дѣйствіе, напримѣръ, прохожденіе извѣстнаго пространства, можетъ совершаться въ разные промежутки времени, и наоборотъ, въ одинъ и тотъ же промежутокъ времени могутъ проходиться разныя пространства. Этимъ опять опредѣляются взаимныя отношенія вещей. Предметы, движущіеся въ одномъ направленіи съ разною скоростью, съ теченіемъ времени все болѣе отдаляются другъ отъ друга. А такъ какъ причина увеличенія разстоянія заключается въ томъ, что проходятся разныя пространства въ одно время, то ясно, что время одно для

всѣхъ, хотя послѣдовательность движенія въ отношеніи къ пространству можетъ быть разная.

3. *Равномѣрность.* Мы видѣли, что время, какъ чистая форма послѣдовательности, течетъ равномѣрно; но дѣйствіе можетъ происходить или равномѣрно или неравномѣрно. Не только разныя дѣйствія могутъ совершаться съ разною скоростью, но одно и то же дѣйствіе можетъ въ разныхъ своихъ частяхъ происходить съ большею или меньшею скоростью. Оно можетъ постепенно ускоряться или замедляться; самое ускореніе можетъ происходить равномѣрно или неравномѣрно, то-есть, въ одинакіе промежутки времени можетъ прибавляться или убавляться одинакая или неодинакая скорость. Поэтому, для опредѣленія отношенія дѣйствія къ времени, необходимо неравномѣрныя дѣйствія свести къ равномѣрнымъ. Послѣднія служатъ мѣриломъ первыхъ. Это и дѣлаетъ механика въ отношеніи къ движенію. Однако, для опредѣленія этого отношенія мало одной равномѣрности, нужно еще опредѣленіе величины промежутковъ. Этой цѣли служить:

4. *Періодичность дѣйствій.* Есть дѣйствія періодическія, то-есть, совершающія круговращеніе и возвращающіяся къ началу послѣ опредѣленнаго промежутка времени. Таковы, въ особенности, астрономическія явленія, какъ то: движеніе земли около своей оси, движенія мѣсяца около земли и планетъ около солнца. Такія явленія служатъ мѣрилами множества другихъ, которыя этой періодичности не имѣютъ. Однако и эти явленія, служащія мѣриломъ для другихъ, въ свою очередь должны быть измѣрены, ибо ничто не ручается намъ въ томъ, что они происходятъ равномѣрно, въ равные всегда промежутки. Этой цѣли служатъ разныя равномѣрныя движенія, устроиваемыя человѣкомъ, какъ-то: качаніе маятника, часовой механизмъ. Но и качаніе маятника на различныхъ широтахъ и при разныхъ условіяхъ измѣняется, хронометры портятся, а потому, въ свою очередь, требуютъ провѣрки. Достигнуть болѣе или менѣе точнаго результата мы можемъ только

сравненіемъ однихъ движеній съ другими, да и то мы приходимъ лишь къ точности приблизительной. Абсолютной точности мы могли бы достигнуть единственно въ томъ случаѣ, если бы мы нашли абсолютное движеніе, которое могло бы служить мѣриломъ всѣхъ остальныхъ. Но такого абсолютнаго движенія подлежащія нашему опыту явленія намъ не представляютъ.

Изъ этого ясно, что наше измѣреніе времени всегда болѣе или менѣе относительно и произвольно, ибо за единицу мы можемъ принять произвольный промежутокъ, съ которымъ мы сравниваемъ остальные. Но отсюда не слѣдуетъ, что самое время, объективно, представляетъ только отношеніе происходящихъ въ мірѣ дѣйствій. Всѣ означенныя выше опредѣленія: послѣдовательность, продолжительность, скорость, равномерность, періодичность, суть свойства очевидно объективныхъ, независимыхъ отъ субъекта дѣйствій, но эти свойства принадлежатъ имъ не только въ отношеніи ихъ другъ къ другу, но и въ отношеніи къ единому для всѣхъ началу, которымъ они всѣ опредѣляются. Всякое отношеніе предполагаетъ нѣчто общее относящимся, связывающее ихъ общимъ закономъ. Такъ, отношеніе въ пространствѣ предполагаетъ общую среду, имѣющую свои законы и этими законами опредѣляющую взаимное положеніе находящихся въ ней вещей. Отношеніе взаимодѣйствія предполагаетъ общее дѣйствіе, опредѣляемое также общимъ закономъ. Это общее начало можетъ быть или принадлежностью самихъ вещей или нѣчто ихъ обнимающее и ихъ въ себѣ заключающее. Къ которому разряду относится время?

Очевидно, къ послѣднему. Относящіяся къ времени свойства вещей разнообразны и измѣнчивы; а время, которое служитъ имъ общимъ мѣриломъ, едино, безконечно и всегда себѣ равно. Свойства вещей опредѣляются отношеніемъ къ времени, какъ къ чему-то отъ нихъ независимому и ихъ опредѣляющему, подобно тому какъ пространственныя свойства вещей опредѣляются отношеніемъ къ пространству, какъ общей, заключающей ихъ средѣ. Нако-

нецъ, даже помимо всякихъ свойствъ, дѣйствія размѣщаются во времени въ извѣстной послѣдовательности. Они могутъ совпадать или не совпадать во времени, могутъ слѣдовать другъ за другомъ или раздѣляться промежутками; отъ этого зависятъ ихъ реальныя отношенія. Поэтому мы говоримъ, что всѣ дѣйствія происходятъ во времени. Этимъ терминомъ, существующимъ на всѣхъ языкахъ, обозначается необходимое отношеніе, вытекающее изъ самой природы вещей, то-есть, законъ природы.

Этимъ только объясняется полное соотвѣтствіе нашего субъективнаго понятія о времени съ тѣми объективными опредѣленіями, которыя даются намъ познаніемъ явленій. Субъективно, время, какъ чистая форма послѣдовательности, есть нѣчто независимое отъ какихъ бы то ни было условій; это—послѣдовательность безусловная, или абсолютная. Это понятіе мы полагаемъ въ основаніе всего своего міросозерцанія; мы вводимъ его въ наши математическія вычисления; на немъ мы основываемъ выводимые нами механическіе законы, и на дѣлѣ оказывается, что выведенные такимъ образомъ законы вполнѣ отвѣчаютъ дѣйствительности. Въ этомъ обнаруживается основное тождество субъективнаго и объективнаго бытія. Законы разума и законы внѣшняго міра одни и тѣже; необходимое въ разумѣ необходимо и въ природѣ. А такъ какъ законами опредѣляются дѣйствующія въ мірѣ начала, то существуютъ начала общія обоимъ. Къ нимъ принадлежитъ время, которое одинаково опредѣляетъ субъективный міръ и объективный, сводя ихъ оба къ лежащему въ основаніи ихъ абсолютному.

Но если время, какъ абсолютное начало, есть не только отвлеченное представленіе субъекта, но и нѣчто объективное, опредѣляющее всякое дѣйствіе, то что же такое это начало въ самомъ себѣ?

Кантъ, доказывая чистую субъективность пространства и времени, говоритъ, что защитники объективнаго ихъ существованія должны выбирать одно изъ двухъ: или считать

ихъ просто отношеніями вещей, что противорѣчитъ умозрительнымъ ихъ свойствамъ и безусловной достовѣрности математическихъ построеній, или же признать двѣ вѣчныя и безконечныя, сами по себѣ сущія пустоты (Undinge), которыя существуютъ, не имѣя въ себѣ ничего дѣйствительнаго, единственно затѣмъ, чтобы все въ себѣ заключать *).

Еслибы точно такова была дилемма, представляющаяся пониманію пространства и времени, то конечно, намъ оставалось бы только признать ихъ чисто субъективными формами нашего разума, а вмѣстѣ съ тѣмъ признать и всѣ основанные на нихъ законы природы чистыми продуктами нашего умозрѣнія, которымъ ничто не соотвѣтствуетъ въ реальномъ мірѣ. Но кромѣ этой дилеммы, есть еще третій исходъ, который дается самымъ существомъ дѣла и къ которому, въ силу логической необходимости, мы должны неизбежно придти.

Что такое время? Анализируя его опредѣленія, мы нашли, что оно представляетъ чистую форму послѣдовательности. Но чистая послѣдовательность, очевидно, сама по себѣ не можетъ существовать. Послѣдовательность есть всегда послѣдовательность чего-либо. Мы видѣли, что она составляетъ необходимый атрибутъ всякаго дѣйствія. Чистая, или абсолютная послѣдовательность есть, слѣдовательно, атрибутъ абсолютнаго дѣйствія. Если существуетъ время, то есть въ мірѣ и абсолютное дѣйствіе, обнимающее всѣ частныя дѣйствія и дающее имъ законъ. Что же это за дѣйствіе?

Оно можетъ быть дѣйствіемъ или абсолютнаго субъекта, или абсолютнаго объекта, или, наконецъ, абсолютнаго субъектъ-объекта, то-есть, Абсолютнаго въ полнотѣ своихъ опредѣленій.

Если время имѣетъ объективное значеніе, то оно не можетъ быть атрибутомъ чистаго субъекта. Но столь же мало оно можетъ быть атрибутомъ чистаго объекта,

*) Kritik der reinen Vernunft. Transcend. Aesthetik, § 7.

то-есть безсознательнаго міроваго процесса. Міровой процессъ есть совокупность происходящихъ въ мірѣ дѣйствій. Такъ какъ время не есть только отношеніе частныхъ дѣйствій, а представляетъ нѣчто единое, всегда себѣ равное, обнимающее всѣ частныя дѣйствія, то оно не можетъ быть атрибутомъ этого процесса. Еслибы мы даже представили себѣ міровой процессъ какъ дѣйствіе единой всеобъемлющей силы, которая, оставаясь независимою отъ заключающихся въ ней частныхъ силъ, даетъ имъ законъ, то и въ такомъ случаѣ мы не могли бы признать время ея атрибутомъ, ибо время заключаетъ въ себѣ настоящее, прошедшее и будущее, а чисто объективный процессъ происходитъ весь въ настоящемъ; прошедшее и будущее существуютъ единственно въ сознаніи субъекта. Слѣдовательно, время можетъ быть только атрибутомъ абсолютнаго субъектъ-объекта, какъ вѣчно дѣйствующей силы, обнимающей всѣ частныя дѣйствія и дающей имъ законъ. Абсолютный, вѣчно дѣйствующій субъектъ-объектъ мы называемъ Духомъ. Время есть атрибутъ абсолютнаго Духа. Если есть время, то есть и абсолютный Духъ.

Таковъ логически необходимый выводъ, къ которому приводитъ насъ признаніе объективнаго существованія времени. Дилемму, поставленную Кантомъ, мы должны выразить инымъ образомъ: или мы должны признать время чисто субъективнымъ представленіемъ, а съ тѣмъ вмѣстѣ отвергнуть объективное значеніе всѣхъ законовъ природы, въ которые время входитъ какъ опредѣляющее начало, или мы должны признать время атрибутомъ абсолютнаго Духа. Другой альтернативы нѣтъ. А такъ какъ въ объективномъ значеніи законовъ природы мы не можемъ сомнѣваться, то послѣдній выводъ остается единственно правильнымъ.

Какъ извѣстно, идеализмъ понимаетъ Абсолютное, какъ вѣчно дѣйствующій Духъ, выдѣляющій изъ себя противоположности и опять сводящій эти противоположности къ единству. Таково было воззрѣніе Шеллинга и Гегеля. Туже мысль выразилъ Гёте въ извѣстномъ стихѣ:

Im Anfang war die That *).

Объективное существованіе времени доказываетъ правильность этого взгляда. Тѣмъ не менѣе, онъ представляется одностороннимъ; имъ не исчерпываются опредѣленія Абсолютнаго. Кромѣ вѣчнаго дѣйствія, существуетъ нѣчто неподвижное, неизмѣнное, независимое отъ времени, но такъ же, какъ оно, все въ себѣ заключающее и всему полагающее законъ. Эти свойства даются намъ пространствомъ.

Что же такое пространство?

Мы опять должны анализировать его опредѣленія въ томъ видѣ, какъ они постоянно и необходимо представляются человѣческому уму, а затѣмъ постараться опредѣлить его существо.

Пространство, какъ его представляютъ всѣ люди, есть пустая среда, заключающая въ себѣ всѣ вещи. И матеріальные предметы, и единичные мыслящіе субъекты, всѣ находятся въ пространствѣ. Сама по себѣ, независимо отъ находящихся въ ней вещей, эта среда представляетъ только чистую форму *протяженія*, то-есть, количественнаго бытія, котораго всѣ части, существуя совмѣстно, находятся *внѣ* другъ друга.

Если подъ именемъ протяженія мы будемъ разумѣть, вообще, всякое количественное бытіе, котораго части находятся *внѣ* другъ друга, то мы будемъ имѣть двѣ формы протяженія: послѣдовательную и совмѣстную. Въ первой протяженіе состоитъ въ томъ, что одна часть бытія замѣняетъ другую, появляясь, когда та исчезаетъ; во второй же эти части существуютъ рядомъ, исключая другъ друга. Первое есть время, второе—пространство. Оба суть чистыя формы, то-есть, чистое протяженіе, независимое отъ всякаго содержанія. Такъ понимается пространство человѣческимъ умомъ, и это представленіе полагается въ основаніе всѣхъ построений и выводовъ геометріи. Абсолютная

*) Въ началѣ было Дѣйствіе.

вѣрность этихъ выводовъ доказываетъ, что оно вполнѣ соотвѣтствуетъ дѣйствительности.

Основные свойства этого совмѣстнаго протяженія тѣже самыя, что и свойства времени, за исключеніемъ того, которымъ опредѣляется ихъ отличіе. Эти свойства суть:

1. *Непрерывность*. Между вещами, находящимися въ пространствѣ, можетъ быть *разстояніе*, то-есть, раздѣляющее ихъ пространство; но разстояніе между всякими двумя частями пространства будетъ опять пространствомъ; слѣдовательно, всякая часть непосредственно переходитъ въ другую и всѣ онѣ образуютъ одно непрерывное цѣлое.

2. *Равнолѣтность*. Такъ какъ пространство представляетъ чистую форму протяженія, то между его частями нѣтъ качественного различія. Единственное ихъ опредѣленіе состоитъ въ томъ, что всѣ онѣ лежатъ внѣ другъ друга, а потому пространство простирается во всѣ стороны совершенно равнолѣтно.

3. *Длимость*. Состоя изъ частей, пространство, также, какъ и время, дѣлимо; но и для него это дѣленіе внѣшнее. Заключающіяся въ немъ вещи могутъ занимать большее или меньшее пространство, могутъ находиться на большемъ или меньшемъ разстояніи другъ отъ друга; этимъ въ пространствѣ полагаются границы. Но эти границы суть границы вещей, а не самого пространства, которое непрерывно. Въ пространствѣ всякая граница заключается только какъ возможность, которая становится дѣйствительною лишь дѣйствіемъ находящихся въ немъ вещей; съ измѣненіемъ этого дѣйствія, то-есть, съ перемѣною положенія, она опять переходитъ въ возможность. Вслѣдствіе этого перехода изъ возможности въ дѣйствительность и изъ дѣйствительности въ возможность граница въ пространствѣ представляется, по существу своему, измѣнчивою; а такъ какъ она полагается и снимается внѣшнимъ для него дѣйствіемъ, то она является и совершенно произвольною. Тѣмъ не менѣе, полагаясь въ пространствѣ, границы причастны всѣмъ его опредѣленіямъ и подчиняются всѣмъ его законамъ. На этомъ

основаны всѣ выводы геометріи. Источникъ ихъ заключается въ томъ, что въ противоположность измѣнчивой границѣ, пространству, какъ таковому, принадлежать:

4. *Неподвижность и неизмѣнность.* Полагаемая въ немъ границы измѣняются, но оно остается всегда одно и тоже. Поэтому, оно всѣ измѣненія сдерживаетъ непреложными законами. Изъ этого отношенія пространства къ границѣ вытекаетъ:

5. *Безконечность.* Границы заключаются въ пространствѣ какъ возможность; само же оно идетъ за предѣлы всякой границы. Если мы представимъ какое бы то ни было ограниченное пространство, то за предѣлами его опять будетъ новое пространство, ибо граница, отдѣляющая два предмета, есть общая обоимъ, а потому имѣетъ свойства обоихъ; а такъ какъ граница, отдѣляющая извѣстное пространство, сама имѣетъ протяженіе, то и внѣ ея сущее должно быть протяженнымъ, то-есть, имѣть свойства пространства. Безконечность пространства также, какъ и безконечность времени, вытекаетъ изъ самаго его понятія, какъ чистой формы протяженія, или совмѣстной внѣшности. Все, что ограничиваетъ пространство, находится *внѣ* его, а все, что находится внѣ другаго, имѣетъ пространственное опредѣленіе, то-есть, занимаетъ пространство. Находящіяся въ пространствѣ вещи могутъ ограничивать другъ друга; но самое пространство, какъ чистая форма внѣшности, не ограничивается ничѣмъ. Граница состоитъ въ немъ, а не внѣ его. Отсюда слѣдуетъ:

6. *Единство.* Пространство одно; двухъ пространствъ быть не можетъ. Другое было бы или внутри его, или внѣ. Но всякое пространство, находящееся внутри другаго, есть часть послѣдняго; а внѣ пространства ничего быть не можетъ, ибо оно безконечно. Это опять вытекаетъ изъ самаго понятія. Чистая форма совмѣстнаго протяженія можетъ быть только одна, ибо количественно ей не полагается предѣла, а всякое качественное различіе исключается.

Тѣмъ не менѣе, многіе изъ современныхъ математиковъ,

даже изъ самыхъ значительныхъ, допускаютъ существованіе нѣсколькихъ пространствъ. Говорятъ объ Евклидовомъ, то-есть плоскомъ пространствѣ, на которомъ основана планиметрия, о пространствѣ сферическомъ и псевдосферическомъ. Исходя отъ положенія, что представленіе пространства дается намъ опытомъ, утверждаютъ, что мы, по спеціальнымъ свойствамъ нашего ума, понимаемъ только пространство о трехъ измѣреніяхъ, въ которомъ живемъ, точно также, какъ еслибы были существа, живущія въ двухъ измѣреніяхъ или въ одномъ, то они могли бы представлять себѣ единственно такія пространства. Но нѣтъ причины, почему бы не существовали пространства о четырехъ и болѣе измѣреніяхъ. На этомъ основаніи математики строятъ даже аналитическія формулы и пускаются въ гиперматематическія вычисленія.

Всѣ эти воззрѣнія основаны на неясности понятій. Здѣсь смѣшиваются два разныхъ опредѣленія: безграничное и граница. Первое есть собственно пространство, и оно всегда одно и тоже во всѣхъ своихъ частяхъ. Граница же можетъ быть разная, изъ чего рождаются различныя отношенія частей. Плоскость не есть пространство, а извѣстнаго рода поверхность, то-есть граница, также, какъ сфера и псевдосфера. Отъ различныхъ свойствъ этихъ границъ зависитъ то, что на плоскости сумма угловъ треугольника равняется двумъ прямымъ, на сферѣ она больше, а на псевдосферѣ меньше. Причина та, что на плоскости линія, ограничивающія треугольникъ, прямая, на сферѣ выпуклая, на псевдосферѣ вогнутая. Но всѣ эти различія заключаются въ одномъ и томъ же пространствѣ и опредѣляются неизмѣнными его законами. Никакого спеціальнаго пространства тутъ не оказывается.

Еще несообразнѣе предположеніе, что могутъ быть существа, живущія въ двухъ или въ одномъ измѣреніи. Протяженіе о двухъ измѣреніяхъ есть поверхность, то-есть граница; протяженіе объ одномъ измѣреніи есть линія, то-есть опять же граница. Но въ чистой границѣ никакое существо жить не можетъ. Чистая граница есть не болѣе

какъ отвлеченное представленіе нашего ума, а въ отвлеченіи никакое реальное существо не живетъ. Не только люди, но и всѣ существа, какія могутъ быть на свѣтѣ, всегда жили, живутъ и будутъ жить въ одномъ и томъ же пространствѣ о трехъ измѣреніяхъ, ибо другаго нѣтъ и быть не можетъ.

Для выясненія этого вопроса надобно опредѣлить, что называется измѣреніями пространства. Измѣреніемъ въ обширномъ смыслѣ можно назвать всякое опредѣленіе количественнаго отношенія къ условной единицѣ, или приложеніе *мѣры*; но въ приложеніи къ пространству, измѣреніе, вообще, есть опредѣленіе *разстоянія*. Геометрически это дѣлается линіями, исходящими изъ точки. Линія называется прямою, когда она идетъ по одному направленію, то-есть, опредѣляется исключительно двумя точками: точкою исхода и точкою, на которую она направлена. Такая линія можетъ быть только одна между двумя точками, ибо, еслибы ихъ было болѣе, то онѣ различались бы между собою, и для опредѣленія различій нужны были бы новыя точки. Она кратчайшая изъ всѣхъ, ибо всякое новое опредѣленіе прибавляетъ новое пространственное отношеніе, слѣдовательно прибавляетъ путь. Поэтому, прямая линія служитъ мѣриломъ для всѣхъ остальныхъ. Но изъ одной и той же точки можетъ исходить безчисленное множество линій; измѣреній пространства въ этомъ смыслѣ можетъ быть безконечное множество. Однако, изъ всѣхъ этихъ линій есть три, которыя находятся между собою въ совершенно специальномъ отношеніи, а именно, онѣ перпендикулярны между собою. Такихъ системъ можетъ быть опять безконечное множество, ибо каждая проходящая черезъ точку линія имѣетъ двѣ другихъ, перпендикулярныхъ къ ней и между собою. Но всякая такая система непременно состоитъ изъ трехъ перпендикуляровъ. Это опредѣленіе вытекаетъ изъ самаго свойства перпендикуляра, который въ данной точкѣ можетъ быть только одинъ въ отношеніи къ данной линіи или плоскости, а это свойство перпендикуляра, въ свою очередь, вытекаетъ изъ того,

что онъ образуетъ равные углы, а равенство одно между безчисленнымъ количествомъ неравенствъ. Поэтому, въ данной плоскости черезъ данную точку могутъ проходить только двѣ линіи, перпендикулярныя между собою. Затѣмъ, въ той же точкѣ можно возстановить только одну, третью линію, перпендикулярную къ самой плоскости, слѣдовательно, ко всѣмъ лежащимъ на ней линіямъ. Всякое уклоненіе отъ этихъ линій будетъ уклоненіемъ отъ равенства угловъ; слѣдовательно, одинъ, по крайней мѣрѣ, уголь не будетъ перпендикулярень къ другимъ.

Этихъ трехъ линій совершенно достаточно для опредѣленія положенія всякой точки въ пространствѣ. Поэтому, онѣ спеціально называются измѣреніями пространства. Когда онѣ приспособляются къ этой цѣли, онѣ въ математикѣ получаютъ названіе *координатъ*. Той же цѣли могутъ служить и всякія другія линіи или заключающіеся между линіями углы; но эти болѣе сложныя координаты всегда могутъ быть сведены къ простѣйшимъ, прямоугольнымъ, которыя служатъ типомъ для остальныхъ. Во всякомъ случаѣ, для полного пространства всегда требуется три опредѣленія, и они совершенно достаточны, доказательство, что ими все исчерпывается. Еслибы наше представленіе пространства не совпадало съ дѣйствительностью, то тремя координатами не опредѣлялась бы всякая дѣйствительная точка.

На чемъ же основано это число три? Оно опредѣляется самою природою заключающихся въ пространствѣ границъ. Измѣреніе есть опредѣленіе разстоянія, а разстояніе всегда берется отъ границы; слѣдовательно, сколько есть видовъ границы, столько будетъ и основныхъ измѣреній.

Мы видѣли, что пространство ограничивается *поверхностью*. Ею извѣстная часть пространства отдѣляется отъ всего остального. Для заключающейся въ ней части пространства эта граница *внѣшняя*. Но есть и граница *внутренняя*, составляющая предѣлъ дѣленія. Такова *точка*, которая не имѣетъ протяженія, а потому недѣлима. Это—чисто умственное опредѣленіе, недоступное внѣшнимъ чувствамъ, которыя

всегда даютъ намъ только протяженное. Тѣмъ не менѣе, это опредѣленіе логически необходимое и лежащее въ основаніи всѣхъ законовъ геометріи. Но между внѣшнею и внутреннею границею есть пространственное отношеніе, которое, въ свою очередь, опредѣляется границею, именно *линіею*: она опредѣляетъ разстояніе между точкою и поверхностью.

Таковы три вида границы; иныхъ нѣтъ и быть не можетъ, ибо ими исчерпывается все содержаніе. Пространство ограничивается поверхностью; поверхность, будучи протяженна, слѣдовательно дѣлима, ограничивается линіею; линія, въ свою очередь, ограничивается точкою; точка же не ограничивается ничѣмъ, ибо она составляетъ чистую границу, а потому недѣлима.

Сообразно съ этимъ существуютъ три измѣренія пространства. Первое измѣреніе составляетъ разстояніе отъ точки—*длина*, второе даетъ разстояніе отъ линіи—*ширина*, наконецъ, третье есть разстояніе отъ поверхности—*глубина* или *вышина*. Это и обнаруживается въ трехъ пересѣкающихся въ точкѣ перпендикулярахъ. Первая проведенная линія даетъ разстояніе отъ точки—длину; возстановленный къ ней перпендикуляръ даетъ разстояніе отъ линіи—ширину; наконецъ третій, возстановленный къ обоимъ перпендикуляръ даетъ разстояніе отъ плоскости—глубину. Далѣе этого ничего быть не можетъ; четвертое измѣреніе было бы разстояніемъ отъ пространства, что нелѣпо, ибо пространство не есть граница, а безграничное. Разстояніе отъ ограниченнаго пространства есть разстояніе отъ ограничивающей его поверхности, то-есть, это будетъ опять третье, а не четвертое измѣреніе. Тѣ, которые предполагаютъ возможность существъ, живущихъ въ одномъ или въ двухъ измѣреніяхъ, не соображаютъ, что и въ этой гипотезѣ, второе или третье измѣреніе потому этимъ существамъ недоступно, что оно лежитъ *внѣ* представляемаго ими пространства; слѣдовательно, четвертое измѣреніе должно находиться *внѣ* того пространства, которое мы понимаемъ и представляемъ. Но про-

странство, какъ мы его понимаемъ, есть абсолютная форма внѣшности, внѣ которой ничего быть не можетъ. Вообразить, что можетъ быть что-нибудь внѣ безконечнаго протяженія, есть логическая несообразность. Подобныя утвержденія обнаруживаютъ только полную невыясненность понятій.

Итакъ, пространство можетъ быть только одно. И тутъ, также, какъ въ отношеніи къ времени, это опредѣленіе является въ двухъ формахъ: какъ представленіе и какъ понятіе. Всѣмъ людямъ присуще представленіе пространства, и у всѣхъ это представленіе одинаково. На немъ основаны аксіомы геометріи, ясныя для всякаго ума и имѣющія непреложную объективную истину. Но и тутъ въ основаніи представленія лежитъ понятіе, которое далеко не всѣми выясняется. Въ этомъ заключается источникъ всѣхъ тѣхъ превратныхъ понятій о пространствѣ, о которыхъ говорено выше. Математики, признающіе четвертое измѣреніе, толкуютъ о томъ, чего, по ихъ собственному сознанию, никто представить не можетъ, что совершенно выходитъ изъ области доступной человѣческому разуму. Изъ сферы общихъ всѣмъ представленій они пытаются вознестись въ область чистыхъ понятій, которымъ не соотвѣтствуютъ никакія представленія; но здѣсь съ одною математикой ничего не подѣлаешь: тутъ нужна философская мысль, которая одна можетъ воздержатъ неправильные полеты воображенія.

Въ понятіи человѣкъ имѣетъ логическую форму, которая, какъ общее начало, возвышающееся надъ частнымъ, служитъ мѣриломъ и провѣркою представленій. Оно не извлекается только изъ частнаго, какъ полагаютъ эмпирики, а само даетъ законъ подчиняющемуся ему частному. Такъ, въ опредѣленіяхъ пространства, представленіе не даетъ намъ ни безконечно-великаго, ни безконечно-малаго, ни абсолютнаго протяженія, идущаго за всякіе предѣлы, ни точки, какъ абсолютнаго предѣла дѣлимости. Оно не даетъ ни чистой поверхности о двухъ измѣреніяхъ, ни чистой линіи объ одномъ измѣреніи. Все это понятія, расширяющія наши представленія и дающія имъ ту точность и ту непрелож-

ную твердость, которыя дѣлають геометрію образцомъ всѣхъ наукъ. Отсюда и безусловная необходимость всѣхъ ея положеній, чего никакой опытъ намъ не даетъ. Изъ опыта мы получаемъ только факты, которые никакой необходимости въ себѣ не заключаютъ и изъ которыхъ поэтому нельзя сдѣлать никакого логическаго вывода.

Изъ этого ясно, что представленіе пространства не почерпается нами изъ опыта, а прирождено человѣческому разуму. Оно прирождено всякому существу, призванному дѣйствовать во внѣшнемъ мірѣ, ибо безъ этого оно не могло бы существовать. Примѣръ многихъ животныхъ, которыя тотчасъ послѣ появленія на свѣтъ свободно двигаются и хватаютъ пищу, составляетъ неопровержимый фактъ, разрушающій всю теорію эмпириковъ. Его не устраняетъ признаніе наслѣдственной передачи когда-то пріобрѣтенной предками способности, ибо признаніе наслѣдственности заключаетъ въ себѣ фактъ прирожденности этого представленія у всѣхъ существующихъ особей, подлежащихъ опытному изслѣдованію, а о пріобрѣтеніи этого представленія воображаемыми предками мы ровно ничего не знаемъ. Это—фантазія, которымъ нѣтъ мѣста въ наукѣ.

Животнымъ обща съ человѣкомъ и связанная съ представленіемъ пространства способность дѣлать проекцію, то-есть, видѣть внѣ себя предметы, изображающіеся на сѣтчатой оболочкѣ. И эту способность нельзя пріобрѣсти, если она не прирождена. Можетъ только потребоваться болѣе или менѣе продолжительное время для приспособленія ея къ дѣйствительности. У животныхъ это совершается разумъ, инстинктивно; человѣку нуженъ для этого нѣкоторый опытъ.

Но если въ этомъ отношеніи человѣкъ уступаетъ животнымъ, то есть другая сторона, которою онъ безконечно возвышается надъ ними. У него пространство не остается на степени прирожденнаго представленія; оно возводится къ понятію. И это понятіе, какъ объяснено выше, не извлекается только изъ представленія, а присуще послѣднему,

какъ руководящее и восполняющее начало. Оно даетъ намъ пространство, какъ всеобъемлющую среду, безконечную, неподвижную, неизмѣнную, опредѣляемую непреложными законами и дающую законъ всему, что въ немъ заключается, то-есть, какъ нѣчто абсолютное. Такое понятіе мы не можемъ извлечь ни изъ какихъ опытныхъ данныхъ, ибо опытъ даетъ намъ только частныя, ограниченныя, измѣняющіяся и условныя явленія, а не безусловную заключающую ихъ среду. Такое понятіе можетъ быть порождено единственно умозрѣніемъ, чѣмъ объясняются и всѣ умозрительные выводы геометріи, которая даетъ намъ необходимыя и непреложныя законы, не прибѣгая ни къ какимъ опытнымъ изслѣдованіямъ, а исключительно путемъ логическихъ построений и выводовъ. Когда эмпирики утверждаютъ, что геометрическія аксіомы и опредѣленія получаются нами изъ опыта, то это одно изъ тѣхъ ни на чемъ не основанныхъ положеній, которыя выдвигаются въ защиту ложной теоріи, но на которыя не представляется даже и тѣни доказательства. Аксіомы суть положенія, которыя сами по себѣ очевидны, безъ всякой опытной провѣрки; никто въ нихъ не сомнѣвается, потому что умъ не можетъ ихъ не принять, хотя не всѣ даютъ себѣ отчетъ въ ихъ основаніяхъ и происхожденіи. Точно также и основныя опредѣленія геометріи, какъ ужъ объяснено выше, чисто умозрительныя. Ни безконечно-малаго, составляющаго предѣлъ всякаго дѣленія, ни безконечно-великаго, превосходящаго всякое представленіе, опытъ намъ не даетъ, также какъ онъ не даетъ пространственныхъ опредѣленій объ одномъ или о двухъ измѣреніяхъ. Все это чисто умственные опредѣленія, а между тѣмъ на ихъ основаніи выводятся совершенно точныя и непреложныя законы, которыхъ никакой опытъ не въ состояніи намъ дать.

Но если такимъ образомъ пространство, какъ мы его представляемъ и понимаемъ, составляетъ умозрительное опредѣленіе человѣческаго разума, то что же соотвѣтствуетъ ему въ дѣйствительности? А что есть нѣчто ему соотвѣт-

ствующее, въ этомъ мы сомнѣваться не можемъ, ибо выводимые нами умозрительные законы находятъ полное приложеніе въ опытѣ. Для рѣшенія этого вопроса, мы должны рассмотретьъ тѣ пространственныя опредѣленія, которыя даются намъ опытомъ.

Опытъ, съ одной стороны внутренней, съ другой стороны внѣшней, представляетъ намъ двоякаго рода предметы, находящіеся въ пространствѣ: матеріальныя вещи и мыслящія существа. Мы должны изслѣдовать отношенія пространства къ тѣмъ и другимъ.

Матеріальными вещами мы называемъ тѣ, которыя оказываютъ какое-нибудь дѣйствіе на наши внѣшнія чувства. Сводя къ единству всѣ раскрывающіяся намъ свойства этихъ предметовъ, мы приходимъ къ понятію о лежащей въ основаніи ихъ субстанціи, которую мы называемъ матеріею. Въ отличіе отъ пространства, представляющаго чистую *экстенсивность*, мы приписываемъ ей нѣкоторую *интенсивность*, которая составляетъ источникъ всякаго дѣйствія. Въ силу этого свойства, она способна воспринимать и сообщать движеніе. Поэтому мы говоримъ, что матерія *наполняетъ* пространство. Отсюда вытекаютъ извѣстныя отношенія къ пространству, которыя выражаются въ слѣдующихъ дальнѣйшихъ свойствахъ:

1. *Протяженность*. Наполняя пространство, матеріальная вещь занимаетъ въ немъ извѣстное мѣсто; а такъ какъ всякая часть пространства протяженна, то и наполняющая его матерія имѣетъ протяженіе. Мы не можемъ представить себѣ матерію находящуюся въ одной точкѣ, ибо чистая точка, какъ мы видѣли, есть не болѣе какъ умственное опредѣленіе, представляющее идеальную границу всякой дѣлимости, а въ отвлеченной границѣ никакая реальная вещь быть не можетъ. Поэтому же, матерія не можетъ реально существовать ни въ чистой линіи, ни въ чистой поверхности, а только въ полномъ пространствѣ. Какъ отвлеченныя границы, точки, линіи и поверхности суть отношенія пространства къ наполняющимъ его вещамъ, а отношенія существуютъ только при

вещахъ. Мы видѣли, что въ чистомъ пространствѣ эти отношенія существуютъ лишь въ возможности; какъ дѣйствительныя, они полагаются находящимися въ пространствѣ вещами и состоятъ при нихъ.

2. *Дѣлимость.* Будучи протяженна, матерія по этому самому дѣлима, и, какъ таковая, дѣлима до бесконечности, ибо дѣлимость протяженія не имѣетъ границъ: всякая часть протяженнаго имѣетъ опять протяженіе. Но такъ какъ матерія, кромѣ протяженія, обладаетъ извѣстною интенсивностью, то здѣсь ея дѣлимость можетъ найти предѣлъ. Этотъ предѣлъ зависитъ отъ свойства тѣхъ силъ, которыя связываютъ протяженные части и даютъ имъ отдѣльное, обособленное отъ другихъ мѣсто въ пространствѣ. Недѣлимая частица матеріи будетъ та, которая связана внутреннею силой такъ, что никакая другая сила не можетъ ее раздѣлить. Это называется *атомомъ*. Слѣдовательно, атомистика, какъ воззрѣніе, опредѣляющее свойства матеріи, можетъ быть основана не на томъ, что необходимо гдѣ-нибудь остановиться въ дѣленіи; разумъ такихъ предѣловъ не знаетъ. Источникомъ ея можетъ быть только признаніе единичныхъ силъ, не подлежащихъ разложенію. Такого рода силы раскрываются намъ опытомъ въ химіи.

3. *Подвижность.* Занимая извѣстное мѣсто въ пространствѣ, матеріальная вещь не связана съ этимъ мѣстомъ; она можетъ точно также занимать всякое другое. Но для того, чтобы занять другое мѣсто, она должна туда перемѣститься. Эта перемѣна мѣста есть *движеніе*. Умственно мы можемъ въ представляемомъ нами пространствѣ совершать всевозможныя перемѣщенія, ибо умъ есть дѣятельная сила, которая по своему изволенію соединяетъ и раздѣляетъ свои представленія. Такъ, въ геометріи умственно проводятся линіи, строятся фигуры и однѣ фигуры налагаются на другія. Все это чисто умозрительныя операціи, для которыхъ не требуется никакое внѣшнее представленіе. Въ матеріальномъ же мірѣ движенія зависятъ отъ тѣхъ физическихъ силъ, которыя ихъ производятъ. Въ отличіе отъ ра-

зумнаго субъекта, какъ самоопредѣляющагося существа, матерія сама себя не опредѣляетъ къ движенію; но она способна чисто страдательнымъ образомъ воспринимать, продолжать и передавать сообщенное ей движеніе. Это свойство называется *косностью*. На немъ построена вся механика; а такъ какъ механика есть совершенно достовѣрная наука, находящая полное приложеніе въ дѣйствительности, то это свойство матеріи не подлежитъ сомнѣнію. Изъ него вытекаетъ:

4. *Взаимнодѣйствіе* находящихся въ пространствѣ матеріальныхъ вещей. Сообщаемое движеніе воспринимается отъ однихъ и передается другимъ; отсюда происходятъ постоянныя перемѣны во взаимномъ положеніи и во взаимныхъ отношеніяхъ вещей. А такъ какъ разъ сообщенное движеніе продолжается въ той или другой формѣ, переходя изъ одной матеріальной частицы въ другую, то изъ этого рождается общій процессъ, обнимающій всѣ находящіяся въ пространствѣ матеріальныя вещи. Все движется, все находится въ постоянномъ взаимодѣйствіи, а вслѣдствіе того непрерывно мѣняются пространственныя отношенія вещей. Здѣсь лежитъ источникъ явленій.

Этимъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, полагается существенное различіе между пространствомъ и наполняющими его матеріальными вещами. Послѣднія находятся въ вѣчномъ движеніи, мѣняютъ свои мѣста и границы, а оно остается неизмѣннымъ и неподвижнымъ, обнимая ихъ всѣ и полагая имъ непреложныя законы. Существованіе этой среды не дается намъ внѣшними чувствами, которыя воспринимаютъ только дѣйствія матеріальныхъ предметовъ, но законы этихъ дѣйствій таковы, что они заставляютъ насъ признать объективное существованіе этой среды, которая уже дана намъ врожденными способностями нашего разума. Всякое взаимодѣйствіе находящихся внѣ другъ друга вещей предполагаетъ существованіе общей имъ среды, въ которой онѣ могутъ дѣйствовать другъ на друга, оставаясь внѣшними, то-есть, не совпадая, а соединяясь и раздѣляясь; такая

именно среда есть пространство. Всякое движенье, какъ переменна мѣста, предполагаетъ существованіе пространства. Вопросъ заключается лишь въ объективныхъ свойствахъ этой среды. Они раскрываются намъ тѣмъ, что законы нашего субъективнаго представленія пространства суть тѣ самые, которыми управляются явленія. Слѣдовательно, наше субъективное представленіе имѣетъ объективное значеніе.

Взаимнодѣйствіе находящихся въ пространствѣ вещей не ограничивается частными ихъ отношеніями, предполагающими общую, обнимающую ихъ среду. Оно прямо полагаетъ пространство, какъ единое для всѣхъ. Есть въ матеріальномъ мірѣ явленіе, общее всѣмъ и простирающееся на всю безконечность. Это явленіе есть притяженіе. Въ наукѣ оно установлено, какъ не подлежащій сомнѣнію законъ, управляющій и движеніями небесныхъ свѣтилъ и паденіемъ тѣлъ; но причины его доселѣ остаются загадкою, и всѣ гипотезы, которыя стремились къ объясненію этого явленія, оказываются совершенно несостоятельными. Попытаемся подойти къ этому вопросу, исходя отъ того, что мы достовѣрно знаемъ. Гдѣ есть математическія отношенія, тамъ можно сдѣлать и логически необходимые выводы.

Законъ притяженія состоитъ въ томъ, что всякая частица матеріи притягиваетъ къ себѣ другую пропорціонально массѣ и обратно пропорціонально квадратамъ разстоянія. Этимъ доказывается не только единство матеріи, но и единство пространства. Всѣ разсѣяныя по вселенной частицы матеріи находятся въ постоянномъ взаимнодѣйствіи; всѣ связаны однимъ общимъ закономъ, выражающимъ отношеніе къ общему, заключающему ихъ пространству. Дѣйствіе силъ опредѣляется разстояніями, а разстоянія опредѣляются отношеніемъ къ единому и неизмѣнному пространству, ибо разстоянія суть части пространства. Такимъ образомъ, субъективное наше представленіе получаетъ объективную достовѣрность, и всѣ выводимые геометрией умозрительные законы находятъ полное приложеніе.

Но устанавливая, какъ непреложный фактъ, законъ тяготѣнія, Ньютонъ, раскрывшій этотъ законъ, отказывался отъ всякаго его объясненія. Тутъ есть, повидимому, взаимнодѣйствіе двухъ вещей, отстоящихъ другъ отъ друга на громадныя разстоянія; между тѣмъ, никакой философскій умъ, говоритъ Ньютонъ, не можетъ признать дѣйствія на разстояніи. Это значило бы признать, что вещь дѣйствуетъ тамъ, гдѣ ея нѣтъ, а такое предположеніе нелѣпо. Поэтому тѣ, которые пытались объяснить это явленіе, прибѣгали къ гипотезѣ толчка. Они искали причины тяготѣнія не въ самихъ дѣйствующихъ другъ на друга матеріальныхъ массахъ, а въ движеніи окружающей среды, которая наталкиваетъ ихъ другъ на друга. Но всѣ эти болѣе или менѣе остроумныя гипотезы находятся въ противорѣчьи съ самимъ закономъ тяготѣнія, который указываетъ на дѣйствіе, пропорціональное массѣ и уменьшающееся съ увеличеніемъ разстоянія отъ этой массы. Слѣдовательно, дѣйствующая сила присуща самимъ этимъ массамъ, и если тутъ есть дѣйствіе среды, то и среда должна находиться въ извѣстномъ отношеніи къ дѣйствующимъ массамъ.

Чтобы придти въ этомъ вопросѣ къ какому-либо правильному выводу, мы должны прежде всего установить понятіе о силѣ. Въ механикѣ оно принимается просто какъ начало движенія, но затѣмъ оно остается совершенно неопредѣленнымъ. Иногда прямо говорятъ, что мы не знаемъ, что такое сила. Нѣкоторые математики пытаются даже совершенно обойти это понятіе; они всю механику сводятъ къ описанію движенія, что противорѣчитъ раскрываемымъ въ ней законамъ, ибо существеннымъ факторомъ всякаго движенія является время, а въ механикѣ есть множество функций независимыхъ отъ времени; къ нимъ принадлежитъ и законъ тяготѣнія. Между тѣмъ, эта неопредѣленность понятія о силѣ служитъ источникомъ множества недоразумѣній. Только выяснивъ, что именно мы подъ этимъ разумѣемъ, можно придти къ сколько-нибудь яснымъ представленіямъ.

Сила есть логическое опредѣленіе, соотвѣтствующее дѣй-

ствію. Если есть дѣйствіе, то есть что-нибудь дѣйствующее; этотъ источникъ, или причину дѣйствія, мы называемъ силою. Такъ какъ дѣйствіе многообразно, а производящая его сила одна, то сила есть единое, лежащее въ основаніи различій, то-есть, субстанція. Какъ таковая, она опредѣляется своими признаками. Эти признаки могутъ быть количественные и качественные. Послѣдніе опредѣляются качествомъ дѣйствія. Это качество можетъ быть разнообразно; но есть два основныя качества, которыя присущи всякой силѣ и опредѣляются ея отношеніемъ къ дѣйствію. Какъ способность къ дѣйствію, она заключаетъ въ себѣ послѣднее въ видѣ возможности: это состояніе силы называется *потенціальнымъ*. Напротивъ, какъ переходящая въ дѣйствіе, сила находится въ состояніи *дѣятельномъ*. Въ приложеніи къ движенію въ пространствѣ, эти двѣ формы силы носятъ въ механикѣ названія *потенціальной* и *кинетической энергіи*. Въ количественномъ же отношеніи, сила имѣетъ оба свойственныя количеству опредѣленія: *экстенсивность* и *интенсивность*, или *объемъ* и *напряженіе*. Объемъ силы опредѣляется объемомъ ея дѣйствія, ибо гдѣ есть дѣйствіе, тамъ есть и сила. Напряженіе же свойственно силѣ, какъ источнику дѣйствія, ибо она способна къ дѣйствію именно потому, что она имѣетъ извѣстное напряженіе. Слѣдовательно, сила также, какъ матерія, есть наполняющая пространство интенсивность. Но она отличается отъ матеріи тѣмъ, что матерія есть начало косное, а сила начало дѣятельное. Поэтому въ механикѣ различаются сила и масса. Однако, сила, дѣйствующая въ матеріальномъ мірѣ, всегда связана съ матеріей, и притомъ въ двойной формѣ. Какъ потенциальная энергія, или какъ способность, она всегда присуща данной матеріи, составляя постоянную ея принадлежность. Таковою она является въ притяженіи, которое всегда пропорціонально массѣ. Въ этомъ отношеніи, всякая частица матеріи есть центръ силы. Напротивъ, какъ кинетическая энергія, сила переходитъ изъ одной массы въ другую, всегда оставаясь количественно себѣ

равною, то-есть, опредѣляясь какъ единое, всегда тождественное съ собою начало, несмотря на различіе движимыхъ массъ и самихъ движеній. Въ этомъ видѣ сила является субстанціей отличною отъ матеріи, переходящею изъ одной матеріальной частицы въ другую и связывающею ихъ всѣ совокупнымъ движеніемъ.

Таковы несомнѣнныя, указанныя логикой и опытомъ начала, которыми опредѣляется понятіе силы. Теперь посмотримъ, что изъ нихъ вытекаетъ относительно притяженія. Законъ притяженія даетъ намъ, какъ объемъ, такъ и напряженіе дѣйствующей силы. Напряженіе выражается пропорціональностью массъ. Объемъ же отъ центральной массы распространяется на всю вселенную; дѣйствіе, слѣдовательно и присущая ему сила, исчезаетъ только въ безконечности. Эти оба начала связаны постояннымъ закономъ: по мѣрѣ увеличенія объема уменьшается напряженіе. Извѣстно, что концентрическія поверхности шара относятся другъ къ другу, какъ квадраты радіусовъ, или разстояній отъ центра. Слѣдовательно, расширяясь изъ центра во всѣ стороны, сила какъ бы распредѣляется по шарообразнымъ поверхностямъ, уменьшаясь въ напряженіи ровно настолько, насколько она увеличивается въ объемѣ. Количество ея по всей вселенной, на разныхъ разстояніяхъ отъ центра, вездѣ одинаково; но съ удаленіемъ отъ центра сила все болѣе расширяется, а съ тѣмъ вмѣстѣ интенсивность переходитъ въ экстенсивность, напряженіе въ протяженіе. Матеріальная же частица остается неизмѣннымъ центромъ этой распространяющейся во всѣ стороны силы; интенсивностью этого центра опредѣляется ея напряженіе во всѣхъ концахъ вселенной.

Эта способность силы къ безконечному расширенію дается намъ другимъ математическимъ отношеніемъ, вытекающимъ изъ того же закона. Дѣйствіе силы въ каждой точкѣ пространства есть только частное явленіе совокупной силы, исходящей отъ центра. Эта совокупная сила получила въ механикѣ названіе *энергіи*, а математическое ея выраженіе

носить названіе *потенціала*. Зависимость всякаго частнаго дѣйствія отъ центральной энергіи выражается математически тѣмъ, что формула, выражающая притяженіе, есть *производная* отъ потенциала. Это отношеніе совершенно достовѣрное и строго опредѣленное. Между тѣмъ, изъ него математически вытекаетъ противоположное направленіе дѣйствія силы и потенциала: если дѣйствіе силы направлено къ центру, что имѣетъ мѣсто въ притяженіи, то потенциалъ, напротивъ, выражаетъ способность удалить частицу отъ центра въ безконечность; то-есть, для того, чтобы произвести притяженіе, нужна способность силы расширяться въ безконечность *). Физическую необходимость такого отношенія можно объяснить нагляднымъ примѣромъ: для того, чтобы взойти на лѣстницу, нужно отталкиваться отъ ступенекъ, то-есть, произвести давленіе внизъ.

Такимъ образомъ, при расширеніи силы отъ центра въ безконечность, происходитъ обратное давленіе къ центру, давленіе, пропорціональное дѣйствующей массѣ и обратно пропорціональное квадратамъ разстоянія. При такихъ условіяхъ, равновѣсіе устанавливается тѣмъ, что интенсивность силы уменьшается равномерно, по мѣрѣ удаленія отъ центра. Но оно нарушается, какъ скоро въ этой средѣ является другая интенсивность, превосходящая ту, которая установилась въ данномъ мѣстѣ въ отношеніи къ извѣстному центру. Въ такомъ случаѣ, для возстановленія равновѣсія, новая интенсивность выпирается туда, гдѣ есть интенсивность ей равная, то-есть, къ центру. Если это матеріальная частица, то она можетъ уравниваться только соединеніемъ съ первой; а такъ какъ вторая частица составляетъ, въ свою очередь, центръ силы, то это отношеніе взаимно: обѣ будутъ стремиться другъ къ другу, пока не достигнется равновѣсіе.

*) Это выражается математически переменною знаковъ: $\int \frac{m}{r^2} = -\frac{m}{r}$, т. е. интегралъ массы, дѣленной на квадратъ разстоянія, равняется минусъ массѣ, дѣленной на разстояніе.

Таково объясненіе притяженія, которое вытекаетъ изъ существующихъ научныхъ данныхъ. Матерія, по этому воззрѣнію, есть собраніе единичныхъ силъ, распространяющихся, каждая изъ своего центра, по всей вселенной. А такъ какъ сила есть наполняющая пространство интенсивность, то изъ этого образуется общая среда, которая называется *зоиромъ*.

Правильность этой теоріи подтверждается другимъ явленіемъ, представляющимъ законы аналогическіе притяженію. Это явленіе есть электричество. Оно также имѣетъ напряженіе, выражаемое потенциаломъ, и дѣйствіе притяженія и отталкиванія, обратно пропорціональное квадратамъ разстоянія. Но оно имѣетъ ту особенность, что оно разбивается на двѣ противоположныя формы, положительную и отрицательную, изъ которыхъ каждая отталкиваетъ себя и притягиваетъ другую. Физическое значеніе этихъ двухъ формъ доселѣ не выяснено. Существеннаго различія между ними нѣтъ, ибо вещество, которое играетъ роль положительнаго относительно одного, является отрицательнымъ въ отношеніи къ другому. Всего вѣроятнѣе, что это различіе опредѣляется взаимнымъ положеніемъ частицъ при ихъ взаимодействіи: одна можетъ занимать положеніе центральное, а другая периферическое, изъ чего проистекаетъ различное направленіе токовъ отъ центра къ окружности и отъ окружности къ центру. Какъ бы то ни было, мы имѣемъ здѣсь то, что было выведено выше относительно притяженія: отталкиваніе себя, то-есть, безконечное расширеніе во всѣ стороны, и связанное съ этимъ притяженіе другаго, обратно пропорціональное квадратамъ разстоянія. Электричество представляетъ намъ вмѣстѣ съ тѣмъ возстановленіе нарушеннаго равновѣсія образованіемъ разрѣшающихъ напряженіе токовъ, которые стремятся отъ одного центра къ другому, увлекая матеріальныя частицы, что и производитъ притяженіе. А такъ какъ эти токи другъ другу противоположны, то изъ этого происходятъ, съ одной стороны, колебанія, съ другой стороны, взаимная нейтрализація обоихъ, превраще-

ніемъ двухъ противоположныхъ движеній въ совокупное вращательное. Колебанія даютъ свѣтъ, а взаимная нейтрализація теплоту.

Таково построеніе матеріи, которое мы можемъ вывести изъ имѣющихся у насъ данныхъ. Я далекъ отъ мысли выдавать эти объясненія за доказанную истину. Не выдаю ихъ даже за строго научную гипотезу. Всякая научная теорія должна быть проведена по всѣмъ явленіямъ и провѣрена, насколько возможно, опытомъ и вычисленіями. Здѣсь я хотѣлъ только указать возможность рациональнаго объясненія явленій, которыя иначе остаются покрытыми непроницаемою тайной. Для нашей цѣли важно одно, именно, что не подлежащіе сомнѣнію законы природы заставляютъ насъ признать объективное существованіе того самаго пространства, которое составляетъ необходимое представленіе нашего ума. Астрономія и физика подтверждаютъ выводы геометріи и анализа.

Можно однако спросить: вполнѣ ли совпадаетъ мыслимое нами пространство съ пространствомъ мірозданія? Мыслимое пространство абсолютно безконечно, а вселенная можетъ быть ограничена, слѣдовательно, она можетъ занимать только часть безконечной среды, ее обнимающей. Таковою считали ее древніе мыслители, которыхъ кругозоръ ограничивался нашею солнечною системою. Съ тѣхъ поръ какъ было открыто, что солнечная система составляетъ только ничтожную часть мірозданія и передъ взорами человѣка развернулись безчисленные міры, витающіе на разстояніяхъ, которыя превосходятъ все, что можетъ представить себѣ воображеніе, мысль объ ограниченности вселенной замѣнилась понятіемъ о ея безконечности. Однако, твердыхъ основаній для этого нѣтъ. Безчисленность міровъ и безконечность разстояній, все это только относительно. Число колебаній свѣта въ секунду превосходитъ также всякое воображеніе, а между тѣмъ оно не только конечно, но можетъ быть вычислено. Въ самомъ звѣздномъ небѣ, представляющемъ намъ образъ безконечнаго, есть явленіе,

которое, повидимому, указывает на существованіе общаго центра и общей окружности, именно, млечный путь. Онъ образуетъ поясъ, а поясъ служитъ указаніемъ совокупнаго вращательнаго движенія, слѣдовательно, общаго центра и общей окружности. Аналогическія явленія представляетъ намъ поясъ мелкихъ планетъ въ солнечной системѣ, а также кольцо Сатурна, и оба имѣютъ именно это происхожденіе. Конечно, мы можемъ себѣ представить, что вся доступная нашимъ взорамъ вселенная составляетъ только часть еще болѣе необъятнаго цѣлаго; но это будетъ только игра воображенія; разумныхъ основаній для этого нѣтъ.

Къ тому же понятію объ общемъ центрѣ вселенной приводитъ насъ и законъ всемірнаго тяготѣнія. Всякая система тяготеющихъ другъ къ другу частицъ имѣетъ общій центръ тяжести. Если мы возьмемъ двѣ системы, то и у нихъ будетъ общій центръ. Сколько бы ихъ ни взяли, всегда, въ силу законовъ геометріи и механики, повторится одно и то же. Общая пространственная связь предполагаетъ общее средоточіе. А такъ какъ всемірное тяготѣніе состоитъ именно въ томъ, что всѣ разсѣянные въ пространствѣ матеріальныя частицы тяготеютъ другъ къ другу въ силу общаго, связывающаго ихъ закона, то всѣ онѣ имѣютъ одинъ общій центръ, который и есть центръ вселенной. Если же вселенная имѣетъ общій центръ, то она имѣетъ и общую окружность, слѣдовательно, она ограничена.

Къ тому же выводу приводитъ насъ и круговращеніе свѣтилъ. Спутники вращаются около планетъ, планеты около солнца; вся солнечная система, повидимому, вращается около центра, котораго еще не удалось опредѣлить. Можно предположить, что и этотъ центръ, со всею своею системой, въ свою очередь, вращается около неизвѣстнаго намъ центра. Но какъ бы далеко мы ни шли, надобно гдѣ-нибудь остановиться, ибо исканіе реальнаго центра идетъ внутрь и не можетъ простирается въ безконечность.

Только этимъ способомъ можно наконецъ объяснить самое происхожденіе матеріи. Повидимому, мы стоимъ тутъ передъ

вопросомъ совершенно недоступнымъ нашему изслѣдованію: при отсутствіи всякихъ данныхъ, казалось бы, въ этой области можно только гадать, да и гадать на-обумъ. Въ дѣйствительности, однако, это не такъ. Мы имѣемъ такую нить, которая, при правильномъ научномъ руководствѣ, можетъ привести насъ къ совершенно достовѣрнымъ заключеніямъ. Постараюсь дать объ этомъ нѣкоторое понятіе.

Физическій взглядъ на природу представляетъ намъ матерію какъ собраніе дѣйствующихъ другъ на друга единичныхъ субстанцій. Выше было уже замѣчено, что будучи протяженною, матерія дѣлима до безконечности; но могутъ быть силы, связывающія частицы такъ, что никакая другая сила не въ состояніи ихъ раздѣлить. Существуютъ ли въ дѣйствительности такія силы или нѣтъ, это можетъ раскрыться намъ только опытнымъ изслѣдованіемъ явленій природы, и въ этомъ отношеніи химія даетъ намъ совершенно достовѣрные данныя. Точныя и всегда неизмѣнныя пропорціи, въ которыхъ простыя вещества, или элементы, соединяются другъ съ другомъ, не оставляютъ никакого сомнѣнія въ томъ, что они состоятъ изъ мельчайшихъ, неизмѣнныхъ частицъ, имѣющихъ свой опредѣленный вѣсъ, объемъ и плотность, и въ такомъ видѣ соединяющихся съ другими и опять выходящихъ неизмѣнными изъ этихъ соединеній. Атомистическая гипотеза находитъ въ химіи непоколебимую опору. Но если матерія состоитъ изъ атомовъ, то законъ образованія атомовъ есть законъ образованія самой матеріи. Вопросъ сводится, слѣдовательно, къ тому: можемъ ли мы изслѣдовать этотъ законъ?

Первый шагъ къ тому сдѣланъ періодическимъ закономъ, открытымъ Менделѣевымъ. Всѣ атомы, расположенные по вѣсу, образуютъ рядъ, въ которомъ замѣчаются повторяющіеся періоды уплотненія и разрѣженія. Это даетъ намъ возможность не только распредѣлить элементы по группамъ, но и указать пробѣлы, съ обозначеніемъ самыхъ свойствъ тѣхъ неизвѣстныхъ веществъ, которыя должны ихъ выполнить. Открытіе нѣкоторыхъ изъ этихъ веществъ, предуга-

данныхъ Менделѣевымъ, блистательнымъ образомъ оправдало его теорію.

Этотъ законъ чисто фактической; но уже самая періодичность указываетъ на общій процессъ образованія атомовъ. Постепенное увеличеніе и уменьшеніе плотности при возрастаніи вѣса даютъ совершенно опредѣленные математическія отношенія, изъ которыхъ, при сведеніи ихъ къ общимъ формуламъ, можетъ получиться общій управляющій процессомъ математическій законъ. Это я и старался сдѣлать въ статьяхъ о системѣ химическихъ элементовъ, напечатанныхъ въ Журналъ Русскаго Физико-Химическаго Общества *). Результатомъ изслѣдованія было сведеніе всѣхъ этихъ математическихъ отношеній къ единому атомическому потенциалу, или къ выраженію силы, производныя отъ котораго даютъ различныя системы равновѣсія, образующія атомы первоначальнаго цикла. Эти начальныя единицы, состоящія изъ уравновѣшивающихъ другъ друга центра и окружности, составляютъ ядра, изъ которыхъ затѣмъ, путемъ образованія около нихъ новыхъ окружностей, въ силу продолженія того же періодическаго процесса, возникаютъ болѣе сложные элементы. Такъ образуется цѣлая система, которая разбивается на четыре основныя группы, характеризуемая преобладаніемъ одного изъ четырехъ элементовъ, входящихъ въ составъ каждаго атома: 1) центра, 2) окружности, 3) разстоянія, опредѣляющаго ихъ отношеніе, 4) нейтральнаго пояса, составляющаго результатъ ихъ взаимодѣйствія. Центральные элементы обладаютъ наибольшею силою сцѣпленія, периферическіе—наибольшею подвижностью, формальные—наибольшимъ объемомъ, нейтральные, или матеріальные—наибольшею плотностью. Послѣдніе являются позднѣе остальныхъ, ибо они находятся только въ дальнѣйшихъ періодахъ или циклахъ, какъ бы вставляясь между центральными и периферическими элементами. Такимъ образомъ, атомъ и

*) См. Журналъ Ф.-Х. Общества 1888 г., №№ 3 и 7; 1889 г. №№ 7, 8 и 9 и 1892 г. № 5.

система атомовъ опредѣляются одними и тѣми же началами и управляются однимъ и тѣмъ же закономъ. А такъ какъ совокупная система представляетъ совокупную матерію, то мы имѣемъ здѣсь самый законъ образования матеріи изъ взаимнодѣйствія двухъ противоположныхъ силъ, центральной и периферической.

Этимъ объясняются всѣ ея свойства. Проистекая изъ центральной силы, она сама образуетъ единичный центръ силы, что и выражается въ притяженіи. Съ другой стороны, отъ периферической силы она заимствуетъ вращеніе окружности около единичнаго центра, что дѣлаетъ ее центромъ движенія. Отношеніе центра къ окружности опредѣляется пространствомъ, вслѣдствіе чего матерія является протяженной. Наконецъ, взаимнодѣйствіе противоположныхъ силъ, нейтрализуясь, образуетъ косную массу, которая и составляетъ истинное существо матеріи.

Нѣкогда нѣмецкій идеализмъ строилъ матерію изъ двухъ противоположныхъ силъ, притяженія и отталкиванія. Здѣсь, на основаніи чисто опытныхъ данныхъ и вытекающихъ изъ нихъ математическихъ отношеній, получается тотъ же самый законъ въ болѣе опредѣленной формѣ. Но существованіе этого закона предполагаетъ въ самой вселенной существованіе двухъ противоположныхъ силъ, центральной и периферической, соотвѣтствующихъ потенциальной и кинетической энергіи, а это, въ свою очередь, приводитъ насъ къ заключенію, что вселенная имѣетъ одинъ общій центръ и общую окружность. Взаимнодѣйствіе этихъ двухъ противоположныхъ силъ, нейтрализуясь, производитъ матерію, состоящую изъ единичныхъ силъ, которыя сочетаютъ въ себѣ свойства обѣихъ, однако въ различной пропорціи, изъ чего образуется система. Каждый атомъ въ этой системѣ, отличаясь отъ другихъ, составляетъ самостоятельный центръ силы, расширяющейся по всей вселенной, а вмѣстѣ имѣетъ вращающуюся около центра окружность, которая отдѣляетъ его отъ остальнаго міра и даетъ ему самостоятельное, неизмѣнное бытіе. Такимъ образомъ,

атомъ представляетъ вселенную въ маломъ видѣ; это—матеріальный микрокосмъ.

Таковы результаты, къ которымъ привело меня основанное чисто на опытныхъ данныхъ и математическихъ вычисленіяхъ изслѣдованіе системы химическихъ элементовъ. Они подтверждаютъ высказанную выше мысль, что матеріальный міръ имѣетъ общій центръ и общую окружность.

Однако, для того чтобы периферическая сила могла воздѣйствовать на центръ, нужно, чтобы она, въ свою очередь, сдерживалась и направлялась высшею силой. Если мы представимъ себѣ находящійся въ какомъ бы то ни было мѣстѣ пространства міровой потенціалъ, то онъ, въ силу присущей ему способности къ расширенію, распространится на все безконечное пространство. Въ безконечности потенціалъ теряетъ свое значеніе; онъ равняется нулю. Черезъ это, происходящая отъ него кинетическая энергія, то есть сообщенное имъ расширяющейся силѣ движеніе, становится самостоятельною; но не будучи сдержана ничѣмъ, она разсѣется въ безконечномъ пространствѣ. Для того чтобы произошло взаимодѣйствіе съ центромъ, она должна быть обращена вспять или получить круговое движеніе, а это можетъ сообщить ей только другая, высшая сила. Какая же это сила? Отвѣтъ на это даетъ то, что выведено выше относительно времени. Объективное существованіе времени предполагаетъ существованіе абсолютнаго дѣйствія, обнимающаго всѣ частныя дѣйствія и дающаго имъ законъ. Это именно требуется здѣсь. Кинетическая энергія міроздація, а вмѣстѣ и проистекающее отъ нея раздробленіе центральной міровой силы на единичныя силы матеріи, являются свидѣтелями этого абсолютнаго дѣйствія.

Итакъ, объективное пространство матеріальнаго міра, раскрываемое намъ явленіями, составляетъ только часть мыслимаго пространства, которое абсолютно простирается въ безконечность. Но какое же реальное значеніе имѣетъ это мыслимое пространство? Для рѣшенія этого вопроса мы должны рассмотреть отношеніе мысли къ пространству.

Выше было доказано, что присущее разуму представленіе пространства, также какъ и лежащее въ основаніи его понятіе, суть опредѣленія умозрительныя. Изъ этого слѣдуетъ, что пространственныя опредѣленія свойственны мысли, какъ таковой, ибо умозрительныя начала суть тѣ, которыя вытекаютъ изъ существа самаго мышленія. Таковы всѣ умственные категоріи: категоріи количества—единство, множество, безграничное, граница, число; категоріи бытія—бытіе, небытіе, процессъ, опредѣленіе; категоріи дѣйствія—возможность, необходимость, дѣйствительность; наконецъ, категоріи реальности—субстанція, причина, цѣль, законъ. Всѣ онѣ представляютъ способы дѣйствія разума въ соединеніи и раздѣленіи представлений, а съ тѣмъ вмѣстѣ въ познаніи вещей. Истекая изъ единого разума, онѣ образуютъ единую систему, которая, будучи логически связана, можетъ быть выведена чисто а priori. Это и составляетъ основаніе метафизики, какъ науки*). А такъ какъ законы разума совпадаютъ съ законами внѣшняго міра, то эти субъективныя категоріи соотвѣтствуютъ сущностямъ, или связующимъ началамъ самихъ вещей, которыя познаются нами приложеніемъ категорій къ явленіямъ. Тоже самое, какъ мы видѣли, имѣетъ мѣсто относительно времени. Оно составляетъ умозрительное представленіе, въ силу того, что самое мышленіе происходитъ во времени; но ему соотвѣтствуетъ и объективное бытіе. Если тоже самое относится и къ пространству, если и оно составляетъ умозрительное опредѣленіе, которому соотвѣтствуетъ объективное бытіе, то не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что оно составляетъ опредѣленіе не только объективнаго міра, но и самой мысли.

Это слѣдуетъ уже изъ того, что мыслящій субъектъ находится въ пространствѣ и занимаетъ въ немъ извѣстное мѣсто. Мыслящіе субъекты множественны и существуютъ внѣ другъ друга. Внѣ ихъ находится и тотъ объективный міръ, съ которымъ они состоятъ во взаимодѣйствіи. А все, что

*) См. мое сочиненіе: *Основанія логики и метафизики*.

находится внѣ другаго, находится въ пространствѣ и занимаетъ въ немъ извѣстное мѣсто, которымъ опредѣляются его отношенія къ другому. Но то, что занимаетъ извѣстное мѣсто, тѣмъ самымъ протяженно. Выше было замѣчено, что никакое реальное существо не можетъ находиться въ чистой точкѣ, ибо точка ничто иное, какъ отвлеченное представление ума, означающее границу всякой дѣлимости. Все, что занимаетъ мѣсто въ пространствѣ, занимаетъ часть пространства, слѣдовательно, протяженно. Это логически необходимое положеніе прилагается и къ мыслящему субъекту.

Фактически оно доказывается существованіемъ пространственныхъ ощущеній. Когда мыслящій субъектъ ощущаетъ боль въ рукѣ или ногѣ, онъ чувствуетъ себя присущимъ рукѣ или ногѣ, слѣдовательно, протяженнымъ. Ощущающій субъектъ наполняетъ тѣло, присутствуя въ каждой его частицѣ, которыя связываются съ центромъ нервными нитями, идущими отъ мозга и спиннаго хребта къ оконечностямъ. Ощущеніе разлито всюду, слѣдовательно и субъектъ ощущенія, ибо гдѣ есть ощущеніе, тамъ есть и субъектъ.

Но если ощущеніе разлито по всему тѣлу, то мышленіе сосредоточивается въ мозгу, который также занимаетъ извѣстное мѣсто въ пространствѣ. И тутъ мы находимъ пространственныя явленія, опредѣляющія самую дѣятельность мысли. Такова локализациа отправленій мозга. Когда поражается извѣстная часть мозга, субъектъ теряетъ цѣлый рядъ представлений. Какое бы объясненіе мы ни старались дать этому явленію, оно во всякомъ случаѣ доказываетъ связь мышленія съ тѣми или другими мѣстностями въ мозгу, а это—связь пространственная. Для того чтобы разомъ относиться къ разнымъ мѣстамъ, нужно имѣть протяженіе. Притомъ, эта связь не умственная только, а реальная. Физическое поврежденіе части мозга уничтожаетъ способность представлять извѣстныя вещи.

Но пространственныя опредѣленія мыслящаго субъекта не ограничиваются объемомъ тѣла. Есть явленіе, которое

выносить его далеко за предѣлы тѣлеснаго протяженія. Это явленіе есть проекція. Мы видимъ вещи внѣ себя, на разстояніи. Это разстояніе полагается самимъ субъектомъ. Изображеніе предмета, произведенное свѣтовыми лучами на сѣтчатой оболочкѣ глаза, мы выносимъ вдаль, полагая его въ представляемомъ пространствѣ. И это выносимое нами въ окружающій міръ изображеніе не есть просто умственное представленіе; оно соотвѣтствуетъ дѣйствительности. Видимый предметъ мы можемъ осязать рукою и пользоваться имъ, какъ реальною вещью. Если онъ отъ насъ далекъ, мы можемъ къ нему идти. Даже если онъ находится на разстояніи для насъ недоступномъ, мы имѣемъ всѣ средства удостовѣриться, что это дѣйствительный предметъ, а не фантазмагорія. Мы можемъ самымъ точнымъ образомъ измѣрить разстояніе, на которомъ онъ отстоитъ отъ насъ, опредѣлить его свойства и управляющіе имъ законы. А между тѣмъ, то, что мы видимъ, есть все-таки не болѣе какъ представленіе, которое можетъ совпадать съ дѣйствительностью, но можетъ и не совпадать. Въ зеркалѣ мы видимъ предметъ не тамъ, гдѣ онъ есть на самомъ дѣлѣ, а по направленію отраженнаго луча. Тоже имѣетъ мѣсто при преломленіи и абераціи свѣта. Неподвижныя звѣзды мы видимъ не на тѣхъ мѣстахъ, гдѣ онѣ находятся въ настоящее время, а на тѣхъ, гдѣ онѣ были, можетъ быть, нѣсколько лѣтъ тому назадъ, смотря по времени, которое потребно было свѣтовому лучу, чтобы пройти эти необъятныя пространства и достигнуть нашего глаза. Но во всѣхъ этихъ случаяхъ, несовпаденіе нашего субъективнаго представленія съ объективнымъ положеніемъ предмета въ пространствѣ зависитъ отъ законовъ объективнаго пространства и движущихся въ немъ свѣтовыхъ лучей, доказательство, что полагаемое нами субъективное пространство и реальное пространство въ существѣ своемъ тождественны.

При этомъ, однако, сохраняется и различіе. Оно выражается въ томъ, что по представляемому пространству мы

не всегда вѣрно судимъ о реальномъ пространствѣ. Последнее мы можемъ измѣрять физическими средствами; для перваго мы такой мѣрки не имѣемъ. Поэтому, предметы далекіе могутъ казаться намъ близкими, и наоборотъ. Но возможность этихъ ошибокъ зависитъ отъ ограниченности единичнаго субъекта. Для абсолютнаго разума представляемое пространство всегда будетъ совпадать съ реальнымъ.

Какія же заключенія мы можемъ вывести изъ проекціи? Мы имѣемъ здѣсь явленіе аналогическое съ притяженіемъ: субъектъ видитъ вещь на разстояніи, то-есть, повидимому, тамъ, гдѣ онъ самъ не находится. И этотъ актъ зрѣнія не воображаемый только, а дѣйствительный, ибо онъ совпадаетъ съ самимъ предметомъ. И здѣсь, также какъ относительно притяженія, мы должны принять, что тамъ, гдѣ есть дѣйствіе, тамъ есть и сама дѣйствующая сила. Слѣдовательно, мы должны признать мыслящій субъектъ центральной силой, простирающеюся всюду, гдѣ есть только возможность взаимодѣйствія, то-есть, во всѣ концы вселенной. Этими свойствами онъ оказывается однороднымъ съ силою матеріальной.

Такое совпаденіе свойствъ совершенно рationally, ибо эти свойства вытекаютъ изъ существа всякой силы, дѣйствующей въ пространствѣ. Занимая въ пространствѣ извѣстное мѣсто, она представляетъ нѣкоторую наполняющую пространство интенсивность, каковы бы впрочемъ ни были остальные ея качества; отношеніе же этой интенсивности къ заключающей ее безконечной экстенсивности состоитъ въ томъ, что первая, будучи дѣятельною, распространяется изъ центра во всѣ стороны въ безконечность. Эта способность къ безконечному расширенію составляетъ естественную принадлежность матеріальной силы, какъ источника движенія; она же вытекаетъ изъ существа мышленія, какъ способности внѣшняго представленія. Сознывая себя, мыслящій субъектъ противопоставляетъ себѣ объективный міръ какъ внѣ его сущій, а для этого требуется положеніе безконечнаго пространства, какъ среды, заклю-

чающей въ себѣ этотъ объективный міръ. Вопросъ состоитъ лишь въ томъ: совпадаетъ ли это умственное пространство съ реальнымъ? Законъ проекціи даетъ на это утвердительный отвѣтъ, и логика говоритъ намъ, это иначе быть не можетъ, ибо только при этомъ условіи возможно реальное взаимодѣйствіе между субъектомъ и объектомъ.

Но если въ своихъ пространственныхъ свойствахъ, какъ единичныя силы, дѣйствующія въ одномъ и томъ же пространствѣ, мыслящій субъектъ и матерія однородны, то они существенно различаются характеромъ и содержаніемъ дѣйствія, слѣдовательно *качествомъ* наполняющей пространство интенсивности, которая составляетъ источникъ дѣйствія. Въ этомъ отношеніи они другъ другу противоположны. Всѣ дѣйствія матеріи сводятся къ движенію, то - есть, къ перемѣнѣ мѣста, причемъ дѣйствіе всегда вызывается отношеніемъ къ другому. Сама по себѣ, матерія есть косная или нейтральная масса, находящаяся въ состояніи равновѣсія; къ дѣйствію она вызывается нарушеніемъ этого равновѣсія со стороны другой массы, что вызываетъ обоюдное дѣйствіе. Ничего другаго не представляютъ ни притяженіе, ни отталкиваніе, ни давленіе, ни толчокъ. Въ мыслящемъ субъектѣ, напротивъ, пространственныя его опредѣленія, а черезъ нихъ и отношенія къ другому, составляютъ только внѣшнюю его сторону. Надъ этимъ возвышается внутренней міръ, независимый отъ всего внѣшняго, міръ, въ которомъ господствуютъ самосознаніе и самоопредѣленіе. Въ самыхъ своихъ отношеніяхъ къ внѣшнему міру субъектъ является самоопредѣляющимся началомъ. Вынося въ проекціи полученное на сѣтчатой оболочкѣ изображеніе, онъ самъ полагаетъ свое пространство, и полагаетъ его не для другаго, а для себя. Представляя образъ внѣ себя, онъ не дѣйствуетъ на другое, не производитъ никакого движенія, а только самъ себѣ противопоставляетъ объектъ. Онъ по собственному изволенію можетъ мѣнять свои впечатлѣнія, устремляя вниманіе то на одинъ предметъ, то на другой. Наконецъ, онъ способенъ отры-

ваться отъ всякихъ внѣшнихъ впечатлѣній и воспроизводить представленія чисто внутри себя, безъ всякаго отношенія къ внѣшнимъ предметамъ. Мало того: возвышаясь надъ всѣми пространственными опредѣленіями, онъ мыслить общія сущности, отрѣшенные отъ всякихъ условій пространства и времени. А такъ какъ это мышленіе обще всѣмъ мыслящимъ субъектамъ, то черезъ это устанавливается между ними идеальная, то-есть умственная и нравственная связь, основанная на взаимномъ признаніи самоопредѣленія, или свободы разумныхъ существъ. Вытекая изъ сознанія, эта связь не ограничивается преходящимъ моментомъ, но обнимаетъ настоящее, прошедшее и будущее. Этимъ устанавливается связь съ самимъ Абсолютнымъ, ибо мыслящій субъектъ сознаетъ Абсолютное и дѣйствуетъ на основаніи этого сознанія.

Такимъ образомъ, мы имѣемъ два противоположныхъ другъ другу міра: одинъ—косный, лишенный внутренняго самоопредѣленія и весь погруженный во внѣшнія отношенія, которыми опредѣляются всѣ происходящія въ немъ дѣйствія; другой—основанный на внутреннемъ самоопредѣленіи, изъ котораго рождаются чисто идеальныя опредѣленія и отношенія. Носителями этихъ двухъ міровъ являются единичныя силы съ противоположными опредѣленіями. Противоположеніе ихъ таково, что онѣ непосредственно не могутъ дѣйствовать другъ на друга. Для того чтобы явилась возможность взаимодѣйствія, необходимо посредствующее звено: нужна третья, посредствующая сила, имѣющая свойства обѣихъ. Такова органическая, или *жизненная сила*, проявляющаяся въ строеніи и жизни органическаго тѣла. Только черезъ посредство органическаго тѣла матеріальная сила можетъ дѣйствовать на мыслящій субъектъ, а мыслящій субъектъ на матерію. Для того чтобы это могло совершиться, матерія устрояется такъ, что она становится орудіемъ мыслящаго субъекта, или единичнаго разума, съ чѣмъ вмѣстѣ разумъ, дѣйствуя на матерію, становится доступнымъ ея опредѣленіямъ. Устанавливая такимъ образомъ

связь между обоими началами и превращая матерію въ орудіе для дѣятельности разума, посредствующая сила дѣйствуетъ *цѣлесообразно*. Этимъ она является причастною разуму, ибо разумъ, сознавая будущее, есть способность полагать цѣли; въ матеріи, какъ таковой, цѣлесообразности нѣтъ никакой, а есть только механическія дѣйствія. Но организуя матерію и состоя съ нею въ прямомъ взаимодѣйствіи, посредствующее начало необходимо имѣетъ и свойства послѣдней. Это разумъ, погруженный въ матерію и безсознательно ее устрояющій. Такая цѣлесообразно дѣйствующая сила называется *душою*. Она представляетъ единичную форму абсолютнаго субъектъ-объекта, или Духа, котораго атрибутъ, какъ мы видѣли, есть время. Такое понятіе не составляетъ только плодъ метафизическаго построенія. Оно неотразимо вытекаетъ изъ самихъ явленій, изъ тѣхъ цѣлесообразныхъ отношеній, которыя въ малѣйшихъ своихъ частяхъ представляетъ намъ органической міръ. Отрицать его можно, только преднамѣренно закрывъ глаза на очевидность *).

Такимъ образомъ, мы имѣемъ три разнородныя силы, изъ которыхъ двѣ другъ другу противоположны, а третья служитъ между ними посредникомъ и устанавливаетъ между ними взаимодѣйствіе. Но для того чтобы такое взаимодѣйствіе было возможно, необходима общая объемлющая ихъ среда — пространство, а вслѣдствіе того необходимо, чтобы всѣ онѣ имѣли общія свойства силъ, находящихся и дѣйствующихъ въ пространствѣ. Отсюда пространственныя опредѣленія мыслящаго субъекта, а также и матеріальной единицы.

Но что же такое это пространство, которое въ своихъ нѣдрахъ заключаетъ всѣ единичныя силы? Здѣсь мы опять стоимъ передъ дилеммою, поставленною Кантомъ, и должны дать на нее такой же отвѣтъ, какъ относительно времени.

Пространство, какъ объективная сущность, не есть толь-

*) См. въ моемъ сочиненіи: *Положительная философія и единство науки* главу о биологіи.

ко отношеніе частныхъ силъ; этому, какъ указано выше, противорѣчатъ всѣ законы природы. Но оно не есть также чистая пустота. Пустота есть отрицательное понятіе—ничто, а ничто само по себѣ не существуетъ, не имѣетъ никакихъ положительныхъ свойствъ и ничему не даетъ закона. Въ отвлеченіи мы мыслимъ пространство какъ чистое протяженіе, но въ дѣйствительности протяженіе есть всегда протяженіе чего-нибудь. Чего же протяженіе есть пространство?

По своимъ свойствамъ, пространство есть атрибутъ Абсолютнаго: оно неизмѣнно, неподвижно, всеобъемлюще, вѣчно; заключая въ себѣ все, оно всему даетъ законъ, и этотъ законъ непреложенъ для всѣхъ вещей и во всѣ времена. Пространство, какъ объективное начало, есть явленіе Абсолютнаго въ объективномъ мірѣ.

Но какого же Абсолютнаго, или какого опредѣленія Абсолютнаго оно составляетъ необходимый атрибутъ? Мы видѣли, что время есть атрибутъ абсолютнаго Духа, какъ вѣчно дѣйствующей силы. Пространство независимо отъ времени и дѣйствія, слѣдовательно, оно не можетъ быть атрибутомъ абсолютнаго Духа. Мы можемъ понять его или какъ атрибутъ абсолютной Матеріи, или какъ атрибутъ абсолютнаго Разума, ибо пространственныя опредѣленія свойственны обоимъ началамъ.

Первое, однако, не мыслимо. Пространство не есть что-либо матеріальное, а потому не можетъ быть протяженіемъ матеріальной вселенной. Этому противорѣчатъ самыя свойства матеріи, какъ коснаго начала. Лишенная самоопредѣленія, она не полагаетъ пространства, а заключается въ немъ. Она вызывается къ дѣйствию отношеніемъ къ другому, внѣ ея сущему, а это предполагаетъ уже существованіе пространства, общаго обоимъ и ихъ въ себѣ заключающаго. Еще менѣе это допустимо съ признаніемъ ограниченности матеріальнаго міра, къ чему приводятъ насъ, какъ мы видѣли, самыя законы природы. Мыслимое безпредѣльное пространство обнимаетъ собою и заключаетъ въ себѣ матеріальный міръ, какъ единую систему, имѣющую общій

центр и общую окружность. Послѣдній занимаетъ только часть обнимающей его безконечности.

Итакъ, остается признать пространство атрибутомъ абсолютнаго Разума. Это заключеніе вытекаетъ изъ самыхъ положительныхъ свойствъ разума. Мы видѣли, что мыслящій субъектъ, въ силу самоопредѣленія, *полагаетъ* пространство не только субъективно, какъ мыслимое начало, но и объективно, въ отношеніи къ реальнымъ предметамъ; это полагемое имъ пространство реально совпадаетъ съ объективнымъ пространствомъ, въ которомъ заключаются всѣ вещи. Этимъ совпадениемъ устанавливается реальная связь, а вмѣстѣ и возможность взаимодѣйствія между мыслящимъ субъектомъ и матеріальнымъ міромъ. Тѣмъ же умственнымъ пространствомъ устанавливается и идеальная связь между мыслящими существами. Они понимаютъ другъ друга, потому что всѣ имѣютъ одинакія общія понятія и представленія, что составляетъ признакъ единаго во всѣхъ разума. Но для того, чтобъ они сообщались, необходимо общее всѣмъ и одинаковое у всѣхъ представленіе пространства. Это связывающее ихъ умственное пространство должно быть одно для всѣхъ; оно должно имѣть значеніе не только субъективное, идеальное, но и объективное, реальное, ибо только въ силу этого представленія мыслящіе субъекты понимаютъ себя и другихъ, какъ внѣ другъ друга сущія единицы, находящіяся во взаимодѣйствіи, а это и есть реальное ихъ отношеніе. Но если умственное пространство для каждаго субъекта полагается самимъ субъектомъ, или единичнымъ разумомъ, то единое, общее всѣмъ умственное пространство полагается единымъ, то-есть абсолютнымъ Разумомъ, обнимающимъ всѣ разумныя единицы. Каждая изъ нихъ, занимая въ абсолютномъ пространствѣ свое опредѣленное мѣсто, полагаетъ, въ силу самоопредѣленія, съ своей точки зрѣнія, свой собственный кругозоръ, который, истекая изъ единичнаго субъекта, можетъ совпадать или не совпадать съ кругозорами другихъ мыслящихъ субъектовъ, а равно и съ пространственными опредѣленіями матеріальныхъ вещей. Аб-

солютнаго тождества здѣсь нѣтъ, а потому есть возможность ошибокъ. Но пространство, полагаемое абсолютнымъ Разумомъ, абсолютно тождественно какъ съ умственнымъ пространствомъ, обнимающимъ всѣ мыслящіе субъекты, такъ и съ реальнымъ пространствомъ, заключающимъ въ себѣ весь матеріальный міръ. Это и есть абсолютное, безпредѣльное, всеобъемлющее пространство, все въ себѣ заключающее.

Итакъ, абсолютное пространство есть атрибутъ абсолютнаго Разума. Поэтому оно всему даетъ законъ, ибо разумъ есть начало и источникъ всякаго закона. Поэтому и отношенія пространства постигаются разумными существами, какъ непреложные законы вселенной.

Но мы видѣли, что кромѣ пространственныхъ опредѣленій, составляющихъ необходимое условіе отношеній его къ внѣшнему міру, разумъ имѣетъ и свой внутренній міръ, источникомъ котораго является самосознаніе и истекающее изъ самосознанія самоопредѣленіе. То, что составляетъ сущность единичнаго субъекта, то принадлежитъ и абсолютному субъекту, ибо разумъ одинъ во всѣхъ. Какъ матеріальный атомъ представляетъ микрокосмъ, то-есть вселенную въ маломъ видѣ, такъ и мыслящій атомъ есть образъ абсолютнаго Разума, микрокосмъ духовный. Безъ самосознанія и самоопредѣленія абсолютный Разумъ немислимъ, а такъ какъ самосознаніе есть начало, полагающее себя центромъ и противопоставляющее себѣ объектъ, какъ внѣ его сущій, то и абсолютное самосознаніе верховнаго Разума полагаетъ себя абсолютнымъ центромъ и противопоставляетъ себѣ объективный міръ, какъ другое. Какъ центральное начало, онъ полагаетъ и абсолютное пространство, которое составляетъ необходимое условіе противоположенія себѣ объекта, или положенія чего-нибудь внѣ себя. Но полагая объектъ внѣ себя, разумъ полагаетъ его вмѣстѣ съ тѣмъ для себя: это *его* объектъ. Эта связь субъекта съ объектомъ устанавливается именно пространствомъ, полагаемымъ разумомъ и обнимающимъ объектъ. Въ про-

странствѣ полагаются такимъ образомъ два противоположные центра: объективный и субъективный. Въ отношеніи къ абсолютному Разуму объективный центръ есть центръ вселенной; субъективный же центръ есть самъ верховный Разумъ, какъ внѣміровой центръ, которымъ и полагается безконечное пространство, обнимающее все мірозданіе.

Противополагая себѣ объектъ, какъ сущій внѣ его, хотя имъ обнимаемый, разумъ представляетъ его въ видѣ образа или понятія, то-есть, въ свойственной ему умственной формѣ. Это и составляетъ его внутренний міръ, міръ мыслимыхъ сущностей. Въ единичномъ субъектѣ, вслѣдствіе его ограниченности и измѣнчивости, эти мыслимыя представленія подвергаются измѣненіямъ и колебаніямъ; они могутъ соотвѣтствовать или не соотвѣтствовать тому, что есть въ объектѣ. Они подлежатъ совершающемуся во времени процессу развитія. Въ абсолютномъ Субъектѣ эти мыслимыя опредѣленія представляютъ вѣчныя и неизмѣнныя, независимыя отъ пространства и времени сущности вещей, то, что Платонъ называлъ *идеями*. Существованіе чисто идеальнаго міра предполагаетъ существованіе абсолютнаго Разума, котораго онъ составляетъ принадлежность. И наоборотъ, если есть абсолютный Разумъ, то есть и міръ идей, составляющихъ его представленія объекта.

Чему же соотвѣтствуютъ эти мыслимыя сущности въ объективномъ мірѣ?

Если мы возьмемъ какое-либо человѣческое понятіе, на примѣръ, лошадь, растеніе, и сравнимъ его съ тѣмъ, что намъ представляетъ дѣйствительность, то мы увидимъ, что понятіе заключаетъ въ себѣ признаки общіе всѣмъ лошадямъ и растеніямъ; они соотвѣтствуютъ тому, что въ предметѣ есть общаго и постояннаго, а это и есть то, что называется сущностью. Поэтому, во всякомъ предметѣ есть признаки существенные и не существенные: первыми опредѣляется то, что въ однородныхъ предметахъ или въ измѣненіяхъ одного и того же предмета всегда остается одинакимъ; вторыми опредѣляются самыя измѣненія. Такъ напри-

мѣръ, въ понятіи о лошади существенны ея анатомическое строеніе и физиологическія свойства, несущественны масть, ростъ, особенности формы. Въ понятіи о растеніи существенны органическіе процессы, отличающіе растеніе отъ всякихъ другихъ предметовъ, несущественно безконечное разнообразіе формъ и цвѣтовъ. Но то, что несущественно въ общемъ понятіи о растеніи, можетъ быть существенно въ понятіи о специальномъ родѣ или видѣ растеній. Таковы специфическіе признаки, общіе всѣмъ подходящимъ подъ родовое или видовое понятіе особямъ и отличающіе ихъ отъ другихъ.

Что же такое эти мыслимыя сущности? Суть ли это только умственныя представленія, которыя служатъ намъ пособіемъ для классификаціи предметовъ, то-есть, для приведенія ихъ въ порядокъ въ нашемъ умѣ, какъ думаютъ эмпирики, или они соотвѣтствуютъ чему-либо дѣйствительно находящемуся въ вещахъ?

Если мы взглянемъ на то, что происходитъ въ мірѣ, то отвѣтъ на этотъ вопросъ не можетъ быть сомнителенъ. Мы видимъ, что, напримѣръ, лошади рождаются другъ отъ друга, образуя рядъ поколѣній, въ которомъ всѣ особи имѣютъ нѣкоторые признаки тождественные и другіе различныя. Первые мы называемъ существенными, равно принадлежащими всѣмъ, а другіе несущественными, свойственными отдѣльнымъ особямъ. Но происхожденіе животныхъ другъ отъ друга есть дѣйствіе извѣстной силы, которая, передаваясь отъ поколѣнія поколѣнію, остается тождественною съ собою въ основныхъ чертахъ, а въ другихъ видоизмѣняется сообразно съ условіями пространства и времени. Слѣдовательно то, что мы называемъ сущностью и что выражается понятіемъ, соотвѣтствуетъ извѣстнымъ силамъ природы. Если мы возьмемъ другой рядъ поколѣній, то легко убѣдимся, что существенныя признаки перваго повторяются и во второмъ, изъ чего мы заключаемъ, что издѣсь и тамъ дѣйствуетъ одна и таже сила. Если мы, далѣе, отъ понятія о лошади возвысимся къ понятію о животномъ, то

получимъ понятіе объ общей силѣ природы, проявляющейся въ совокупномъ животномъ царствѣ; а связывая это понятіе съ понятіемъ о растеніи, получимъ понятіе о присущей природѣ органической силѣ, дѣйствующей по извѣстнымъ законамъ и производящей многообразные типы и роды органическихъ существъ. Всѣ эти силы суть нѣчто реальное, ибо онѣ проявляются въ дѣйствіи, именно, въ производеніи ряда органическихъ существъ. Тоже относится и къ неодушевленнымъ предметамъ. Такъ напримѣръ, понятію о водородѣ соотвѣтствуетъ реальное вещество, одаренное извѣстными силами: какъ газъ, оно расширяется и производитъ давленіе; соединяясь съ кислородомъ, оно образуетъ воду.

Но что же такое эти силы сами въ себѣ, какъ объективныя опредѣленія? Сила есть способность къ дѣйствию, а потому она представляется въ двоякой формѣ: какъ способность и какъ дѣйствіе, или какъ возможность и дѣйствительность. Выше было уже указано на то, что въ наукѣ и въ жизни всякая сила представляется въ двоякомъ состояніи, въ потенциальномъ и дѣятельномъ. Потенциальное состояніе заключаетъ въ себѣ *возможность* дѣйствія. Но возможность, въ себѣ самой взятая, вѣчна; она не зависитъ отъ условій пространства и времени. Для того чтобы проявиться въ дѣйствіи, она нуждается въ этихъ условіяхъ, ибо сила, проявляясь въ дѣйствіи, вступаетъ въ отношенія къ другимъ и подвергается всѣмъ измѣненіямъ, приистекающимъ изъ этихъ отношеній. Но въ себѣ самой, какъ существо силы, возможность всегда себѣ тождественна. Если, при данныхъ условіяхъ пространства и времени, появилась на свѣтъ лошадь, то возможность этого появленія искони лежала въ силахъ природы, хотя бы условія ея проявленія не были налице. И если условія исчезнутъ, то возможность все-таки сохраняется до тѣхъ поръ, пока новое сочетаніе условій не позволитъ ей проявиться въ дѣйствительности. Въ отдѣльныхъ случаяхъ возможность можетъ даже никогда не проявиться въ дѣйствительности: извѣст-

ная частица водорода можетъ никогда не встрѣтиться съ кислородомъ при такихъ условіяхъ, которыя повели бы къ образованію воды; тѣмъ не менѣе, эта способность за нею вѣчно остается, составляя неотъемлемую ея принадлежность.

Этимъ вѣчнымъ возможностямъ, лежащимъ въ силахъ природы и независимымъ отъ пространства и времени, соотвѣтствуютъ мыслимыя сущности. Въ ограниченномъ разумѣ онѣ могутъ соотвѣтствовать или не соотвѣтствовать реальнымъ возможностямъ: человѣку можетъ представляться возможнымъ то, что реально невозможно. Но въ абсолютномъ Разумѣ идеальная и реальная возможность всегда совпадаютъ: абсолютный Разумъ есть носитель абсолютной истины.

Спрашивается: образуютъ ли эти возможности нѣчто цѣльное и единое, вытекающее изъ одного начала, или онѣ составляютъ принадлежность разнообразныхъ и дробныхъ силъ, дѣйствующихъ въ мірѣ? Мы видѣли, что разумъ отъ частныхъ сущностей возвышается къ болѣе общимъ, отъ понятія лошади къ понятію животнаго, затѣмъ, восходя выше, къ понятію органическаго существа; наконецъ, связывая органическія существа съ другими явленіями объективнаго міра, онъ приходитъ къ общему понятію о дѣйствующихъ въ мірозданіи силахъ. Мы имѣемъ въ умственномъ мірѣ іерархическую лѣствицу понятій; соотвѣтствуетъ ли она таковой же въ мірѣ реальномъ?

Наблюдая предметы реальнаго міра, мы замѣчаемъ въ нихъ общіе признаки, указывающіе на общую сущность; вслѣдствіе этого мы и связываемъ ихъ общими понятіями. Но если эта общая сущность существуетъ не только какъ мыслимая возможность, но и какъ дѣйствительность, то она должна въ чемъ-нибудь проявиться. И точно, она обнаруживается въ возможности взаимодѣйствія. Для того чтобы двѣ силы дѣйствовали другъ на друга, необходимо, чтобы было нѣчто между ними общее. Мы видѣли, что нужна общая среда, ихъ обнимающая и дающая имъ

законъ—пространство. Но нужно, чтобъ и самыя силы, при существенномъ отличіи и даже противоположеніи, имѣли нѣчто тождественное, лежащее въ ихъ основаніи. Это тождественное въ отдѣльныхъ силахъ есть единая сила, отъ которой онѣ получили свое бытіе.

Именно такое взаимодѣйствіе мы находимъ между тремя рядами силъ, которые представляются намъ въ объективномъ мірѣ: силою матеріальной, силою мыслящей и силою органической. По своимъ существеннымъ свойствамъ мыслящая сила и матеріальная другъ другу противоположны, такъ что онѣ могутъ дѣйствовать одна на другую только посредствомъ силы органической. Тѣмъ не менѣе, дѣйствуя другъ на друга, онѣ обнаруживаютъ тождественную основу, указывающую на общее ихъ происхожденіе.

Тожественная основа силъ есть сама сила. Будучи тождественною во всѣхъ, она едина. Какъ сила, она заключаетъ въ себѣ въ потенціальномъ состояніи свойства всѣхъ происходящихъ отъ нея частныхъ силъ. Въ ней поэтому лежатъ всѣ возможности бытія, то-есть то, что соотвѣтствуетъ мыслимымъ сущностямъ вещей. Но какъ сила, она должна перейти въ дѣйствіе, а переходя въ дѣйствіе, она выдѣляетъ изъ себя заключающіяся въ ней частныя силы. Въ возможности онѣ состоятъ вмѣстѣ; переходя въ дѣйствительность, онѣ исключаютъ другъ друга, становятся другъ другу внѣшними и только взаимодѣйствіемъ обнаруживаютъ происхожденіе ихъ изъ общаго источника.

Кромѣ общаго происхожденія, или связи первоначальной, взаимодѣйствіе реальныхъ силъ обнаруживаетъ и связь конечную. Мы видѣли, что двѣ противоположныя силы, мыслящая и матеріальная, связываются третьею, цѣлесообразно дѣйствующею силой, или душою, которая представляетъ единичное проявленіе абсолютнаго субъектъ-объекта, то-есть вѣчно дѣйствующаго Духа, раскрывающагося намъ въ теченіи времени и все приводящаго къ конечной цѣли, которая есть согласіе всего сущаго.

Такимъ образомъ, взаимодѣйствіе міровыхъ силъ, совер-

шающееся въ пространствѣ и времени, указываетъ намъ, съ одной стороны, на лежащую въ основаніи ихъ абсолютную Силу, отъ которой онѣ получили бытіе, съ другой стороны, на полагающій пространство абсолютный Разумъ, дающій имъ законъ, наконецъ, на раскрывающійся въ теченіи времени абсолютный Духъ, связывающій все сущее конечнымъ единствомъ. Изъ этихъ трехъ началъ, абсолютная Сила и абсолютный Духъ представляютъ силу въ двухъ противоположныхъ состояніяхъ: въ потенциальномъ и дѣятельномъ; Разумъ, который есть самосознаніе абсолютной Силы при переходѣ ея въ дѣйствіе, представляетъ ихъ отношеніе, а вселенная, какъ совокупность частныхъ силъ, составляетъ ихъ произведеніе. Три первыя начала суть поэтому начальныя и абсолютныя, а четвертое—производное. Но будучи производнымъ, оно тѣмъ не менѣе сохраняетъ свою самостоятельность, ибо оно носитъ въ себѣ тѣ вѣчныя сущности, которыя лежатъ, какъ возможности, въ абсолютной Силѣ, сознаются верховнымъ Разумомъ и приводятся въ дѣйствіе абсолютнымъ Духомъ. Миръ единичныхъ силъ сохраняется и поддерживается неизмѣнными законами, управляющими вѣчнымъ процессомъ бытія, исходящимъ отъ начального единства и направляемымъ къ единству конечному.

Эти четыре начала бытія соотвѣтствуютъ четыремъ основнымъ началамъ, вытекающимъ изъ законовъ чистаго разума: причинѣ производящей, причинѣ формальной, причинѣ матеріальной и причинѣ конечной. Эти начала, установленныя Аристотелемъ, составляютъ непоколебимую и неотъемлемую принадлежность всякой метафизики, то-есть всякаго разумнаго пониманія вещей. Они лежатъ въ основаніи всей философіи. Различныя философскія системы отличаются лишь тѣмъ, что онѣ даютъ исключительное преобладаніе тому или другому началу, но и это совершается по общему закону, управляющему совокупнымъ ихъ развитіемъ *).

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

Такимъ образомъ, мы съ двухъ разныхъ точекъ зрѣнія приходимъ къ однимъ и тѣмъ же опредѣленіямъ Абсолютнаго. Съ одной стороны, мы получаемъ ихъ чисто умозрительно, прилагая къ присущему разуму понятію Абсолютнаго тѣ умственные категоріи, посредствомъ которыхъ мы познаемъ всѣ вещи: это и составляетъ высшее содержаніе метафизики. А съ другой стороны, мы тѣже самые выводы получаемъ съ логическою необходимостью изслѣдованіемъ происходящаго въ пространствѣ и времени взаимодѣйствія вещей. Иначе и быть не можетъ, ибо разумъ одинъ, и законы его всегда одни и тѣже; нужно только ихъ выяснить, чтобы придти къ совершенно достовѣрнымъ заключеніямъ. Пространство и время служатъ посредствующими звеньями между Абсолютнымъ и относительнымъ. Они составляютъ явленіе въ реальномъ мірѣ Абсолютнаго, какъ всеобъемлющей сущности, все въ себѣ заключающей и всему дающей законъ.

Но пространство и время даютъ только отношеніе формальное. Реальныя отношенія Абсолютнаго къ относительному, то-есть, къ тѣмъ частнымъ силамъ, изъ которыхъ слагается мірозданіе, опредѣляются опять же тѣми умственными категоріями, которыя лежатъ въ основаніи всякаго познанія. Категоріи, опредѣляющія реальныя отношенія вещей, суть: субстанція и признаки, причина и дѣйствіе, цѣль и средства, взаимодѣйствіе и законъ *). Это—общія категоріи всего сущаго, а потому онѣ одинаково прилагаются къ абсолютному и относительному. Первая категорія устанавливаетъ понятіе о единичныхъ силахъ, какъ о самостоятельныхъ субстанціяхъ. Субстанція есть единое, лежащее въ основаніи различій, то-есть признаковъ. Какъ источникъ своихъ признаковъ, она есть сила; поэтому, всякая субстанція есть сила, и всякая сила есть субстанція. Но единичная субстанція есть частная сила, имѣющая частные признаки; каково же ея отношеніе къ единой, абсолютной силѣ, лежащей въ ея

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

основаніи? Это отношеніе опредѣляется категоріей причинности: абсолютная сила есть причина частныхъ силъ, отъ нея происходящихъ. Категорія причинности заключаетъ въ себѣ иное отношеніе единого къ различіямъ, нежели отношеніе субстанціи къ признакамъ. Кромѣ тождественнаго въ обоихъ начала, опредѣляющаго ихъ происхожденіе другъ отъ друга, есть и отрицательное начало: причина полагаетъ слѣдствіе, какъ нѣчто другое, отъ нея отличное и имѣющее самостоятельное существованіе. Какъ самостоятельныя субстанціи, единичныя силы подчиняются, съ другой стороны, категоріи цѣли. Цѣль есть соглашеніе различнаго; но соглашеніе предполагаетъ самостоятельное существованіе различнаго, которое не исчезаетъ въ началѣ конечномъ, а только подчиняется общему закону, устанавливающему единство въ различіяхъ. Отношеніе Абсолютнаго, какъ причины первоначальной, къ Абсолютному, какъ причинѣ конечной, рождаетъ самостоятельный міръ частныхъ силъ, происходящихъ отъ первой и сводимыхъ послѣднею къ новому, высшему единству, представляющему согласіе въ разнообразіи. Этимъ опредѣляется и приложеніе четвертой категоріи—категоріи взаимнодѣйствія, которая, являясь результатомъ первыхъ трехъ, заключаетъ ихъ всѣ въ себѣ. Взаимнодѣйствіе предполагаетъ существованіе независимыхъ другъ отъ друга силъ, ибо тамъ, гдѣ есть только одна сила, тамъ нѣтъ взаимнодѣйствія. Вслѣдствіе того, эта категорія совершенно отсутствуетъ въ міросозерцаніи Спинозы. Между тѣмъ, именно этою категоріей опредѣляются всѣ дѣйствительныя отношенія единичныхъ силъ, какъ другъ къ другу, такъ и къ обнимающему ихъ Абсолютному. Происхожденіе отъ причины производящей лежитъ въ безконечномъ прошломъ; достиженіе абсолютной цѣли лежитъ въ безконечномъ будущемъ. Настоящее же опредѣляется реальнымъ взаимнодѣйствіемъ, которое управляется неизмѣнными законами Разума.

Это взаимнодѣйствіе, какъ сказано, двоякое: въ отношеніи другъ къ другу и въ отношеніи къ Абсолютному. Первое

управляется тѣми частными законами, которые раскрываются намъ частью умозрѣніемъ, какъ въ математикѣ, частью опытомъ. Безсознательно весь міръ управляется этими законами; но мыслящій субъектъ, въ большей или меньшей степени, смотря по мѣрѣ своей ограниченности и своего умственного развитія, возводитъ ихъ къ сознанию. Тоже имѣетъ мѣсто и въ отношеніяхъ Абсолютнаго къ относительному. И тутъ есть взаимодѣйствіе, управляемое общими законами, частью безсознательно, частью сознательно. Безсознательно, все относительное подчиняется Абсолютному, которое даетъ ему бытіе, полагаетъ ему законъ и ведетъ его къ конечной цѣли. Но задача мыслящаго субъекта состоитъ въ томъ, чтобы отъ безсознательнаго возвыситься къ сознанию. Это сознание лежитъ въ самомъ существѣ человѣческаго разума, который заключаетъ въ себѣ понятіе Абсолютнаго, какъ необходимую основу всего относительнаго, и имѣетъ въ своихъ законахъ всѣ нужныя данныя для выясненія этого понятія. Поэтому, высшее естество человѣка, какъ мыслящаго субъекта, состоитъ въ сознаніи Абсолютнаго и въ проистекающемъ отсюда сознательномъ взаимодѣйствіи съ Абсолютнымъ, посредствомъ возвышенія мысли, чувства и воли къ тому, что составляетъ начало, средину и конецъ всего сущаго. Погруженный въ низменныя сферы частнаго бытія, онъ можетъ затемнить въ себѣ это сознание и отречься отъ этого взаимодѣйствія; но высшая задача человѣка, та, которая даетъ разумное значеніе всей его жизни, состоитъ въ томъ, чтобы отъ этихъ частныхъ отношеній возвыситься къ верховнымъ началамъ бытія, которыя одни даютъ непоколебимыя точки опоры всякому познанію и дѣйствію, озаряя высшимъ свѣтомъ весь его умственный и нравственный міръ.

Б. Чичеринъ.

Самуиль Пуфендорфъ *).

(1632—1694).

Тридцатилѣтняя война опустошила Германію, разрушила благодѣтельные результаты энергической пропаганды гуманистовъ. Глубокое невѣжество, жестокость, необузданный произволъ охватили несчастную страну. Всѣмъ извѣстно, что переносилъ въ это время германскій народъ, какъ поникла германская философская и научная мысль. Тамъ, гдѣ еще недавно раздавалась проповѣдь любви и вѣротерпимости, гдѣ выставлялись царственные права разума, теперь безпощадно преслѣдовали еретиковъ и жгли вѣдьмъ. Епископъ вюрцбургскій, Филиппъ Адольфъ фонъ Эренбергъ, въ три года сжегъ въ своемъ маленькомъ княжествѣ 900 вѣдьмъ, въ число которыхъ попали и маленькія дѣвочки. Университеты продолжали существовать, но студенты и профессора одичали и всего менѣ занимались наукою. Буйство, кровавыя столкновенія въ средѣ студенчества и съ мирными жителями стали обычными явленіями. Такъ, въ 1644 году и затѣмъ въ 1660 году въ Іенѣ студенты поднимаютъ настоящій бунтъ, убиваютъ товарищей, выступавшихъ противъ жестокаго обращенія съ новичками, вооруженною силой нападаютъ на городскихъ властей. Герцогъ веймарскій, Вильгельмъ IV, вынужденъ былъ посылать

*) Рефератъ читанный въ Московскомъ Психологическомъ Обществѣ, 5-го ноября 1894 г.—въ память двухсотлѣтія смерти Пуфендорфа.

войска для усмиренія студентовъ *). Съ другой стороны, въ это время требуются серьезныя угрозы, чтобы заставить профессоровъ посѣщать университетъ: многіе изъ нихъ по цѣлому году не читали лекцій.

И вотъ, въ такое-то мрачное время раздается голосъ мыслителя въ защиту поправныхъ правъ человѣческой личности, въ защиту *естественнаго права*.

Греческіе и римскіе стоики и римскіе юристы выступали уже съ подобнаго рода идеями, особенно точно сформулированными у юристовъ древняго Рима. Гай говоритъ, что естественный разумъ устанавливаетъ право между людьми. Ульпіанъ сводитъ предписанія этого разума, этой естественной справедливости къ извѣстнымъ тремъ положеніямъ: жить достойно, не оскорблять другихъ, каждому воздавать свое **).

Въ новое время съ разсужденіями объ естественномъ правѣ выступили Боденъ и Альтузій. Для Бодена основою государственно-общественной жизни являлся договоръ, которымъ народъ передаетъ государю, разъ навсегда, неограниченную власть; для Альтузія такой договоръ передаетъ государю лишь полномочіе на власть, верховная же воля остается за народомъ ***).

Въ 1625 году вышло въ Парижѣ знаменитое сочиненіе Гуго Гроція: *О правѣ войны и мира*. Въ немъ ученіе объ естественномъ правѣ, которое основывается на разумѣ и на общежительной склонности человѣка, получило обстоятельное и систематическое развитіе. А въ 1642 году Пуфендорфъ, для котораго въ 1661 году была впервые учреждена въ Гейдельбергскомъ университетѣ кафедра естественнаго и международнаго права, выпускаетъ въ свѣтъ свой главный

*) *Richard. Keil und Robert Keil: Geschichte des Ienaischen Studentenlebens*, 117—120, и др. Ср. *Raumer: Geschichte der Pädagogik*, vierter Theil, *Die deutschen Universitäten*, 33—49.

**) *Аренсъ (Юридич. Энцикл., 42)* говоритъ, что римскіе юристы признавали естественнымъ правомъ то, чему природа научила всѣхъ животныхъ. Ср. опроверженіе этого взгляда у Н. П. Боголѣпова: *Значеніе общенароднаго гражданскаго права въ римской классической юриспруденціи*, 48 и др.

**) Ср. *Ибервейг-Гейнце: Исторія новой философіи*, 39, 42.

трудъ: *О нравъ естественномъ и общенародномъ*. Оно выходитъ первоначально на латинскомъ языкѣ, переводится на французскій, нѣмецкій, итальянскій и англійскій языки. Въ 1726 году оно появляется и по-русски въ переводѣ архимандрита Бужинскаго. Знакомства съ этимъ сочиненіемъ требуетъ отъ каждаго образованнаго человѣка Джонъ Локкъ въ своихъ *Мысляхъ о воспитаніи* *). Французскій переводчикъ трактата Пуфендорфа, лозанскій профессоръ Барбейракъ, приводитъ свидѣтельства о томъ, какой значительный успѣхъ имѣло это сочиненіе у современниковъ **).

Самуиль Пуфендорфъ родился въ 1632 году, скончался двѣсти лѣтъ тому назадъ, 26 октября. Жизнь онъ велъ подвижную и тревожную. Онъ занимался сначала богословіемъ, потомъ, подъ вліяніемъ картезіанца профессора Вейгеля, математикою и естественнымъ правомъ. Мѣста на родинѣ (Пуфендорфъ былъ сынъ сельскаго священника близъ Хемница, въ Саксоніи) молодой ученый не получилъ, потому что, по его выраженію, *дать долю толчокъ блестящимъ металломъ* онъ не могъ, гнуть спину—не хотѣлъ. Пуфендорфъ поступаетъ домашнимъ учителемъ къ шведскому посланнику въ Копенгагенъ; но между Швеціей и Даніей скоро загорается война, и нашъ философъ задерживается плѣнникомъ. Свой невольный досугъ онъ употребляетъ на латинское сочиненіе объ элементахъ общаго ученія о нравѣ, которое появляется въ Гагъ въ 1660 году. Послѣ этого онъ и былъ приглашенъ въ Гейдельбергскій университетъ. Здѣсь онъ написалъ, подъ псевдонимомъ, книгу о современном положеніи Германской имперіи. Книга эта остроумно, зло и въ весьма мрачныхъ краскахъ изображала и политическій строй, и общественные нравы его отечества. Она вызвала

*) Русскій переводъ П. Вейнберга, 211.

***) *Le droit de la nature et des gens etc. par Jean Barbeyrac, professeur en droit et en histoire à Lausanne*. Первое изданіе вышло въ 1706 году, второе—въ 1712. Для изложенія ученія Пуфендорфа я пользуюсь этимъ послѣднимъ, свѣряя его съ *Исторіей политическихъ ученій* Б. Н. Чичерина (II, 137—172). Ср. *Блуждали: Исторія общаго государственнаго права и политики*, русск. пер., 94—115; *Lipperi: Pufendorf (Handwörterbuch der Staatswissenschaften, 26 Lieferung)*.

ожесточенныя преслѣдованія со стороны духовныхъ и свѣтскихъ властей и получила быстрое распространеніе по всей Европѣ, въ особенности, конечно, въ Германіи. Блунчли говорить, что въ этомъ сочиненіи «Пуфендорфъ первый разбилъ тѣсныя рамки схоластической ортодоксіи, которая такъ же злоупотребляла ложно понятымъ авторитетомъ Аристотеля, какъ богословская ортодоксія—авторитетомъ Библии, и далъ болѣе свободное движеніе историческому изслѣдованію и философской критикѣ».

Устройство тогдашней Германіи Пуфендорфъ находилъ чудовищнымъ: это и не монархія, и не союзное государство; путаница проникаетъ отношенія между императоромъ, отдѣльными государями, вольными городами и сословіями. Положительное право въ Германіи есть право сильнаго. Вслѣдствіе этихъ причинъ разрушается благосостояніе нѣмецкаго народа и низко стоитъ международное значеніе имперіи.

Пуфендорфъ указываетъ и на средства исцѣленія. Власть императора должна быть ограничена законами и постояннымъ совѣтомъ. Религіозныя распри, отъ которыхъ такъ тяжело страдала Германія, должны быть прекращены предоставленіемъ и католикамъ, и протестантамъ совершенно одинаковыхъ правъ. Школу слѣдуетъ отнять у фанатиковъ и отдать въ руки умѣренныхъ и терпимыхъ людей. Громадныя имущества, принадлежавшія монастырямъ и вообще духовенству, Пуфендорфъ совѣтовалъ секуляризировать.

Пуфендорфъ впослѣдствіи открылъ свой псевдонимъ. Ему пришлось выдержать горячую полемику съ озлобленными защитниками существовавшаго строя. Съ курфюрстомъ пфальцскимъ, который пригласилъ его въ Гейдельбергъ, свободолюбивый мыслитель, твердо отстаивавшій свое личное достоинство, долго не могъ ужиться. Слава Пуфендорфа была въ это время уже велика, и король шведскій Карль XI предложилъ ему въ 1670 году профессуру въ Лундскомъ университетѣ. И здѣсь пришлось ему бороться съ ненавистью и злобою фанатическихъ, успѣвшихъ стать врагами свободного изслѣдованія, протестантскихъ богослововъ.

Лундъ былъ взятъ датчанами. Тогда король призвалъ Пуфендорфа въ Стокгольмъ на должность историографа. Въ 1688 году онъ отправился по приглашенію бранденбургскаго курфюрста Фридриха Вильгельма въ Берлинъ, гдѣ и оставался до кончины.

Какое же нравственно-юридическое ученіе противопологалъ Пуфендорфъ возмутительнымъ порядкамъ Германіи и и дикимъ воззрѣніямъ своихъ современниковъ-богослововъ политиковъ и ученыхъ?

Нравственныя существа, говорить онъ, находятся или въ естественномъ состояніи, или въ состояніи случайномъ (*adventitius, état accéssoire*). Естественное состояніе называется такъ потому, что оно сопровождаетъ человѣка съ момента его рожденія, независимо отъ его воли, чисто по божественному установленію. Этому состоянію противъ полагается состояніе, въ которомъ живутъ животныя. Человѣкъ поэтому обладаетъ, какъ таковой, правами и несетъ обязанности. Обязанности возникаютъ съ разумѣніемъ, когда человѣкъ уже можетъ сравнивать свои дѣйствія съ извѣстными правилами; права же присущи даже неродившемуся еще ребенку, который впослѣдствіи можетъ поэтому преслѣдовать лицъ, косвенно принесшихъ ему вредъ или оскорбленіе въ это время.

Въ естественномъ состояніи люди никому не подчинены, не дѣлаютъ другъ другу ни добра, ни зла. На этомъ состояніи строятся человѣческія учрежденія. Мораль имѣетъ предметомъ правильность человѣческихъ дѣйствій по отношенію къ законамъ, а политика управляетъ нашими дѣйствіями и дѣйствіями другихъ въ интересахъ безопасности и общественной пользы. Задачею своего труда Пуфендорфъ ставитъ познаніе того, что правильно или неправильно, хорошо или дурно, справедливо или несправедливо въ человѣческихъ дѣйствіяхъ. Факеломъ намъ служить разумъ, каждый актъ нашей воли имѣетъ принципомъ этотъ разумъ (*entendement*). Желаютъ лишь того, что знаютъ (*ignoti nulla cupido*). Каждый человѣкъ можетъ понять и главные принци-

пы естественнаго права, и ихъ отношеніе къ разумной и общественной природѣ чловѣка.

Воля въ указанномъ смыслѣ заключаетъ въ себѣ самопроизвольность и свободу (*spontanéité et liberté*): она повинуется въ нравственномъ отношеніи закону, который, по опредѣленію Пуфендорфа, есть *воля высшаго*.

Такое опредѣленіе приводитъ къ противорѣчіямъ, на которыя указывали критики Пуфендорфа, начиная съ Лейбница: Пуфендорфъ называетъ законъ предписаніемъ власти, а для самой власти требуетъ правомѣрнаго основанія, т.-е. сообразности съ закономъ.

Обязанность, продолжаетъ Пуфендорфъ, и право предписывать законы другому — отнюдь не можетъ основываться на силѣ: обязанность предполагаетъ извѣстные доводы и побужденія, которыя дѣйствуютъ на чловѣка. Законъ, по своему происхожденію, различается какъ божественный и какъ чловѣческій, по содержанію — какъ естественный и положительный. Естественный законъ — тотъ, который настолько необходимъ разумной и общительной природѣ чловѣка, что безъ его соблюденія было бы невозможно честное и мирное общество людей. Этотъ законъ имѣетъ внутреннее свойство приносить пользу роду чловѣческому. Положительный законъ основывается на волѣ законодателя. Такое различіе Пуфендорфъ прилагаетъ, впрочемъ, лишь къ законамъ божественнымъ, законы же чловѣческіе, строго говоря, всѣ положительны, т.-е. имѣютъ въ виду пользу не всего рода чловѣческаго, а того или другого общества и притомъ въ опредѣленное время.

Безусловная свобода была бы вредна для чловѣческой природы. Въ интересахъ нашего самосохраненія она должна быть ограничена закономъ. Свобода — это внутренняя способность поступать такъ или иначе по собственному сужденію. Только абсолютное существо, т. е. Богъ, обладаетъ и абсолютною свободою. Люди отличаются такимъ разнообразіемъ желаній и способностей, что они представляли бы ужасающій хоръ, если бы законъ не устанавливалъ среди

нихъ прекрасной гармоніи. Пуфендорфъ указываетъ, что законы требуютъ и слабость человѣка. Животное вскорѣ послѣ рожденія уже можетъ добывать себѣ пищу и защищать себя, тогда какъ ребенокъ долгое время требуетъ неустанныхъ попеченій. Въ общежитія человѣкъ былъ бы самымъ несчастнымъ существомъ. Никакое общество не бываетъ однако безъ власти, такъ что эту власть слѣдуетъ признать вещью естественною. Пуфендорфъ замѣчаетъ по этому поводу, что естественная свобода подчинена естественнымъ законамъ и божественному авторитету, и при этомъ условіи свобода, исключая всякій человѣческой авторитетъ, не противостоитъ природѣ.

Естественное состояніе, въ противоположность Гоббсу, Пуфендорфъ признаетъ мирнымъ: руководимые естественнымъ разумомъ, люди не дѣлаютъ вреда другъ другу, даже поддерживаютъ другъ друга. Но миръ естественнаго состоянія не проченъ. Даже ученіе Христа, все проникнутое миромъ, прощеніемъ, презрѣніемъ къ богатству и земному величію, не изгнало еще изъ среды христіанъ предательства, войны, преслѣдованія за еретическія мнѣнія и т. д.

Дѣйствія, сообразныя съ закономъ естественнымъ, не только достойны, но и по-истинѣ полезны, т.-е. прочно увеличиваютъ счастье человѣка. Полезно не то, что признается таковымъ преходящими страстями, а то, что оширится на разумъ и сообразно съ будущимъ. Въ этомъ отношеніи естественное право отличается отъ гражданскаго, законы котораго имѣютъ второстепенное значеніе, гдѣ различія между націями и интересами вызываютъ различія и въ правѣхъ.

Принципы естественнаго права раскрываются просвѣщеннымъ разумомъ. Они не прирождены намъ, какъ идеи,— это предположеніе лишено всякаго основанія,— а входятъ раздѣльно и ясно въ наше сознаніе подъ влияніемъ размысленія, практики, общежитія. При этомъ методически доказывать предписанія естественнаго закона могутъ сравнительно немногіе, но понять эти доказательства въ состояніи всѣ люди.

Человѣку врождено стремленіе къ самосохраненію и благополучію. Этотъ эгоизмъ—естественный—Пуфендорфъ беретъ какъ отправной инстинктъ. Общее благо, замѣчаетъ онъ, есть въ частности и мое благо; наши же интересы всего лучше могутъ быть охраняемы нами самими. Въ виду общности человѣческихъ интересовъ основной законъ естественнаго права можетъ быть формулированъ слѣдующимъ образомъ: каждый въ мѣру силъ долженъ стремиться къ установленію и поддержанію мирнаго общенія со всѣми другими, сообразно съ конституціей и ставя цѣлью благо всего рода человѣческаго. Такимъ образомъ общежительность (*sociabilité*) соединяется съ любовью къ самому себѣ (*amour propre*, по терминологіи переводчика). Правильное размышленіе научаетъ, что ради нашего самосохраненія мы не должны пренебрегать интересами другихъ: наша безопасность и счастье зависятъ отъ содѣйствія и благосклонности другихъ людей. Такъ какъ законъ есть предписаніе высшаго, то и естественный законъ потому лишь обязателенъ для всего человѣчества, что онъ есть предписаніе Божества, раскрываемое собственнымъ разумомъ человѣка.

Содержаніе естественнаго права распадается на обязанности по отношенію къ себѣ самому и на обязанности по отношенію къ другимъ. Послѣднія подраздѣляются на безусловныя и условныя. Человѣкъ долженъ заботиться о собственномъ совершенствованіи не въ своихъ только интересахъ, но и потому, что такая работа надъ естественными дарованіями послужитъ на пользу всему роду человѣческому, дѣлаетъ человѣка достойнымъ гражданиномъ вселенной. Нужно, чтобы каждый своевременно выбиралъ себѣ честный, полезный и соотвѣтствующій способностямъ трудъ.

Изъ обязанностей по отношенію къ другимъ двѣ, безусловныя, стоятъ на первомъ планѣ: не вредить другимъ, исправлять причиненный вредъ. Это находится въ неразрывной связи съ признаніемъ всѣхъ людей естественно равными, одинаково достойными уваженія. Вслѣдствіе этого

мы не можемъ ограничиться по отношенію къ нимъ отрицательными правилами, а должны посильно содѣйствовать ихъ благу.

Разсмотрѣвши разные виды обязательствъ, потомъ семью, Пуфендорфъ приступаетъ къ изложенію своего ученія о государствѣ.

Что побуждаетъ людей, жившихъ отдѣльными семьями, соединиться подъ общимъ правительствомъ, образовать государство? Человѣкъ—существо общежительное; его способности и влеченія удовлетворяются только въ обществѣ или государствѣ. Но вступая въ него, человѣкъ становится гражданиномъ, теряетъ естественную свободу, подчиняется верховной власти, и это необходимо потому, что люди обладаютъ многими пороками и должны воспитываться въ обществѣ для безкорыстной дѣятельности, для мирнаго общенія въ цѣляхъ преуспѣянія. Въ обществѣ люди обезпечиваютъ себя, устанавливая государственную власть, отъ взаимной недоброжелательности.

Для того, чтобы люди съ различными склонностями и интересами образовали прочное общество, необходимо единеніе воли, формирующее единую волю цѣлаго общества, а для противодѣйствія отдѣльнымъ попыткамъ нарушенія общей воли необходима верховная власть, поддерживаемая достаточными силами. Въ основѣ государства лежитъ свободный договоръ жившихъ въ естественномъ правѣ людей, причемъ они даютъ свое согласіе подчиняться государственной власти или безусловно, или съ ограниченіями. Установивши форму правленія, граждане другимъ договоромъ выбираютъ одно или нѣсколькихъ лицъ, которыхъ уполномочиваютъ управлять государствомъ, или же власть эта предоставляется собранію. Пуфендорфъ опровергалъ мнѣнія тѣхъ писателей, которые утверждаютъ, что верховная власть государя устанавливается не народною волею, а непосредственно волею Божіею. Въ трактатѣ Пуфендорфа мы находимъ далѣе намеки на раздѣленіе властей.

Нельзя не отмѣтить слѣдующаго мнѣнія германскаго мысли-

теля: суверенитетъ можетъ быть пріобрѣтенъ силою, но для законности завоеванія необходимо справедливое основаніе для войнъ и договоръ между побѣдителемъ и побѣжденными. Въ противномъ случаѣ, насильственно присоединенные находятся еще въ состояніи войны и не могутъ быть подданными завоевателя.

Предлагая подданнымъ не возставать противъ монарха въ случаѣ его несправедливости и притѣсненій, а спасаться отъ него въ другое государство, Пуфендорфъ верховнымъ закономъ для самихъ монарховъ ставитъ народное благо.

Въ сочиненіяхъ Пуфендорфа встрѣчаются и вполне ошибочныя идеи, и неясности, и противорѣчія. Геніальнымъ мыслителемъ онъ не былъ, но слѣдъ, оставленный его дѣятельностью въ наукѣ и въ исторіи просвѣщенія, великъ и благодѣтеленъ. Въ грубое время торжества силы и поклоненія факту онъ горячо и настойчиво защищаетъ права человѣческаго разума и достоинство человѣческой личности. Власть правительства выводилась имъ изъ добровольнаго соглашенія, и даже въ тѣхъ случаяхъ, когда формою правленія была абсолютная монархія, власть эта ограничивалась признаніемъ естественныхъ и неотчуждаемыхъ правъ человѣка-гражданина. Къ числу этихъ правъ принадлежитъ свобода вѣроисповѣданія. Опровергая нападенія протестантскихъ богослововъ, которые признавали сочиненія Пуфендорфа еретическими и выхлопывали ихъ запрещенія, Пуфендорфъ писалъ, что долгъ гуманности связываетъ всѣхъ людей, и естественное право есть дѣло всего человѣчества.

Двѣсти лѣтъ прошло со смерти нѣмецкаго мыслителя, и для Германіи его идеи и борьба имѣютъ теперь только историческое значеніе. Мы, русскіе, познакомились съ нѣкоторыми изъ идей Пуфендорфа еще въ первой половинѣ XVIII вѣка. Невозможно предположить, чтобы переводъ архимандрита Бужинскаго не заронилъ хотя бы нѣсколькихъ искръ справедливости и гуманности. Наши философы и юристы знакомились потомъ за границей и дома съ сочиненіями западно-европейскихъ мыслителей, и въ общемъ

потокъ этого вліянія почетное мѣсто занималъ и Пуфендорфъ. Отсюда вытекаетъ нравственная обязанность помянуть добрымъ словомъ, въ день двухсотлѣтія его кончины, этого неутомимаго искателя истины, этого мужественнаго защитника справедливости и гуманности. Неблагодарность, писалъ Пуфендорфъ, постыднѣе и презрѣннѣе несправедливости *). Этого упрека мы не заслуживаемъ: мы помнимъ и чтимъ мыслителя, который въ эпоху кровавыхъ войнъ и буйнаго, безжалостнаго произвола говорилъ, что сладость свободы такъ велика и ея преимущества такъ значительны, что ничто въ мірѣ съ нею не сравняется **).

В. Гольцевъ.

*) „Le droit de la nature“, I, 346.

***) Ibid, II, 4.

Аскетическое начало въ нравственности.

I.

Основное нравственное чувство стыда заключаетъ въ себѣ отрицательное отношеніе человѣка къ его животной природѣ. Самому яркому и сильному проявленію этой природы духъ человѣческой, даже на очень низкихъ степеняхъ развитія, противопоставляетъ сознание своего достоинства: мнѣ стыдно подчиняться матеріальному влеченію, мнѣ стыдно быть какъ животное; низшая сторона моего существа не должна преобладать во мнѣ,—такое преобладаніе есть нѣчто постыдное, грѣховное. Это самоутвержденіе нравственного достоинства,—полусознательное и неустойчивое въ простомъ чувствѣ стыда,—дѣйствіемъ разума возводится въ *принципъ аскетизма*.

Предметъ отрицательнаго отношенія въ аскетизмѣ не есть матеріальная природа вообще. Нельзя найти такой точки зрѣнія, съ которой бы можно было разумно утверждать, что эта природа, объективно созерцаемая—въ сущности ли своей, или въ явленіяхъ,—есть зло. Обыкновенно принимаютъ, что такъ называемыя „восточныя“ ученія, отличающіяся крайнимъ аскетизмомъ, въ связи съ этимъ представляютъ и ту характерную особенность, что начало зла отождествляется въ нихъ съ матеріей физическаго міра (въ отличіе отъ истиннаго христіанства, полагающаго источникъ зла въ области нравственной). Но, строго говоря, ни въ одной изъ религіозно-философскихъ системъ Востока нельзя найти

такого отождествленія зла съ матеріальною природою. Такъ, въ классической странѣ аскетизма, Индіи, достаточно намъ вспомнить три наиболѣе типичныя системы: ортодоксально-браминскую Веданту *), независимую Санкхья и наконецъ, Буддизмъ.

По Ведантѣ зло сводится къ обману сознанія, принимающаго предметы за сущности, отдѣльныя другъ отъ друга и отъ души, а душу—за сущность отдѣльную отъ единого абсолютнаго бытія. Вина этого обмана находится въ самомъ единомъ перво-духъ (Парам-атманъ), который, въ непонятномъ моментѣ затемнѣнія или невѣдѣнія (авидья), вдругъ представилъ себѣ возможность чего-то другого, захотѣлъ этого другого и впалъ такимъ образомъ въ призрачное раздвоеніе, откуда и произошелъ весь міръ. Онъ не существуетъ отдѣльно (какъ другое внѣ единого), а лишь ошибочно принимается за существующій въ такой отдѣльности,—въ чемъ и состоятъ обманъ и зло. Когда путникъ въ лѣсу принимаетъ отрубленную вѣтвь дерева за змѣю, или, наоборотъ, змѣю за древесный сукъ, то ни въ образѣ змѣи, ни въ образѣ вѣтви самихъ по себѣ нѣтъ ничего ложнаго или дурного: дурное только въ томъ, что одно принимается за другое и оба—за что-то внѣшнее. Подобенъ этому и весь міровой обманъ, который на самомъ дѣлѣ вовсе не нарушаетъ абсолютнаго единства. Невѣжды думаютъ, что ихъ злыя дѣла суть что-то особенное внѣ единой истины. Но злое дѣло, какъ и самый злодѣй и сама ложная мысль объ ихъ реальности,—все это тотъ же единый абсолютный перво-духъ, именно въ состояніи своего невѣдѣнія, въ которомъ онъ пребываетъ *отчасти* **). Его самотождество возстанов-

*) Хотя она въ своемъ настоящемъ видѣ выработана лишь около времени изгнанія Буддизма изъ Индіи, но основныя мысли ея уже находятъ въ древнихъ Упанишадахъ.

***) Въ нѣкоторыхъ индійскихъ книгахъ эта „часть“ невѣдѣнія опредѣляется ариеметически: оно составляетъ $\frac{1}{4}$ (по другимъ $\frac{1}{3}$) абсолютнаго. Вѣроятно, для того, чтобы отношеніе оставалось неизмѣннымъ, рожденіе невѣждъ уравнивается просвѣтлѣніемъ мудрецовъ.

ляется въ мысли мудрыхъ подвижниковъ, умерщвленіемъ плоти побѣдившихъ въ себѣ обманъ особеннаго бытія и узнавшихъ, что все есть одно. Въ этой системѣ зло, очевидно, не можетъ быть принадлежностью матеріальной природы по той причинѣ, что такая природа признается вовсе не существующею.—Ея дѣйствительность принимается въ другомъ изъ главныхъ ученій Индіи—въ независимой (или атеистической) Санкхѣ. Здѣсь чистому духу (Пуруша), существующему только въ своихъ единичныхъ экземплярахъ, противопоставляется первоматерія или природа (Пракрити). Но она не есть сама по себѣ начало зла или недолжнаго: зло (и то лишь въ относительномъ смыслѣ) есть пребывающая связь духа съ нею. Эти два начала *должны* быть связаны между собою, но лишь *преходящимъ* образомъ: природа должна быть временнымъ средствомъ, а не цѣлью духа. Зрячій расслабленный (духъ) долженъ воспользоваться слѣпымъ силачомъ (природа), чтобы на его плечахъ достигнуть цѣли своего странствія;—когда она достигнута, имъ слѣдуетъ разстаться.—Цѣль духа есть самопознаніе, т.-е. познаніе себя какъ отличнаго отъ природы. Но если онъ долженъ узнать, что онъ не есть она, то ему нужно прежде узнать ее,—только этимъ обусловлена ихъ должная связь. Природа есть танцовщица, духъ—зритель. Она себя показала, онъ ее видѣлъ, и они могутъ разстаться. Аскетъ, противящійся влеченіямъ природы, есть только благоразумный человѣкъ, который [воздерживается отъ употребленія средствъ излишнихъ, когда цѣль уже достигнута. Если браминская ортодоксія утверждаетъ, что есть только единое и нѣтъ другого, то философія Санкхя, хоть и признаетъ существованіе этого другого, т.-е. природы, но какъ чего-то чуждаго и—послѣ того, какъ она познана—ненужнаго духу.—Буддизмъ разрѣшаетъ эту двойственность въ общемъ безразличіи: и духъ и природа—и единое и другое одинаково теряютъ здѣсь свою существенность: „все пусто“, нѣтъ предмета для хотѣнія; стремленіе погрузиться духомъ въ абсолютное такъ же бессмысленно, какъ и влеченіе къ при-

роднымъ наслажденіямъ. Аскетизмъ здѣсь сводится къ простому состоянію *нехотѣнія*.

Обращаясь отъ индійскихъ взглядовъ къ міросозерцанію другого типа — египетскаго, мы найдемъ въ послѣднемъ, яркомъ и оригинальномъ выраженіи этого міросозерцанія, — въ гностицизмѣ Валентиновой школы, — представленіе о смѣшанномъ, разнородномъ составѣ природнаго міра. Онъ есть: во-1-хъ, твореніе злого начала (Сатаны), во-2-хъ созданіе средняго, недобраго и незлого (притомъ безсознательнаго), Диміурга, и въ-3-хъ, наконецъ, въ той же матеріальной природѣ эти мыслители-поэты узнавали проявленія небесной премудрости, ниспавшей изъ высшихъ сферъ: такъ. видимый свѣтъ нашего міра былъ для нихъ улыбкой Софіи, вспоминающей нездѣшнія сіянія покинутой Плеромы (полноты абсолютнаго бытія). Такимъ образомъ, и здѣсь матеріальность вообще не есть зло (ибо и свѣтъ матеріаленъ, — однако онъ есть проявленіе благого начала); создаваемая Сатаною матерія есть его твореніе не потому, что она сама по себѣ — зло, но напротивъ, она есть зло, лишь поскольку создается Сатаною, т.-е. поскольку проявляетъ или выражаетъ собою внѣшнимъ образомъ внутреннее свойство зла, поскольку она есть мракъ, беспорядокъ, разрушеніе, смерть, — однимъ словомъ, хаосъ.

Въ системѣ иранскаго типа съ болѣе рѣзкимъ дуализмомъ — въ манихействѣ — матеріальная природа такъ же мало отождествляется со зломъ, какъ и въ египетской гнозѣ. Природный міръ имѣетъ въ себѣ свѣтлую стихію, происходящую изъ царства всеблагаго божества; эта свѣтлая стихія проявляется не только въ свѣтовыхъ явленіяхъ, но скрыта также и въ растительной и въ животной жизни. Само высшее божество представляется манихеями не иначе, какъ въ образѣ свѣта.

Итакъ, всѣ эти „восточныя“ системы не допускаютъ отождествленія зла съ матеріальною природой — самою по себѣ; если же вмѣсто этого бессмысленнаго отождествленія поставить утверженіе, что *въ матеріальной природѣ человека есть*

зло, то на сторонѣ этой истины окажутся всѣ глубокомысленныя ученія, какъ восточныя, такъ и западныя. Эта истина не зависитъ отъ какого-нибудь метафизическаго понятія о матеріи или природѣ; такъ какъ мы сами причастны матеріальной природѣ, то по внутреннему опыту можемъ знать, что есть и чего нѣтъ въ ней по отношенію къ требованіямъ нашего духа.

II.

Несмотря на извѣстное заявленіе Плотина, нормальный человѣкъ самаго высокаго духовнаго развитія нисколько не стыдится того, что онъ—существо тѣлесное или матеріальное вообще; никому не стыдно имѣть тѣло протяженное, опредѣленнаго очертанія, съ опредѣленнымъ вѣсомъ и окраской, т.-е. намъ не стыдно всего того, что у насъ есть общаго съ камнемъ, деревомъ, кускомъ металла; только въ отношеніи того, въ чемъ мы уподобляемся *высшимъ* существамъ природы—животнымъ, является у насъ чувство стыда и внутренняго противоборства. Это чувство не возбуждается ни тою стороною нашего тѣлеснаго бытія, которая вообще не имѣетъ никакого прямого отношенія къ духу (каковы вышеупомянутыя матеріальныя свойства, общія намъ съ предметами неодушевленными), ни также тою частію живого организма, которая служитъ преимущественно выраженіемъ и орудіемъ собственно человѣческой разумной жизни, какъ голова, лицо, руки. Предметомъ стыда оказывается только та область нашего матеріальнаго бытія, которая, хотя имѣетъ непосредственное отношеніе къ духу, ибо можетъ внутренне возбуждать (аффицировать) его, но при этомъ не только не служитъ выраженіемъ и орудіемъ духовной жизни, а наоборотъ, черезъ нее процессъ жизни чисто-животной стремится захватить человѣческій духъ въ свою сферу, подчинить или поглотить его. Вотъ этотъ-то захватъ со стороны матеріальной жизни, стремящейся сдѣлать разумное существо человѣка страдательнымъ орудіемъ, или же бесполезнымъ придаткомъ физическаго процесса, — вызы-

ваетъ противодѣйствіе духовнаго начала, непосредственно выражающееся въ чувствѣ стыда. Здѣсь разумное утвержденіе извѣстной нравственной нормы психологически облекается въ аффектъ страха передъ ея нарушеніемъ, или же скорби о нарушеніи совершившемся. Эта норма, логически предполагаемая фактомъ стыда, гласитъ въ самой общей своей формѣ: *животная жизнь въ человѣкѣ должна быть подчинена духовной*. Это положеніе имѣетъ обязательную (аподиктическую) достовѣрность, ибо оно есть правильный выводъ изъ факта, на основаніи логическаго закона тождества. Стыдясь быть только животнымъ, человѣкъ тѣмъ самымъ показываетъ, что онъ *не есть* только животное, а еще нѣчто другое, и притомъ высшее (ибо со стороны низшаго или равнаго стыдъ не имѣлъ бы смысла). Ограничиваясь даже однимъ формальнымъ отношеніемъ, нельзя сомнѣваться, что ясное сознаніе выше темнаго ощущенія, что разумный принципъ достойнѣе слѣплаго инстинкта, что духовное самообладаніе лучше, чѣмъ самозабвеніе въ физическомъ процессѣ. Если же человѣкъ соединяетъ въ себѣ два различные элемента, находящіеся между собою въ отношеніи высшаго и низшаго, то требованіе подчиненности послѣдняго первому заключается уже въ самомъ понятіи. Поскольку фактъ стыда не зависитъ отъ индивидуальныхъ, племенныхъ и прочихъ особенностей, содержащееся въ немъ требованіе имѣетъ характеръ всеобщій, что въ соединеніи съ логическою необходимостью этого требованія сообщаетъ ему полное значеніе нравственнаго *принципа*.

III.

Человѣкъ, какъ и животное, живетъ общею жизнью вселенной. Существенное различіе заключается лишь въ способѣ участія того и другого въ этой жизни. И животное, какъ существо одушевленное, внутренно, психически участвуетъ въ захватывающихъ его процессахъ природы; оно знаетъ, что для него въ этихъ процессахъ пріятно, и что

непріятно, инстинктивно чувствуетъ, что въ нихъ вредно и что полезно для его (собственного и родового) самосохраненія; но все это относится исключительно лишь къ непосредственно дѣйствующей на животное внѣшней средѣ и данному кругу времени, а міровой процессъ какъ *цѣлое* вовсе не существуетъ для животной души,—она ничего не можетъ знать объ его основаніяхъ и цѣляхъ, и ея участіе въ немъ есть чисто страдательное или орудное. Человѣкъ самъ оцѣниваетъ свое участіе въ міровомъ процессѣ не по отношенію только къ даннымъ явленіямъ, дѣйствующимъ на него какъ *психологическіе мотивы*, а по отношенію также къ общему принципу всякой дѣятельности—къ идеѣ достойнаго и недостойнаго бытія, или добра и зла, которая сама становится опредѣляющимъ основаніемъ или мотивомъ человѣческой дѣятельности. Это высшее сознаніе или внутренняя самооцѣнка ставитъ человѣка въ опредѣленное отношеніе къ *цѣлому* міровому процессу, какъ дѣятельнаго участника въ его *цѣли*; ибо опредѣляя всѣ свои дѣйствія идеей добра, человѣкъ положительно участвуетъ въ общей жизни, *лишь посколькѣ ея цѣль есть добро*. Но такъ какъ это высшее сознаніе фактически вырастаетъ на почвѣ матеріальной природы и образуется, такъ сказать, на ея счетъ, то этимъ естественно вызывается въ человѣкѣ противодѣйствіе этой низшей природы или животной души. Получаются такимъ образомъ въ нашей жизни два противоборствующія теченія—духовное и плотское *). То духовное начало, которое мы сознаемъ въ себѣ, не есть какая-нибудь особенная «субстанція» въ родѣ той души, которою занималась «раціональная психологія» (опровергаемая Кантомъ въ его критикѣ «паралогизмовъ»),—это есть только особое теченіе или процессъ въ нашей жизни, направленный къ тому, чтобы осуществить во всемъ нашемъ бытіи разумное сознаніе добра. Точно также плотское начало, съ которымъ мы имѣемъ дѣло въ нашемъ внутреннемъ

*) Это фактъ нашего внутренняго опыта, который ни въ своей психологической дѣйствительности, ни въ своемъ этическомъ значеніи не зависитъ отъ тѣхъ или другихъ метафизическихъ понятій о сущности духа и матеріи.

опытъ, не есть ни физическій организмъ, ни даже животная душа сама по себѣ, а только возбужденное въ этой душѣ, противоположное высшему сознанию теченіе, стремящееся захватить и потопить въ матеріальномъ процессѣ начатки духовной жизни.

Тутъ дѣйствительно матеріальная природа является какъ зло, ибо она стремится разрушить то, что достойно бытія, что имѣетъ въ себѣ возможность иного, лучшаго, чѣмъ матеріальная жизнь, содержанія. Не сама по себѣ, а только въ этомъ своемъ дурномъ отношеніи къ духу, матеріальная природа человѣка есть то, что, по библейской терминологіи, называется *плотью*.

Понятіе о *плотскомъ* не слѣдуетъ смѣшивать съ понятіемъ о *тѣлесномъ*. Тѣло есть „храмъ духа“, тѣла могутъ быть „духовными“, „прославленными“, „небесными“, тогда какъ „плоть и кровь царства Божія не наследуетъ“*). — Плоть есть животность возбужденная, выходящая изъ своихъ предѣловъ, перестающая служить матеріей или скрытою (потенціальною) основой духовной жизни,—чѣмъ по существу своему должна быть жизнь животная, какъ съ физической, такъ и съ психической своей стороны.

На первоначальныхъ степеняхъ своего развитія чело­вѣкъ есть духовное существо болѣе въ возможности, чѣмъ въ дѣйствительности, но именно эта возможность высшаго бытія, выражающаяся въ самосознаніи и самообладаніи, въ противоположность слѣпой и не владѣющей собою природѣ,—именно эта самосознательная и самообладающая духовная потенція и подвергается опасности со стороны

*) Иногда въ Св. Писаніи слово „плоть“ употребляется въ широкомъ смыслѣ, какъ матеріальное бытіе вообще: напримѣръ, „и Слово плоть бысть“, т.-е. стало матеріальнымъ явленіемъ, что не мѣшало этому воплощенному Слову быть чисто-духовнымъ, безгрѣшнымъ богочеловѣкомъ. Но обыкновенно термины: *плоть* и *плотской*—употребляются въ Писаніи въ дурномъ смыслѣ матеріальной природы, нарушающей свое должное отношеніе къ духу, противоположающей ему и исключаяющей его изъ своей сферы,—такое словоупотребленіе обычно не только въ Новомъ, но и въ Ветхомъ завѣтѣ: напримѣръ, „Не будетъ Духъ Мой пребывать въ чело­вѣкахъ сихъ, ибо суть плоть“.

плотской похоти. Плоть, т.-е. матерія, выходящая изъ своего страдательнаго положенія, психически стремящаяся къ самостоятельности и безмѣрности, хочетъ привлечь къ себѣ духовную силу, вовлечь ее въ свой процессъ, чтобы разрѣшить ее въ себя и усилиться на ея счетъ. Это возможно потому, что хотя по идеальной своей сущности духовное бытіе неоднородно съ матеріальнымъ, но по своему фактическому существованію въ дѣйствительномъ человѣкѣ, какъ сила воплощенная, духъ или, точнѣе, жизнь духа, есть только видоизмѣненіе (трансформация) матеріальнаго бытія, т.-е. ближайшимъ образомъ—животной души. Съ этой реальной точки зрѣнія, это — два вида энергіи, превратимыя одинъ въ другой, — подобно тому, какъ механическое движеніе превращается въ теплоту и обратно, — такъ что и для духовной жизни законъ сохраненія энергіи имѣетъ полное примѣненіе. Плоть (т.-е. животная душа, какъ самостоятельная) сильна только слабостью духа, живетъ только его смертью. А потому и духъ для своего сохраненія и усиленія требуетъ ослабленія плоти, переведенія ея изъ дѣйствующаго состоянія въ потенциальное. Таковъ реальный смыслъ выставленной нами выше нравственной нормы, или основоположенія, гласящаго, что плоть должна быть подчинена духу. Здѣсь же основаніе всякой практики настоящаго нравственнаго аскетизма.

IV.

Нравственное требованіе подчиненія плоти духу встрѣчается съ обратнымъ фактическимъ стремленіемъ плоти подчинить себѣ духъ, вслѣдствіе чего аскетическій принципъ двоятся: требуется, во-первыхъ, оградить духовную жизнь отъ захватовъ плотскаго начала и, во-вторыхъ, покорить область плоти, сдѣлать животную жизнь лишь потенціей или матеріей духа. Вслѣдствіе неразрывной внутренней связи и непрерывнаго взаимодѣйствія между духовною и плотскою сторонами человѣческаго бытія, какъ

единого процесса, эти два требованія—самосохраненія духа отъ плоти и осуществленія духа въ плоти— не могутъ исполняться въ совершенной отдѣльности,—они неизбежно переходятъ одно въ другое: съ одной стороны, духъ фактически можетъ ограждаться отъ захватовъ плоти лишь на ея же счетъ, слѣдовательно отчасти осуществляясь въ ней, а съ другой стороны, осуществленіе духа возможно только при непрестанныхъ актахъ самосохраненія его отъ плотскихъ покушеній на его самостоятельность.

Весь этотъ процессъ представляется въ трехъ главныхъ моментахъ: 1) внутреннее *саморазличеніе* духа отъ плоти, 2) реальное отстаиваніе духомъ своей *независимости* и 3) достигнутое *преобладаніе* духа надъ природой или упраздненіе дурного плотского начала, какъ такого. Первый моментъ, опредѣляющій человѣка въ отличіе отъ животныхъ, есть нѣчто данное, именно въ чувствѣ стыда; третій, какъ слѣдствіе духовнаго совершенства, уже достигнутаго, не можетъ быть прямымъ предметомъ нравственнаго требованія или предписанія. Въ области этики остается такимъ образомъ лишь второй моментъ, и нашъ нравственный принципъ получаетъ слѣдующее ближайшее опредѣленіе: *подчиняй плоть духу, насколько это нужно для его достоинства и независимости.*

Плотъ есть бытіе, не владѣющее собою, всецѣло обращенное наружу,—пустота, голодь и ненасытность,—бытіе, расплывающееся во внѣшности и кончающее реальнымъ распаденіемъ; въ противоположность этому духъ есть бытіе по внутреннимъ опредѣленіямъ, вошедшее въ себя, самообладающее и дѣйствующее наружу собственною своею силою, не переходя во внѣшность, не теряясь и не разрѣшаясь въ ней. Слѣдовательно, самосохраненіе духа есть прежде всего сохраненіе его *самообладанія*. Это есть главное во всякой истинной аскезѣ.

Такъ какъ тѣло человѣческое (въ своемъ анатомическомъ строеніи и физиологическихъ отправленияхъ) не имѣетъ самостоятельнаго нравственнаго значенія, а можетъ служить выраженіемъ и орудіемъ какъ для плоти, такъ и для духа,

то нравственная борьба между этими двумя сторонами нашего существа происходитъ и въ области тѣлесной или органической жизни—борьба за власть надъ тѣломъ.

V.

Въ области тѣлесной жизни наша нравственная задача состоитъ собственно въ томъ, чтобы не опредѣляться страдательно плотскими влеченіями—особенно въ двухъ главнѣйшихъ отправленіяхъ нашего организма—питаніи и размноженіи.

Но въ качествѣ предварительнаго упражненія, не имѣющаго, впрочемъ, самостоятельнаго нравственнаго характера, важно, чтобы духъ приобрѣлъ власть и надъ такими функциями нашего животнаго организма, которыя не стоятъ въ прямомъ отношеніи къ «похотямъ плоти»,—каковы *дыханіе* и *сонъ**).—Дыханіе есть основное условіе жизни и главный способъ общенія нашего тѣла съ внѣшнею физическою средой. Для власти духа надъ тѣломъ можетъ быть только желательно, чтобы эта основная функція находилась подъ управленіемъ или «контролемъ» человѣческой воли. Сознаніе этого издревле и повсюду повело къ различнымъ аскетическимъ приемамъ относительно дыханія. Практику и теорію такихъ упражненій мы находимъ и у индійскихъ отшельниковъ, и у кудесниковъ древнихъ и позднѣйшихъ, и у монаховъ Аѳона и другихъ монастырей того же типа, и у Сведенборга, и въ наши дни—у Томаса Лэк-Гарриса и у Лоренса Олифанта. Мистическія подробности этого дѣла не относятся къ нравственной философіи. Ограничусь поэтому лишь общими замѣчаніями. Нѣкоторый контроль воли надъ дыханіемъ требуется уже простою благовоспитанностью. Аскетическія цѣли побуждаютъ только идти далѣе по этому пути. Постепеннымъ упражненіемъ легко достигнуть того, чтобы не дышать ртомъ ни во время бодрствованія, ни во снѣ, а затѣмъ дальнѣйшимъ шагомъ будетъ умѣніе удерживать всякое дыханіе на болѣе или менѣе продолжительное вре-

*) Разумѣю сонъ нормальный: о ненормальномъ см. ниже.

мя *). Приобрѣтенная духомъ власть надъ этимъ органическимъ отправленіемъ несомнѣнно укрѣпляетъ его силы и даетъ ему твердую точку опоры для дальнѣйшихъ аскетическихъ успѣховъ.

Сонъ, какъ временная остановка въ дѣятельности мозга и нервовъ, т.-е. прямыхъ физиологическихъ орудій духа, есть ослабленіе связи между духовною и тѣлесною жизнью, и для духа важно, чтобы онъ въ этомъ случаѣ не являлся въ исключительно страдательной роли; если сонъ вызывается физическими причинами, то нужно, чтобы духъ былъ способенъ по своимъ собственнымъ мотивамъ не допускать наступленія сна, или прерывать сонъ уже наступившій. Самая трудность такого дѣйствія, несомнѣнно возможнаго, показываетъ его значеніе. Умѣніе преодолевать сонъ и вызывать по своей волѣ пробужденіе есть непремѣнное требованіе духовной гигиены. Впрочемъ, сонъ имѣетъ другую сторону, отличающую его отъ дыханія и другихъ безразличныхъ (въ нравственномъ смыслѣ) отправленій организма и сближающую его съ питаніемъ и размноженіемъ: сномъ, какъ и этими двумя функціями, можно злоупотреблять въ пользу плотской и во вредъ духовной жизни. Самая склонность къ чрезмѣрному сну показываетъ уже перевѣсъ матеріальнаго, пассивнаго начала; уступка же этой склонности и дѣйствительное злоупотребленіе сномъ несомнѣнно расслабляетъ духъ и усиливаетъ плотскія похоти. Поэтому, въ историческихъ проявленіяхъ аскетизма, на примѣръ, въ христіанскомъ монашествѣ, борьба со сномъ играетъ значительную роль. Разумѣется, выражающееся во снѣ ослабленіе связи между духовною и тѣлесною жизнью (точнѣе: между сознательною и инстинктивною областями жизни), можетъ совершаться и въ ту и въ другую сторону: сонливцевъ слѣдуетъ отличать отъ сновидцевъ; но какъ общее правило можно принять, что особая способность къ значи-

*) Такъ называемое, „ноздренное дыханіе“, а также и полное удержаніе дыханія усердно практиковались, а кое-гдѣ и теперь практикуются православными аскетами, какъ одно изъ условій такъ называемаго „умнаго дѣланія“.

тельными и вѣщими сновидѣніямъ показываетъ силу духа, уже достигнутую аскетическою] практикой (слѣдовательно, между прочимъ и борьбою съ наслажденіемъ плотского сна).

VI.

У животныхъ перевѣсъ матеріи надъ формой происходитъ отъ избытка питанія, какъ это наглядно можно видѣть на примѣрѣ гусеницъ между низшими и откормленныхъ свиней между высшими животными *). У человѣка та же причина (избытокъ питанія) обуславливаетъ перевѣсъ животной жизни или плоти надъ духомъ. Вотъ почему воздержаніе въ пищѣ и питьѣ—постъ—всегда и вездѣ составляло одно изъ основныхъ требованій нравственности. Это воздержаніе касается, во-первыхъ, количества—и тутъ не можетъ быть общаго правила—и, во-вторыхъ, качества. Въ этомъ послѣднемъ отношеніи правиломъ всегда и вездѣ было воздержаніе отъ пищи животной и въ особенности такъ называемой, мясной (т. е. мяса теплокровныхъ животныхъ). Причина этого состоитъ въ томъ, что мясо, легче и полнѣе претворяемое въ кровь, скорѣе и сильнѣе повышаетъ энергію плотской жизни **). Воздержаніе отъ мясной пищи, безъ сомнѣнія, можетъ утверждаться какъ всеобщее требованіе. Всѣ возраженія противъ этого правила не выдерживаютъ критики и давно опровергнуты не только моралистами, но и естествовѣдами. Было время, когда употребленіе сырого или прошедшаго черезъ огонь *человѣческаго* мяса считалось необходимостью. Такою же необходимостью должно быть признано мясо быковъ и барановъ, свиней и куръ ***). Съ точки зрѣнія аске-

*) См. въ 1-й книгѣ этого журнала (1889 г.) въ статьѣ «Красота въ природѣ».

**) Существуетъ еще другой мотивъ для воздержанія отъ мясной и вообще животной пищи—мотивъ также нравственного, но не аскетическаго, а альтруистическаго характера,—именно распространеніе на животныхъ заповѣди милосердія или жалости. Этотъ мотивъ преобладаетъ въ буддійской этикѣ, тогда какъ аскетическій принятъ въ церковно-христіанской.

***) По библейскому ученію, пища нормальнаго (райскаго) человѣка состояла изъ однихъ только плодовъ и травъ въ натуральномъ видѣ. Это и теперь

тической, воздержаніе отъ мяса (и вообще животной пищи) вдвойнѣ полезно: во-1-хъ, поскольку этимъ ослабляется энергія плотской жизни, а во-2-хъ, такъ какъ наслѣдственная привычка развила естественную потребность въ этой пищѣ, то воздержаніе отъ нея, упражняя силу воли на счетъ матеріальнаго влеченія, повышаетъ тѣмъ самымъ духовную энергію.

Что касается до питья, то самое простое благоразуміе запрещаетъ употребленіе крѣпкихъ напитковъ, доводящее до потери разума. Аскетическій принципъ требуетъ, конечно, большаго. Вообще вино повышаетъ энергію нервной системы и чрезъ нее психической жизни; на низшихъ ступеняхъ духовнаго развитія, гдѣ преобладающая сила въ душѣ еще принадлежитъ плотскимъ мотивамъ, все, что возбуждаетъ и поднимаетъ служащую душѣ нервную энергію, идетъ на пользу этого господствующаго плотскаго элемента и, слѣдовательно, крайне вредно для духа; поэтому здѣсь необходимо полное воздержаніе „отъ вина и сикера“. Но на болѣе высокихъ ступеняхъ нравственной жизни, какія достигались и въ языческомъ мірѣ, напримѣръ, Сократомъ (см. Платоновъ «Пирь»),—энергія организма служитъ болѣе духовнымъ, нежели плотскимъ цѣлямъ, и повышеніе нервной дѣятельности (разумѣется, въ предѣлахъ, не затрагивающихъ тѣлеснаго здоровья) усиливаетъ дѣйствіе духа и, слѣдовательно, можетъ быть въ извѣстной мѣрѣ не только безвредно, а въ нѣкоторыхъ, исключительныхъ случаяхъ и прямо полезно. Всеобщимъ и безусловнымъ правиломъ остается одно: *сохранять духовную трезвость и ясность сознанія* *).

составляетъ правило строжайшаго монашескаго поста какъ на Востокѣ, такъ и на Западѣ (трапписты). Между этимъ крайнимъ предѣломъ и легкимъ католическимъ постомъ для мірянъ существуетъ множество степеней, которыя имѣютъ свое естественное основаніе (напримѣръ, различіе между теплокровными и холоднокровными животными, вслѣдствіе чего рыба считается однимъ изъ видовъ постной пищи), но не представляютъ принципиальнаго и общеобязательнаго значенія.

*) Впрочемъ, такъ какъ при дѣйствительномъ нравственномъ уровнѣ чело-
вѣчества господство плотскихъ влеченій есть правило, а преобладаніе духов-

Самое важное и рѣшающее значеніе при борьбѣ духа съ плотью въ физиологической области имѣетъ половая функція. Нравственно-дурное (плотской грѣхъ) слѣдуетъ видѣть, конечно, не въ физическомъ фактѣ дѣторожденія (и зачатія), который, напротивъ, есть нѣкоторое искупленіе грѣха, — а только въ безмѣрномъ и слѣпомъ влеченіи (похоть плоти, concupiscentia) къ внѣшнему, животно-матеріальному соединенію съ другимъ лицомъ (на дѣлѣ, или въ воображеніи), которое ставится какъ цѣль само для себя, а не какъ средство дѣторожденія. Преобладаніе плоти надъ духомъ всего сильнѣе, ярче и прочнѣе выражается въ плотскомъ соединеніи двухъ лицъ. Не даромъ именно съ этимъ связано непосредственное чувство стыда. Заглушать или извращать это свидѣтельство, послѣ многихъ тысячелѣтій внѣшняго и внутренняго развитія, съ высоты утонченнаго ума объявлять хорошимъ то, что простое чувство дикаря уже признало дурнымъ, — вотъ величайшій позоръ для человѣчества и яркое доказательство нашей испорченности. Дѣйствительная или предполагаемая необходимость извѣстнаго акта для постороннихъ цѣлей — не можетъ быть достаточнымъ основаніемъ при оцѣнкѣ его собственнаго постояннаго качества. Принятіе яда можетъ быть необходимо противъ какой-нибудь болѣзни, но сама эта необходимость есть уже аномалія съ точки зрѣнія гигиенической.

Нравственный вопросъ по отношенію къ половой функціи есть прежде всего вопросъ *внутренняго* къ ней отношенія, или оцѣнки по существу. Какъ я, внутри себя, долженъ отнестись къ этому факту, одобрить или осудить его? На *какой* *пути* долженъ я стать и дальше идти по отношенію къ этому факту: на путь ли его утвержденія и распространенія, или же на путь его отрицанія, ограниченія и окончательнаго упраздненія? Чувство стыда и голосъ со-

ныхъ побужденій — только исключеніе и притомъ довольно неустойчивое, то проповѣдь трезвости и борьба противъ искусственнаго одурѣнія можетъ безъ всякихъ практическихъ неудобствъ выставлять своимъ правиломъ полное воздержаніе отъ крѣпкихъ напитковъ и всякихъ другихъ возбуждающихъ средствъ.

вѣсти въ каждомъ конкретномъ случаѣ опредѣленно и рѣшительно даютъ второй отвѣтъ, и нравственной философіи остается только придать ему форму общаго правила. Плотское условіе размноженія для человѣка есть зло; въ немъ выражается перевѣсъ безсмысленнаго матеріальнаго процесса надъ самообладаніемъ духа, это есть дѣло противное достоинству человѣка, гибель человѣческой любви и жизни; нравственное отношеніе наше къ этому факту должно быть рѣшительно отрицательное: мы должны стать на путь его ограниченія и упраздненія; а когда и какъ совершится это упраздненіе во всемъ человѣчествѣ, или хотя бы въ насъ самихъ, это—вопросъ, вовсе не принадлежащій къ нравственной области. Всецѣлое превращеніе нашей плотской жизни въ духовную, *какъ событіе*, не находится въ нашей власти, а потому и не можетъ быть предметомъ нравственной обязанности, правила или предписанія. Обязательно для насъ и имѣетъ нравственное значеніе внутреннее наше отношеніе къ этому коренному проявленію плотской жизни, именно—признаніе его зломъ, рѣшеніе этому злу не поддаваться и добросовѣстное исполненіе этого рѣшенія, насколько это отъ насъ зависитъ. Съ такой точки зрѣнія, мы можемъ, конечно, судить и внѣшніе наши поступки, но только потому, что связь ихъ съ внутренними нравственными условіями намъ извѣстна; чужихъ же поступковъ въ этой сферѣ мы судить не должны, а только чужія *правила*. Какъ правило, утвержденіе плотскаго размноженія для человѣка есть во всякомъ случаѣ зло.

Если высшая Премудрость, по всегдашнему своему обыкновенію—извлекать изъ зла большее добро, пользуется нашими плотскими грѣхами для усовершенствованія человѣчества посредствомъ новыхъ поколѣній, то это, конечно, служить къ Ея славѣ, а нашему—утѣшенію, но не оправданію. Вѣдь такимъ же образомъ поступаетъ Она и со всякимъ другимъ зломъ, чѣмъ, однако, ни различіе добра отъ зла, ни обязательность для насъ перваго несколько не упраздняются. Полагать же, что проповѣдь полового воз-

держанія, хотя бы самая энергичная и успѣшная, можетъ *преждевременно* прекратить физическое размноженіе человѣческой породы и привести ее къ гибели, есть мнѣніе столь нелѣпое, что по справедливости слѣдуетъ усумниться въ его искренности. Едва ли можетъ кто-нибудь серьезно бояться опасности для человѣчества именно съ этой стороны. Пока для обновленія человѣческаго рода необходима смѣна поколѣній, охота къ произведенію этой смѣны навѣрное не оскудѣетъ въ людяхъ *).

VII.

Правила аскетической нравственности въ области тѣлесной жизни: пріобрѣтай власть надъ дыханіемъ и сномъ, ограничивай свое питаніе и воздерживайся отъ плотской похоти, хотя по собственной природѣ своей, какъ правила для воли, имѣютъ всѣ равно внутренній нравственно-психологическій характеръ, но по предмету своему находятся не въ одинаковой связи съ психологическою стороною плотской жизни. Первое правило и отчасти второе (относительно дыханія и сна) имѣютъ предметомъ отправленія чисто-физиологическія, которыя сами по себѣ не враждебны духу и прямой опасности для него не представляютъ; его интересъ здѣсь только въ томъ, чтобы управлять этими функциями для укрѣпленія собственныхъ силъ въ виду дальнѣйшей, болѣе существенной борьбы. Питаніе и особенно размноженіе, а чрезъ нихъ и аскетическія правила, къ нимъ относящіяся, имѣютъ иное свойство. Связанныя съ этими отправленіями положительныя чувства наслажденія могутъ становиться цѣлью для воли, связывать духовныя силы и вовлекать ихъ въ потокъ плотской жизни. Въ особенности

*) Здѣсь не говорится о брачномъ союзѣ въ его высшемъ духовномъ смыслѣ, который не связанъ ни съ плотскимъ грѣхомъ, ни съ дѣторожденіемъ, а есть первообразъ совершеннѣйшаго соединенія существъ — «тайна сія велика есть, азъ же глаголю во Христа и во Церковь». Объ этомъ мистическомъ значеніи супружества см. „Смыслъ любви“ („Вопросы“, кн. 14, 15, 16, 17 и 21).

послѣдняя изъ этихъ функцій совершенно несовмѣстима (при обыкновенныхъ условіяхъ) съ сохраненіемъ духовнаго самообладанія. Съ другой стороны, если дыханіе и сонъ суть только процессы въ нашемъ собственномъ организмѣ,—то питаніе и размноженіе связаны съ внѣшними предметами, которые помимо своего фактическаго существованія и отношенія къ намъ, могутъ, какъ субъективныя *представленія*, овладѣвать воображеніемъ и хотѣніемъ и захватывать область духа. Отсюда необходимость аскетической борьбы съ внутренними плотскими грѣхами, еще болѣе постыдными, чѣмъ внѣшніе: ибо гастрономъ, у котораго текутъ слюни при одномъ воображеніи утонченныхъ кушаній, безъ сомнѣнія, болѣе отступаетъ отъ человѣческаго достоинства, нежели человѣкъ, допускающій фактически излишества питанія безъ особенныхъ о томъ помышлений.

Съ этой стороны, аскетическое отношеніе къ питательной и половой функціямъ принадлежитъ не къ физиологической, а къ психологической области борьбы духа съ плотью. Прямыхъ предметомъ борьбы являются здѣсь не отправления организма, а душевные аффекты—сластолюбія, опьяненія, сладострастія. Эти грѣховные аффекты, могущіе перейти въ страсти и пороки, становятся въ рядъ другихъ дурныхъ аффектовъ, какъ гнѣвъ, зависть, корыстолюбіе и т. д. Эти другія страсти, — *злыя*, а не *постыдныя* только, — по предмету своему (отношенія къ ближнимъ) подлежатъ сужденію не аскетической, а альтруистической нравственности. Но есть нѣкоторыя общія правила для внутренней нравственно-психологической борьбы съ грѣховными аффектами, какъ таковыми, независимо отъ того, относятся ли эти аффекты къ другимъ людямъ, или къ собственной матеріальной природѣ.

Внутренній процессъ, посредствомъ котораго плотское хотѣніе овладѣваетъ нашимъ *я*, представляетъ три главныя степени. Сначала возникаетъ въ умѣ представленіе соблазнительнаго предмета, вызывающее духъ на помыслъ о немъ. Въ этомъ первомъ моментѣ достаточно простого акта воли,

отвергающая этотъ помысль; духъ долженъ только обнаружить свою твердость и непроницаемость для чужеродныхъ элементовъ *). Если же это не сдѣлано, то помысль развивается въ цѣлую мечтательную картину, которая заставляетъ умъ заниматься ею и отъ которой уже нельзя отдѣлаться однимъ отрицательнымъ актомъ воли, а требуется *отвлечение* ума размышленіемъ въ противоположномъ направленіи (напримѣръ, размышленіемъ о смерти). Но если умъ въ этомъ второмъ моментѣ вмѣсто того, чтобы отвлекаться отъ картинъ грѣха, останавливается на нихъ и, такъ сказать, соединяется съ ними, то наступаетъ неизбѣжно третій моментъ, когда уже не умъ только, но весь духъ *отдается* грѣховному помыслу и наслаждается имъ. Правило для избавленія отъ этого плѣна уже не можетъ ограничиваться ни отвергающимъ актомъ воли, ни отвлекающимъ размышленіемъ ума,—требуется практическое нравственное дѣло, *возстановляющее* внутреннее равновѣсіе во всемъ человѣкѣ. Иначе, побѣда грѣховнаго возбужденія надъ духомъ переходитъ въ страсть и порокъ. Тутъ уже человѣкъ теряетъ свою разумную свободу, а нравственныя предписанія теряютъ свою силу надъ нимъ.

Этика есть гигиена, а не терапия духовной жизни.

VIII.

Преобладаніе духа надъ плотью необходимо для сохраненія нравственнаго достоинства человѣка. Принципъ истиннаго аскетизма есть принципъ духовнаго самосохраненія. Но внутреннее самосохраненіе отдѣльнаго человѣка, существа хотя и духовнаго (т.-е. обладающаго разумомъ и волей), но тѣмъ не менѣе *ограниченнаго*, или относительнаго,—не можетъ быть *безусловнымъ добромъ* или высшею и оконча-

*) Это правило у церковныхъ писателей обозначается какъ требованіе «разбивать вавилонскихъ младенцевъ о камень» по аллегорическому смыслу псаломскаго стиха: *Дщи Вавилоны окаянная! Блаженъ, иже возьметъ и разбьетъ младенцы твои о камень.*

тельною цѣлью жизни. — Рабство человѣка плотскимъ влеченіямъ, превращающее его въ худшій видъ животнаго, есть, безъ сомнѣнія, зло. Въ этомъ смыслѣ никто не можетъ добросовѣстно возражать противъ аскетизма, т.-е. возведеннаго въ принципъ воздержанія. Всякій согласенъ, что неспособность къ сопротивленію животнымъ инстинктамъ есть безсиліе духа, — нѣчто для человѣка *постыдное*, слѣдовательно, дурное. Значить, способность къ такому сопротивленію, или къ воздержанію, есть добро и должна быть принята какъ норма, изъ которой могутъ вытекать опредѣленные правила жизни. Въ этомъ пунктѣ (какъ и въ другихъ) нравственная философія только уясняетъ и развиваетъ то, что утверждается простымъ человѣческимъ сознаніемъ. Помимо всякихъ принциповъ — обжорство, пьянство, распутство непосредственно вызываютъ отвращеніе и презрѣніе, а воздержаніе отъ этихъ пороковъ пользуется невольнымъ уваженіемъ, т. е. признается добромъ. Ясно, однако, что это добро только *относительное*, или *условное*. Ибо пріобрѣтенная правильнымъ воздержаніемъ власть духа надъ плотью, или сила воли, можетъ употребляться для цѣлей безнравственныхъ. *Сильная воля можетъ быть злою*. Человѣкъ можетъ подавлять низшую природу для того, чтобы тщеславиться, или гордиться своею высшею силой; такая побѣда духа не есть добро. Еще хуже, если самообладаніе духа и сосредоточеніе воли употребляются на то, чтобы приносить вредъ ближнимъ. Бывали и бываютъ успѣшными аскетами не только люди, преданные духовной гордости, лицемѣрію и тщеславію, но и прямо злые, коварные и жестокіе эгоисты. По общему признанію, такой аскетъ гораздо хуже въ нравственномъ смыслѣ, чѣмъ простодушный пьяница и обжора, или сострадательный развратникъ. Итакъ, аскетизмъ самъ по себѣ еще не есть добро и слѣдовательно, не можетъ быть высшимъ или безусловнымъ принципомъ нравственности. Истинный (нравственный) аскетъ пріобрѣтаетъ власть надъ плотью не для укрѣпленія формальныхъ силъ духа, а для лучшаго содѣйствія добру. Аскетизмъ,

который освобождаетъ духъ отъ страстей постыдныхъ лишь для того, чтобы тѣмъ крѣпче связать его страстями злыми, очевидно, есть ложный или безнравственный аскетизмъ *); его первообразомъ, по христіанскимъ понятіямъ, слѣдуетъ признать діавола, который не ѣстъ, не пьетъ, не спитъ и пребываетъ въ безбрачїи. Если злой или безжалостный аскетъ не можетъ быть нравственно одобренъ, то значить, самый принципъ аскетизма имѣетъ нравственное значеніе только условно, именно *подъ условіемъ* своего соединенія съ принципомъ *альтруизма*, коренящимся въ жалости.

Владимиръ Соловьевъ.

*) Если подавленіе плоти принимается не какъ средство для добра, или для зла, а какъ цѣль сама по себѣ, то возникаетъ особый родъ ложнаго аскетизма, въ которомъ плоть смѣшивается съ тѣломъ, и всякое тѣлесное мученіе считается добродѣтелью. Впрочемъ, этотъ ложный аскетизмъ самоистязанія, хотя не имѣетъ первоначально злой цѣли, въ дальнѣйшемъ развитіи легко становится зломъ: или превращаясь въ медленное самоубійство, или переходя въ особый видъ сладострастія. Было бы однако неосторожно порицать такимъ образомъ всѣ случаи самоистязанія. Дѣло въ томъ, что натуры, у которыхъ матеріальная жизнь особенно сильна, могутъ нуждаться въ героическихъ средствахъ для ея обузданія. Поэтому не слѣдуетъ осуждать безъ разбора столпничество, вериги и другія подобныя мѣры борьбы съ плотью, употреблявшіяся въ богатырскую эпоху аскетизма.

Природа красоты.

I.

Въ преніяхъ и печатныхъ полемикахъ, какія возбуждаются на эстетическія темы, часто ставятъ вопросъ: что такое прекрасное, въ чемъ заключается суть красоты? Всего чаще спрашиваютъ объ этомъ тѣ, кто не любитъ заниматься областью прекраснаго, кто отрицаетъ, въ принципѣ, ея самостоятельность, кто привыкъ доказывать, что эстетика не имѣетъ никакихъ, сколько-нибудь прочныхъ, основъ.

И мнѣ также приводилось выслушивать (даже и со стороны довольно сочувственныхъ оппонентовъ) если не требованія, то желанія—подвергнуть предварительному разбору самую природу красоты.

Эта задача занимаетъ мыслящіе умы болѣе двухъ тысячъ лѣтъ; а выходитъ такъ, какъ будто мы имѣемъ дѣло съ какою-то совершенно дѣвственной проблемой. У насъ это объясняется тѣмъ, что область прекраснаго ни въ научномъ, ни въ чисто-философскомъ смыслѣ не сдѣлалась еще предметомъ такихъ разностороннихъ и многочисленныхъ изученій, какія мы видимъ на Западѣ Европы. Тамъ существуетъ, какъ извѣстно, весьма обширная литература по общимъ вопросамъ эстетики, и еслибъ я хотѣлъ предложить хоть краткій обзоръ развитія эстетическихъ идей на Западѣ: въ Германіи, во Франціи, въ Итали, въ Англии,—то я врядъ ли бы справился съ такимъ обзоромъ въ размѣрахъ одного доклада. У насъ же, по этой части, большая скудость. Не

считая переводныхъ сочиненій (и то въ очень ограниченномъ числѣ, и часто съ плохимъ выборомъ), наша литература по вопросамъ науки и философіи прекраснаго, за послѣднія пятнадцать-двадцать лѣтъ, сводится къ нѣсколькимъ книгамъ, статьямъ и брошюрамъ *).

Можетъ быть, эта бѣдность по части самостоятельныхъ изслѣдованій и способствовала узости и ограниченности, съ какими наша ходячая критика и публицистика привыкли относиться къ области прекраснаго. И только въ самые послѣдніе годы мы замѣчаемъ нѣкоторое оживленіе. Теперь уже нельзя такъ безцеремонно обращаться съ эстетикой, какъ это было еще двадцать лѣтъ тому назадъ; замѣчается даже у завѣдомыхъ утилитаристовъ склонность припускать себя къ разсужденіямъ о красотѣ, творчествѣ и задачахъ искусства. Но это мало помогаетъ болѣе свободной обработкѣ самыхъ важныхъ вопросовъ изъ области прекраснаго.

Прежде всего, смѣшиваютъ у насъ, отчасти и на Западѣ, два момента, или, лучше сказать, двѣ ступени обработки: *научную и философскую*. До сихъ поръ многіе довольствуются тѣмъ, что не выходятъ изъ предѣловъ анализа, а это составляетъ лишь матеріалъ для научныхъ выводовъ, да и тутъ дѣло затемняется несвободнымъ отношеніемъ къ нему, преобладаніемъ религіозныхъ, моральныхъ, общественныхъ, утилитарныхъ идей и симпатій, подъ которыя хотятъ подгонять факты эстетической области. Изслѣдованіе хода развитія въ культурномъ челоуѣчествѣ потребности въ ощущеніяхъ

*) Изъ нихъ, какъ на болѣе выдающіеся—въ двухъ противоположныхъ лагеряхъ, укажу на эту же г. Оболенскаго и статьи Соловьева въ журналѣ „Вопросы философіи“.

Л. Е. Оболенскій: Физиологическое объясненіе нѣкоторыхъ элементовъ чувства красоты. Психо-физиологическій этюдъ, Спб. 1878 г.

Вл. Велямовичъ: «Психо-физиологическое основаніе эстетики». Части первая и вторая. Спб., 1878.

«Эстетика, какъ наука о прекрасномъ въ природѣ и искусствѣ». Университетскія чтенія проф. А. И. Смирнова. Казань, 1894.

В. С. Соловьевъ: 1) «Красота въ природѣ». Вопросы Философіи и Психологіи, книга I. Москва, 1889 г. 2) «Общій смыслъ искусства». Тамъ же, книга V. М., 1890 г.

и воспріятіяхъ прекраснаго кажется многимъ задачей, исчерпывающей всю суть эстетики; а между тѣмъ, это только введеніе въ тотъ отдѣлъ знанія, который занимается уже готовыми элементами обособленной области нашей душевной организациі, связанной съ чувствомъ прекраснаго. Мы можемъ отлично знать, какимъ путемъ развитое челоуѣчество дошло до разнообразныхъ эстетическихъ потребностей; но это не устраняетъ цѣлаго ряда вопросовъ, нуждающихся въ дальнѣйшемъ научномъ изслѣдованіи и связанныхъ съ эстетическою жизнью развитого современнаго челоуѣка, взятаго единично или собирательно.

И все это, какъ я сказалъ, относится лишь къ наукѣ о прекрасномъ, въ тѣсномъ смыслѣ. Она доставляетъ итоги анализа, ограничиваясь конкретными фактами. Ея выводы служатъ предпосылками для рѣшенія другихъ, высшихъ вопросовъ уже философскаго характера. Вотъ почему выраженіе: „научно-философская“ обработка области прекраснаго не есть вовсе туманный терминъ, который можно толковать какъ угодно. Онъ не заключаетъ въ себѣ никакой претензіи; онъ ничего не предрѣшаетъ и ничего не устраняетъ съ поля изслѣдованія. Тѣ, кто его держится, хотятъ только, чтобы изящное творчество и душевная потребность въ прекрасномъ, безъ которой оно немислимо, были изучаемы путемъ научнаго анализа, а затѣмъ освѣщаются философскими обобщеніями, которыя не находились бы въ явномъ противорѣчій съ фактами, добытыми научнымъ путемъ.

Пора же признать, что въ общихъ вопросахъ области прекраснаго нельзя довольствоваться одной лишь исторіей происхожденія тѣхъ или иныхъ душевныхъ навыковъ и потребностей. Сторонники узко-понимаемаго эмпиризма все больше любятъ озадачивать тѣхъ, кого они считаютъ „гнилыми“ эстетиками, ставя имъ въ упоръ вопросы: что такое красота, или: что такое чувство изящнаго? И этимъ они какъ бы сами признаютъ необходимость разрѣшенія задачъ о существенныхъ философскихъ первоосновахъ области прекраснаго.

II.

Весьма распространеннымъ предразсудкомъ, среди людей, считающихъ себя научно образованными, является болѣе или менѣе радикальное отрицаніе того, что красота сама по себѣ въ состояніи быть когда-либо опредѣлена, демонстрирована, установлена, какъ точное понятіе и какъ всѣми признаваемый общій синтетическій фактъ. Но если такъ разсуждать, то почему же, спрашивается, никто не отрицаетъ существованія общей идеи, называемой моралью, или такой же общей идеи, какую представляетъ собою научная истина, или даже истина вообще? Неужели доводы отрицателей идеи и принципа красоты сводятся лишь къ тому, что оцѣнки произведеній прекраснаго, или картинъ природы — измѣнчивы и разнообразны до бесконечности? Если такъ, то категорія нравственнаго добра можетъ быть также отрицаема. Не только отдѣльныя личности, но и цѣлые народы, расы, въ различныя эпохи и стадіи своего развитія, признавали справедливымъ и благимъ многое, что потомъ считалось нелѣпымъ и возмутительнымъ. Почти такой же сумбуръ нравственныхъ понятій замѣчается и теперь въ человѣческихъ обществахъ, на болѣе низкихъ ступеняхъ культуры. Воззрѣнія на природу, на естественные законы связаны были также съ самыми разнообразными и разнорѣчивыми особенностями развитія человѣческихъ обществъ, на протяженіи вѣковъ и тысячелѣтій. И несмотря на все это, категоріи нравственной правды и положительной научной истины болѣе уже не подвергаются принципиальному отрицанію.

А мораль и научная истина не стоятъ вовсе въ большей связи съ душевною жизнью человѣка (особенно человѣка высоко-культурнаго), чѣмъ то, что носитъ общепринятое и всемірно-извѣстное имя красоты.

Никто не отрицаетъ существованія общаго факта, называемаго красотою. Этого мало: всѣ готовы признать, что она, пожалуй, чаще и многообразнѣе соприкасается съ нашей

душевной жизнью (или, лучше сказать, возникает въ ней) чѣмъ даже категоріи добра или истины, будь то отвлеченной, или эмпирической. Главная суть вопроса сводится къ тому, что одни склонны признавать красоту за нѣчто связанное съ нѣкоторой сущностью и полагають, что для нея допустимъ извѣстный критерій, стоящій надъ оцѣнками чисто-субъективнаго характера; другіе же, хотя не отрицають того, что въ человѣческой душѣ есть отдѣль особеннаго рода эмоцій, называемыхъ эстетическими, но не согласны признавать красоту какъ принципъ, имманентный природѣ и душевной организаціи человѣка. Одни сводять всю область прекраснаго къ нашему субъективному я и не допускають, чтобы во внѣшнемъ мірѣ было что-нибудь само по себѣ прекрасное. Другіе, не отрицая того, что только наше внутреннее я способно переживать эстетическую эмоцію, въ то же время допускають и во внѣшней природѣ присутствіе элементовъ, которые въ состояніи вызывать въ нашей психіи эстетическія воспріятія, складываться въ идею красоты и способствовать творческой дѣятельности духа, направленной къ области прекраснаго.

III.

Прежде чѣмъ я буду разсматривать, по существу, эти двѣ главныя категоріи воззрѣній, предложу вамъ сначала разобратъся немного въ томъ, что представляютъ собою нѣкоторыя *частичныя* теоріи красоты.

Во-первыхъ, принципъ воспитанія и наслѣдственнаго расположения: онъ находится въ связи съ той теоріей, по которой извѣстныя явленія въ органическомъ мірѣ—въ томъ числѣ и въ человѣкѣ—нарождаются изъ потребностей, а не наоборотъ. Несомнѣнно, что путемъ развитія эстетическихъ потребностей область красоты расширяется вмѣстѣ съ изошреніемъ чувства прекраснаго. Принципъ эволюціи самъ по себѣ можетъ объяснить только развитіе извѣстной функціи, но не отвѣчаетъ на вопросъ: откуда же зашла

самая потребность? Въ растительной или животной борьбѣ за жизнь мы имѣемъ дѣло съ *готовымъ* инстинктомъ. Никто еще не доказалъ намъ, что наслѣдственность, половой подборъ и выживаніе лучшихъ экземпляровъ создали самую идею жизни. Чтобы бороться, надо, прежде всего, имѣть нѣчто, за что борешься, а это есть разлитая въ органическомъ мірѣ потребность въ жизни. Точно то же и въ дѣлѣ красоты. Никто не спорить съ тѣмъ, что въ половомъ подборѣ желаніе самцовъ украсить себя и гнѣздо, гдѣ выводятся дѣтеныши, играютъ замѣтную роль. Но для того, чтобы украшать себя, животное одного пола должно знать, что въ особи другого пола эти украшения вызовутъ эстетическую эмоцію. Путемъ наслѣдственной передачи потребность украшать себя и творческое искусство будутъ все развиваться; но, самъ по себѣ, принципъ воспитанія и наслѣдственности не даетъ намъ настоящаго представленія о томъ, что такое чувство прекраснаго и какими объектами оно вызывается.

Вторая частичная теорія сводитъ красоту ни болѣе, ни менѣе, какъ къ тому, что намъ нравится. Ее даже нельзя назвать теоріей. Она есть нѣчто діаметрально противоположное всякой попыткѣ теоретизаціи. Не нужно забывать, что мы имѣемъ поводъ и право считать извѣстный предметъ прекраснымъ тогда лишь, когда мы признаемъ, что въ немъ заключается нѣчто дѣйствующее на опредѣленную эмоцію нашей души. Стало быть, прекрасное—не то, что намъ случайно нравится, а то, что вызываетъ эту эмоцію, ни больше, ни меньше.

Красоту считаютъ даже нѣкоторымъ символомъ или синтезомъ порядка и симметріи *). Эта теорія можетъ быть также приведена въ связь съ принципомъ эволюціи. Извѣстная совокупность явленій, вызванная потребностью въ той или иной группировкѣ, или постройкѣ, отдѣльныхъ чув-

*) Этотъ взглядъ идетъ еще отъ Аристотеля, съ его терминами: *τάξις* (порядокъ симметрическаго характера) и *μεσότης*—(благая середина)—его главный этический принципъ.

ственныхъ воспріятій даетъ, въ концѣ концовъ, результатъ, который человѣчество, на данной степени культуры, считаетъ принадлежностью, или самой сутью красоты. Порядокъ и симметрія часто бываютъ тамъ, гдѣ достигается какое-нибудь цѣлое. Но цѣлое предполагаетъ непременно разнообразіе частей. Красота всегда болѣе или менѣе сказывается въ томъ, что разнообразнѣйшія части сливаются въ одно гармоническое цѣлое. Однако же сліяніе это не состоитъ лишь въ порядкѣ или симметріи, а въ тѣхъ или иныхъ сочетаніяхъ, которыя могутъ быть и не одного этого характера.

Точно также теорія, сводящая красоту къ факту пользы *), хотя она и держится также за эволютивный принципъ, не даетъ намъ ключа для разгадки того, что такое прекрасное. Стремленіе къ пользѣ можетъ, въ цѣломъ рядѣ поколѣній, вызывать пріятное чувство; но эту пріятность никакъ нельзя отождествлять съ высшимъ воспріятіемъ красоты, которое, по самой природѣ своей, не имѣетъ ничего общаго съ инстинктомъ личнаго стяжанія и пользованія. Если бы мы удовольствовались теоріей пользы, то мы потеряли бы почву для изслѣдованія того душевнаго явленія, какое мы находимъ въ потребности эмоціи, лишенной прямой связи съ тѣмъ, что принято называть полезнымъ.

Теорія, держащаяся за принципъ ассоціаціи, есть, опять-таки, извѣстнаго рода разновидность эволютивной теоріи. Многіе мыслители опытнаго направленія держатся ея. Она дѣйствительно имѣетъ нѣчто соблазнительное. Вся наша душевная жизнь связана съ явленіями ассоціаціи. Можно согласиться съ тѣмъ, что извѣстный уровень пониманія и чувства красоты способенъ къ дальнѣйшему развитію и съ ея помощью. Но для того, чтобы сочетать, ассоціировать различныя воспріятія и потребности души, необходимо имѣть какую-нибудь отправную точку, какое-нибудь ядро, вокругъ

*) Она идетъ отъ Сократа, не такъ, какъ его воззрѣнія на красоту излагаются въ діалогахъ Платона, а какъ передаетъ ихъ болѣе объективно Ксенофонтъ въ «Memorabilia».

котораго ассоциируется то или иное. Всякое эстетическое впечатлѣніе дѣлается ярче и совершеннѣе въ силу известной обстановки; но никакая ассоціація идей не создаетъ красоты изъ ничего. Она должна работать надъ чѣмъ-нибудь. Въ каждомъ прекрасномъ предметѣ заключается уже цѣлая совокупность впечатлѣній, но эта совокупность не основана на одной ассоціаціи, и самые убѣжденные сторонники теории эстетической ассоціаціи не въ состояніи были бы отрицать того, что эта душевная способность одинаково относится и къ другимъ общимъ категориямъ, къ работѣ надъ установленіемъ нравственныхъ и логическихъ истинъ. Однако мы знаемъ, что изъ аксіомы «дважды-два — четыре» никакая ассоціація идей не создастъ объекта красоты.

Наконецъ, такой же частичною теоріей является и отождествленіе прекраснаго съ нравственнымъ добромъ. Если Платону дѣйствительно принадлежитъ знаменитая формула: „красота есть сіяющее добро,“—то и она, при болѣе точномъ анализѣ, окажется ни мало не враждебной признанію красоты, какъ чего-то независимаго отъ другихъ первоосновъ нашей душевной жизни *). Разъ она можетъ быть на-

*) Совершенно такого выраженія авторъ не нашелъ въ алфавитномъ перечнѣ изреченій Платона (у Аста), ни на слово „καλόν“, ни на слово „κάλλος“. Въ „Государствѣ“ Платона (Pol. VII, 518) стоитъ опредѣленіе „добра“ (блага) съ прилагательнымъ, немного подходящимъ, по значенію, къ слову „сіяющей“ или „блистающей“. Вотъ оно, съ латинскими вставками Аста—для логической связи: „Τὸ ἀγαθόν (est) τὸ ἐν (est) τοῦ ὄντος τὸ φανότατον“. („добро есть сущее; а въ сущемъ—самое яркое“). Ср. также: *Федръ*, 250 (переводъ проф. Карпова. Сочиненія Платона. Часть IV, стр. 64. С.-Пб. 1863): „Что же касается до красоты, то она блистала, какъ сказано, существуя еще тамъ (на небѣ), съ видѣніями; пришедши сюда (на землю), мы замѣтили живость ея блеска и здѣсь, и замѣтили это яснѣйшимъ изъ нашихъ чувствъ (т.-е. зрѣніемъ). Вѣдь между тѣлесными чувствами зрѣніе слыветъ у насъ самымъ острымъ, которымъ однако жъ разумность не постигается; иначе она возбудила бы сильнѣйшую любовь, еслибы могла представить зрѣнію столь живой образъ себя и все достойное любви въ себѣ. Нынѣ этотъ жребій принадлежитъ одной красотѣ; ей только суждено быть нагляднѣйшею и любезнѣйшею“.

Свой идеалъ красоты и опредѣленіе высшей ступени прекраснаго Платонъ влагаетъ въ уста Діотимы, полудегиендарной мантинейской жрицы („иностран-

звана „сіяющимъ или блистающимъ“ добромъ,—стало быть, въ ней есть нѣчто способное облекать нравственныя явленія въ особую, ей только принадлежащую, оболочку. И всякій знаетъ, что не только моральное совершенство, но и каждое проявленіе физической и духовной жизни чело-вѣка можетъ облекаться въ эту оболочку красоты. И во всѣхъ такихъ случаяхъ категоріи добра, справедливости, логической силы, тѣлеснаго здоровья, пользы, цѣлесообразности, отступаютъ на задній планъ, и господствующее въ данномъ случаѣ воспріятіе принадлежитъ къ совсѣмъ другому порядку нашихъ душевныхъ свойствъ. Да кромѣ того, цѣлый, и притомъ огромный, разрядъ воспріятій красоты отъ внѣшней природы трудно вдвинуть въ одну формулу, вродѣ яко бы платоновской, какъ бы растяжимо ее ни толковать.

IV.

Теперь мы перейдемъ къ разсмотрѣнію тѣхъ воззрѣній, какихъ держатся два противоположные лагеря изслѣдователей красоты.

ки“), когда она поучаетъ Сократа тому, что есть истинная красота въ діалогѣ „Пиръ“ (*Сутр.*, 211—212). Ср. слѣдующія мѣста по переводу Карпова (тамъ же, часть IV, „Пиръ“, стр. 207—208):

„Во-первыхъ, оно (т.-е. прекрасное) всегда существуетъ и ни рождается, ни погибаетъ, ни увеличивается, ни оскудѣваетъ“... „Это прекрасное... какъ сущее само по себѣ, всегда съ собою одновидное (или однородное?)“. И далѣе, та же учительница Сократа говоритъ, что правильный ходъ въ познаніи красоты—отъ прекрасныхъ вещей подниматься къ тѣламъ, занятіямъ, наукамъ, „чтобы отъ наукъ перейти наконецъ къ той наукѣ, которая есть наука не иного чего, а того самаго прекраснаго, и такимъ образомъ окончательно узнать, что есть прекрасное“. И тогда: тому, кто достигъ бы созерцанія высшей красоты (т.-е. красоты абсолютнаго мышленія, какъ его разумѣлъ Платонъ), развѣ „ему одному, созерцая красоту (тѣмъ), чѣмъ можно созерцать ее (т.-е. разумомъ), не досталось бы раждать не (одни) образы (т.-е. подобія) добродѣтели... а истинное, поколику (насколько) коснулся бы (онъ) истиннѣ? Раждая же и питая добродѣтель истинную, этотъ чело-вѣкъ не сдѣлался ли бы любезнымъ Богу и безсмертнымъ больше, чѣмъ кто другой изъ людей?“

Отожествленіе красоты съ обыкновеннымъ понятіемъ добра ни въ этихъ діалогахъ, ни въ *Гиппіасъ-мажор* не встрѣчается; но въ „Государствѣ“ (*Pol. V*, 476), въ бесѣдѣ о различныхъ цѣнителяхъ красоты, внѣшнему знанію ея од-

Отрицающіе какой-либо критерій красоты указываютъ обыкновенно на разнохарактерность эстетическихъ сужденій. Не допускать ея нельзя. Она объясняется многоразличными причинами, которыя можно свести къ нѣкоторымъ главнымъ моментамъ.

Чѣмъ разнообразнѣе эстетическій опытъ, тѣмъ, въ однихъ и тѣхъ же условіяхъ времени, мѣста и общей культуры, сужденіе будутъ характернѣе и выше сортомъ. Красота облекается въ различные типы, смотря по направленію творческой дѣятельности. И въ данной расѣ и культурѣ одинъ типъ можетъ сдѣлаться преобладающимъ; его возводятъ въ нѣчто безусловное, и такой частичный критерій становится обязательнымъ для цѣлаго ряда поколѣній. Затѣмъ, временный вкусъ безпрестанно подчиняется модѣ, и ея вліяніе накладываетъ свою печать на эстетическія сужденія всякаго рода. И всѣ эти мотивы, въ свою очередь, могутъ развиваться на почвѣ наслѣдственности и расовыхъ предрасположеній. Кромѣ того, воспріятіе красоты, въ отдѣльныхъ индивидахъ и въ цѣлыхъ человѣческихъ группахъ, могутъ быть измѣняемы игрою случайныхъ ассоціацій, причемъ на

нихъ противопоставляется разумніе того, кто постигаетъ истинно прекрасное. Первые цѣнители достигаютъ только *мнѣнія* (*δόξα*); одинъ лишь послѣдній усвоетъ себѣ *познаніе* (*ἐπιστήμη*). И то, что составляетъ истинное знаніе, сводится, по Платону, къ тому, что познающій видитъ въ познаваемыхъ предметахъ—*типы*, въ которыхъ отражаются *архитипы*, почему объекты созерцанія и представляютъ собою только тѣни высшихъ реальностей, и эстетическое развитіе человѣка состоитъ въ томъ, чтобы подниматься разумніемъ отъ типовыхъ предметовъ къ ихъ первообразамъ.

Платонъ, какъ извѣстно, не оставилъ сочиненія, гдѣ бы исчерпывался вопросъ о *природѣ красоты*; но изъ всего, что мы находимъ въ діалогахъ, гдѣ о ней говорится болѣе или менѣе („Федръ“, „Пиръ“, „Гиппіасъ-мажор“, „Государство“, „Лисисъ“, „Филебъ“), можно вывести его основное воззрѣніе на красоту, по которому въ каждомъ прекрасномъ объектѣ есть внѣшняя (чувственная) *форма* и внутренняя *идея*. Путемъ созерцанія первой мы поднимаемся до разумнія второй—подобно тому, какъ высшее назначеніе философіи: вести насъ отъ *феноменальныхъ типовъ* къ *ноуменальнымъ архитипамъ*, а въ данномъ случаѣ—къ абсолютному и всемірному архитипу, т.-е. къ той *красотѣ*, которая вѣчна, составляетъ суть бытія и центръ всего сущаго. Интересующихся отсылаемъ къ сочиненію Арнольда Руге „Platonische Aesthetik“, 1832.

оцѣнки и сужденія вліяють идеи и эмоціи самаго разнообразнаго качества, такъ что въ результатѣ получается нѣчто сложное, въ которомъ далеко не преобладають чистыя воспріятія красоты. Наконецъ, различные термины, употребляемые въ эстетическомъ языкѣ, подлежатъ разнообразнымъ толкованіямъ; случается такъ, что два челоуѣка не могутъ согласиться въ извѣстной оцѣнкѣ потому только, что придають разный смыслъ одному и тому же термину; или же, наоборотъ, толкують объ одномъ и томъ же, употребляя разные термины.

Приведу здѣсь, въ видѣ дополненія, болѣе подробный анализъ причинъ, вызывающихъ отсутствіе единообразія въ воспріятіяхъ и опредѣленіяхъ красоты, пользуясь таблицей, которую профессоръ Найтъ, авторъ книги „Философія прекраснаго“, *) помѣщаетъ въ одной изъ главъ, гдѣ разбирается вопросъ о природѣ красоты.

Причины эти могутъ быть, во-первыхъ, *прирожденныя* и состоять или въ недостаткахъ, или же въ излишествахъ.

Недостатки происходятъ отъ физической организаціи, отъ интеллекта или отъ эмоціи.

Излишества исходятъ изъ преобладанія нормальныхъ свойствъ, или обусловливаются присутствіемъ ненормальныхъ. Въ первомъ случаѣ, мы имѣемъ дѣло или съ интеллектомъ, подчиняющимъ себѣ эмоциональную жизнь, или съ эмоціей, преобладающей надъ интеллектомъ, или съ внѣшними ощущеніями, которыя настолько преобладають, что подчиняють себѣ и интеллектъ, и эмоцію.

Причины *приобрѣтенныя* становятся такими путемъ ассоціаціи вокругъ извѣстнаго объекта, и вызываються, въ свою очередь, сходствомъ, пользой или пригодностью. Приобрѣтенныя причины являються также въ силу обстоятельствъ, при которыхъ сложилось сужденіе или испытанное чувство, причемъ онѣ могутъ быть вызваны: климатомъ, національнымъ вкусомъ, вкусомъ провинціальнымъ (мѣст-

*) The Philosophy of the Beautiful; by William Knight. London. 1893.

нымъ), профессиональными навыками, временной модой и т. д.

Составитель этой таблицы принадлежит какъ разъ къ тѣмъ мыслителямъ, которые защищаютъ общее начало красоты. Не уклоняясь отъ подробнаго анализа причинъ, вызывающихъ противорѣчивость и разнохарактерность эстетическихъ сужденій, такіе мыслители не согласны съ положеніемъ, будто бы въ дѣлѣ красоты не можетъ быть никакого мѣрила, выражаясь англійскимъ терминомъ, никакого „Standard“.

И въ самомъ дѣлѣ, опытъ всего культурнаго человечества показалъ, что отдѣльныя личности или цѣлые слои общества, при одинаковомъ развитіи, выказываютъ одинаковое, или весьма сходное, пониманіе изящнаго творчества, и красоту внѣшней природы.

Противоположный фактъ никогда еще не замѣчался. Всѣ образованные народы, въ лицѣ своего самаго развитаго меньшинства, сходятся не только въ сужденіяхъ о продуктахъ изящнаго творчества современной эпохи, но и въ оцѣнкахъ высокаго совершенства созданій искусства и поэзіи минувшихъ вѣковъ, вплоть до античной древности. Ничто подобное не было бы мыслимо, еслибъ извѣстному уровню развитія человѣческихъ обществъ не соотвѣтствовало то, что позволительно называть хотя бы нѣкоторымъ мѣриломъ, критеріемъ красоты. Другой вопросъ, гдѣ сидитъ это мѣрило: въ объектѣ ли нашихъ воспріятій, или же въ нашемъ внутреннемъ я? Такъ или иначе, соглашеніе происходитъ между людьми извѣстной развитости—въ такихъ же предѣлахъ, въ какихъ оно возможно, на примѣръ, въ вопросахъ морали и справедливости. Въ этомъ случаѣ, на сторонѣ красоты и ея оцѣнокъ, окажется, пожалуй, преимущество. Соберите сходку изъ представителей различныхъ европейскихъ расъ и націй, равнаго или сходнаго развитія, и предложите имъ, параллельно, рядъ вопросовъ изъ области морали и соотвѣтственный рядъ эстетическихъ вопросовъ. Не будетъ рискованно предположить, что для

области красоты получится, может быть, и болѣе единообразіа въ оцѣнкахъ и приговорахъ, чѣмъ для области правды и нравственности, что опять-таки покажетъ большую близость прекраснаго въ внутреннему я развитою чело­вѣка, чѣмъ даже категоріи добра и положительной истины. И чисто-научныя оцѣнки могутъ оказаться болѣе разнорѣчивыми, чѣмъ эстетическія сужденія людей сходнаго развитія.

Если не легко доказать сразу существованіе того, что позволительно считать мѣриломъ красоты—*прямымъ путемъ*, то путемъ отрицательнымъ получаются выводы, далеко не лишенные значенія.

О красотѣ мудрить и суесловить всякій, на свой ладъ, но о безобразіи, о томъ, что дурно, некрасиво, уродливо—принципально никто не споритъ, по крайней мѣрѣ, въ предѣлахъ нашей европейской культуры. А чтобы находить извѣстную вещь дурной, безобразной, надо имѣть непременно какой-нибудь оселокъ сужденія. Безобразіе есть антиномія чего-то, что принято называть прекраснымъ. Оно не есть только отрицательное понятіе, это—конкретный положительный фактъ, вызывающій въ нашей душѣ воспріятія не безразличнаго, индифферентнаго, а весьма определеннаго свойства. Если нѣтъ и не можетъ быть критерія у красоты, то нѣтъ его и у безобразія. И въ сужденіяхъ о немъ существуютъ оттѣнки, но не принципальныя разнорѣчія.

Въ связи съ этимъ находится и обычный скептическій вопросъ: какимъ образомъ то, что въ дѣйствительности уродливо, что не можетъ вызывать въ насъ никакой привлекательной эмоціи, въ произведеніяхъ искусства становится объектомъ эстетическихъ воспріятій и сужденій? Этотъ вопросъ, до сихъ поръ, только затемнялъ дебаты, потому что въ немъ заключается весьма крупная недомолвка. Тутъ смѣшиваютъ два источника воспріятій прекраснаго: реальную дѣйствительность и художественное творчество, присущее чело­вѣку. Въ высоко-артистическомъ воспроизведеніи безоб-

разнаго существа мы восхищаемся не тѣмъ, собственно, что даетъ природа, а тѣмъ, какъ наше творчество *преобразуетъ* это безобразіе, лишаетъ его всего, что въ немъ есть отталкивающаго для нашихъ внѣшнихъ чувствъ, что вызываетъ въ насъ душевныя состоянія высшаго порядка. При этомъ не надо забывать, что многое, имѣющее, въ дѣйствительности, некрасивую внѣшность (при отсутствіи чистоты линий, гармоніи цѣлаго, изящества деталей), заключаетъ въ себѣ, въ то же время, много *живописнаго*. Красота и живописность—не синонимы.

Античная статуя есть идеальное воспроизведеніе прекраснаго тѣла женщины; но пейзажъ или изображеніе на полотнѣ какихъ нибудь оборванцевъ, въ рубищѣ и болячкахъ, имѣютъ объектомъ своимъ не высшую красоту, а только живописность. На картинѣ Рюисдаля или Коро взяты плоская сѣренькая мѣстность, или невзрачный осенній перелѣсокъ, но мы бываемъ очарованы прелестью ихъ творческаго воспроизведенія, и въ этой прелести сказываются душевный строй артиста, его чувство и пониманіе природы. Какіе-нибудь оборванцы, взятые въ качествѣ моделей гениальнымъ артистомъ,—если онъ Веласкесъ или Рембрандтъ,—*реально* не заключали въ себѣ ничего прекраснаго, но они были живописны, какъ разъ въ силу неправомерности и даже уродливости своихъ лицъ, фигуръ, посадокъ и костюмовъ.

V.

Самый главный пунктъ раздора заключается однакожь въ томъ: признавать ли красоту за явленіе, создаваемое исключительно нашимъ субъективнымъ я, или же допускать, что и во внѣшней природѣ заключено особенное *начало* красоты?

Къ концу XIX вѣка первое—субъективное—положеніе стало преобладать; его сторонниковъ больше, чѣмъ тѣхъ, кто допускаетъ и красоту, лежащую внѣ нашего я.

Но можно ли съ ними безусловно соглашаться?

Чтобы рационально отвѣтить на этотъ вопросъ, надо прежде всего сообразить, съ *какого рода субъективизма* имѣемъ мы дѣло. Довольно странно, что всего чаще находимъ мы сторонниковъ субъективнаго толкованія красоты среди тѣхъ, кто считаетъ себя поборниками *научнаго* міровоззрѣнія. Но субъективизмъ можетъ быть и происхожденія крайне метафизическаго. Въ исторіи мышленія онъ связанъ также, какъ извѣстно, съ излишествами метафизическаго скептицизма, нашедшаго когда-то въ Берклеѣ своего типическаго представителя. Если слѣдовать этому пути, то можно дойти до полнаго отрицанія какой бы то ни было реальности окружающаго насъ міра, а затѣмъ и всей вселенной. Позволительно считать даже категоріи времени и пространства творческимъ созданиемъ нашего духа; но врядъ ли позволительно утверждать, что этимъ категоріямъ нѣтъ никакого соотвѣтствія въ реальныхъ явленіяхъ міровой жизни. Точно также давно дознано, что во внѣшнемъ мірѣ нѣтъ ни красокъ, ни звуковъ, какъ *мы* ихъ воспринимаемъ, что только *наша* душевная организація способна творить, подъ воздѣйствіемъ внѣшнихъ ощущеній, обособленный міръ воспріятій, идей, настроеній и образовъ; но только отжившій свой вѣкъ скептицизмъ довольствуется парадоксомъ: будто бы мы имѣемъ основанія не признавать ничего внѣ нашего *я*. Всякій серьезный мыслитель, даже идеалистическаго направленія, можетъ допускать, что многимъ творческимъ состояніямъ нашей души соотвѣтствуютъ какія-нибудь явленія внѣшняго міра. А для cadaго, кто держится реалистическихъ воззрѣній, кто принадлежитъ, болѣе или менѣе, къ такъ-называемому „позитивному“ міропониманію, еще обязательно признавать строгое соотвѣтствіе между субъективными состояніями духа и тѣми положительными фактами внѣшняго міра, которые вызываютъ ихъ. Принципъ *относительности* считается какъ бы лозунгомъ позитивизма, но имъ не слѣдуетъ злоупотреблять. Относительность не есть безпринципіе и сведеніе всего къ безпорядочной игрѣ нашихъ субъективныхъ

состояній. Научно-мыслящій человѣкъ *обязанъ* признавать постоянное присутствіе во внѣшнемъ мірѣ реальныхъ импульсовъ нашей душевной дѣятельности.

Крайняя приверженность принципамъ субъективизма въ вопросѣ о природѣ красоты вызывается до сихъ поръ, быть можетъ, потребностью борьбы со взглядами эстетиковъ, которые стояли за признаніе безусловнаго идеала красоты, вполне независимаго отъ нашей психіи. Въ настоящее время никто изъ сколько-нибудь авторитетныхъ исследователей прекраснаго уже не защищаетъ такой исключительной точки зрѣнія, почему и нѣтъ надобности воевать съ нею.

Трудно спорить съ тѣмъ, что внѣ нашей психіи нечего и говорить о воспріятіяхъ красоты, что только *ея* внутренняя работа слѣлала возможными и образованіе особенной эмоціи, называемой эстетической, и созданіе цѣлой области изящнаго творчества. Это однакожь не доказываетъ, что человѣческая душа можетъ, въ дѣлѣ красоты, обойтись совершенно безъ воспріятій отъ внѣшней природы.

Крайніе сторонники субъективизма любятъ повторять, что внѣ нашихъ душевныхъ состояній въ природѣ нѣтъ никакой красоты. Но въ природѣ нѣтъ и науки, нѣтъ и морали, а между тѣмъ, только съ ея помощью человѣческая психія доработалась до потребности установленія нѣкоторыхъ міровыхъ законовъ бытія; только путемъ развитія человѣческихъ обществъ, принадлежащихъ также къ природѣ, наше *я* и стало вырабатывать тѣ или иныя нравственныя начала. Наши воспріятія докладываютъ сознанию о различныхъ явленіяхъ въ природѣ, но изъ ничего не создаютъ ихъ, хотя преимущество нашего духа надъ природой и заключается въ томъ, что мы сознаемъ свои воспріятія, а все остальное въ природѣ не имѣетъ такого же точно сознанія.

Совершенно вѣрно, что только наше *я* доработалось до способности понимать и оцѣнивать красоту; но почему же эта способность находится въ тѣснѣйшей зависимости отъ объектовъ, какіе вызываютъ ее? Извѣстное сочетаніе линий,

красокъ, размѣровъ, гармоническихъ подробностей даетъ намъ воспріятія, ведущія къ *эстетической* эмоціи, и заставляетъ нашъ умъ оцѣнивать характеръ и степень элементовъ красоты, заключающихся въ картинѣ природы. Мы можемъ творить и независимо отъ прямыхъ внѣшнихъ впечатлѣній; но и на извѣстной ступени развитія мы не въ силахъ *не* воспринимать красоту природы и при этомъ мы знаемъ, что наше я не создаетъ такихъ же красотъ въ воображеніи—иначе, какъ перерабатывая то, что мы получили извнѣ.

Если оно такъ, то можно ли отрицать присутствіе въ природѣ элементовъ красоты, независимо отъ нашей душевной способности эстетическихъ воспріятій и творческаго созиданія прекрасныхъ произведеній? Ни съ идеалистической точки зрѣнія, ни со строго-научной, или даже съ узко-эмпирической, или односторонне-позитивной, нѣтъ прямого повода предаваться *субъективному нигилизму*, отрицать въ природѣ такія сочетанія изобразительныхъ элементовъ, которыя находятся въ неразрывной органической связи съ нашимъ чувствомъ и пониманіемъ красоты. Въ природѣ нѣтъ ни звуковъ, ни красокъ, тождественныхъ съ нашими ощущеніями;—да, но соотвѣтствіе между красотами природы и нашими эстетическими воспріятіями должно быть такого же характера, какъ и соотвѣтствіе между всякими другими явлениями и нашимъ субъективнымъ сознаніемъ.

А съ болѣе широкой точки зрѣнія—развѣ не допустимо, что природа, въ своей безконечной эволюціи, можетъ облекать игру творческихъ силъ такими проявленіями, въ которыхъ сказываются высокіе моменты бытія, самыя совершенныя соотвѣтствія между содержаніемъ и формой? Вотъ эти-то моменты одна только наша психія и можетъ вполне воспринимать и оцѣнивать. Но одного нашего я не достаточно, чтобъ устранить изъ міра явленій ту красоту, которая доставляется природой въ ея трехъ царствахъ, вплоть до совершеннѣйшихъ формъ человѣческаго тѣла,—отъ картинъ минеральной и растительной природы, въ которыхъ она не

идеть дальше красивой живописности, до такихъ сочетаній, какія развитая человѣческая психія относить къ воспріятіямъ грандіознаго и возвышеннаго.

VI.

Резюмируя все нами сказанное, мы должны напомнить здѣсь главные вопросные пункты, относящіеся къ природѣ красоты.

Почему извѣстную вещь, созданную искусствомъ, тотъ или иной предметъ во внѣшней природѣ, мы называемъ прекрасными?

И когда мы утверждаемъ, что отдѣльный предметъ заключаетъ въ себѣ красоту, — что разумѣемъ мы подъ этимъ терминомъ?

Какимъ образомъ выходитъ такъ, что въ одномъ предметѣ сидитъ красота, а въ другомъ нѣтъ?

Существуетъ ли между различными предметами, какіе признаются прекрасными, определенное отношеніе?

Красота, находящаяся въ извѣстныхъ вещахъ, объединяетъ ли ихъ или, наоборотъ, разъединяетъ?

Въ чемъ состоитъ красота, *сама по себѣ*, если мы отрѣшимся отъ анализа отдѣльныхъ предметовъ и дойдемъ до синтеза?

Можетъ ли ея *сущность* быть познаваемой, хотя бы приблизительно или частично?

Въ состояніи ли мы овладѣть ею, хотя бы не прямымъ путемъ, и уразумѣть съ помощью аналогій, или же посредствомъ интуиціи?

И опять, какъ вы видите, нѣкоторые изъ этихъ вопросовъ, относятся къ научному *анализу* (къ болѣе эмпирическому или болѣе рациональному), а другіе надо отнести къ философскому *синтезу*. Попытками отвѣтить на то и на другое являются и тѣ частныя теоріи красоты, какія мы, въ общихъ чертахъ, разсмотрѣли. Красота не можетъ быть *исключительно* сведена ни къ наслѣдственнымъ и привычнымъ предраспо-

ложеніямъ, ни къ пріятнымъ ощущеніямъ и къ общему принципу удовольствія, ни къ принципу ассоціаціи, ни къ тѣмъ внушеніямъ, какія производятъ въ насъ различные предметы, съ ихъ характерными особенностями. И въ то же время мы можемъ признать, въ извѣстной степени, что въ каждой изъ такихъ частичныхъ теорій есть доля правды, вплоть до толкованія красоты, какъ начала порядка и симметріи.

Но если мы не будемъ сводить понятіе о прекрасномъ исключительно къ этимъ неполнымъ опредѣленіямъ, если мы пойдемъ дальше и увидимъ, что красота не заключается въ одномъ только матеріальномъ, мы должны будемъ допустить, что въ ней сливаются различные элементы, приводимые частичными теоріями прекраснаго: она сродни и порядку, есть въ ней и элементъ цѣлесообразности, она немыслима и безъ гармоніи, она состоитъ и въ выясненіи первенствующихъ признаковъ, должна заключать въ себѣ и единство въ разнообразіи. И допуская сліяніе всѣхъ такихъ элементовъ, мы, въ нашемъ пониманіи красоты, можемъ подняться надъ ними въ другую, высшую сферу разумѣнія.

Разсмотрѣніе вопроса о субъективномъ происхожденіи прекраснаго и о допущеніи красоты во внѣшней природѣ—къ чему я уже больше не вернусь—позволяетъ намъ если не утверждать, то допускать, что въ томъ и другомъ мірѣ (и въ нашемъ я, и въ жизни происходящей внѣ насъ) присутствуетъ какое-то *начало*, которое осуществляется путемъ взаимодѣйствія нашего внутренняго я и внѣшней природы. Что это за начало, какая его суть, мы еще не знаемъ этого; но наше незнаніе нисколько не больше, чѣмъ то, напримѣръ, какое не позволяетъ намъ отвѣтить на соотвѣтственный вопросъ о началѣ добра, или правды, въ смыслѣ ихъ безусловной сущности. Съ этимъ надо помириться, если не навсегда, то на неопредѣленное время.

Научные и ненаучные скептики могутъ на это возразить: „Почемъ вы знаете, что подъ извѣстными явленіями нашей

душевной жизни, которыя мы условились называть чувствомъ изящнаго или красотою, дѣйствительно кроется нѣчто общее, субстанціальное ?“ Отвѣтомъ, хотя и не прямымъ, послужить намъ любое явленіе физическаго міра, въ особенности изъ тѣхъ, которыя начали изслѣдовать научно въ сравнительно-недавнее время. Всего пригоднѣе для такой параллели было бы электричество. Съ тѣхъ поръ, какъ стоитъ міръ, и человѣкъ началъ сознательно воспринимать явленія внѣшней природы, онъ былъ уже знакомъ со многими обнаруженіями этой силы, которая только въ сравнительно новое время была выдѣлена наукою изъ разрозненныхъ феноменовъ и обобщена, какъ нѣкоторое обособленное начало міровой жизни. Что такое это электричество, само по себѣ, мы еще не знаемъ. Быть можетъ, оно особенный видъ другой силы. Извѣстно, что оно въ состояніи превращаться въ свѣтъ, давать теплоту, переходить въ механическое движеніе. Но, все таки, оно не свѣтъ и не теплота, а что-то другое, какая-то, такъ сказать, *ипостась* статическихъ и динамическихъ силъ вселенной.

Такъ точно, въ извѣстныхъ предѣлахъ сравненія,—и начало красоты; съ тою однако существенною разницею, что красота, хотя и можетъ быть вызываема, путемъ ассоціаціи, другими элементами нашей духовной жизни,—не переходитъ однако въ нихъ такъ, какъ одна физическая сила можетъ переходить въ другую. Когда, напримѣръ, она отзывается пользой, или разсудочнымъ элементомъ, или моральнымъ поученіемъ, она уже перестаетъ быть красотой, въ тѣсномъ смыслѣ слова. Но если допустить, что красота есть общее начало, разлитое въ мірозданіи, не можемъ ли мы безъ всякой натяжки допустить и то, что прекрасное во внѣшней природѣ есть, въ то же время, и выраженіе нашихъ душевныхъ состояній, и что красота, создаваемая въ душѣ нашей, не переставая быть самобытною, представляетъ собою созвучіе съ началомъ прекраснаго, разлитымъ въ природѣ, и что тайна ея и заключается, быть можетъ, въ такой симпатіи и взаимодействіи? И это, въ свою очередь, объ-

снять намъ: почему одно внѣшнее совершенство формы недостаточно безъ того, что мы называемъ выраженіемъ, экспрессіей, почему строго-подражательное воспроизведеніе чего бы то ни было всегда будетъ принадлежать къ низшимъ ступенямъ художественной эволюціи.

Но, съ другой стороны, несомнѣнно и то, что если мы будемъ очищать объекты красоты, внутри и внѣ насъ, отъ *всѣхъ* ихъ характерныхъ особенностей, ища *идеальнаго типа*, мы его не найдемъ и добьемся только безжизненной абстракціи.

VII.

То, что я сейчасъ намѣтилъ, говоря о возможномъ присутствіи въ міровой жизни начала красоты, составляетъ для насъ временную или вѣчную тайну. Но эта тайна не можетъ быть раскрыта путемъ одного детального анализа, — разъ мы вошли въ область философскаго синтеза. Анализъ — предварительное дѣло науки. Признаніе извѣстнаго общаго начала будетъ уже синтетически-философскою гипотезой, и тотъ англійскій профессоръ философіи, о которомъ я упоминалъ выше, разбирая этотъ самый вопросъ, говорить, въ соотвѣтствіи съ тѣмъ, что я сейчасъ изложилъ, слѣдующее:

„Душевное расположеніе, которому красота открывается, должно быть не критическое, а сочувственное. Только тогда, когда мы проникаемъ и внутреннимъ нашимъ пониманіемъ, и внѣшнимъ зрѣніемъ въ сердце природы, раскрываемъ мы таинства ея красоты, такъ что сочувственное воспріятіе даетъ болѣе глубокое проникновеніе, чѣмъ тѣ виды научнаго анализа, которые все расчленяютъ, производя свои подраздѣленія. Синтетическій процессъ, ведущій къ объединенію, связанъ съ полнымъ пониманіемъ; онъ схватываетъ природу какъ цѣлое, хотя и съ одной какой-нибудь стороны, — въ данномъ случаѣ, съ той стороны, на которой лежитъ печать красоты, и эта красота является какъ бы лучезарнымъ одѣяніемъ природы, и душа природы,

ея глубочайшая тайна раскрываются именно такимъ путемъ, насколько она можетъ быть проявлена черезъ что-то прозрачное, а не разложениемъ на атомы и основные физическіе элементы, по-одиночкѣ“.

Быть можетъ, такія обобщенія покажутся нѣкоторымъ чѣмъ-то слишкомъ идеалистическимъ, немного напоминающимъ блаженной памяти натурфилософію Шеллинга и его послѣдователей. Но развѣ, при воспріятіи красоты, мы можемъ добиться ея чувства и пониманія, разрывая ее по кусочкамъ? И въ красотахъ внѣшней природы мы ничего не найдемъ, не освѣтивъ ихъ своимъ душевнымъ свѣтомъ. А въ нашей душѣ накопленъ цѣлый запасъ синтетическихъ образовъ и символовъ, позволяющихъ намъ понимать какую бы то ни было красоту. Какъ справедливо замѣчаетъ тотъ же англійскій теоретикъ, въ этомъ смыслѣ вся природа полна аналогій съ нашимъ душевнымъ я, полна сходствъ и соотвѣтствій съ нашей собственной природой; и вселенная, насколько мы можемъ ее воспринимать, является громаднымъ хранилищемъ образовъ, типовъ, символовъ и сходствъ, отвѣчающихъ прямо на творческую дѣятельность человѣческой души, стремящейся къ воспроизведенію прекраснаго.

Можно, пожалуй, идти еще дальше и допускать во внѣшней природѣ внутреннюю жизнь, проявляющую стремленіе осуществлять свои творческія задачи. Такой взглядъ отзывается пантеизмомъ; но не даромъ поэты и художники высшаго типа, каковъ былъ, напримѣръ, Гёте, дѣлались болѣе или менѣе пантеистами: смотрѣли на природу и на ея красоты, какъ на проявленія внутренняго мірового процесса, объединяющаго все сущее, съ человѣкомъ включительно. И точная наука, въ лицѣ такихъ проникательныхъ и честныхъ изслѣдователей, какъ Дарвинъ, показываетъ намъ, какъ въ органическомъ царствѣ развитіе сводится къ борьбѣ съ препятствіями. И въ этой борьбѣ красота играетъ не малую роль. Отчего же не позволительно думать, что во всемъ мірозданіи начало красоты безконечно

стремится осуществить себя и не может вполне достичь этого, встрѣчая препятствія разнаго рода? И только изрѣдка она проглядываетъ, не находя себѣ при этомъ нигдѣ полнаго воспріятія и сочувствія, кромѣ человѣческой души. Для всей природы допустимы неудачи въ этой громадной борьбѣ. И когда начало красоты прорывается въ ней, оно озаряетъ внутреннее я художника и позволяетъ ему воспроизводить это въ линияхъ, или краскахъ и звукахъ.

Наши чувства служатъ красотѣ проводниками. Она говоритъ намъ не отвлеченно, а посредствомъ формъ и цвѣта, звуковъ и движеній. Изъ соприкосновеній этихъ возбудителей различныхъ воспріятій съ нашимъ я вытекаютъ душевныя состоянія, которыя мы называемъ: удовольствіемъ, наслажденіемъ, радостью. Но эти состоянія—только показатели. Въ нихъ не сидитъ вся суть красоты. Истинное воспріятіе ея происходитъ только тогда, когда чувственное ощущеніе, неопредѣленное общее удовольствіе различаются и нашимъ умомъ, когда интеллектуальная работа пересоздаетъ то, что доставлено внѣшними чувствами. Тогда складывается внутри нашего „я“ *пониманіе*; тогда только мы и можемъ распознавать начало красоты, заложенное въ предметѣ нашего созерцанія.

Но нашъ интеллектъ приходитъ, рано или поздно, къ тому заключенію, что во внѣшней природѣ, какъ бы ея красоты ни восхищали насъ, мы не находимъ отдѣльныхъ предметовъ, заключающихъ въ себѣ, въ смыслѣ идеи прекраснаго, что-либо вполне законченное, цѣльное. Эта-то неудовлетворенность и была, отъ вѣка, причиной, почему человѣческое я, предаваясь творчеству, неустанно искало осуществленія въ немъ своихъ идеальныхъ замысловъ. И въ такомъ смыслѣ, оцѣнка, сдѣланная когда-то Гегелемъ, *человѣческому художественному творчеству*, сравнительно съ красотами природы, въ основѣ своей остается вѣрной и весьма выгодной въ интересахъ признанія за искусствомъ его самобытности и высокаго значенія.

VIII.

Нельзя обойти въ вопросѣ о природѣ красоты сопоставленія *идеализма* и *реализма*, какъ основныхъ доктринъ, раздѣляющихъ область мышленія на два главныя теченія. Платонъ, какъ извѣстно, училъ, что идеальное начало существуетъ безусловно и только частично отражается въ реальныхъ формахъ красоты. Но дополненіе Аристотеля къ этой доктринѣ заключалось въ томъ, что мы можемъ доходить до раскрытія идеальнаго типа *только* посредствомъ индивидуальныхъ вещей. Обѣ эти доктрины представляютъ ли собою что-либо совершенно несогласимое?

Трудность задачи будетъ заключаться всего болѣе въ томъ, чтобъ опредѣлить: какъ идеальное проявляется въ дѣйствительности. Если мы обратимся къ органической жизни природы и возьмемъ безчисленныя проявленія этой жизни, въ видѣ послѣдовательныхъ стадій развитія отдѣльныхъ видовъ и родовъ органическихъ существъ, то намъ сейчасъ же придется отвѣчать на вопросъ: что производитъ всѣ эти видоизмѣненія? Типическія формы природы, являющіяся продуктомъ борьбы за жизнь, — самыя совершенныя проявленія, на какія она только была способна. Но слѣдуетъ ли изъ этого, что тѣ формы, которыя отклоняются отъ самаго характернаго типа въ ту или другую сторону, не имѣютъ уже никакого значенія? Если красота держится за *типъ*, то ее, въ свою очередь, поясняютъ излишества и уклоненія отъ типовой законченности. Будь оно иначе, не существовало бы никакой индивидуальной красоты, а она немислима безъ развитія своихъ особенностей, — слѣдовательно, безъ характерныхъ уклоненій отъ общаго типа.

Мы можемъ, не впадая въ безпринципный эклектизмъ, допускать, что повсюду, гдѣ проявляется красота, она, въ одно и то же время, вызываетъ извѣстную вибрацію нашей души и держится за опредѣленную форму, заключающую въ себѣ нѣчто, нашедшее въ этой формѣ свое реальное обнаруженіе. И то, что составляетъ индивидуальность про-

явленій красоты, исчерпывается не одной формой, а состоит также во внутреннем нѣчто. Въ каждомъ живомъ организмѣ, достигающемъ того, что мы называемъ красотой, его жизненность есть источникъ *выраженія*: она придаетъ привлекательность и предметамъ, не имѣющимъ совершенной формы.

Тутъ мы подходимъ къ *идеѣ жизни*, какъ постояннаго и вѣчнаго источника красоты. Жизненное начало стремилось и стремится къ созиданію формъ, къ развитію особей. Но можно ли сказать, что жизнь есть синонимъ красоты, какъ утверждали это нѣкоторые односторонніе реалисты, въ томъ числѣ авторъ диссертации: „Эстетическія отношенія искусства къ дѣйствительности“. Конечно, всемірное бытіе не перестаетъ создавать тысячи и милліоны отдѣльныхъ формъ и законченныхъ существъ, и для мірозданія, взятаго въ цѣломъ, не можетъ быть красоты внѣ этой всемірной жизни, но отсюда не вытекаетъ, что жизнь и красота тождественны. Будь это такъ, тогда наша психія не дѣлала бы никакого различія между явленіями природы; тогда наше чувство прекраснаго одинаково было бы вызываемо всѣмъ, что они доставляютъ; а это далеко не такъ. Красота является лишь извѣстнымъ *фазисомъ* жизни, когда въ ней совершается нѣчто позволяющее намъ схватывать высшія выраженія бытія.

Это приводитъ насъ къ послѣдному вопросу. Въ чемъ же состоитъ *главное значеніе красоты* и какое *положеніе* занимаетъ это начало въ системѣ тѣхъ общихъ категорій, которыя нашъ умъ силится различать въ жизни человѣческой души? Можемъ ли мы вполнѣ довольствоваться предположеніемъ, что она занимаетъ посредствующее мѣсто между абстрактной и чувственной областью? Если нельзя сводить ее къ однимъ чувственнымъ формамъ и воспріятіямъ, то нельзя и отождествлять ее съ отвлеченной мыслью или съ закономъ природы въ его логической, научной формѣ. Научное воззрѣніе держится за точныя, сухія формулы, между тѣмъ какъ красота требуетъ непременно другихъ проявленій и чувственнаго, и духовнаго хурактера. Ея продукты не пред-

ставляютъ собою однообразнаго повторенія все однихъ и тѣхъ же общихъ законовъ необходимости. Красота и во внѣшней природѣ обращается къ нашей душѣ на языкѣ, понятномъ сразу, и заставляетъ сейчасъ же наше я отражать то, что въ ней происходитъ прекраснаго.

Заблуждались ли тѣ восторженные поклонники начала красоты, кто ставилъ ее выше всего, кто отождествлялъ ее съ божественной радостью и признавалъ за нею всеобъемлющее значеніе, какъ силы, способной поднимать чело-вѣка въ сферу идеальнѣйшихъ совершенствъ? Такимъ поборникомъ красоты, какъ извѣстно, былъ долго энтузіастъ Шиллеръ. И его позднѣйшіе сверстники, мыслители, поэты и художники, увлекавшіеся ученіемъ Шеллинга, придавали началу красоты такой же всеобъемлющій смыслъ.

Мы не станемъ повторять ихъ доводовъ. Мы скажемъ только, въ заключеніе, что область прекраснаго, какъ бы кто къ ней ни относился, есть именно тотъ отдѣлъ нашей душевной жизни, гдѣ всѣ остальные наши воспріятія, отвлеченныя начала, нравственные принципы, всевозможные отклики матеріальной и духовной жизни перерабатываются, какъ въ горнилѣ, пріобрѣтая нѣчто, говорящее *разомъ* особому элементу нашей психиіи. Все, что разумно, добро, полезно, здорово, сильно, жизненно, то можетъ быть и прекрасно, и пріобрѣтая ту „сіяющую“ оболочку, какая доставляетъ намъ высшую духовную радость, всѣ эти устои нашего существованія служатъ матеріаломъ для творческой силы души, охваченной стремленіемъ къ созерцанію прекраснаго.

П. Боборыкинъ.

Москва, 9 ноября 1894 года.

Происхожденіе и развитіе нравственныхъ чувствъ *).

I

Мы получаемъ изъ внѣшняго міра ощущенія и различныя группы ощущеній—воспріятія, которыя сохраняются нашею памятью въ формѣ представленій и понятій. Каждое ощущеніе и воспріятіе сопровождается извѣстнымъ чувствованіемъ и бываетъ пріятнымъ или непріятнымъ. Тѣ же чувствованія пріятности или непріятности сопровождаютъ и соотвѣтствующія представленія и понятія, хотя уже въ гораздо болѣе слабой степени. Ощущенія и воспріятія всѣ происходятъ отъ воздѣйствія на насъ внѣшняго міра. Соотвѣтствующія же имъ чувствованія зависятъ исключительно отъ свойствъ и состояній воспринимающаго человѣка, вслѣдствіе чего одно и то же воспріятіе можетъ въ разное время сопровождаться различными чувствованіями и быть то пріятнымъ, то непріятнымъ. Ощущенія, воспріятія и происходящія отъ нихъ представленія и понятія служатъ для образованія идей и являются основою интеллектуальной дѣятельности. Соотвѣтствующія чувствованія служатъ для образованія сложныхъ чувствъ. Слѣдовательно, идеи и чувства являются неразрывно связанными другъ съ другомъ. Очевидно въ то же время, что,

*) Рѣчь, произнесенная на пятомъ годичномъ засѣданіи Общества невропатологовъ и психіатровъ, состоящаго при Императорскомъ Московскомъ Университетѣ, 24 октября 1894 года.

несмотря на эту неразрывную связь, одинаковыя идеи далеко не всегда сопровождаются одинаковыми чувствами: идеи происходят всецѣло изъ вліяній внѣшняго міра, которыя часто бываютъ общими для многихъ и даже для всѣхъ людей и, поэтому, часто бываютъ одинаковыми. Чувства же, зависящія исключительно отъ внутреннихъ свойствъ и состояній человѣка, могутъ быть у разныхъ людей совершенно различны при одинаковыхъ идеяхъ, и то, что пріятно одному, можетъ быть безразлично или непріятно другому. Правда, въ общемъ, вслѣдствіе основного однообразія организаціи у всѣхъ людей, въ большинствѣ случаевъ существуетъ и для чувствъ почти такое же совпаденіе, какъ для идей, но, тѣмъ не менѣе, такое совпаденіе не можетъ считаться обязательнымъ.

Такимъ образомъ, по идеямъ не всегда можно судить о соотвѣтствующихъ чувствахъ, точно также какъ одинаковыя чувства далеко не всегда сопровождаютъ одинаковыя идеи.

Эти общія психологическія замѣчанія сохраняютъ свое значеніе и по отношенію къ тѣмъ идеямъ и чувствамъ, которыя носятъ названіе нравственныхъ.

Для разграниченія, сравненія и объединенія разнообразныхъ ощущеній и воспріятій, получаемыхъ изъ внѣшняго міра, человѣкъ пользуется образуемыми въ его мозгу представленіями и понятіями, которыя представляютъ собою уже элементы отвлеченнаго мышленія. Съ помощью отвлеченной мысли мы можемъ въ немногихъ идеяхъ соединять безчисленное множество отдѣльныхъ понятій и представленій, соотвѣтствующихъ нѣкогда воспріятымъ нами ощущеніямъ. Чувства, соотвѣтствовавшія отдѣльнымъ воспріятіямъ и сопровождавшія ихъ, соотвѣтствуютъ также и наиболѣе отвлеченнымъ формамъ мысли. Поэтому, зная, какимъ отдѣльнымъ ощущеніямъ и воспріятіямъ соотвѣтствуетъ въ насъ извѣстное чувство, мы будемъ знать и то, какимъ оно будетъ соотвѣтствовать общимъ отвлеченнымъ

идеямъ, которыя суть не что иное, какъ обобщающая формула для тѣхъ же ощущеній и воспріятій.

Точно такъ же и для тѣхъ ощущеній и воспріятій, съ которыми въ насъ соединяются чувства, называемыя нравственными, мы можемъ найти извѣстную обобщающую отвлеченную формулу, которая покажетъ намъ во всемъ объемѣ предметъ нравственныхъ чувствъ и въ то же время дастъ ихъ главнѣйшую характеристику.

Разсматривая все безконечное разнообразіе предметовъ внѣшняго міра, мы видимъ, что всѣ ихъ можно раздѣлить на двѣ большія группы: одни возбуждаютъ въ насъ желаніе обладать ими, другіе же такого желанія совершенно не возбуждаютъ. Тѣ предметы, которыми мы желали бы обладать, служатъ для удовлетворенія потребностей нашего тѣла или нашего духа,—потребностей личныхъ, удовлетвореніе которыхъ можетъ доставить пріятное чувство только намъ самимъ. Предметы, возбуждающіе стремленіе къ обладанію, для разныхъ лицъ различны, за исключеніемъ тѣхъ, которые служатъ для удовлетворенія элементарныхъ потребностей нашего тѣла,—потребностей, которыя съ давнихъ временъ несправедливо называются животными,—но чувства, возбуждаемыя этими предметами, всѣ относятся въ одну группу и образуютъ собою, такъ называемыя, эгоистическія чувства.

Тѣ же предметы, которые не возбуждаютъ въ насъ стремленія къ обладанію, не остаются однако для насъ безразличными, такъ какъ по основному свойству человѣческаго духа всякое воспріятіе бываетъ пріятнымъ или непріятнымъ, будучи безразличнымъ лишь въ рѣдкихъ случаяхъ и притомъ лишь на нѣкоторое время.

Чувства, возбуждаемыя въ насъ предметами и явленіями внѣшняго міра, съ которыми у насъ совершенно не соединяется стремленія къ обладанію, отличаются необыкновеннымъ разнообразіемъ. Уже неодушевленная природа, солнечный свѣтъ, небо, столь измѣнчивое въ своей красо-

тѣ, вода, земная поверхность съ своими разнообразными очертаніями и постоянно мѣняющейся окраской и грозныя явленія природы, борьба стихій — возбуждаютъ въ насъ то чувства тихаго удовольствія и радости, то чувства безпокойства, страха и даже смертельнаго ужаса.

Одушевленная природа оказываетъ такое же вліяніе. Пѣніе соловья и рыканье льва, зрѣлище плавающихъ лебедей и видъ отвратительныхъ пресмыкающихся—могутъ служить достаточно ясными примѣрами различія чувствъ, которыя возбуждаютъ въ насъ живыя существа.

Что касается людей, то и они производятъ въ насъ, равно какъ и другъ въ другѣ, подобныя же чувства, хотя и съ другими оттѣнками: съ одной стороны—привѣтливыя лица, ласковыя рѣчи, готовность оказать помощь, съ другой—воинскіе доспѣхи и угроза смертью.

И съ незапамятныхъ временъ человѣкъ раздѣлялъ міръ соотвѣтственно этимъ двумъ разрядамъ чувствъ. Все то, что производило чувства пріятныя, обозначалось какъ добро, все же, что заключало въ себѣ смерть и разрушеніе, обозначалось какъ зло.

Такимъ образомъ, понятія добра и зла образовались независимо отъ отношенія явленій природы къ личнымъ потребностямъ человѣка.

Созерцаая развертывавшійся передъ его глазами внѣшній міръ со всѣмъ разнообразіемъ его формъ и жизни, человѣкъ испытывалъ извѣстное пріятное чувство, которое какъ бы увеличивало его чувство жизни и какъ бы сливало его съ остальнымъ міромъ. Что касается происхожденія этого чувства удовольствія, то мы не можемъ усмотрѣть здѣсь какого-либо иного процесса въ сравненіи со всѣми другими чувствами.

Самое простое воспріятіе можетъ быть намъ пріятно или непріятно въ зависимости отъ ничтожнѣйшихъ измѣненій. Такъ, что касается формы, то если мы возьмемъ, напри- мѣръ, прямую линію извѣстной длины и станемъ дѣлить ее, то чувство гармоніи появляется въ насъ лишь при дѣленіи

этой линіи въ извѣстномъ отношеніи. Это зависитъ всецѣло отъ строенія нашего органа зрѣнія. То же надо сказать и объ органѣ слуха,—такъ какъ всѣмъ извѣстно, что гармоническими намъ кажутся лишь извѣстныя сочетанія звуковъ,—сочетанія, хорошо изученныя въ настоящее время и допускающія точное математическое выраженіе,—и о вкусовыхъ, осязательныхъ и обонятельныхъ впечатлѣніяхъ. Последнія три чувства имѣютъ однако ту особенность, что относятся только къ предметамъ, приходящимъ въ непосредственное соприкосновеніе съ нашимъ тѣломъ, и совершенно не могутъ служить намъ для оцѣнки того, что находится вдали отъ насъ, вслѣдствіе чего почти исключительно имѣютъ характеръ чувствъ эгоистическихъ. Только съ помощью зрѣнія и слуха мы можемъ воспринимать свойства предметовъ весьма отъ насъ удаленныхъ, и только съ помощью этихъ двухъ чувствъ мы можемъ созерцать міръ во всемъ его цѣломъ, причемъ количество образовъ, доставляемыхъ намъ зрѣніемъ, бесконечно превосходитъ количество слуховыхъ воспріятій, и неизмѣримость разстояній, съ которыхъ мы получаемъ зрительныя впечатлѣнія, не имѣетъ себѣ никакого сравненія въ дѣятельности другихъ органовъ чувствъ.

Такими свойствами зрѣнія вполне объясняется та громадная роль, которую играетъ оно въ нашей психической жизни.

Итакъ, мы не относимся безразлично даже къ формѣ отдѣльныхъ предметовъ. Извѣстная форма, извѣстное сочетаніе частей производятъ въ насъ пріятныя чувствованія; другая форма, другое сочетаніе производятъ чувствованія непріятныя.

Любопытно, что человѣкъ лишь съ большимъ трудомъ можетъ выдѣлить тѣ элементы, изъ которыхъ слагается пріятное чувство, чѣмъ и объясняется та медленность и трудность, съ которыми соединяется пріобрѣтеніе правильнаго эстетическаго вкуса и пониманія. Между тѣмъ изъ разно-

образнѣйшихъ сочетаній формъ и красокъ въ природѣ лишь весьма немногія сочетанія возбуждаютъ въ насъ чувство непріятное, и притомъ, въ большинствѣ случаевъ, это непріятное чувство не есть чувство основное, а соединенное съ чувствомъ страха. Такъ, напримѣръ, видъ змѣи или тигра наполняетъ насъ ужасомъ и отвращеніемъ, если только эти животныя появляются въ непосредственной близости отъ насъ и угрожаютъ, слѣдовательно, нашей жизни. Въ этотъ моментъ не можетъ быть никакой рѣчи о томъ, чтобы мы могли испытывать какое-либо пріятное чувство по отношенію къ этимъ животнымъ. Но пусть намъ покажутъ ту же змѣю и того же тигра въ условіяхъ полной для насъ безопасности,—и тотчасъ мы будемъ любоваться переливами красокъ и стройностью движеній и въ связи съ испытываемымъ удовольствіемъ почувствуемъ къ этимъ животнымъ нѣкоторое расположеніе.

Это чувство удовольствія, возбуждаемое въ насъ внѣшнимъ міромъ какъ во всемъ его цѣломъ, такъ и въ отдѣльных частяхъ, называется эстетическимъ чувствомъ.

Это же чувство удовольствія, возбуждаемое въ насъ тѣмъ или другимъ явленіемъ природы, заключаетъ въ себѣ и желаніе, чтобы то, что вызвало это чувство, продолжало существовать. Все, что грозитъ разрушеніемъ этому явленію, производитъ въ насъ чувство тревоги и безпокойства, и наконецъ, если то, что нравилось намъ, исчезаетъ или разрушается, въ насъ возникаетъ чувство грусти и сожалѣнія, столь же безкорыстное, какъ и предшествовавшее желаніе продолженія существованія. Всѣмъ извѣстнымъ примѣромъ такого отношенія къ внѣшней природѣ можетъ служить то чувство грусти, которое мы испытываемъ осенью, особенно у насъ на сѣверѣ, когда кипучая лѣтняя жизнь замираетъ и прекращается, и то чувство радости, которое мы испытываемъ весной при возрожденіи природы къ новой жизни. Эта грусть и эта радость результатъ нашей интимной связи съ окружающимъ насъ міромъ, въ которомъ мы живемъ и часть котораго мы составляемъ, суть уже выра-

женіе нравственнаго чувства. Идея о связи нашей съ этимъ міромъ, однако, совершенно не возникаетъ при этомъ. Наша грусть есть лишь выраженіе утраты той массы эстетическихъ впечатлѣній, которыя доставляли намъ радость и тѣмъ увеличивали наше чувство жизни.

Анализируя это чувство грусти, мы должны сказать, что оно представляется въ сущности неразложимымъ и является непосредственнымъ результатомъ исчезновенія пріятныхъ эстетическихъ впечатлѣній. Быть можетъ, однако, эта грусть по исчезающей жизни есть результатъ болѣе сложныхъ ассоціацій, и, быть можетъ, въ его происхожденіи играетъ роль самое понятіе жизни, этого чуднаго и таинственнаго явленія, донинѣ не разгаданнаго человѣкомъ?

На это надо отвѣтить отрицательно. Всѣ главнѣйшія перемѣны, происходящія на глазахъ человѣка, обусловливаются жизнью. Рожденіе, ростъ и умираніе—вотъ чѣмъ наполняется окружающій человѣка міръ; жизнь и смерть—вотъ два начала, приносящія ему наибольшее количество впечатлѣній,—и человѣкъ научается и привыкаетъ любить жизнь внѣ себя, жизнь въ окружающей его природѣ, еще задолго до того, какъ онъ начинаетъ томиться желаніемъ разгадать, что такое жизнь. Такъ же непосредственно человѣкъ научается и бояться смерти, т. е. разрушенія и прекращенія милой ему и веселящей его жизни.

Любовь къ жизни въ окружающемъ мірѣ и страхъ гибели и прекращенія этой внѣшней жизни суть уже болѣе сильное и опредѣленное выраженіе нравственныхъ или альтруистическихъ чувствъ. Очевидно, что они совершенно отличны по своему предмету отъ чувствъ эгоистическихъ, которыя всецѣло ограничиваются интересами одного индивидуума, ихъ испытывающаго. И хотя нравственные чувства также могутъ быть источникомъ радости, почему нѣкоторые мыслители и полагали возможнымъ включить ихъ въ кругъ чувствъ эгоистическихъ, тѣмъ не менѣе разница въ происхожденіи будетъ служить вѣчною границей между ними. Нравственные чувства имѣютъ свое единственное

происхожденіе въ томъ, что совершается во внѣшнемъ мірѣ, и ихъ вліяніе обнаруживается также лишь по отношенію къ внѣшнему міру.

Итакъ, идея добра и зла возникла у человѣка изъ впечатлѣній внѣшняго міра, внѣ прямого отношенія къ его личному существованію, хотя, естественно, добро во внѣшнемъ мірѣ—жизнь—было добромъ и для него, и зло во внѣшнемъ мірѣ—смерть—было зломъ и для него.

Пріятныя впечатлѣнія возбуждаютъ въ человѣкѣ чувство удовольствія. Одновременно съ этимъ у него возникаетъ желаніе, чтобы предметы, производящіе эти впечатлѣнія, сохранялись и продолжали существовать. Но смерть и разрушеніе непонятнымъ, таинственнымъ образомъ безпрестанно смѣняютъ жизнь и возникновеніе, возбуждая у человѣка удивленіе и опасеніе, что предметы, производящіе въ немъ удовольствіе, могутъ исчезнуть.

Слѣдовательно, одно и то же явленіе, въ одинъ и тотъ же моментъ, обуславливаетъ возникновеніе чувства удовольствія, при достаточной интенсивности переходящаго въ чувство восторга и удивленія, вытекающее отсюда желаніе сохранения и продолженія существованія явленія, обусловившаго это чувство удовольствія, и, вновь вытекающій изъ желанія сохранения, страхъ, что это явленіе можетъ исчезнуть. Но чувства страха, удивленія и восторга суть уже элементы чувства религіознаго.

Человѣкъ видѣлъ происходящія въ мірѣ перемѣны, но причины этихъ перемѣнъ оставались для него скрытыми. Онъ не могъ разгадать, что двигало несущіяся надъ нимъ тучи, что зажигало въ нихъ молнію и какъ бы заставляло содрогаться вселенную страшными ударами грома, что двигало солнце, которое согрѣвало землю и способствовало распространенію жизни,—и онъ сталъ населять вселенную различными божествами, приписывая имъ различное вліяніе на міръ и на свое собственное существованіе. На эти божества онъ естественно перенесъ и свое отношеніе къ силамъ природы, свое удивленіе и восторгъ, свой страхъ и

покорность. Ничтожный и слабый передъ могучей и неумолимой природой, онъ былъ такъ же ничтоженъ и слабъ и передъ созданными имъ самимъ божествами. И какъ въ природѣ всюду было два начала: жизнь и смерть, добро и зло,—такъ и божества раздѣлились на добрыхъ и злыхъ. Яснѣе и лучше всего это раздѣленіе выступаетъ въ вѣрованіяхъ персовъ, по которымъ существуютъ лишь два всесильныхъ божества—Ормуздъ и Ариманъ, божество доброе и божество злое, находящіяся между собою въ вѣчной борьбѣ. Прочіе народы, подобно нашимъ предкамъ—славянамъ, допускали безчисленное множество разныхъ божествъ, и лишь одинъ еврейскій народъ съ древнѣйшихъ временъ хранилъ идею о Богѣ Единомъ, носящемъ въ себѣ жизнь и смерть, причемъ враждебный Богу духъ, диаволь, былъ лишь причиной Божьяго гнѣва.

Слѣдовательно, религіозное чувство возникло изъ того же источника, какъ и чувство эстетическое и нравственное, и при всякомъ анализѣ развитія одного изъ этихъ чувствъ необходимо принимать во вниманіе и развитіе двухъ другихъ и общность ихъ происхожденія.

Такимъ образомъ, первоначальнымъ источникомъ нравственныхъ чувствъ была окружающая человѣка природа. И можно сказать, что нравственные чувства развились бы у человѣка даже при условіи его полного одиночества.

Но одиночество суждено лишь весьма малому числу людей, и притомъ никогда оно не бываетъ полнымъ и непрерывнымъ. Съ незапамятныхъ временъ человѣкъ обнаруживалъ общественныя наклонности и любилъ находиться среди себѣ подобныхъ. Этимъ обстоятельствомъ опредѣляется значеніе другого фактора въ происхожденіи и развитіи нравственныхъ чувствъ, который заключается въ сочувствіи.

Вслѣдствіе общности организаци, вслѣдствіе общности источниковъ происхожденія идей и вслѣдствіе зависящей отъ этого одинаковости выраженія ощущений, между людьми установилась весьма оригинальная связь: ощущенія и чув-

ства, выражаемая однимъ лицомъ, какъ бы воспроизводятся другимъ, хотя и въ очень несовершенномъ видѣ, преимущественно лишь въ смыслѣ качественного сходства. Наиболѣе важную роль играютъ при этомъ чувства, имѣющія наиболѣе рѣзкое внѣшнее выраженіе,—слѣдовательно, всѣ наиболѣе интенсивныя чувства, такъ называемые, аффекты: аффекты радости, выражаемые восклицаніями удовольствія, смѣхомъ, быстрыми тѣлодвиженіями, равно какъ и аффекты печали, выражаемые слезами, криками, жестами отчаянія. То же надо сказать относительно гнѣва, отвращенія и т. п. Чувства, испытываемыя однимъ человѣкомъ, воспроизводятся и въ другомъ человѣкѣ съ тѣмъ же характеромъ, какой они имѣли у перваго, но съ замѣтною разницею въ степени. Мы никогда не въ состояніи испытать и сотой доли того дѣйствительнаго горя или той радости, которыя на нашихъ глазахъ испытываетъ другой. Надо замѣтить также, что чувства, возбуждаемыя такимъ образомъ, вслѣдствіе непосредственнаго вліянія на насъ соотвѣтствующихъ впечатлѣній, принадлежатъ къ числу наименѣе стойкихъ чувствъ: какъ бы мы ни были потрясены какимъ бы то ни было зрѣлищемъ, наше впечатлѣніе тотчасъ ослабѣваетъ, какъ только мы не видимъ болѣе этого зрѣлища; какъ бы ни потрясь наши нервы какой-нибудь звукъ, мы успокоиваемся, какъ только перестаемъ его слышать.

Способность воспроизводить въ себѣ чувства, испытываемыя другими людьми, носить названіе сочувствія. Есть еще два слова, которыя употребляются обыкновенно безразлично, какъ имѣющія одинаковый смыслъ: это—симпатія и состраданіе. Въ дѣйствительности же значеніе ихъ не одинаково.

Симпатія—это сложное и глубокое чувство, возникающее въ зависимости отъ неизвѣстныхъ намъ физиологическихъ свойствъ и особенностей,—выражается въ томъ, что люди извѣстной организаціи чувствуютъ влеченіе къ людямъ подобной же организаціи. Это чувство чрезвычайно распространено, и надо сказать, что не только нѣтъ такого чело-

вѣка, который не испытывалъ бы этого чувства по отношенію ко многимъ людямъ, но надо сказать даже, что обычно у каждаго оно распространяется на большинство людей. Это чувство, несмотря на свою глубину, обыкновенно бываетъ слабымъ и съ трудомъ допускаетъ свое точное опредѣленіе и характеристику. Можно сказать только, что оно происходитъ изъ чисто-физиологическихъ свойствъ организма: присутствіе симпатичныхъ лицъ, ихъ близость въ физическомъ смыслѣ, ихъ прикосновеніе, звукъ ихъ голоса, ихъ движенія — все намъ доставляетъ извѣстное удовольствіе. И наоборотъ, при существованіи обратнаго чувства антипатіи, по причинамъ для насъ совершенно необъяснимымъ, мы будемъ испытывать непріятное чувство отъ присутствія другихъ лицъ, которыхъ мы и называемъ поэтому антипатичными. Къ счастью, это чувство значительно рѣже, чѣмъ чувство симпатіи, и число дѣйствительно непріятныхъ, антипатичныхъ людей для каждаго отдѣльнаго человѣка обыкновенно бываетъ весьма невелико.

Эти чувства симпатіи и антипатіи не опредѣляются ни возрастомъ, ни поломъ, ни расовыми, ни племенными особенностями. Въ ихъ основѣ лежитъ неразгаданное донинѣ родство организацій, и они могутъ считаться такимъ образомъ основными человѣческими чувствами.

Сочувствіе есть временное чувство, возникающее лишь въ отвѣтъ на тѣ или другія выраженія чувствъ, испытываемыхъ другимъ человѣкомъ. На появленіе этого чувства мало оказываетъ вліянія существованіе симпатіи или антипатіи. Необходимо лишь существованіе извѣстныхъ чувствъ въ достаточно сильной степени, — и мы въ большей или меньшей мѣрѣ сочувственно испытаемъ ихъ въ свою очередь. И чѣмъ элементарнѣе, чѣмъ менѣе сложны будутъ эти чувства, тѣмъ болѣе рѣзко и закончено будетъ ихъ внѣшнее выраженіе и тѣмъ скорѣе они найдутъ въ насъ сочувствіе.

Состраданіе есть лишь видъ сочувствія. Подъ этимъ именемъ слѣдуетъ разумѣть нашу способность воспроизводить въ себѣ непріятныя чувства, страданія другого человѣка.

Обыкновенно это чувство отождествляется съ чувствомъ жалости, что далеко не правильно, такъ какъ жалость никакъ не есть переживание или испытываніе нами того страданія, которое испытываетъ другой человѣкъ, не есть, слѣдовательно, отблескъ или воспроизведеніе чужого страданія, но самостоятельное чувство, возникающее въ насъ лишь по поводу страданій другого.

Отъ чувства жалости и состраданія нѣсколько отличается чувство соболѣзнованія. Соболезнаваніе является тогда, когда у насъ возникаетъ одинаковое съ другимъ человѣкомъ чувство печали по отношенію къ одному и тому же предмету. Здѣсь чувство оказывается одинаковымъ не потому, слѣдовательно, что оно возникло въ насъ по сочувствію или по состраданію, а лишь потому, что для насъ самихъ извѣстное явленіе столь же непріятно, какъ и для другого лица, съ чувствами котораго совпадаютъ въ данный моментъ наши чувства.

Этою разницей между состраданіемъ и соболезнаваніемъ объясняется и то ежедневно наблюдаемое явленіе, что люди, понесшіе тяжелую утрату, всячески стараются не подать ни малѣйшаго повода къ выраженію сожалѣнія, имѣющаго предметомъ ихъ собственную личность, тогда какъ никто никогда не искалъ укрыться отъ выраженной соболезнаванія, если только та тонкая, но существенная разница между соболезнаваніемъ и сожалѣніемъ, о которой идетъ рѣчь, была соотвѣтственнымъ образомъ принята во вниманіе.

Легко видѣть, что изъ разсмотрѣнныхъ чувствъ наибольшее значеніе имѣютъ симпатія и сожалѣніе. Сочувствіе и состраданіе суть чувства, возникающія лишь въ зависимости отъ переходящихъ состояній другихъ лицъ, причемъ они въ значительной степени зависятъ отъ способа выраженія этихъ состояній и отъ присутствія соотвѣтствующихъ лицъ, по отношенію къ которымъ они возникаютъ. Это—чувства, возникающія непосредственно изъ ощущеній и столь же нестойкія, какъ ощущенія. Стоитъ отвернуться, чтобы не видѣть потрясающаго зрѣлища, или закрыть уши, чтобы не

слышать раздирающихъ криковъ,—и впечатлѣніе и соотвѣтствующее ему чувство ослабѣваютъ немедленно.

Что же касается чувствъ симпатіи и сожалѣнія, то очевидно, что они относятся между собою какъ положительное и отрицательное чувство одного и того же характера и, слѣдовательно, имѣютъ одинъ источникъ происхожденія. Въ чемъ заключается этотъ источникъ?

Я уже сказалъ, что симпатія обуславливается недостаточно извѣстными намъ физиологическими условіями,—другими словами, что прямое опредѣленіе вліяній, вызывающихъ чувства симпатіи, въ настоящее время для насъ невозможно. Но вопросъ можно пытаться разрѣшить косвеннымъ путемъ

Во-первыхъ, слѣдуетъ принять во вниманіе тотъ фактъ, что въ происхожденіи физическаго влеченія, по крайней мѣрѣ, у лицъ различнаго пола играетъ иногда существенную роль запахъ. Это обстоятельство достаточно извѣстно.

Далѣе, существуютъ явленія, къ которымъ мы всегда относимся отрицательно, которыя всегда возбуждаютъ въ насъ извѣстный ужасъ и отвращеніе. Къ числу такихъ явленій относятся, напримѣръ, насиліе, грабежъ, убійство. Вслѣдствіе этого человѣкъ, совершающій такого рода дѣяствія, внушаетъ намъ отвращеніе. Но пусть разбойникъ предстанетъ намъ въ изящномъ образѣ, и мы невольно поддаемся извѣстному очарованію. Правда, мы ищемъ при этомъ идеальной подкладки для нашей симпатіи, но не слѣдуетъ забывать, что все это требуется намъ лишь для объясненія уже возникшей симпатіи и что во множествѣ другихъ случаевъ мы такой идеальной подкладки не только не ищемъ, но даже не видимъ ея и тамъ, гдѣ она въ значительной степени обуславливаетъ собою поступки людей.

Такимъ образомъ, и въ происхожденіи чувства симпатіи играетъ большую роль элементъ эстетическій. По крайней мѣрѣ, исключить его не представляется никакой возможности.

Сопоставляя чувства симпатіи и сожалѣнія съ тѣмъ чувствомъ, которое, при созерцаніи природы, возбуждала въ насъ жизнь во всѣхъ разнообразныхъ формахъ ея проявленія, и съ тѣмъ чувствомъ грусти, которое возникаетъ въ насъ при исчезновеніи жизни, мы должны признать между ними совершенную аналогію, даже тождество. И когда у человѣка жизнерадостнаго возникаетъ чувство любви и доброжелательства къ людямъ,—ко всѣмъ людямъ безъ исключенія,—то оно ничѣмъ не отличается отъ того чувства любви ко всему живущему, которое поэты обозначаютъ какъ „желаніе обнять весь міръ“. Вслѣдствіе этого одно изъ этихъ чувствъ какъ бы дополняетъ и исправляетъ другое, и природа какъ бы живетъ съ нами одною жизнью. Тѣ чувства радости и печали, которыя мы испытываемъ среди людей, не имѣютъ людей своимъ единственнымъ источникомъ, но суть лишь выраженія тѣхъ же чувствъ, которыя, хотя и въ болѣе слабой степени, возбуждаетъ въ насъ міръ во всемъ его цѣломъ.

Изъ сказаннаго, очевидно, вытекаетъ опредѣленіе нравственныхъ чувствъ и стремленій человѣка, какъ стремленіе увеличить и улучшить жизнь на землѣ.

Такова формула для тѣхъ положительныхъ чувствъ радости, которыя присущи человѣку и которыя возникаютъ въ немъ въ прямой и единственной зависимости отъ переменъ, происходящихъ въ окружающемъ его мірѣ.

Жизнь не слѣдуетъ понимать при этомъ только какъ существованіе, но и какъ дѣятельность, вслѣдствіе чего и формы жизни могутъ быть высшими и низшими, въ зависимости отъ большаго или меньшаго разнообразія присущей имъ дѣятельности. Въ этомъ отношеніи мы видимъ переходы отъ элементарнѣйшихъ организмовъ, обнаруживающихъ способность лишь къ вѣчно одинаковымъ, однообразнымъ, простѣйшимъ движеніямъ, до необыкновенно разнообразной и потому постоянно новой дѣятельности человѣка. Естественно поэтому, что и нравственныя чувства, развивающіяся въ точномъ параллелизмѣ съ чувствами эстетически-

ми и изъ одного съ ними источника, достигаютъ наибольшей интенсивности по отношенію къ наиболѣе высоко организованной человѣческой жизни. Но и въ одномъ и томъ же индивидуумѣ жизнь можетъ обнаруживаться въ различной степени въ зависимости отъ множества условій его существованія. И чѣмъ неблагоприятнѣе условія существованія индивидуума, тѣмъ ниже форма жизни, чѣмъ болѣе препятствій для правильного обнаруженія имъ всей той дѣятельности, на которую онъ способенъ, тѣмъ далѣе онъ будетъ отстоять отъ той красоты, которая ему присуща, и тѣмъ менѣе будетъ онъ удовлетворять нравственное чувство другого человѣка. Поэтому люди, ослабленные нищетою и болѣзнями, принужденные вести суровую борьбу за существованіе и нерѣдко побѣждаемые въ этой борьбѣ, будутъ вѣчно служить источникомъ печали и сожалѣній для тѣхъ, кто понимаетъ всю степень несоотвѣтствія между дѣйствительнымъ положеніемъ людей, обездоленныхъ судьбою, и тою полнотою жизни и дѣятельности, которую они могли бы обнаружить при другихъ условіяхъ...

Но чувства отрицательныя и, главнымъ образомъ, состраданіе также требуютъ своего выраженія и, такимъ образомъ, окончательное опредѣленіе нравственныхъ стремленій человѣка принимаетъ слѣдующее выраженіе:

Увеличить и улучшить жизнь въ мірѣ и уменьшить страданія.

Такова высшая формула нравственности, такова высшая цѣль жизни человѣка.

Итакъ, нравственныя чувства раздѣляются на положительныя и отрицательныя. Положительныя нравственныя чувства, выражающіяся въ стремленіи увеличить и улучшить жизнь, допускаютъ возможность развитія, не имѣющаго предѣловъ, и именно развитіе этихъ положительныхъ чувствъ имѣетъ наиболѣе важное значеніе по отношенію къ воспитанію.

Къ сожалѣнію, далеко не рѣдко можно встрѣтить мнѣніе, что нравственныя чувства суть прямой результатъ состра-

данія и что въ интересахъ развитія нравственныхъ чувствъ желательно развитіе сострадательности. Это заблужденіе ведетъ къ тому, что излишне чувствительный человѣкъ начинаетъ усиленно и несоотвѣтственно страдать при видѣ страданій другихъ и, по естественному чувству самосохраненія, стремится уйти отъ тягостныхъ впечатлѣній и въ то же время, не имѣя положительныхъ нравственныхъ чувствъ и стремленій, остается въ этомъ отношеніи совершенно бездѣятельнымъ, примѣры чего можно видѣть ежедневно.

Между тѣмъ легко показать, что состраданіе не есть единственный и даже первостепенный нравственный двигатель. Если мы имѣемъ передъ собою большія страданія во время болѣзни, угрожающей жизни, и если наступаетъ уже моментъ, когда всякая надежда на спасеніе потеряна, въ насъ можетъ явиться вопросъ, что лучше: прекратить жизнь для прекращенія страданій, или поддерживать жизнь, поддерживая вмѣстѣ съ тѣмъ и страданія? Отвѣтъ на это совершенно ясенъ и непосредственно опредѣляется нравственнымъ чувствомъ человѣка, и отвѣтъ этотъ будетъ таковъ: поддержать жизнь, хотя бы цѣною страданій. Поэтому будетъ вполнѣ понятно то глубокое возмущеніе нравственного чувства, которое испытываетъ врачъ, когда люди въ смятеніи духа, измученные страданіями своихъ близкихъ, обращаютъ къ нему этотъ вопросъ, какъ бы желая найти источникъ смерти въ искусствѣ сохранять и поддерживать жизнь. Еще очевиднѣе будетъ сопоставленіе, когда мы возьмемъ примѣръ величайшихъ страданій, не угрожающихъ опасностью для жизни. Въ такихъ случаяхъ прекратить жизнь для прекращенія страданій не придетъ въ голову самому сострадательному человѣку. Слѣдовательно, есть болѣе глубокое основаніе для нравственного чувства, чѣмъ состраданіе, и это основаніе есть любовь къ жизни.

II.

Какъ ни глубоко происхожденіе нравственныхъ чувствъ, тѣ чувства, которыя лежатъ въ ихъ основѣ, испытываются

человѣкомъ во всей своей силѣ лишь въ то время, когда онъ въ состояніи спокойно созерцать природу и людей. Но лишь только въ немъ возникаютъ побужденія, происходящія отъ его собственныхъ внутреннихъ потребностей, такъ всѣ остальные чувства блѣднѣютъ и исчезаютъ, и чѣмъ интенсивнѣе потребность, тѣмъ болѣе вытѣсняеть она всѣ остальные. Вслѣдствіе этого, какъ только у человѣка возникнетъ чувство голода, жажды, вообще стремленіе къ обладанію въ виду удовлетворенія какой бы то ни было потребности, такъ немедленно эти возникшія эгоистическія побужденія становятся стимулами для дѣятельности. Но чѣмъ болѣе чувства связаны съ воспріятіями и представленіями, и особенно съ группами представлений, тѣмъ болѣе сохраняется память о нихъ. Поэтому и память о нравственныхъ чувствахъ, возникающихъ въ насъ въ связи чуть не со всею массою зрительныхъ образовъ, сохраняется даже въ то время, когда эгоистическія побужденія достигаютъ наибольшей силы. Отсюда возникаетъ неустранимое противорѣчіе между чувствами нравственными и эгоистическими. За минуту человѣкъ радовался окружающей его жизни: онъ любовался красотою фруктовъ, быстротой движенія птицъ, кроткими глазами ягненка, котораго гладилъ по мягкой шерсти и кормилъ изъ своихъ рукъ,—и вотъ, возникающій въ немъ голодъ требуетъ смерти и уничтоженія именно того, что только-что доставляло ему радость. И человѣкъ съ ужасомъ видитъ, что онъ самъ—источникъ смерти въ мірѣ. Отсюда проистекаетъ то страшное осужденіе плоти, которое мы встрѣчаемъ въ человѣчествѣ, какъ только оно начинаетъ вырабатывать общія идеи; отсюда—ученіе о тяготящемъ на насъ первородномъ грѣхѣ, отсюда, наконецъ, то сознаніе нашего нравственного несовершенства, которое каждый изъ насъ носить въ своемъ сердцѣ.

Изъ этого противорѣчія между чувствами нравственными, чувствами доброжелательства и сохраненія, и эгоистическими побужденіями рождается и чувство раскаянія, чувство

грусти и сожалѣнія о своихъ дѣйствіяхъ, несогласныхъ съ нашими собственными нравственными чувствами. Это чувство раскаянія можетъ быть довольно острымъ и причинять настоящее страданіе, степень котораго вполне опредѣляется степенью развитія нравственныхъ чувствъ. Чувство раскаянія не слѣдуетъ смѣшивать съ чувствомъ стыда. Стыдъ есть чувство исключительно эгоистическое и имѣетъ своимъ основаніемъ страхъ осужденія, почему совершенно не можетъ служить показателемъ степени развитія нравственныхъ чувствъ. Раскаяніе же возникаетъ въ душѣ человѣка безъ всякаго отношенія къ мнѣніямъ другихъ людей и можетъ явиться и тогда, когда человѣкъ находится наединѣ съ самимъ собою,—и только такое раскаяніе можетъ считаться истиннымъ, такъ какъ оно будетъ обуславливаться единственно силою нравственныхъ стремленій испытывающаго его человѣка. Такое раскаяніе называется упрекомъ совѣсти.

Понятіе совѣсти не имѣетъ самостоятельнаго опредѣленія и опредѣляется обыкновенно въ зависимости отъ того, какъ объясняется то, что называется раскаяніемъ, угрызениями или упреками совѣсти. Поэтому, изъ сказаннаго совершенно очевидно, что подъ совѣстью слѣдуетъ разумѣть всю совокупность нравственныхъ стремленій человѣка.

Раскаяніе возникаетъ не только изъ противорѣчія между нравственными и эгоистическими чувствами, но и изъ противорѣчія между эгоистическими побужденіями и тѣмъ, что называется нравственнымъ долгомъ. Это не одно и то же, такъ какъ между нравственнымъ чувствомъ и нравственнымъ долгомъ существуетъ совершенно опредѣленное различіе. Именно, нравственное чувство любви и доброжелательства по отношенію къ внѣшнему міру возникаетъ у человѣка, какъ и всѣ прочія чувства, съ наибольшею силою во время существованія непосредственныхъ воспріятій и затѣмъ продолжаетъ сохраняться тѣмъ живѣе, чѣмъ ярче память объ этихъ воспріятіяхъ и даже чѣмъ образнѣе память, т.-е. чѣмъ болѣе точно сохраняются эти воспріятія. Но

всякое чувство измѣняется въ своей силѣ въ зависимости отъ множества внутреннихъ причинъ и можетъ то ослабѣвать, то вновь усиливаться въ то время, какъ воспоминаніе о вызвавшихъ эти чувства образахъ будетъ сохраняться во всей своей неприкосновенности. Поэтому и въ то время, когда у человѣка его эгоистическія потребности увеличиваются въ силѣ, сопровождающія ихъ эгоистическія чувства, по общему закону замѣны психическихъ состояній, вытѣсняють нравственные чувства. Но память о тѣхъ дѣйствіяхъ, которыя были связаны съ этими временно исчезающими нравственными чувствами, сохраняется безъ измѣненія. Эта память, эта идея дѣйствій, необходимо вытекающихъ изъ нравственнаго чувства и обусловленныхъ этимъ чувствомъ, какъ еслибъ оно продолжало существовать, и есть идея нравственнаго долга. И нужно сказать, что противорѣчіе между эгоистическими стремленіями и нравственнымъ долгомъ бываетъ даже чаще, чѣмъ непосредственное противорѣчіе между чувствами нравственными и эгоистическими: чувства видоизмѣняются и колеблются подъ вліяніемъ разнообразныхъ внутреннихъ и внѣшнихъ условій, идеи же, и преимущественно тѣ, которыя имѣють наиболѣе общій характеръ и входятъ какъ постоянная составная часть въ содержаніе сознанія человѣка, сохраняются весьма стойко. А такой общей основной идеей является и идея нравственнаго долга, которую можно назвать даже наиболѣе общей, такъ какъ она вытекаетъ изъ отношеній человѣка къ окружающему внѣшнему міру,—изъ отношеній, которыя начинаются и кончаются вмѣстѣ съ жизнью человѣка.

Въ прямой зависимости отъ существованія противорѣчія между нравственными и эгоистическими побужденіями человѣка находится и раздѣленіе его дѣйствій на добродѣтели и пороки. Характеристика тѣхъ и другихъ, разъ мы имѣемъ опредѣленіе нравственнаго чувства, не представляетъ никакого затрудненія. Добродѣтели являются прямымъ слѣдствіемъ основной нравственной идеи—увеличить и улучшить жизнь на землѣ и уменьшить страданія. Слѣдовательно, все

то, что будетъ способствовать сохраненію и развитію жизни въ мірѣ, будетъ истинною добродѣтелью. Такимъ образомъ, умѣренность, воздержаніе, кротость, милосердіе и т. д. суть добродѣтели, подобно тому какъ несдержанность страстей, жестокость, алчность и т. д. будутъ пороками, вѣчно, при всякихъ условіяхъ, возмущающими нравственное чувство и подлежащими осужденію.

Намъ необходимо рассмотретьъ еще одно неустранимое противорѣчіе, которое вѣчно живетъ въ душѣ человѣка. Лишь только въ насъ возникаетъ по отношенію къ другому человѣку чувство вражды, тотчасъ наши нравственные чувства къ этому человѣку ослабѣваютъ и могутъ совершенно уничтожиться, даже болѣе: въ насъ какъ бы возникаетъ желаніе, чтобъ этотъ человѣкъ уничтожился,—другими словами, человѣкъ желаетъ гибели своимъ врагамъ. При этомъ причина, по которой человѣкъ считается врагомъ, не имѣетъ никакого значенія: нужно только, чтобы въ сознаніи съ представленіемъ объ извѣстномъ человѣкѣ складывалось и представленіе о врагѣ, чтобъ одновременно возникало и желаніе уничтоженія. Но въ то же время человѣкъ ясно сознаетъ всю безнравственность подобнаго желанія, все его противорѣчіе съ своимъ нравственнымъ идеаломъ, по крайней мѣрѣ, въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ врагъ не угрожаетъ ему непосредственной опасностью. Несмотря на это, человѣкъ не въ силахъ избавиться отъ столь важнаго и столь унижительнаго для него вліянія чувства вражды, и слова: „любите враговъ вашихъ“—продолжаютъ оставаться божественнымъ предписаніемъ, вполне соотвѣтствующимъ собственнымъ нравственнымъ стремленіямъ человѣка и потому вполне понятнымъ, но, тѣмъ не менѣе, не выполнимымъ.

Яркій примѣръ такого вліянія вражды я заимствую изъ романа Готфрида Келлера „Зеленый Генрихъ“, гдѣ авторъ рассказываетъ слѣдующій случай.

Онъ имѣлъ въ школѣ друга, котораго очень любилъ и которому охотно подчинялся, такъ какъ тотъ былъ двумя го-

дами старше его. Затѣмъ, вслѣдствіе разныхъ мелкихъ обстоятельствъ, когда выяснилось, что другъ его склоненъ былъ его обманывать и вообще относился къ нему скорѣе недоброжелательно, между ними возгорѣлась вражда, однажды приведшая къ дракѣ между ними, опасной для жизни, хотя они и старались не встрѣчаться другъ съ другомъ. Въ то время герою разказа было уже 16 лѣтъ. Какъ-то этотъ прежній другъ забрался на крышу дома, чтобы снять флюгеръ, упалъ оттуда и убится до смерти, какъ разъ въ тотъ моментъ, когда авторъ проходилъ вблизи дома, такъ что онъ получилъ извѣстіе объ этомъ непосредственно послѣ несчастья. И вотъ что онъ пишетъ:

„Правда, когда я услышалъ это извѣстіе и быстро пошелъ дальше, я почувствовалъ ужасъ, произведенный во мнѣ этимъ случаемъ; но я могу перебирать себя какъ угодно и не могу вспомнить ни малѣйшаго слѣда сожалѣнія или раскаянія. Мои мысли были серьезны и смутны; но сердце, которому нельзя приказать, въ глубинѣ своей смѣялось и было весело. Еслибъ я видѣлъ, какъ онъ страдаетъ, или видѣлъ бы его трупъ, я думаю навѣрное, что меня охватило бы состраданіе и раскаяніе; но невидимое слово, что мой врагъ однимъ ударомъ прекратилъ существованіе, дало мнѣ только примиреніе, но примиреніе удовлетворенія, а не страданія, — мщенія, а не любви. Я быстро сотворилъ, однако, когда опомнился, искусственную и смущенную молитву, въ которой просилъ Бога о прощеніи, милосердіи и забвеніи; но внутри я смѣялся и еще теперь, послѣ многихъ лѣтъ, я боюсь, что мое позднѣйшее участіе къ этому несчастью есть болѣе продуктъ разума, чѣмъ сердца,—такъ глубоко коренилась во мнѣ ненависть“.

Въ такомъ явленіи вражды заключается второй источникъ нашего нравственнаго несовершенства.

Мы видимъ, что въ человѣкѣ постоянно находились два рода чувствъ въ постоянномъ противорѣчій между собою. Не имѣя силъ бороться со своими эгоистическими побуж-

деніями, но въ то же время переживая и моменты удовлетворенія этихъ побужденій, когда могли свободно возникать въ его душѣ и другія чувства, человѣкъ первоначально и переходилъ отъ однихъ чувствъ къ другимъ, то воспѣвая окружающую природу и выражая свою любовь къ живущему разными ласковыми словами, то предаваясь дѣлу уничтоженія... Съ теченіемъ времени новыя формы жизни дали и новое направленіе этимъ разнороднымъ чувствамъ, которыя стали получать такимъ образомъ опредѣленное содержаніе и развиваться отъ поколѣнія къ поколѣнію.

Именно, когда человѣкъ сталъ жить семьею, у него весьма быстро произошло обособленіе и разграниченіе чувствъ: всѣ чувства доброжелательныя направились на небольшое число лицъ, связанныхъ съ нимъ узами крови и долговременной привычки, всѣ чувства враждебныя человѣкъ перенесъ за предѣлы своей семьи. Затѣмъ, такъ же образовались чувства племенные и народныя, далѣе — чувства патріотическія, когда возникли уже формы государственной жизни. Наконецъ, выяснилась идея человѣчества, какъ единого цѣлаго.

По мѣрѣ того, какъ измѣнялись формы жизни и расширялись понятія, человѣкъ, признавъ свое нравственное несовершенство и неустранимыя противорѣчія между своими нравственными идеалами въ ихъ высшемъ выраженіи и своими эгоистическими побужденіями, пытался найти нравственный идеалъ въ предѣлахъ возможнаго и ограничивалъ свои нравственныя стремленія лишь высшими формами жизни. Съ другой стороны, постоянное противорѣчіе между эгоистическими стремленіями отдѣльныхъ лицъ и возникающая отсюда вражда и борьба обусловили возникновеніе идеи возмездія и страха возмездія за явное нарушеніе интересовъ другихъ лицъ. Такъ создалась, такъ называемая, общественная нравственность, по которой цѣлью жизни человѣка и его нравственною обязанностью считается служеніе интересамъ того общественнаго цѣлаго, къ которому онъ принадлежитъ. При этомъ, въ виду того, что отношенія

человѣка къ другимъ людямъ, вслѣдствіе условій совмѣстной жизни, обусловливаютъ собою наибольшую сумму его нравственныхъ чувствъ и дѣйствій, образовалось заблужденіе, что нравственныя чувства возникли только изъ этихъ отношеній, подобно тому, напримѣръ, какъ развивалась идея права, и что нравственныя чувства развиваются въ зависимости отъ развитія и усложненія общественныхъ отношеній. Въ дѣйствительности же общественная нравственность есть не-что иное, какъ частная формула приложенія нравственныхъ чувствъ, какъ это очевидно слѣдуетъ изъ вышесказаннаго. Но и идея общественной нравственности и, главное, соотвѣтствующія ей чувства еще далеко не нашли всеобщаго распространенія, и въ настоящее время мы имѣемъ и можемъ наблюдать во всякомъ обществѣ, достигшемъ извѣстной степени развитія, слѣдующія формы нравственности:

Во-первыхъ, рѣзкое преобладаніе эгоистическихъ чувствъ надъ нравственными, вслѣдствіе чего человѣкъ совершаетъ нравственныя дѣйствія только въ то время, когда онъ удовлетворилъ свои эгоистическія потребности, чего, при современномъ развитіи потребностей и созданіи нѣкоторыхъ потребностей искусственныхъ, можетъ и не случиться.

Во-вторыхъ, ограниченіе нравственныхъ дѣйствій предѣлами весьма небольшого числа лицъ, преимущественно предѣлами собственной семьи.

Въ третьихъ, ограниченіе своихъ нравственныхъ стремленій интересами извѣстной области или извѣстнаго словія.

Въ-четвертыхъ, ограниченіе ихъ интересами извѣстнаго народа или государства.

Наконецъ, въ-пятыхъ, распространеніе доброжелательныхъ чувствъ на всѣхъ людей безъ различія національностей и направленіе своей дѣятельности на благо всего человѣчества.

Кромѣ того, заслуживаетъ упоминанія попытка распространенія нравственныхъ дѣйствій за предѣлы человѣче-

скихъ интересовъ, сдѣланная за послѣднее время вегетарианцами, которые какъ бы желаютъ воскресить ученіе о пищѣ древнѣйшихъ религій. Правда, распространеніе нравственныхъ стремленій на низшія формы жизни возможно лишь тогда, когда будетъ доказано, что это происходитъ безъ ущерба для формъ высшихъ, что по отношенію къ вегетарианству предстоитъ еще доказать, но чувства, изъ которыхъ вытекаетъ такое стремленіе, суть всѣмъ понятныя, чистыя нравственныя чувства, которыя мы встрѣчаемъ нерѣдко не только по отношенію къ животнымъ, но и по отношенію къ растеніямъ, любовь къ которымъ принимаетъ иногда даже характеръ культа, какъ это наблюдается, на примѣръ, по отношенію къ вѣковымъ деревьямъ, уничтоженіе которыхъ считается почти за кощунство.

Такое различіе формъ нравственности обусловливается индивидуальными различіями, съ одной стороны, организациі, съ другой стороны, развитія и будетъ существовать вѣчно, какъ вѣчно будутъ существовать и тупость чувства, и слабость мысли на-ряду съ высокою степенью развитія чувствъ и большимъ интеллектуальнымъ развитіемъ. Въ виду этого и существованіе принужденія будетъ вѣчно необходимо для ограниченія враждебныхъ дѣйствій дурно организованныхъ или мало способныхъ къ нравственному развитію людей. Но отсюда никакъ не слѣдуетъ, что принужденіе и страхъ возмездія, сдерживающія порочныя наклонности, могутъ имѣть какое-либо значеніе въ происхожденіи нравственныхъ чувствъ. Наоборотъ, чѣмъ выше нравственное чувство, тѣмъ менѣе нужно принужденіе, и чѣмъ болѣе значенія имѣетъ принужденіе, тѣмъ болѣе это показываетъ недостаточность развитія нравственныхъ чувствъ. И если страхъ возмездія какъ бы замѣняетъ отсутствіе нравственнаго чувства, отсюда нельзя заключать, что самъ по себѣ онъ есть чувство нравственное. Отсюда слѣдуетъ лишь то, что и чувство исключительно эгоистическое можетъ обусловить дѣйствіе, одинаковое съ тѣмъ, которое обусловливаетъ чувствомъ нравственнымъ, — и только.

Сопоставляя между собою эти различныя формы нравственности, мы видимъ, что между ними существуетъ только количественная разница и что болѣе широкая область приложенія нравственныхъ чувствъ захватываетъ собою предыдущую. Такимъ образомъ, въ самой широкой формулѣ приложенія нравственныхъ чувствъ ко всему человѣчеству заключается, какъ невыдѣлимая составная часть, и приложеніе нравственныхъ чувствъ къ ближайшимъ окружающимъ, въ предѣлахъ семьи. Слѣдовательно, между приведенными формами нравственности существуетъ взаимная связь и не существуетъ никакого противорѣчія, что, къ сожалѣнію, предполагается весьма нерѣдко. Именно, нерѣдко любовь къ семьѣ противопоставляется любви къ обществу, любовь къ отечеству, или патріотизмъ, противопоставляется любви къ человѣчеству. Въ дѣйствительности же не можетъ быть любви къ человѣчеству безъ любви къ отдѣльнымъ людямъ, какъ не можетъ быть любви къ природѣ во всемъ ея цѣломъ безъ любви къ отдѣльнымъ частямъ. Но если между менѣе широкими и болѣе широкими нравственными чувствами не существуетъ никакого противорѣчія, между ними существуетъ, однако, взаимодействіе, и притомъ весьма определенное, именно — ограниченіе чувства вражды. Чѣмъ шире область приложенія нравственныхъ чувствъ, тѣмъ меньшее количество людей исключается изъ числа друзей и разсматривается какъ враги. Вслѣдствіе этого происходитъ и нѣкоторое видоизмѣненіе первоначальныхъ чувствъ, которыя смягчаются, дѣлаются менѣе исключительными и болѣе согласуются съ чувствами болѣе широкими. Интересы семьи не побуждаютъ болѣе къ дѣйствіямъ, вреднымъ для общества, интересы человѣчества не допускаютъ служенія одному обществу или народу въ ущербъ большинству остальныхъ людей.

Въ настоящее время господствующей является нравственность общественная, вслѣдствіе чего высшими обязанностями считаются обязанности гражданскія. Съ другой стороны, обязательное согласованіе своихъ дѣйствій съ нрав-

ственными чувствами по отношенію къ лицамъ изъ своего народа не считается обязательнымъ по отношенію къ лицамъ изъ другого народа, и даже вооруженное нападеніе одного народа на другой не считается дѣломъ предосудительнымъ. Такого рода общественная нравственность является господствующей, но она уже не удовлетворяетъ вполнѣ нравственнаго чувства современнаго человѣка, и мечта о другихъ отношеніяхъ между народами, мечта о томъ, что настанетъ когда-нибудь время, когда орудія смерти станутъ бесполезными, когда пушки будутъ перекованы въ плуги и другія орудія мирнаго труда и борьба будетъ производиться лишь духовнымъ оружіемъ,—представляетъ собою лучшую мечту человѣчества.

Не нужно забывать, однако, что съ достиженіемъ всеобщаго мира у людей еще не исчезнетъ присущее имъ чувство вражды.

Чувства вражды между народами, равно какъ между отдѣльными національностями внутри одного и того же народа или государства, что, къ сожалѣнію, наблюдается какъ обыкновенное явленіе повсюду, суть прямое выраженіе недостаточнаго развитія нравственныхъ чувствъ и, слѣдовательно, могутъ и должны уничтожиться, какъ бы великъ ни былъ потребный для того періодъ времени.

Но чувство вражды вообще, помимо неосмысленной расовой и племенной вражды, имѣетъ основаніемъ для своего возникновенія глубокія свойства человѣческаго духа, которыя выражаются какъ инстинктъ самосохраненія и самозащиты. И всякій разъ, какъ человѣкъ ограничивается въ удовлетвореніи своихъ потребностей другимъ человѣкомъ, въ немъ возникаетъ чувство вражды или, по меньшей мѣрѣ, недоброжелательства. Это чувство возникаетъ при стѣсненіи удовлетворенія всевозможныхъ потребностей человѣка, какъ физическихъ, такъ и духовныхъ. Правда, такъ какъ и собственное нравственное чувство человѣка, и требованія общественной нравственности стремятся ограничить чрез-

мѣрно развивающіяся эгоистическія побужденія, то въ нѣкоторыхъ случаяхъ, когда принудительное ограниченіе согласуется съ этими требованіями, человѣкъ можетъ легко примириться съ нимъ и чувство вражды не возникаетъ. Но какъ только дѣло дойдетъ до потребностей, удовлетвореніемъ которыхъ поддерживается и наполняется индивидуальная жизнь, такъ немедленно возникаетъ и чувство вражды.

Постоянно усложняющіяся отношенія между людьми выработали такого рода условія, что человѣку весьма рѣдко приходится встрѣчаться лицомъ къ лицу съ отнятіемъ у него необходимыхъ для него факторовъ существованія. Такого рода взаимодействіе между людьми давно уже утратило личный характеръ правовыхъ отношеній. Вслѣдствіе этого вмѣсто первоначальной борьбы за существованіе возникла борьба за право, борьба за идеи, т. е. за общее и отвлеченное выраженіе условій человѣческаго существованія, борьба за принципы и идеалы. И какъ ни велико разстояніе, отдѣляющее современнаго человѣка отъ первобытнаго дикаря, чувства, возникающія и въ томъ и въ другомъ при нарушеніи того, что они считаютъ необходимыми условіями своего существованія, совершенно одинаковы. Это происходитъ оттого, что происхожденіе чувства вражды обусловливается самой организаціей человѣка.

Мы видѣли, что созерцая природу во всей ея красотѣ и величіи, человѣкъ наполняется высокими эстетическими и нравственными чувствами. Смерть и разрушеніе производятъ въ немъ страхъ и грусть. Но кромѣ моментовъ созерцанія, человѣкъ проводитъ свою жизнь въ дѣятельности, которая и есть единственное выраженіе жизни. Отовсюду онъ оказывается окруженнымъ препятствіями. Слабый и беззащитный, онъ долженъ выдержать суровую борьбу съ природой и людьми для того, чтобъ обезпечить свое существованіе. Грозная природа не даетъ возможности побѣдить себя окончательно, и человѣкъ и не мечтаетъ объ этомъ. Онъ ведетъ однако, въ силу необходимости, борьбу и въ случаѣ побѣды радуется и торжествуетъ, въ случаѣ неудачи

или пораженія испытываетъ грусть, но не протестъ и не гнѣвъ. Тамъ же, гдѣ препятствія исходятъ отъ живыхъ существъ и, главнымъ образомъ, отъ людей, въ которыхъ человѣкъ видитъ такую же и нерѣдко даже меньшую силу, чѣмъ его собственная, и гдѣ, слѣдовательно, препятствіе не представляется непреодолимымъ, человѣкъ испытываетъ чувство вражды и желаніе уничтожить препятствіе. У людодѣловъ это выражалось съѣданіемъ своихъ враговъ, т. е. доведеніемъ дѣла уничтоженія до крайнихъ предѣловъ возможнаго.

Такимъ образомъ, чувство вражды являлось прямымъ результатомъ борьбы съ окружающими условіями существованія, борьба же есть единственно-возможное проявленіе жизни. Добро и зло, жизнь и смерть, какъ и свѣтъ и тьма,— суть понятія, соотвѣтствующія явленіямъ, взаимно исключаящимъ другъ друга; борьба между ними неизбежна, и каждая индивидуальность, можно сказать даже—каждый атомъ мірозданія, уже самымъ своимъ существованіемъ борется за то или другое начало, и если не борется за одно, то борется за другое, такъ какъ между свѣтомъ и тьмою, добромъ и зломъ, жизнью и смертю нѣтъ никакой середины.

Что касается до формъ борьбы, то, къ удивленію, онѣ остались тѣми же. Это—взаимное истребленіе. И какъ первобытный дикарь, такъ и современный человѣкъ не различаются въ этомъ отношеніи между собою. Борьба за предметы охоты и борьба за высшія нравственныя истины одинаково вела къ истребленію, и достаточно вспомнить распространеніе христіанства, чтобъ увидѣть, какимъ путемъ распространялись въ человѣчествѣ идеи и ученія наиболѣе чистыя и высокія. Такого рода взаимное уничтоженіе людей, конечно, противорѣчитъ нравственному чувству, и если борцы сами не отдають себѣ въ этомъ отчета, будучи увлечены и возбуждены борьбой, то всякій посторонній, безпристрастный зритель поражается ужасомъ, видя такую борьбу.

Таковыми безпристрастными зрителями являются потомки. Этимъ обусловливается то стремленіе, которое такъ сильно въ каждомъ новомъ поколѣніи, — стремленіе избѣжать ошибокъ предшественниковъ и своей дѣятельностью не увеличить противорѣчій между нравственными стремленіями и необходимостью борьбы. Но какъ ни велико возмущеніе нравственного чувства, донынѣ оно не прекратило борьбы между людьми, проистекающей изъ чувствъ вражды и самозащиты.

Но если нравственные чувства постоянно ослабляются эгоистическими чувствами, вытекающими изъ необходимости поддержанія собственной жизни, и чувствами вражды, вытекающими изъ неизбѣжности борьбы, тѣмъ не менѣе они не остаются безъ вліянія, и область ихъ примѣненія становится все шире и шире. Борьба индивидуальная совершенно утратила характеръ первоначальный и лишь въ исключительныхъ случаяхъ, когда человѣкъ совершенно подпадаетъ подъ власть страсти, доходить до борьбы на жизнь и смерть. Вслѣдствіе этого и цѣнность жизни становится все выше и выше.

Главное вліяніе нравственныхъ чувствъ обнаруживается въ уменьшеніи самыхъ поводовъ вражды, что находится, въ свою очередь, въ прямой зависимости отъ увеличенія пониманія вещей и отношеній, котораго не хватало прежде. Вслѣдствіе такого пониманія многое изъ того, что первоначально казалось вредомъ и зломъ, перестало устрашать человѣка, многое дѣйствительное зло уменьшилось. Въ то же время человѣкъ, болѣе приспособленный къ борьбѣ съ природой, получилъ большую возможность удовлетворенія своихъ потребностей помимо борьбы съ другими людьми.

Такимъ образомъ, очевидно, что все то, что способствуетъ увеличенію радостей въ жизни и уменьшенію страданій, удовлетворяетъ и высшимъ требованіямъ нравственного чувства. Множество, быть можетъ, большинство человѣческихъ бѣдствій происходитъ отъ непониманія существующихъ въ

дѣйствительности отношеній и отъ слабости человѣка въ борьбѣ съ природой, отъ слабости, въ свою очередь происходящей отъ недостаточнаго знакомства съ нею. Поэтому само собою понятно, что стремленіе къ познанію истины, т. е. стремленіе къ познанію природы и человѣка, равно какъ и стремленіе увеличить количество радостей и уменьшить количество страданій, обусловливаетъ и высшее выраженіе нравственныхъ чувствъ въ дѣйствіи. Такимъ выраженіемъ служатъ наука и искусство, анализъ и творчество. Первая роль принадлежитъ при этомъ наукѣ, и еслибъ человѣкъ могъ когда-нибудь подняться до той недостижимой нравственной высоты, стремленіе къ которой вложено въ него самою природой, это произошло бы только съ помощью науки, съ помощью развитой и просвѣтленной мысли.

А. Токарскій.

Объ интеллектуальной сферѣ женщины *).

М. Г.! Вопросъ, которымъ я позволю себѣ занять ваше вниманіе, далеко не можетъ считаться вопросомъ новымъ. Онъ не разъ и съ разныхъ сторонъ разсматривался цѣлымъ рядомъ различныхъ изслѣдователей. И тѣмъ не менѣе, на мой взглядъ, есть основаніе вернуться къ нему снова и снова коснуться нѣкоторыхъ сторонъ его—тѣхъ, которыя всего болѣе могутъ интересовать наше специальное неврологическое общество. Вотъ этотъ вопросъ: *имѣютъ ли въ женской организаціи такія условія, которыя неизбежно дѣлаютъ женщину менѣе способной къ интеллектуальному развитію сравнительно съ мужчиной, говоря иначе, обречена ли женщина отъ самой природы стоять по своимъ духовнымъ способностямъ ниже мужчины?*

Отвѣтъ на этотъ вопросъ я имѣю въ виду дать на основаніи разбора данныхъ изъ области естественно-историческихъ наукъ—сравнительной анатоміи, физиологіи—и на основаніи наблюденій клиническихъ надъ теченіемъ нѣкоторыхъ болѣзненныхъ формъ.

Если проявленія психической дѣятельности индивида связывать съ какимъ-нибудь анатомическимъ субстратомъ, то, несомнѣнно, центральную нервную систему—въ частности, головной мозгъ—должны мы признавать за тотъ органъ, функціей котораго обусловливаются всѣ психическіе процессы. Къ такому заключенію приводитъ насъ какъ наблюденіе надъ теченіемъ психическихъ болѣзней у человѣка, такъ и экспериментъ надъ животными.

*) Рѣчь, читанная въ публичномъ засѣданіи Московскаго Общества невропатологовъ и психіатровъ, 24-го октября 1894 года.

Изъ цѣлаго ряда опытовъ, которые подтверждаютъ справедливость приведеннаго положенія, я назову одинъ - два, наиболѣе простыхъ и въ то же время наиболѣе доказательныхъ.

Надъ какой-нибудь птицей, напримѣръ, голубемъ, дѣлають такую операцію: ему снимають съ поверхности головного мозга тонкій слой мозгового вещества, носящаго названіе *мозговой коры*. Подобную операцію голубь переноситъ вполне легко и скоро оправляется совершенно. Но эта операція рѣзко сказывается на психической сторонѣ животнаго. Такой голубь утрачиваетъ всякую самостоятельность, всякую волю: по крайней мѣрѣ, онъ перестаетъ чѣмъ бы то ни было обнаруживать свое внутреннее, психическое содержаніе. Онъ все время неподвижно сидитъ на одномъ мѣстѣ. Если приближаться къ нему быстро и неосторожно, онъ приходитъ въ безпокойство и, пожалуй, можетъ слетѣть; но если подходить къ нему медленно, не дѣлая лишнихъ, пугающихъ его движеній, его можно взять въ руки, и онъ не будетъ оказывать рѣшительно никакого сопротивленія. Произведя вдругъ рѣзкій шумъ надъ его головой, напримѣръ, ударомъ руки объ руку, мы заставимъ его встрепенуться; но если этотъ шумъ усиливается постепенно, голубь остается къ нему совершенно равнодушнымъ. Поставивъ передъ самымъ его клювомъ кормъ, мы напрасно будемъ ждать того, чтобы голубь сталъ его ѣсть; онъ можетъ умереть съ голода и тѣмъ не менѣе корма не тронетъ. Но стоитъ только положить ему зерно въ клювъ, и онъ проглотитъ его совершенно свободно. Если взять его въ руки и бросить въ воздухъ, онъ полетитъ, какъ совершенно здоровый, и, обходя всѣ встрѣчающіяся на пути препятствія, сядетъ на ближайшій предметъ съ тѣмъ, чтобы и тамъ оставаться неподвижныхъ до тѣхъ поръ, пока какая-нибудь новая внѣшняя сила не заставитъ его сойти или слетѣть. Очевидно, произведенная операція не вызвала никакихъ грубыхъ разстройствъ въ физической сферѣ животнаго, но она повлекла за собой рѣзкое измѣненіе въ сферѣ психической, превративъ его въ простого автомата, реагирующаго исключительно только на *внѣшнія* раздраженія.

А вотъ другой, въ высшей степени интересный опытъ *Goltz'*а. Берутъ двухъ собакъ: у одной удаляютъ при операціи переднюю часть головного мозга—такъ называемая, лобныя доли, а у другой заднюю его часть—такъ называемая, затылочныя доли. Когда животныя оправятся совершенно отъ перенесенной операціи, ихъ

изслѣдуютъ, и при этомъ тотъ, кто зналъ животныхъ до операціи, безъ труда можетъ замѣтить рѣзкую перемену въ ихъ характерѣ. Собака, которой удалили заднія доли мозга, становится необыкновенно кротка. Если до операціи она не шла на зовъ, забивалась въ уголь, ворча, бросалась на другихъ собакъ, то послѣ операціи она дѣлается крайне ласковой, постоянно виляетъ хвостомъ уступаетъ свой кормъ другимъ и сама никогда не нападаетъ первая. Въ совершенно обратномъ направленіи мѣняется характеръ собаки послѣ удаленія передней части мозга — лобныхъ долей. Такая собака изъ кроткой, ласковой превращается въ необыкновенно злую, задорную; она не только не позволяетъ тронуть себя другой собакѣ, взять ея кормъ, войти въ ея конуру; она положительно не выноситъ самаго вида приближающейся собаки; уже издали она ворчитъ, показываетъ зубы и, не дожидаясь чужого нападенія, бросается сама первая.

Этотъ опытъ не оставляетъ никакого сомнѣнія въ томъ, что особенности, такъ называемаго, *характера* мы вправѣ связывать также съ дѣятельностью головного мозга.

Наблюденіе надъ душевными болѣзнями у человѣка еще болѣе убѣждаетъ въ томъ, что нормальная психическая дѣятельность возможна только при нормальномъ головномъ мозгѣ. Стоитъ только развиться какому-нибудь грубому измѣненію въ головномъ мозгу, и психическая сторона человѣка сейчасъ же рѣзко разстраивается. Происходитъ, напримѣръ, сильное паденіе памяти: больной иногда забываетъ то, что онъ дѣлалъ нѣсколько минутъ тому назадъ; понижается соображеніе, и притомъ до того, что больной не узнаетъ своего дома, своихъ родныхъ; разстраивается рѣчь настолько, что человѣкъ утрачиваетъ способность называть вещи своимъ именемъ; измѣняется, наконецъ, и характеръ въ столь рѣзкой степени, что человѣкъ дѣлается крайне раздражительнымъ, доходитъ до буйства.

Все это убѣждаетъ насъ въ томъ, что на психическую дѣятельность индивида мы вправѣ смотрѣть какъ на функцію нервной системы и особенности въ психической организаціи можемъ связывать съ особенностями строенія головного мозга. Въ то же время намъ становится понятнымъ, почему изслѣдователи, желающіе доказать превосходство въ интеллектуальномъ отношеніи одного индивида надъ другимъ, стараются указать на такія особенности въ строеніи головного мозга, которыя, по ихъ мнѣнію,

служать выраженіемъ болѣе высокаго развитія этого органа у даннаго индивида.

Если мы обратимся къ спеціальнымъ работамъ, гдѣ разбирается вопросъ объ анатомическихъ особенностяхъ головного мозга въ зависимости отъ различныхъ факторовъ, то должны будемъ отмѣтить одинъ несомнѣнный фактъ: головной мозгъ мужчины, въ среднемъ, вѣситъ на 130—135 граммовъ *болѣе*, чѣмъ мозгъ женщины.

За что говорить этотъ фактъ?

Въ извѣстномъ сочиненіи «*Das Hirngewicht des Menschen*» извѣстнаго нѣмецкаго анатома *Bischoff*'а мы находимъ такую фразу: «Существуетъ распространенный и въ общемъ, конечно, вполне справедливый взглядъ, что между величиной и вѣсомъ мозга животнаго или человѣка, съ одной стороны, и психическими способностями — съ другой, существуетъ извѣстная связь *)». А далѣе онъ же говоритъ: «...нельзя отрицать того, что мужской полъ всегда и всюду выдѣлялся надъ женскимъ большей степенью интеллигентности и психическихъ способностей, подобно тому какъ мужской мозгъ всюду и во всѣ времена отличался отъ женскаго болѣе высокимъ вѣсомъ—на $\frac{1}{9}$ — $\frac{1}{12}$ часть **»).

Французскій изслѣдователь *Le Bon*, хотя не высказывается съ такою рѣшительностью, какъ *Bischoff*, тѣмъ не менѣе въ одной изъ своихъ работъ ***), посвященной интересующему насъ вопросу, дѣлаетъ такое сопоставленіе данныхъ, изъ котораго можно вывести только одно заключеніе: меньшій вѣсъ мозга женщины служить выраженіемъ меньшей степени ея интеллигентности сравнительно съ мужчиной. Крайне интересна въ этомъ отношеніи одна изъ приводимыхъ имъ таблицъ. Онъ опредѣляетъ среднюю вмѣстимость черепа мужскаго и женскаго у расъ, стоящихъ на различныхъ ступеняхъ цивилизаціи, и при этомъ приходитъ къ тому выводу, что разница между вмѣстимостью черепа мужчины и женщины далеко не одинакова у различныхъ расъ. Чѣмъ ниже раса въ культурномъ отношеніи, тѣмъ меньше эта разница и, наоборотъ, чѣмъ выше стоитъ она по своей цивилизаціи, тѣмъ разница эта значительнѣе. Такъ, у

*) Стр. 134.

**) Стр. 135.

***) *Recherches anatomiques et mathématiques sur les lois des variations du volume de cerveau etc. Revue d'anthropologie par Broca. T. II. 1879.*

австралійцевъ вмѣстимость черепа мушины превышаетъ вмѣстимость черепа женщины на 107 куб. цн., у жителей Полинезій— на 119 куб. цн., у древнихъ египтянъ— на 137 куб. цн., а у современныхъ парижанъ— на 222 куб. цн. «Отсюда ясно, говорить *Le Bon*, что по мѣрѣ того, какъ мы поднимаемся по лѣстницѣ цивилизаціи, мушина все болѣе и болѣе отделяется отъ женщины.»

Итакъ, вотъ что означаетъ меньшій вѣсъ мозга женщины: онъ говоритъ, по мнѣнію авторовъ, за меньшую степень интеллигентности женщины сравнительно съ мушиной.

Однако, отличие женскаго мозга отъ мужскаго не ограничивается одною только разницей въ вѣсѣ. Нѣкоторые изъ анатомовъ—*Huschke, R. Wagner, Rüdinger*—находятъ еще, что мужской мозгъ отличается отъ женскаго особенностями въ расположеніи нѣкоторыхъ бороздъ—тѣхъ углубленій между складками, въ которыя ложится кора головного мозга. Такъ, указываютъ, напримѣръ, на то, что *Rolando*'ва борозда у мужчины отстоитъ отъ передняго конца мозга гораздо далѣе, чѣмъ у женщины, отчего весь отдѣлъ мозга, лежащій впереди отъ этой борозды, т.-наз., лобная доля, со всѣми извилинами, у мушины представляется развитымъ сильнѣе, чѣмъ у женщины. Если же принять во вниманіе, что лобныя доли, по общему мнѣнію изслѣдователей, стоятъ въ особо тѣсномъ отношеніи къ процессамъ психической дѣятельности, то станетъ понятнымъ, что та особенность въ расположеніи извилинъ, на которую указываютъ названные авторы, въ сущности говоря, должна доказывать превосходство организаціи мужской надъ организаціей женской.

И вотъ, мы видимъ, что мнѣніе нѣкоторыхъ авторовъ, будто меньшій вѣсъ женскаго мозга и особенности въ расположеніи его извилинъ говорятъ за меньшую степень интеллигентности женщины, сдѣлалось ходячимъ мнѣніемъ. Оно повторяется въ популярныхъ статьяхъ, заносится въ различныя мелкія брошюры, становясь такимъ образомъ какъ бы доказаннымъ, общепризнаннымъ фактомъ.

Но такъ ли это? Правильнъ ли подобный взглядъ? Не страдаетъ ли онъ односторонностью? Сомнѣніе наше въ данномъ случаѣ тѣмъ болѣе законно, что существуютъ голоса специалистовъ, которые говорятъ противъ такого взгляда.

Чтобы легче разобраться въ этомъ нелегкомъ вопросѣ, лучше

всего постараться изучить, съ точки зрѣнія доказательности, тѣ факты, на которые опираются авторы, приводящіе изложенный нами взглядъ. Наиболѣе правильный путь для этого, по моему мнѣнію, это—путь сравнительно-анатомическій. Въ самомъ дѣлѣ, если извѣстныя особенности въ анатомическомъ строеніи головного мозга дѣйствительно служатъ выраженіемъ большей степени интеллигентности одного пола сравнительно съ другимъ, но тѣ же самыя особенности должны служить основаніемъ для сужденія о степени богатства интеллекта и у представителей всѣхъ остальныхъ классовъ животнаго царства; наоборотъ, если мы убѣдимся, что степень интеллигентности у различныхъ представителей животнаго царства не идетъ рука объ руку съ той или другой анатомической особенностью головного мозга, тогда данная анатомическая особенность потеряетъ въ нашихъ глазахъ значеніе безспорнаго критерія въ дѣлѣ сужденія о степени интеллигентности даннаго животнаго или даннаго пола.

Однимъ изъ основаній считать мужчину болѣе одареннымъ въ интеллектуальномъ отношеніи, сравнительно съ женщиной, служить, какъ мы видѣли, то обстоятельство, что абсолютный вѣсъ мужского мозга «всегда и вездѣ» (какъ говорятъ авторы) превышаетъ абсолютный вѣсъ женскаго мозга. Постараемся же прежде всего выяснить, можно ли абсолютному вѣсу мозга придавать такое безусловное значеніе въ вопросѣ о большей или меньшей степени интеллигентности индивида.

Если абсолютный вѣсъ головного мозга дѣйствительно можетъ служить мѣриломъ духовнаго развитія индивида, то мы вправѣ ожидать, что мозгъ человѣка, по своему вѣсу, будетъ превышать абсолютный вѣсъ мозга всѣхъ безусловно животныхъ. Обращаясь къ составленной здѣсь таблицѣ, гдѣ приведенъ абсолютный вѣсъ мозга нѣкоторыхъ крупныхъ животныхъ, мы видимъ, что мозгъ человѣка, по своему вѣсу, дѣйствительно, превышаетъ мозгъ большинства животныхъ, и притомъ даже такихъ, вѣсъ тѣла которыхъ стоитъ значительно выше вѣса тѣла человѣка, каковы, на примѣръ, быкъ, лошадь; но въ то же время въ этой таблицѣ мы встрѣчаемъ двухъ представителей класса млекопитающихъ, абсолютный вѣсъ мозга которыхъ далеко оставляетъ за собой абсолютный вѣсъ мозга человѣка: это—китъ и слонъ.

Абсолютный вѣсъ головного мозга различныхъ животныхъ.

Кошка	28 gm.
Собака	80 »
Овца	120 »
Мандрилъ	154 »
Левъ	250 »
Горилла	400 »
Быкъ	500 »
Лошадь	650 »
Человѣкъ	1360 »
Китъ	2800 »
Слонъ	4600 »

Очевидно, еслибы мы пожелали придавать абсолютному вѣсу мозга индивида значеніе момента, рѣшающаго безусловно вопросъ о степени интеллигентности, то мы натолкнулись бы на невозможное противорѣчіе съ дѣйствительностью: мы должны были бы признать организацію такихъ животныхъ, какъ слонъ и китъ, выше организаціи человѣка. Это противорѣчіе, быть можетъ, не такъ замѣтно, когда идетъ рѣчь о превосходствѣ одного пола надъ другимъ; но оно выступаетъ съ полною ясностью, когда тотъ же самый принципъ мы примѣнимъ къ рѣшенію вопроса о степени интеллигентности представителей различныхъ видовъ класса млекопитающихъ. Но если данный принципъ оказывается несостоятельнымъ при рѣшеніи вопроса о превосходствѣ въ интеллектуальномъ отношеніи одного животнаго надъ другимъ, то мы, чтобы оставаться послѣдовательными и не сходить съ научной, логической основы, должны признать его неприемлемымъ и для рѣшенія вопроса о превосходствѣ организаціи одного пола надъ организаціей другого.

Но мы располагаемъ еще однимъ фактомъ, который говоритъ, пожалуй, еще съ большей убѣдительностью противъ принципа—признавать за абсолютнымъ вѣсомъ мозга значеніе момента, указывающаго на большую интеллигентность. Это—данныя взвѣшиванія мозга людей одного пола, прижизненные особенности которыхъ были хорошо извѣстны изслѣдователю. Вопросъ этотъ очень тщательно разработанъ, между прочимъ, проф. *Д. Н. Зерновымъ* въ докладѣ, читанномъ имъ на второмъ съѣздѣ русскихъ

врачей въ память Пирогова *). Проф. *Зерновъ* сообщаетъ данныя изученія мозга одного лица—генерала С., «высокая талантливость котораго не подлежитъ никакому спору и которому обширное образованіе и непримѣрная энергія доставили», какъ говоритъ авторъ, «всесвѣтную славу». Несмотря на такую богатую одаренность духовную, лицо это обладало мозгомъ, который, по своему абсолютному вѣсу, стоялъ «ближе къ средней цифрѣ». И что особенно интересно, это то, что въ числѣ другихъ мозговъ, которые взвѣшивались подъ наблюдениемъ проф. *Зернова* при тѣхъ же самыхъ условіяхъ, при какихъ взвѣшивался и описываемый мозгъ, 36% оказались съ бѣльшимъ абсолютнымъ вѣсомъ, чѣмъ мозгъ генерала С. «Кто же были люди, мозгъ которыхъ оказался тяжелѣе? — спрашиваетъ проф. *Зерновъ*. Въ большинствѣ крестьяне, солдаты и мѣщане и только четверо принадлежали къ образованному классу общества, но, сколько извѣстно, ничѣмъ особеннымъ при жизни не выдавались» **). И это вовсе не исключеніе! *Bischoff* приводитъ крайне интересный перечень лицъ, которыя отличались при жизни выдающимися способностями и абсолютный вѣсъ мозга которыхъ извѣстенъ, благодаря посмертнымъ вскрытіямъ. И вотъ, въ этомъ перечнѣ

Вѣсъ мозговъ по *Bischoff*'у:

1. Hermann	1590 grm.
2. Dirichlet	1520 »
3. Fuchs	1499 »
4. Gauss	1492 »
5. Pfeufer	1488 »
6. Bischoff	1452 »
7. M. Mayer	1415 »
8. Huber	1409 »
9. Hermann	1358 »
10. I. Liebig	1352 »
11. Fallmereyer	1349 »
12. Hausmann	1266 »
13. Tiedemann	1254 »
14. Harless	1238 »
15. Döllinger	1207 »

*) Къ вопросу объ анатомическихъ особенностяхъ мозга интеллигентныхъ людей. Груды II сѣзда русскихъ врачей въ Москвѣ. Т. I. Москва, 1887.

**) Op. cit., стр. 19.

мы, рядомъ съ цифрами, которыя стоятъ выше средняго вѣса мозга, встрѣчаемъ не мало цифръ такихъ, которыя стоятъ много ниже его; говоря иначе, здѣсь мы имѣемъ передъ собой цѣлый рядъ богато одаренныхъ отъ природы лицъ, которыя обладали мозгомъ, стоявшимъ, по своему вѣсу, много ниже вѣса мозга простой ординарности.

Итакъ, мы имѣемъ полное основаніе признать, что абсолютный вѣсъ мозга, самъ по себѣ, никоимъ образомъ не можетъ служить выразителемъ степени интеллигентности индивида. А это, въ свою очередь, заставляетъ насъ придти къ тому заключенію, что утвержденіе авторовъ, будто *женщина, въ виду меньшаго вѣса мозга, стоитъ ниже мужчины въ интеллектуальномъ отношеніи*, должно разсматриваться нами какъ не имѣющее подъ собой никакой объективной, научной почвы.

Знакомство съ приведенной выше таблицей абсолютнаго вѣса головного мозга различныхъ животныхъ наталкиваетъ насъ на объясненіе того, почему абсолютный вѣсъ мозга, самъ по себѣ, не можетъ служить прямымъ выразителемъ интеллигентности индивида. Въ самомъ дѣлѣ, въ этой таблицѣ, какъ мы видѣли, имѣются такіе представители класса млекопитающихъ, которые рѣзко выдѣляются изъ числа другихъ по огромному объему своего тѣла — китъ, слонъ. Но можно ли думать, что между объемомъ мозга и размѣрами тѣла животнаго не существуетъ никакого соотношенія? Конечно, нѣтъ! Мы должны имѣть въ виду, что головной мозгъ является органомъ не одной только психической дѣятельности; дѣятельность соматическая стоитъ вся въ зависимости отъ головного мозга, и чѣмъ болѣе развиты у животнаго органы этой соматической дѣятельности, тѣмъ большаго развитія долженъ достигать и головной мозгъ. Отсюда ясно, что мозгъ такихъ животныхъ, какъ слонъ и китъ, можетъ превышать мозгъ человѣка, но, конечно, не въ силу большей духовной одаренности этихъ животныхъ, а просто въ виду неизмѣримо большаго объема тѣла этихъ животныхъ.

Разъ было выяснено, что на абсолютный вѣсъ мозга имѣетъ вліяніе объемъ тѣла животнаго, то естественно было придти къ вопросу, не можетъ ли служить мѣриломъ духовнаго развитія индивида не абсолютный, а *относительный* вѣсъ головного мозга (подразумѣвая подъ этимъ отношеніе его вѣса къ вѣсу тѣла). Дѣйствительно, древніе анатомы держались того взгляда, что че-

ловѣкъ обладаетъ относительно самымъ тяжелымъ мозгомъ. Однако, болѣе подробное изученіе этого вопроса не оправдало ученія старыхъ авторовъ. Правда, относительный вѣсъ мозга человѣка, какъ это видно изъ прилагаемой таблицы, выше относительнаго вѣса мозга такихъ животныхъ, какъ слонъ, быкъ, нѣкоторыя обезьяны, но онъ оказывается ниже относительно вѣса

Отношеніе вѣса головного мозга къ вѣсу тѣла (относительный вѣсъ головного мозга):

Черепуха	$\frac{1}{2240}$
Быкъ	$\frac{1}{650}$
Слонъ	$\frac{1}{500}$
Павьянъ	$\frac{1}{150}$
Макакъ	$\frac{1}{90}$
Человѣкъ	$\frac{1}{40}$
Воробей	$\frac{1}{25}$
Шимпанзе.	$\frac{1}{20}$

нѣкоторыхъ мелкихъ птицъ, какъ, на примѣръ, воробья, и нѣкоторыхъ обезьянъ, какъ, на примѣръ, шимпанзе. Очевидно, если мы примемъ относительный вѣсъ головного мозга за мѣрило интеллектуальнаго развитія индивида, то мы натолкнемся на такія же точно противорѣчія, съ какими встрѣтились, когда у насъ была рѣчь о значеніи абсолютнаго вѣса мозга. Но если бы мы допустили на минуту возможность пользоваться относительнымъ вѣсомъ, какъ мѣриломъ духовнаго развитія индивида, то оказалось бы, что онъ никоимъ образомъ не говоритъ въ ущербъ интеллектуальной сферѣ женщины. Всѣ авторы единогласно признаютъ, что относительный вѣсъ мозга женщины нѣсколько выше относительнаго вѣса мозга мужскаго. Такъ, по *Bischoff*у, относительный вѣсъ мозга у мужчины равенъ $\frac{1}{36,58}$, а у женщины онъ равняется $\frac{1}{35,16}$.

Второе обстоятельство, на которое указываютъ авторы, говоря о несходствѣ мозга женскаго и мужскаго, это, какъ мы видѣли,—нѣкоторое отличіе въ ходѣ бороздъ на поверхности коры большого мозга. Чтобы сдѣлать болѣе правильную оцѣнку этого момента, мы постараемся опредѣлить, какое вообще значеніе можно придавать устройству поверхности мозговой коры въ

вопросъ объ интеллигентности различныхъ представителей животнаго царства.

Если имѣтъ передъ собой рядъ мозговъ отъ различныхъ видовъ класса млекопитающихъ, то окажется, что здѣсь будутъ встрѣчаться мозги какъ съ совершенно гладкой мозговой поверхностью, вѣрнѣе сказать, только съ намекомъ на одну какую-нибудь борозду, такъ и съ необыкновенно богатой и сложной картиной крайне извитыхъ извилинъ. Такъ какъ образованіе этихъ извилинъ, которыя являются не чѣмъ инымъ, какъ складками мозговой коры, ставится въ прямую зависимость отъ большаго или меньшаго развитія площади мозговой коры, а эта послѣдняя—мозговая кора—рассматривается какъ главный дѣя-

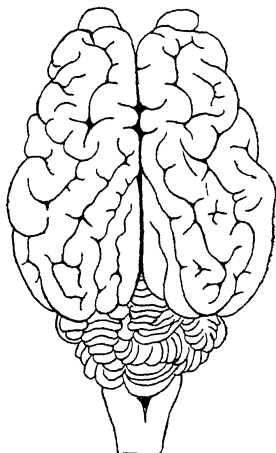
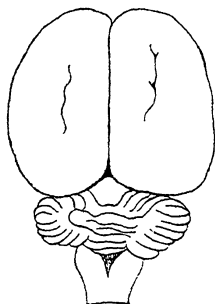


Рис. 1. Мозгъ бобра (по *Leuret*).

Рис. 2. Мозгъ барана (по *Leuret*).

тельный элементъ мозга, то и утвердилось мнѣніе, что болѣе сложная картина извилинъ и бороздъ на поверхности головного мозга служитъ выраженіемъ большей одаренности индивида въ интеллектуальномъ отношеніи.

Мнѣніе это, съ перваго взгляда, какъ будто бы отвѣчаетъ дѣйствительности, такъ какъ мелкія животныя, съ абсолютно меньшимъ головнымъ мозгомъ, по преимуществу обладаютъ гладкими мозгами, тогда какъ мозги съ болѣе сложной картиною мозговыхъ извилинъ являются принадлежностью животныхъ болѣе крупныхъ, достигающихъ, по общему мнѣнію, болѣе степени интеллигентности. Однако, болѣе подробное изученіе вопроса приводитъ насъ къ совершенно иному заключенію.

Если бы большее богатство мозга извилинами шло рука об руку съ большей степенью интеллигентности, то мы не имѣли бы, по крайней мѣрѣ, рѣзкихъ исключеній изъ такого правила. А между тѣмъ, исключенія эти имѣются на лицо въ большомъ числѣ. Возьмемъ для примѣра одного представителя грызуновъ— бобра, и одного представителя жвачныхъ—барана. Кому не известна богатая интеллигентность и высокая изобрѣтательность въ строительномъ искусствѣ этого небольшого звѣрка—бобра— и кто не знакомъ съ традиціонной умственной неподвижностью нашего домашняго барана? А между тѣмъ, взглянувъ на рисунки устройства мозговой коры барана и бобра (1 и 2) мы видимъ, что

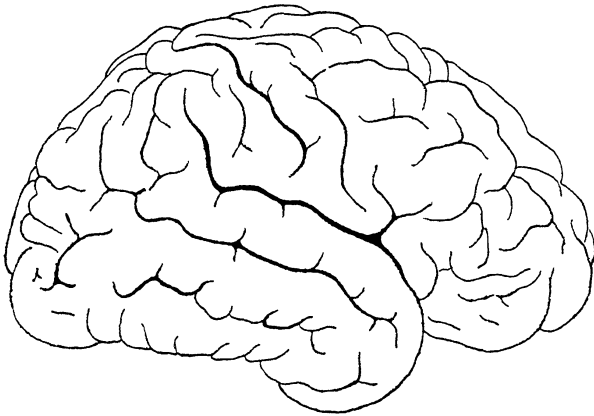


Рис. 3. Мозгъ человѣка (по *Leuret*).

бобръ обладаетъ мозгомъ, почти совершенно лишеннымъ извилинъ—имѣется только одна борозда,—тогда какъ мозгъ барана представляется крайне богатымъ самыми сложными, извитыми извилинами. Къ тому же результату приводитъ насъ и сравненіе мозга слона съ мозгомъ человѣка: устройство поверхности мозговой коры человѣка далеко уступаетъ по сложности картины устройству мозговой коры у слона (рис. 3 и 4).

Но еще болѣе убѣдительны данныя сравнительнаго изученія хода бороздъ и извилинъ у лицъ одного пола, прижизненные свойства которыхъ были известны изслѣдователю. Я позволю себѣ въ этомъ отношеніи еще разъ сослаться на работу проф. *Зернова*, которую цитировалъ раньше. Здѣсь съ необыкновенною

тщательностью и съ приемами человѣка, обладающаго большой специальной опытностью, изслѣдовано расположеніе извилинъ и бороздъ на поверхности мозга упоминавшагося уже нами разъ генерала С. Несмотря на то, что генераль С. былъ человѣкомъ необыкновенно высоко одареннымъ, устройство поверхности его мозговой коры не выдѣлялось ничѣмъ особеннымъ. Вотъ подлинныя слова проф. *Зернова*: «Изъ приведеннаго, возможно подробнаго, описанія формы бороздъ (и слѣдовательно, извилинъ)

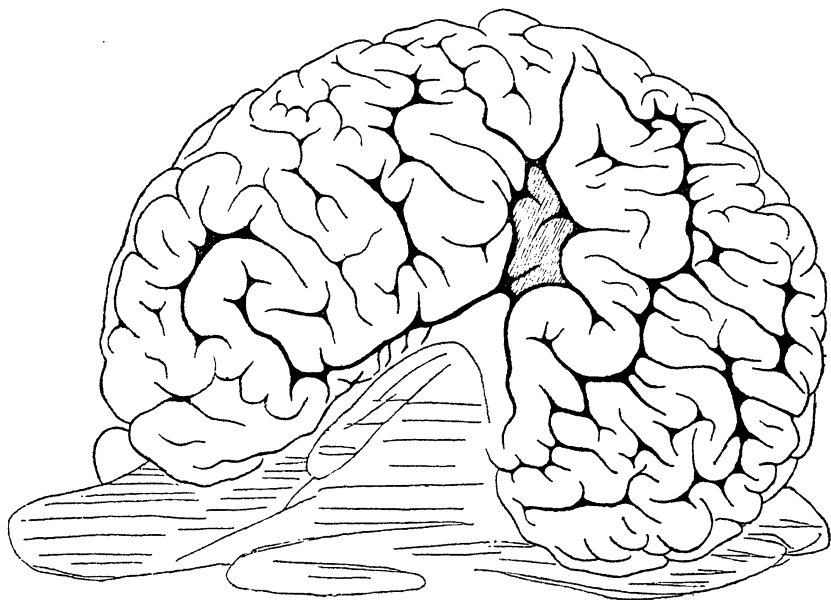


Рис. 4. Мозгъ слона (по *Leuret*).

мозга г. С. видно, что всѣ особенности, замѣченныя на немъ, встрѣчаются болѣе или менѣе часто, какъ чисто индивидуальныя видоизмѣненія формы, на мозгахъ людей самыхъ обыкновенныхъ, и стало быть, высокая талантливость и интеллектуальное развитіе даннаго лица не отразилось на формѣ извилинъ его мозга *)».

Итакъ, установить прочно постоянную зависимость между богатствомъ мозговыхъ извилинъ и степенью интеллектуальнаго развитія — невозможно. А разъ устройство поверхности мозговой

*) *Op. cit.*, стр. 32.

коры, въ смыслѣ большаго или меньшаго богатства извилинами, не указываетъ ни на большую интеллигентность животнаго, ни на превосходство въ интеллектуальномъ отношеніи извѣстнаго лица надъ другимъ того же пола, то мы были бы совершенно неправы съ научной точки зрѣнія, если бы стали доказывать превосходство ума мужского надъ женскимъ, основываясь на несходствѣ расположенія извилинъ и бороздъ на мозгѣ лицъ того и другого пола.

Я считаю также совершенно невозможнымъ дѣлать какіе бы то ни было выводы изъ тѣхъ данныхъ, которыя имѣются относительно размѣра такъ называемыхъ, лобныхъ долей мозга у того и другого пола. Прежде всего нельзя считать сколько-нибудь обоснованнымъ самое мнѣніе, будто лобныя доли по преимуществу имѣютъ отношеніе къ высшей психической функціи. Если функція другихъ отдѣловъ головного мозга, какъ, напримѣръ, затылочной доли, височной доли, извѣстна намъ хотя отчасти, то функція лобной доли остается пока невыясненной почти совершенно. Весьма возможно, что на долю лобнаго отдѣла и выпадаетъ особая роль въ механикѣ головного мозга, но это требуетъ еще подтвержденія и болѣе прочнаго научнаго обоснованія.

Но оставимъ въ сторонѣ даже эту часть вопроса; и тогда у насъ является большое сомнѣніе въ томъ, можно ли вообще придавать какое-нибудь значеніе сравненію различныхъ долей головного мозга по вѣсу. Цифры, которыя опредѣляются авторами для вѣса лобныхъ долей у лицъ различнаго пола, оказываются либо крайне близкими другъ къ другу, либо прямо обратными тѣмъ, которыя ожидаются съ точки зрѣнія установленнаго взгляда. Такъ, по изслѣдованіямъ *Huschke*, лобная доля у мужчины составляетъ 24,4% всего полушарія, а у женщины — 23,9%. Здѣсь оказывается такая незначительная разниа въ вѣсѣ, которую смѣло можно отнести на ошибку при взвѣшиваніи, тѣмъ болѣе что самый приѣмъ подобныхъ взвѣшиваній далеко не отличается необходимой точностью. Если же обратиться къ даннымъ, сообщаемымъ *Bischoff*омъ, то окажется, что лобная доля у мужчины не только не превышаетъ лобной доли женскаго мозга, но прямо стоитъ по размѣру ниже ея.

Итакъ, изъ тѣхъ анатомическихъ признаковъ, которые приводятся обыкновенно въ доказательство болѣе высокаго духовнаго развитія мужчины сравнительно съ женщиной, мы не можемъ признать ни одного сколько-нибудь убѣдительнымъ, такъ какъ

каждый изъ этихъ признаковъ, взятый въ отдѣльности, при той или иной комбинаціи, приводитъ насъ къ невѣроятнымъ заключеніямъ. Отсюда ясно, что мы должны попытаться найти новый анатомическій признакъ, который былъ бы свободенъ отъ недостатковъ старыхъ.

Я полагаю, что мѣриломъ интеллигентности животныхъ, съ анатомической точки зрѣнія, могло бы служить *отношеніе вѣса головного мозга къ вѣсу мозга спинного*. Нѣкоторые изъ анатомовъ— и между ними прежде всего слѣдуетъ упомянуть о *Bischoff*ѣ, говоря объ относительномъ вѣсѣ различныхъ отдѣловъ головного мозга, указываютъ также и на отношеніе вѣса головного мозга къ вѣсу мозга спинного, но въ то же время не придаютъ ему почти никакого значенія въ вопросѣ объ интеллектуальномъ развитіи индивида. Между тѣмъ, съ теоретической точки зрѣнія, представляется крайне важнымъ обратить на сказанное отношеніе наше особенное вниманіе.

Спинной мозгъ представляетъ собой такую часть центральной нервной системы, которая имѣетъ отношеніе исключительно къ сферѣ соматической (тѣлесной), а не къ сферѣ психической. По своему строенію, онъ служитъ прямымъ отраженіемъ строенія тѣла, достигая большаго или меньшаго развитія вообще или въ какой-нибудь отдѣльной своей части, соотвѣтственно большому или меньшему развитію всего тѣла или какого-нибудь особаго его отдѣла. Отражая на себѣ особенности строенія тѣла, спинной мозгъ въ то же время вступаетъ въ связь съ головнымъ мозгомъ, куда онъ какъ бы проэцируетъ тѣ части тѣла, съ которыми находится въ соединеніи, такъ какъ клѣточнымъ элементамъ спинного мозга въ мозговой корѣ соотвѣтствуютъ свои особые элементы. Говоря иначе, подобно тому, какъ особенности строенія тѣла отражаются въ строеніи спинного мозга, такъ особенности строенія этого послѣдняго отражаются въ строеніи головного мозга. Такимъ образомъ, въ головномъ мозгу, наряду съ элементами, назначенными для функцій психическихъ, нужно признать существованіе такихъ элементовъ, которые имѣютъ своимъ назначеніемъ функцію чисто соматическую.

Число элементовъ этой послѣдней категоріи, несомнѣнно, должно находиться въ прямомъ отношеніи къ степени развитія спинного мозга. Отсюда ясно, что отношеніе головного мозга къ спинному было бы приблизительно одинаково у всѣхъ предста-

вителей животного царства, еслибъ въ составъ головного мозга не входили еще особыя элементы, не имѣющіе прямого отношенія къ функціи соматической. Эти элементы, по всей вѣроятности, и являются тѣмъ моментомъ, благодаря которому отношеніе вѣса головного мозга къ вѣсу спинного у одного животного оказывается болѣе высокимъ, у другого—болѣе низкимъ. Если же это такъ, то въ отношеніи вѣса головного мозга къ вѣсу мозга спинного мы вправѣ видѣть выраженіе известной степени развитія головного мозга, какъ органа психической дѣятельности. Чѣмъ выше цифра, которой выражается это отношеніе, тѣмъ большую степень развитія долженъ представлять головной мозгъ.

Однако, чтобы принять подобную формулу, необходимо убѣдиться, что она не приводитъ къ тѣмъ невѣрнымъ заключеніямъ, къ какимъ приходимъ мы, принимая за мѣрило духовнаго развитія индивида такіе моменты, какъ абсолютный вѣсъ головного мозга, относительный его вѣсъ и пр.

Въ виду этихъ соображеній я поставилъ себѣ задачей опредѣлить собственными взвѣшиваніями отношеніе вѣса головного мозга къ вѣсу спинного у различныхъ животныхъ. Свои изслѣдованія я не могу считать законченными; тѣмъ не менѣе, я полагаю въ настоящее время рядомъ цифръ, которыя позволяютъ мнѣ сдѣлать известный выводъ.

Отношеніе вѣса головного мозга къ вѣсу спинного.

Черепaha.	1,0
Вьюнь.	1,0
Пѣтухъ	1,5
Голубь.	2,5
Овца	2,5
Быкъ	2,5
Лошадь	2,5
Рысь	3,0
Кошка	3,0
Собака	5,0
Тюлень	5,0
Кротъ.	6,5
Ежъ.	7,0
Китъ.	

Мадриль	11,0
Слонъ	
Шимпанзе	
Человѣкъ	49,0

Изъ приводимой здѣсь таблицы видно, что у человѣка отношеніе вѣса головного мозга къ вѣсу мозга спинного выражается наибольшею цифрой, какая только получается при подобныхъ взвѣшиваніяхъ, именно 49,0. Эта цифра далеко превышаетъ цифру, получаемую при взвѣшиваніи мозга обезьянъ, хищныхъ, однокопытныхъ, жвачныхъ, не говоря уже о птицахъ и земноводныхъ. Я не имѣю въ своей таблицѣ цифръ для слона и кита, равнымъ образомъ и цифръ для высшихъ обезьянъ: шимпанзеи оранга, но на основаніи сравненія съ различными представителями класса млекопитающихъ, считаю себя вправѣ утверждать, что для кита цифра эта никоимъ образомъ не должна превышать 10,0, а для слона 18,0; что же касается шимпанзе и оранга, то какъ у той, такъ и другой обезьяны отношеніе головного мозга къ спинному не можетъ превышать цифры 15,0.

Такимъ образомъ, оказывается, что, признавая отношеніе вѣса головного мозга къ вѣсу мозга спинного за анатомическій признакъ большей степени развитія головного мозга, какъ органа психической дѣятельности, мы не наталкиваемся на такія противорѣчія, какія встрѣчаются намъ, если мы за мѣрило духовнаго развитія животнаго примемъ либо абсолютный, либо относительный вѣсъ головного мозга.

Если эту формулу мы примѣнимъ къ опредѣленію характера организациі головного мозга у лицъ различнаго пола, то получатся въ высшей степени интересные выводы. Для большаго безпристрастія я приведу здѣсь не свои собственныя цифры, а цифры *Bischoff'a*, полученныя имъ при его взвѣшиваніяхъ. По *Bischoff'у*, у мужчины абсолютный вѣсъ головного мозга въ среднемъ равенъ 1398,25, абсолютный вѣсъ спинного мозга 28,25; слѣдовательно, отношеніе вѣса головного мозга къ вѣсу спинного въ среднемъ выразится цифрой 49,4. У женщины головной мозгъ въ среднемъ вѣситъ 1300,25, спинной — 26,37; отношеніе вѣса головного мозга къ вѣсу спинного въ среднемъ представляется равнымъ 49,3. Говоря иначе, по *Bischoff'у*, цифры, выражающія отношеніе вѣса головного и спинного мозга, какъ у мужчины,

такъ и женщины, оказываются однѣ и тѣ же. На основаніи личныхъ изслѣдованій я долженъ вполнѣ присоединиться къ этимъ выводамъ *Bischoff'a*.

Выводы эти даютъ намъ право признать, что *головной мозіъ женщины, по своей организаціи, вполнѣ сходенъ съ мозіемъ мужчины.*

М. Г.! Моя задача исчерпана. Оставаясь вѣрнымъ естественно-исторической почвѣ, я постарался привести соображенія, которыя, по моему мнѣнію, говорятъ за то, что въ анатомическомъ строеніи головного мозга нѣтъ причины для несходства въ степени интеллектуальнаго развитія того и другого пола. Я не могу искать этой причины среди данныхъ, чуждыхъ области естественно-историческихъ наукъ,—это выходило бы за предѣлы рамки, назначенной для моего настоящаго сообщенія. Но я позволю себѣ сослаться на одинъ только фактъ изъ области чисто медицинскихъ знаній.

Общая патологія съ полной очевидностью указываетъ на то, какое громадное значеніе имѣетъ для каждаго органа его *дѣятельное* состояніе: врачи говорятъ даже объ атрофіи органовъ отъ ихъ недѣятельности. Съ другой стороны, хорошо извѣстно, что упражненіе органа можетъ вести къ качественному и количественному измѣненію его функціи. Я сошлюсь на самый простой примѣръ. Сопоставимъ двухъ людей: плотника, работающаго топоромъ, и пьяниста-виртуоза, преодолевшаго техническія трудности фортепьянной игры. Какая громадная разница между правой рукой того и другого въ смыслѣ тонкости движеній! Какая изумительная быстрота и точность движенія каждаго пальца въ отдѣльности у піаниста, какая необыкновенная способность получать малѣйшую желанную степень давленія на клавишу инструмента! Нечего и говорить о томъ, что ни одно изъ подобныхъ движеній совершенно недоступно для руки простого плотника.

Въ чемъ же кроется причина такого большого различія въ тонкости движеній, доступныхъ для того и другого лица? Не въ различіи ли анатомическаго строенія руки? Конечно, нѣтъ! Тонкость движеній руки у пьяниста—пріобрѣтенное искусство; онъ *развилъ* свою руку до совершенства, *упражняя* ее постоянно, методически, упорно.

Для головного мозга, какъ органа психической дѣятельности,

соотвѣтствующее психическое упражненіе имѣть, конечно, не меньшее, если только не большее значеніе. Трудно ждать, чтобы мозгъ обнаружилъ все свое интеллектуальное богатство тамъ, гдѣ онъ находился долгое время въ недѣятельномъ состояніи, гдѣ не прилагалось вовсе или прилагалось слишкомъ мало старанія къ всестороннему, методическому развитію его духовныхъ отправленій. Одинаковая организація головного мозга у различныхъ индивидовъ обеспечиваетъ для нихъ лишь *возможность* достиженія равной интеллектуальной высоты; достигаетъ же въ дѣйствительности этой возможной высоты тотъ, кто въ достаточной мѣрѣ *развиваетъ* свою духовную сферу.

Я надѣюсь, ко мнѣ присоединятся многіе въ пожеланіи, чтобы истинное просвѣщеніе—это столь важное упражненіе органа нашей психической дѣятельности — возможно глубже и шире проникало въ женскую среду. Мы вѣримъ: минуютъ годы, смѣнится рядъ поколѣній, преемственно получавшихъ отъ родителей извѣстную высоту духовнаго развитія, и настанетъ время, когда сгладится грань, раздѣляющая нынѣ сферу мужского ума отъ ума женскаго.

Л. О. Даркшевичъ.

По поводу статьи г. проф. А. И. Введенскаго:

«О Кантѣ дѣйствительномъ и воображаемомъ».

Въ № 25 журнала «Вопросы Философіи и Психологіи» помѣщена статья г. профессора А. Введенскаго «О Кантѣ дѣйствительномъ и воображаемомъ». Эта статья представляетъ критику перваго выпуска моей книги «Объ истинахъ самоочевидныхъ», посвященнаго разбору мнѣнія Канта объ этомъ предметѣ.

Статья г. проф. Введенскаго раздѣляется на три отдѣла. Въ первомъ онъ жалуется на темноту изложенія моей книги и живыми красками изображаетъ усилія, какія онъ долженъ былъ употребить, чтобы прочесть и понять ее. По моему мнѣнію, общая мысль г. профессора Введенскаго, что моя книга изложена темно, совершенно справедлива: изложеніе не было рассчитано на большой кругъ читателей. Однако, долженъ признаться, я никакъ не ожидалъ, чтобы моя книга могла представить такія трудности для профессора-спеціалиста, приверженца Кантовой философіи, посвятившаго ея уясненію и развитію почти всѣ свои учено-литературные труды. Во всякомъ случаѣ, я искренне сожалью убъ усиліяхъ, потраченныхъ г. проф. Введенскимъ при чтеніи моей книги, и сожалью тѣмъ болѣе, что, если судить по его критицѣ, онъ не нашелъ въ ней ровно ничего достойнаго вниманія и, слѣдовательно, совершенно напрасно потерялъ время и труды, которые были употреблены имъ на это чтеніе.

Остальные два отдѣла статьи г. проф. Введенскаго я считаю нужнымъ рассмотретьъ болѣе подробно въ двухъ частяхъ настоящей моей статьи.

I.

Второй отдѣлъ статьи г. проф. Введенскаго посвященъ разъясненію недостатковъ моей книги. Открываетъ онъ эти недостатки такимъ образомъ: замѣняетъ ту или другую мысль, тотъ или другой взглядъ, высказанные въ моей книгѣ, другою мыслию или другимъ взглядомъ, которые мною высказаны не были, иногда даже прямо противорѣчатъ сказанному мною, и затѣмъ пользуется этими навязанными мнѣ мнѣніями въ интересахъ полемики. Я постараюсь сейчасъ доказать и разъяснить это на примѣрахъ. Эти примѣры дадутъ читателю наглядное представленіе и о разнообразіи приѣмовъ, съ помощію которыхъ г. проф. Введенскій замѣняетъ мои взгляды мнѣніями, мнѣ не принадлежащими.

1. Первый изъ этихъ приѣмовъ необыкновенно простъ: г. проф. Введенскій безъ всякихъ разъясненій утверждаетъ, что я въ своей книгѣ говорю то-то, хотя въ дѣйствительности говорю не это, а нѣчто совсѣмъ другое. Вотъ характерный случай, гдѣ онъ употребляетъ этотъ приѣмъ. Онъ хочетъ доказывать, что я ставлю Канта при своемъ разборѣ его мнѣній въ невыгодныя для Канта условія. Съ этою цѣлью онъ беретъ мысль, которую я провожу «во всей книгѣ», именно что «мышленіе по категоріямъ выставляется Кантомъ какъ что-то необъяснимое для мысли, роковое» и т. д.; затѣмъ описываетъ, какъ долженъ быть пораженъ читатель, когда я «волей-неволей» говорю ему объ основаніяхъ мышленія по категоріямъ, излагая Кантовы доказательства основоположеній; наконецъ, задается вопросомъ: «на чемъ же основывается (этотъ) свой упрекъ Канту г. Каринскій?» Отвѣчая на этотъ вопросъ, г. проф. Введенскій приводитъ цитуемые въ моей книгѣ изъ «Дедукціи категорій» извѣстныя слова Канта о необъяснимости таблицы категорій и говоритъ: «Вотъ исключительно на эти-то слова и ссылается г. Каринскій въ оправданіе своего упрека» (стр. 631—632). Такимъ образомъ, г. проф. Введенскій обвиняетъ меня въ томъ, что проводимый во всей моей книгѣ упрекъ Канту за признаніе непонятныхъ, роковыхъ законовъ мысли доказывается исключительно только ссылкой на указанные слова изъ «Дедукціи категорій». Однако, все это совершенная неправда. При разборѣ Кантова вывода категорій изъ формъ сужденій (стр. 50) я дѣлаю упрекъ Канту, что онъ цѣлую систему понятій отнесъ къ природѣ самой мысли *ранѣе*, чѣмъ

эта система сдѣлалась насквозь прозрачною для мысли въ ея логической необходимости,—ранѣе, чѣмъ она получила разумное оправданіе по самому своему содержанію. Здѣсь же я замѣчаю, что у Канта положеніе дѣла даже рисуется такъ, что подобное оправданіе представляется просто невозможнымъ, и дѣйствительно, привожу въ подтвержденіе этой мысли упомянутый цитатъ изъ Канта. Но приступая къ разбору Кантовыхъ доказательствъ основоположеній, я предупреждаю описываемое г. проф. Введенскимъ изумленіе читателя: самъ объясняю, что здѣсь, повидимому, дѣло ставится совсѣмъ иначе и «на первый планъ выступаетъ стремленіе разумно оправдать значеніе основоположеній изъ условій познанія, объяснить настоящую потребность въ нихъ при всякой попыткѣ установить объектъ» (64). Установивъ такимъ образомъ кажущееся различіе взглядовъ Канта на одинъ и тотъ же по существу предметъ, я прихожу къ выводу, что «эти недоумѣнія можетъ разрешить для насъ только обстоятельный разборъ самыхъ доказательствъ основоположеній» (66). Затѣмъ уже послѣ разбора какъ этихъ доказательствъ, такъ и дополняющаго ихъ ученія Канта о трансцендентальномъ единствѣ самосознанія приступаю къ разрешенію указаннаго недоумѣнія. Здѣсь я опредѣленно ставлю вопросъ (194): «должны ли мы, съ точки зрѣнія самой Кантовой философіи, разумѣть подъ этими основоположеніями такія предположенія мысли о бытіи, которыя признаются логически обязательными для мысли при извѣстныхъ условіяхъ ея дѣятельности, или должны разумѣть только предположенія, которыя должны составлять результатъ роковыхъ и непонятныхъ далѣе ограниченной мысли?»,—и отнюдь не на основаніи цитованнаго мѣста изъ «Дедукціи категорій», о которомъ здѣсь даже совсѣмъ не упоминаю, а на основаніи сдѣланнаго разбора Кантова ученія объ основоположеніяхъ,—разбора, занимающаго двѣ трети моей книги,—вывожу, что самыя доказательства этихъ основоположеній могли имѣть цѣлью «не оправдывать ихъ логически въ смыслѣ разъясненія логическаго, понятнаго для мысли права пользоваться ими, а представить только какъ бы нѣкоторую роковую необходимость для мысли принимать ихъ» (194—196). Г-ну проф. Введенскому ничто не препятствовало разобрать и опровергнуть этотъ мой выводъ; но утверждать, что я ссылаюсь *исключительно* на цитованныя слова изъ «Дедукціи категорій» въ оправда-

ніе своего упрека Канту въ томъ, что мышленіе по категоріямъ оказывается по его ученію непонятною, роковою необходимостью,— это значитъ не критику писать на мою книгу, а подмѣнивать мои мысли на мысли, мнѣ не принадлежащія.

Г. проф. Введенскій не довольствуется тѣмъ, что измѣнилъ мой взглядъ,—онъ старается сдѣлать мое преступленіе, которое и основывается только на этой подмѣнѣ, по возможности наиболѣе тяжелымъ. Желая дать читателю живѣе почувствовать огромный промахъ, который я дѣлаю, когда ограничиваюсь одной ссылкой на цитованныя имъ и мною слова Канта изъ «Дедукціи категорій», онъ прибавляетъ: эта Дедукція «назначена для доказательства того, что вообще должны существовать апріорныя категоріи (но пока еще безъ объясненія, сколько ихъ и какого онѣ содержанія)» и въ Дедукціи «Кантъ порознь о нихъ не говоритъ, а упоминаетъ только раза два-три, въ видѣ примѣра, всего лишь о категоріи причинности». На слѣдующей (632) страницѣ г. проф. Введенскій даже стыдитъ меня, что мнѣ «даже и не приходитъ въ голову болѣе выгодное для Канта и вмѣстѣ съ тѣмъ самое простое и самое естественное... объясненіе этихъ словъ: они относятся-де не ко всей «Критикѣ», а только къ тому отдѣлу ея, который называется «Дедукціей категорій». Этотъ горькій упрекъ идетъ уже слишкомъ далеко, и мнѣ кажется, г. проф. Введенскому не слѣдовало спѣшить съ подобнымъ комментариемъ къ Канту, хотя бы просто изъ опасенія самому получить упрекъ въ томъ, что онъ очень недостаточно знакомъ съ самыми важными сочиненіями Канта, на которыя ссылается. Онъ говоритъ, что въ «Дедукціи» Кантъ упоминаетъ только раза два-три, въ видѣ примѣра, всего лишь о категоріи причинности, а на самомъ дѣлѣ въ этой «Дедукціи» упоминается и о категоріи субстанции (конецъ § 23), и о категоріи величины (§ 26 послѣ первой черты, заканчивающей первый отдѣлъ). Онъ говоритъ, что «Дедукція назначена для доказательства того, что вообще должны существовать апріорныя категоріи, но пока еще безъ объясненія, сколько ихъ и какого онѣ содержанія», очевидно, относя это объясненіе (см. стр. 632) къ слѣдующему за «Дедукціей» отдѣлу—«Аналитикѣ основоположеній». Но самъ Кантъ, казалось бы, очень ясно и опредѣленно даетъ понять, что онъ смотритъ на дѣло совсѣмъ иначе. Кантъ *предпосылаетъ* «Дедукціи» «Аналитику понятій», въ которой дѣлается выводъ полной таблицы категорій изъ видовъ сужденій,

и въ то же время въ самой «Дедукціи» онъ ясно и опредѣленно даетъ понять, что имѣеть дѣло съ этими выведенными изъ формъ сужденія категоріями (начало § 26). Не менѣе опредѣленно говоритъ онъ и въ предисловіи къ «Пролегоменамъ» (стр. 7 ед. Kirchm.): «я старался удостовѣриться въ ихъ (категорій) числѣ, и такъ какъ это мнѣ удалось, какъ я желалъ того, именно изъ одного принципа (Кантъ имѣеть въ виду выводъ категорій изъ сужденія), то я перешелъ къ «Дедукціи» этихъ понятій, относительно которыхъ теперь (т.-е. послѣ вывода ихъ изъ одного принципа) удостовѣрился, что онѣ не выведены, какъ это смущало Юма, изъ опыта, но возникли изъ чистаго разсудка». Самую «Дедукцію» категорій, самое разъясненіе мысли о господствѣ категорій надъ даннымъ въ созерцаніи матеріаломъ для знанія Кантъ въ самой «Критикѣ» (§ 19 и 20) рѣшительно и неразрывно связываетъ съ ученіемъ о сужденіи и его функціяхъ, т.-е. ставитъ въ неразрывную связь съ тѣмъ принципомъ, изъ котораго предварительно выведена была полная таблица категорій. Въ виду всего этого можно задаться вопросомъ, не говоритъ ли г. проф. Введенскій о какой-нибудь другой «Дедукціи категорій», а не о Дедукціи извѣстнаго кенигсбергскаго философа, когда такъ смѣло и рѣшительно утверждаетъ, что «Дедукція назначена..., но пока еще безъ объясненія, сколько ихъ (категорій) и какого онѣ содержанія». Что касается Кантова трактата объ основоположеніяхъ, то самъ Кантъ не менѣе опредѣленно разъясняетъ, какъ мало думаетъ онъ о томъ, чтобъ основывать на немъ число категорій: въ «Пролегоменахъ» (§ 39 стр. 82) въ прямую противоположность взгляду г. проф. Введенскаго онъ утверждаетъ, что въ полнотѣ самой таблицы основоположеній можно увѣриться только чрезъ систему категорій.

2. Другой приѣмъ, при помощи котораго г. проф. Введенскій хочетъ увѣрить читателя въ существованіи въ моей книгѣ взглядовъ, которые въ ней не содержатся, нѣсколько болѣе сложенъ. Г. проф. Введенскій представляетъ читателю вмѣсто моихъ собственныхъ словъ извлеченіе изъ краткаго обзора содержанія моей книги, сдѣланнаго въ статьѣ В. С. Серебренникова, и принимаетъ соотвѣтствующія мѣры, чтобы придать этому извлеченію нужное для себя освѣщеніе. Этотъ приѣмъ такъ необыченъ въ ученой литературѣ, что заслуживаетъ обстоятельнаго разъясненія.

Въ началѣ своей книги (стр. 7) я замѣчаю, что Кантъ, въ

своемъ введеніи въ «Критику» доказывая неопытное происхождение извѣстныхъ сужденій (аксіомъ математики, закона причинности и пр.), «считаетъ достаточнымъ сослаться на ихъ безусловную всеобщность и необходимость, какъ на фактъ, не требующій доказательства», и говорю, что «этого нельзя не признать ошибкой». Разяснивъ затѣмъ, что эта ошибка состояла въ ссылкѣ на убѣжденіе непосредственного сознанія, критически еще не провѣренное и не объясненное, я тотчасъ же прибавляю (стр. 8): «ставить Канту въ вину этотъ пробѣлъ въ его доказательствѣ было бы, конечно, также ошибкой. Ошибка Канта была невольная. До него ни одинъ изъ серьезныхъ мыслителей не изъявлялъ сомнѣнія въ безусловномъ характерѣ достовѣрности, которая приписывается по крайней мѣрѣ математическимъ аксіомамъ». Уже послѣ подробнаго разясненія этой мысли я прибавляю (стр. 9): «отъ этого нисколько не перестаетъ быть безспорнымъ, что послѣдовательный эмпиризмъ нашего времени уже не допускаетъ такой постановки вопроса. Смѣло и рѣшительно и въ этомъ случаѣ совершенно справедливо онъ различаетъ фактъ невольной вѣры въ безусловную всеобщность и необходимость сужденія отъ логическаго права признавать эту всеобщность и необходимость, указывая на историческіе факты подобной же невольной вѣры въ сужденія, которыя оказывались даже ложными». Такимъ образомъ, вполне опредѣленно я устранию Канта отъ всякой отвѣтственности за незнаніе взглядовъ, получившихъ обстоятельное развитіе уже послѣ него. Съ другой стороны, находя совершенно справедливымъ различіе, которое новый эмпиризмъ дѣлаетъ между фактомъ невольной вѣры въ безусловную всеобщность и необходимость аксіомъ и логическимъ правомъ признавать эту всеобщность и необходимость, я тотчасъ же опредѣленно и рѣшительно отвергаю возможность признать безъ изслѣдованія предлагаемое самимъ эмпиризмомъ рѣшеніе вопроса о происхожденіи вѣры въ аксіомы и объ основаніяхъ ихъ достовѣрности. Такимъ образомъ, я строго различаю между мѣткимъ возраженіемъ противъ догматизма, высказаннымъ эмпириками послѣдняго времени, и между специфическими взглядами эмпиризма, характеризующими его, какъ опредѣленное направленіе философской мысли. Тотчасъ же послѣ вышеприведенныхъ изъ моей книги словъ въ ней сказано: «это уже другой вопросъ, справедливъ ли этотъ эмпиризмъ, когда онъ, ссылаясь на безспорные факты, что не-

вольная вѣра можетъ происходить отъ глубоко укоренившихся привычекъ къ извѣстнымъ ассоціаціямъ, заключаетъ отсюда, что и невольная вѣра въ аксіомы математики и естествознанія произошла исключительно этимъ же путемъ и не имѣетъ другихъ причинъ. Это опять другой вопросъ, справедливъ ли эмпиризмъ, когда онъ утверждаетъ, что эти аксіомы не могутъ имѣть никакого логическаго оправданія, кромѣ того оправданія, которое могутъ дать имъ наблюдаемые факты». Казалось бы, что всѣ эти разъясненія не даютъ мѣста никакимъ сомнѣніямъ или недоумѣніямъ, которыя касались бы какъ взгляда моего на отношеніе Канта къ современному эмпиризму, такъ и того положенія, которое я самъ занимаю въ отношеніи къ этому эмпиризму. Само собою понятно, что краткій обзоръ содержанія моей книги, сдѣланный въ статьѣ В. С. Серебренникова, не могъ передать каждую мысль, заключающуюся въ ней, со всѣми ея разъясненіями и ограниченіями, а поэтому и взгляды, о которыхъ теперь идетъ рѣчь, изложены были въ этомъ обзорѣ въ самомъ общемъ видѣ. Такова фактическая сторона дѣла: Теперь обратимся къ статьѣ г. проф. Введенскаго.

Въ самомъ началѣ второго отдѣла своей статьи (стр. 624) онъ заявляетъ, что изложеніе содержанія моей книги сдѣлано В. С. Серебренниковымъ, по его мнѣнію; очень хорошо, что «мысли мои имъ переданы вполнѣ правильно и во всякомъ случаѣ не въ худшемъ видѣ, чѣмъ у самого автора». На стр. 628 еще разъ онъ повторяетъ то же самое. Подготовивъ такимъ образомъ настроеніе читателя, на 629—630 стр. онъ продолжаетъ: «При всей неясности его (Каринскаго) изложенія можно подмѣтить, что онъ «нерѣдко выдвигаетъ противъ Канта аргументы, которые опираются на предвзятія (и забракованныя основной идеей «Критики») философскія точки зрѣнія. Я не стану приводить анализъ разныхъ мѣстъ книги: эти анализы, вслѣдствіе неясности изложенія г. Каринскаго, неизбежно будутъ длинными и утомительными. Взамѣнъ того я укажу, что даже г. Серебренниковъ незамѣтно для самого себя вынесъ такое же впечатлѣніе, какъ и я. Вотъ что онъ пишетъ въ своемъ изложеніи по поводу «перваго же упрека Канту въ догматизмъ... «авторъ указываетъ, «что по ученію *современнаго эмпиризма* (даже *современнаго?* спрошу «я. А Кантъ долженъ былъ его знать? Да и сильно ли отличается онъ отъ Юмовскаго?) убѣжденіе въ математическихъ ак-

«сіомахъ пріобрѣтается опытнымъ путемъ. Въ виду *этого* принимать аксіомы всеобщими и необходимыми нельзя. Кантъ же «дѣлаетъ это, почему исходное положеніе и результатъ его изслѣдованій являются догматичными»... Я знаю, что при неясности изложенія его кое-какъ еще можно защищать въ этомъ мѣстѣ, но очень поучительны впечатлѣнія г. Серебренникова».

Въ приведенной выдержкѣ замѣчательно все. Замѣчательно открытіе эмпирической точки зрѣнія именно въ томъ мѣстѣ моей книги, гдѣ рѣшительно устраняется эта точка зрѣнія. Замѣчательенъ отказъ привести мои подлинныя выраженія, хотя въ другихъ мѣстахъ своей критики г. проф. Введенскій не брезгуетъ ими (см. стр. 625, 652, 656, 657 и друг.). Замѣчательна какъ вставка вопроса среди словъ, такъ и подчеркиваніе нѣкоторыхъ выраженій В. С. Серебренникова, съ цѣлю убѣдить читателя, что я винилъ Канта за незнакомство его съ современнымъ эмпиризмомъ и самъ съ вѣрою отношусь къ эмпиризму, и что В. С. Серебренниковъ вынесъ это именно впечатлѣніе изъ приведенныхъ выше мѣстъ моей книги. Но всего замѣчательнѣе, по моему мнѣнію, заключительная фраза: «я знаю, что при неясности изложенія г. Каринскаго его кое-какъ еще можно защищать въ этомъ мѣстѣ». Г. Введенскій, очевидно, чувствуетъ, что идетъ слишкомъ далеко по открытому имъ новому пути критики и предусмотрительно хочетъ сдѣлать оговорку; но онъ дѣлаетъ ее съ такимъ искусствомъ, что взведенное имъ на меня обвиненіе остается во всей силѣ. Защищать меня, оказывается, можно, но только кое-какъ, и то лишь благодаря неясности моего изложенія. Слѣдовательно, еслибъ я излагалъ свои мысли такъ же ясно, какъ г. проф. Введенскій, то я непременно написалъ бы, что Кантъ долженъ былъ знать современный эмпиризмъ, и что этотъ эмпиризмъ—святая истина. Въ непосредственно слѣдующихъ затѣмъ словахъ онъ пользуется вновь открытымъ приѣмомъ критики еще смѣлѣе и откровеннѣе. «А чтобы еще лучше видѣть,—говоритъ онъ,—каковы они (т.-е. впечатлѣнія В. С. Серебренникова, полученные имъ отъ моей книги), пусть читатель просмотритъ его изложеніе на стр. 419 и слѣд. («Вопросы», май). Онъ тотчасъ же замѣтитъ, что г. Каринскій часто возражаетъ Канту съ такой точки зрѣнія, которую Кантъ отвергаетъ и которая очень близка къ наивному

реализму: по крайней мѣрѣ, такъ выходитъ по изложенію г. Серебренникова». Можно подумать, что г. проф. Введенскій пишетъ статью о писателѣ, отъ сочиненій котораго не сохранилось никакихъ отрывковъ и о взглядахъ котораго приходится судить по извѣстіямъ другихъ *).

3. У г. проф. Введенскаго есть и третій, еще болѣе сложный приемъ открывать въ моей книгѣ мысли, которыя въ ней не встрѣчаются: посредствомъ какого-либо діалектическаго оборота онъ превращаетъ мысль, дѣйствительно мною высказанную, въ другую, которая никогда не высказывалась мною и даже явно противорѣчитъ связи, въ какой стоитъ моя мысль со многими другими мыслями, ясно и опредѣленно высказанными въ моей книгѣ. Это дѣлаетъ онъ во введеніи ко второму отдѣлу своей статьи, гдѣ устанавливается общая точка зрѣнія, съ которой должны отыскиваться и обсуждаться недостатки моей книги. Онъ беретъ здѣсь (стр. 625) за исходный пунктъ своихъ разсужденій два сужденія, изъ которыхъ одно составляетъ заключеніе послѣдняго

*) Впрочемъ, въ подстрочномъ примѣчаніи къ стр. 630 мой критикъ предлагаетъ читателямъ примѣнить мое разсужденіе на 21 стр. моей книги ко всякимъ общимъ мыслямъ и спрашиваетъ: «не окажется ли существованіе послѣднихъ (чего бы онѣ ни касались) невозможнымъ при такомъ способѣ разсужденія? А не значить ли это, что само-то разсужденіе ведется въ духѣ чистаго сенсуализма?» Но: 1) на стр. 21 моей книги дѣло идетъ о непригодности Кантова объясненія очевидности математическихъ аксіомъ изъ чистаго созерцанія, и мое разсужденіе совсѣмъ неприменимо ни къ какому иному доказательству истины, кромѣ доказательства, основывающагося исключительно на созерцаніи, а по Канту никакъ не всѣ высшія истины основываются на созерцаніи. 2) Моя критика Кантова взгляда, по крайней мѣрѣ въ этомъ мѣстѣ, вовсе не отрицаетъ возможности для математическихъ аксіомъ опираться даже исключительно на созерцаніи а priori, но показываетъ лишь, что Кантъ совсѣмъ не объяснилъ этой возможности, а между тѣмъ она никакъ не самоочевидна. Если г. проф. Введенскій находитъ, что иныхъ средствъ объясненія этой возможности нѣтъ, и если при этомъ онъ думаетъ, что противъ такой критики безсильно какое угодно объясненіе какой угодно всеобщей истины, то это уже его дѣло, а не мое, и въ сенсуализмъ придется идти ему, а не мнѣ, такъ какъ ничего подобнаго я не высказывалъ. Въ концѣ своего примѣчанія мой критикъ говоритъ: «на дальнѣйшихъ страницахъ моей статьи внимательный читатель и самъ замѣтитъ нѣкоторые другіе примѣры возраженій г. Каринскаго Канту съ забракованныхъ послѣднимъ и не оправдаемыхъ г. Каринскимъ, точекъ зрѣнія». Нужно думать, что этими словами г. проф. Введенскій указываетъ на третій отдѣлъ своей статьи, о которомъ у насъ еще будетъ рѣчь.

отдѣла моей книги и читается такъ: «догматизмъ проникаетъ насквозь не постановку только вопроса о самоочевидныхъ истинахъ въ «Критикѣ чистаго разума», а вмѣстѣ все изслѣдованіе и рѣшеніе его», а другое—составляетъ общее заключеніе книги, начинается съ новой строки и читается такъ: «по моему мнѣнію, рѣшеніе вопроса о послѣднихъ посылкахъ знанія въ такъ называемой критической философіи относится не къ настоящему и не къ будущему философіи, а къ ея прошедшему». Послѣ нѣкоторыхъ разсужденій г. проф. Введенскій говоритъ, что этотъ «приговоръ г. Каринскаго на общепринятомъ языкѣ можетъ быть формулированъ такъ: вся «Критика чистаго разума» написана во всѣхъ своихъ частяхъ безъ всякой научной провѣрки и не имѣетъ никакого научнаго значенія ни для настоящаго, ни для будущаго». Затѣмъ онъ уже смотритъ на дѣло такъ, какъ будто я это именно и высказалъ. «Кто рѣшается,—говоритъ онъ (стр. 626),—высказать о Кантѣ столь суровый (если его высказать въ общепринятыхъ терминахъ) приговоръ, тотъ налагаетъ на себя этимъ значительныя обязанности относительно его оправданія». За неисполненіе этихъ-то значительныхъ обязанностей онъ и судить меня. Я, конечно, долженъ быть благодаренъ г. проф. Введенскому за то, что онъ излагаетъ мою мысль на общепринятомъ языкѣ; но само собой понятно, не могу желать, чтобы при этомъ измѣнялся дѣйствительный смыслъ того, что я высказываю. Между тѣмъ смыслъ того, что я утверждалъ въ послѣднихъ словахъ своей книги, въ передачѣ г. проф. Введенскаго на общепринятый языкъ, претерпѣлъ двоякое измѣненіе.

Во-первыхъ, я говорю о Кантовомъ изслѣдованіи и рѣшеніи вопроса объ очевидныхъ истинахъ, а не о всей «Критикѣ чистаго разума» во всѣхъ ея частяхъ. Я не ставилъ задачей своей книги разсматриваніе и не разсматривалъ всей «Критики чистаго разума» во всѣхъ ея частяхъ, а хотѣлъ только разсмотрѣть мнѣніе Канта по вопросу, которому должно быть посвящено все мое сочиненіе «Объ истинахъ самоочевидныхъ». Г. проф. Введенскій предвидитъ это недоумѣніе и отвѣчаетъ на него такъ (стр. 626): «Я говорю «во всѣхъ своихъ частяхъ», хотя г. Каринскій разбираетъ только два отрывка изъ нея (т.-е. изъ «Критики»); но вѣдь во всѣхъ частяхъ «Критики» разсматривается одинъ и тотъ же вопросъ—объ условіяхъ возможности и о предѣлахъ достовернаго знанія, т.-е., говоря языкомъ г. Каринскаго, вопросъ о

послѣднихъ посылкахъ нашего знанія, объ условіяхъ ихъ достовѣрности и о предѣлахъ ихъ значенія». Если этими словами г. проф. Введенскій хочетъ сказать, что вся совокупность вопросовъ, которые рассматриваются въ различныхъ отдѣлахъ «Критики», можетъ быть сведена къ общему вопросу объ условіяхъ и пр., и что этотъ общій вопросъ,—еслибы понадобилось выразить его примѣнительно къ моей терминологіи,—могъ быть выраженъ такъ, какъ онъ говоритъ, то противъ такой постановки я ничего не имѣю возразить; но не понимаю, какъ относилось бы это къ дѣлу. Вѣдь, вопросъ идетъ не объ общей задачѣ «Критики», а лишь о тѣхъ изслѣдованіяхъ въ ней, о которыхъ я произношу приговоръ въ концѣ своей книги. Если же г. проф. Введенскій хочетъ сказать о томъ самомъ Кантовомъ изслѣдованіи, о которомъ «я рѣшаюсь высказать приговоръ», что оно есть изслѣдованіе объ условіяхъ и пр., то онъ самъ хорошо знаетъ, что это неправда. На третьей страницѣ своей книги я формулировалъ общій вопросъ всего своего сочиненія такъ: теорія доказательства «должна разъяснить, какого рода истины нужно признавать недоказуемыми и тѣмъ не менѣе достовѣрными, и въ чемъ заключается право ихъ на эту достовѣрность». На пятой страницѣ я разъясняю, что разногласіе двухъ главнѣйшихъ философскихъ школъ новаго времени касается важнѣйшей стороны этого вопроса: имѣютъ или не имѣютъ нѣкоторыя общія положенія особое, исключительное право на достовѣрность? Затѣмъ ставлю своею задачей—изслѣдовать рѣшеніе обѣихъ школъ относительно этой именно спорной стороны вопроса. При своемъ разборѣ Кантова ученія я нигдѣ не выхожу изъ этихъ предѣловъ, т.-е. рассматриваю только: доказалъ ли Кантъ существованіе умозрительныхъ синтетическихъ сужденій? Откуда же взялъ г. проф. Введенскій, что я высказываю что-нибудь о *всей* «Критикѣ чистаго разума» во всѣхъ ея частяхъ?

Во-вторыхъ, совершенную непригодность для настоящаго и будущаго времени я приписалъ въ заключительныхъ словахъ своей книги не Кантовскому изслѣдованію, а Кантовскому рѣшенію вопроса объ очевидныхъ истинахъ. Самая мысль о непригодности этого рѣшенія не была у меня даже связана съ предшествующею мыслию, гдѣ упоминалось объ изслѣдованіи, а начиналась съ новой строки, какъ общій результатъ всей книги. Почему же г. Введенскій въ своемъ переводѣ моей мысли «на общепринятый

языкъ» приписываетъ ее изслѣдованію, или даже всей «Критикѣ» во всѣхъ ея частяхъ? Ужели онъ не понимаетъ, что между той и другой формулой есть немаловажное различіе? Рѣшеніе вопроса можетъ оказаться совсѣмъ ошибочнымъ, а въ изслѣдованіи, тѣмъ болѣе—во всей «Критикѣ», во всѣхъ ея частяхъ можетъ оказаться кое-что, а можетъ быть, и не мало кое-чего пригоднаго. Мой критикъ прямо и ясно не указываетъ, почему онъ дѣлаетъ эту замѣну, но догадываться объ этомъ, повидимому, можно. О Кантовскомъ изслѣдованіи (а вмѣстѣ и о рѣшеніи) вопроса я говорю, что догматизмъ проникаетъ его насквозь. Мой критикъ замѣчаетъ (стр. 625): «г. Каринскій понимаетъ подъ «критическимъ»—научно провѣренный, подъ «догматическимъ» же—не провѣренный». Поэтому онъ считаетъ себя вправѣ замѣнить мое выраженіе: «догматизмъ проникаетъ насквозь изслѣдованіе»—слѣдующимъ: «вся Критика чистаго разума написана во всѣхъ своихъ частяхъ безъ всякой научной провѣрки». Нужно думать, что послѣ этой замѣны ему показалось уже совершенно резоннымъ—приписать самому изслѣдованію и даже всей «Критикѣ» во всѣхъ ея частяхъ также совершенную непригодность ни для настоящаго времени, ни для будущаго. Мнѣ кажется, что даже и послѣ сдѣланной замѣны не было бы излишне философу-критику задаться вопросомъ: одно ли и то же значить—признать извѣстную мысль научно не провѣренной или признать ее не имѣющей никакого значенія ни для настоящаго времени, ни для будущаго? Но во всякомъ случаѣ, чтобы предъ-являть требованія къ моему сочиненію на основаніи моихъ же собственныхъ словъ и приговоровъ и судить меня за неисполненіе этихъ требованій, для этого ему слѣдовало, по крайней мѣрѣ, поостороже отнестись къ замѣнѣ моихъ словъ другими, не навязывать мнѣ того, чего я не говорю. Совершенно вѣрно понимаетъ меня г. проф. Введенскій, когда говоритъ, что догматизмъ вообще въ исторіи философіи я вижу въ принятіи исторически сложившихся взглядовъ безъ научной ихъ провѣрки. Но онъ забываетъ (конечно, по несчастной, случайности), что тотчасъ же вслѣдъ за установкой этого общаго понятія о догматизмѣ я разъясняю (стр. 11—13), что съ Декарта начинается «утонченный и очищенный отъ наиболѣе осязательныхъ ошибокъ догматизмъ», что здѣсь дѣло идетъ уже только о принятіи на вѣру такихъ сужденій, «которыя производятъ особое обя-

тельное вліяніе на мысль», такъ что мысль «при разсмотрѣніи ихъ невольно, какъ бы роковымъ образомъ, соглашается съ ними, не находя въ себѣ силы противиться навязывающемуся ей согласію съ ними». Онъ забываетъ, что я совершенно точно опредѣляю догматизмъ Канта. На стр. 16-й я говорю, что вѣра въ такъ называемыя, очевидныя истины «прямо, безъ всякаго ея анализа, безъ всякой попытки ея научнаго оправданія считается Кантомъ за научный, совершенно достаточный и безспорный доводъ, которымъ можно установить дѣйствительную всеобщность и необходимость, а слѣдовательно умозрительный характеръ этихъ аксіомъ. Въ этомъ именно, прибавляю я, догматизмъ Канта». Эту именно мысль провожу я и при своемъ разборѣ различныхъ взглядовъ Канта. При разборѣ ученія Канта о математическомъ знаніи я разъясняю, что въ Кантовой теоріи математическаго знанія «умозрительность этого знанія въ его (Канта) глазахъ достаточно твердо установлена его догматическимъ выводомъ ея изъ невольной вѣры сознанія въ безусловную всеобщность и необходимость математическихъ истинъ (стр. 7). Что же касается моего разбора Кантова ученія о такъ называемомъ, чистомъ естествознаніи, т.-е. о самоочевидныхъ истинахъ, лежащихъ въ основаніи всей въ совокупности науки, то г. проф. Введенскій самъ (стр. 631) признаетъ, что «во всей книгѣ онъ (Каринскій) проводитъ мысль, будто бы мышленіе по категоріямъ выставляется Кантомъ какъ что-то необъяснимое для мысли, роковое, вынужденное столь же роковыми законами, какъ и законы мертваго вещества». Но вѣдь, я въ своей книгѣ (стр. 50) опредѣленно говорю, что именно «признаніе невольной вѣры, которую возбуждаетъ то или другое сужденіе (имѣются въ виду самоочевидныя истины) за достаточный научный критерій истины повело естественнымъ путемъ къ признанію возможности установить систему понятій, составляющихъ природу разсудка, не прибѣгая къ логическому отчетливому оправданію ея, даже прямо отрицая возможность такого оправданія»; и затѣмъ, какъ то разъяснено было уже выше, послѣ разбора Кантовыхъ доказательствъ основоположеній, я показываю, что развитіе этихъ доказательствъ скрываетъ позади себя ту же мысль о роковыхъ законахъ мысли, а слѣдовательно предполагаетъ ту же, мѣняющую только свое выраженіе, увѣренность, что для оправданія высшихъ основоположеній разсудка достаточна невольная, непреоборимая

увѣренность въ ихъ значеніи. Эту-то именно мысль и формулирую я въ положеніи, что догматизмъ проникаетъ насквозь изслѣдованіе Канта о самоочевидныхъ истинахъ, и самое это положеніе даже прямо поставлено у меня какъ выводъ изъ мысли, которая была разъяснена непосредственно передъ нимъ, именно что подъ необходимостью, которая имѣлась въ виду Кантомъ при его доказательствахъ основоположеній, могло разумѣться не логическое право, а роковая необходимость для мысли. Я не берусь рѣшить, что собственно разумѣетъ г. проф. Введенскій, когда переводитъ это мое положеніе на общепринятый языкъ такъ: «вся «Критика чистаго разума» написана во всѣхъ своихъ частяхъ безъ всякой научной провѣрки»; но если дѣйствительно мысль, которую онъ соединяетъ съ этой фразой, дала ему право приписать самому Кантову изслѣдованію, даже всей «Критикѣ чистаго разума», во всѣхъ ея частяхъ, непригодность для настоящаго и будущаго времени, которую я самъ отнесъ не къ Кантовскому изслѣдованію, а только къ Кантовскому рѣшенію вопроса объ очевидныхъ истинахъ, то эта мысль мнѣ не принадлежитъ. Если Кантъ въ невольной, неотразимой вѣрѣ ума въ математическія аксіомы готовъ видѣть научное доказательство истинности этой вѣры, если основоположенія чистаго естествознанія доказываются имъ такъ, что при точномъ анализѣ доказательствъ оказывается, что въ основаніи ихъ лежитъ взглядъ на законы познанія какъ на роковую ограниченность сознанія, роковую необходимость принимать призракъ за дѣйствительность, то мы, конечно, имѣемъ право сказать, что догматизмъ насквозь проникаетъ Кантово изслѣдованіе объ истинахъ самоочевидныхъ. Но все это однако нисколько не мѣшаетъ намъ признать, что геній Канта, плѣненный остатками унаслѣдованнаго имъ догматизма, оказывается все же способнымъ разрушать болѣе грубыя иллюзіи прошлаго, и что онъ при самомъ своемъ стремленіи доказать свою, хотя бы и ложную, теорію знанія, въ своихъ усиліяхъ глубже связать ее съ фактическими процессами сознанія можетъ созидать и разбрасывать на пути своего изслѣдованія не мало свѣтлыхъ концепцій, которыми можетъ воспользоваться наука настоящаго и будущаго. Это я не одинъ разъ очень опредѣленно высказывалъ въ своей книгѣ. Анализируя лишь ту часть содержанія «Критики чистаго разума», которая непосредственно относится къ моему вопросу, я призналъ (стр. 14) «дѣйствительную критическую заслугу Кан-

та» въ томъ, что «онъ разъяснилъ очень наглядно, что математическія истины никакъ не представляютъ чистаго анализа въ томъ смыслѣ, чтобы въ нихъ сказуемое было только болѣе отчетливымъ представленіемъ того, что уже содержится въ подлежащемъ»; далѣе, тамъ же (стр. 16) я сказалъ, что въ его взглядѣ на пространство и время, «мнѣ кажется, заложена очень глубокая и вѣрная мысль, только она получила у Канта несоотвѣтственную форму». Приступая къ критицѣ основоположеній, я замѣтилъ (стр. 85), что, «по моему мнѣнію, въ основаніи Кантовыхъ доказательствъ основоположеній отношенія лежитъ вѣрная общая мысль, что созиданіе объективнаго порядка въ нашемъ сознаніи необходимо предполагаетъ активность, самодѣятельность духа», и «мнѣ кажется совершенно вѣрной мысль (Канта), что разнообразныя связи, въ которыхъ воспринимаемое нами дано нашему непосредственному сознанію, не входятъ цѣликомъ сами собой въ нашу душу, какъ представляется то непосредственному сознанію, и никакъ не представляютъ результата совершенно пассивнаго процесса, по образу пассивныхъ процессовъ природы, какъ принимаетъ ходячая психологія новаго времени». Описавъ Кантовскій процессъ аппрегенсіи подлинными словами Канта, я призналъ (стр. 89), что «мысль, выраженная въ этихъ словахъ, во всякомъ, случаѣ относится къ тѣмъ глубокимъ концепціямъ, которыя могутъ встрѣчаться только у великихъ мыслителей». Разъяснивъ Кантово ученіе о тождествѣ самосознанія, я не усомнился утверждать (стр. 181), что «Кантъ былъ правъ, указавъ на тождество самосознанія, какъ на такое условіе, съ которымъ неизбежно должна соединяться самая возможность для пассивныхъ состояній духа стать матеріаломъ для знанія», и что «не менѣе правъ Кантъ, если не хочетъ онъ смотрѣть на тождественное сознаніе, какъ на нѣчто вродѣ обширнаго короба, въ пустотѣ котораго можетъ свободно располагаться что угодно, не чувствуя никакой потребности приспособлять себя къ своему помѣщенію, а признаетъ въ немъ живую силу, съ которой необходимо считается возникающимъ въ немъ явленіямъ». Все это написано въ моей книгѣ, и написано тѣми самыми словами, какими передается здѣсь. Можетъ быть, эти слова и нуждаются въ переводѣ на общепринятый языкъ, но во всякомъ случаѣ они не представляютъ никакихъ непреодолимыхъ трудностей для пониманія. И мнѣ совершенно непонятно, какимъ образомъ даже всѣ эти мои сужденія

о взглядахъ Канта не удержали г. проф. Введенскаго отъ стремленія приписать мнѣ странную мысль, что вся «Критика чистаго разума» во всѣхъ своихъ частяхъ не имѣетъ никакого научнаго значенія ни для настоящаго, ни для будущаго.

Навязавъ мнѣ эту мысль, онъ прямо изъ нея выводитъ одинъ изъ недостатковъ моей книги: «Во всякомъ случаѣ, если это и не обязательно, — говоритъ онъ, — но подкрѣпило бы его (Каринскаго) приговоръ (о Кантѣ), еслибъ онъ разъяснилъ загадку: какимъ же образомъ «Критика чистаго разума» могла реформировать философію и оказывать столь сильное вліяніе вплоть до нашихъ дней. Объ этомъ у г. Каринскаго не говорится ни слова». Мнѣ кажется, и здѣсь мой критикъ заходитъ слишкомъ далеко. Правильно или неправильно требованіе, предъявляемое имъ ко мнѣ, это все равно, но мнѣ приходится напомнить ему, что его желаніе исполнено мною двадцать два года тому назадъ въ моемъ критическомъ очеркѣ послѣдняго періода германской философіи». Въ этомъ сочиненіи ясно и рѣшительно высказана была мысль о несостоятельности Кантовой теоріи познанія, а специальною задачей сочиненія ставилось разъясненіе отношенія къ этой теоріи всѣхъ важнѣйшихъ системъ нѣмецкой философіи послѣ Канта вплоть до Гартманновой философіи безсознательнаго. Въ моемъ «Критическомъ обзорѣ» не только не отрицалось, но ярко ставилось на видъ глубокое вліяніе Кантовой философіи на всѣ эти системы. Разъясняя изъ нея самое ихъ возникновеніе, я тѣмъ не менѣе доказывалъ, что самая исторія ихъ свидѣтельствуетъ о несостоятельности Кантова взгляда на такъ называемыя, формы мысли и воспріятія. То, что кажется г. проф. Введенскому загадкой, здѣсь разрѣшалось самымъ фактомъ разъясненія послѣ-кантовскихъ системъ почти съ той же точки зрѣнія, какая господствуетъ въ моей книгѣ, которую онъ разбираетъ. Въ ученой литературѣ я не припомню другого такого случая, чтобы профессоръ-специалистъ упрекалъ сочинителя той или другой книги за то, что онъ оставилъ безъ разрѣшенія вопросъ, отвѣтомъ на который можетъ служить цѣлое особое изслѣдованіе того же самага автора.

Навязавъ мнѣ мысль, будто бы я хотѣлъ въ своей книгѣ доказывать, что вся «Критика» во всѣхъ своихъ частяхъ не имѣетъ никакого значенія ни для настоящаго, ни для будущаго времени, г. профессоръ Введенскій тѣмъ самымъ приобрѣлъ надежную

опору для различныхъ другихъ обвиненій противъ меня. Читатель, которому внушена мысль, будто я хотѣлъ судить всю «Критику» во всѣхъ ея частяхъ, будетъ, конечно, предрасположенъ благосклонно относиться къ обвиненію такого, напримѣръ, рода, что я не говорилъ объ основной идеѣ «Критики», хотя говорить о ней мнѣ было совсѣмъ незачѣмъ; онъ будетъ вмѣстѣ съ г. проф. Введенскимъ сѣтовать на меня, что я не рассмотрѣлъ Кантова вывода о самоупраздненіи догматизма и эмпиризма, хотя дѣло идетъ о выводѣ, не зависящемъ отъ доказательствъ существованія умозрительнаго знанія, а эти именно доказательства составляли въ дѣйствительности единственную тему моей книги: наконецъ, онъ найдетъ страннымъ, что я разсматривалъ только отрывки «Критики», хотя эти отрывки представляютъ единственные трактаты въ ней, которые относятся къ моему предмету.

Правда, г. профессоръ Введенскій хочетъ доказывать, что эти послѣднія обвиненія должны пасть на меня одинаково, «распространимъ ли мы приговоръ г. Каринскаго на всю «Критику», или ограничимъ ее только тѣмъ вопросомъ, который его больше всего интересуесть» (627). Но все это доказательство — простая діалектика; ею только прикрывается дѣйствительное значеніе того извращенія моей мысли, на которомъ на самомъ дѣлѣ основываются всѣ эти обвиненія. Въ самомъ дѣлѣ, какъ доказываетъ мой критикъ мою виновность даже и въ томъ случаѣ, если не распространять моего приговора на всю «Критику» во всѣхъ ея частяхъ? Сначала онъ высказываетъ нѣсколько самыхъ общихъ соображеній о томъ, какъ хорошо, при разборѣ частныхъ мыслей Канта, имѣть въ виду основную идею его «Критики». Но подобныхъ общихъ мѣстъ всегда можно наказать великое множество, если не обращать вниманія, затрогиваютъ ли они или не затрогиваютъ какую-нибудь существенную сторону предмета, о которомъ идетъ рѣчь. Далѣе, повидимому, онъ старается подойти къ дѣлу ближе. Онъ въ книгѣ неожиданно утверждаетъ, что Кантовъ выводъ о самоупраздненіи догматизма и эмпиризма относится къ составнымъ элементамъ основной идеи «Критики», и проходить чрезъ «Критику, разсматриваемую въ цѣломъ» (стр. 627) *), и затѣмъ на этомъ именно выводѣ берется разъяснить,

*) Когда выводъ о самоупраздненіи догматизма и эмпиризма г. профессоръ Введенскій возводитъ на степень составнаго элемента основной идеи «Критики», когда онъ утверждаетъ, что этотъ выводъ проведенъ Кантомъ чрезъ

какъ ужасно повредилъ я своей книгѣ, не разсмотрѣвъ тщательно основной идеи «Критики» (стр. 629). Однако, когда приступаетъ онъ къ этому разъясненію, то все дѣло сводится у него къ разобранному мною выше обвиненію меня въ сенсуалистической точкѣ зрѣнія, т.-е. къ тому обвиненію, при которомъ онъ долженъ былъ забыть дѣйствительно написанное въ моей книгѣ и перетолковать краткое изложеніе ея содержанія, сдѣланное В. С. Серебряниковымъ.

4. Своимъ особымъ методомъ критики, замѣной моихъ мыслей мыслями, мнѣ не принадлежащими, г. профессоръ Введенскій пользуется не для того только, чтобъ открывать недостатки въ моей книгѣ тамъ, гдѣ ихъ нѣтъ въ дѣйствительности; тотъ же пріемъ онъ употребляетъ и для того, чтобы защищать Кантову философію отъ моихъ возраженій. Въ разсматриваемомъ мною теперь второмъ отдѣлѣ своей статьи, вообще говоря, г. профессоръ Введенскій уклоняется отъ разбора возраженій, которыя я дѣлаю противъ Канта. Но одно изъ этихъ возраженій, повидимому, особенно встревожило моего критика. Въ § 3 своей книги

«Критику», разсматриваемую въ цѣломъ, онъ, конечно, не принимаетъ во вниманіе того, что придется ему утверждать нѣсколько строкъ ниже. Тамъ онъ говоритъ, что дѣло идетъ о выводѣ, который можетъ быть принятъ даже и въ томъ случаѣ, если «совсѣмъ нельзя доказать существованія апіорныхъ синтетическихъ принциповъ»; говорить это ему необходимо, чтобы выводъ, зависящій отъ доказательствъ существованія этихъ принциповъ, не оказался совсѣмъ обойденнымъ въ моей книгѣ. Но утверждать, что мысли или соображенія, не связанныя съ существованіемъ апіорныхъ синтетическихъ принциповъ, проходятъ черезъ «Критику», разсматриваемую въ цѣломъ, было бы, конечно, очень смѣло, такъ какъ разъясненіе существованія умозрительныхъ принциповъ несомнѣнно составляетъ существеннѣйшую часть содержанія «Критики». Конечно, нѣтъ никакого сомнѣнія, что опроверженіе догматизма (въ до-кантовской его формѣ) и эмпиризма или, по Канту, скептицизма относится къ основной идеѣ «Критики». Но сказать, что та или другая частная мысль, имѣющая свое значеніе въ «Критикѣ», но не связанная даже съ ученіемъ Канта о существованіи апіорныхъ синтетическихъ принциповъ, проходитъ черезъ «Критику», разсматриваемую въ цѣломъ,—это значитъ прямо противорѣчить самому очевидному факту. А сказать, что такая мысль относится къ составнымъ элементамъ основной идеи,—это значитъ частныя мысли и доводы превращать въ основную идею. Но г. профессору Введенскому, во что бы то ни стало, хотѣлось пустить въ ходъ основную идею «Критики» и составные ея элементы, и онъ превращаетъ частныя мысли въ элементы основной идеи «Критики», и доказательства, не зависящія отъ существенной части содержанія «Критики», въ мысли, проходящія черезъ всю «Критику».

я доказывалъ, что самая постановка вопроса въ «Критикѣ чистаго разума» догматична, такъ какъ безусловная всеобщность и необходимость такъ называемыхъ, очевидныхъ истинъ тамъ принимается изъ довѣрія къ непосредственному сознанию. Извѣстно, что самъ Кантъ претендовалъ на признаніе своей философіи философіей критической и именно въ критицизмѣ видѣлъ отличіе ея отъ философіи своихъ предшественниковъ, которые въ его глазахъ были догматиками (или скептиками). При огромномъ вліяніи взглядовъ Канта на послѣдующее время философской мысли, совершенно естественно за ней твердо установилось названіе критической философіи. Это побудило меня представить самый краткій историческій очеркъ (стр. 10—16), изъ котораго должны были сдѣлаться ясными для читателя слѣдующія двѣ мысли: 1) Если подъ догматизмомъ разумѣть признаніе безъ научной провѣрки какихъ бы то ни было истинъ, входящихъ въ философскую науку, то критицизмъ такъ же старъ, какъ философія. А если подъ догматизмомъ разумѣть признаніе безъ научной провѣрки только, такъ называемыхъ, самоочевидныхъ истинъ, то начало критическаго направленія должно соединяться съ именемъ Декарта. 2) Канту принадлежитъ нѣкоторое движеніе впередъ въ этомъ направленіи точно такъ же, какъ свое движеніе впередъ въ этомъ же направленіи принадлежало Декарту, Лейбницу, Юму; но и онъ точно такъ же запутывается въ тенетахъ догматизма, какъ Декартъ и Лейбницъ. Такимъ образомъ, отсюда выходило, что Кантова философія никакъ не можетъ быть названа ни первой провозвѣстницей критическаго направленія, ни философіей, установившей правильный критическій путь. Вотъ эти-то именно разъясненія мои такъ обезпечили моего критика, что онъ рѣшился здѣсь прибѣгнуть къ своему обычному приему. На стр. 625 онъ прямо и рѣшительно объявляетъ, что въ томъ §, гдѣ дѣлается упомянутый историческій очеркъ, «г. Каринскій даетъ знать читателю, что термины «догматическій» и «критическій» онъ будетъ понимать не въ ихъ исторически закрѣпившемся (по его же собственнымъ словамъ, см. стр. 10 *) значеніи,

*) Ссылаясь на мои собственные слова, авторъ имѣетъ въ виду то мѣсто въ моей книгѣ, гдѣ я мотивирую необходимость особо доказывать и разъяснять высказанную передъ тѣмъ мысль о догматизмѣ Канта. Эти слова почти дословно выписаны мною выше въ текстѣ этой статьи, гдѣ я говорю о побужденіяхъ, которыя заставили меня написать историческій очеркъ, о которомъ идетъ рѣчь.

а по-своему». Но г. проф. Введенскій этимъ объясненіемъ моего историческаго очерка не довольствуется. Въ подстрочномъ замѣчаніи къ этому мѣсту онъ дѣлаетъ мнѣ внушеніе, которое заслуживаетъ того, чтобы быть выписаннымъ здѣсь цѣликомъ, хотя бы въ видѣ образца для будущихъ составителей философско-критическихъ статей въ духѣ г. профессора-критика: «И къ чему было отступать,—пишетъ онъ,—отъ исторически сложившейся терминологіи? Сдѣлавъ это, г. Каринскій долженъ былъ затратить нѣсколько страницъ (10—16) въ доказательство того, что житейская терминологія не мѣшаетъ ему такъ поступить. Неужели же его книга стала бы еще болѣе длинной или менѣе ясной, еслибъ онъ выдержалъ историко-философскую терминологію и вмѣсто словъ «догматическій» и «критическій» употреблялъ бы слова: провѣренный, непровѣренный и т. д?» Итакъ, историческое разъясненіе и доказательство того факта, что Кантъ въ самомъ введеніи въ свою «Критику» стоитъ на точкѣ зрѣнія той же по существу вѣры въ свидѣтельство непосредственнаго сознанія относительно послѣднихъ посылокъ знанія, какая сбивала съ надлежащаго пути Декарта и Лейбница, — что онъ такъ же не въ состояніи подняться надъ этой вѣрой, научно-критически отнестись къ ней, какъ и его великіе предшественники,— мое историческое доказательство и разъясненіе этого факта для г. проф. Введенскаго есть только безцѣльное и даже наивное разъясненіе моей собственной терминологіи...

Но г. проф. Введенскому мало было и посмѣяться надъ моею наивностію, съ какою я трачу цѣлыя страницы изъ-за дѣла, ничего не стоящаго. На стр. 627 онъ уже внушаетъ мнѣ, что опровергать Канта можно «не иначе, какъ понимая подъ словами критицизмъ и догматизмъ не то, что намъ захочется, а то, что подразумеваетъ самъ Кантъ»; а въ подстрочномъ примѣчаніи къ стр. 628 онъ уже увѣряетъ читателя, что на указанныхъ страницахъ моей книги я поднимаю вопросъ о томъ, «какое значеніе надо прилагать исторически сложившимся терминамъ, чтобы можно было примѣнить къ самому Канту слово «догматизмъ» (и притомъ такъ, чтобы не становиться на его собственную точку зрѣнія)»; или, какъ выражается мой критикъ на стр. 630, на стр. 10—16 своей книги я «завожу рѣчь о томъ, какъ сдѣлать, чтобы можно было примѣнить къ Канту слово догматизмъ». Такимъ образомъ, перетолковываніе этихъ (10—16) страницъ моей

книги идетъ crescendo и crescendo: изъ наивнаго разъясненія моея собственной терминологіи г. проф. Введенскій дѣлаетъ указанныя страницы сначала недозволительной замѣной терминологіи Кантовой и, наконецъ, злонамѣренной попыткой насильственно придать терминамъ такой смыслъ, чтобы подъ слово «догматизмъ» подошла Кантова философія.

Но если мое употребленіе терминовъ «догматическій» и «критическій» есть недозволительная при оцѣнкѣ Кантовой философіи замѣна того смысла, который соединяетъ съ нимъ сама критическая философія, то почему г. проф. Введенскій не разъяснилъ этого смысла и не показалъ, въ какомъ же именно отношеніи находится смыслъ, придаваемый мною этимъ терминамъ, къ смыслу, какой придаетъ имъ Кантъ? Почему не объяснилъ онъ, въ чемъ состоитъ злоупотребленіе, какое я позволяю себѣ, понимая эти термины по-своему? Если дѣйствительно, по его мнѣнію, я намѣренно придумалъ особое значеніе для терминовъ «догматизмъ» и «критицизмъ», чтобы подъ «догматизмъ» подходила Кантовская философія, почему онъ не вскрылъ, не разъяснилъ передъ читателями всю неестественность соединенія съ этими терминами того смысла, который я подыскалъ для нихъ только затѣмъ, чтобы насильственно и безъ вины заклеить философію Канта именемъ догматической? Г. проф. Введенскій хорошо знаетъ, почему онъ не сдѣлалъ всего этого. Онъ знаетъ, что понятіе, которое я соединяю съ терминомъ «критическій», есть тотъ идеалъ научно-философскаго знанія, который, какъ это ясно изъ того же моего историческаго очерка, парилъ передъ мыслию Декарта, Лейбница, Юма и Канта, и которому они только невольнo измѣняли подъ вліяніемъ унаслѣдованнаго догматизма. Онъ знаетъ, что это понятіе есть тотъ самый идеалъ, который Кантъ хотѣлъ выразить въ своемъ терминѣ «критическій», но съ котораго сбился на первыхъ шагахъ, сбился и во всемъ своемъ изслѣдованіи, «насквозь проникнутомъ догматизмомъ». Въ своемъ историческомъ очеркѣ «догматизмъ» Канта я ставлю въ томъ, что онъ въ самомъ введеніи въ «Критику» послѣднія посылки знанія прямо принимаетъ изъ довѣрія къ непосредственному сознанію безъ всякаго анализа, безъ всякаго научнаго оправданія этой непосредственной увѣренности. А Кантъ самъ въ своей логикѣ, изданной Готтлобомъ Еше, опредѣляетъ критическій методъ какъ такой методъ, «по которому *изслѣду-*

ютъ источники утверждёнй и предначертаній и основанія, на которыхъ они опираются» (ed. Kirchn. 93)*). Онъ самъ въ предисловіи «Критики» ставилъ для себя задачей снабдить *удовлетворительными доказательствами* законы, которые a priori лежатъ въ основаніи у природы, какъ совокупности предметовъ опыта. Г. проф. Введенскій въ одномъ изъ своихъ собственныхъ сочиненій**) самъ ставитъ различіе между догматическимъ и критическимъ направлениемъ въ томъ, что первое изъ нихъ *«предполагаетъ нѣкоторые общіе принципы, напримѣръ, законъ причинности, пространство, время и т. д., правильно познанными, сами собой извѣстными, достовѣрными...»* Критическая же философія подвергаетъ изслѣдованію подобныя принципы со стороны ихъ достовѣрности». А, вѣдь, на цитованныхъ имъ страницахъ моей книги я только серьезно и безпристрастно примѣнилъ эти признаки къ Декарту, Лейбницу и къ постановкѣ вопроса въ «Критикѣ чистаго разума»***) и показалъ, что критическій вопросъ въ отношеніи къ послѣднимъ посылкамъ знанія появился уже съ Декарта, а не съ Канта, и въ догматизмѣ запутались всѣ они, не исключая и Канта, хотя каждый своимъ образомъ. И вотъ, этотъ же самый г. проф. Введенскій, который писалъ сейчасъ цитованныя слова о догматизмѣ и критицизмѣ, внушаетъ мнѣ, что нельзя судить Канта, понимая подъ словами «догматизмъ» и «критицизмъ» то, что намъ захочется; онъ же внушаетъ читателю, что я намѣренно измышлялъ такое значеніе этихъ терминовъ, какое дало бы возможность провозгласить Канта догматикомъ; онъ же весело подшучиваетъ надъ тѣмъ, что я цѣлыя страницы трачу надъ пустой установкой собственной терминологіи. Невольно мнѣ представляется, что новооткрытые г. проф. Введенскимъ методы достигли здѣсь своего апогея, что здѣсь мы имѣемъ одинъ изъ самыхъ поучительныхъ примѣровъ того,

*) Подчеркиваніе какъ здѣсь, такъ и непосредственно далѣе въ словахъ Канта и г. проф. Введенскаго принадлежитъ мнѣ.

**) «Опытъ построенія теоріи матеріи», стр. 5.

***) На указанныхъ страницахъ моей книги рѣчь идетъ о критицизмѣ и догматизмѣ по поводу постановки вопроса въ „Критикѣ“. Затѣмъ я тотчасъ же (стр. 16) замѣчаю, что «догматизмъ, вкравшись въ постановку вопроса, могъ быть снятъ его рѣшеніемъ». И затѣмъ вся моя книга, взятая въ цѣломъ, доказываетъ, что этотъ догматизмъ Кантовымъ рѣшеніемъ вопроса объ очевидныхъ истинахъ снятъ не былъ.

какъ просто и легко можетъ справляться ученый критикъ съ самыми неприятными для него фактами.

5. Описывая читателю приемы, съ помощію которыхъ г. проф. Введенскій усваиваетъ мнѣ мнѣнія, на самомъ дѣлѣ мнѣ не принадлежащія, я перебралъ почти все, что онъ возражаетъ противъ моей книги во второмъ отдѣлѣ своей статьи *). Мнѣ осталось сказать нѣсколько словъ о томъ, что онъ здѣсь говоритъ о моемъ отношеніи къ ученію Канта о времени и о схематизмѣ категорій. Затрогивая уже во второмъ отдѣлѣ своей статьи отношеніе мое къ ученію Канта о времени, г. проф. Введенскій не удержался, чтобы не представить его предъ читателемъ въ ложномъ свѣтѣ. Въ интересахъ главнаго обвиненія, которое онъ взводитъ на меня въ третьемъ отдѣлѣ своей статьи, ему нужно было, чтобы я къ Кантову ученію о времени отнесся иначе, чѣмъ къ другимъ взглядамъ Канта, и совсѣмъ опустилъ его изъ вниманія. И вотъ, на стр. 628 онъ отмѣчаетъ, что я разбираю отрывки изъ Эстетики съ пропускомъ ученія о времени **). Такъ какъ Кантова Эстетика излагаетъ только ученіе о пространствѣ и времени съ гносеологическими выводами изъ него, то читатель обязательно долженъ заключить изъ приведенныхъ словъ моего критика, что я при разборѣ Эстетики касаюсь лишь ученія Канта о пространствѣ и совсѣмъ опускаю изъ виду ученіе его о времени. Но г. проф. Введенскій знаетъ, что это совершенная неправда. Оба ученія съ тѣхъ сторонъ, съ которыхъ обсуждаются мною, обсужда-

*) На стр. 633 мой критикъ еще обвиняетъ меня въ томъ, что я рассматриваю взгляды Канта въ произвольномъ, не Кантовскомъ порядкѣ и не объясняю причинъ этого. Дѣйствительно, въ моей книгѣ прямо и ясно не сказано, почему въ нѣкоторыхъ случаяхъ я отступаю отъ Кантовскаго порядка при разборѣ мнѣній Канта. Но мнѣ казалось, что въ самомъ разборѣ есть понятныя для читателя указанія на причины такихъ отступленій. Первую аналогію я рассматривалъ послѣ всѣхъ остальныхъ потому, что, какъ показано у меня на стр. 159, она у Канта отступаетъ отъ общаго плана доказательствъ аналогій. Ученіе о трансцендентальномъ самосознаніи я разбираю послѣ Кантова ученія объ основоположеніяхъ потому, что первое изъ этихъ ученій для меня важно не само по себѣ, а лишь насколько оно, какъ показано это у меня на стр. 176—180, содержитъ мысль, которую необходимо принять для состоятельности Кантовыхъ доказательствъ основоположеній.

**) Что касается не разбора, а самаго изложенія ученія объ этомъ предметѣ, то на стр. 629 мой критикъ говоритъ, что у меня нѣтъ изложенія ученія и о пространствѣ, и такимъ образомъ съ этой стороны онъ уравниваетъ написанное у меня о пространствѣ и времени.

ются въ моей книгѣ вездѣ, гдѣ это можно, заразъ; вездѣ,— за исключеніемъ, конечно, ссылокъ на новѣйшія ученія о пространствѣ, такъ какъ параллельныхъ имъ ученій о времени нѣтъ, — ясно говорится не о пространствѣ только, но и о времени. Судя по третьему отдѣлу статьи, нужно думать, что мой критикъ недоволенъ мной за то, что я не излагаю и не разбираю Кантова понятія объ явленіяхъ внутренняго чувства, именно какъ явленіяхъ; но опять это одинаково относится какъ къ явленіямъ внутренняго чувства, такъ и къ явленіямъ чувства внѣшняго, и слѣдовательно приведенныя слова г. проф. Введенскаго этимъ не объясняются. Не разъясняются же и не обсуждаются мною понятія объ явленіяхъ чувства внѣшняго и внутренняго, какъ явленіяхъ, просто потому, что я считаю возможнымъ доказать несостоятельность Кантова ученія объ умозрительномъ знаніи, не входя въ этотъ разборъ, который очень затруднителенъ безъ изложенія моего собственнаго взгляда на нихъ, а это изложеніе не входило въ задачи моей книги. На стр. 633—634, въ интересахъ третьяго отдѣла своей статьи, мой критикъ старается усилить мою вину, показать особенныя причины, почему я долженъ былъ «не оставлять безъ разбора» Кантова ученія о времени. Онъ говоритъ, что я нигдѣ не рассматриваю ученія о внутреннемъ чувствѣ, хотя часто говорю о самосознаніи, «относительно котораго Кантъ требуетъ, чтобъ оно отнюдь не смѣшивалось съ внутреннимъ чувствомъ». Я хорошо знаю, что Кантъ требовалъ, чтобы не смѣшивали трансцендентальнаго самосознанія съ внутреннимъ чувствомъ; но также хорошо знаю, что Кантъ нигдѣ не требовалъ, чтобъ его ученіе о внутреннемъ чувствѣ разбиралось тамъ, гдѣ предметъ рѣчи касается трансцендентальнаго самосознанія и вовсе не касается ученія о внутреннемъ чувствѣ. И самое предостереженіе Канта — не смѣшивать ученія о внутреннемъ чувствѣ съ ученіемъ о трансцендентальномъ самосознаніи — имѣло свой смыслъ сто лѣтъ тому назадъ, когда явилась «Критика чистаго разума», и въ ней сразу не могли ориентироваться современники Канта. А въ наше время, конечно, не найдется ни одного самага плохого учебника по исторіи философіи, въ которомъ трактовалось бы о внутреннемъ чувствѣ и трансцендентальномъ самосознаніи, какъ объ одной и той же вещи.

Не менѣе интересно у г. проф. Введенскаго разъясненіе особливо преступленія моего, которое онъ видитъ въ томъ, что я не

разсматриваю ученія Канта о схематизмѣ чистыхъ понятій, или категорій. Ученіе Канта о схематизмѣ само по себѣ совсѣмъ не относится къ моему предмету; поэтому г. проф. Введенскій изыскиваетъ совершенно особую, такъ сказать, чрезвычайную причину—ставить мнѣ въ вину опущеніе этого ученія. Онъ говоритъ на стр. 634: «г. Каринскій на стр. 179—184 разсматриваетъ вопросъ: можетъ ли самосознаніе подчинить явленія категоріямъ, и, не соглашаясь съ Кантомъ, говоритъ: нѣтъ, не можетъ. А въ то же время нигдѣ не разсматриваетъ ученія о схематизмѣ чистаго разума, въ которомъ Кантъ объясняетъ, что это подчиненіе совершается чрезъ посредство времени». Изъ этихъ словъ для читателя выходитъ, какъ будто я виновенъ въ ужасномъ преступленіи противъ Канта, какъ будто, доказывая невозможность объяснить изъ трансцендентальнаго самосознанія подчиненіе явленій категоріямъ, я умолчалъ о такомъ ученіи Канта, которое какъ разъ разъясняетъ эту возможность. Послѣ всего, что сказано было о критическихъ приемахъ г. проф. Введенскаго, читатель, вѣроятно, не удивится, когда узнаетъ, что схематизмъ категорій касается совсѣмъ другой стороны дѣла,—не той, противъ которой я возражаю на цитуемыхъ авторомъ страницахъ моей книги,—а потому для разрѣшенія этихъ возраженій онъ совершенно ничего дать не можетъ.

Что такое схема чистыхъ понятій по Канту? Какую роль играетъ она, по его ученію, въ познавательномъ процессѣ? Разсудокъ нашъ требуетъ отъ явленій законосообразности, общій типъ которой выражается въ категоріяхъ. Подъ схемой чистыхъ понятій разумѣется опредѣленный порядокъ явленій во времени, съ помощію котораго можетъ быть дано созерцательное, наглядное выраженіе для той или другой стороны законосообразности, требуемой разсудкомъ. Схема необходима для осуществленія законосообразности: безъ нея законосообразность не могла бы быть созерцательно выражена, слѣдовательно, не могла бы быть дана непосредственно на явленіяхъ. Напримѣръ, причинная связь между двумя явленіями А и В въ созерцательномъ порядкѣ явленій во времени выражается въ томъ, что за однимъ изъ этихъ явленій, напримѣръ, за явленіемъ А, всегда слѣдуетъ во времени другое—В, и не будь этой созерцательно данной правильной послѣдовательности явленій, тотъ или другой законъ причинности не могъ бы проявиться на явленіяхъ. Онъ даже потерялъ бы для насъ свой опредѣленный смыслъ, такъ какъ законъ «А есть причина В» и получаетъ

для нашей мысли только опредѣленный смыслъ при выраженіи въ терминахъ времени, т.-е. когда мы представляемъ себѣ или мыслимъ, что за явленіемъ А всегда должно слѣдовать въ порядкѣ времени явленіе В. Съ другой стороны, безъ этого созерцательнаго выраженія закона на воспринимаемыхъ нами явленіяхъ законъ не можетъ быть и научно установленъ нами, такъ какъ установка его всегда въ концѣ концовъ сводится къ прямому или косвенному констатированію правильнаго слѣдованія во времени явленія В за явленіемъ А. Въ этомъ состоитъ значеніе схемъ чистыхъ понятій. Но для того, чтобы тотъ или другой опредѣленный законъ причинности созерцательно выразился во временномъ порядкѣ нашихъ воспріятій, такъ чтобы, пользуясь этимъ созерцательнымъ порядкомъ, мы могли констатировать, что этотъ именно законъ,—конечно, въ соединеніи съ разнообразными другими,—есть дѣйствительно законъ, управляющій явленіями,—для этого нужно особое условіе. Если предполагается,—какъ это предполагается у Канта,—что внѣ насъ нѣтъ времени и событій, которыя условливали бы порядокъ нашихъ воспріятій, то для образованія того или другого опредѣленнаго созерцательнаго порядка воспріятій нужно, чтобы продуктивная или творческая сила воображенія, которая по Канту должна порождать (не самыя ощущенія, но) порядокъ ощущеній, дѣйствовала не бессмысленно въ своемъ творческомъ актѣ, а сама руководилась правилами. Кантъ для этой цѣли подчиняетъ ее трансцендентальному самосознанію, а самое это самосознаніе считаетъ носителемъ общаго типа законосообразности, выраженнаго въ категоріяхъ. На тѣхъ страницахъ моей книги, которыя отмѣчаетъ г. проф. Введенскій, я доказываю, что при помощи этого общаго типа законосообразности творческая дѣятельность воображенія не можетъ дать ощущеніямъ порядка, соотвѣтствующаго схемамъ категорій. Общая категорія причинности, на примѣръ, потребуетъ отъ этой силы только распредѣленія воспріятій въ такомъ порядкѣ, чтобы изъ нихъ могъ создаться законосообразный космосъ, подчиненный вообще строгимъ законамъ. Но она не заключаетъ въ себѣ частныхъ законовъ, не укажетъ, какое именно явленіе и съ какимъ именно другимъ должно быть связано закономъ. Въ ней не предопредѣлено, должно ли за А слѣдовать В, или С или D; а потому она не способна указать продуктивной силѣ воображенія, какой порядокъ она должна дать воспріятіямъ, чтобы получился этотъ опредѣленный или вообще какой-нибудь, но только

вполнѣ опредѣленный, космосъ съ опредѣленными законами. Ясно, что схемы категорій не могутъ дать ровно ничего для разрѣшенія этого затрудненія. Схематизмъ самъ не можетъ быть пущенъ въ ходъ, созерцательное выраженіе законосообразности явленій не можетъ осуществляться, творческая сила воображенія, такъ сказать, не можетъ двинуться съ мѣста,—если указателемъ для продуктивнаго процесса не окажется заложенный въ ней конкретный, вполнѣ опредѣленный типъ законосообразности, а не общій, ровно ничего конкретно не опредѣляющій, типъ категорій.

Самый вопросъ о чистомъ, или трансцендентальномъ самосознаніи и о господствѣ его надъ явленіями я поднимаю вовсе не потому, чтобы онъ самъ по себѣ относился къ моему предмету. Онъ нуженъ мнѣ только потому, что нѣкоторыя мысли, высказанныя Кантомъ по этому вопросу,—какъ это и разъяснено въ началѣ § 26 моей книги,—дополняютъ недостаточность Кантовыхъ доказательствъ основоположеній, разъясняютъ предположеніе, неизбежное для состоятельности этихъ доказательствъ. Зачѣмъ же г. проф. Введенскій упрекаетъ меня, что я, отрицая возможность для чистаго самосознанія создать законосообразный космосъ, не говорю о схемахъ категорій, которыя будто бы объясняютъ эту возможность? Развѣ онъ не видитъ, что я возражаю совсѣмъ не противъ того, что разъясняютъ схемы, и развѣ онъ не читалъ въ моей книгѣ разъясненія причины, по которой я поднимаю вопросъ о господствѣ чистаго самосознанія надъ созерцательнымъ матеріаломъ?

Недостатки, которые открываетъ въ моей книгѣ г. проф. Введенскій во второмъ отдѣлѣ своей статьи, вновь вспоминаетъ онъ въ ея третьемъ отдѣлѣ. Здѣсь (стр. 648—650) онъ объясняетъ ихъ изъ совершеннаго непониманія мною Кантовой философіи. О своемъ непониманіи Канта я буду говорить во второй половинѣ своей статьи. Но что касается недостатковъ моей книги, происходящихъ, по мнѣнію г. проф. Введенскаго, изъ этого непониманія, то мой критикъ, очевидно, несправедливъ къ себѣ самому и отнимаетъ у себя то, что принадлежитъ ему по всякому праву. Въ первой половинѣ своей статьи я хотѣлъ возстановить нарушенную справедливость и разъяснить, что эти недостатки всецѣло и совершенно объясняются изобрѣтательностію самого г. проф. Введенскаго,—вновь открытыми имъ методами научно-философской критики.

(Продолженіе слѣдуетъ).

М. Каринскій.

Новая книга по исторіи греческой религіи.

Erwin Rohde. Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube d. Griechen. 1894. Freiburg i. Bresgau. Mohr. (VI+711).

Это замѣчательное изслѣдованіе заключаетъ въ себѣ полный очеркъ развитія греческихъ вѣрованій и представленій о душѣ и загробной жизни. Греческая религія никогда не знала ни догматовъ, ни священныхъ книгъ и не опредѣляла своихъ вѣрованій въ отвлеченныхъ формулахъ. Она является прежде всего какъ сложная система самыхъ разнообразныхъ племенныхъ культовъ и выражаетъ свои вѣрованія въ обрядахъ, богослуженіи, обычаяхъ, которымъ соотвѣтствовали нерѣдко весьма различныя представленія. Поэтому изслѣдованіе греческой религіи есть сравнительное изслѣдованіе вѣрованій и представленій, отражающихся въ культѣ, обрядѣ, обычаяхъ, правѣ, а равно и въ произведеніяхъ отдѣльных греческихъ мыслителей и поэтовъ и народной литературы.

Въ области вѣрованій относительно души и загробнаго существованія мы съ самыхъ раннихъ временъ встрѣчаемся съ нѣсколькими различными, параллельными другъ другу представленіями. Въ эпосѣ Гомера греческій народъ выступаетъ передъ нами уже съ чрезвычайно сложнымъ и опредѣленнымъ религіознымъ міросозерцаніемъ. Между тѣмъ еще до Гомера въ загробныхъ представленіяхъ грековъ должны были произойти значительныя перемѣны въ связи съ измѣненіемъ способа погребенія. Раскопки показываютъ, что въ эпоху до переселенія дорянъ гомеровскимъ похороннымъ кострамъ предшествовалъ древнеарійскій способъ погребенія въ землѣ,—погребенія съ утварью и жертвами (стр. 31);

надгробные камни были приспособлены для дальнѣйшихъ жертвоприношеній, снабжены особыми отверстиями или желобками, сквозь которые должна была протекать въ землю кровь жертвеннаго животнаго (стр. 33). Тщательное, иногда роскошное устройство могилъ микенскаго періода указываетъ на развитіе культа мертвыхъ и соотвѣтственныхъ ему представлений. Между тѣмъ у Гомера, и притомъ въ древнѣйшей части эпоса, душа является лишь бессильною, безкровною тѣнью, подобнымъ сновидѣнію призракомъ, чуждымъ жизни и сознанія. Подобные призраки, навсегда заключенные въ «домѣ Аида», въ подземномъ мракѣ, совершенно отрѣзаны отъ міра живыхъ, отъ всякихъ сношеній съ живыми. Гомеръ не знаетъ ни страха передъ покойниками, ни некромантіи или заклинанія мертвыхъ. «Такимъ образомъ, свѣтлый гомеровскій міръ освобожденъ отъ призраковъ ночи (ибо психія усопшаго перестаетъ являться даже во снѣ послѣ сожженія тѣла); гомеровскій міръ освобожденъ отъ той таинственной нечистой силы загробныхъ духовъ, передъ страшною дѣятельностью которой трепещетъ суевѣріе всѣхъ временъ. Мертвые оставляютъ въ покоѣ живыхъ».

Въ мірѣ господствуютъ лишь боги, не блѣдные, безплотные призраки, но образы, облеченные въ бессмертную плоть и кровь, живущіе на свѣтлой вершинѣ Олимпа, въ сіяніи яснаго дня. Наряду съ ними нѣтъ темныхъ, демоническихъ силъ которыя бы парализовали, ограничивали ихъ могущество (с. 11). Но Роде показываетъ, что такое представленіе, изгоняющее всякія демоническія силы изъ человѣческаго міра, не есть ни первоначальное, ни общее: оно не господствуетъ и послѣ Гомера и является лишь выраженіемъ особой *тенденціи*, преобладающей въ эпосѣ. Прежде всего, въ связи съ изученіемъ культа мертвыхъ во времена болѣе позднія, у самого Гомера не трудно отыскать много рудиментовъ такого культа, предполагающаго совершенно особенное представленіе о мертвецѣ, какъ страшномъ и сильномъ могущественномъ демонѣ,—представленіе несомнѣнно очень древнее и въ то же время отличное отъ блѣднаго образа гомеровской «психіи»: Роде указываетъ, напримѣръ, на весь рассказъ о погребеніи и поминкахъ Патрокла (23 кн. Илиады) съ человѣческими и другими жертвоприношеніями, съ поминальными играми и тризной,—словомъ, со всѣмъ сложнымъ ритуаломъ древняго *культа*, который почти безслѣдно стирается въ другихъ частяхъ эпоса.

По мнѣнію изслѣдователя, рядъ важныхъ событій въ жизни греческаго народа,—въ особенности, переселенія сѣверныхъ племень, вытѣснившія прежнее населеніе съ могилъ отцовъ,—естественно вызвали значительныя измѣненія въ культѣ; обычай *сожженія*, смѣнившій обычай погребенія среди эмигрировавшихъ племень, также повелъ къ ослабленію культа мертвыхъ: вмѣстѣ съ уничтоженіемъ тѣла исчезала всякая связь между мертвецомъ и живыми. Аристократическое міросозерцаніе Гомера проникнуто, къ тому же, спеціальною тенденціей: оно намѣренно исключаетъ всякую мистику и чертовщину простонародныхъ вѣрованій, произвольно смѣшательство «нечисти» въ благоустроенный міровой порядокъ. Наряду съ олимпійцами Гомеръ не знаетъ демоновъ, хтоническихъ божествъ, героевъ-предковъ, мертвецовъ. И тѣмъ не менѣе, какъ сказано, эпосъ не могъ вполне стереть слѣды всѣхъ этихъ вѣрованій. Въ особенности въ позднѣйшихъ частяхъ его какъ въ X или XX пѣсняхъ «Одиссеи», мы находимъ множество цѣнныхъ указаній на культъ мертвыхъ, противорѣчащій религиозному міросозерцанію Гомера (ср., напр., X, 521—6, и XI, 29—33).

Разсмотрѣвъ представленія о психи и подземномъ царствѣ тѣней, Роде переходитъ къ «островамъ блаженныхъ» и сагамъ о похищеніи и перенесеніи избранныхъ любимцевъ боговъ въ блаженный божественный міръ (стр. 63—104) въ связи съ Гезіодовымъ сказаніемъ о судьбѣ людей золотого, серебрянаго и желѣзнаго вѣка. Въ этомъ сказаніи Роде видитъ одно изъ многихъ указаній на старинный *культъ предковъ*, когда-то остановившійся въ своемъ развитіи и потому простирающійся только на отдаленныхъ *праотцевъ*, въ отличіе отъ усопшихъ позднѣйшихъ поколѣній. Оригинальную форму загробнаго существованія представляютъ изъ себя живые обитатели могилъ, обожествленные мертвецы, по преданію, заживо скрывшіеся въ землю и ведущіе въ ея нѣдрахъ безсмертную жизнь (Höhlengötter. Bergentrückung, 104—136). Таковы Трофоній, Амфіарай и другіе (культъ которыхъ связанъ съ культомъ могилъ и некромантіей); слѣды подобныхъ вѣрованій можно найти и въ эпосѣ (119 сл.). Во всякомъ случаѣ и подъ землею, и на островахъ блаженныхъ безсмертная *жизнь*, въ отличіе отъ призрачнаго существованія тѣней, принадлежитъ лишь существамъ, облеченнымъ въ плоть и кровь, какъ олимпійскіе боги. О безсмертіи души помимо тѣла нѣтъ и понятія: душа, отрѣшенная отъ тѣла, и есть *самая смерть*.

За обстоятельнымъ разборомъ отдѣльныхъ представленій объ апоэозѣ смертныхъ слѣдуетъ глава о культѣ *героевъ* (стр. 137—187), въ которомъ Роде видитъ форму исконнаго культа *предковъ* въ отличіе отъ позднѣйшаго культа душъ вообще. Авторъ останавливается на особенностяхъ этого культа (напримѣръ, на почитаніи мощей и могилъ героевъ, 149 и сл.) и на связанныхъ съ нимъ представленіяхъ, отличныхъ отъ психологіи Гомера и въ то же время восходящихъ къ глубокой древности. Эти представленія, точно такъ же, какъ и самый культъ героевъ, на время приостановленныя въ своемъ развитіи, «возрождаются», повидимому, вѣроятно, начиная съ VIII-го вѣка, и «развиваются», оказывая все болѣе и болѣе сильное вліяніе на культъ мертвыхъ вообще, съ которымъ сближается культъ героевъ въ послѣднія времена язычества (ср. 636 и сл.). Это мнѣніе Роде, какъ кажется, нуждается въ нѣкоторомъ ограниченіи и поправкѣ. Эпосъ Гомера врядъ-ли можетъ служить доказательствомъ приостановки культа героевъ и притомъ во всѣхъ греческихъ племенахъ. Во-первыхъ, указанія на такой культъ, незначительныя по количеству, но чрезвычайно важныя и вѣскія по содержанію (напр., поминки Патрокла), существуютъ и въ эпосѣ. Во-вторыхъ, обстановка эпоса, дѣйствіе котораго происходитъ среди *живыхъ* «бого-равныхъ» героевъ, столь близкихъ къ богамъ, въ значительной степени *фантастична*: какъ извѣстно, самый эпосъ способствовалъ идеализаціи героевъ, культъ которыхъ, очевидно, существовалъ и до Гомера. Въ-третьихъ, наконецъ, если въ эпосѣ и господствуетъ тенденція «свѣтская», мірская, какъ выражается Роде, и враждебная хтоническимъ культамъ усопшихъ, нельзя видѣть въ ней общаго выраженія религіознаго движенія не только всѣхъ греческихъ племенъ, но даже іонійскаго племени въ его цѣломъ. Что касается до различія между культомъ героевъ-праотцевъ и культомъ мертвыхъ вообще, то это явленіе общее, которое мы находимъ не въ одной Греціи и которое, какъ намъ кажется, вовсе не требуетъ для своего объясненія предположенія какого-либо *перерыва* въ культѣ мертвыхъ. Культъ мертвыхъ вообще, или, точнѣе, культъ каждаго мертваго въ отдѣльности, носитъ семейный или совершенно частный характеръ; культъ родоначальника, героя, усопшаго князя имѣетъ характеръ общественный—родовой или государственный. Герой относится къ простому покойнику, какъ богъ къ демону: какъ богъ есть тотъ или другой демонъ, пользующійся общимъ культомъ, имѣющимъ государственное зна-

ченіе, такъ герой есть мертвый, пользующійся культомъ болѣе или менѣе обширной соціальной группы—рода, племени, государства. Самъ Роде указываетъ, какое значеніе имѣли герои въ родовыхъ культахъ и какъ, напр., искусственная организація филь и демъ въ Аеинахъ, смѣнившая собою старую родовую организацію, удержала форму родового культа героевъ. По мѣрѣ усложненія политическаго развитія естественно являются герои, чтимые цѣлыми союзами родовъ или народами, или наконецъ, попросту корпораціями и ассоціаціями всякаго рода. Мало-по малу, въ связи съ разложеніемъ родового быта и демократизаціей религіи, число героевъ безмѣрно увеличивается: исключительныя почести дѣлаются все болѣе и болѣе общедоступными (649).

Прослѣдивъ развитіе культа героевъ, Роде переходитъ къ культу душъ вообще, рассматривая послѣдовательно культъ хтоническихъ (подземныхъ) божествъ, культъ мертвыхъ (и погребальныя обряды) и элементы культа мертвыхъ въ кровавой мести (представленіе объ Эринніяхъ) и уголовномъ правѣ грековъ, въ которомъ какъ преслѣдованіе убійцы, такъ и допускаявшійся въ нѣкоторыхъ случаяхъ выкупъ составляли какъ бы часть культа усопшаго (187—255). Здѣсь изслѣдователь также отмѣчаетъ архаическія черты, совершенно стертая въ эпосѣ, но сохранившіяся въ культѣ, обычаѣ и правѣ до самыхъ позднихъ временъ.

Затѣмъ идутъ главы объ элевсинскихъ мистеріяхъ (256—276) и объ изображеніяхъ загробнаго міра въ ранней поэзіи и искусствѣ (напр., фреска Полигнота),—чѣмъ заканчивается первая часть изслѣдованія. Во второй части (вышедшей отдѣльнымъ выпускомъ два года спустя послѣ первой) Роде останавливается преимущественно на развитіи вѣры въ *бессмертіе*, т.-е. въ высшую «божественную» форму безплотной загробной жизни. По мнѣнію автора, первоначальныя представленія, коренившіяся въ культѣ *душъ*, исчерпывались вѣрою въ *призраковъ* и *живыхъ мертвецовъ*. Правда, представленія о праотцахъ, людяхъ золотого вѣка, допускали возможность какой-то иной, высшей загробной жизни, и *культъ* героевъ давалъ пищу такимъ представленіямъ и чаяніямъ. Въ то же время мистеріи, развивающіяся съ VII в., и философія, зарождающаяся въ ту же эпоху, способствуютъ развитію высшихъ представленій о душѣ. Но мистеріи испытали на себѣ одно могущественное вліяніе *оракійскаго* происхожденія,—религію Діониса, которая чрезъ посредство *орфики* воздѣйствовала и на раннюю греческую мысль.

Главы о «еракійскомъ культѣ Діониса» (294—326) и о проникновеніи его въ Грецію (324—394) являются едва ли не самыми интересными во всемъ изслѣдованіи. Роде даетъ превосходную характеристику первоначальнаго еракійскаго культа, какъ священнаго «танца духовъ», аналогіи которыхъ онъ указываетъ въ подобныхъ же пляскахъ краснокожихъ и другихъ дикарей. Цѣлью этой неистовой пляски было изступленіе, экстазъ; участники оргіи превращались въ «вакховъ», въ духовъ Діониса, его свиту—тѣхъ лѣвшихъ и оборотней, маски и одежду которыхъ они надѣвали. Они становились *одержимыми* Діониса, *испытывали* въ себѣ его силу (иногда прибѣгали и къ одуряющимъ средствамъ) и вдохновленные богомъ, галлюцинировали, прорицали, видѣли бога,—словомъ, пріобщались жизни владыки духовъ, какимъ былъ Діонисъ въ первоначальныхъ вѣрованіяхъ (хтоническіе, подземные боги нерѣдко имѣютъ двойственный характеръ—въ качествѣ властителей умершихъ и вмѣстѣ боговъ производящихъ силъ земли, источниковъ плодородія). Священная пляска Діониса, подобно средневѣковой *тарантуль* *) или пляскѣ флагеллянтовъ, распространялась, какъ психическая эпидемія, производя сильнѣйшее впечатлѣніе на воображеніе греческаго населенія, сосѣдняго Эракіи. Мало-по-малу она проникла во всѣ концы греческаго міра, преимущественно чрезъ посредство сельскаго населенія, побѣдоносно торжествуя надъ всѣми попытками остановить священное бѣснованіе. Путемъ мастерскаго сопоставленія множества фактовъ Роде показываетъ дальнѣйшую судьбу Діонисовой религіи въ Греціи, ея постепенное укрощеніе, эллинизацию, вліяніе на развитіе драмы, воздѣйствіе на религіозныя представленія. Онъ отмѣчаетъ въ особенности значеніе Дельфійскаго культа, игравшаго центральную роль въ исторіи греческой религіи и способствовавшаго объединенію и регулированію всѣхъ религіозныхъ движеній Греціи, развитію религіозной организаціи греческаго общества. Дельфійскій Аполлонъ содѣйствовалъ развитію культа героевъ и весьма рано вступилъ въ союзъ съ Діонисомъ; онъ упорядочилъ его культъ, сталъ распространять его черезъ посредство своего оракула, высшаго авторитета въ религіозномъ законодательствѣ грековъ; онъ соединилъ идеи Діонисовой религіи

*) О тарантуль и другихъ подобныхъ формахъ коллективнаго бѣснованія см. статью А. А. Токарскаго: «Психическія эпидеміи» («Вопросы», кн. 20).

съ своей мантикой и ритуаломъ очищеній. Къ сожалѣнію, вопросъ о соединеніи Діонисова культа съ элевсинскими мистеріями почти не затронутъ нашимъ изслѣдователемъ. Но онъ отмѣчаетъ глубокое религиозное броженіе, связанное съ культомъ Діониса, которое, начиная съ VIII в., вызвало въ Греціи рядъ вдохновенныхъ сивиллъ, вакхидъ, пророковъ и мистиковъ, предававшихся мантикѣ и катартикѣ. Среди этого броженія зарождается и религиозно-философская мысль (Эпименидъ, Ферекидъ, орфики, пифагорейцы).

Орфическое движеніе, которому посвящается особая глава (395—428), является послѣднею волной, еще разъ принесшею съ сѣвера еракійскаго бога, котораго на этотъ разъ государственные официальные культы не смогли или не захотѣли ассимилировать, подобно впервые пришедшему Діонису, давно уже натурализованному въ Греціи. Роде не находитъ основаній предполагать, чтобъ орфическія *секты* образовались въ Греціи ранѣе VI в. Но уже во второй половинѣ этого вѣка вліяніе ихъ сказывается одновременно въ Аѣинахъ, гдѣ Ономакрить основываетъ орфическія мистеріи и полагаетъ начало орфической литературѣ, и въ Великой Греціи, гдѣ возникаетъ пифагорейскій союзъ, повидимому весьма тѣсно примыкающій къ орфическому движенію. Отъ *богословія* и *теософіи* орфиковъ съ ихъ катартикой и ученіемъ о загробныхъ возмездіяхъ и душепереселеніи авторъ переходитъ къ раннимъ философскимъ ученіямъ о душѣ (429—90), причемъ даетъ много новаго въ ихъ пониманіи и оцѣнкѣ. Особенно оригинальна характеристика ранняго пифагорейства въ его отношеніи къ позднѣйшему развитію школы (450—464) и философіи Эмпедокла. Вообще вся эта глава въ своемъ цѣломъ представляетъ цѣнную монографію по исторіи до-сократовской философіи. Интересна также слѣдующая глава о лирикахъ, ораторахъ, трагикахъ. Въ лирикѣ преобладаетъ гомеровское міровоззрѣніе; поэты и ораторы утѣшаются лишь мыслью о вѣчной памяти и славѣ въ потомствѣ, а не надеждой загробнаго безсмертія. Особое положеніе занимаетъ Пиндаръ (496—514) съ своей своеобразной религиозной психологіей, проникнутой вліяніями мистическихъ сектъ; прекрасна характеристика Эсхила, Софокла и Эврипида. Болѣе всѣхъ своихъ предшественниковъ Платонъ (555—86) способствовалъ развитію идеи безсмертной жизни духа, хотя самъ возвысился до нея лишь тогда, когда онъ выработалъ

основныя начала своего идеализма*). Аргументы въ пользу безсмертія и Платоновы миѣы о загробной жизни не разсматриваются подробно. «Аргументы», изъ которыхъ ни одинъ не выдерживаетъ логической критики, служатъ Платону лишь для подтвержденія и защиты его вѣры въ безсмертіе, почерпнутой имъ изъ богословскихъ и мистическихъ ученій (с. 571). Миѣы заимствованы Платономъ и лишь творчески переработаны имъ въ связи съ его философіей. Роде останавливается всего болѣе на представленіи о духѣ и духовной жизни. Но, къ удивленію, онъ вовсе обходитъ *Сократа*, который несомнѣнно произвелъ самый глубокий переворотъ въ пониманіи жизни духа, хотя, быть можетъ, и не проповѣдовалъ никакихъ специальныхъ ученій о загробномъ существованіи. Въ послѣднемъ отдѣлѣ Роде даетъ обзоръ представлений о душѣ въ школахъ Аристотеля, стоиковъ, эпикурейцевъ (587—625) и обзоръ загробныхъ вѣрованій и культа мертвыхъ въ послѣдній періодъ греческаго язычества (626—91), причемъ неоплатоникамъ отводится лишь нѣсколько словъ и вопросъ объ отношеніи греческихъ вѣрованій и представлений къ христіанскимъ оставляется незатронутымъ.

Таково въ общихъ чертахъ содержаніе этой книги, одинаково превосходной по ясности и мастерству изложенія, необыкновенному богатству матеріала и глубокому пониманію религіознаго чувства и мысли древнихъ.

Кн. С. Трубецкой.

*) Это даетъ поводъ автору высказать свое мнѣніе по поводу состава Платоновой «Республики», отдѣльныя книги которой, какъ полагаютъ теперь многіе, относятся къ различнымъ періодамъ дѣятельности Платона. Все, что говорится о «философахъ» и ихъ положеніи въ государствѣ (кн. V, 471 с. до конца VII кн.) относится къ позднему періоду жизни Платона. Первоначальная «Республика», какъ предполагаетъ краткое резюме Тимея, заключала въ себѣ *исключительно* кн. II—V, 460 с. Ср. Тимей 19 A/B (Rohde, p. 557 sq.).

Вопросникъ

для психологическаго изслѣдованія о первыхъ воспомина-
ніяхъ дѣтства.

Въ психологической литературѣ есть нѣсколько наблюдений о томъ, какіе первые факты нашего дѣтства мы помнимъ и какому возрасту они соотвѣтствуютъ, но еще не существуетъ специальнаго изученія этого вопроса, который представляетъ немалую важность для психологіи. Это изученіе я предполагаю сдѣлать помощью нижеслѣдующаго вопросника, и буду весьма благодаренъ всѣмъ лицамъ, которыя пришлютъ мнѣ отвѣты, если не на всѣ, то хоть на нѣкоторые вопросы.

1) Возрастъ и главнѣйшія занятія.

2) Способны ли вы представлять себѣ *зрительно* какой-нибудь предметъ или какое-нибудь лицо? на примѣръ, представляете ли вы себѣ яблоко, лампу и т. д.?

3) Бываютъ ли у Васъ *слуховыя* представленія? на примѣръ, слышите ли вы «внутренно» голосъ знакомаго вамъ человѣка, или музыкальное произведеніе?

4) Какое первое воспоминаніе вашего дѣтства? Прошу описать возможно подробно это воспоминаніе, и сообщить, насколько оно ясно, какимъ образомъ оно проявляется и какому возрасту оно соотвѣтствуетъ?

5) Имѣлъ ли какое-нибудь значеніе въ вашей жизни тотъ фактъ, о которомъ вы помните, и какое?

6) Рассказывали ли вамъ про этотъ фактъ, или это воспоминаніе явилось само, непосредственно?

7) Объясняете ли вы себѣ какъ-нибудь это первое воспоминаніе и какъ?

8) Какое второе воспоминаніе изъ вашего дѣтства? Какой промежутокъ времени раздѣляетъ это воспоминаніе отъ перваго?

9) Начиная съ какого возраста помните вы цѣлый рядъ фактовъ, но еще не связанныхъ между собою? Какимъ образомъ являются у васъ эти воспоминанія?

10) Съ какого возраста начинаете вы помнить вашу жизнь, т.-е. цѣлый рядъ фактовъ, связанныхъ между собою?

11) Съ какого возраста начинаете вы помнить вашу собственную голосъ и ваше «я»?

12) Имѣете ли вы воспоминанія вашего дѣтства во снѣ? Какія и какъ они проявляются?

Отвѣты на этотъ вопросникъ я прошу присылать мнѣ въ Лейпцигъ (Германія), *Johannis Allee*, 12-II.

Викторъ Анри.

КРИТИКА и БИБЛИОГРАФІЯ.

I. Обзоръ книгъ.

Edw. Caird. The Evolution of Religion. 2 vol. pp. XV + 400 + 334. Glasg. 1893.

Книга Кэрда—попытка освѣтить вопросъ о существѣ и происхожденіи религіознаго сознанія—съ точки зрѣнія ученія объ эволюціи, то-есть на почвѣ предположенія, что явленія развиваются органически, такъ что каждый моментъ въ ихъ исторіи осуществляетъ собою предыдущіе и намекаетъ на послѣдующіе, какъ на свои высшія формы.

Объяснить съ такой точки зрѣнія извѣстный порядокъ фактовъ значитъ найти, по руководству ихъ высшей формы, принципъ, лежащій въ основѣ ихъ исторіи. Религія—неотъемлемое достояніе и необходимая потребность нашего духа, а потому принципъ религіознаго сознанія слѣдуетъ искать въ коренныхъ фактахъ нашего сознанія. Этихъ фактовъ три: «идея объекта или *не я*, идея субъекта или *я*, и идея единства, предполагаемаго различіемъ *я* отъ *не я*, единства, въ которомъ они дѣйствуютъ другъ на друга и взаимодействуютъ, иными словами, идея Бога» (I, p. 64). Всѣ эти идеи неразрывно связаны: безъ объекта нѣтъ субъекта, безъ субъекта нѣтъ объекта, а различіе субъекта отъ объекта немислимо безъ изначальнаго ихъ единства. «Въ нашей духовной жизни лежитъ странный парадоксъ, что быть субъектомъ значитъ въ одно и то же время быть единымъ конечнымъ индивидомъ среди другихъ конечныхъ индивидовъ и вещей, и выходить изъ предѣловъ индивидуальности не только всѣхъ другихъ вещей и существъ, но и нашей

собственной, такъ какъ мы не можемъ ни знать, ни дѣйствовать безъ этого выхожденія изъ насъ самихъ. Но выходить такимъ образомъ изъ своей индивидуальности и всякой вообще индивидуальности значить уже нѣкоторымъ образомъ постигать всеобщее и божественное» (р. 87).

Кэрдъ поясняетъ свою мысль сначала на критикѣ сходныхъ съ нею, но не тождественныхъ, теорій Макса Мюллера и Спенсера, а затѣмъ—фактами изъ исторіи религіознаго развитія.

Исторія эта, взятая въ цѣломъ и общемъ, есть послѣдовательное обнаруженіе религіознаго сознанія въ трехъ указанныхъ моментахъ: объекта, субъекта и синтеза объекта и субъекта въ универсальномъ началѣ.

Хотя «нашъ духъ единъ во всѣхъ своихъ различіяхъ и въ извѣстномъ смыслѣ вся истина всегда присутствуетъ въ немъ, если и не *для* него» (р. 201), и хотя мы поэтому не въ состояніи обособить этихъ трехъ моментовъ, «тѣмъ не менѣе можемъ видѣть, что въ порядкѣ времени сознаніе объекта должно обнаружиться раньше сознанія субъекта, и сознаніе субъекта раньше сознанія Бога. Слѣдовательно, высшіе элементы сознанія, обнаруживающіеся позднѣе, вынуждаются въ началѣ проявиться *въ формѣ* низшаго элемента. Такъ, сознаніе субъекта и сознаніе Бога вынуждаются въ началѣ принять на себя обликъ, адекватный только сознанію объекта; а когда сознаніе субъекта освобождается успѣхами рефлексіи отъ этого подчиненія, оно въ свою очередь налагаетъ несовершенства своей формы на сознаніе Бога. Такимъ образомъ, сознаніе Бога проходитъ чрезъ рядъ измѣненій отъ менѣе до болѣе адекватныхъ формъ и позднѣе всего принимаетъ свой собственный видъ. Познавать Бога, *какъ Бога*, не смѣшивая его ни съ объектомъ, ни съ субъектомъ въ ихъ отвлеченности, есть высшее и самое трудное достиженіе религіознаго сознанія» (рр. 205—206). Какъ скоро мы признаемъ, что всякая низшая ступень сознанія, вслѣдствіе своей неадекватности высшей формѣ носить въ себѣ ферментъ, разлагающій ее по руководству высшей формы (р. 228), намъ не будетъ нужды ни «унижать дикаря до животнаго», ни «надѣлять его идеями, лежащими совершенно внѣ его кругозора». Та и другая ошибка устраняются «ясной реализаціей факта, что человѣческій духъ съ самаго начала образованъ идеями, которыя онъ можетъ прямо сознать лишь въ медленномъ и постепенномъ процессѣ и ко-

торыя поэтому *должны* первоначально выражать себя въ неадекватной формѣ» (pp. 209—210).

Но если достоверно, что мы сознаемъ себя чрезъ объективный міръ, а Бога чрезъ взаимоотношеніе между объектомъ и субъектомъ, то это не значитъ, что всѣ объекты одинаково способствуютъ развитію высшаго сознанія. «Не въ столкновеніи съ камнями, деревьями и животными зажигается свѣтъ разумнія и сознаніе обособленной индивидуальности. Напряженность столкновения съ другимъ субъектомъ пробуждаетъ радость независимой субъективности (self hood) и страданіе конечной раздѣленной жизни». Та же самая причина, которая обостряетъ чувство раздѣленія и антагонизмъ, заставляетъ замѣчать и необходимость единенія и пробуждаетъ сознаніе, что существуетъ принципъ единенія, болѣе глубокой, чѣмъ принципъ раздѣленія, и способный его преодолѣть. «Такимъ образомъ, сознаніе субъекта есть преимущественно сознаніе нашего различія отъ другихъ людей и отношенія къ нимъ, и наше сознаніе Бога развивается, главнымъ образомъ, въ связи съ этимъ различіемъ и отношеніемъ. Поэтому, смотрѣть на жизнь съ религіозной точки зрѣнія значитъ не только видѣть божественную дѣятельность въ мірѣ, но и признавать эту дѣятельность за силу, которая, возвышая насъ надъ нами самими, соединяетъ насъ съ другими индивидами, а ихъ — съ нами» (pp. 235—236). Эта изначальная связь между религіей и нравственностью настолько сильна, что «какова религія чело-вѣка, такова его нравственность» (p. 237).

Типичный образецъ религіи въ формѣ объекта — вѣдійская. Она обоготворяетъ и олицетворяетъ внѣшнія явленія, но неадекватность единичнаго для выраженія всеобщаго заставляетъ представленія объ отдѣльныхъ божествахъ расплываться, такъ что въ концѣ всѣ божества сливаются въ единое Абсолютное существо, въ которомъ исчезаетъ всякое различіе. Этотъ пантеизмъ Брамаизма есть вмѣстѣ и «смертный часъ» объективной религіи, такъ какъ «тотъ, кто обращаетъ свои взоры отъ единичнаго къ всеобщему, отъ чувства къ мысли, долженъ въ концѣ концовъ вновь обратить взоры отъ всѣхъ объектовъ къ субъекту, какъ единственному принципу, къ которому они всѣ равно относятся. Согласно съ этимъ, уже въ Упанишадахъ абсолютное отождествляется съ реальнымъ субъектомъ, и абстракція, возвышающая насъ надъ единичными объектами, переходитъ въ ре-

флексію, заставляющую насъ вовсе отвратиться отъ объектовъ и направить наши мысли къ субъекту внутри насъ» (рр. 256—259, 354). Таковъ принципъ буддѣйской религіи, выработавшейся изъ браминской, какъ эта послѣдняя—изъ религіи Вѣдъ.

Переходный моментъ отъ объективной къ субъективной религіи можно видѣть въ греческой религіи. Въ ней впервые опредѣленно сказывается сознаніе, что человѣкъ—высшее изъ существъ природы, и согласно съ этимъ она впервые «разсматриваетъ его природу какъ наиболѣе сходную съ божественной. Она впервые отчетливо возвышаетъ природу до человѣка вмѣсто того, чтобы унижать человѣка до природы. Она поэтому не только *олицетворяетъ* естественныя силы, возвышаемая ею до неба, но ихъ *очеловѣчиваетъ* (humanises, р. 264)». Сознывая принципъ единства всѣхъ вещей въ формѣ человѣка, греческая религія стоитъ на пути «къ признанію этого принципа въ формѣ субъекта, который высится надъ всѣми объектами и можетъ поэтому найти свое истинное обнаруженіе только во внутренней жизни тѣхъ, кто, подобно ему, субъекты» (р. 271).

Основной принципъ субъективной религіи, по Кэрдю, наиболѣе ясно выраженъ въ нравственной философіи Канта, а типичными представителями этой религіи слѣдуетъ признать: 1) буддизмъ, 2) «философскую религію» позднѣйшей Греціи, т. е. преимущественно стоицизмъ, и 3) «этическое единобожіе евреевъ», какъ оно выражено у пророковъ и псалмопѣвцевъ.

Въ буддизмѣ сознаніе настолько сосредоточивается на субъектѣ, что объектъ превращается въ иллюзію. Но безъ объекта немислимъ субъектъ; поэтому, разрушая всякую связь съ объектомъ, буддизмъ лишаетъ самую субъективную жизнь всякаго содержанія. Ученіе объ угасаніи личнаго сознанія въ Нирванѣ—необходимое слѣдствіе отрицанія объекта. Какъ скоро нѣтъ ни объекта, ни субъекта, нѣтъ и связи между ними, а такъ какъ сознаніе этой связи есть сознаніе Бога, то буддизмъ есть религія безъ Бога. Онъ поэтому есть *reductio ad absurdum* субъективной религіи (р. 366).

Стоицизмъ точно также отрицаетъ всякое значеніе за объектомъ, но въ отличіе отъ буддизма, въ немъ, «объ руку съ универсализмомъ, заставляющимъ стоика осуждать свои страсти и всѣ объекты и цѣли, къ которымъ онѣ направляются, идетъ ясное убѣжденіе, что всеобщій принципъ разума осуществленъ въ

каждомъ человѣкѣ какъ индивидуальномъ субъектѣ». Стоикъ поэтому былъ далекъ отъ мысли, что высшее благо лежитъ въ угасаніи самосознанія, уничтоженіи индивидуальнаго во всеобщемъ. Напротивъ, «онъ полагалъ, что индивидуальный человѣкъ, какъ такой, *есть* всеобщій, что каждый человѣкъ *есть* воплощенный разумъ и что поэтому абсолютное благо осуществлено или способно осуществиться въ немъ». Эта реализація есть «высшій интересъ» его сознанія, перевѣшивающій и исключаящій всякіе внѣшніе интересы. Но здѣсь и коренное заблужденіе стоицизма: противопоставляя субъекта, какъ носителя абсолютнаго, объекту, стоицизмъ впадаетъ въ «неизлѣчимое» и роковое для него противорѣчіе, такъ какъ, по самому своему опредѣленію, абсолютное выше различенія субъекта отъ объекта (pp. 373—375).

Отличительная черта іудейства (какъ оно выразилось въ высшей его формѣ—пророческомъ движеніи) въ томъ, что религіозное сознаніе сосредоточивается на внутреннемъ идеалѣ, прямо противоположномъ дѣйствительности, но въ то же время одушевлено вѣрой въ осуществимость этого идеала. Разсматривая этотъ идеалъ какъ данный Богомъ законъ, а Бога внѣ всякой связи съ міромъ, іудейская религія возвышаетъ субъекта надъ объектомъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ порождаетъ между ними разладъ, возрастающій по мѣрѣ развитія религіознаго идеала. Примиреніе субъекта съ объектомъ дано христіанствомъ, которое поэтому и есть «общечеловѣческая религія».

«Исключительный характеръ христіанства лежитъ въ томъ, что оно было отвѣтомъ на запросъ такого разъединеннаго нравственнаго сознанія. Оно было примиреніемъ для душъ, находившихся въ глубочайшемъ разладѣ съ самими собою и съ міромъ. Оно было оптимизмомъ, провозглашеннымъ для тѣхъ, кто былъ подавленъ и согбенъ сознаніемъ злополучія и грѣха, благовѣствованіемъ царствія небеснаго для душъ, проникнутыхъ и угнетенныхъ чувствомъ всѣхъ золъ, совершенныхъ подъ солнцемъ. И оно представило все это не какъ осуществимое въ какомъ-либо отдаленномъ мѣстѣ или времени, но какъ уже осуществленное—въ непосредственномъ сознаніи, столь полнымъ и свободнымъ, что для него зло было явной слабостью, а благо—преизбыткомъ божественной жизни, которой ничто противостоять не можетъ» (II, p. 87).

Анализу іудейства и христіанства, какъ высшихъ формъ религіознаго сознанія, проливающихъ свѣтъ на всю исторію этого сознанія, посвящена большая часть труда (конецъ перваго тома и весь второй). Но мы вынуждены отказать себѣ въ удовольствіи входить въ подробности, такъ какъ іудейство и христіанство разсмотрѣны въ духѣ исторической критики, мало привычномъ для нашего религіознаго сознанія.

Впрочемъ, трудъ Кэрда настолько содержателенъ, что даже подробный пересказъ былъ бы слабой копіей, тѣмъ болѣе, что своеобразная мысль автора въ большинствѣ случаевъ можетъ быть вѣрно передана только его собственными словами. Мы рекомендуемъ этотъ трудъ вниманію всѣхъ, интересующихся философіей религіи, какъ одинъ изъ наиболѣе капитальныхъ, оригинальныхъ и талантливыхъ въ этой области.

А. Гиляровъ.

Ch. Huit. La vie et l'Oeuvre de Platon. Ouvrage couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques. 2 vols., pp. IX+502+478, Paris, 1893.

Литература о Платонѣ настолько обширна, что всякій новый трудъ долженъ оправдывать свое появленіе яснымъ и точнымъ отвѣтомъ на вопросъ: «что новаго»? Тѣмъ законнѣе этотъ вопросъ къ объемистому труду, получившему къ тому же академическую премію. Авторъ сознаетъ законность такого вопроса и предупреждаетъ его во Введеніи. Оригинальность своей работы онъ усматриваетъ въ освѣщеніи личности Платона, съ точки зрѣнія историко-критической методы. Прежніе изслѣдователи (говоритъ онъ) «пытались овладѣть Платоновой мыслью съ ея внутренней стороны, но забывали изучать ее со стороны внѣшней. Ее разсматривали какъ одно изъ высшихъ обнаруженій человѣческой мысли, но пренебрегали ставить въ ея собственныя рамки, т.-е. въ среду умственныхъ событій и столкновеній, окружавшихъ ея колыбель».

Это замѣчаніе справедливо о французской литературѣ (которую, впрочемъ, Гюи и имѣетъ главнымъ образомъ въ виду), но несправедливо о литературѣ остальной ученой Европы. У французъ есть великолѣпный въ своемъ родѣ трудъ Фулье, но онъ построенъ на почвѣ критики спекулятивной, а не исторической. Работы о Платонѣ, удовлетворяющей хотя бы скромнымъ требо-

ваніямъ исторической методы, до сихъ поръ не создала французская наука. За то въ Германіи нельзя указать ни одного сколько-нибудь выдающагося изслѣдованія Платоновой философіи, которое бы всею своею тяжестью не опиралось на принципы исторической методы. Особенно усилился интересъ къ такому изученію Платоновыхъ діалоговъ вслѣдъ за появленіемъ *Litterarische Fehden* Тейхмюллера; въ послѣдніе годы образовалась въ Германіи даже особая группа изслѣдователей (съ Наторпомъ и Диммлеромъ во главѣ), ставящихъ себѣ задачею при истолкованіи Платона сосредоточивать вниманіе на отысканіи всякаго рода связей между его личностью и личностями его современниковъ. Изъ этой группы поборниковъ такъ называемой, «гевристической методы» авторъ останавливается съ нѣкоторою подробностью только на Тейхмюллерѣ; остальныхъ онъ либо вовсе обходитъ, либо упоминаетъ только вскользь. Вообще знакомство его съ нѣмецкой литературой нельзя назвать полнымъ; онъ внимательно изучалъ старыя изслѣдованія, имѣющія теперь лишь антикварный интересъ, но новѣйшимъ монографіямъ удѣляетъ сравнительно мало вниманія. Точно также не видно и вполнѣ обстоятельнаго знакомства съ литературой англійской.

Этотъ недостатокъ можно было бы не ставить въ укоръ новому труду, если бы онъ внесъ что-либо оригинальное. Но оригинальности нѣтъ въ немъ ни въ общей постановкѣ вопроса, ни даже въ разработкѣ трехъ главныхъ отдѣловъ, на которыхъ сосредоточено вниманіе автора; это—біографія Платона и этюды о подлинности и хронологической послѣдовательности діалоговъ. Біографія изложена пространно и подробно, но не бросаетъ сколько-нибудь новаго свѣта на обликъ Платона. Еще безцвѣтнѣе два другіе главные отдѣла. Впечатлѣніе отъ нихъ мѣтко охарактеризовано самимъ авторомъ въ предполагаемомъ отзывѣ читателей объ этихъ отдѣлахъ. «Вы насъ честно предупредили (такъ скажутъ читатели) въ трудностяхъ вашей задачи, но мы все-таки ожидали отъ васъ въ каждомъ пунктѣ твердаго рѣшенія, мотивированнаго отвѣта; не давая такого удовлетворенія, вы ограничиваетесь тѣмъ, что ставите насъ лицомъ къ лицу съ недоумѣніями критики, столкновеніемъ противоположныхъ взглядовъ, и оставляете такимъ образомъ неопредѣленными и колеблющимися тѣ очертанія, которыя въ интересахъ картины должны были бы быть ясно выражены». Единственнымъ оправданіемъ

для Гюи служить «древнее правило: *Quaedam nescire pars magna sapientiae*» (II, pp. 279—280). Но и это единственное оправданіе не можетъ показаться убѣдительнымъ для знакомыхъ съ трудами Георга Грота, такъ какъ, сколь бы ни расходились мнѣнія объ общихъ принципахъ его критики, имъ вполне и безповоротно доказана тщетность усилій рѣшить вопросъ о подлинности и послѣдовательности Платоновыхъ діалоговъ по указанію «Платоническаго чутья» (*Platonisches Gefühl*)—главнаго руководителя большинства критиковъ, и Гюи не меньше, чѣмъ остальныхъ. Что «значительная часть мудрости—въ незнаніи кое-чего», т. е. того, его нельзя знать,—справедливо, но не менѣе справедливо и то, что еще большая ея часть—не пытаться дойти до знанія по пути, по которому невозможно дойти до знанія. А между тѣмъ центръ тяжести труда Гюи именно въ доводахъ «Платоническаго чутья». Безъ нихъ и безъ многословія этотъ трудъ сократился бы, по крайней мѣрѣ, вдвое.

Такимъ образомъ, въ ученой литературѣ о Платонѣ книга Гюи занимаетъ видное мѣсто, главнымъ образомъ, по своему значительному объему. Изъ ея отдѣловъ наиболѣе интересенъ наименьшій—о рукописяхъ Платона, не потому что изъ него можно узнать что-нибудь новое, но потому, что самый этотъ отдѣлъ—новость въ общемъ трудѣ о Платонѣ.

Необходимо однако помнить, что труды, затрогивающіе философскіе вопросы, имѣютъ значеніе не для однихъ спеціалистовъ, а для всѣхъ образованныхъ людей. Для не-спеціалистовъ книга Гюи не лишена интереса, такъ какъ довольно обстоятельно знакомитъ съ положеніемъ вопроса и объединяетъ то, что разсѣяно въ длинномъ рядѣ книгъ, достать которыя порою затруднительно и читать въ цѣломъ не стоитъ.

А. Гиляровъ.

Pöhlmann. *Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus.* I B., pp. XVII+618. Münch., 1893.

Этотъ почтенный во всѣхъ отношеніяхъ трудъ эрлангенскаго профессора занимаетъ важный пробѣлъ въ исторіи социальной философіи. Всѣмъ извѣстно, какой глубокой интересъ представляютъ въ настоящее время социалистическія и коммунистическія теоріи; извѣстно также, что надлежащее пониманіе и оцѣнка всякихъ вообще явленій возможны только въ свѣтѣ ихъ исто-

рическаго процесса. Между тѣмъ до появленія книги Пэльмана не существовало ни одного обстоятельнаго труда о древнемъ коммунизмѣ и социализмѣ, хотя не было недостатка въ историческихъ очеркахъ современнаго положенія вопроса. Пэльманъ выполняетъ свою нелегкую задачу превосходно. Онъ обладаетъ не только основательной и разносторонней ученостью, но и широкимъ политическимъ кругозоромъ и терпимостью, особенно важными при обсужденіи такихъ вопросовъ, какъ социализмъ и коммунизмъ, затрагивающихъ на Западѣ не только теоретическіе, но и практическіе интересы. Настоящій томъ обнимаетъ исторію отъ древнѣйшихъ временъ до ученія Зенона (стоика) включительно. Всѣ отдѣлы одинаково хорошо разработаны, но почти половину книги занимаетъ самый интересный и важный—анализъ и оцѣнка политическихъ теорій Платона. Эту оцѣнку авторъ предваряетъ изложеніемъ своего общаго взгляда на «политическія утопіи». «Въ противоположность къветистической ограниченности (говоритъ онъ), рассматривающей каждый существующій порядокъ вещей какъ единственно правильный или единственно возможный, появленіе спекуляцій о возможности другихъ, лучшихъ состояній есть всегда симптомъ прогресса, и онѣ поэтому никогда совсѣмъ не исчезнутъ, пока самъ человѣческій духъ находится въ прогрессѣ. Въ нихъ, въ противоположность безсмысленному обоготворенію существующаго, обнаруживается признаніе, что это существующее все же дѣло человѣческаго распорядка, и такимъ образомъ онѣ являются, поскольку содержатъ въ себѣ основательнаго, передовыми борцами за высшее право будущности противъ того, что держится только тяжестью внѣшнихъ моментовъ. Въ идеалахъ, которые творитъ народъ въ лицѣ своихъ мыслителей, отражается та высшая ступень политическаго сознанія, на которой съ познаніемъ настоящаго связывается живое чувство будущаго» (pp. 423—424). Но, признавая за утопіями большое значеніе, Пэльманъ не забываетъ, что плодотворными факторами историческаго развитія онѣ могутъ быть лишь въ томъ случаѣ, если не вовсе отрѣшаются отъ почвы реальности, а въ противномъ случаѣ становятся созданіями доктринеровъ, любопытными для спекулятивной мысли, но не имѣющими пракческаго интереса. Государственный идеалъ Платона опирается на реальность и потому имѣетъ въ исторіи громадное значеніе. Образцомъ доктринерскихъ утопій въ древнемъ мірѣ служитъ государственный

идеаль Стоиковъ. Говорить «о государствѣ, въ которомъ для права нѣтъ судовъ, для богослуженія—храмовъ, для воспитанія—гимназій, для общенія—средствъ обмѣна», значитъ строить «чистую фантазмагорію», гдѣ «все улетучивается въ неопредѣленность и туманность». Въ стоическомъ идеаль государства «спекулятивный доктринерскій духъ крайняго социализма достигъ своей идеей социальнаго человѣческаго государства такой вершины, съ которой отъ его взоровъ вовсе ускользнули дѣйствительность и условія реальнаго образованія идей» (рр. 617—618). Такой приговоръ, быть можетъ, покажется нѣсколько суровымъ для тѣхъ, кому извѣстна тѣсная связь между стоическимъ государственнымъ идеаломъ и раннимъ христіанскимъ универсализмомъ. Но авторъ говоритъ только о политическомъ сознаніи, а религіознаго вовсе не касается.

Второй томъ будетъ содержать, кромѣ другихъ интересныхъ отдѣловъ (о религіозныхъ проявленіяхъ древняго социализма въ іудействѣ, христіанствѣ и моздакизмѣ и пр.),—«исторію государственнаго романа и социальной демократіи въ Элладѣ». Въ этой исторіи найдутъ, по всему вѣроятію, мѣсто нѣкоторыя подробности, опущенныя въ первомъ томѣ, напримѣръ, социалистическія и коммунистическія утопіи Аристофана (въ «Бабьемъ Собраніи» и «Богатствѣ»), вызванныя тѣми же теченіями, какъ утопія Платона.

Въ заключеніе можно пожелать, чтобы трудъ Пэльмана нашелъ самое широкое распространеніе и чтобы этому распространенію не помѣшалъ главный недостатокъ книги—тяжеловатый и шероховатый слогъ.

А. Гиляровъ.

Проф. А. И. Смирновъ. Эстетика, какъ наука о прекрасномъ въ природѣ и искусствѣ. Отдѣлъ первый. Физиологическія и психологическія основанія и законы красоты и ихъ приложеніе къ эстетической теоріи музыки (Университетскія чтенія). Казань, 1894. 160 стр. Ц. 1 р. 25 к.

Проф. А. И. Смирновъ. Эстетическое значеніе формы въ произведеніяхъ природы и искусства. Казань, 1894. 39 стр.

За послѣднее время въ русской литературѣ и въ публикѣ замѣчается вообще довольно значительный интересъ къ вопросамъ эстетики. Въ виду этого какъ нельзя болѣе кстати появленіе въ

печати «Университетскихъ чтеній» по эстетикѣ такого компетентнаго психолога, какъ профессоръ А. И. Смирновъ, авторъ «Философіи Беркли» и «Исторіи англійской этики», представляющихъ собою одни изъ лучшихъ русскихъ оригинальныхъ произведеній въ области философскихъ наукъ. — «Чтенія» по эстетикѣ помѣщались раньше въ «Неврологическомъ Вѣстникѣ», органѣ Казанскаго Общества невропатологовъ и психіатровъ. Написанныя со свойственными ихъ автору ясностью и изяществомъ стиля, они могутъ служить хорошимъ руководствомъ для приступающихъ къ изученію этихъ вопросовъ, такъ какъ соотвѣтственно своей цѣли, изложены очень доступно, несмотря на богатство ихъ содержанія. Изъ «Эстетики» сюда вошелъ лишь первый отдѣлъ, касающійся физиологическихъ и психологическихъ основаній и законовъ красоты вообще и приложенія этихъ основаній и законовъ къ эстетической теоріи музыки.

Сдѣлавъ историческій очеркъ главнѣйшихъ эстетическихъ теорій и указавъ на большія заслуги метафизической, или идеалистической эстетики нѣмцевъ, авторъ указываетъ на ея главный недостатокъ, — на отсутствіе строго научной *методы* изслѣдованія. Болѣе удовлетворительны, съ методологической точки зрѣнія, эмпирико-психологическое, физиологическое и статистическое направленія эстетики. Задачею *общей* теоріи эстетики авторъ считаетъ изученіе того, «что такое красота и что такое чувство красоты, какіе предметы, факты, отношенія признаются красивыми и какіе физиологическіе и психологическіе процессы въ насъ самихъ соотвѣтствуютъ этимъ вещамъ или вызываются ими». Эстетическія чувства представляютъ собой особый классъ эмоцій, т.-е. особый классъ удовольствій и страданій, причемъ, съ физиологической стороны, эстетическія удовольствія связаны съ умѣреннымъ упражненіемъ хорошо питаемыхъ и здоровыхъ органовъ чувствъ, а страданія — съ неумѣренной, истощающей тратой нервнаго вещества, не пополняемой немедленно питательнымъ матеріаломъ. Поэтому, «эстетически-прекрасное (или чувство прекраснаго — съ его *объективной* стороны) есть то, что доставляетъ намъ наибольшее количество пріятныхъ возбужденій при наименьшемъ количествѣ возбужденій непріятныхъ въ процессахъ периферическихъ органовъ нервной системы, прямо не связанныхъ съ органическими функціями». Универсальность эстетическихъ объектовъ, т.-е. доступность ихъ неограниченному числу лицъ, и вы-

текающей отсюда ихъ возвышающей, облагораживающей характеръ—авторъ сводитъ также къ ихъ удаленности отъ органическихъ функций и къ преобладанію въ ихъ воспріятіи чувствъ зрѣнія и слуха.

Несмотря на *относительный* характеръ эстетическаго чувства и громадное разнообразіе эстетическихъ вкусовъ, нельзя сказать, что нѣтъ и не можетъ быть объективнаго критерія красоты: *дурной* вкусъ зависитъ или отъ грубой нервной организаціи, или отъ низкаго направленія чувствъ, отъ умственной слабости, или, наконецъ, отъ недостатка эстетическаго воспитанія.

Хотя *низшія* чувства открыты непосредственному дѣйствію грубыхъ механическихъ силъ природы и вслѣдствіе этого подлежатъ или слишкомъ болѣзненнымъ вліяніямъ, или чрезмѣрнымъ возбужденіямъ пріятнаго характера, но уже и въ нихъ есть элементъ эстетически пріятнаго—тамъ, гдѣ ощущенія этихъ чувствъ служатъ не только показателями полезности или вредности для организма внѣшнихъ объектовъ. Авторъ слѣдитъ за этимъ эстетическимъ элементомъ во вкусѣ, обоняніи, осязаніи и мускульномъ чувствѣ.

Но, конечно, главная масса эстетическихъ впечатлѣній дается зрѣніемъ и слухомъ,—чувствами, не находящимися въ прямомъ подчиненіи цѣлямъ чисто органической жизни, функционирующими періодически, а не непрерывно, и потому накапливающими больше энергіи; ихъ нервы доступны лишь наиболѣе тонкимъ движеніямъ внѣшней среды,—колебаніямъ воздуха и свѣтового ээира.

Во второй части сочиненія авторъ излагаетъ, съ точки зрѣнія своихъ общихъ положеній, эстетическую теорію музыки. Указавъ на страданія, причиняемая нерегулярнымъ функционированіемъ слухового аппарата и на противоположныя имъ удовольствія—умѣренности, музыкальности звуковъ, ихъ ритма, мелодіи и гармоніи, проф. Смирновъ переходитъ къ вопросу объ эстетическомъ вліяніи музыки, о ея происхожденіи и связи съ душевными волненіями; особенно останавливается онъ на теоріи Спенсера, сводящей источникъ музыки къ возбужденной страстью интонаціи членораздѣльной рѣчи, подвергаетъ ее обстоятельной критикѣ и въ заключеніе признаетъ недостаточно основательной. Спенсеръ ошибочно «приписалъ рѣчи тѣ музыкальныя свойства, которыхъ она вовсе не имѣетъ»,.. а также ошибся, преувеличивъ значеніе *экспрессивнаго* элемента въ музыкѣ и связи ея съ эмоціями (стр. 111).

По взгляду проф. Смирнова, дѣйствіе музыки на насъ очень сложно. Въ него входитъ и чисто физиологическій элементъ—возбужденіе нервной системы, а черезъ нее и мускульной, и сосудистой; психологическая сторона музыкальнаго впечатлѣнія также распадается на рядъ моментовъ какъ чисто чувственнаго характера, такъ и умственнаго (единство среди разнообразія и т. п.), и особенно эмоціональнаго. Въ послѣдній входятъ чувства удовольственнаго ожиданія (мелодія и ритмъ), контраста, новизны и неожиданности, а также и всѣ тѣ «волненія и настроенія, которыя переживали не мы лично, а наши зоологическіе предки въ моменты особенно страстнаго ихъ возбужденія» и которыя ассоціировались у нихъ съ музыкой, а нами получены путемъ наследственной передачи. Этимъ авторъ объясняетъ *смутность, неувловимость, невыразимость* чувствъ, возбуждаемыхъ въ насъ музыкой.

«Конечно, прибавляетъ онъ,—не слѣдуетъ забывать, что теорія Дарвина о происхожденіи музыки есть пока лишь гипотеза, что она содержитъ много еще спорнаго и во многихъ пунктахъ требуетъ еще лучшей обоснованности и дальнѣйшихъ изслѣдованій. Но все-таки она отличается значительной вѣроятностью и интересна, потому что пока представляетъ единственное средство объяснить эмоціональное дѣйствіе музыки во всемъ его объемѣ и своеобразномъ характерѣ» (стр. 137).

Послѣдняя глава посвящена *тѣни*, какъ особому виду музыки.

Брошюра объ «Эстетическомъ значеніи формы въ произведеніяхъ природы и искусства» является какъ бы отрывкомъ изъ *второго* отдѣла «Эстетики», который будетъ посвященъ изложенію физиологическихъ и психологическихъ условій зрительныхъ искусствъ, преимущественно—живописи.

Свой основной общій законъ изящнаго авторъ формулируетъ въ примѣненіи къ этому предмету такъ: эстетическая форма составляетъ «наибольшую сумму пріятныхъ возбужденій при наименьшемъ количествѣ возбужденій непріятныхъ, зависящихъ въ данномъ случаѣ, главнымъ образомъ, отъ утомленія мышцъ, управляющихъ движеніями глазъ» и является поэтому наиболѣе благопріятнымъ для организма упражненіемъ нервной системы. Это общее положеніе авторъ иллюстрируетъ анализомъ цѣлаго ряда геометрическихъ формъ, начиная прямой линіей и кончая пропорціями такъ называемаго, *золотого степенія*.

В. Ивановскій.

André Godfernaux. Le sentiment et la pensée. Paris. 1894. 5 Fr.

Авторъ ставитъ себѣ задачей выяснитъ и опредѣлитъ отношенія между чувствомъ и мыслью, причемъ подъ первое понятіе онъ подводитъ всѣ психическія явленія, имѣющія субъективное или внутреннее происхожденіе, а подъ второе—явленія способности представленія, которыя имѣютъ происхожденіе объективное или внѣшнее.

Ученія, еще до сего времени господствующія въ Германіи, разсматриваютъ мысль, какъ единственный источникъ всѣхъ психическихъ явленій, а чувству отводятъ уже значеніе второстепенное; на этой почвѣ возникала теорія ассоціаціи идей. Теорія эта показываетъ, какъ представленія группируются и воспроизводятъ одно другое, но она не даетъ объясненія, почему происходитъ та или иная группировка, та или иная смѣна представленій. Недостаточность психологіи въ этомъ пунктѣ зависитъ не столько отъ слишкомъ узкой постановки вопроса, сколько отъ того, что мало или совсѣмъ не пользуются данными опыта.

Для опредѣленія взаимоотношенія чувства и мысли, необходимо, прежде всего, изучитъ ихъ *изолированно*, внѣ постороннихъ вліяній. Нормальный человѣкъ не представляетъ намъ ничего подобнаго: въ немъ чувство постоянно дѣйствуетъ на мысль и обратно. Но существуютъ такія психическія болѣзни, при которыхъ можно наблюдать раздѣленіе чувства и мысли и которыя характеризуются именно какъ дисгармонія внѣшней и внутренней жизни. Изучивъ эту сторону вопроса, мы можемъ затѣмъ снова обратитъ къ нормальному человѣку.

Поэтому, все сочиненіе раздѣляется на двѣ части: психологія больного (*psychologie morbide*) и психологія здороваго человѣка (*psychologie normale*). Въ первой разсматриваются: манія, меланхолія, ипохондрія, экстазъ и *delirium*; во второй: аффекты (*excitation, dépression*), эмоціи, ассоціація идей и движенія.

Авторъ старается показать, что манія и ипохондрія даютъ намъ примѣръ полной независимости мысли отъ чувства, а меланхолія и экстазъ представляютъ изъ себя явленія прямо противоположныя, потому что здѣсь чувство, лишенное противовѣса со стороны мышленія, подчиняетъ себѣ смѣну представленій. Слѣдовательно, правильное ихъ отношеніе можетъ быть опредѣлено какъ равновѣсіе или параллельное развитіе. Но это отношеніе есть

II. Обзоръ журналовъ.

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane.

Изд. Эббингаузомъ и Кенигомъ. Hamburg u. Leipzig. В. VII.

Въ 7-мъ томѣ этого журнала, съ содержаніемъ предыдущихъ томовъ котораго мы уже имѣли случай знакомить нашихъ читателей, между самостоятельными изслѣдованіями особеннаго вниманія заслуживаетъ изслѣдованіе Гиллебрандта: *Отношеніе аккомодации и конвергенціи къ локализациіи глубины* (книга 2 и 3, стр. 97—152),—главнымъ образомъ, потому, что авторъ ея—ученикъ Гёринга, знаменитаго представителя нативистической теоріи пространственнаго воспріятія, и въ этомъ изслѣдованіи выступаетъ противникомъ теоріи, обыкновенно признаваемой генетистами. Такъ какъ въ теоріи воспріятія пространства очень существенную роль играетъ вопросъ о томъ, принимаетъ ли *мышечное чувство* какое-либо участіе въ воспріятіи третьяго измѣренія пространства, то Гиллебрандтъ и предпринялъ это изслѣдованіе съ цѣлью доказать, что вообще специально *мышечное чувство* не существуетъ и что ему во всякомъ случаѣ въ воспріятіи глубины вовсе не принадлежитъ та роль, которая ему приписывается генетистами.

Генетическая теорія предполагаетъ, что данныя зрительнаго чувства первоначально безпространственны и нелокализованы и только путемъ опыта располагаются въ пространственный порядокъ, благодаря тонко градуированной системѣ мышечныхъ ощущений. Этимъ мышечнымъ ощущениямъ приписывались функции, которыя предполагаютъ, что ихъ градація по тонкости достигаетъ пространственнаго чувства сѣтчатки (напримѣръ, Вундтъ); если же будетъ доказано, что чувство конвергенціи совсѣмъ не существуетъ или, по крайней мѣрѣ, не функционируетъ въ качествѣ

ассоціативной связи для пространственныхъ данныхъ, то, по мнѣнію Гиллебрандта, всѣ эти построенія теряютъ свой фундаментъ.

Отсутствіе чувства конвергенціи Гиллебрандтъ доказываетъ не прямо, а выводитъ изъ постоянной связи конвергенціи съ аккомодацией, такъ что изслѣдованіе его непосредственно относится собственно къ *аккомодации*. Вопросъ о томъ, опредѣляетъ ли аккомодация и какъ опредѣляетъ степень глубины фиксируемой точки, практически не можетъ быть отдѣленъ отъ вопроса, какое вліяніе оказываетъ именно конвергенція зрительныхъ линій на локализацию глубины вслѣдствіе извѣстной связи, существующей между аккомодацией и конвергенціей.

Если исключены всѣ опытные мотивы локализациі (и именно, измѣненіе величины изображенія) и если мы, аккомодируя, слѣдимъ за предметомъ, движущимся въ глубину, причемъ это движеніе происходитъ съ такою степенью скорости, чтобы слѣдованіе было еще возможно, то мы не въ состояніи точно опредѣлить, приблизился ли объектъ или удалился. Гиллебрандтъ заключаетъ, что никакія *мышечныя ощущенія не даютъ намъ никакихъ указаній о положеніи въ глубину фиксируемаго предмета*,— ни ощущенія, которыя мы получаемъ отъ внутренней мускулатуры (отъ аккомодационнаго мускула), ни ощущенія отъ внѣшнихъ мускуловъ глаза. Далѣе, если фиксируемый предметъ внезапно измѣняетъ свое положеніе относительно глубины, такъ что слѣдованіе при помощи аккомодациі дѣлается невозможнымъ, то можно найти такое различіе разстояній, съ котораго наблюдатель точно узнаетъ, произошло ли измѣненіе въ смыслѣ приближенія или удаленія. Оказалось, что это познаніе возможно только потому, что наблюдатель *произвольно иннервируетъ для напряженія или ослабленія аккомодациі* и вслѣдствіе того уже *изъ результатовъ знаетъ*, произвелъ ли онъ соотвѣтствующую или несоотвѣтствующую иннервацию, узнаетъ, произошло ли приближеніе или удаленіе предмета. Такимъ образомъ, ясно, что *сознательный волевой импульсъ* является рѣшающимъ въ дѣлѣ распознаванія относительнаго удаленія.

Предположеніе, что различія глубины узнаются посредствомъ своего рода пробованія при помощи аккомодациі, т.-е. иннервациі для напряженія или ослабленія аккомодациі, авторъ доказываетъ при помощи опытовъ относительно *времени*, нужнаго для аккомодациі. Дѣло въ томъ, что время аккомодациі больше

тогда, когда наблюдатель не знаетъ, находится ли вновь появляющійся предметъ передъ или позади уже фиксируемаго, чѣмъ тогда, когда онъ это знаетъ. А это происходитъ оттого, что, если положеніе второго предмета неизвѣстно, то происходятъ какъ подходящія, такъ и неподходящія иннерваціи; вполне естественно, что при неподходящей иннерваціи требуется *больше* времени, потому что должна быть, по крайней мѣрѣ, одна смѣна иннерваціи. Если же наблюдатель *знаетъ*, долженъ ли явиться второй предметъ передъ или позади фиксируемаго предмета, то онъ имѣетъ возможность иннервировать сразу должнымъ образомъ. Тогда и время аккомодации *меньше*.

Эти факты очевидно доказываютъ, что въ опредѣленіи глубины мы руководимся не мускульными ощущеніями, а сознательнымъ волевымъ импульсомъ.

Затѣмъ Гиллебрандтъ приводитъ еще рядъ фактовъ, которые доказываютъ несуществованіе мускульнаго чувства, и думаетъ, что явленія, которыя прежде объяснялись именно этимъ чувствомъ, могутъ быть объяснены и безъ него.

Если мы произвольно движемъ глаза въ сторону (напримѣръ, вправо), то, какъ извѣстно, предметы зрительнаго поля остаются въ покоѣ, хотя ихъ изображенія на сѣтчаткѣ передвинулись. Следовательно, для движенія, которое должно бы произойти вслѣдствіе передвиженія изображенія, существуетъ полная *компенсація*. Это явленіе, рассматриваемое само по себѣ, допускало бы объясненіе при помощи мускульныхъ ощущеній; можно было бы думать, что для насъ движенія глазного яблока становятся извѣстными только черезъ ощущенія отъ глазныхъ мускуловъ и что мы такимъ образомъ компенсируемъ представленіе движенія, которое вызывается передвиженіемъ изображенія.

Но это объясненіе тотчасъ падаетъ, какъ только мы вспомнимъ объ извѣстныхъ кажущихся движеніяхъ и ошибкахъ локализациі, которыя возникаютъ при параличахъ глазныхъ мускуловъ. При правостороннемъ параличѣ *abducens*'а пациентъ хочетъ фиксировать предметъ, находящійся вправо, и при этомъ возникаетъ энергическое кажущееся движеніе вправо. Если потребовать, чтобъ онъ карандашомъ прикоснулся къ фиксируемому предмету, то пациентъ попадетъ правѣе предмета. Здѣсь вышеупомянутое объясненіе невозможно. Парализованный глазъ не двинулся, мускульное ощущеніе не могло явиться, потому что *rectus externus* не совер-

шилъ никакого движенія. Изображенія на сѣтчаткѣ не подви- нулись соотвѣтственно желаемому движенію. Откуда же проис- ходитъ кажущееся движеніе и откуда ошибка при прикоснове- нии къ предмету?

Объясненіе этого явленія исходитъ изъ того случая, въ кото- ромъ нормальный глазъ при движеніи взора не видитъ никакого передвиженія объектовъ. Если мы допустимъ, что компенсація кажущагося движенія, которое должно было бы соотвѣтствовать передвиженію изображеній на сѣтчаткѣ, производится не мус- кульными ощущеніями, но *сознательнымъ импульсомъ къ движенію вправо*, то тогда легко можно объяснить и нормальный, и пато- логическій случай. Въ нормальномъ случаѣ—изображенія на сѣт- чаткѣ движутся такимъ образомъ, что предметы должны лока- лизироваться дальше влѣво; въ силу сознательной иннерваціи все зрительное пространство перемѣщается вправо. Если размѣръ обоихъ перемѣщеній одинаковъ, то въ этомъ явленіи не возни- каетъ никакого движенія. Въ случаѣ паралича *abducens'a* не производится никакого мускульнаго сокращенія, но тѣмъ не менѣе оно составляетъ предметъ намѣренія (*intendirt*), поэтому перемѣ- шеніе всего зрительнаго пространства происходитъ вправо, изо- браженія на сѣтчаткѣ остаются неподвижными и такимъ обра- зомъ возникаетъ компенсирующій актъ; но такъ какъ *нѣтъ* про- цесса, который могъ бы быть компенсированъ, то происходитъ кажущееся движеніе зрительнаго пространства и, какъ слѣд- ствіе этого, несоотвѣтствующее движеніе руки въ томъ слу- чаѣ, когда пациентъ долженъ схватить предметъ. Гиллебрандтъ приводитъ наблюденіе, принадлежащее *Герингу*. Въ темной ком- натѣ пусть ничего не будетъ видно, кромѣ довольно яркой свѣ- товой точки; пусть наблюдатель станетъ такимъ образомъ, чтобъ этотъ фиксируемый предметъ находился сбоку, напримѣръ, справа, и притомъ такимъ образомъ, чтобъ онъ едва только могъ фик- сировать его при сильнѣйшемъ движеніи глаза вправо. Если наблюдатель принуждаетъ себя къ продолжительной фиксаціи, то свѣтовая точка тотчасъ начинаетъ производить кажущіяся движенія вправо, и это дѣлаетъ тѣмъ поразительнѣе, чѣмъ дол- же наблюдатель старается продолжать фиксацію. Феноменъ объясняется подобно предыдущему. Сильное напряженіе при крайнемъ передвиженіи глаза направо имѣетъ своимъ послѣдствіемъ утомленіе: *сокращеніе внѣшняю мускула не соотвѣтствуетъ болѣе*

напряженію наблюдателя и мускуль относится къ воли наблюдателя какъ паретическій.

Изъ этого описанія легко можно видѣть, что Гиллебрандтъ собственно имѣетъ въ виду то, что называютъ неопредѣленнымъ терминомъ *иннерваціоннаго чувства*. Но въ признаніи иннерваціоннаго чувства и отрицаніи мускульнаго чувства нативизмъ не стоитъ особнякомъ, потому что иннерваціонное чувство, какъ извѣстно, признается и генетистомъ Вундтомъ.

Изъ другихъ статей заслуживаетъ вниманія статья *Гельмгольца: «О происхожденіи правильнаго толкованія нашихъ впечатлѣній»*. Но такъ какъ она вошла въ 7-й выпускъ его *Handbuch der Physiolog. Optik*, то мы о ней надѣемся поговорить тогда, когда выйдутъ и остальные выпуски второго изданія этого сочиненія.

Г. Челпановъ.

Vierteljahrsschrift f. wissenschaftliche Philosophie, hrsgg von R. Avenarius. 1894, кн. 2 и 3.

Авенариусъ. Нѣкоторыя замѣчанія относительно понятія о предметѣ психологіи. Какъ видно уже изъ самаго заглавія, статья представляетъ не систематическую разработку вопроса о предметѣ психологіи, а только рядъ замѣчаній, хотя и собранныхъ въ извѣстной системѣ. Путь, которымъ шла психологія, Авенариусъ дѣлитъ на три фазы: наивно-эмпирическую, наивно-критическую и эмпирико-критическую. Въ первой фазѣ предметомъ психологіи является душа, которая считается отдѣлимой отъ тѣла, является субстанціальнымъ принципомъ жизни и изучается непосредственнымъ опытомъ. Во второй фазѣ появляется уже нѣкоторая критика; душа перестаетъ считаться предметомъ непосредственнаго опыта; психологія становится «психологіей безъ души» (выраженіе Фр. А. Ланге). Но эта критика еще наивна, такъ какъ самыя критеріи ея не подвергнуты еще критикѣ. По отношенію къ предмету психологіи эта фаза разбивается на три періода: въ первомъ періодѣ предметомъ психологіи являются еще «психическія или душевныя» функціи, состоянія или явленія, во второмъ—функціи или состоянія «сознанія», въ третьемъ—факты «внутренняго опыта», «сущее внутри насъ» (*das Innen-Seiende*). Въ третьей, эмпирико-критической фазѣ характеристическою чертой является элиминація интросекціи—

понятіе, подробно разбираемое авторомъ въ его обширной «Критикѣ чистато опыта». Статья, еще не оконченная, представляетъ важное дополненіе къ только-что названному труду Авенариуса.

Іерузалиемъ. Вѣра и сужденіе. Авторъ отчасти коснулся этого вопроса уже въ своемъ учебникѣ психологіи (W. Jerusalem. Lehrbuch der Psychologie. Wien, 1888, 2 Aufl. 1890), но, по его мнѣнію, въ ученomъ мірѣ совершенно не обратили вниманіе на сдѣланныя въ этомъ учебникѣ замѣчанія. За послѣднее время часто высказывалась мысль, что характеристическій моментъ акта сужденія находится въ сознаніи его объективнаго значенія, сознаніи, которое есть не что иное, какъ вѣра. Таковы воззрѣнія Милля, Brentano и Рила. Но это мнѣніе крайне односторонне, такъ какъ рассматриваетъ только психологическую сторону вопроса, который между тѣмъ имѣетъ и сторону чисто грамматико-логическую, какъ это и трактовалось, но тоже односторонне, въ старыхъ сочиненіяхъ по логикѣ. Глубже всѣхъ смотритъ Зигвартъ, который говоритъ (Log. I, p. 98): «Соединеніемъ различныхъ представленій въ одно цѣлое сущность сужденія не исчерпывается; въ каждомъ законченномъ сужденіи, какъ таковомъ, находится вмѣстѣ съ тѣмъ и сознаніе объективнаго значенія этого соединенія». Авторъ думаетъ, что при такой постановкѣ вопроса, хотя заранѣе и признается самостоятельное существованіе двухъ представленій: подлежащаго и сказуемаго, однако не объясняется, какимъ образомъ происходитъ признаніе объективнаго значенія соединенія этихъ представленій въ одно цѣлое. По мнѣнію автора, данный, какъ нѣчто цѣлое, комплексъ представленій расчленяется и формуется посредствомъ сужденія—благодаря тому, что этотъ комплекс схватывается нашимъ сознаниемъ въ качествѣ *дѣятельности данной вещи*. Напримѣръ, представленіе цвѣтущаго дерева, которое до образованія сужденія составляло одно недѣлимое цѣлое, является въ сужденіи въ качествѣ определенной дѣятельности именно этого самостоятельнаго существа; такимъ образомъ, этотъ фактъ имѣетъ самостоятельное значеніе и не можетъ рассматриваться какъ простая ассоціація. Но вмѣстѣ съ этимъ формованіемъ и расчлененіемъ представляемаго содержанія привходитъ въ сужденіе *implicite* и то, что англичане называютъ «вѣрою», а Brentano—«признаніемъ», и что въ сущности есть понятіе объ истинѣ, которая, такимъ образомъ, есть отношеніе между этими двумя сторонами акта сужденія.

Риккертъ. Къ вопросу о теоріи образованія понятій въ естественныхъ наукахъ.—Съ тѣхъ поръ, какъ Зигвартъ въ своей логикѣ подорвалъ традиціонное ученіе о понятіи, этотъ вопросъ продолжаетъ интересоватъ всѣхъ занимающихся логикой, и явились даже попытки (Бенно Эрдманъ) устранить самое слово «понятіе». Авторъ этой статьи разбираетъ тѣ понятія, которыя имѣютъ значеніе для естественныхъ наукъ. Исходною точкою статьи является признаніе матеріальной дѣйствительности, на которую человѣкъ направляетъ свое познаніе. При этомъ являются непреодолимые препятствія. Матеріальный міръ не имѣетъ для насъ ни достижимаго начала во времени, ни достижимой границы въ пространствѣ. Онъ представляется намъ въ видѣ необозримаго разнообразія предметовъ и явленій. Но еслибъ мы даже захотѣли ограничиться познаніемъ малой части міра, то при ближайшемъ разсмотрѣніи окажется, что и каждое такимъ образомъ вырванное явленіе состоитъ, въ свою очередь, изъ безконечнаго разнообразія явленій. Изъ этихъ двухъ особенностей матеріальнаго міра авторъ выводитъ теорію образованія понятій и ихъ значеніе. Разнообразіе вещей въ цѣломъ мірѣ онъ называетъ экстенсивнымъ, разнообразіе въ отдѣльныхъ явленіяхъ—интенсивнымъ. Если существуетъ какое-либо познаніе, то само собою разумѣется, оно возможно только при устраненіи обоихъ этихъ видовъ разнообразія. Еслибы наша духовная жизнь состояла изъ однихъ частныхъ представленій,—конечно, не могло бы быть и рѣчи о познаніи. Но дѣло въ томъ, что въ нашемъ сознаніи развиваются общія представленія, которымъ соотвѣтствуютъ опредѣленные слова. Благодаря такимъ словамъ, до нѣкоторой степени устраняется существующее разнообразіе. Эти слова и суть понятія. Если выражаться языкомъ традиціонной логики, то объемомъ понятія преодолевается разнообразіе экстенсивное, а содержаніемъ понятія—интенсивное. Далѣе авторъ разсматриваетъ въ частностяхъ, какимъ образомъ происходитъ образованіе общихъ понятій. Въ естественныхъ наукахъ каждая отдѣльная наука оперируетъ съ нѣкоторымъ количествомъ понятій (Wortbedeutungen), причемъ ближайшая къ ней наука принимаетъ уже въ качествѣ данныхъ положеній тѣ понятія, до которыхъ дошла первая наука, а первая въ свою очередь употребляетъ нѣкоторые термины, совершенно ихъ не анализируя и предоставляя образоватъ изъ нихъ точныя понятія (Begriffe) второй

наукѣ и т. д. Идеаль былъ бы достигнутъ въ томъ случаѣ, еслибы можно было весь гѣлесный міръ подвести подъ общія отвлеченныя понятія и орудовать только съ ними. Поэтому образованіе точныхъ общихъ понятій имѣетъ рѣшающее значеніе для естественныхъ наукъ.

М. Петрунневичъ.

Rivista italiana di filosofia. Ноябрь 1894 г.

G. Marchesini. Опытъ о монистическомъ понятіи динамической непрерывности въ душевной жизни.

Среди всѣхъ измѣненій, которымъ подвергается человѣкъ, онъ сохраняетъ сознание своего тождества. Сознаніе есть синтезъ, соединеніе различныхъ элементовъ, въ единство. Оно—явленіе не механическое, а динамическое, ибо основывается на силѣ. Характерная черта его есть, поэтому, активность, дѣятельность,—психическія явленія возможны, только благодаря постоянной внутренней дѣятельности. Но эта дѣятельность или энергія не развиваетъ психическія явленія изъ себя; напротивъ, матеріаль она получаетъ извнѣ. черезъ посредство впечатлѣній. Пока существуетъ переработка многообразнаго чувственного матеріала въ единство, существуетъ и сознаніе. Прекращается дѣятельность, исчезаетъ и сознаніе. Отсюда дѣлается обратный выводъ о непрерывности впечатлѣній, потому что непрерывная дѣятельность возможна лишь въ томъ случаѣ, когда есть постоянный притокъ новаго матеріала. Точно такъ же никогда не прекращается и дѣятельность воли: человѣкъ всегда чего-нибудь хочетъ. Чувства удовольствія и страданія составляютъ главнѣйшіе стимулы внѣшней дѣятельности человѣка; поэтому онъ долженъ постоянно испытывать или одно изъ нихъ, или другое. Самая наука есть борьба противъ страданія, происходящаго изъ сознанія своей ограниченности. Все движется и измѣняется; одно только остается неизмѣннымъ и неподвижнымъ: это—мысль. Она дѣлаетъ оцѣнку всему, что переживаетъ человѣкъ, и потому составляетъ корень единства въ разнообразіи.

F. Ferri. Позитивная школа уголовного права. Статья эта составляетъ продолженіе помѣщенной въ предыдущемъ № одноименной статьи того же автора. Разсматривается,

главнымъ образомъ, вопросъ объ основаніяхъ вмѣненія и связанные съ нимъ вопросы о значеніи статистическихъ данныхъ и о свободѣ воли. Въ этомъ отношеніи, теорія итальянской школы можетъ быть сведена къ слѣдующему. Всякій имѣетъ свою индивидуальность, благодаря которой онъ извѣстнымъ, только ему одному присущимъ, способомъ сопротивляется внѣшнимъ влияніямъ; его дѣйствія могутъ разсматриваться какъ выразитель его личности—вотъ основаніе для вмѣненія. Съ другой стороны,—общество, какъ организмъ, стремится къ самоусовершенствованію; поэтому все, что вредитъ ему на этомъ пути или оказываетъ противодѣйствіе, должно быть устранено или уравновѣшено обстоятельствами, благопріятствующими развитію. Такимъ образомъ, на вопросъ, почему человѣку могутъ быть вмѣнены его поступки, получается очень простой отвѣтъ: потому что онъ живетъ въ обществѣ, которое ему извѣстныя дѣянія вмѣняетъ. Коренная ошибка позитивистовъ, съ этой точки зрѣнія, состоитъ въ томъ, что преступленіе они разсматриваютъ только съ внѣшней стороны: воленіе (*volontarietà*), цѣль и намѣреніе отождествляются для нихъ съ достигнутымъ эффектомъ.

А. Nagу. О преподаваніи философіи. Проводится мысль о необходимости поднять философское образованіе въ лицейхъ (гимназіяхъ). Кромѣ логики, программу которой слѣдуетъ значительно расширить, желательно бы было ввести въ кругъ предметовъ преподаванія психологію и этику.

Въ *Bolletino filosofico* подробно разобраны сочиненія *P. Sabatier: Vie de S. François d'Assise*, и *L. Ferri: La psicologia dell'associazione dall'Hobbes fino ai nostri giorni*.

В. Вальденбергъ.

Письмо въ редакцію.

Милостивый Государь, г. Редакторъ!

Въ предыдущей книжкѣ «Вопросовъ Философіи и Психологіи» перепечатано письмо г. Чижа въ редакцію газеты «Врачъ», содержащее ложныя на меня обвиненія. Позвольте мнѣ просить Васъ перепечатать на страницахъ Вашего органа и нижеслѣдующій мой отвѣтъ г. Чижу, помѣщенный въ той же газетѣ «Врачъ» (№ 47).

Письмо въ редакцію газеты „Врачъ“.

М. Г.! Въ № 43 «Врача» напечатано письмо проф. В. Ф. *Чижа*, заключающее несправедливыя на меня нареканія. Позвольте мнѣ дать на страницахъ «Врача» же нѣкоторыя объясненія по поводу этихъ нареканій.

Профессоръ Юрьевскаго университета обвиняетъ меня въ томъ, что я «восторженно преклоняюсь передъ тѣмъ, что сдѣлано за-границей..., не хочу цѣнить заслугъ русскихъ нейропатологовъ... пренебрегаю сдѣланнымъ въ Россіи... и замалчиваю работы русскихъ ученыхъ». Я сейчасъ покажу, что такое обвиненіе неосновательно, но прежде того не могу не замѣтить, что подобное нареканіе, являясь весьма характернымъ для нашего времени, наводитъ на грустныя соображенія. Духъ національной нетерпимости, очевидно, вторгается и въ область, повидимому, вполне ему чуждую,— въ область науки. Обвинять ученаго въ намѣренномъ игнорированіи работъ его соотечественниковъ—значить, въ сущности, обвинять его въ недостаткѣ патріотическихъ чувствъ,—пріемъ, едва ли допустимый въ научной полемикѣ. На этомъ пути можно далеко зайти.

Послѣдуемъ, однако, скрѣпя сердце, въ эту область за профессоромъ Юрьевскаго университета и посмотримъ на его доказательства. Главнымъ доводомъ ему служить то обстоятельство, что я, описывая въ моихъ «Психологическихъ Изслѣдованіяхъ» (Одесса, 1893 г.) существующія въ Европѣ и Америкѣ психофизическія лабораторіи, не упомянулъ о такихъ же учрежденіяхъ при каѳедрѣ психіатріи въ Юрьевѣ, Москвѣ, Петербургѣ и Казани. Такое опущеніе не есть, однако, слѣдствіе нежеланія знать русскую нейропатологію, а необходимо вытекаетъ изъ той задачи, которую я себѣ поставилъ. Всѣ эти психофизическія лабораторіи существуютъ при каѳедрахъ *психіатріи*; я же описывалъ исключительно тѣ лабораторіи, которыя учреждены при каѳедрахъ *философіи*. Поэтому я одинаково оставилъ въ сторонѣ какъ иностранныя психіатрическіе кабинеты, такъ и русскіе. Задача, которую я поставилъ себѣ въ моей книгѣ, состояла только въ томъ, чтобы доказать необходимость учрежденія психофизическихъ кабинетовъ при каѳедрахъ философіи въ русскихъ университетахъ; поэтому и ссылаясь я могъ лишь на примѣръ *соответственныхъ* учреждений за-границей, такъ какъ таковыхъ въ Россіи, дѣйствительно, еще не существуетъ. Проф. *Чижу* все это извѣстно изъ подробнаго описанія моего докторскаго диспута въ 24-й книжкѣ «Вопросовъ Философіи и Психологіи», на которое онъ самъ дѣлаетъ ссылку въ своемъ письмѣ.

Вторымъ доказательствомъ того, будто я «умышленно» обхожу работы русскихъ врачей, проф. *Чижъ* считаетъ то обстоятельство, что я, говоря о второмъ (Лондонскомъ) Съѣздѣ экспериментальныхъ психологовъ, не упомянулъ, что на этомъ Съѣздѣ присутствовалъ и сдѣлалъ докладъ и проф. *Чижъ*. Въ оправданіе я замѣчу только, что, говоря на семи строчкахъ объ этомъ Съѣздѣ, я вообще не могъ перечислить всѣхъ сообщеній, указавъ лишь на имена *Galton'a*, *Preyer'a*, *Helmholtz'a* и нѣкоторые другія, «принадлежащія къ извѣстнымъ всему цивилизованному міру» (Психологич. Изслѣдованія, стр. XLV); вмѣстѣ съ рефератомъ проф. *Чижъ* я не упомянулъ также и о *своемъ* рефератѣ, такъ какъ, дѣйствительно, не считаю наши имена принадлежащими къ «извѣстнымъ всему цивилизованному міру». Если проф. *Чижъ* заявитъ противоположное мнѣніе, то я соглашусь принять укоръ въ игнорированіи русскихъ нейропатологовъ *).

*) Проф. *Чижъ* упрекаетъ меня и за то, что я помѣстилъ въ число лицъ

Относительно моего «восторженного преклоненія передъ тѣмъ, что сдѣлано за-границей» не стоило бы возражать,—такъ какъ я не считаю этого преступленіемъ,—еслибы и здѣсь не было столь характерной слабости доводовъ моего почтеннаго оппонента: а именно, въ доказательство моей мнимой измѣны отечеству онъ могъ привести лишь то обстоятельство, что, говоря о нѣмецкомъ психологѣ *Münsterberg*'ѣ, я замѣтилъ, что послѣдній «обладаетъ основательнымъ медицинскимъ образованіемъ и исключительнымъ талантомъ психологическаго самонаблюденія». Если даже предположить, что я ошибаюсь въ своей оцѣнкѣ *Münsterberg*'а, то и этого было бы слишкомъ мало для доказательства моего мнимаго «восторженного преклоненія»: на 350 страницахъ моей книги (проф. *Чижъ* удостоилъ своей оцѣнки лишь ея «введеніе») разсыпано много и порицательныхъ, и одобрительныхъ отзывовъ о громадномъ числѣ иностранныхъ авторовъ. Но и относительно *Münsterberg*'а я не могу согласиться съ почтеннымъ юрьевскимъ профессоромъ. Г. *Чижъ* замѣчаетъ, что *Münsterberg* только сдалъ экзаменъ на доктора медицины и далѣе медициной не занимался, а что научный талантъ его опровергается тѣмъ, что онъ получилъ кафедру въ Америкѣ, а не Германіи. На это я отвѣчу, что я ничего не говорилъ о дѣятельности *Münsterberg*'а, какъ практическаго врача; талантливость же его, какъ психолога, достаточно засвидѣтельствована его работами по психометрии и психофизикѣ (*Beiträge zur experimentellen Psychologie*, тетради I и III), несмотря на всѣ вызванныя ими критики, особенно же его монографіей «*Die Willenshandlung*», которую одинъ изъ знаменитѣйшихъ современныхъ психологовъ, *James*, называетъ «*a little masterpiece*» (*James, Principles*, т. II, стр. 505). О томъ, какимъ образомъ *Münsterberg* получилъ кафедру въ Америкѣ, мнѣ ничего неизвѣстно, но весьма сомнительно, чтобы такое приглашеніе было слѣдствіемъ безталанности.

Проф. *Чижъ* упрекаетъ меня въ игнорированіи русскихъ ученыхъ, въ «замалчиваніи» ихъ работъ. Насколько это неспра-

„присутствовавшихъ на Създѣ, дѣлавшихъ сообщенія или ихъ доставившихъ“ *James*'а и *Spencer*'а, которыхъ на Създѣ не было. Однако *James* дѣйствительно доставилъ сообщеніе (см. Отчетъ създа, стр. 56 и сл., London, 1892); имя же *Spencer*'а упомянуто въ составѣ «*Commetee of Reception*» (тамъ же, стр. V).

ведливо, видно изъ того, что я цитирую въ своей книгѣ почтенныя имена *Съченова*, *Бехтерева*, *Н. Введенскаго*, *Троицкаго* и др. (стр. 139, 132, 58, 103). Проф. *Чижевъ* доказываетъ мнѣ важность русскихъ психіатровъ для научной психологіи тѣмъ, что моимъ официальнымъ оппонентомъ на диспутѣ выступилъ многоуважаемый *С. С. Корсаковъ*, профессоръ психіатріи въ Московскомъ Университетѣ. Но проф. *Чижю*, вѣроятно, неизвѣстно, что именно я-то и настаивалъ передъ историко-филологическимъ факультетомъ Московскаго Университета на приглашеніи *С. С. Корсакова*, какъ официального оппонента, несмотря на его принадлежность къ другому факультету. Проф. *Чижевъ* доказываетъ, что я игнорирую русскихъ нейропатологовъ. Но многоуважаемый *С. С. Корсаковъ* высказалъ мнѣ на диспутѣ, что «мой методъ есть методъ натуралиста,.. что мои изслѣдованія настолько проникнуты духомъ естествознанія, что, конечно, моя книга могла бы быть представлена, какъ диссертация, и на другомъ факультетѣ... что она представляетъ большой интересъ для врачей, имѣющихъ дѣло съ расстройствами душевной жизни» и т. д. (См. отчетъ о диспутѣ въ «Вопр. Фил. и Психол.», кн. 24, стр. 596 и 604).

Но дѣло вовсе не въ этомъ. Никакой русской науки я не игнорировалъ; вся моя книга проникнута глубочайшимъ сознаниемъ важности научныхъ заслугъ врачей и натуралистовъ въ развитіи опытной психологіи; и если кто могъ бы быть недоволенъ моею книгой, то скорѣе мои товарищи по факультету за мое уклоненіе въ область естествознанія. Дѣло, повторяю, вовсе не въ этомъ, а лишь въ томъ, что я, повидимому, невольно обидѣлъ проф. *Чижю*, опустивъ его работу, помѣщенную въ «Архивѣ Психіатріи» за 1887 г. *), и его отчетъ о Лондонскомъ Съѣздѣ, и не упомянувъ (по вышеуказанной причинѣ) объ его психофизическомъ кабинетѣ. Но, въ возмѣщеніе этого, почтенный профессоръ самъ сообщаетъ теперь въ своемъ письмѣ цѣлый рядъ свѣдѣній о своихъ научныхъ заслугахъ: о томъ, что онъ первый изъ русскихъ работалъ въ Психо-Физическомъ Институтѣ *Wundt'a*, что онъ руководитъ лабораторіей Юрьевскаго университета, что онъ сотрудникъ «Вопросовъ Филос. и Психол.» и членъ Московскаго Психологическаго Общества, что онъ присутствовалъ на

*) Этотъ пропускъ я признаю за свою ошибку.

Лондонскомъ Създѣ, и т. д. Такимъ образомъ, я своимъ невольнымъ упущеніемъ далъ теперь почтенному профессору возможность съ гораздо большею полнотою и авторитетомъ изложить свои ученыя заслуги, чѣмъ это могъ бы сдѣлать я; и поэтому у него нѣтъ болѣе основанія быть недовольнымъ.

Я, впрочемъ, отнюдь не думаю игнорировать или отрицать эти заслуги почтеннаго юрьевскаго профессора, но думаю, вмѣстѣ съ тѣмъ, что такая личная впечатлительность въ вопросахъ науки нѣсколько чрезмѣрна и, какъ мы видимъ на примѣрѣ письма самого проф. *Чижя*, можетъ вводить въ нежелательныя заблужденія.

Н. Ланге.

Психологическое Общество.

СХХII. Отчетъ о засѣданіи 13-го ноября 1894 г.

Засѣданіе было открыто въ 8 час. 35 м. вечера въ залѣ Правленія Университета подъ предсѣдательствомъ г. товарища предсѣдателя Л. М. Лопатина, при секретарѣ А. С. Бѣлкинѣ, въ присутствіи гг. дѣйствительныхъ членовъ: А. П. Басистова, Я. А. Боткина, П. Д. Боборыкина, Н. В. Бугаева, Н. Я. Грота, В. Н. Ивановскаго, С. С. Корсакова, Н. П. Постовскаго, В. П. Преображенскаго, В. П. Сербскаго, А. А. Токарскаго, кн. С. Н. Трубецкаго, Е. А. Шмидта, гг. членовъ-соревнователей: С. Г. Шахъ-Назарова и Э. Д. Селивачева и сторонней публики.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

Читанъ и утвержденъ протоколъ предыдущаго засѣданія.

Предсѣдательствующій доложилъ, что предсѣдатель Общества Н. Я. Гротъ принималъ участіе въ депутаціи двадцати трехъ московскихъ ученыхъ и художественныхъ обществъ, ѣздившей въ С.-Петербургъ для возложенія вѣнка на могилу въ Бозѣ почившаго Государя Императора Александра Александровича.

Члены Общества благодарили Н. Я. Грота.

Предсѣдательствующій доложилъ, что предсѣдателемъ Общества была послана телеграмма Харьковскому Историко-Филологическому О-ву по поводу столѣтней годовщины смерти Г. С. Сковороды.

Произведена баллотировка лицъ, предложенныхъ въ прошломъ засѣданіи Общества къ избранію въ дѣйствительные члены и соревнователи. Всѣ эти лица оказались избранными, а именно: въ дѣйствительные члены А. Я. Ефименко, и въ члены соревнователи: А. А. Малининъ и А. В. Дроздовъ.

Д. ч. Н. Я. Гротъ прочелъ рефератъ подъ заглавiемъ «О времени» (часть третья).

Пренiя по реферату Н. Я. Грота отложены до слѣдующаго засѣданiя, къ которому референтъ обѣщалъ разослать свои подробные тезисы. Въ пренiяхъ пожелали принять участiе слѣдующiе члены Общества: Л. М. Лопатинъ, С. С. Корсаковъ и А. А. Токарскiй.

Засѣданiе было закрыто въ 10 ч. 20 м. вечера.

СХХШ. Отчетъ о засѣданiи 19-го ноября 1894 г.

Засѣданiе было открыто въ 8 ч. 30 м. вечера въ залѣ Правленiя Университета подъ предсѣдательствомъ Н. Я. Грота, при секретарѣ А. С. Бѣлкинѣ, въ присутствiи гг. дѣйствительныхъ членовъ: Н. А. Абрикосова, П. Д. Боборыкина, Н. М. Горбова, Г. Н. Дурдуфи, В. Н. Ивановскаго, Н. А. Иванцова, С. С. Корсакова, Л. М. Лопатина, Н. П. Постовскаго, Г. А. Рачинскаго, В. П. Сербскаго, А. А. Токарскаго, кн. С. Н. Трубецкаго, Н. И. Шишкина, Е. А. Шмидта и гг. членовъ - соревнователей: А. В. Дроздова, А. А. Малинина, Ѳ. Д. Селивачева, В. Н. Фоминскаго и С. Г. Шахъ-Назарова.

Происходили пренiя по прочитанному въ предшествующемъ засѣданiи реферату Н. Я. Грота «О времени», въ которыхъ приняли участiе: Л. М. Лопатинъ, С. С. Корсаковъ, кн. С. Н. Трубецкой, А. А. Токарскiй и П. Д. Боборыкинъ.

Во время возраженiя Л. М. Лопатина предсѣдательствовалъ С. С. Корсаковъ, а во время возраженiй остальныхъ оппонентовъ товарищъ предсѣдателя Л. М. Лопатинъ.

Засѣданiе закрыто въ 11 ч. 15 м. вечера.

СХХIV. Отчетъ о закрытомъ распорядительномъ засѣданiи 26-го ноября 1894 г.

Засѣданiе было открыто въ 8 ч. 45 м. вечера въ залѣ Правленiя Университета подъ предсѣдательствомъ Н. Я. Грота, при секретарѣ А. С. Бѣлкинѣ, въ присутствiи гг. дѣйствительныхъ членовъ: Н. А. Абрикосова, Н. В. Бугаева, Г. Н. Дурдуфи, В. Н. Ивановскаго, Н. А. Иванцова, М. С. Корелина, С. С. Корсакова, Л. М. Лопатина, В. П. Преображенскаго, Г. А. Рачинскаго, В. П. Сербскаго, А. А. Токарскаго и кн. С. Н. Трубецкаго.

Предсѣдатель прочелъ письмо Историко-Филологическаго Общества, состоящаго при Императорскомъ Харьковскомъ университетѣ, выражающее благодарность Психологическому Обществу за привѣтствіе въ день чествованія памяти Г. С. Сковороды.

Секретарь напомнилъ, что 9-го апрѣля 1894 года Обществу доложено было письмо проф. Новороссійскаго университета Н. Н. Ланге съ предложеніемъ напечатать въ изданіяхъ Общества переводъ «Meditationes» Декарта, сдѣланный г. Полинковскимъ, и что Обществомъ отложено было обсужденіе вопроса объ изданіи перевода до конца года. Тов. секретаря В. Н. Ивановскій заявилъ при этомъ, что имъ сдѣланъ переводъ «Principia philosophiae» Декарта, и предложилъ издать оба перевода вмѣстѣ, въ одной книгѣ.

Постановлено издать оба перевода сочиненій Декарта въ одной книгѣ и просить проф. Н. Н. Ланге взять на себя редакцію.

Предсѣдатель прочиталъ полученное имъ отъ Императорскаго Московскаго Археологическаго Общества отношеніе, въ которомъ оно сообщаетъ, что, согласно постановленію соединеннаго засѣданія представителей московскихъ ученыхъ и художественныхъ обществъ и учрежденій, состоявшемуся 28-го октября сего года, оно входило съ ходатайствомъ къ г-ну Попечителю Московскаго Учебнаго Округа касательно служенія въ 40-й день по кончиѣ въ Бозѣ почившаго Государя Императора Александра Александровича въ университетской церкви заупокойной литургіи и панихиды совмѣстно отъ всѣхъ 23 обществъ и учрежденій, принявшихъ участіе въ возложеніи вѣнка на могилу покойнаго Государя, и что служеніе состоится въ университетской церкви 28-го ноября въ 10 ч. утра.

Засѣданіе было закрыто въ 10 ч. 51 м. вечера.

СХХV. Отчетъ о засѣданіи 1-го декабря 1894 г.

Засѣданіе было открыто въ 8 ч. 30 м. вечера въ залѣ Правленія Университета подъ предсѣдательствомъ товарища предсѣдателя Л. М. Лопатина, при секретарѣ А. С. Бѣлкинѣ, въ присутствіи гг. дѣйствительныхъ членовъ: П. Д. Боборыкина, Я. А. Боткина, В. Е. Гиацинтова, Г. Н. Дурдуфи, Н. А. Иванцова, П. А. Каленова, А. И. Кирпичникова, М. С. Корелина, С. С. Корсакова, Л. И. Поливанова, В. П. Преображенскаго, Г. А. Рачин-

скаго, Г. И. Россолимо, В. П. Сербскаго, гг. членовъ-соревнователей: А. А. Андреевой, А. В. Дроздова, В. Н. Фоминскаго, С. Г. Шахъ-Назарова и стороннихъ посѣтителей.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

Секретарь Общества прочелъ, по просьбѣ д. ч. П. Д. Боборыкина, вмѣсто него, его рефератъ подъ заглавіемъ «Природа красоты».

Происходили пренія по поводу прочитаннаго реферата, въ которыхъ принимали участіе дѣйств. члены: П. А. Каленовъ, Н. В. Бугаевъ, Г. А. Рачинскій, М. С. Корелинъ, Н. А. Иванцовъ и сторонній посѣтитель А. М. Мироновъ.

Засѣданіе было закрыто въ 11 ч. 40 м. вечера.

СХХVI. Отчетъ о засѣданіи 3-го декабря 1894 г.

Засѣданіе было открыто въ 8 ч. 30 м. вечера въ залѣ Правленія Университета подъ предсѣдательствомъ Н. Я. Грота, при секретарѣ А. С. Бѣлкинѣ, въ присутствіи почетнаго члена Общества Б. Н. Чичерина, гг. дѣйствительныхъ членовъ: А. В. Адольфа, Ю. П. Бартенева, Я. А. Боткина, Н. В. Бугаева, О. П. Герасимова, В. И. Герье, Н. М. Горбова, Н. А. Иванцова, П. А. Каленова, В. Е. Гиацинтова, Г. Н. Дурдуфи, М. С. Корелина, С. С. Корсакова, Л. М. Лопатина, П. Н. Милюкова, И. Ф. Огнева, А. С. Павлова, А. Г. Петровскаго, Н. П. Постовскаго, Г. А. Рачинскаго, Ф. А. Смирнова, А. А. Токарскаго, кн. С. Н. Трубецкого, В. Д. Шервинскаго, В. П. Сербскаго, Н. И. Шишкина и Е. А. Шмидта, гг. членовъ-соревнователей: А. Ф. Гартвига, А. В. Дроздова, Ф. Д. Селивачева, В. Н. Фоминскаго и стороннихъ посѣтителей.

Въ засѣданіи происходило слѣдующее:

Почетный членъ Б. Н. Чичеринъ прочелъ рефератъ подъ заглавіемъ «Пространство и время».

Предсѣдатель, исполняя желаніе многихъ членовъ, выразилъ почетному члену Общества Б. Н. Чичерину ихъ глубокую признательность за прочитанный имъ интересный и въ высшей степени содержательный рефератъ, съ особенной ясностью и наглядностью познакомившій членовъ Общества съ оригинальнымъ міровоззрѣніемъ референта.

Происходили пренія по поводу прочитаннаго реферата, въ которыхъ принимали участіе дѣйствительные члены: Л. М. Лопатина

тинъ, Н. Я. Гротъ, Н. В. Бугаевъ, А. А. Токарскій и Н. А. Иванцовъ.

Засѣданіе было закрыто въ 12 ч. ночи.

СХІХ и СХХІІІ. Изложеніе преній по рефератамъ Н. Я. Грота „О времени“ въ засѣданіяхъ 10 сентября и 19 ноября 1894 г.

Тезисы къ реф. проф. Н. Я. Грота «О времени».

1. Человѣкъ обладаетъ двумя источниками познанія дѣйствительности: опытомъ *чувственнымъ* (онъ же внѣшній и органическій) и опытомъ *сверхчувственнымъ* (онъ же внутренній и психическій). Первый служитъ основою *сознанія* (представленія о мірѣ, матеріи, объектѣ), второй—основою *самосознанія* (представленія о сознаниі, духѣ, субъектѣ).

2. Весь опытъ человѣка есть совокупность его *собственныхъ психическихъ* или *субъективныхъ* состояній и актовъ, потенциально присущихъ сознанию отъ рожденія и реализующихся въ немъ подъ вліяніемъ воздѣйствій среды и внутреннихъ дѣйствій души, разнообразными способами освобождающихъ скрытую душевную энергію человѣка.

3. Во взаимодействіи съ внѣшнею средой, чрезъ посредство *чувственной* опыта, сознание воспринимаетъ въ символическихъ душевныхъ образахъ (въ субъективныхъ своихъ воспріятіяхъ и представленіяхъ) внѣшнюю объективную среду и міръ матеріальный, а именно: а) въ ощущеніяхъ *специфическихъ* (органическихъ) *косвенно* познаетъ дѣйствія среды, а *непосредственно*—свои противодѣйствія или «реакціи» на эти дѣйствія; б) въ *общихъ* ощущеніяхъ пространственно-временнаго порядка и отношенія специальныхъ ощущеній оно, наоборотъ, *непосредственно* воспринимаетъ свои дѣйствія или усилія въ группировкѣ и упорядоченіи специальныхъ ощущеній, а *косвенно*—условія и факты объективныхъ противодѣйствій или ограниченій, оказываемыхъ матеріальною средой процессамъ сознанія.

4. Пространство и время суть поэтому *субъективныя представленія* или формы воспріятія *сознаніемъ* объективныхъ ограниченій, оказываемыхъ веществомъ, при взаимодействіи съ нимъ душевной энергіи. Пространство—субъективная форма воспріятія объективныхъ свойствъ вещества въ покоѣ, время—субъективная

форма воспріятія движеній или измѣненій вещества. Но такъ какъ мы познаемъ и вещество, и движеніе только чрезъ наши органы чувствъ и нервную систему, то можно сказать также, что пространство есть субъективная форма воспріятія периферическихъ движеній или приспособленій нервной системы при взаимодействіи съ веществомъ въ покоѣ; а время — субъективная форма воспріятія центральныхъ приспособленій нервной системы при взаимодействіи сознанія съ веществомъ въ движеніи. Такимъ образомъ, и пространство, и время можно опредѣлять тroyко: а) какъ субъективныя представленія и способы воспріятія психическихъ усилій во взаимодействіи со средою; б) какъ косвенные способы воспріятія — чрезъ эти психическія усилія — извѣстныхъ процессовъ въ нервно-чувственномъ аппаратѣ организма, взаимодействующаго съ объективною средою; в) какъ еще болѣе косвенные способы воспріятія — чрезъ призму этихъ усилій и процессовъ — сопротивленій и объективныхъ свойствъ самой среды, дѣйствующей на сознаніе.

5. Въ виду этого, пространство и время — все-таки только субъективные *способы представленія* внѣшней дѣйствительности, а не *субстанціи*, независимыя отъ нашего представленія. Но если гдѣ-либо есть субстанціальныя и объективныя корреляты этимъ представленіямъ, то конечно только во *внѣшней* средѣ, при взаимодействіи съ которой эти представленія образуются, — почему и всѣ постоянныя и объективныя *мѣры* пространства и времени мы находимъ въ мірѣ внѣшнемъ, — въ единицахъ протяженія предметовъ и въ единицахъ ихъ движенія (для времени), а не въ самосознаніи: такъ, напр., время сознанія внѣшнихъ движеній мы опредѣляемъ чувственными элементами другихъ движеній, а не наоборотъ: время движенія — количествомъ измѣненій въ сознаніи.

6. Отсюда слѣдуетъ, что пространство и время, какъ формы чувственнаго представленія, предполагаютъ и обусловливаютъ представленія *вещества и движенія* вещественнаго. Въ тѣхъ областяхъ опыта и сознанія, гдѣ мы имѣемъ дѣло съ фактами иного, *сверхчувственнаго* порядка, которые мы сознаемъ непосредственно, а не чрезъ призму представленій вещества и его движеній, эти факты воспринимаются нами *помимо* представленій пространства и времени, а такъ какъ пространство и время суть всецѣло формы представленія и воспріятія, а не бытія, то въ

тѣхъ сферахъ сознанія, гдѣ нѣтъ представленій пространства и времени, какъ формъ воспріятія отношеній между его фактами,—нѣтъ и самаго пространства и времени.

7. Въ *самосознаніи*, или *сверхчувственномъ* опытѣ своихъ душевныхъ состояній и ихъ *психическихъ* отношеній, — а именно ихъ *психологическаго* тождества, различія и взаимной зависимости, ихъ *логической* связи и зависимости, ихъ *эстетической* и *нравственной* цѣны и зависимости,—мы не встрѣчаемъ надобности въ представленіяхъ пространства и времени, какъ опредѣляющихъ эти ихъ отношенія моментахъ. Въ самосознаніи мы находимъ множество «элементовъ» сознанія, которые, однако, никакого «пространственнаго» расположенія и размѣщенія въ такъ называемой, психической средѣ не имѣютъ. Точно также мы находимъ въ самосознаніи безчисленное количество «моментовъ» сознанія, которые однако связаны другъ съ другомъ не преемственною связью во времени, а *независимыми отъ всякаго времени* отношеніями: психологическаго тождества и различія, логическими отношеніями по законамъ тождества, противорѣчія, достаточнаго основанія, этическими отношеніями различныхъ степеней нравственной доброкачественности и эстетическими отношеніями гармоніи и цѣлесообразности. Эти психическія связи и отношенія моментовъ сознанія игнорируютъ время и смѣются надъ нимъ, даны внѣ времени—сверхвременной организаціей духа, — и сами «моменты времени»—лишь *частная форма отношенія моментовъ мысли*, во взаимодействіи ея съ внѣшнею средой и физической организаціей,—какъ «элементы пространства» лишь частная форма отношенія *элементовъ сознанія*, а именно въ области воспріятія внѣшней дѣйствительности.

8. Отсюда общій выводъ, что въ самосознаніи намъ непосредственно открывается *подлинная среда душевнаго бытія* — *сверхпространственнаго* и *сверхвременнаго*, ибо само пространство и время—частныя формы и случаи воспріятія этого бытія, во взаимодействіи душевной энергіи съ внѣшнимъ міромъ. *Душа* есть «псевдопространство» психическихъ сосуществованій, *сознаніе* въ его цѣломъ есть «псевдовремя» этихъ психическихъ сосуществованій. Въ самосознаніи всѣ субъективныя формы моего опыта, всѣ потенціи моей памяти, воображенія, творчества, знанія, нравственной и эстетической оцѣнки—даны вмѣстѣ, постоянно и одновременно, какъ самое *существо моего субъекта*, и непрерыв-

ная реализация этих потенцій дана внѣ пространства и внѣ времени, ибо само пространство и время — порожденія и частныя формы этой реализаціи. Пространство и время — формы «представленія» дѣйствительности, а не формы ея бытія.

I.

Лопатинъ. Несомнѣнно, выслушанный нами рефератъ *) прекраснo изложенъ, но если его результаты сопоставить съ прежними статьями Н. Я. Грота, то невольно приходишь къ заключенію, что сегодняшній докладъ не достаточно выясняетъ сказанное авторомъ раньше. Въ своихъ первыхъ статьяхъ Н. Я. настойчиво обѣщаль доказать, что время не есть форма внутренняго опыта, а только форма опыта внѣшняго, что отношенія во времени обнимаютъ одни физическія явленія, а не психическія.

Окончательный выводъ при этомъ получалъ видъ, во всякомъ случаѣ, оригинальный: оказывалось, что различныя опредѣленія времени къ состояніямъ сознанія никакъ не прилагаются, что относительно ихъ нельзя говорить ни о прошломъ, ни о настоящемъ, ни о будущемъ, — что для нихъ нѣтъ никакого *прежде*, никакого *теперь*, никакого *послѣ*, — что вообще въ нашей душевной жизни не происходитъ никакой послѣдовательной *смыслы* явленій. Это утвержденіе, находящееся въ столь кричащемъ противорѣчьи съ показаніями нашего непосредственнаго внутренняго опыта, могло представиться очень парадоксальнымъ, но все же оно вызвало живой интересъ читателей своею рѣшительностью и смѣлостью. Можно было думать, что критика теоріи времени Канта, составляющая содержаніе предшествующей статьи референта, есть лишь подготовительный шагъ къ обоснованію этого вывода.

Сегодняшній рефератъ не оправдалъ этихъ ожиданій. Прослушавъ его, невольно теряешься въ догадкахъ, что же собственно хочетъ доказывать авторъ? Полагаетъ ли онъ, что *сущность* души безвременна, или онъ приписываетъ совершенную безвременность и событіямъ душевной *жизни*? И въ послѣднемъ случаѣ, всѣ ли они безвременны, или только нѣкоторыя? И то, что мы воспринимаемъ во времени, только *кажется* намъ текущимъ

*) Вторая часть статьи «О времени» помѣщена въ № 24 «Вопросовъ» (сентябрь 1894 г.).

во времени, или *дѣйствительно* течетъ въ немъ? За второе толкованіе, повидимому, ясно говорить собственное убѣжденіе автора, что душевная жизнь *реально развивается* черезъ *последовательный* рядъ взаимодействій между нашей душевной энергіей и нашимъ организмомъ, и что «страницы нашей душевной книги» перевертываются *постепенно* (стр. 395—396). Вѣдь совершенно очевидно, что утверждать реальную последовательность нѣкоторыхъ моментовъ, исключаящихъ другъ друга, т.-е. относящихся между собою такъ, что когда есть одинъ какой-нибудь изъ нихъ, другихъ *уже нѣтъ*, или *еще нѣтъ* (какъ въ данномъ примѣрѣ—перевертываніе одной страницы предполагаетъ закрытое состояніе другихъ),—значитъ утверждать *реальность времени* для этихъ моментовъ: во времени мы ничего и не мыслимъ, кромѣ такой последовательности.

Гротъ. Я согласенъ, что прочитанная сегодня часть моего изслѣдованія «О времени» могла подать поводъ къ недоразумѣніямъ, высказаннымъ Л. М. Лопатинымъ, но я напому, что рефератъ мой не конченъ и что въ прочитанныхъ главахъ (IV—VI) я еще не касаюсь отношенія времени къ душевнымъ процессамъ, а только стараюсь показать связь представленія времени съ условіями чувственного воспріятія. Поэтому отвѣтомъ по существу на недоумѣнія Л. М. Лопатина будетъ мой третій рефератъ «О времени» *). Пока скажу одно, что предположеніе Л. М. Лопатина, что съ моей точки зрѣнія намъ только *кажется*, что душевная жизнь происходитъ *во времени*,—вполнѣ правильно.

Лопатинъ. Переходя къ собственной теоріи Н. Я. Грота относительно нашихъ воспріятій пространства и времени, какъ формъ сознанія «усилій», сопровождающихъ нашъ чувственный (виѣшній) опытъ, изложенной въ послѣдней (VI) главѣ его реферата, приходится отмѣтить въ ней два недостатка: она не доказана въ своихъ основаніяхъ, и произвольна въ своихъ окончательныхъ выводахъ. Референтъ опредѣляетъ пространство какъ «совокупность ощущеній усилій, дѣлаемыхъ сознаніемъ для того, чтобы помощью приспособленія *периферическихъ* аппаратовъ воспріятія удержать въ сознаніи данныя ощущенія или замѣнить ихъ новыми», и время, какъ «совокупность ощущеній усилій, дѣлаемыхъ

*) См. главы VII—XII статьи «О времени» въ ноябрьской (25-й) книгѣ журнала.

сознаніемъ для того, чтобы помощью приспособленія *центральныхъ* аппаратовъ воспріятія удержать данныя ощущенія или смѣнить ихъ другими» (стр. 419), — или, какъ выражается авторъ реферата въ другомъ мѣстѣ, изъ ощущеній усилій, направленныхъ къ периферической иннервации, *слагаются* образы протяженія и пространства, — изъ ощущеній усилій центральной двигательной иннервации *слагаются* образы продолжительности и преемства, т.-е. времени (стр. 409). Однако, при этомъ онъ даже и не пытается объяснить, почему ощущенія усилій могутъ представить вполне достаточный матеріалъ для такого сложенія пространственныхъ и временныхъ схемъ. Между тѣмъ, относительно такой возможности представляются сомнѣнія очень вѣскія и серьезныя. Такъ, къ изложенной референтомъ теоріи пространства съ нѣкоторыми видоизмѣненіями прилагается наиболѣе сильное изъ возраженій, выставляемыхъ *нативистами* противъ гипотезы эмпирическаго происхожденія всѣхъ нашихъ представлений о пространствѣ. Усиліе есть чисто внутренний, субъективный *актъ*; онъ дальше, чѣмъ что-нибудь изъ происходящаго въ насъ, отстоитъ отъ всякихъ опредѣленій разстоянія, фигуры, формы и т. д. Какъ же изъ *сложенія* такихъ чисто-внутреннихъ, субъективныхъ единицъ получится то, что въ нашихъ глазахъ есть коренное условіе всякой *объективности*, что представляется намъ какъ бытіе *абсолютно-внѣшнее*, что, наконецъ, по всему своему существу не имѣетъ никакой *активности*, изображая собою совершенно *пассивную* среду явленій природы? Гдѣ переходъ отъ одного къ другому?

Совершенно подобныя же соображенія примѣняются и къ объясненію референтомъ нашихъ воспріятій времени. Одно изъ двухъ: или мы ощущаемъ наши отдѣльныя усилія, направленные на приспособленія центральныхъ аппаратовъ, какъ нѣчто длительное, или, напротивъ, они являются нашему сознанію чѣмъ-то абсолютно *безвременнымъ*. Въ первомъ случаѣ воспріятіе времени будетъ заключаться въ каждомъ единичномъ усиліи, во второмъ — остается совсѣмъ непонятнымъ, какимъ образомъ изъ сочетанія абсолютно безвременныхъ данныхъ возникаетъ схема времени, съ его длительностью и непрерывностью. Для этихъ недоумѣній мы не находимъ въ рефератѣ никакого разрѣшенія. Довольно неожиданно авторъ, на стр. 402, вводитъ тождество сознанія усилій съ воспріятіемъ пространства и времени, какъ вещь саму по себѣ очевидную. Объяснивъ, что въ каждомъ актѣ ощущенія

есть два момента: внутренней—волевой, и внѣшней—психо-физиологическій, онъ тотчасъ же въ скобкахъ заявляетъ, что волевой элементъ ощущенія заключается именно въ воспріятіяхъ времени и пространственнаго протяженія. Мы не находимъ у него попытки оправдать этотъ внезапный скачокъ мысли и на слѣдующихъ страницахъ. При такихъ условіяхъ ограниченіе, содержащееся въ опредѣленіи времени, по которому время есть форма воспріятія субъективныхъ усилій, направленныхъ исключительно на *центральные* аппараты чувственнаго воспріятія, является необоснованнымъ и произвольнымъ, а между тѣмъ ему, повидимому, предстоитъ играть очень важную роль въ дальнѣйшихъ выводахъ автора. Въ самомъ дѣлѣ, утверждать, что время имѣетъ отношеніе только къ *центральнымъ* усиліямъ органовъ нашего чувственнаго воспріятія, можно было бы лишь въ томъ случаѣ, если бы было предварительно показано, что усилія *периферическія*, а также чисто внутреннія наши усилія при воспоминаніи, воображеніи и мышленіи не обнаруживаютъ никакой длительности, послѣдовательности или преемства. Разъ это не доказано, точка зрѣнія референта представляетъ несомнѣнный логическій кругъ.

Гротъ. Всѣ только что высказанныя Л. М. Лопатинымъ недомѣнія показываютъ только, что онъ не достаточно понялъ мое объясненіе генезиса идей пространства и времени и не сталъ на мою точку зрѣнія. Понятія объективнаго и субъективнаго въ психической области условны. Все субъективное такъ или иначе *объективируется*. Я и стараюсь именно показать, какія «субъективныя» воспріятія «объективируются» нами въ представленія пространства и времени, какъ формъ бытія вещей. Л. М. Лопатинъ, какъ психологъ спиритуалистъ, согласится, что ничего кромѣ своихъ *субъективныхъ* актовъ мы познавать не можемъ, даже при воспріятіи цвѣтовъ, звуковъ и пр. Тѣмъ не менѣе въ каждомъ ощущеніи мы различаемъ моментъ *психическій* (воспріятія психическаго состоянія) отъ момента *физическаго* (воспріятія чрезъ него нѣкотораго событія или нѣкоторыхъ отношеній въ организмѣ и средѣ). Вотъ я и высказываю слѣдующую гипотезу: *психически* пространство и время суть формы воспріятія внутреннихъ усилій сознанія въ приспособленіи его къ взаимодействию со средою, а *физически*—тѣ же воспріятія усилій суть символы нѣкоторыхъ *объективныхъ* отношеній между явленіями въ средѣ и въ нашемъ организмѣ, называемыхъ «пространствомъ» и «вре-

менемъ». Такимъ образомъ, волевой и психо-физиологическій моменты въ воспріятіяхъ пространства и времени различаются только условно: это двѣ абстрактно возможные точки зрѣнія на одни и тѣ же *чисто-психическія* состоянія. И конечно, настолько, насколько воспоминаніе, воображеніе и мышленіе сопровождаются также «усиліями» побѣдить сопротивленія «центрального» органа нервной системы—мозга—въ реализаціи извѣстныхъ психическихъ актовъ, они сопровождаются воспріятіемъ *времени*, которое однако опять, очевидно, является въ этомъ случаѣ формою *чувственной* воспріятія матеріальныхъ условій среды, а не самихъ психическихъ актовъ, какъ таковыхъ.

Вся моя теорія есть, конечно, *ипотеза*, которая требуетъ дальнѣйшей провѣрки: съ этимъ я не спорю. Но я считаю, что произвелъ свою гипотетическую дедукцію идей пространства и времени полно, послѣдовательно и безъ всякихъ внутреннихъ противорѣчій.

Гольцевъ. Духовные процессы, по мнѣнію Н. Я. Грота, заключаются въ освобожденіи психической энергіи и въ постепенномъ преодоленіи ею препятствій къ этому освобожденію. Душа—это отпечатанная книга, которая время отъ времени раскрывается у различныхъ людей на различныхъ страницахъ. Является вопросъ существенной важности: содержаніе книги тождественно ли у всѣхъ людей?

Гротъ. Потенціально—да, но фактически (актуально)—нѣтъ.

Гольцевъ. Но кто же и что же, въ такомъ случаѣ, опредѣляетъ это различіе?

Гротъ. Я разясню впослѣдствіи разницу между индивидуальностью и личностью. Общія элементы и основы духовной жизни относятся къ личности, а второстепенныя и частныя проявленія—къ индивидуальности.

Гольцевъ. Эти второстепенныя проявленія относятся ли къ времени и пространству? Если они тѣсно связаны съ временемъ, то индивидуального безсмертія (въ Вашемъ смыслѣ) быть не можетъ; безсмертіе же личности, освобожденной отъ всего индивидуального, для меня представляется весьма неопредѣленнымъ утвержденіемъ.

Гротъ. Я думаю, что во всякомъ самосознаніи есть доля сознанія *я* и нельзя представить себѣ, чтобы въ развитомъ сознаніи было что-нибудь безъ сознанія *я*. У животныхъ есть только

индивидуальность, а личности нѣтъ, потому что общія свойства и законы духовнаго бытія не успѣли раскрыться, какъ у человѣка. Это раскрытіе и ведетъ къ сознанію личности, а разъ они раскрылись, то личность уничтожиться не можетъ. Индивидуальность живетъ во времени, а личность безсмертна.

Гольцевъ. Къ этому вопросу придется вернуться. Если души не тождественны и къ нимъ примѣшивается индивидуальность, то безсмертія я быть не можетъ. Если что-нибудь пріобрѣтается въ личной жизни, то въ условіяхъ пространства и времени. Поэтому нельзя сказать, что наше я находится внѣ пространства и времени.

Гротъ. Мы сознаемъ, что въ нашей личности есть нѣчто такое, что не зависитъ отъ пространства и времени.

II.

С. С. Корсаковъ Н. Я.! Ваши три доклада «О времени» *) представляютъ, по моему мнѣнію, большой интересъ. Этотъ интересъ двоякій: 1) съ точки зрѣнія психологической и 2) метафизической. Что касается до психологическаго интереса, то онъ заключается, главнымъ образомъ, въ томъ, что Вы поднимаете вопросъ, дѣйствительно ли всѣ наши представленія всегда связаны съ представленіемъ времени, или нѣтъ, и даете ему рѣшеніе необычное, что—не всѣ. Я долженъ сказать, что Ваши доводы довольно многочисленны и могутъ поколебать общепринятое мнѣніе, но все-таки не настолько убѣдительны, чтобы согласиться съ Вами безъ дальнѣйшихъ разсужденій. Они дѣйствительно заставляютъ отнестись къ вопросу критически, пожелать вновь пересмотрѣть его, сдѣлать анализъ разнообразныхъ представленій и понятій и, въ зависимости отъ результата, который получится послѣ этого анализа, такъ или иначе его рѣшить. Что касается до меня, то я, разумѣется, не могъ въ короткое время сдѣлать этой сложной работы, но попробовалъ сдѣлать ее относительно нѣкоторыхъ представленій и понятій, о которыхъ Вы утверждаете, что они независимы отъ представленія о времени. Таковы, напримѣръ, представленія сходства и различія. По Вашему, время по отношенію къ этимъ представленіямъ ни причесть; но

*) Третья часть статьи «О времени» см. № 25 «Вопросовъ» (ноябрь 1894 г.).

разбирая по генезису представлѣнія о сходствѣ или различіи, мы легко приходимъ къ тому, что эти представлѣнія являются выраженіемъ нашей реакціи на два или нѣсколько впечатлѣній, разнящихся по времени ихъ полученія. Изъ этого само собою ясно, что элементъ «*времени*» входитъ въ образованіе представленийъ сходства или различія. Точно также понятіе «логическаго» есть выраженіе правильной смѣны мысли,—смѣны, происходящей въ направленіи цѣлесообразномъ безъ выпаденія звеньевъ ассоціаціи, безъ скачковъ; это даже выражается въ томъ, что нерѣдко вмѣсто слова «логично» говорятъ: «последовательно», а въ последнемъ словѣ самый составъ его заключаетъ въ себѣ указаніе на *временный* элементъ, входящій въ представленіе последовательности.

Можетъ быть, тщательный анализъ и другихъ представленийъ, о которыхъ Вы говорите, что они независимы отъ представлѣнія времени, покажетъ, что и въ нихъ независимость только лишь кажущаяся. Часто мы не можемъ замѣтить съ перваго взгляда, что въ то или другое представленіе или понятіе входитъ элементъ времени, потому что имѣемъ дѣло съ продуктами отвлеченія, то-есть условнаго забвенія нѣкоторыхъ элементовъ, входящихъ въ составъ сложнаго представлѣнія. Если же произведемъ анализъ понятія или представлѣнія, рассмотримъ ихъ генетически, мы найдемъ въ числѣ составныхъ его элементовъ и элементъ времени. Во всякомъ случаѣ, мнѣ кажется, что вопросъ, поднятый Вами, представляетъ существенный психологическій интересъ и можетъ дать поводъ къ другимъ серьезнымъ работамъ для его рѣшенія.

Протв. На это возраженіе я повторю лишь то, что говорилъ въ рефератѣ, а именно, что последовательность *логическая* не есть последовательность *временная*. Последовательно, во времени возникающія представлѣнія иногда вовсе не связаны никакою логическою связью, а логически связанныя идеи по генезису своему относятся къ различному времени. Что касается до сознанія сходствъ и различій, то различіе во времени представленийъ, которыя сопоставляются по сходству и различію, еще не означаетъ, что и само сознаніе сходства или различія есть актъ, прикрѣпленный къ извѣстному времени и отъ него зависимый. Усиліемъ свободной воли своей я могу во всякое время (не завтра или черезъ годъ, а сегодня, сейчасъ) открыть массу незамѣченныхъ

мною ранѣ сходствъ и различій. Слѣдовательно, эти акты лишь случайно, а не необходимо, не по природѣ своей, попадаютъ въ тѣ или другіе моменты времени, какъ категоріи чувственнаго бытія и органическихъ воспріятій.

Корсаковъ. Другая интересная сторона Вашего доклада — метафизическая. Вы утверждаете, что душевныя явленія не подчинены времени, «сверхвременны». Мотивировка этого утвержденія такова, что возможно представить Вашъ взглядъ въ видѣ двухъ частей, изъ которыхъ съ одною я могу до нѣкоторой степени согласиться, а противъ другой долженъ рѣзко протестовать. Все дѣло объясняется тѣмъ, что Вы смѣшиваете понятіе о высшей міровой субстанціи съ понятіемъ человѣческой души, то-есть съ понятіемъ о психическихъ явленіяхъ у человѣка. А между тѣмъ по моему мнѣнію, это смѣшеніе ничѣмъ не мотивировано; я полагаю, что пока не будетъ доказано идентичности нашихъ душевныхъ явленій съ тѣмъ, что можно обозначить терминомъ высшей міровой субстанціи, — нужно эти понятія различать. При различеніи этихъ понятій я охотно соглашусь съ Вами, что высшая субстанція не подчинена времени. Намъ извѣстно, что гипотеза высшей субстанціи, объясняющая очень многое таинственное и непостижимое, сама видоизмѣняется въ зависимости отъ многихъ условій, въ зависимости, на примѣръ, отъ формулировки возраженій, которыя приводятся въ опроверженіе существованія этой высшей субстанціи. Одно изъ возраженій заключается, на примѣръ, въ томъ, что противопоставляютъ представленію совершенства міровой субстанціи — существованіе въ мірѣ зла. Если всесовершенная міровая субстанція дѣйствительно существуетъ, то какъ можетъ быть на свѣтѣ зло, какъ можетъ быть неразумное и пр.? Отвѣтъ, которымъ (для меня) устраняется это возраженіе, таковъ: понятія добра и зла суть *человѣческія* понятія; приписывать же человѣческія свойства высшей субстанціи значитъ творить ее по образу, подобію человѣка, значитъ поддаваться стремленію антропоморфизма. Она выше добра и зла, и съ ея точки зрѣнія, — если только можно, хотя бы для сравненія, говорить въ этомъ случаѣ о точкѣ зрѣнія, — нѣтъ добра и зла, какъ нѣтъ разума и неразума. Она выше всего этого. Вполнѣ послѣдовательно будетъ при этомъ воззрѣніи держаться и того взгляда, что высшая субстанція не подчинена времени: она выше времени, сверхвременна, и потому я нахожу, что въ этомъ отношеніи Вы правы. Но

нужно быть послѣдовательнымъ. Если приписываніе высшей субстанции подчиненія понятіямъ времени, добра, ума и пр. есть до извѣстной степени антропоморфизмъ, то точно то же нужно сказать и о приписываніи ей *сознанія*, въ смыслѣ человѣческомъ, а именно это-то Вы и дѣлаете, считая сознаніе основнымъ свойствомъ духа, какъ міровой субстанции. Мнѣ думается, что это еще далеко не доказано. Сознаніе есть свойство *души*, и только. Свойства высшей субстанции настолько могутъ отличаться отъ свойствъ нашихъ, человѣческихъ, что мы ихъ и представить себѣ не можемъ, а считать однимъ изъ обязательныхъ свойствъ высшей субстанции сознаніе,—мы не имѣемъ права. Для насъ, для людей, правда, сознаніе есть высшее благо, безъ котораго мы какъ будто даже не можемъ представить себѣ высшее существо, но человѣческое высшее благо можетъ вовсе не быть высшимъ для міровой субстанции.

Гротъ. Я не понимаю, откуда бы у человѣка могло взяться понятіе высшей субстанции, если не изъ его самосознанія, изъ переработки данныхъ его внутренняго опыта. А если такъ, то антропоморфизмъ въ построеніи идеи высшей субстанции не устранимъ и вполнѣ законенъ. Мы находимъ въ самосознаніи своемъ нѣчто неизмѣнное, независимое отъ времени, — именно наше сознающее «я», и отвлекая его содержаніе отъ всего случайнаго, временнаго, объективируемъ его въ идею міровой субстанции, составляющей самосознаніе или «я» вселенной. Антропоморфизмъ не дозволителенъ только въ смыслѣ субъективнаго ограниченія личности высшей субстанции по образу и подобию нашей собственной: она безконечно выше субстанции нашего сознанія, насколько вселенная безконечно шире нашего организма. Но основныя свойства и основы бытія должны быть тѣ же, ибо откуда они взялись бы въ насъ, если ихъ нѣтъ въ міровой субстанции?

Корсаковъ. Обращаясь теперь къ понятію человѣческой души, я здѣсь уже совершенно расхожусь съ Вами. Чтобы душевныя явленія не были подчинены времени, я съ этимъ рѣшительно не могу согласиться. Напротивъ, по моему воззрѣнію, время есть одинъ изъ первичныхъ элементовъ въ душевной жизни. Чтобы это было яснѣе, я выскажу такое воззрѣніе на генезисъ душевной жизни. Подобно тому, какъ рядъ явленій, называемыхъ химическими, является результатомъ нѣкоторыхъ условій, въ ко-

торыя становятся физическія явленія, и подобно тому, какъ рядъ явленій органической жизни является результатомъ нѣкоторыхъ особыхъ условий, въ которыя становятся химическія явленія, — точно такъ и на почвѣ физиологическихъ явленій органической жизни развиваются психическія явленія. Они начинаются тогда, когда является *въ структуру организмовъ* то, безъ чего невозможна психическая жизнь. Разъ это необходимое условіе появилось, тогда можетъ развиваться психическая жизнь. Спрашивается, что же оказывается первымъ явленіемъ душевной дѣятельности? По моему мнѣнію, это первое явленіе заключается *въ сочетаніи во-едино двухъ состояній, различающихся лишь во времени*. Если субстанція соединяетъ воедино два состоянія: одно, бывшее въ прошедшее мгновеніе, и другое, соотвѣтствующее настоящему, — и при этомъ остается единой и въ то же время противопоставленной двумъ моментамъ, то это и будетъ первичный актъ душевной жизни, такъ какъ этимъ актомъ порождается то, что можно назвать «постояннымъ субъектомъ», котораго безъ этого нѣтъ въ органической жизни. Что необходимо для этого? Для этого нужны: 1) извѣстная активная сила, извѣстная энергія (можетъ быть, имѣющая своимъ первоисточникомъ общую единую міровую энергію), и 2) извѣстный органическій субстратъ.

Этотъ послѣдній я вижу въ органическихъ условіяхъ животной жизни, главнымъ образомъ, въ условіяхъ памяти. Разъ есть условія памяти, — организованная матерія можетъ хранить въ себѣ два момента и объединить ихъ при достаточной силѣ энергіи.

Если это такъ, то очевидно, что въ самомъ началѣ душевной жизни мы встрѣчаемся съ процессомъ *временнымъ*. Самое понятіе субъекта, — какъ «я», развившагося отъ взаимодействія объединяющей энергіи и двухъ моментовъ во времени, содержитъ въ себѣ элементъ времени. Вотъ почему я и считаю время основнымъ явленіемъ душевной жизни и не могу рѣшительно согласиться съ Вами, что душевные явленія сверхвременны.

Не будучи сверхвременными, они въ то же время, какъ это видно изъ предыдущаго, тѣснѣйшимъ образомъ соединены съ органическою жизнью. По отношенію къ этому положенію мы съ Вами стоимъ на крайнихъ полюсахъ. Я утверждаю, что внѣ организма мы не знаемъ душевныхъ явленій. Вы говорите, что организмъ только противодѣйствуетъ душевнымъ явленіямъ. «Очевидно,—

говорите Вы (см. стр. 398, кн. 24 «Вопросовъ Философіи»),—что организмъ нашъ является аппаратомъ связывающимъ, задерживающимъ, подавляющимъ сознание и душевныя наши силы. Отчего ученый не можетъ въ каждую минуту сразу и во всемъ объемѣ знать, помнить и сознать всю ту массу фактовъ, которые онъ изучилъ и узналъ? Отчего художникъ не можетъ сразу обладать всѣмъ тѣмъ богатствомъ образовъ, которые онъ можетъ постепенно и послѣдовательно раскрыть и воплотить въ своихъ произведеніяхъ передъ изумленнымъ читателемъ, зрителемъ, слушателемъ? А потому, что этому мѣшаетъ устройство сковывающей силы его души нервной системы,—устройство мозга, нервовъ, органовъ чувствъ, мышцъ, всего тѣла,—всѣ процессы котораго суть матеріальныя движенія, требующія для своего осуществленія усилія, побѣды надъ сопротивленіями вещества, а слѣдовательно времени». Тѣло—«темница души», говорите Вы.... Такъ неужели же, по Вашему, правда, что вся бѣда въ томъ, что у насъ есть мозгъ, что не будь мозга и тѣла, мы бы *все* знали? Неужели же можно серьезно держаться этого взгляда? Неужели нужно еще и *теперь* доказывать, что нашъ мозгъ, наша нервная система представляетъ собою аппараты, безъ которыхъ немыслимо никакое знаніе, никакая умственная дѣятельность? Вѣдь Вы же не станете спорить, что поѣздъ ѣдетъ, благодаря особому устройству той машины, которая зовется локомотивомъ и которая именно для того и устроена, чтобы развивать паръ съ достаточною силой энергіи и направлять эту энергію по совершенно опредѣленному пути; какъ только эта машина испортится, паровикъ лопнетъ, паръ улетитъ и энергія его потеряется. Аналогичны этому и аппараты нервной системы,—ими накапливается и направляется запасъ энергіи, выражающейся въ психическихъ явленіяхъ. Той или другой степенью совершенства этихъ аппаратовъ обуславливается различіе въ степени того, что называется *душевымъ богатствомъ*, — и ума, и поэтическаго и художественнаго творчества. Вашъ взглядъ, что всѣ душевныя свойства человѣка, все его психическое содержаніе находится въ немъ въ скрытомъ состояніи «изначала» (стр. 395, кн. 24), — есть совершенно бездоказательное предположеніе. Вы думаете, что «душа *ранѣе опыта*» (стр. 396) есть не *tabula rasa*, а отпечатанная, сброшюрованная и переплетенная въ оболочку извѣстнаго организма книга. Воздѣйствіемъ

среды она только открывается на той или другой страницѣ и тогда только проявляется присущее ей отъ природы содержаніе». Но вѣдь самыя простыя соображенія противорѣчатъ этому мнѣнію. Неужели Сократъ былъ бы все тѣмъ же мудрецомъ, если бы въ раннемъ возрастѣ его мозгъ, вслѣдствіе какой-нибудь случайности, потерпѣлъ поврежденіе, задержался бы въ развитіи, и Сократъ представлялъ бы картину того, что называется идиотизмомъ, т. е. безсмыслиемъ? Геніальная душа—проявляющаяся въ идиотизмѣ! Вѣдь это—абсурдъ, а къ нему совершенно послѣдовательно приводитъ Ваше предположеніе существованія изначала всего психическаго содержанія.

Гротъ. Вы правы, С. С., что мы съ Вами стоимъ на крайнихъ полюсахъ въ толкованіи душевной жизни. Для меня мозгъ есть произведеніе души, ея орудіе, а не ея единственное условіе и причина. Мозгъ и я признаю хранилищемъ душевной энергіи и условіемъ ея проявленія въ жизни индивидуальнаго человѣка, но это не значитъ, что безъ мозга внутренней душевной жизни (внѣ организма, конечно) не можетъ быть. Мудрецъ Сократъ есть, конечно, проявленіе извѣстныхъ душевныхъ потенцій *чрезъ посредство его здороваго мозга*, но это не значитъ, что духовная личность Сократа и была только «его здоровымъ мозгомъ». Рубинштейнъ и рояль, на которомъ онъ проявлялъ свой музыкальный геній,—двѣ вещи разныя; паровозъ и его машинистъ, приводящій въ дѣйствіе паровикъ и въ движеніе поѣздъ,—тоже различныя вещи. Правда, машинистъ не можетъ привести въ движеніе поѣзда, не имѣя паровоза и паровика, но и безъ нихъ онъ остается машинистомъ и можетъ даже изобрѣсти и создать новый паровозъ, точно такъ же, какъ и Рубинштейнъ безъ рояля былъ бы все-таки музыкальнымъ геніемъ и проявилъ бы себя иначе. Впрочемъ, наши взгляды на отношенія мозга и души такъ различны, что споръ на почвѣ, Вами указанной, едва ли можетъ быть производительнымъ. Относительно памяти, какъ условія душевной жизни «во времени», замѣчу, что именно явленія *памяти*—лучшее доказательство безвременности душевнаго бытія: память сочетаетъ въ настоящемъ, *какъ настоящее*, давно бывшее съ нынѣшнимъ, теперешнимъ. Благодаря памяти, человѣкъ сегодняшній еще тождественъ тому, который жилъ 40 лѣтъ назадъ—это тотъ же «я». Благодаря памяти, мысль Аристотеля можетъ быть моею теперешнею мыслью, хотя прошло 2200 лѣтъ. Память уничто-

жаетъ границы между далеко прошедшимъ и настоящимъ. Память—функция безвременности духа. Если память отмѣчаетъ время, то только потому, что она воссоздаетъ «значки времени», относящіяся къ чувственному опыту,—какъ и всякіе другіе значки.

А. А. Токарскій. Въ трехъ частяхъ Вашего реферата, Н. Я., затрогивается большое количество побочныхъ вопросовъ, изъ которыхъ нѣкоторые требовали бы продолжительныхъ возраженій. Поэтому я чрезвычайно радъ тому, что въ положеніяхъ Вы изложили лишь то, что имѣетъ непосредственное отношеніе къ Вашему взгляду, такъ какъ это позволяетъ сосредоточить возраженія на основной мысли.

Разсматривая эти положенія, я вижу въ Вашихъ основаніяхъ и заключеніяхъ весьма интересную психологическую ошибку.

Прежде всего, чтобъ условиться относительно исходнаго пункта, — опредѣленія времени, — я долженъ заявить, что я присоединяюсь къ Вашему опредѣленію времени: «время есть воспріятіе движенія или измѣненія вещества».

Исходя изъ этого опредѣленія, мы видимъ, что во внѣшнемъ мірѣ находятся два рода величинъ: однѣ измѣнчивыя, слѣдовательно, временныя, другія постоянныя, по отношенію къ которымъ понятіе времени совершенно не приложимо. Первыя величины суть явленія, во всѣхъ своихъ формахъ, вторыя суть отношенія. Такъ, напримѣръ, желѣзо есть явленіе измѣнчивое и временное, какъ и всѣ явленія, такъ же какъ и алюминій. Но, что желѣзо тяжелѣе алюминія, т.-е. отношеніе между этими двумя явленіями, есть фактъ постоянный, къ которому мѣра времени совершенно не приложима.

Этимъ двумъ величинамъ внѣшняго міра соотвѣтствуютъ и два рода психическихъ величинъ: измѣнчивымъ явленіямъ соотвѣтствуютъ измѣнчивыя же психическія величины—ощущенія, воспріятія, представленія и понятія, — неизмѣннымъ отношеніямъ соотвѣтствуютъ неизмѣняющіяся представленія отношеній.

Вы выдѣляете эти неизмѣняющіяся психическія величины въ особую группу, которой даете наименованіе «сверхчувственного опыта», усматриваете въ этой группѣ представленій сущность духа и изъ того факта, что въ нашемъ сознаніи находятся представленія отношеній, къ которымъ не приложима мѣра времени, Вы дѣлаете заключеніе о безвременности психическаго процесса.

При этомъ Вы совершенно забываете, что психическій процессъ

заключается не въ самомъ фактѣ существованія безвременныхъ отношеній, а въ ихъ восприниманіи, усвоеніи, сохраненіи и воспроизведеніи въ связи съ другими представленіями. Въ этомъ я и вижу Вашу ошибку.

Между тѣмъ, относительно психическаго процесса мы можемъ сказать только, что продолжительность его нами сознается весьма неясно и что тѣ мѣры времени, которыми мы пользуемся, часто оказываются недостаточными и неприложимыми. Въ этомъ, на мой взглядъ, лежитъ причина и объясненіе Вашей ошибки.

Другая причина лежитъ въ томъ стремленіи, которое, впрочемъ, принадлежитъ не одному Вамъ, въ стремленіи къ обоготворенію человѣка, къ слитію его съ тѣмъ, что мы находимъ неизмѣннаго и вѣчнаго въ природѣ, въ стремленіи совершенно бесплодномъ, такъ какъ, если мы и находимъ въ природѣ величины сверхвременныя и вѣчныя, то человѣкъ, какъ въ своей духовной, такъ и физической природѣ, представляетъ собою явленіе временное и преходящее.

Гротъ. Я не согласенъ, чтобы въ моихъ обобщеніяхъ заключалась указанная Вами, А. А., психологическая ошибка. Сказать, что неизмѣнны во времени *отношенія* явленій значитъ слишкомъ мало сказать. Отношенія чего? Отношенія гдѣ? Если отношенія субстанцій, то, значитъ, неизмѣнны субстанціи и только потому неизмѣнно отношеніе явленій, какъ проявленій этихъ неизмѣнныхъ субстанцій. Но какъ и гдѣ мы познаемъ это неизмѣнное, внѣвременное?—Конечно, не въ мірѣ явленій чувственнаго опыта, а въ мірѣ *идей* о явленіяхъ, въ *самосознаніи*. Неизмѣнно и внѣременно самосознаніе, т. е. духовная субстанція, сама себя сознающая, что я и хотѣлъ доказать. Упрекъ относительно обоготворенія человѣка я оставляю безъ отвѣта, ибо если человѣкъ *въ себѣ* не видитъ отраженія Бога, или, другими словами, не открываетъ Бога въ природѣ *чрезъ себя, свое самосознаніе*, то гдѣ еще онъ найдетъ критерій для обоготворенія «неизмѣнной и вѣчной природы»?

(Продолженіе слѣдуетъ).