

I 2
15

Физ.

ПРИ УЧАСТІИ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА.

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

И

ПСИХОЛОГИИ,

подъ редакціей профессора Н. Я. Грота.

ГОДЪ ПЕРВЫЙ.

Книга 2.

Издание А. А. Абрикосова.

Москва.

Типо-литографія Высочайше утвержденнаго Г-ва И. Н. Кушнеревъ и Ко,
Пименовская ул., собст. домъ.

1890.

Государственная
БИБЛИОТЕКА
СССР
им. В. И. Ленина

П-3019-56

СОДЕРЖАНИЕ.

	Стр.
Отношеніе Вольтера къ Руссо.— Э. Л. Радлова	1
Отношеніе между философией и наукой.— Н. А. Иванцова	23
Положеніе этической задачи въ современной философii.— Л. М. Лопатина	61
Къ вопросу о свободѣ воли.— Н. А. Звѣрева	73
Что такое метафизика.— Н. Я. Грота	107
Психофизическія явленія съ точки зрѣнія механической теорii.— Н. И. Шишкина	129
Очерки изъ исторii мысли.— Д. Н. Овсяннико-Куликовскаго	159

Спеціальный отдѣлъ.

ХРОНИКА.

Международный конгрессъ по экспериментальному и терапевтическому гипнотизму въ Парижѣ.— А. А. Токарскаго .	1
Второй международный конгрессъ криминальной антропологии.— Н. Н. Баженова	17
Возраженіе А. К. Вульфберта на рефератъ д-ра Баженова .	41
Конгрессъ по библиографii.— Э. Л. Радлова	46

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФІЯ.

I. Обзоръ журналовъ.

1. Revue philosophique de la France et de l'etranger.— Н. Грота и Н. Ланге	49
2. Обзоръ статей философскаго содержанія въ русскихъ духовныхъ журналахъ:	
А. Православное обозрѣніе.— Х. П.	66
Б. Чтеніе въ Обществѣ любит. духов. просвѣщенія.—**	73
В. Вѣра и разумъ.— И. Слободскаго	76

II. Обзоръ книгъ.

	<i>Стр.</i>
1. Метафизика:—E. v. Hartmann. С. Тр. —В. Кудрявцевъ. Я. К—скаго. —А. Струнниковъ. Я. Ельп.	85
2. Этика:—Brentano. Muensterberg. Hensel. Н. Тимковскаго. —Кн. Д. Н. Цертелевъ. Я. К—скаго	92
3. Эстетика:—Arthur Seidl.—В. Гольцевъ. Н. Тимковскаго.	99
4. Психологія:—Fr. Paulhan. Е. Ч—ва. —Аристовъ. Я. К—скаго	102
5. Исторія философіи:—Кн. С. Трубецкой. Н. Г. —E. Simson. В. Преображенскаго. —Baumann. Edm. Koenig. А. Б—ва. —Chanterie de la Saussaye. С. Тр. —Соколовъ. Я. Ельп. —Блезъ Паскаль. Н. Т—скаго	105

ПРИЛОЖЕНІЕ.

Библиографическій листокъ: Русскія книги и статьи (въ журналахъ) философскаго содержанія за 1889 годъ. Сост. Э. Р—въ и Я. К—скій	121
Объявленія.	

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ И ПСИХОЛОГИИ.

Отношенія Вольтера къ Руссо.

Вольтеръ и Руссо—два величайшихъ имени XVIII-го вѣка; въ нихъ воплотились противоположныя черты этого вѣка, который столь-же восхваляется одними, сколько другими порицается. Дѣйствительно, вникая въ сочиненія и дѣятельность обоихъ, легко замѣтить, что въ одномъ господствуютъ критика, отрицаніе, борьба съ существующимъ, конкретное мышленіе, придерживающееся фактовъ, въ то время какъ положительныхъ идей мало и онѣ заимствованы; въ другомъ, напротивъ,—синтезъ, величественное построеніе, строго логическое обоснованіе оригинальныхъ мыслей, идеи переступающія границы опыта, не могущія быть ни оправданы, ни опровергнуты опытомъ: все это заставляетъ забывать невѣрность первоначальныхъ допущеній. И рѣчь ихъ противоположна: рѣчь одного живая, остроумная, полная ѣдкой ироніи; другой пишетъ торжественнымъ, полнымъ паэоса языкомъ. Вольтеръ и Руссо, по складу своего ума и по характеру, представляли полную противоположность; несмотря на это, читая ихъ, чувствуешь, что имѣешь дѣло съ однородными мыслителями, дѣтьми одного вѣка, пропитанными тождественными идеями. Эта тождественность по существу—и въ то-же время полная противополож-

ность ихъ не могли не сказаться и дѣйствительно сказались въ ихъ жизни. У нихъ однородныя стремленія, они вращаются въ одной и той-же сферѣ, а между тѣмъ съ самаго начала ихъ отношенія враждебны, и чѣмъ дальше, тѣмъ хуже. Эти два человѣка, слава которыхъ наполняла весь мѣръ, часто сталкивались, но ни разу не видѣлись. Если вникнуть въ причину ихъ раздоровъ, то окажется, что эти великіе мыслители ссорились не ради великихъ идей и принциповъ, а изъ-за самыхъ мелкихъ мотивовъ честолюбія, зависти и т. д.; можно сожалѣть о томъ, что біографія большинства значительныхъ дѣятелей XVIII в. намъ слишкомъ хорошо извѣстна: чувство уваженія отъ этого не возрастаетъ. Величіе требуетъ извѣстнаго отдаленія, благодаря коему личность приобретаетъ нѣкоторую таинственность (чему, конечно, способствуетъ малое количество біографическихъ свѣдѣній); поэтому и говорятъ, что нѣтъ пророка въ своемъ отечествѣ, или, по Шопенгауэру, — для лакея не бываетъ великаго человѣка. Въ частности въ данномъ случаѣ нельзя взваливать вину въ ссорахъ исключительно на одну сторону, обѣля другую. Какъ это сдѣлалъ не такъ давно Maugras въ своей книгѣ „Voltaire et Rousseau“ (Paris 1886), который во всемъ обвиняетъ Руссо. Зная подозрительность Руссо, любовь къ глумленію надъ ближними Вольтера и тщеславіе обоихъ, легко представить себѣ, какими должны были быть ихъ взаимныя отношенія.

Для характеристики ихъ отношеній мы намѣрены воспользоваться замѣчаніями Вольтера, сдѣланными на поляхъ тѣхъ изъ сочиненій Руссо, которыя имъ были прочитаны; эти замѣчанія не содержатъ въ себѣ ничего такого, что придавало-бы имъ самостоятельную цѣнность, но какъ образцы Вольтеровской критики и какъ матеріаль, хотя очень скудный, для характеристики отношеній Вольтера къ Руссо, они не лишены интереса. Сверхъ того, различіе возрѣній и характеровъ обоихъ знаменитыхъ писателей отлично видно изъ сопоставленія замѣчаній съ самимъ текстомъ. Мы сначала въ общихъ чертахъ расскажемъ исторію сношеній Воль-

тера и Руссо, а потомъ, напомнивъ содержаніе нѣкоторыхъ изъ сочиненій Руссо, присоединимъ къ нимъ упомянутыя замѣчанія Вольтера.

Прямые сношенія между двумя писателями завязались впервые въ 1745 году, когда Руссо написалъ Вольтеру письмо по поводу своей передѣлки пьесы Вольтера „Princesse de Navarre“ въ *Fêtes de Ramire*.

Вольтеръ находился тогда въ апогеѣ своей славы, Руссо же былъ совершенно неизвѣстенъ; любезный отвѣтъ, который получилъ отъ знаменитаго писателя Руссо, онъ впоследствии, въ своей исповѣди, объяснилъ тѣмъ, что Вольтеръ считалъ его находящимся подъ покровительствомъ маркиза Ришелье. Въ этотъ періодъ времени Руссо, какъ всѣ образованные люди, читалъ и восхищался Вольтеромъ, о чемъ онъ и рассказываетъ въ своей исповѣди (I часть, книга V). Въ 1749 году Руссо написалъ на премію Дижонской академіи свой знаменитый „Discours sur les sciences et les arts“, въ которомъ нападалъ на науку и искусство, находя, что онѣ развращаютъ нравы; попутно онъ упрекнулъ Вольтера въ томъ, что онъ подчиняетъ свой гений требованіямъ толпы изъ желанія заслужить ея похвалу. Въ отвѣтъ на этотъ вызовъ Вольтеръ отвѣчалъ краткой сатирой (*Timon*). Вѣроятно, что на самый *Discours* Вольтеръ не обратилъ большого вниманія, въ виду того, что, хотя это сочиненіе и получило премію, но принадлежало мало извѣстному автору, и самая тема, хотя и была оригинальной для того вѣка, но Руссо во многомъ повторялъ лишь отжившія мысли (напр. Петрарки, папы Иннокентія III и друг.); наконецъ въ экземплярѣ Вольтера не видно слѣдовъ чтенія, т.-е. рукописныхъ замѣтокъ. Съ содержаніемъ „Discours“ Вольтеръ познакомился, вѣроятно, изъ писемъ одного изъ своихъ многочисленныхъ корреспондентовъ.

Въ это время случился маленькій эпизодъ, который могъ-бы возбудить гнѣвъ злопамятнаго Вольтера. Онъ присутствовалъ въ театрѣ на представленіи одной изъ своихъ пьесъ; пьеса не понравилась публикѣ и была ошикана; разгнѣванный

авторъ обратился къ одному изъ свиставшихъ съ вопросомъ: „кто вы?“ и на отвѣтъ, что онъ Руссо, переспросилъ его: „какой Руссо? маленький Руссо?“ — Руссо (изъ Женевы), узнавъ объ этомъ эпизодѣ, поспѣшилъ письменно разъяснить Вольтеру, что это другой Руссо, а что онъ чувствуетъ къ нему глубочайшее уваженіе. И на этотъ разъ онъ получилъ коротенькую записку отъ Вольтера. Въ 1755 году Руссо снова написалъ на премію Дижонской академіи наукъ „Разсужденіе о происхожденіи неравенства между людьми“. Свое разсужденіе онъ послалъ Вольтеру, отъ котораго получилъ длинное письмо, съ приглашеніемъ побывать у него. Вольтеръ въ это время жилъ около Женевы. Письмо содержало въ себѣ похвалы разсужденію Руссо: „Я получилъ“, писалъ Вольтеръ, „ваше новое произведеніе, направленное противъ рода человѣческаго, и очень благодаренъ. Вы понравитесь тѣмъ людямъ, [которымъ говорите правду въ глаза, но вы ихъ не исправите. Нельзя нарисовать болѣе сильными красками всѣ ужасы человѣческаго общества, отъ котораго наше невѣжество и наша слабость ожидаютъ столько пріятностей. Никогда еще не было пущено въ ходъ столько разума, чтобы сдѣлать насъ животными; просто хочется ползать на четверенькахъ, когда читаешь ваше сочиненіе. Однако вотъ уже пятьдесятъ лѣтъ, какъ я потерялъ эту привычку, и чувствую, что къ несчастію мнѣ совершенно невозможно вновь ее пріобрѣсти; предоставляю эту естественную походку тѣмъ, которые болѣе достойны ея, чѣмъ мы съ вами“ и т. д. Руссо на это письмо отвѣтилъ посланіемъ, изъ котораго видно, что онъ чувствовалъ себя польщеннымъ отзывомъ Вольтера... Приведемъ теперь замѣчанія Вольтера, написанныя на поляхъ Разсужденія Руссо; для того однако, чтобы они не показались ужъ слишкомъ безсвязными, намъ придется напомнить вкратцѣ самое содержаніе Разсужденія:

„Discours sur l'origine et les fondemens de l' inégalité parmi les hommes“. Amsterdam. Rey, 1755, посвященъ Женевской республикѣ.

Цѣль этого сочиненія состоитъ въ томъ, чтобы „показать въ развитіи вещей тотъ моментъ, когда право замѣнило насиліе и природа была подчинена закону“ (стр. 3). Однако это не историческое изслѣдованіе, какъ могло-бы показаться. „Начнемъ“, говоритъ Руссо, „съ устраненія всякихъ фактовъ, такъ какъ они не касаются вовсе вопроса“. Это, слѣдовательно, условныя разсужденія, которыя гораздо болѣе способны пояснить сущность вещей, чѣмъ это можетъ сдѣлать указаніе ихъ происхожденія. Слѣдовательно вопросъ идетъ не о дѣйствительномъ происхожденіи общественныхъ отношеній между людьми, а объ идеальномъ, такъ сказать, ихъ происхожденіи; и не о дѣйствительныхъ людяхъ, а о такихъ, какими они должны-бы быть, если-бы ихъ предоставить самимъ себѣ. Руссо такимъ образомъ изображаетъ человѣка на основаніи исключительно психологическихъ его качествъ, которые могли быть извращены воспитаніемъ и привычками, но не могли быть уничтожены.

Руссо не разбираетъ также вопроса о происхожденіи человѣка отъ другихъ животныхъ (стр. 10), а беретъ человѣка такимъ, какимъ онъ вышелъ прямо изъ рукъ природы, имѣющимъ многія физическія преимущества передъ животными. „Природа“, замѣчаетъ Руссо, „поступаетъ съ ними (съ людьми) совершенно такъ, какъ спартанскій законъ съ дѣтьми гражданъ; она дѣлаетъ сильными и здоровыми тѣхъ, которые правильно организованы, предоставляя всѣхъ остальныхъ гибели; въ этомъ она отличается отъ нашихъ обществъ, въ которыхъ государство дѣлаетъ дѣтей тягостными для отцевъ, *убиваетъ ихъ безъ разбора еще до ихъ рожденія*“. Слова „*les tue indistinctement*“ въ экземплярѣ Вольтера подчеркнуты и на поляхъ имъ отмѣчено: „темно и неумѣстно“ *). Восхваляя преимущества человѣка въ естественномъ состояніи передъ человѣкомъ, живущимъ въ обществѣ, Руссо договаривается до знаменитыхъ въ своемъ родѣ словъ: „Если

*) Obscur et mal placé.

авторъ обратился къ одному изъ свиставшихъ съ вопросомъ: „кто вы?“ и на отвѣтъ, что онъ Руссо, переспросилъ его: „какой Руссо? маленькій Руссо?“ — Руссо (изъ Женевы), узнавъ объ этомъ эпизодѣ, поспѣшилъ письменно разъяснить Вольтеру, что это другой Руссо, а что онъ чувствуетъ къ нему глубочайшее уваженіе. И на этотъ разъ онъ получилъ коротенькую записку отъ Вольтера. Въ 1755 году Руссо снова написалъ на премію Дижонской академіи наукъ „Разсужденіе о происхожденіи неравенства между людьми“. Свое разсужденіе онъ послалъ Вольтеру, отъ котораго получилъ длинное письмо, съ приглашеніемъ побывать у него. Вольтеръ въ это время жилъ около Женевы. Письмо содержало въ себѣ похвалы разсужденію Руссо: „Я получилъ“, писалъ Вольтеръ, „ваше новое произведеніе, направленное противъ рода человѣческаго, и очень благодаренъ. Вы понравитесь тѣмъ людямъ, [которымъ говорите правду въ глаза, но вы ихъ не исправите. Нельзя нарисовать болѣе сильными красками всѣ ужасы человѣческаго общества, отъ котораго наше невѣжество и наша слабость ожидаютъ столько пріятностей. Никогда еще не было пущено въ ходъ столько разума, чтобы сдѣлать насъ животными; просто хочется ползати на четверенькахъ, когда читаешь ваше сочиненіе. Однако вотъ уже пятьдесятъ лѣтъ, какъ я потерялъ эту привычку, и чувствую, что къ несчастію мнѣ совершенно невозможно вновь ее пріобрѣсти; предоставляю эту естественную походку тѣмъ, которые болѣе достойны ея, чѣмъ мы съ вами“ и т. д. Руссо на это письмо отвѣтилъ посланіемъ, изъ котораго видно, что онъ чувствовалъ себя польщеннымъ отзывомъ Вольтера... Приведемъ теперь замѣчанія Вольтера, написанныя на поляхъ Разсужденія Руссо; для того однако, чтобы они не показались ужъ слишкомъ безсвязными, намъ придется напомнить вкратцѣ самое содержаніе Разсужденія:

„Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes“. Amsterdam. Rey, 1755, посвященъ Женевской республикѣ.

Цѣль этого сочиненія состоитъ въ томъ, чтобы „показать въ развитіи вещей тотъ моментъ, когда право замѣнило насиліе и природа была подчинена закону“ (стр. 3). Однако это не историческое изслѣдованіе, какъ могло-бы показаться. „Начнемъ“, говоритъ Руссо, „съ устраненія всякихъ фактовъ, такъ какъ они не касаются вовсе вопроса“. Это, слѣдовательно, условныя разсужденія, которыя гораздо болѣе способны пояснить сущность вещей, чѣмъ это можетъ сдѣлать указаніе ихъ происхожденія. Слѣдовательно вопросъ идетъ не о дѣйствительномъ происхожденіи общественныхъ отношеній между людьми, а объ идеальномъ, такъ сказать, ихъ происхожденіи; и не о дѣйствительныхъ людяхъ, а о такихъ, какими они должны-бы быть, если-бы ихъ предоставитъ самимъ себѣ. Руссо такимъ образомъ изображаетъ человѣка на основаніи исключительно психологическихъ его качествъ, которые могли быть извращены воспитаніемъ и привычками, но не могли быть уничтожены.

Руссо не разбираетъ также вопроса о происхожденіи человѣка отъ другихъ животныхъ (стр. 10), а беретъ человѣка такимъ, какимъ онъ вышелъ прямо изъ рукъ природы, имѣющимъ многія физическія преимущества передъ животными. „Природа“, замѣчаетъ Руссо, „поступаетъ съ ними (съ людьми) совершенно такъ, какъ спартанскій законъ съ дѣтьми гражданъ; она дѣлаетъ сильными и здоровыми тѣхъ, которые правильно организованы, предоставляя всѣхъ остальныхъ гибели; въ этомъ она отличается отъ нашихъ обществъ, въ которыхъ государство дѣлаетъ дѣтей тягостными для отцевъ, *убиваетъ ихъ безъ разбора еще до ихъ рожденія*“. Слова „*les tue indistinctement*“ въ экземплярѣ Вольтера подчеркнуты и на поляхъ имъ отмѣчено: „темно и неумѣстно“ *). Восхваляя преимущества человѣка въ естественномъ состояніи передъ человѣкомъ, живущимъ въ обществѣ, Руссо договаривается до знаменитыхъ въ своемъ родѣ словъ: „Если

*) Obscur et mal placé.

природа предназначала насъ быть здоровыми, то я согласенъ почти-что утверждать, что состояніе, созданное рефлексіей (l'état de reflexion), есть противоестественное состояніе и что разсуждающій человѣкъ есть развращенное животное“. Все это мѣсто съ боку отмѣчено Вольтеромъ, а въ особенности подчеркнуты неудачныя слова „природа предназначила насъ быть здоровыми“ *). Разсмотрѣвъ человѣка съ точки зрѣнія физической, Руссо переходитъ къ метафизической и нравственной сторонѣ (стр. 29). Въ животномъ онъ не видитъ ничего иного, какъ остроумно придуманную машину, снабженную природою всѣми необходимыми принадлежностями, т. е. чувствами (sens) для поддержанія жизни. Человѣкъ отличается отъ животнаго только тѣмъ, что обладаетъ свободой воли (стр. 32) и способностью къ усовершенствованію (стр. 33). Обѣ эти мысли вызвали замѣчанія Вольтера; что касается вопроса о свободѣ воли, то, какъ извѣстно, Вольтеръ въ теченіи своей долгой жизни совершенно измѣнилъ свои воззрѣнія: онъ началъ съ индетерминизма и кончилъ детерминизмомъ. Въ метафизическомъ трактатѣ, писанномъ для маркизы Шателе, онъ высказываетъ мысли совсѣмъ подобныя тѣмъ, которыя мы встрѣтили у Руссо, но уже въ „Невѣжественномъ философѣ“, появившемся въ 1766 году, онъ говоритъ, что не бываетъ слѣдствія безъ причины: быть свободнымъ не значить хотѣть, чего хочешь, а дѣлать, чтò хочешь; если я могу совершить то, чтò я хочу, то я свободенъ, хочу-же я извѣстнаго по необходимости, ибо въ противномъ случаѣ я хотѣлъ-бы безпричинно. Въ 1755 году, когда появилось разсужденіе Руссо, мнѣнія Вольтера можетъ быть еще не приняли этой опредѣленной формы. Въ послѣдствіи онъ повторялъ неоднократно эту мысль; теперь онъ ограничился лаконическимъ замѣчаніемъ по поводу ученія Руссо: „Вотъ достаточно дурная метафизика **). Что

*) Nous a destiné à être sains.

***) Voila une assez mauvaise métaphysique.

касается совершенствованія, то Вольтеръ остроумно замѣчаетъ, „что и животныя совершенствуютъ свои инстинкты пользованіемъ“ *), — замѣчаніе, заслуживающее вниманія, ибо въ его время объ измѣняемости инстинктовъ еще никто не говорилъ: напротивъ, инстинктъ казался неизмѣннымъ даромъ природы.

Указавъ на эти двѣ черты, отличающія человѣка отъ животнаго, Руссо говоритъ, что онѣ-то и суть причины всѣхъ несчастій человѣка, дѣлающія его тиранномъ надъ собою и надъ природой. „Было-бы ужаснымъ, если-бы мы были принуждены воздавать похвалы, какъ благодѣтелю, тому, который впервые научилъ жителей береговъ Ореноко прикрѣплять къ вискамъ дѣтей дощечки, — обычай, который по крайней мѣрѣ гарантируетъ имъ хоть отчасти глупость, а вмѣстѣ съ тѣмъ и первоначальное блаженство“. На это Вольтеръ дѣлаетъ замѣчаніе совершенно намъ непонятное, ибо оно не остроумно, и трудно думать, что онъ считаетъ серьезнымъ то, что написалъ: „Дикіе придавливаютъ лбы своихъ дѣтей для того, чтобы они могли стрѣлять въ птицъ, пролетающихъ надъ головами **).

Въ длинномъ и краснорѣчивомъ примѣчаніи къ этому мѣсту Руссо доказываетъ мысль, что причина всѣхъ бѣдствій — общественная жизнь. Поводомъ къ этому замѣчанію послужило оригинальное доказательство одного знаменитаго автора (безъ сомнѣнія Мопертюи), что сумма страданій въ человѣческой жизни превышаетъ сумму наслажденій. Отъ природы человѣкъ добръ, онъ становится злымъ въ обществѣ. Руссо рисуетъ картину развитія пороковъ вслѣдствіе общественной жизни. „Такова“, говоритъ онъ, „вкратцѣ нравственная картина если не всей жизни людской, то по крайней мѣрѣ тайныхъ поползновеній сердца всякаго цивилизованнаго человѣка“. „И если возможно, добавляетъ Воль-

*) Les animaux perfectionnent leurs instincts par l'usage. (Мы исправляемъ Вольтеровское правописаніе).

**) Les sauvages aplatissent le front de leurs enfants afin qu'ils tirent aux oiseaux qui passent au dessus de leurs têtes.

теръ, то въ гораздо большей мѣрѣ всякаго дикаря“ *). „Посмотрите, говоритъ Руссо, сколько новыхъ источниковъ страданій открыла цивилизація: страсти, болѣзни, обманъ, войны, убійство, воровство! Сколько постыдныхъ способовъ, чтобы воспрепятствовать рожденію человѣка и чтобы обмануть природу: дикари и животныя не знаютъ страстей, происходящихъ отъ развращеннаго воображенія“. Вольтеръ на это замѣчаетъ: „Эти позорныя явленія оказались распространенными въ Америкѣ и встрѣчаются въ еврейскихъ книгахъ, которыя намъ даютъ читать; врядъ-ли найдешь болѣе варварское племя, чѣмъ содомиты“ **). — „Что скажутъ—продолжаетъ Руссо,—если я покажу родъ человѣческой пораженности въ самомъ источникѣ, въ самыхъ его священныхъ связяхъ, въ которыхъ не осмѣливаются слушаться природы“ и т. д. Вольтеръ восклицаетъ: „Несчастный Жанъ-Жакъ, болячки коего хорошо извѣстны,—бѣдняга, едва избѣжавшій дурной болѣзни,—развѣ ты не знаешь, что эта послѣдняя явилась отъ дикарей?“ ***)

Какъ-же помочь горю? Тѣ, которые не признаютъ для жизни человѣка никакой иной цѣли, кромѣ мирнаго и тихаго прозябанія, тѣ пусть идутъ въ лѣса, удаляясь отъ грѣховъ своихъ современниковъ; что касается тѣхъ, въ которыхъ страсти искоренили извѣстную *простоту*, „тѣхъ, которые удостоились сверхъестественныхъ уроковъ въ лицѣ ихъ праотца“, то они будутъ подчиняться князьямъ и исполнять законы, но будутъ презирать порядокъ вещей, созданный общественностью... Противъ словъ, поставленныхъ нами въ ковычкахъ, Вольтеръ написалъ: „*galimatias*“,—слово по справедливости могущее относиться ко всей тирадѣ. Въ этомъ примѣчаніи и заключеніяхъ Вольтера хорошо отражается противоположность ихъ міровоз-

*) Et encore plus de tout sauvage sil peut (правоп. Вольтера).

***) On a trouvé cette turpitude établie en Amerique, et dans les livres juifs qu'on nous fait lire; y a-t'il un peuple plus barbare que les sodomites?

***) Malheureux Jean Jaques dont les carnosités sont assez connues, pauvre l'échappé de la vérole, ignores-tu qu'elle vient des sauvages.

зрѣній. Руссо въ сущности оптимистъ, отрицающій лишь цивилизацію, какъ средство для достиженія счастія. Вольтеръ напротивъ пессимистъ и въ цивилизаціи видитъ единственное средство сдѣлать жизнь хоть нѣсколько сносною. Возвратимся теперь вновь къ самому тексту Разсужденія. „Успѣхи разума обусловлены нуждами; поэтому народы сѣвера болѣе изобрѣтательны, чѣмъ южане“ (стр. 38). Вольтеръ это отрицаетъ, говоря, что всѣ искусства первоначально появились въ жаркихъ странахъ. „Разница, продолжаетъ Руссо, между человѣкомъ, живущимъ исключительно ощущеніями, и людьми, которые опредѣляютъ свои поступки знаніями, громаднa; сколько вѣковъ протекло ранѣе, чѣмъ человѣкъ научился пользоваться огнемъ, извлекать изъ земли все необходимое для жизни“ и т. д. „Все это вещи, пользованію которыми людей должны были обучить боги; ибо непонятно, какимъ образомъ люди сами могли дойти до этого“. На это Вольтеръ замѣчаетъ: „Нѣтъ, они и боговъ сами сдѣлали своими доброжелателями“ *).

Важную роль въ переходѣ отъ примитивнаго состоянія человѣка играетъ, конечно, языкъ; но трудно понять, какъ могъ возникнуть языкъ у людей, у которыхъ его не было; онъ-бы могъ, пожалуй, возникнуть въ семьѣ; но семья первобытнаго человѣка совершенно различна отъ той, которую мы теперь видимъ (стр. 47). Не имѣя ни дома, ни владѣнія, всякій жилъ гдѣ попало, а часто оставался на мѣстѣ лишь одну ночь („нелѣпое предположеніе“, замѣчаетъ Вольтеръ **). Самецъ и самка сходились и расходились съ одинаковой легкостью и ихъ сношенія могли обойтись и безъ рѣчи. Здѣсь Руссо приводитъ въ примѣчаніи возраженіе Локка, что помощь самца у иныхъ животныхъ бываетъ совершенно необходима для жизни самки и потомства; это и есть будто бы причина возникновенія семьи въ человѣческомъ родѣ. Руссо старается ослабить это возраженіе четырьмя доводами,

*) Non, ils firent des Dieux leurs bienfaiteurs.

** Ridicule supposition.

изъ которыхъ послѣдній состоитъ въ томъ, что Локкъ показалъ лишь, что въ мужчинѣ могъ-бы быть мотивъ для привязанности къ женщинѣ, которая родила ему дитя; но онъ нисколько не доказалъ, что первый долженъ былъ привязаться къ женщинѣ до родовъ и въ теченіи девятимѣсячной беременности. Если женщина безразлична мужчинѣ въ теченіи этихъ девяти мѣсяцевъ, то ради чего онъ станетъ помогать ей послѣ родовъ?... На это Вольтеръ справедливо замѣчаетъ: „все это отвратительно и значить плохо знать природу“ *). Замѣчанія Руссо о происхожденіи языка, о трудности объяснить его происхожденіе очень остроумны: онъ указываетъ на то, что первыя слова были междометія, потомъ образовались звукоподражательныя слова. Всякій предметъ получалъ особое обозначеніе (стр. 54) безъ различенія рода и вида, отличать которые первобытные люди не могли. „Если одинъ дубъ назывался *A*, то другой былъ названъ *B*, такъ что чѣмъ ограниченнѣе были познанія, тѣмъ обширнѣе становился словарь. Вольтеръ, подчеркнувъ *A* и *B*, замѣчаетъ: „Онъ по крайней мѣрѣ назывался *AB*, такъ какъ походилъ на *A***“). Дѣйствительно, трудно допустить интеллектъ, способный обозначать предметы знаками, словами, но въ то-же время неспособный видѣть сходство предметовъ между собой. Это противорѣчіе удачно подмѣчено Вольтеромъ. Перечисливъ всѣ трудности, съ которыми первобытный человѣкъ долженъ былъ встрѣтиться при образованіи языка, Руссо восклицаетъ: „Что касается меня, то уstraшенный трудностями, которыя все умножаются, убѣжденный въ почти доказанной невозможности того, чтобы языкъ могъ возникнуть и установиться средствами исключительно человеческими, я предоставляю кому угодно рассуждать о томъ, необходимъ-ли языкъ для образованія общества, или общество для образованія языка. Слова: „исключительно человеческими“ подчеркнуты и сбоку приписано

*) Tout cela est abominable et c'est bien mal connaître la nature.

**) Il s'appelait au moins *AB* puisqu'il ressemblait à *A*.

Вольтеромъ: „жалкое разсужденіе“ (pitoyable). Какъ-бы то ни было, видно, какъ мало природа позаботилась о томъ, чтобы сблизить людей между собой, и нельзя себѣ представить „почему въ этомъ примитивномъ состояніи одинъ человѣкъ болѣе-бы нуждался въ другомъ. чѣмъ волкъ въ волкѣ или обезьяна въ обезьянѣ“. „Потому что“, замѣчаетъ Вольтеръ, „въ человѣкѣ есть извѣстнаго рода инстинктъ и сноровка, которыхъ нѣтъ у обезьянъ“*). Люди, не имѣвшіе въ первобытномъ состояніи никакой нравственной связи между собой и никакихъ обязанностей, не были ни добры, ни злы, не обладали ни добродѣтелями, ни пороками. [Не слѣдуетъ поэтому думать вмѣстѣ съ Гоббсомъ, что человѣкъ по природѣ золь; еслибы Гоббсъ дѣлалъ правильно выводы изъ своихъ принциповъ, то онъ заключилъ-бы, что первичное состояніе есть состояніе мира, а не войны всѣхъ противъ всѣхъ“. Вольтеръ дѣлаетъ на это замѣчаніе: „Дикарь золь на столько-же, на сколько волкъ, который голоденъ“**). Но „Гоббсъ забылъ въ своемъ разсужденіи одно чувство, данное природою человѣку и даже отчасти животнымъ,—чувство состраданія, предшествующее даже всякой рефлексіи. Чувство состраданія гораздо сильнѣе въ естественномъ состояніи, чѣмъ въ состояніи, созданномъ рефлексіей: вѣдь разумъ создаетъ эгоизмъ, а рефлексія его усиливаетъ“. „Вотъ странная мысль!—воскликаетъ Вольтеръ—Развѣ нужно разсуждать, чтобы хотѣть собственнаго благополучія?“***)—„Итакъ несомнѣнно, что состраданіе—естественное чувство, которое въ каждомъ индивидуумѣ нейтрализуетъ эгоизмъ и этимъ способствуетъ сохраненію всего рода. „Не слѣдуетъ-ли отсюда,—заключаетъ Вольтеръ,—что ирокезы болѣе сострадательны, чѣмъ мы?“****)

*) Parce qu'il y a dans l'homme un instinct et une aptitude qui n'est pas dans le singe.

**) Le sauvage n'est méchant, que comme un loup qui a faim.

***) Quelle idée! faut il donc des raisonnements pour vouloir son bien-être.

****) Ne dirait on pas que les iroquois sont plus compatissants que nous?

„Первобытные люди, не имѣвшіе сильныхъ страстей, озабоченные болѣе тѣмъ, чтобы предохранить себя отъ зла, которому могли подвергнуться, чѣмъ тѣмъ, чтобы нанести вредъ ближнему,—первобытные люди не могли вести жестокихъ войнъ“.—„Сумасшедшій,—замѣчаетъ Вольтеръ,—развѣ ты не знаешь, что жители сѣверной Америки совершенно извели другъ друга войной!“ *)

„Одна страсть, любовь, особенно сильна въ человѣкѣ; она, конечно, нуждается въ законахъ, которые-бы сдерживали ее; однако съ одной стороны преступленія, которыя ежедневно совершаются ради любви, показываютъ, насколько законы безсильны,—съ другой, слѣдуетъ еще разсмотрѣть, не самые-ли законы виною преступленій? Въ любви слѣдуетъ различать физическую и нравственную стороны. Легко видѣть, что нравственная сторона любви—дѣланное чувство, созданное женщинами, стороною, которая должна-бы подчиняться („почему“?—спрашиваетъ Вольтеръ). Ограничивая любовь одной физической стороною, люди менѣе сильно и менѣе часто испытывали-бы на себѣ силу своего темперамента и вслѣдствіе этого было-бы менѣе ссоръ изъ-за любви. Воображеніе, которое такъ развращаетъ любовь цивилизованнаго, безмолвствуетъ у дикаря, который дожидается позова природы“.—„Что ты объ этомъ можешь знать,—замѣчаетъ Вольтеръ,—развѣ ты видѣлъ, какъ дикари любятъ?“ **)—„Правда,—продолжаетъ Руссо,—изъ нѣкоторыхъ аналогій человѣка съ животнымъ, можно-бы вывести противоположное относительно любви. Такъ мы видимъ у животныхъ борьбу самцовъ изъ-за самокъ. Но этого у людей уже потому не бываетъ, что число женщинъ превышаетъ количество мужчинъ („мужинъ,—замѣчаетъ Вольтеръ,—рождается больше, но, по прошествіи двадцати лѣтъ, число женщинъ ока-

*) Fou que tu es, ne sais tu pas que les américains septentrionaux se sont exterminés par la guerre!

**) Qu'en sais-tu: as-tu vu des sauvages faire l'amour? ■

зывается ббльшимъ“ *). — „Итакъ заключимъ, что первобытный человѣкъ, не знавшій промысловъ, не имѣвшій языка, дома, войны, связей, не чувствовавшій необходимости въ любви ближнихъ, или въ томъ, чтобы наносить ближнимъ вредъ, что такой человѣкъ, имѣвшій лишь мало страстей, испытывалъ лишь дѣйствительныя нужды, взиралъ только на то, что ему нужно было видѣть“ и т. д. „Это значить,—замѣчаетъ Вольтеръ, — созидать очень скверный романъ“ **). Руссо такъ подробно описалъ первобытное состояніе, чтобы показать, что въ немъ неравенство, „далеко не имѣетъ той *реальности* (слово подчеркнуто Вольтеромъ) и того значенія, которое ему обыкновенно приписывается писателями“. „Многія неравенства считаются природными, хотя они въ дѣйствительности произошли отъ привычекъ. Даже еслибы природа и распредѣляла свои дары не пропорціонально, то при примитивномъ образѣ жизни, въ которомъ почти нѣтъ взаимныхъ отношеній между людьми, такія естественныя преимущества не приносили-бы никакой выгоды. Какую цѣну можетъ имѣть красота, если нѣтъ любви („Красота возбуждаетъ любовь, а разумъ создастъ искусство“, — замѣчаетъ Вольтеръ) ***). Въ этомъ состояніи не можетъ быть и рабства, ибо невозможно подчинить себѣ человѣка безъ нужды въ этомъ человѣкѣ; вѣдь было уже сказано, что взаимныхъ отношеній между людьми не было. Показавъ, что неравенства не было, нужно указать причину его возникновенія; указавъ, что совершенствованіе, соціальныя добродѣтели и т. д. не могли сами собою развиваться, нужно показать, какъ это случилось и какимъ образомъ человѣкъ изъ естественнаго состоянія перешелъ въ цивилизованное“. („Какъ — восклицаетъ Вольтеръ, — ты не видишь, что все это сдѣлали нужды, взаимно связывающія людей“) ****). — Здѣсь

*) Il naît plus de mâles, mais au bout de vingt ans le nombre des femelles excède.

**) C'est conclure un bien mauvais roman.

***) La beauté excitera l'amour, et l'esprit produira les arts.

****) Quoi: tu ne vois pas que les besoins mutuels ont tout fait.

кончается первая часть разсужденія, а во второй рѣшаются подробно тѣ вопросы, которые намѣчены въ концѣ первой.

„Первый, кто огородилъ кусокъ земли, сказавъ: это принадлежитъ мнѣ, и кто нашелъ людей достаточно простоватыхъ, чтобы повѣрить ему, былъ истинный основатель гражданственности.“ Этими знаменитыми словами начинается вторая часть Разсужденія; они вызвали возгласъ Вольтера: „Какъ,—кто садилъ, сѣялъ, огораживалъ, не имѣетъ права на плоды отъ своихъ трудовъ!“ *). Отъ сколькихъ преступленій, убійствъ, войнъ оберегъ-бы родъ людской тотъ, кто крикнулъ-бы своимъ ближнимъ: „Берегитесь, не слушайте этого обманщика; вы погибли, если забудете, что плоды принадлежатъ всѣмъ, а земля не принадлежитъ никому“. На это богатый и скупой Вольтеръ замѣчаетъ: „Какъ! Этотъ несправедливый человѣкъ, этотъ воръ, былъ-бы благодѣтелемъ рода человѣческаго! Вотъ философія оборванца, который желалъ-бы, чтобы богатые были ограблены бѣдными“ **). Идея собственности стоитъ въ зависимости отъ многихъ предшествовавшихъ идей, которыя и слѣдуетъ перечислить. „Первое чувство человѣка—чувство собственнаго бытія, а первая забота—самосохраненіе; къ этому присоединяется чисто животное стремленіе къ размноженію. Жизнь первобытнаго человѣка и состояла въ удовлетвореніи инстинкта самосохраненія и въ стремленіи къ продолженію рода, но вскорѣ представились затрудненія, которыя пришлось поборотъ, пришлось бороться съ природными препятствіями,—съ животными, съ людьми. Съ увеличеніемъ рода человѣческаго увеличивались и заботы людей; пришлось строить убѣжища отъ холодныхъ зимъ, дѣлать платья, поддерживать огонь, дарованный людямъ молніей или изверженіемъ вулкана. Эти заботы естественно

*) Quoi? Celui qui a planté, semé et enclos n'a pas droit au fruit de ses peines?

***) Quoi? Cet homme injuste, ce voleur aurait été le bienfaiteur du genre humain? Voilà la philosophie d'un gueux qui voudrait que les riches fussent volés par les pauvres.

должны были вызвать въ людяхъ представленія объ извѣстныхъ отношеніяхъ предметовъ между собой (наприм. большой, малый, слабый, сильный и т. д.). Тутъ-же человѣкъ замѣтилъ свое превосходство надъ другими животными, что вызвало въ немъ гордость. Въ это-же время у него появились и представленія объ опредѣленныхъ отношеніяхъ къ ближнимъ, ибо онъ замѣтилъ, что ихъ «манера мыслить» тождественна съ его собственной. Въ извѣстныхъ случаяхъ ему пришлось прибѣгать къ помощи ближнихъ; люди образовали стада. Вотъ такимъ-то способомъ люди получили извѣстныя грубѣйшія идеи о взаимныхъ отношеніяхъ; ясно, что эти взаимныя отношенія не требовали языка болѣе тонченнаго, чѣмъ наприм. языкъ обезьянъ. Мы теперь перескочимъ черезъ много вѣковъ: въ нихъ указанные элементы постепенно развивались, и «чѣмъ медленнѣе событія текли, тѣмъ скорѣе ихъ можно описать» („нельпо“ *), — замѣчаетъ Вольтеръ). Первые шаги помогли человѣку прогрессировать болѣе быстро: стали образовываться семьи и появилось вмѣстѣ съ тѣмъ нѣчто въ родѣ собственности. Привычка жить вмѣстѣ создала супружескую и родительскую любовь. Въ этомъ состояніи люди, пользуясь большимъ досугомъ, доставляли себѣ удобства, неизвѣстныя ихъ предкамъ; это-то и было первымъ ярмомъ, которое они на себя наложили, первымъ источникомъ бѣдствій ихъ потомковъ.“

Естественно, что языкъ развился именно въ этотъ періодъ времени, когда люди стали жить семьей въ силу условий, заставившихъ ихъ жить вмѣстѣ (наприм. на островахъ). Съ этого момента все быстро начинаетъ мѣняться: между сосѣдями устанавливаются опредѣленные связи, пріобрѣтаются понятія о достоинствѣ, красотѣ, — является чувство предпочтенія. „Нѣжныя чувства внѣдряются въ душу; при малѣйшемъ противодѣйствіи они обращаются въ ярость: съ любовью зарождается и ревность, ссора торжествуетъ и самыя нѣжныя изъ страстей орошаются кровью человѣческой

*) Ridicule.

жертвы („Страсть, которая получает жертвы!“ восклицаетъ Вольтеръ *)). Самый сильный, или самый красивый, или самый ловкій достигъ наибольшаго уваженія, а это уже было началомъ къ неравенству и къ порочности. Изъ идеи взаимнаго уваженія возникло первоначальное понятіе права, такъ какъ каждый сталъ наказывать презрѣніе, ему выказанное, пропорціонально той цѣнѣ, которую онъ себѣ придавалъ. Это состояніе много разнится отъ первоначальнаго, въ которомъ нѣтъ понятій права, а слѣдовательно наказанія,—и только благодаря смѣшенію этихъ двухъ состояній могли утверждать, что человѣкъ по природѣ кровожаденъ, въ то время какъ онъ по природѣ существо нѣжное, не воинственное“ („Ну, а когда ему приходилось бороться ради пищи?“ замѣчаетъ Вольтеръ **).

Но начало общественности требуетъ отъ людей иныхъ качествъ, чѣмъ тѣ, которыми они обладаютъ отъ природы. Въ этотъ періодъ развитія человѣка его способности представляли собой золотую середину между беззаботною лѣнью примитивнаго состоянія и чрезвычайной дѣятельностью нашего самолюбія: „это была счастливейшая эпоха въ жизни человѣчества“ („Какая химера—эта золотая середина!“ замѣчаетъ Вольтеръ ***).

„До тѣхъ поръ, пока люди занимались работами, которыя могли быть сдѣланы однимъ, они были свободны, здоровы и счастливы, но съ того момента, когда одинъ сталъ нуждаться въ помощи другого, сталъ собирать провизію, достаточную для двухъ,—тотчасъ исчезло равенство, появилась собственность. Металлургія и земледѣліе произвели эту великую революцію въ человѣческихъ отношеніяхъ: они были наприм. неизвѣстны дикимъ племенамъ въ Америкѣ, которыя поэтому-то и оставались постоянно дикими“. („Мексиканцы и Перувианцы, покоренные дикарями—испан-

*) Une passion qui reçoit des sacrifices!

***) Et quand il fallait disputer la pâture?

***) Quelle chimère que ce juste milieu.

цами—были очень цивилизованы: г. Мексика былъ столь-же прекрасенъ, какъ Амстердамъ“, замѣчаетъ Вольтеръ)*).

„Вотъ можетъ быть причина, почему Европа проявила болѣе всего общественности, такъ какъ она въ одно и то-же время наиболѣе богата желѣзомъ и хлѣбомъ („невѣрно“, говоритъ Вольтеръ)**). Трудно сказать какимъ образомъ люди научились искусству обрабатывать желѣзо; навѣрно не случайный пожаръ научилъ ихъ этому, ибо руда находится въ мѣстахъ пустынныхъ, лишенныхъ деревьевъ и растеній („Большое количество желѣза доставляютъ Пиринеи“, замѣчаетъ Вольтеръ)***). Изобрѣтеніе другихъ искусствъ стало необходимою для земледѣлія и металлургіи. Культура земли вызвала раздѣлъ ея, а собственность необходимо должна была создать право. Равенство могло-бы еще существовать межъ людей, если-бы ихъ способности были одинаковы, но вѣдь сильнѣйшій забралъ болѣе, самый ловкій извлекалъ лучшее для себя, умнѣйшій нашелъ средство сократить работу.“ Теперь уже легко представить себѣ дальнѣйшій ходъ развитія рода. Руссо не слѣдитъ подробно за развитіемъ, а ограничивается лишь бѣглымъ очеркомъ новаго состоянія, въ которое поставлены теперь люди. Развитие способностей повлекло за собой то, что человѣкъ пересталъ быть тѣмъ, чѣмъ онъ есть, а сталъ казаться тѣмъ, чѣмъ онъ не былъ, т. е. возникли обманъ, ложь и т. д.; новыя потребности повлекли за собой усиленіе зависимости человѣка отъ нихъ; стали люди дѣлиться на богатыхъ и бѣдныхъ, могущественныхъ и слабыхъ. Тѣ и другіе стали прикрываться правомъ, и возникла борьба между правомъ сильного и правомъ *primaе occupationis*. Всякая война особенно неудобна для богатыхъ, ибо рискъ потери жизни общъ всѣмъ, а потеря имущества грозитъ только богатымъ, и вотъ они-то и прибѣгли къ очень разумному проекту: по-

*) Les mexicains et les péruviens subjugués par les sauvages espagnoles étaient très civilisés. Mexico était aussi beau qu' Amsterdam.

***) Faux.

***) Le fer est produit en masse dans les Pyrénées.

старались воспользоваться для своей защиты тѣми самыми силами, которыя на нихъ нападали. „Соединимся, сказали они, чтобы обезпечить существованіе слабымъ, опредѣлимъ правила справедливости и мира,—правила, которымъ пусть подчиняются всѣ, пусть высшая власть управляетъ нами сообразно съ мудрыми законами“. Всѣ съ радостью наложили на себя оковы, которыя, какъ полагали, обезпечать ихъ свободу. Таково было начало общества и законовъ, начало создавшее новыя помѣхи слабому и прибавившее силы богатымъ. Состояніе гражданскаго закона водворилось въ обществахъ, а естественное состояніе сохранилось только въ отношеніяхъ обществъ между собою; это неудобство естественно повлекло за собой національныя войны, убійства и т. д., и самые честные люди стали считать своею обязанностью убивать своихъ ближнихъ. Общество, установившееся такимъ образомъ, не имѣло постоянной и правильной формы, которая состояла сначала въ нѣсколькихъ общихъ и обычныхъ постановленіяхъ, признаваемыхъ всѣми частными лицами. И вотъ община рѣшила гарантировать исполненіе этихъ постановленій относительно каждаго въ частности. Слабость этого порядка, проявившаяся во множествѣ случаевъ, побудила людей довѣрить власть нѣсколькимъ лицамъ,—магистрату, который былъ созданъ не для того, чтобы поработать людей, а чтобы охранять ихъ свободу. Политики также ложно представляютъ любовь челоука къ свободѣ, какъ и естественное состояніе, предполагая людей отъ природы склонными къ рабству: дикарь не преклоняется передъ ярмомъ, которое цивилизованный безропотно несетъ. Что касается отцовской власти, изъ которой нѣкоторые стараются вывести правительственную власть, то ошибка очевидна: стоитъ только припомнить различіе жестокаго духа всякой тиранніи отъ нѣжности отцовскаго авторитета. Точно также невѣроятно и произвольное учрежденіе тиранніи, ибо трудно доказать законность контракта, обязывающаго только одну сторону. Пуффендорфъ говорить, что подобно тому, какъ можно передать свое иму-

щество другому лицу путем условія и контракта, точно также можно отказаться отъ свободы въ пользу другого лица; но вѣдь имущество, которое я передаю, является по отношенію ко мнѣ совершенно чуждымъ, и злоупотребленіе имъ мнѣ безразлично, въ то время какъ мнѣ очень важно, чтобы не злоупотребляли моей свободой („прекрасно“, замѣчаетъ Вольтеръ) *). Итакъ несомнѣнно, что государство не могло возникнуть изъ безграничной власти, которая есть, напротивъ, конецъ или разрушеніе общества. Всякое-же правительство есть своего рода контрактъ народа съ его главарями, благодаря которому обѣ стороны обязуются уважать законы. Этотъ контрактъ можетъ быть уничтоженъ; такъ какъ нѣтъ власти, стоящей выше двухъ договаривающихся сторонъ, то естественно, что контрактъ можетъ считаться уничтоженнымъ, когда одна изъ сторонъ нарушила его. Шаткость такого положенія вещей очевидна, и необходимо вмѣшательство божественной власти, чтобы лишить стороны возможности уничтоженія основъ общества. Эта божественная власть проявляется въ формѣ религии. Различіе государственныхъ устройствъ зависитъ отъ реальныхъ условій въ моментъ образованія общества; сначала во всѣхъ различныхъ государствахъ магистратъ былъ избираемъ, причемъ преимущество давалось первоначально достойнѣйшему; потомъ магистратъ постепенно изъ выборнаго сдѣлался наследственнымъ. Итакъ, первымъ шагомъ въ образованіи неравенства людей является право собственности, а вторымъ—учрежденіе властей, третьимъ-же и послѣднимъ—измѣненіе законной власти въ произвольную (наследственную). Итакъ сначала появилось различіе богатыхъ и бѣдныхъ, потомъ различіе слабыхъ и сильныхъ, и наконецъ различіе господина и раба. Пороки, которые дѣлаютъ необходимымъ основаніе социальныхъ учреждений, въ то-же время влекутъ за собой и злоупотребленія этими учреждениями. Магистратъ, напримѣръ, не въ состояніи узурпировать законную власть, не

*) Très beau.

создавъ соотвѣтственныхъ лицъ, которымъ онъ долженъ удѣлить часть власти. Можно-бы въ деталяхъ показать, какъ неравенство между людьми должно было возрастать, но, вообще говоря, это можетъ зависѣть только отъ богатства, происхожденія, сана, власти или личнаго достоинства, и смотря по тому, находятся-ли эти элементы въ согласіи или въ борьбѣ, можно судить о достоинствѣ самого государственнаго устройства. Можно было-бы показать какъ желаніе славы и почестей пробуждаетъ силы, умножаетъ страсти, дѣлаетъ людей врагами,—какъ этому стремленію, *заставитъ говорить о себѣ*, люди обязаны величайшими добродѣтелями и въ то же время пороками, встрѣчающимися между ними (около подчеркнутыхъ словъ Вольтеръ написалъ: „Обезьяна Діогена,—ты самъ себя осудилъ“)*). Можно-бы доказать, что счастье богатыхъ зависитъ отъ того, что они уважаютъ именно потому и настолько предметы наслажденія, насколько бѣдные ихъ лишены, и что, не измѣняя состоянія, первые перестали-бы быть счастливыми, еслибы народъ пересталъ быть жалкимъ“. (Вольтеръ, отнеся можетъ-быть это замѣчаніе къ себѣ, восклицаетъ: „Какъ ты все преувеличиваешь, какъ ты все ложно освѣщаешь!“)**) „Но это повело-бы слишкомъ далеко и могло-бы составить предметъ отдѣльнаго сочиненія; въ немъ-бы мы увидѣли, какъ неравенство увеличивалось все болѣе и болѣе, мы увидѣли-бы какъ главари отдѣльныхъ племенъ прилагали всѣ усилія, чтобы ослабить собраніе людей, сѣя раздоръ между ними, какъ они выискивали все, что могло придать обществу внѣшній видъ согласія, прикрывающій внутренніе раздоры, и старались вселить въ различныя сословія и партіи взаимную ненависть и недовѣріе, противопоставленіемъ взаимныхъ правъ и интересовъ, съ цѣлью усиленія власти, которая сдерживаетъ всѣхъ“. („Если,—замѣчаетъ Вольтеръ,—царская власть сдерживаетъ и подавляетъ всякіе партійные споры, то этимъ ты

*) Singe de Diogène, comme tu te condamnes toi-même.

***) Comme tu outres tout, comme tu mets tout dans un faux jour.

дѣлаешь величайшую похвалу царской власти, противъ которой ты ораторствуешь“.)*)—„Тираниія—послѣдняя граница неравенства; здѣсь завершѣнъ кругъ развитія человѣчества; всѣ частныя лица опять становятся равными, такъ какъ они—ничто и живутъ не по иному какому-либо закону, какъ только по волѣ господина. Все сводится вновь къ праву сильнѣйшаго, или къ естественному состоянію“.—

Такъ заканчивается знаменитое разсужденіе Руссо. Вглядѣвшись въ замѣчанія Вольтера, мы видимъ, что онъ внимательно читалъ „Разсужденіе“, что онъ не могъ не замѣтить блестящаго слога, оригинальныхъ мыслей и неожиданныхъ сопоставленій; но по самому существу воззрѣнія автора должны были непріятно дѣйствовать на Вольтера. Вся философія XVIII вѣка была отвлеченной и безжизненной. Вся она строила дѣйствительность, воображая, что беретъ ее такою, какою она есть. Это очевидно на сенсуализмъ Кондильяка и его знаменитой статуѣ; очевидно это и на „естественномъ состояніи людей“ Руссо,—на его социальномъ контрактѣ. Вольтеръ, имѣвшій гораздо менѣе философскихъ способностей систематизатора, обладалъ однако гораздо болѣе конкретнымъ мышленіемъ; можетъ-быть онъ имъ и обладалъ именно потому, что не былъ способенъ къ конструкціи идей, къ голымъ абстракціямъ. Естественно поэтому, что все разсужденіе Руссо самой своей манерой должно было раздражать Вольтера. Нѣкоторыя мысли могли ему въ частности не нравиться; наприм. Платоновская мысль, основа социализма,—что собственность есть источникъ общественныхъ золъ, не могла нравиться Вольтеру, скупому по характеру, разбогатѣвшему, и умѣвшему пользоваться богатствомъ; можетъ-быть, какъ мыслителю конкретному, ему не нравилась не столько самая мысль, сколько бесплодность ея; такъ какъ безъ собственности обществу обойтись нельзя, то всякая декламация противъ неѣ должна казаться пустословіемъ.

*) Si le pouvoir royal contient et réprime toutes les factions, tu fais le plus grand éloge de la royauté contre laquelle tu déclames.

Своими замѣчаніями на книгѣ Руссо Вольтеръ въ послѣдствіи воспользовался. Въ 1764 году онъ издалъ анонимно философскій словарь, въ которомъ собралъ статьи, писанныя имъ для большой энциклопедіи; въ одномъ изъ послѣдующихъ изданій, въ статьѣ о челоуѣкѣ, мы находимъ почти дословно нѣкоторыя изъ замѣчаній, приведенныхъ нами. Статья эта состоитъ изъ семи отдѣльныхъ отрывковъ, изъ которыхъ одинъ имѣетъ въ виду непосредственно разсужденіе Руссо, въ то время какъ два другихъ косвенно на него ссылаются. Первый отрывокъ озаглавленъ такъ: „О томъ, что всѣ племена людей всегда жили въ обществѣ“ (*Que toutes les races d'hommes ont toujours vécu en société*), и въ немъ приведены два мѣста изъ Разсужденія Руссо; весь отрывокъ написанъ въ полемическомъ тонѣ по отношенію къ Руссо. Самъ Руссо здѣсь не названъ, но говорится, что „нѣкоторые остряки (*mauvais plaisants*) настолько злоупотребили своимъ остроуміемъ, что рѣшили высказать удивительный парадоксъ, будто челоуѣкъ природою первоначально предназначенъ жить въ одиночествѣ, подобно волку и что общество развратило природу.“ Такъ-же справедливо можно утверждать, что и сельди въ морѣ созданы для того, чтобы плавать въ одиночествѣ... Замѣтки, которыми Вольтеръ сопровождаетъ свое разсужденіе, дословно повторяютъ сообщенныя нами замѣчанія. Вольтеръ слѣдовательно воспользовался ими, перечитывая вновь для своей статьи книгу Руссо. Можно пожалуй сдѣлать еще и другое допущеніе, а именно, что нѣкоторыя изъ этихъ замѣчаній были выписаны кѣмъ-либо изъ печатной книги и помѣщены на поляхъ Разсужденія Руссо. Однако, судя по почерку, замѣчанія принадлежатъ самому Вольтеру и потому означенное предположеніе невѣроятно.

Э. Радловъ.

Отношенія между философiей и наукой *).

Всякому человѣку, посвятившему себя изученiю какой либо спеціальнoй отрасли знанiя, сплошь да рядомъ случается наталкиваться на вопросы болѣе или менѣе общiе. Для выясненiя такихъ вопросовъ специалисту приходится или обращаться къ уже существующимъ рѣшенiямъ, или постараться составить свое собственное. Но существующiя рѣшенiя рѣдко могутъ удовлетворить его, такъ какъ они, въ огромномъ большинствѣ случаевъ, не освѣщаютъ вопроса именно съ той стороны, которая всего болѣе интересуетъ специалиста, и которая для него, болѣе чѣмъ для кого-либо, можетъ быть ясной. Такимъ образомъ, чужiя рѣшенiя въ концѣ концовъ обыкновенно только служатъ руководящими нитями къ составленiю своего собственнаго. Послѣднее, хотя и не всегда можетъ быть абсолютно удовлетворительнымъ, тѣмъ не менѣе всегда полезно, такъ какъ вмѣстѣ съ дру-

*) Рефератъ, читанный въ засѣданiи Московскаго Психологическаго Общества 13-го ноября 1889 года.—Возражали референту: Л. М. Лопатинъ, Н. А. Звѣревъ и Н. Я. Гротъ. Читатель найдетъ ниже въ статьѣ: „Что такое метафизика“, попытку подойти къ рѣшенiю вопроса объ отношенiи между философiей и наукой, отправляясь отъ опредѣленiя задачъ метафизики.

Ред.

гими подобными рѣшеніями или, лучше сказать, освѣщеніями вопроса можетъ повести впослѣдствіи къ составленію рѣшенія общаго, могущаго удовлетворить людей различныхъ спеціальностей.

Если мы обратимся къ вопросамъ строго научнымъ, которые однако не входятъ цѣликомъ въ область одной какой-либо опредѣленной науки, а составляютъ вопросы для нѣсколькихъ наукъ вмѣстѣ (какъ примѣръ можно указать на вопросъ о происхожденіи видовъ и т. п.), то увидимъ, что обыкновенно дѣло обстоитъ слѣдующимъ образомъ: общій вопросъ затрогивается какой-либо спеціальной наукой, положимъ зоологіей, и эта наука даетъ возможное, предположительное его рѣшеніе; послѣднее разсматривается другой наукой, касающейся того-же вопроса, — положимъ, ботаникой, — исправляется и дополняется сообразно съ новой точкой зрѣнія. Точно то-же дѣлаютъ и прочія науки. Подобныя, уже болѣе или менѣе разработанныя, рѣшенія снова переходятъ къ зоологамъ и заставляютъ ихъ разобратъ вопросъ еще съ новыхъ точекъ зрѣнія, которыя первоначально ими совершенно не имѣлись въ виду. Такимъ образомъ, науки растутъ всѣ вмѣстѣ, въ постоянномъ взаимодействіи, и въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ дѣло идетъ такъ до тѣхъ поръ, пока интересующій вопросъ не получитъ всесторонняго освѣщенія, и вслѣдствіе этого не явится возможности составить, по крайней мѣрѣ для даннаго времени, рѣшенія общеудовлетворительнаго.

Слѣдуетъ указать, что первоначальное разнообразіе въ рѣшеніяхъ общихъ вопросовъ только отчасти обусловливается различіями въ точкахъ отправленія. Главнѣйшую причину составляетъ то, что для отвѣта на такіе вопросы сначала имѣется весьма мало матеріала. Рѣшенія составляютъ гипотетическія и при составленіи ихъ приходится руководиться не столько имѣющимся матеріаломъ, сколько уже имѣющимися (въ огромной мѣрѣ также гипотетическими) рѣшеніями другихъ вопросовъ, если можно такъ выразиться — міровоззрѣніемъ данной науки. Отсюда понятно,

почему на первых порахъ является такое разнообразіе въ мнѣніяхъ и почему въ большинствѣ случаевъ самые ожесточенные споры не приводятъ къ согласію. Рѣшенія составляются, главнымъ образомъ, сообразно съ имѣющимися воззрѣніями, высказывать которыя въ спорахъ обыкновенно не рѣшаются и ведутъ послѣдніе совершенно на другихъ основаніяхъ, для окончательнаго рѣшенія вопроса еще менѣе достаточныхъ.

Понятна, съ другой стороны, и польза не держать, какъ это обыкновенно дѣлается, свои рѣшенія общихъ вопросовъ про себя, а дѣлать ихъ общимъ достояніемъ. Только такимъ образомъ является возможность провѣрять рѣшенія рѣшеніями, воззрѣнія воззрѣніями, получать указанія, гдѣ слѣдуетъ искать новаго матеріала для рѣшеній, — способствовать образованію воззрѣнія общенаучнаго.

Нечего бояться, что въ огромномъ большинствѣ такія рѣшенія представителями другихъ специальностей будутъ найдены малопригодными. Мало значить кое-что, а изъ кое-чего въ концѣ концовъ создается все.

Однимъ изъ подобныхъ общихъ вопросовъ является вопросъ объ отношеніи отдѣльныхъ специальностей, отдѣльныхъ наукъ другъ къ другу, а за нимъ слѣдуетъ вопросъ еще болѣе общій, охватывающій первый—вопросъ объ отношеніи науки къ философіи.

Я попытаюсь изложить здѣсь составившіеся у меня взгляды относительно этихъ вопросовъ и смѣю надѣяться, что если мои читатели и не будутъ со мною вполнѣ согласны, то по крайней мѣрѣ извлекутъ изъ нихъ хоть что-нибудь.

I.

Что такое философія?

Практически это, повидимому, всѣмъ извѣстно, такъ какъ всѣ довольно согласно прилагаютъ это слово къ однимъ и тѣмъ-же явленіямъ. Однако, если мы станемъ спрашивать, какой смыслъ влагаешь въ это слово каждый, — если станемъ искать опредѣленій философіи у различныхъ авто-

ровъ, то найдемъ, что одно опредѣленіе сплошь да рядомъ идетъ совершенно въ разрѣзъ съ другимъ, что въ огромномъ большинствѣ случаевъ такія опредѣленія являются крайне односторонними. Эта односторонность зависитъ, главнымъ образомъ, отъ того, что каждый даетъ опредѣленіе философіи съ точки зрѣнія своей собственной доктрины, между тѣмъ какъ оно должно быть таково, чтобы давался просторъ самымъ разнообразнымъ, даже противоположнымъ доктринамъ,—точно также какъ и въ отдѣльной наукѣ могутъ существовать различные научные взгляды.

Вслѣдствіе этого, когда философію противопоставляютъ наукѣ или религіи, то обыкновенно противопоставляютъ собственно не философію наукѣ вообще, не философію религіи вообще, а только извѣстныя философскія, религиозныя или научныя доктрины другъ другу.

Подобныя одностороннія опредѣленія на первый взглядъ кажутся весьма ясными и точными и, вслѣдствіе этого, удовлетворительными. Однако, если мы захотимъ примѣнить ихъ къ отдѣльнымъ системамъ и ученіямъ, взглядамъ и теоріямъ, то увидимъ, что весьма часто то, что обыкновенно считаютъ философскимъ построеніемъ, придется считать сообразно съ такимъ опредѣленіемъ за достоиніе науки, и, наоборотъ,—то, что принято называть выводами науки, за философію.

Такія опредѣленія не допускаютъ обращенія, т.-е. не удовлетворяютъ одному изъ самыхъ основныхъ требованій опредѣленія.

Не вдаваясь въ подробный разборъ всѣхъ, къ которымъ и когда либо данныхъ опредѣленій философіи, я укажу лишь нѣсколько подобныхъ опредѣленій, частію высказанныхъ тѣмъ или другимъ авторомъ, частію составляющихъ общеходячія представленія и не нашедшихъ для себя вполне точной формулировки.

Большинство противоположеній между наукой и философіей сводится къ тому, что философія и наука имѣютъ со-

вершено различное *содержаніе*; вслѣдствіе этого между философіей и наукой усматривается различіе гораздо большее, чѣмъ какое существуетъ между отдѣльными науками.

Такъ, напримѣръ, говорятъ, что наука и философія противоположны потому, что *философія есть ученіе о сущностяхъ, вещахъ въ себѣ; наука—ученіе о явленіяхъ.*

Однако не трудно видѣть, что подобное опредѣленіе можетъ имѣть только временное значеніе, и то весьма ограниченное, такъ какъ многіе философы стоятъ еще за познаваемость сущностей, вещей въ себѣ, а въ наукѣ все болѣе и болѣе укореняется тотъ взглядъ, что сущностей мы знать не можемъ. Предположимъ, что философы въ скоромъ времени придутъ къ тому-же заключенію, именно о познаваемости однихъ явленій и непознаваемости сущностей, вещей въ себѣ,—и различіе между философіей и наукой исчезнетъ. Равнымъ образомъ такое противоположеніе философіи и науки было невозможно, когда и въ наукѣ высказывались еще убѣжденія въ познаваемости сущностей вещей, или по крайней мѣрѣ существованіи такихъ сущностей,—когда въ учебникахъ химіи и физики не говорилось на первыхъ-же страницахъ, что атомы—простыя отвлеченія, а не вещи въ себѣ, а напротивъ атомы считались за нѣчто всего болѣе реальное; когда тепловыя явленія объясняли флогистономъ, явленія магнитныя и электрическія—магнитными и электрическими жидкостями и т. под., когда на ученіи о жизненной силѣ—*vis vitalis*—зиждилась едва-ли не вся физиологія и т. д. и т. д... Да и теперь не представляетъ большого труда отыскать въ наукѣ кое-какіе глубоко укоренившіеся остатки ученій о сущностяхъ; таково напр. общераспространенное понятіе о силѣ и т. под.; таково,—правда, нынѣ весьма рѣдкое,—представленіе о какихъ-то органическихъ силахъ, дѣйствующихъ по цѣлямъ; таковы недавнія ученія Геккеля о душахъ атомовъ, одаренныхъ чѣмъ-то въ родѣ любви и ненависти и, вслѣдствіе этого, стремящихся къ взаимному соединенію или разъединенію и т. д. Съ другой стороны, далеко не всѣ философы

признаютъ познаваемость вещей въ себѣ; слѣдовательно, не всякая философія есть ученіе о сущностяхъ.

Очевидно ученіе о сущностяхъ, вещахъ въ себѣ, можетъ быть достояніемъ и науки и философіи, и нельзя представить себѣ, что развитіе человѣческаго знанія и мысли идетъ такимъ образомъ, что то, что сегодня составляетъ науку, завтра станетъ совершенною противоположностью ей—философіей, а послѣ-завтра снова наукой и т. д. И наука и философія допускаютъ самыя различныя доктрины, и доктрины той и другой могутъ быть сходны другъ съ другомъ. Не различіе доктринъ составляетъ различіе между наукой и философіей.

По другому опредѣленію *философія есть ученіе о цѣляхъ существующаго, наука—о ея причинахъ.*

Объ этомъ опредѣленіи можно сказать то-же самое, что и о первомъ. Сообразно съ нимъ философія Спинозы, которую ставятъ образцомъ философской системы, не будетъ философіей, и, наоборотъ, многія недавнія біологическія теоріи не будутъ системами научными, а—философскими.

Содержаніе науки—данныя опыта, содержаніе философіи—также и истины откровенныя, дающіяся намъ сверхчувственнымъ, чудеснымъ путемъ; философія зиждится главнымъ образомъ на нихъ, подвергая ихъ изслѣдованію человѣческаго разума и составляя такимъ образомъ соединительное звено между наукой и религіей.

Такой взглядъ есть остатокъ средневѣкового строя мысли и въ настоящее время высказывается все рѣже и рѣже. Новые философы все болѣе и болѣе склонны къ отрицанію всего чудеснаго, сверхъестественнаго. „Философія кончается тамъ, гдѣ начинается чудо“, говоритъ Куно Фишеръ. Сообразно съ этимъ опредѣленіемъ новѣйшія философскія системы нельзя было-бы назвать философскими.

Съ другой стороны, только новая наука держится по отношенію къ чуду отрицательно. Ранѣе она допускала и чудо, и откровенныя истины. Не стану приводить примѣровъ. Средневѣковая наука,—а она все-же была наука,—вся полна

ими. Изъ болѣ новыхъ можно указать хотя-бы на ученія о неизмѣняемости видовъ и первозданныхъ формахъ, ученія о катастрофахъ и повторяющихся твореніяхъ органическихъ формъ и т. под.

Очевидно, что противоположеніе философіи наукъ съ указанныхъ и имъ подобныхъ точекъ зрѣнія происходитъ, какъ я уже говорилъ, отъ разности доктринъ. Когда и въ наукѣ и въ философіи господствуетъ одна доктрина, то противоположности между ними, антагонизма, меньше. Когда же въ наукѣ наприм. доктрина, ранѣ общая ей съ философіей, отживаетъ и смѣняется новой, а въ философіи сохраняется еще въ полной силѣ, наука дѣлается противницей философіи. То-же самое замѣчается и между отдѣльными философскими и научными школами. Часто приходится слышать упреки подобные тѣмъ, которые бросаютъ другъ другу сторонники и противники хотя-бы ученія о познаваемости вещей въ себѣ. „Напрасно вы стараетесь,—говорятъ метафизики философамъ позитивистамъ и феноменалистамъ,—выдавать ваше ученіе за философскую систему; ваше ученіе только система научныхъ теорій—ученій о явленіяхъ, и вы не можете подняться выше уровня явленій; а только за явленіями и начинается философія“. Послѣдніе въ свою очередь отвѣчаютъ первымъ: „Вещей въ себѣ мы знать не можемъ, и потому ваша философія есть то-же самое ученіе о явленіяхъ подъ величественной, но мишурной и фальшивой одеждой ученія о сущностяхъ, если не безсмысленная болтовня; философія есть та-же наука, наука въ ея единствѣ, или-же философіи вообще нѣтъ никакой“. Ясно, что въ лучшемъ случаѣ споръ ведется изъ-за доктрины, въ худшемъ—изъ-за слова, или даже почетной клички философа. Философъ, держащійся извѣстной доктрины, старается отнять право на философское званіе у всякаго противника этой доктрины и оставить его въ видѣ монополіи за собой и своими сторонниками.

Должно напередъ оговориться, что за самое послѣднее время антагонизма между философіей и наукой становится

все меньше и меньше. Зависитъ это, какъ мнѣ кажется, отъ того, что философія, въ смыслѣ построенія системъ, вообще падаетъ. Такихъ философовъ, какіе были недавно, остается мало. Занятія философіей сводятся къ занятіямъ логикой, психологіей, исторіей философіи, т. е. такъ называемыми философскими науками. Лагерь истыхъ философовъ все пустѣетъ и пустѣетъ.

Я не буду разбирать здѣсь всѣхъ другихъ взглядовъ на противоположность науки и философіи со стороны содержания. Остановлюсь только на одномъ воззрѣніи, смотрящемъ на философію какъ на *ученіе нравственное, ученіе о принципахъ и законахъ дѣйствованія, въ противоположность наукъ—ученію о принципахъ и законахъ существованія.*

Относительно такого опредѣленія слѣдуетъ замѣтить во-первыхъ, что оно весьма близко къ разобранному уже нами опредѣленію философіи, какъ ученія о цѣляхъ существующаго,— слѣдовательно также и о цѣляхъ, принципахъ человѣческихъ дѣйствій. Далѣе, какъ ученіе о принципахъ дѣйствованія, оно или основываетъ свои требованія на фактахъ и слѣдовательно непосредственно примыкаетъ къ исторіи, социологіи и съ ними сроднымъ наукамъ, составляя лишь ихъ завершеніе, или-же добываетъ свои принципы не путемъ наблюденій и сдѣланныхъ изъ нихъ выводовъ, а путемъ умозрѣнія, интуиціи, основываетъ ихъ на внутреннемъ познаніи человѣческой природы. Но и здѣсь философія вовсе не идетъ въ разрѣзъ съ наукой, а представляетъ собою только детальную разработку и болѣе точное обоснованіе нѣкоторыхъ положеній, возможныхъ въ наукѣ, именно въ зоологіи и антропологіи. Послѣднія, имѣя въ виду опредѣленіе положенія человѣка среди другихъ животныхъ, рассматриваютъ и изучаютъ его не только съ одной физической стороны, или тѣхъ сторонъ его интеллектуальной природы и дѣятельности, которыя общи ему съ животными, но и со стороны свойствъ и способностей, принадлежащихъ ему исключительно. А путь къ познанію этихъ способностей и есть путь интуиціи, внутренняго опыта, самонаблю-

денія. Такимъ путемъ нѣкоторые зоологи приходятъ къ тому заключенію, что различіе между животными и человѣкомъ только количественное, а не качественное. Другіе держатся мнѣнія совершенно противоположнаго. Въ подтвержденіе приведу мѣста изъ Исидора Жоффуа Ст.-Илера и Катрфажа.

Исид. Жоффуа Ст.-Илеръ, отдѣляя человѣка въ особое царство, формулируетъ отличіе человѣка слѣдующимъ образомъ:

„Итакъ, въ живыхъ существахъ мы видимъ три отдѣла, три большихъ класса, какъ говорили прежде, три царства въ имперіи органической, какъ говорятъ теперь. Новая форма для возрѣнія столь-же древняго, какъ и наука, которое будетъ жить столь-же долго, какъ и послѣдняя.

„Эти три царства могутъ быть характеризованы такимъ образомъ:

„Въ первомъ—признаки общіе всѣмъ организованнымъ и живымъ существамъ.

„Во второмъ—тѣ-же общіе признаки, съ прибавкою чувствительности и произвольнаго движенія.

„Въ третьемъ, состоящемъ только изъ человѣка,—тѣ-же признаки, какъ и во второмъ, съ присовокупленіемъ *интеллекта*.

„Въ первомъ жизнь вся вегетативная.

„Во второмъ къ вегетативной жизни прибавляется жизнь животная.

„Въ третьемъ къ жизни вегетативной и животной прибавляется еще жизнь *нравственная*.

„Чтобы еще точнѣе выразить сущность сказаннаго, мы скажемъ:

„Растеніе живетъ, животное живетъ и чувствуетъ, человѣкъ живетъ, чувствуетъ и мыслить *).“

Катрфажъ, изслѣдуя тотъ-же вопросъ, говоритъ слѣдующее:

*) Цитировано по С. А. Усову. Таксономическія единицы и группы. Стр. 161. Взглядъ этотъ впервые былъ ясно высказанъ Аристотелемъ.

„Изъ человѣка поочередно дѣлали особенное царство, подраздѣленіе животнаго царства, классъ, отрядъ, полуотрядъ, семейство, полусемейство, родъ, простой видъ рода, въ которомъ онъ стоялъ рядомъ съ обезьяною. Я не стану разбирать всѣ эти мнѣнія, между которыми есть столь странныя. Достаточно будетъ доказать то, которое я усвоилъ уже много лѣтъ и которое съ каждымъ днемъ я считаю за единственно истинное. Для меня человѣкъ отличается отъ животнаго на столько, на сколько послѣднее отличается отъ растенія; онъ одинъ долженъ составить царство, человѣческое царство, и это царство характеризуется такъ-же ясно и признаками того-же порядка, какъ и другія первичныя группы.

„Чтобы доказать эти предположенія, надобно доказать сперва, что въ человѣкѣ существуетъ совокупность фактовъ или феноменовъ, совершенно чуждыхъ животному.

„Во всякомъ обществѣ, гдѣ существуетъ языкъ довольно совершенный, чтобы выражать общія и отвлеченныя идеи, мы находимъ слова, назначенныя выражать идеи добродѣтели и порока, добраго человѣка и злодѣя...

„Отвлеченное понятіе моральнаго добра и зла встрѣчается такимъ образомъ во всѣхъ группахъ человѣка. Оно составляетъ первый признакъ человѣческаго царства. Чтобы избѣгать слова *совѣсть*, часто принимаемаго въ слишкомъ ограниченномъ и точномъ смыслѣ, я назову *моральностью* способность, которая даетъ человѣку это понятіе, какъ назвали чувствительностію способность воспринимать впечатлѣнія...

„Вездѣ вѣруютъ въ другой міръ, въ извѣстныя таинственныя существа съ превосходною природою, которыхъ нужно бояться или чтить,—въ будущую жизнь, которая ожидаетъ часть нашего существа послѣ разрушенія тѣла. Другими словами, понятія божества и другой жизни такъ-же всюду распространены, какъ понятія добра и зла.

„Въ существованіи этихъ общихъ понятій мы найдемъ второй признакъ человѣческаго царства, и словомъ *религи-*

озность мы означимъ способность или совокупность способностей, которымъ человѣкъ обязанъ этими понятіями...

„Моральность и религіозность всеобща у одного только человѣка,—обѣ дѣйствуютъ на человѣка подобно тѣмъ силамъ, тѣмъ свойствамъ, тѣмъ основнымъ способностямъ, которыя характеризуютъ послѣдовательно различныя имперіи, различныя естественныя царства.

„Заслуживаютъ-ли поэтому эти способности названія признака, или лучше атрибута, въ научномъ смыслѣ слова?

— „Да.

„Линней, когда хотѣлъ охарактеризовать растенія, животныя, опредѣлили первыя тѣлами живыми нечувствующими,—стало-быть, жизнь для него была признакомъ, атрибутомъ. Переходя къ животнымъ, Линней называетъ ихъ тѣлами организованными живыми, чувствующими и произвольно двигающимися. Чувствительность, произвольность стали въ свою очередь признаками, атрибутами.—Слѣдуя за Линнеемъ шагъ за шагомъ, опредѣленіе человѣка, его характеристика, какъ говорятъ въ зоологіи, можно выразить такъ: человѣкъ есть тѣло, или, лучше, существо организованное, живое, чувствующее, произвольно двигающееся, одаренное моральностью и религіозностью...

„Видя, что моральность, религіозность всегда почти проявляются вмѣстѣ, вспомнивъ тѣсныя отношенія, соединяющія ихъ, мнѣ кажется невозможнымъ не отнести ихъ къ единичной причинѣ. Обративши вниманіе на нашъ судъ совѣсти, доказавши фактъ совѣсти, которую каждый изъ насъ находитъ въ себѣ, невозможно равнымъ образомъ не допустить, что эта причина гармонируетъ съ цѣлымъ существомъ, что она имѣетъ свою собственную индивидуальность, какъ тѣло, актами котораго она управляетъ.—Вотъ какимъ образомъ естественныя науки, напр. зоологія, доводятъ до познанія существованія этого начала, этого нѣчто, которое означали именемъ человѣческой души...

„Человѣкъ охотно приписываетъ себѣ господство; онъ любитъ называть себя законнымъ царемъ всякой вещи на

поверхности этого шара. И дѣйствительно, ни одно твореніе не можетъ оспаривать у него власти, которая съ каждымъ днемъ растетъ и расширяется. Не удовлетвори-тельно-ли видѣть, что антропологическіе признаки освящаютъ, облагораживаютъ эту власть, ставя рядомъ съ понятіемъ права, которое происходитъ отъ интеллектуальнаго превосходства, понятіе *дома*, вытекающее изъ нравственности и религіозности“ *).

Не могу не привести здѣсь также мнѣнія незабвеннаго учителя, покойнаго проф. Моск. унив. С. А. Усова:

„Чрезвычайно много психическихъ явленій человѣка общихъ съ психическими явленіями животныхъ и представляющихъ лишь количественныя различія. Но *творчество* исключительно принадлежитъ человѣку изо всѣхъ твореній.

„Это творчество состоитъ въ созиданіи идеаловъ, идеальныхъ образовъ и цѣлей, и притомъ такихъ цѣлей, къ достиженію которыхъ человѣкъ стремится часто во вредъ своей животной природѣ. Этимъ человѣкъ рѣзко отличается отъ животныхъ, въ которыхъ мы вовсе не замѣчаемъ творчества. Творчество человѣка есть отличіе *качественное* въ психеѣ человѣка.

„Слѣдовательно причиною отдѣленія человѣка отъ животныхъ мы считаемъ творчество, способность созидать идеалы, т.-е. то, что мы называемъ разумомъ“ **).

Окажутся-ли въ концѣ-концовъ правыми сторонники качественного различія между человѣкомъ и животными или ихъ противники, во всякомъ случаѣ съ разбираемой нами точки зрѣнія нѣтъ рѣзкаго различія между философіей и наукой, и разбираемое нами опредѣленіе, т.-е. что будто бы лишь философія имѣетъ своей темой ученіе о нравственной, идеальной природѣ человѣка, а никоимъ образомъ не наука, оказывается неудовлетворительнымъ.

*) Катрфажъ: „Единство рода человѣческаго“. Гл. II: Человѣческое царство.

***) С. А. Усовъ: „Таксономич. единицы и группы“, стр. 161—162.

Отъ разобранныхъ опредѣленій, противопологающихъ науку философіи по содержанію, перейдемъ къ тѣмъ опредѣленіямъ, которыя, соглашаясь, что различіе въ содержаніи, если оно и есть, не составляетъ главнаго признака, заставляющаго противопологать науку и философію, полагають однако, что здѣсь существенную роль играетъ *методъ* обработки и пользованія этимъ содержаніемъ.

Такихъ опредѣленій немного, и почти всѣ они могутъ быть сведены къ двумъ, пожалуй даже одному опредѣленію.

Эти типичныя опредѣленія слѣдующія:

Одно изъ нихъ говоритъ:

Наука есть изслѣдованіе природы путемъ индуктивнаго, положительнаго метода. Философія—есть творческое построеніе міровоззрѣній. Наука потому объективна, философія—субъективна.

Законность философіи оправдывается тѣмъ, что наука не въ силахъ дать намъ полнаго міровоззрѣнія, котораго требуетъ нашъ умъ. Такое міровоззрѣніе всегда субъективно, всегда есть творческое построеніе. Давать такія міровоззрѣнія и составляетъ задачу философіи.

Какъ ни противоположны являются по такому опредѣленію наука и философія, однако противоположность здѣсь только кажущаяся, зависящая отъ недоразумѣнія. Дѣло въ томъ, что съ одной стороны есть философы, которые или отвергають законность всякаго творчества, или смотрять на него, [какъ на недостатокъ чловѣческаго ума. Таковы нѣкоторые изъ тѣхъ философовъ, которые отождествляють философію съ наукой.

Съ другой стороны въ наукѣ творчество играетъ также весьма немалую роль. Далѣе я буду имѣть случай показать, что большинство самыхъ элементарныхъ нашихъ понятій обязаны своимъ происхожденіемъ нашимъ творческимъ способностямъ. Здѣсь напомнимъ только, что существеннѣйшую часть всякой науки,—ту часть, которая и дѣлаетъ науку наукой,—составляють выводы, обобщенія. Эти выводы въ большинствѣ случаевъ гипотетичны. Теоріи также почти всегда возникаютъ первоначально въ видѣ гипо-

тезь. Но всякая гипотеза есть творческое построение. Этого не отвергают даже самые крайние реалисты. Еще янѣ будетъ сказанное, если мы обратимся къ тому, какъ возникли самыя блестящія наши научныя теоріи, если вспомнимъ рассказы о томъ, какъ Галилей открылъ законы качанія маятника, какъ Ньютонъ натолкнулся на законъ всеобщаго тяготѣнія, если вспомнимъ, какъ развилась современная эволюціонная теорія и т. д.

Приведу здѣсь одинъ весьма характерный примѣръ, а именно возникновеніе такъ-называемой позвоночной теоріи черепа, составлявшей одно время едва-ли не существеннѣйшую часть сравнительной анатоміи и послужившей въ новѣйшее время поводомъ къ самымъ блестящимъ открытіямъ и выводамъ.

Родоначальниками этой теоріи являются Окенъ и Гёте.

Вотъ какъ рассказываетъ самъ Окенъ о томъ, какъ у него возникла идея о позвоночной теоріи черепа:

„Въ августѣ 1706 года я путешествовалъ по Гарцу. Я быстро спускался по южному склону его, лѣсомъ, и вдругъ увидѣлъ у своихъ ногъ прекрасный, чисто отбѣлившійся черепъ оленя. Поднять его, повернуть, взглянуть, было дѣломъ одной минуты и—свершилось! Вдругъ, какъ молнія, блеснула у меня мысль: это позвоночникъ! И съ тѣхъ поръ черепъ сталъ позвоночникомъ“ *).

Подобный-же случайно найденный черепъ побудилъ и Гёте къ созданію подобной-же теоріи.

Созданная Океномъ и Гёте позвоночная теорія черепа долго подвергалась различнаго рода измѣненіямъ и преобразованіямъ, долго шли нескончаемые споры о количествѣ позвонковъ, входящихъ въ составъ черепа, пока наконецъ, благодаря новѣйшимъ изслѣдованіямъ, не оказалось, что эта теорія несостоятельна, что кости черепа не гомологичны позвонкамъ, такъ какъ совершенно различны съ ними по своему происхожденію. Теорія оказалась фантастическимъ

*) Цит. по Я. А. Борзенкову: „Чтенія по сравнительной анатоміи“, стр. 111.

построеніемъ, своего рода метафизикой. Но она принесла громадную пользу. Во первыхъ, она-то и дала поводъ къ новымъ изслѣдованіямъ. Во вторыхъ, въ ея ошибочномъ выраженіи заключалась глубокая истина. Гомологичность черепа и позвоночника признается и теперь всѣми, хотя и не тѣ части оказываются гомологичными, которыя предполагали Окенъ и Гёте.

О творествѣ въ наукѣ можно говорить бесконечно много. Но для моихъ цѣлей и сказаннаго будетъ совершенно достаточно.

Съ разбираемой нами точки зрѣнія философію можно было-бы противопоставлять наукѣ развѣ только въ томъ случаѣ, если-бы философія была совершенно голымъ творчествомъ, но такого творчества нѣтъ даже и въ сказкахъ.

По другому опредѣленію, *наука является произведеніемъ внѣшняго опыта, философія—результатомъ опыта внутренняго.*

Я уже имѣлъ случай указать, что и объективныя науки, наприм. зоологія и антропологія, хотя отчасти пользуются также и внутреннимъ опытомъ. Еще болѣе прибѣгаетъ къ нему физиологія. Наконецъ въ психологіи внутренній опытъ играетъ роль даже нисколько не меньшую, чѣмъ внѣшній. Психологія-же въ настоящее время все болѣе и болѣе признается наукой.

Напомню также, что внѣшній опытъ даетъ намъ только познаніе различнаго рода движеній,—все-же, что мы знаемъ о чувствованіяхъ, ощущеніяхъ, сознаниі, волевыхъ способностяхъ и т. д.—другихъ людей и животныхъ, есть результатъ столь-же внутренняго, какъ и внѣшняго опыта.

Итакъ по отношенію къ методамъ, какъ и по отношенію къ содержанію, рѣзкаго различія между наукой и философіей нѣтъ, или-же, если и есть, то только количественное. Но послѣднее съ одной стороны не достаточно для противоположенія философіи наукѣ, съ другой—не можетъ служить принципомъ опредѣленія.

Мнѣ слѣдовало-бы остановиться на нѣкоторыхъ опредѣленіяхъ, противопологающихъ философію наукѣ и по со-

держанію, и по методу. Но о нихъ пришлось-бы сказать вдвойнѣ то-же самое, что сказано порознь о каждомъ родѣ подобныхъ опредѣленій.

Итакъ, хотя мы и не нашли еще точнаго опредѣленія, что такое философія, но пришли по крайней мѣрѣ къ тому результату, что *въ содержаніи и методахъ науки и философіи нѣтъ никакой рѣзкой противоположности.*

Замѣтимъ также, что у каждаго отдѣльнаго человѣка его философскія убѣжденія рѣдко расходятся съ его научными воззрѣніями, по крайней мѣрѣ онъ всегда сознаетъ, что они не должны расходиться и всячески старается примирить ихъ. Такимъ образомъ, когда онъ говоритъ, что философія отличается отъ науки и противоположна ей, то онъ говоритъ собственно: моя философія—чужой наукѣ, или наоборотъ, т.-е. опять-таки смотритъ на философію и науку съ точки зрѣнія своей личной доктрины и во имя этой доктрины отрицаетъ у другого право на званіе философа или ученаго. Такимъ образомъ, опредѣляя, что такое философія, онъ опредѣляетъ собственно, что такое его собственная философія, его личная доктрина.

Что, еслибы животную морфологію стали опредѣлять какъ ученіе о первозданныхъ формахъ, физиологію—какъ ученіе о явленіяхъ жизненной силы, химію—какъ ученіе о флогистонѣ и явленіяхъ имъ обусловленныхъ, астрономію—какъ науку о землѣ, какъ центрѣ міра, и небесныхъ тѣлахъ вокругъ нея вращающихся, и т. д.? Такія опредѣленія годились-бы для отдѣльнаго автора; пожалуй для извѣстной эпохи и направленія, но вовсе не говорили-бы, что такое зоологія, химія, астрономія и т. д. Иначе оказалось-бы, что эти науки существовали только въ извѣстное время, а затѣмъ совершенно исчезли и на ихъ мѣсто, едва-ли не путемъ произвольнаго зарожденія, явились какія-то совершенно новыя.

Повторяю: *и философія и наука допускаютъ самыя разнообразныя ученія и доктрины.*

Намъ слѣдуетъ перейти теперь къ опредѣленіямъ совершенно противоположнаго характера, именно къ такимъ, которыя не противопоставляютъ философію и науку, а наоборотъ болѣе или менѣе ихъ отождествляютъ.

Такихъ опредѣленій дѣлалось довольно много, но они мало отличаются другъ отъ друга и могутъ быть подведены подъ два главные типа:

1) *Философія тождественна съ наукой въ ея единствѣ, въ ея законченномъ цѣломъ, иными словами вся наука, какъ нѣчто цѣлое, есть философія.*

2) *Философія есть наука, формулирующая единство наукъ, сводящая результаты, высшія понятія отдѣльныхъ наукъ.*

По первому опредѣленію всякая отдѣльная наука представляетъ собою членъ философіи; по второму она даетъ только матеріаль для философіи, играетъ по отношенію къ ней служебную роль, но сама цѣликомъ въ составъ философіи не входитъ.

И по тому и по другому опредѣленію матеріальное содержаніе философіи въ концѣ-концовъ тождественно съ содержаніемъ науки.

Однако исторія философіи и науки ясно показываетъ, что содержаніе философіи всегда было шире, чѣмъ содержаніе науки, хотя качественно вообще не отличалось отъ послѣдняго.

Съ другой стороны та-же исторія показываетъ, что области, ранѣе подлежавшія исключительному вѣдѣнію философіи, мало-по-малу захватывались наукой. Это даетъ поводъ предполагать, что современемъ наука исчерпаетъ все содержаніе философіи, и тогда конечно философія будетъ тождественна наукѣ или, въ узкомъ смыслѣ, будетъ представлять собою науку, сводящую высшіе результаты частныхъ наукъ. Однако такое предположеніе только болѣе или менѣе вѣроятно, а не достовѣрно, и дѣлать на основаніи его опредѣленіе философіи вообще — значитъ поступать въ высшей степени тенденціозно и неправильно. Философія не была тождественна наукѣ и не тождественна

ей еще и до сихъ поръ, и именно потому, прежде всего, что содержаніе философіи всегда шире содержанія науки.

Чтобы яснѣе показать это, я остановлюсь на одномъ изъ послѣднихъ опредѣленій подобнаго рода, именно на опредѣленіи Рилья, и покажу, какъ у него подобное слитіе философіи и науки говоритъ само противъ себя.

„Отличительною задачей философіи,—говоритъ Риль,—почитали обоснованіе ея міросозерцательнаго ученія или общаго взгляда на міръ. Философія должна, какъ говорили, быть такимъ ученіемъ, и дѣло ея должно состоять въ высшемъ обобщеніи частныхъ научныхъ обобщеній. Но развѣ можно запретить наукѣ доходить до высшихъ результатовъ своихъ собственныхъ обобщеній? Нѣтъ спору, что обоснованіе и выполненіе научнаго міровоззрѣнія составляютъ общую цѣль всей совокупности наукъ; но именно потому, что это цѣль всѣхъ наукъ въ совокупности, оно и не можетъ быть задачей одной только отдѣльной науки.

„Простымъ лишь соединеніемъ общихъ выводовъ научнаго изслѣдованія мы дойдемъ или до какой-нибудь энциклопедической системы, которая вынуждена будетъ измѣняться съ каждымъ новымъ прогрессомъ науки положительной, или до крайне отвлеченной и чисто-схематической формулы, какова напримѣръ Спенсера формула развитія, которая будетъ становиться тѣмъ пустѣе и неопредѣленнѣе, чѣмъ лучше она будетъ выполнять задачу—выразить собою все аналогичное, открываемое во всѣхъ областяхъ міра явленій. Система наукъ исходитъ не изъ такой поверхностной абстрактности и сплошной сводки общихъ результатовъ [изслѣдованія; она исподволь растетъ по мѣрѣ успѣховъ познанія и при томъ тѣмъ вѣрнѣе, чѣмъ безтревожнѣе дадутъ ей расти, чѣмъ менѣе настойчиво будутъ искать системы или предполагать ее.

„*Возведеніе самой науки въ философію,—вотъ философская задача нашего времени,—высшая и многообъятнѣйшая задача, какую только можно поставить въ области познанія*“.

Итакъ, по Рилю, согласно съ приведенными мѣстами, наука и философія въ настоящее время должны быть тождественны. Нынѣшняя философія есть наука въ ея настоящемъ положеніи. Точно также было и прежде:

„На вопросъ: что за наука философія? древніе отвѣтили бы просто: „наука“.

„Философія—вотъ наука грековъ, наука греческой эпохи вообще; тогда какъ новѣйшія науки въ своей совокупности составляютъ философію новыхъ народовъ и временъ. Древняя и новая наука различны только по приему, по методу изслѣдованія, а не просто по предметамъ и по цѣли.

„О распаденіи философіи съ наукой до совершенной противоположности ихъ между собою можно говорить лишь относительно того періода, который наступилъ въ Германіи послѣ Канта. Только тутъ возникло мнѣніе, что можно философствовать и совсѣмъ безъ науки или даже въ явномъ противорѣчьи съ ней. Противоположность между философіей и наукой выходитъ такимъ образомъ въ цѣлой исторіи познанія одиночнымъ эпизодомъ“.

Но и тутъ „противоположность существуетъ не между наукой и философіей, а только между ветхой, отжившей формою и тѣмъ новымъ животрепещущимъ видомъ, какой приняла она въ XVII столѣтіи. Философія въ широкомъ смыслѣ слова просто совпадаетъ теперь съ настоящею наукою.“

Далѣе по Рилю слово философія имѣетъ болѣе специальный смыслъ:

„Взятая въ болѣе тѣсномъ значеніи, она образуетъ извѣстную особую науку на ряду со всѣми прочими.“ Въ этомъ смыслѣ „философія есть наука и критика познанія“.

Наконецъ, слово философія имѣетъ еще третье значеніе. Она „собственно не наука, а на ряду съ наукой, искусствомъ и религіознымъ постиженіемъ вещей образуетъ самобытное и своеобразное произведеніе человѣческаго духа, учитъ человѣка вѣрить въ человѣчество и въ то добро, которое должно твориться имъ. Она обороняетъ вѣру эту и противъ нѣкоторыхъ ложныхъ заключеній, изъ науки выведен-

ныхъ“. Это—такъ-называемая практическая философія— „ученіе искусству жить, настоящая телеологія, которая воз-становляетъ въ его правахъ понятіе о цѣли, къ объясненію объективнаго міра непригодное, но для образованія, для форми-рования сознательной жизни необходимое. По скольку цѣли мысленно предполагаются нашей дѣятельностью въ видѣ образцовыхъ понятій, мы зовемъ ихъ идеалами. Но философія искони считала практическимъ своимъ призваніемъ участвовать въ дѣлѣ выработки общихъ человѣческихъ идеаловъ. Это призваніе исполняетъ она тѣмъ, что сознание идеаль-ныхъ стремленій изъ неопредѣленнаго и только сердечна-го, легко ведущаго къ мечтательности, обращаетъ въ опре-дѣленное и здравомысленное и связываетъ его прямо съ человѣческимъ благоразуміемъ и съ наукой. Подъ видомъ философа должно поэтому разумѣть не только учащаго наукѣ; по практическому своему назначенію философъ учить притомъ идеалу“.

Если оставить въ сторонѣ воззрѣніе на философію какъ на науку о познаниі, то „по двойственному ея понятію, фи-лософія есть общее ученіе о наукѣ и практической муд-рости“ *).

Итакъ въ результатѣ Риль говоритъ только, что есть философія теоретическая, тождественная наукѣ, и есть философія практическая или ученіе идеаламъ. Составляютъ ли эти двѣ философіи одну? Не есть-ли философія теоре-тическая и философія практическая только двѣ стороны, двѣ отрасли одной и той-же философіи? Самъ Риль при-знаетъ, что два эти понятія различны и вовсе не однород-ны, и что нѣтъ заблужденія болѣе тяжелаго и рокового, чѣмъ непризнаніе такой разницы **). Но самъ-же онъ ут-верждаетъ, что такое заблужденіе имѣло мѣсто въ исторіи философіи, что поводомъ и примѣромъ къ нему послужилъ Платонъ, по имени котораго Риль и зоветъ подобное смѣ-

*) Риль. Теорія науки и метафизика, стр. 13—14, 2, 3, 11—12, 13, 24—25.

**) Риль, стр. 20.

шеніе Платонизмомъ .Но этотъ „платонизмъ“ встрѣчается въ исторіи философіи на каждомъ шагу. Съ другой стороны въ новое время то, что называлось практической философіей, мало-по-малу также приобретаетъ научный характеръ, хотя и не слилось еще съ наукой. Все это указываетъ на то, что философія теоретическая и философія практическая образуютъ нѣкоторое цѣлое, а отсюда ясно, что Риль, опредѣляя отдѣльныя отрасли философіи, не даетъ опредѣленія самой философіи, философіи въ ея единствѣ.

Въ опредѣленіяхъ Рили проскальзываютъ двѣ противоположныя тенденціи:

Вопервыхъ стремленіе слить философію съ наукой, — тенденція, порожденная желаніемъ убить всякую метафизику; отсюда довольно опрометчивое утвержденіе, будто-бы философія древнихъ была наукой. Исходную точку для науки всегда составляетъ наблюдаемый фактъ — *фактическое знаніе*. Для философіи древнихъ (исключаемъ Аристотеля), точно такъ-же какъ и для новыхъ метафизиковъ исходную точку составляло главнымъ образомъ *воззрѣніе*. Оно-же составляетъ исходную точку и для того, что Риль называетъ практической философіей. Такимъ образомъ между наукой (зачатки ея были и у грековъ) и древней философіей разницы гораздо больше, чѣмъ между этой философіей и философіей практической, не входящей, какъ полагаетъ Риль, въ область науки, а стоящей вмѣстѣ съ ней на одномъ уровнѣ, равно какъ и искусство и религіозное постиженіе вещей.

Вторая тенденція — желаніе сохранить право и значеніе за практической философіей, ученіемъ идеаламъ.

Въ общемъ получается что-то крайне двойственное и незаконченное. Риль какъ теоретикъ является антиметафизикомъ и болѣе близокъ къ позитивистамъ. Но коль скоро дѣло касается области нравственной, его симпатіи лежатъ на сторонѣ метафизиковъ.

Эта двойственность возникаетъ именно вслѣдствіе того, что область философіи до сихъ поръ всегда была шире области научной. Отсюда и происходитъ то, что когда жела-

ють отождествить *нынѣшнюю* философію съ наукой, то остается еще нѣкоторая область, которой приходится давать особое названіе. Такимъ образомъ то, что исторически является единымъ и цѣлымъ, разбивается на двѣ части. Одна часть получаетъ названіе всего прежняго цѣлаго, а о второй или совершенно забываютъ, или ее отрицаютъ, преждевременно утверждая, что ненаучное въ философіи научно, или-же, какъ это дѣлаютъ наиболѣе добросовѣстные, каковъ Риль, говорятъ, что она—вещь совсѣмъ особаго рода и съ первой частью ничего общаго не имѣетъ или по крайней мѣрѣ не должна имѣть.

Такимъ образомъ тѣ, которые всего болѣе претендуютъ на званіе научныхъ философовъ, поступаютъ всего менѣе научно. Опредѣляя философію, они берутъ не ту философію, которая есть и была, а ту, которая по ихъ мнѣнію должна бы быть или будетъ.

Изо всего сказаннаго можно придти къ заключенію, что *область того, что обыкновенно называютъ философіей, шире области науки, хотя, какъ мы видѣли, качественно и не различна отъ послѣдней.*

Содержаніе философіи не противоположно содержанію науки, но и не тождественно съ нимъ.

Что же такое философія?

Свой отвѣтъ на это я постараюсь дать во второй части моего реферата.

II.

Мы видѣли, что главный недостатокъ разобранныхъ нами опредѣленій заключался въ томъ, что они или дѣлались съ точки зрѣнія какой-либо доктрины, или страдали тенденціозностью, вызывавшейся духомъ времени. Невольно поражаетъ, что первый недостатокъ такъ всеобщъ, и возникаетъ мысль поискать той причины, того основанія, которымъ онъ обуславливается. Такое основаніе найти кажется не трудно, если мы обратимъ вниманіе на то, какъ болѣею частію дѣлаются опредѣленія.

Опредѣлять такія вещи какъ философія, наука, искусство и т. д, можно различными способами. Во первыхъ можно опредѣлять, что такое напр. философія въ настоящее время. Во вторыхъ можно давать опредѣленія, принимая въ соображеніе ея прошедшее и мыслимое будущее. Второй случай собственно сводится на первый, такъ какъ обыкновенно философъ смотритъ на прошедшее философіи, какъ на рядъ заблужденій и неудачныхъ попытокъ, въ лучшемъ случаѣ какъ на рядъ [подготовительныхъ формъ, предшествовавшихъ его собственной системѣ, а на будущее лишь какъ на развитіе и усовершенствованіе послѣдней. Вслѣдствіе этого, опредѣляя, что такое философія, онъ и опредѣляетъ собственно, что такое его философія, т. е. даетъ опредѣленіе доктринальное.

[. Если мы хотимъ найти возможно правильное опредѣленіе, то мы должны поступать иначе,—мы должны относиться къ различнымъ философскимъ системамъ не сочувственно или несочувственно, а точно также, какъ ученый относится къ изучаемымъ имъ явленіямъ. Мы должны разобраться въ этихъ системахъ и указать ихъ общій отличительный признакъ, дать ихъ понятіе.

Въ руководствахъ логики говорится обыкновенно, что понятія составляются путемъ отвлеченія отъ представлений ихъ общихъ, существенныхъ признаковъ. Назовемъ такія опредѣленія реальными.

Если мы будемъ довольствоваться только такими реальными опредѣленіями, то мы не далеко уйдемъ, и такія опредѣленія въ наукѣ, какъ я сейчасъ покажу, не играютъ особенной роли.

Кромѣ нихъ у насъ есть еще опредѣленія или понятія особаго рода—опредѣленія идеальныя.

На слѣдующемъ частномъ примѣрѣ я покажу, въ чемъ заключается ихъ сущность.

Мы видимъ рядъ извѣстныхъ линий и составляемъ себѣ понятіе о прямой линіи. Въ это понятіе входитъ нѣкоторый признакъ—прямизна, котораго въ объектахъ, послужившихъ

къ составленію этого понятія, совершенно нѣтъ—въ реальной природѣ прямыхъ линій намъ не дается. Но у человѣка есть способность, рассматривая рядъ сходныхъ объектовъ, создавать себѣ ихъ идеаль, ихъ предѣль, къ которому всѣ они болѣе или менѣе подходятъ, никогда его не достигая. Всѣ математическія понятія суть идеалы, идеальныя или предѣльныя понятія; съ ними и только съ ними математика и имѣеть дѣло.

Другія науки также имѣють дѣло съ подобными идеалами, или лучше предѣлами. Такъ напр. мы принимаемъ, что атомный вѣсъ одного вещества такой-то, другого—такой-то. Однако въ дѣйствительности мы никогда не имѣемъ веществъ съ такимъ вѣсомъ, а только съ болѣе или менѣе приближающимся къ нимъ. Всѣ химическія формулы суть формулы для веществъ идеальныхъ. Равнымъ образомъ всѣ мы признаемъ законъ сохраненія вещества. По этому закону, разлагая какое-либо сложное химическое вещество опредѣленнаго вѣса, мы должны получить столько-же по вѣсу его составныхъ частей. Но въ дѣйствительности мы этого никогда не имѣемъ. Мало того, еслибы при анализѣ мы получили ошибку менѣе извѣстной нормы, то всякій химикъ усумнился-бы въ точности и аккуратности анализа.

Точно также законъ единообразія природы,—что одинаковыя причины производять одинаковыя слѣдствія, что всякое дѣйствіе имѣеть адѣкватную причину, и т. д.,—все это понятія и законы идеальныя, предѣльныя.

Біологическое понятіе вида также есть понятіе идеальное, предѣльное (идеальность этого понятія превосходно доказана между прочимъ въ диссертациі С. А. Усова—Таксономическія единицы и группы). Въ дѣйствительности видовъ не существуетъ, а только существа, болѣе или менѣе приближающіяся къ этимъ идеальнымъ понятіямъ.

Съ такими идеальными, предѣльными понятіями и имѣеть главнымъ образомъ дѣло всякая наука.

Вещи, какъ они намъ являются въ дѣйствительности, имѣють одинаковыя названія со своими предѣлами. Такъ мы

проводимъ при помощи карандаша и линейки линію и говоримъ, что эта линія—прямая, хотя собственно прямая линія есть идеаль, въ дѣйствительной природѣ не существующій.

Предѣльныя понятія наиболѣе цѣнны, такъ какъ сами они отличаются устойчивостью, допуская въ то-же время весьма большія измѣненія для того, что подходитъ подъ такія понятія. Для такихъ вещей, которыя постоянно измѣняются, постепенно переходятъ однѣ въ другія, каковы напр. живыя существа или философскія и научныя системы, дать обыкновенныя, реальныя понятія крайне затруднительно; въ большинствѣ случаевъ они будутъ случайны. Для нихъ возможно только указать типы, подъ которые они подходятъ, указать идеальныя *предѣлы*, между которыми они колеблются, никогда ихъ не достигая.

Постараемся-же дать такія идеальныя опредѣленія для философіи и науки, постараемся указать предѣлы, приближаясь къ одному изъ которыхъ система получаетъ названіе научной, приближаясь къ другому—названіе философской.

Разсмотримъ сначала что такое наука. Возьмемъ частный примѣръ зоологіи.

Опредѣленій зоологіи много. Одни изъ нихъ довольствуются просто указаніемъ ея содержанія—зоологія есть наука о животныхъ. Такія опредѣленія неудовлетворительны потому, что требуютъ предшествующаго опредѣленія науки вообще, которое въ свою очередь можетъ быть составлено только какъ обобщеніе отдѣльныхъ наукъ, отдѣльныхъ научныхъ свѣдѣній.

Другія опредѣленія страдаютъ тѣмъ-же недостаткомъ, какъ и разобранныя нами опредѣленія философіи, представляютъ собою опредѣленія съ точки зрѣнія известной доктрины, напр. съ точки зрѣнія теоріи измѣняемости или постоянства видовъ и т. под. Такія теоріи могутъ быть вполне вѣрны, однако въ опредѣленія они входятъ не должны.

Лучшимъ опредѣленіемъ,—опредѣленіемъ вполне идеальнымъ, предѣльнымъ,—слѣдуетъ, какъ мнѣ кажется, признать-

опредѣленіе, данное покойнымъ профессоромъ Моск. Унив. К. Ф. Рулье, по которому *зоологія есть организмъ нашихъ свѣтъный относительно животныхъ.*

Это опредѣленіе указываетъ прежде всего содержаніе зоологіи — именно свѣдѣнія о животныхъ. Однако простыя свѣдѣнія о животныхъ еще не дѣлаютъ зоологію наукой. Наукой она становится тогда, когда эти свѣдѣнія получаютъ органическую связь, образуютъ организмъ.

Организмъ, согласно съ сущностью опредѣленія Канта, котораго придерживается и ученикъ Рулье С. А. Усовъ и лучше котораго дѣйствительно кажется трудно придумать, есть естественное цѣлое, въ которомъ всѣ части взаимно относятся и какъ средство и какъ цѣль, т. е. въ которомъ всѣ части имѣютъ лишь служебное значеніе относительно цѣлаго и другъ друга.

Очевидно, что такое опредѣленіе есть опредѣленіе идеальное, предѣльное, такъ какъ въ природѣ мы такихъ организмовъ не имѣемъ, точно также какъ не имѣемъ прямыхъ линій. Во всякомъ такъ назыв. организмѣ, существующемъ въ природѣ, мы всегда можемъ найти части, не стоящія въ полной органической связи съ другими частями, части не несущія никакой опредѣленной функции, — части, безъ которыхъ организмъ вполнѣ можетъ обойтись, при потерѣ которыхъ онъ не перестаетъ быть тѣмъ, чѣмъ онъ есть, и т. д. То, что мы практически называемъ организмами, только болѣе или менѣе приближается къ такому предѣльному понятію, никогда его вполнѣ не достигая.

Такой организмъ представляетъ и зоологія, само собою разумѣется съ тѣмъ принципиальнымъ различіемъ, какое вообще существуетъ между организмами, самостоятельно существующими въ природѣ, и организмами, обязанными своимъ происхожденіемъ цѣликомъ дѣятельности человѣка. Но это различіе съ точки зрѣнія принятаго нами опредѣленія организма является второстепеннымъ.

И такъ зоологія есть организмъ. Всѣ ея объясненія фактовъ, всѣ выводы, теоріи и гипотезы не остаются обо-

собранными, но связываются другъ съ другомъ въ одно естественное цѣлое, другъ друга дополняютъ, другъ на друга вліяютъ. Трудно себѣ представить, какое огромное вліяніе оказываетъ иногда даже такой повидимому пустой фактъ, какъ открытіе новаго животнаго. Между тѣмъ открытіе напр. двоякодышащихъ рыбъ вызвало существенныя измѣненія въ классификаціи, оказало огромное вліяніе на различные отдѣлы сравнительной анатоміи, какъ-то: на ученіе о конечностяхъ, кровообращеніи, дыханіи и т. под., вызвало новыя представленія о генетической послѣдовательности животныхъ формъ и ихъ родствѣ между собою и т. д. Всякому, даже неспециалисту, извѣстны также огромныя слѣдствія, вызванныя появленіемъ новѣйшей эволюціонной теоріи. Самыя существенныя зоологическія понятія должны были кореннымъ образомъ измѣниться и зоологія получила совершенно новый характеръ. Какъ всякій живой организмъ, зоологія постоянно измѣняется и развивается, и измѣненія одной части влекутъ за собой измѣненія всѣхъ другихъ частей.

Организмъ состоитъ изъ органическихъ частей, и эти части называются органами. Органы въ свою очередь представляютъ собою также организмы, такъ какъ между частями органовъ замѣчается такая-же органическая связь, какъ и между самими органами.

Простѣйшіе животные организмы, которые мы знаемъ, —одноклѣтчатые животныя. Переходя отъ нихъ къ организмамъ болѣе совершеннымъ, мы замѣчаемъ, что происхожденіе послѣднихъ можно объяснить такъ, что одноклѣтчатые организмы вступаютъ въ органическую связь другъ съ другомъ и вслѣдствіе этого болѣе или менѣе измѣняются, дифференцируются. Сначала такая связь очень слаба и сложный организмъ скорѣе представляетъ собою простой комплексъ, простую колонію, чѣмъ дѣйствительное цѣлое, дѣйствительный сложный организмъ—высшее животное. Однако животныя такой колоніи вмѣстѣ движутся, вмѣстѣ отвѣчаютъ на нѣкоторыя раздраженія, мало-помалу нѣкоторыя изъ нихъ начинаютъ нести болѣе или менѣе опредѣленныя функціи,

напр. размноженіе и т. д. (рядъ постепенныхъ переходовъ можно видѣть среди различныхъ представителей Volvoseae). Сначала отдѣльныя клѣтки, отдѣльные простые организмы образующіе сложный, еще такъ мало дифференцированы, что не утрачиваютъ способности вести, по крайней мѣрѣ довольно продолжительное время, самостоятельную жизнь. Но чѣмъ дальше, тѣмъ дифференціація выражается все сильнѣе и сильнѣе, органическая связь все крѣпнеть и крѣпнеть, клѣтки получаютъ возможность жить только какъ части организма; выдѣленные изъ него, онѣ скоро умираютъ.

Въ болѣе высокыхъ организмахъ клѣтки образуютъ ткани, изъ тканей слагаются органы. Связь между органами также первоначально слаба, и такіе органы также рассматриваютъ иногда, какъ простыя колоніи сложныхъ организмовъ. Таковы наприм. сифонофоры. Отдѣльные органы послѣднихъ, медузоиды, имѣютъ способность отрыватья отъ общаго организма и вести самостоятельную жизнь. Однако у высшихъ животныхъ отдѣленный органъ немедленно умираетъ. вмѣстѣ съ тѣмъ и самый организмъ, по мѣрѣ возрастанія своей дифференціаціи, все труднѣе и труднѣе переносить потерю какого-либо изъ своихъ органовъ.

Я не буду подробно вдаваться въ біологическое ученіе объ организмахъ. Замѣчу только, что почти все, сказанное относительно животныхъ, равно какъ и многое другое, одинаково примѣнимо и къ тому организму, который мы зовемъ зоологіей.

Возникла она какъ рядъ разрозненныхъ наблюдений и объясненій фактовъ относительно животныхъ. Скоро эти наблюдения и объясненія складываются въ одно цѣлое,—возникаетъ собственно зоологія. Сначала связь между отдѣльными наблюдениями и объясненіями довольно слабая; мало-помалу она крѣпнеть все сильнѣе и сильнѣе. Отдѣльныя части зоологіи все болѣе и болѣе дифференцируются, вырабатываются въ отдѣльные органы, въ свою очередь представляющіе организмы,—возникаютъ отдѣльныя зоологиче-

скія науки: сравнительная анатомія или морфологія, фізіологія, зообіологія, зоогеографія и т. д. Эти части, эти органы въ свою очередь могутъ дифференцироваться на органы или организмы еще болѣе низшаго порядка. Такъ морфологія дифференцируется на зоотомію, гистологию, эмбриологию... Но зоологія не распадается на эти науки, не представляетъ простой комплексъ ихъ, а остается организмомъ, въ который эти науки входятъ какъ органы.

Органическая связь, которая дѣлаетъ зоологию наукой, только отчасти можетъ усматриваться нами въ дѣйствительности. Въ извѣстной мѣрѣ она есть наше собственное произведеніе, связь гипотетическая, творческая. Такимъ образомъ, *зоологія до извѣстной степени сродна съ искусствомъ, художествомъ.*

Зоологія въ свою очередь не представляетъ вполнѣ законченнаго, замкнутаго въ самомъ себѣ организма. Она есть органъ, образующій вмѣстѣ съ ботаникой—организмомъ нашихъ свѣдѣній относительно растений—новый организмъ: біологію.

Біологія снова представляетъ собою органъ нѣкотораго высшаго организма—естественной науки.

Такимъ образомъ, наконецъ, создается и тотъ организмъ, который мы называемъ наукой вообще, наукой въ ея единствѣ.

Наука есть организмъ нашихъ свѣдѣній о природѣ (разумѣя конечно природу въ смыслѣ всего существующаго, а не одну только природу внѣшнюю, такъ что психологія напр. также входитъ въ ея составъ).

О наукѣ въ ея единствѣ можно сказать то-же, что мы говорили относительно зоологіи.

Какъ и зоологія, она возникла въ формѣ разрозненныхъ наблюдений и объясненій этихъ послѣднихъ, которыя скоро сплотились въ одно цѣлое. Это цѣлое мало-помалу развивалось, дифференцировалось, вырабатывало свои органы.

Какъ и во всякомъ организмѣ, въ наукѣ измѣненія въ какой-либо одной части влекутъ за собою болѣе или менѣе сильныя измѣненія въ остальныхъ частяхъ.

Органическую связь въ наукѣ вообще, какъ и во всякой наукѣ въ частности, составляютъ обобщенія наблюдаемыхъ нами явленій—законы. Законъ, по справедливому замѣчанію Конта, состоитъ въ указаніи нѣкотораго общаго факта. Такой общій фактъ можетъ быть или вполнѣ несомнѣненъ для насъ—законъ теоретическій, или-же только съ большей или меньшей вѣроятностью предполагается нами—гипотеза. Гипотеза всегда заключаетъ въ себѣ такимъ образомъ извѣстную долю нашего субъективнаго творчества. Практически выработалось допущеніе, что требованія, которымъ должна удовлетворять гипотеза, тѣмъ менѣе могутъ быть строгими, чѣмъ шире самая гипотеза. Еслибы къ широкимъ гипотезамъ мы предъявляли тѣ-же требованія, которыя предъявляемъ къ теоріямъ и гипотезамъ, обнимающимъ ограниченную область явленій, то мы никогда не могли-бы привести явленій въ общую органическую связь, и наша потребность организаци нашихъ свѣдѣній, наша потребность въ наукѣ, можетъ-быть навсегда осталась-бы неудовлетворенной.

Если мы обратимся къ исторіи науки, то замѣтимъ, что гипотезы мало - помалу обращались въ теоріи или замѣнялись таковыми. Если настанетъ когда-либо такое время, когда всѣ гипотезы замѣнятся теоріями, когда мы достовѣрно будемъ знать все подлежащее знанію, тогда органическая связь между отдѣльными нашими свѣдѣніями, которую мы теперь въ огромнѣйшей мѣрѣ создаемъ сами, будетъ соответствовать дѣйствительности. Но это возможно конечно лишь въ томъ случаѣ, если сама дѣйствительность во всей своей совокупности, вся природа, представляетъ единый сложный организмъ, единое живое существо. Если-же это не такъ,—наука навсегда останется субъективной.

Не станемъ дѣлать всѣхъ выводовъ изъ сказаннаго, такъ какъ это отвлекло-бы насъ далеко въ сторону. И вообще оставимъ науку, такъ какъ о ней говорилось уже такъ много, что врядъ-ли возможно сказать что-либо новое.

Переходимъ къ философіи.

Что философія должна представлять нѣкоторое органическое цѣлое, въ которомъ всѣ части должны быть гармонически связаны и объединены, это, кажется, не можетъ подлежать сомнѣнію, ибо, какъ доказываетъ исторія, вся цѣль и сущность философіи выражается именно въ стремленіи къ такой организаціи. Итакъ, *философія есть нѣкоторый организмъ*. Возникаетъ вопросъ, не есть-ли этотъ организмъ тотъ-же самый, который представляетъ собою наука? Чтобы рѣшить этотъ вопросъ, нужно изслѣдовать, каково содержаніе философіи и тождественно-ли оно съ содержаніемъ науки.

Не подлежитъ сомнѣнію, и объ этомъ было уже достаточно говорено, что все, что составляетъ содержаніе науки, можетъ составлять и содержаніе философіи. Мы требуемъ отъ всякой философской системы, чтобы она объяснила намъ и подвела къ одному или немногимъ принципамъ все, что мы знаемъ. Если какая-либо философская система захватываетъ только явленія извѣстной области, такую систему мы называемъ, смотря по роду тѣхъ явленій, знаніе которыхъ она организуетъ,—этической, если это явленія нравственныя,—физической, если это явленія внѣшняго міра и т. д.,—тѣмъ самымъ признавая за такими системами извѣстную долю узкости и односторонности и отрицая у нихъ право на значеніе полной философской системы.

Итакъ содержаніе философіи обнимаетъ содержаніе всѣхъ наукъ въ ихъ совокупности, въ ихъ органическомъ единствѣ.

Слѣдовательно мы можемъ сказать, что *философія есть организмъ нашихъ свѣдѣній о природѣ*.

Если-бы это было опредѣленіе полное и законченное, то это значило-бы, что философія тождественна наукѣ.

Но такъ-ли это?

Мы указали уже, что содержаніе философіи шире содержанія науки.

Если мы обратимся къ исторіи, то увидимъ, что философія возникаетъ гораздо раньше науки. Такъ мы имѣемъ весьма характерную и высоко развитую философію индійскую,

китайскую, и ничего или, по крайней мѣрѣ, весьма мало знаемъ о наукѣ этихъ народовъ. То-же самое должно сказать и о началѣ философіи греческой. Въ эпоху расцвѣта греческой философіи наука не исчерпывала всего ея содержанія. То-же касается и средневѣковой и новой философіи.

Но мы указали также тотъ фактъ, что наука отвоевыва-етъ у философіи все большую и большую область. Взгляды и теоріи философскіе мало-помалу становятся взглядами научными или уступаютъ таковымъ свое мѣсто. Для подтвержденія достаточно назвать хотя-бы только недавно возникшія науки—психологію и соціологію, ранѣе цѣликомъ входившія въ составъ философіи.

Въ настоящее время все чаще и чаще высказываются за отождествленіе философіи и науки. Пока еще этого нѣтъ. И теперь еще философія часто пытается даже поставить себя въ противоположность наукѣ. Но сказанное дѣйствительно даетъ поводъ предполагать, какъ возможность, что наука когда-нибудь исчерпаетъ все содержаніе философіи, что человѣческая мысль, человѣческое сознаніе стануть цѣликомъ научными.

Мы имѣемъ здѣсь нѣчто подобное тому, что имѣемъ при развитіи зародыша. Вначалѣ яйцо представляетъ собою однородную массу безъ всякаго слѣда послѣдняго. По мѣрѣ развитія яйца и происходящихъ въ немъ измѣненій появляется и самый зародышъ; но онъ составляетъ сначала только незначительную часть яйца,—остальную часть составляетъ такъ-называемый питательный желтокъ. Зародышъ растетъ на счетъ потребляемаго имъ желтка и въ концѣ концовъ поглотитъ послѣдній безъ остатка; тогда яйцо цѣликомъ обратится въ зародышъ.

Яйцо—это философія, зародышъ—наука, желтокъ—это то, съ прибавкой чего наука составляетъ философію.

Соотвѣтственно съ сказаннымъ и опредѣленіе философіи должно быть сдѣлано такое, чтобы оно не отождествляло ее съ наукой, но и не исключало возможности ихъ отождествленія въ будущемъ. Для этого въ опредѣленіе ея долж-

но входит и указаніе того желтка, съ прибавкой котораго наука составляетъ философію.

Что-же такое этотъ питательный желтокъ? Что отличаетъ философію отъ науки, мало-помалу обращаясь въ науку, становясь научнымъ?

Это—наши *воззрѣнія*.

Воззрѣніями, въ отличіе отъ свѣдѣній, подъ которыми я разумѣю все то, что дается намъ опытомъ, какъ внѣшнимъ, такъ и внутреннимъ (въ точномъ смыслѣ, т.-е. дающимъ намъ только знаніе явленій), я называю всякаго рода представленія, недоступныя—по крайней мѣрѣ въ данное время—прямой или косвенной провѣркѣ путемъ опыта и наблюденія. Такъ напр. существовавшее нѣкогда въ зоологіи представленіе, что изъ пыли, грязи, тины и т. под. зарождаются нѣкоторыя животныя, наприм. блохи, черви, лягушки, мыши, будетъ просто невѣрно наблюденнымъ фактомъ, а не воззрѣніемъ. Стоило только подвергнуть этотъ фактъ болѣе тщательному изслѣдованію—и онъ оказался несостоятельнымъ. Наоборотъ, представленіе о томъ, что организованная и живая природа вообще возникла изъ неорганизованной и мертвой,—будетъ воззрѣніемъ, такъ какъ оно провѣркѣ путемъ опыта и наблюденія не доступно.

Воззрѣнія, какъ не трудно видѣть, входятъ и въ науку,—мало того, составляютъ главную ея сущность и по содержанію своему могутъ даже, какъ мы видѣли, качественно не отличаться отъ воззрѣній чисто-философскихъ. Но ихъ отношеніе къ свѣдѣніямъ, ихъ роль въ научномъ организмѣ иная. Въ наукѣ эти воззрѣнія имѣютъ значеніе организующее, дающее связь нашимъ положительнымъ знаніямъ, и въ идеалѣ науки они мыслимы именно лишь какъ таковыя. Соответственно съ этимъ указаніе ихъ и не входитъ въ опредѣленіе науки: играя роль организующую, они указываются словами—наука есть организмъ. Безъ какой-либо положительной подкладки они въ наукѣ незаконны.

Въ философіи-же всегда есть воззрѣнія, которыя *сами* являются связуемымъ и организующимъ.

Частию это—воззрѣнія на природу, сложившіяся въ насъ непосредственнымъ путемъ, однако природу нисколько не объясняющія, или воззрѣнія, имѣющія тенденцію объяснять дѣйствительность, но настолько субъективныя, такъ мало удовлетворяющія самымъ основнымъ требованіямъ, предъявляемымъ наукой своимъ гипотезамъ, что наука совершенно отказывается признать ихъ своими.

Но оба рода такихъ воззрѣній существенной роли въ философскихъ системахъ не играютъ и являются въ ней или на низшихъ стадіяхъ ея развитія, или, позднѣе, въ видѣ болѣе или менѣе исключительныхъ случаевъ, весьма переходящихъ. Несравненно важнѣе ихъ, во первыхъ, такъ называемыя раціональныя знанія, т.-е. положенія, относительно которыхъ думаютъ (основательно или неосновательно, для насъ пока все равно), что они даются намъ не индуктивнымъ путемъ опыта и наблюденія и не составляютъ выводовъ изъ такого рода данныхъ или ихъ обобщеній, а представляютъ собою продукты чисто-разсудочной дѣятельности человѣка. Философія Спинозы, *если смотрѣть на нее такъ, какъ смотрѣлъ самъ Спиноза*, представляетъ рядъ блестящихъ примѣровъ воззрѣній такого рода.

Такія раціональныя знанія не должно смѣшивать съ математическими аксіомами, или выводами изъ такихъ аксіомъ — теоремами. Раціональныя положенія касаются чего-либо существующаго, его сущности, первыхъ причинъ и конечныхъ цѣлей, математическія аксіомы и теоремы—только отношеній между числами и величинами. Полагаютъ, что послѣднія имѣютъ свое начало въ опытѣ. Во всякомъ случаѣ они допускаютъ опытную провѣрку, хотя лишь съ бѣльшимъ или меньшимъ приближеніемъ, какъ и всякія идеальныя, предѣльныя положенія другихъ наукъ. Раціональныя истины опытной повѣркѣ, даже приблизительной, не подлежатъ. Оговорю еще разъ, что я вовсе не намѣренъ входить здѣсь въ разбирательство, насколько такія положенія состоятельны, и принимаю ихъ за то, за что они выдаются.

Едва-ли еще не болѣе важную роль играютъ въ философіи воззрѣнія идеальныя и тѣ идеальныя цѣли, „къ достиженію которыхъ человѣкъ стремится часто во вредъ своей животной природѣ“. Это—воззрѣнія религіозныя, нравственныя, часто социальныя и политическія. Откуда они рождаются, человѣкъ обыкновенно не знаетъ, оправдать ихъ не можетъ, обыкновенно и не старается дѣлать этого, ставя ихъ выше всякаго оправданія, но которыя онъ всегда вноситъ въ свою систему, если имѣетъ только какое-либо поползновеніе на философствованіе.

Утверждая, что такія воззрѣнія составляютъ специфическое содержаніе философіи я нисколько не противорѣчу самъ себѣ, говоря въ то-же время, что въ содержаніи науки и философіи нѣтъ качественного различія. Воззрѣнія научныя и философскія *сами по себѣ* могутъ быть, какъ я уже не разъ говорилъ, совершенно одного и того-же характера, могутъ быть даже тождественны. Въ видѣ примѣра укажу хотя-бы еще разъ на *научное* воззрѣніе Катрфажа относительно существованія и единства человѣческой души. Воззрѣнія являются научными или философскими, смотря по тому, *какъ* они относятся къ другой части научнаго и философскаго содержанія, именно къ опытнымъ свѣдѣніямъ. Въ наукѣ они служатъ лишь для объединенія и организациі послѣднихъ, являются выводами или гипотезами,—наоборотъ, въ философіи они сами, наравнѣ съ положительными свѣдѣніями, являются связуемымъ и организуемымъ; на нихъ смотрятъ какъ на нѣчто первичное, какъ на нѣкотораго рода исходныя умозрительныя данныя, изъ которыхъ выводятъ и развиваютъ новыя положенія.

На это можно возразить, что если эти воззрѣнія не находятъ себѣ фактическаго оправданія, т.-е. если они не отличаются ни малѣйшей научной доказательностью, то они и не должны входить въ систему.

Это возраженіе вполне справедливо, если мы имѣемъ въ виду систему научную. И дѣйствительно, если какой-нибудь ученый вноситъ ихъ въ свою систему не въ качествѣ свя-

зующаго, объединяющаго, а наравнѣ съ фактами, то его всегда весьма скоро уличаютъ въ ошибокѣ и исправляютъ послѣднюю. Вотъ почему я и сказалъ, что въ идеалѣ науки такія воззрѣнія мыслимы лишь въ качествѣ связующаго.

Но совершенно другое дѣло въ философіи. Человѣкъ всегда имѣлъ такія воззрѣнія, всегда вносилъ ихъ въ свои философскія системы, — мало того, часто самыя системы представляли собою лишь развитіе такихъ „не отличающихся ни малѣйшей научной доказательностью“ воззрѣній. И другіе философы, если возражали, то обыкновенно противъ самыхъ воззрѣній, но не противъ права вносить эти воззрѣнія въ свои философскія построения. Фактъ существованія такихъ воззрѣній съ одной стороны, фактъ стремленія человѣка объединять такія воззрѣнія съ положительными знаніями въ общемъ міросозерцаніи съ другой, говорятъ сами за себя и не нуждаются ни въ какомъ оправданіи. Ошибается тотъ, кто отвергаетъ эти факты.

Сообразно со всѣмъ сказаннымъ, мы можемъ дать слѣдующее опредѣленіе философіи:

Философія есть орианизмъ нашихъ свѣдѣній и воззрѣній.

Когда всѣ воззрѣнія наши стануть научными, философія обратится въ науку.

Но когда-же это будетъ?

Когда наши непосредственныя воззрѣнія на природу, — воззрѣнія не имѣющія значенія умозрительныхъ истинъ и идеальныхъ принциповъ дѣятельности, замѣнятся воззрѣніями научными (это во всякомъ случаѣ мыслимо)... Когда человѣкъ не будетъ сознать, ни даже предполагать, что за предѣлами области подлежащей его познанію и изслѣдованію лежитъ еще какая-то таинственная область, познанію недоступная, но которая ему кажется даже болѣе важной и болѣе существенной, чѣмъ эта, и въ которую онъ не имѣетъ доступа черезъ свои чувства и стремится проникнуть путемъ чистой дѣятельности своего разума... Вѣдь такимъ именно образомъ и возникаютъ метафизическія, раціональныя построения. Одной изъ формъ такихъ идеальныхъ

построеній или по крайней мѣрѣ весьма имъ родственными слѣдуетъ, какъ мнѣ кажется, считать и понятія идеальныхъ цѣлей, идеальныхъ принциповъ человѣческой дѣятельности. Философія сольется съ наукой тогда, когда воззрѣнія наши будутъ касаться лишь области, вполне доступной нашему познанію,—когда мы не будемъ нуждаться въ идеальныхъ воззрѣніяхъ, и наука будетъ удовлетворять всѣмъ нашимъ духовнымъ потребностямъ, *если только это возможно*.

Тогда и только тогда, въ разсматриваемомъ нами опредѣленіи философіи величина „и воззрѣнія“ обратится въ нуль, и философія будетъ вполне тождественна наукѣ.

Считаю нужнымъ замѣтить еще разъ, что приводимыя здѣсь опредѣленія науки и философіи—опредѣленія идеальные, предѣльные. Научныя и философскія системы, существующія въ дѣйствительности, подходятъ къ этимъ опредѣленіямъ только болѣе или менѣе, точно также какъ всякій отдѣльный человѣкъ только болѣе или менѣе подходитъ къ зоологическому виду *Homo sapiens*.

Идеальныя понятія всегда остаются тѣми-же, разъ они установлены правильно. Подходящія подъ нихъ дѣйствительныя вещи постоянно измѣняются, колеблясь между различными предѣлами. Такимъ образомъ существуютъ научныя системы, носящія философскій или метафизическій характеръ,—существуютъ философіи, имѣющія претензію на безусловную научность. Рѣзко опредѣленной границы между наукой и философіей, существующихъ въ дѣйствительности, провести нельзя. Точно также нельзя провести рѣзкой границы между *реальными* родами *Equus* и *Hyracodon*. Мы уже видѣли, что философія мало-помалу образуется въ науку.

Если это такъ, то является вопросъ, отчего-же такъ часто возникаетъ антагонизмъ между наукой и философіей?

Главнѣйшую причину возникновенія послѣдняго слѣдуетъ искать не въ сущности самыхъ вещей, а въ условіяхъ времени и характерѣ человѣческихъ умовъ.

Есть умы, такъ сказать, центробѣжные,—есть умы центро-

стремительные. Для первыхъ главное значеніе имѣеть частное—фактъ, для вторыхъ—общее, т.е. теорія, воззрѣніе. Къ первымъ принадлежитъ огромное большинство ученыхъ, ко вторымъ—большинство философовъ. Вслѣдствіе этого, въ дѣйствительности, наука часто является лишь изложеніемъ отдѣльныхъ фактовъ и ихъ ближайшихъ обобщеній, философія—изложеніемъ воззрѣній и общей органической связи между этими воззрѣніями и общими научными выводами. Въ сущности и та и другая являются односторонними; но каждая желаетъ оправдать свою односторонность и вслѣдствіе этого философія часто относится презрительно къ наукѣ и наоборотъ.

На самомъ дѣлѣ, и наука и философія одинаково законны и необходимы. Уже самое ихъ существованіе составляетъ ихъ оправданіе. Первая есть главнымъ образомъ результатъ познавательныхъ стремленій человѣка, вторая—его стремленій творческихъ, организующихъ. Если мы будемъ судить съ исключительной точки зрѣнія первыхъ, — философскія построенія окажутся фантастическими, имѣющими цѣну только постольку, поскольку они черпаютъ свое содержаніе изъ наукъ специальныхъ; если-же мы будемъ судить съ исключительной точки зрѣнія стремленій творческихъ, стремленій къ единству, — научныя изслѣдованія въ большинствѣ случаевъ окажутся мертвыми и низменными, почти недостойными человѣка. Но и то и другое—результатъ исключительнаго, односторонняго, а потому ошибочнаго взгляда на человѣка.

Н. Иванцовъ.

Положеніе этической задачи въ современной философіи *).

Мм. Гг.—Каждому, кто знакомъ съ современною литературою по нравственной философіи, вѣроятно не разъ приходилъ въ голову слѣдующій вопросъ: отчего по этикѣ въ послѣднее время выходитъ такъ много сочиненій и отчего они такъ мало удовлетворяютъ своихъ читателей? Я думаю, нѣтъ теперь ни одного выдающагося мыслителя, который, въ той или другой формѣ, не пробоваль-бы пролить новый свѣтъ на рѣшеніе великой проблемы о нравственности. Но странное дѣло: рѣдко приходится выносить изъ этихъ многочисленныхъ, иногда печатью истинной оригинальности отмѣченныхъ попытокъ, что-нибудь, кромѣ чувства глубокаго разочарованія.

А между тѣмъ въ нихъ никакъ нельзя отрицать несомнѣнныхъ достоинствъ: въ нихъ часто сказывается сильная мысль, блестящій талантъ изложенія, обширная ученость, задушевная искренность и твердость убѣжденій. Психологическій анализъ явленій нравственнаго міра доведенъ до такого со-

*) Вступительная лекція въ курсъ „Типическія ученія въ исторіи морали“, читанная въ зданіи Политехническаго Музея 4 декабря 1889 г.

вершенства, которому едва-ли можно указать что-нибудь подобное въ прошлой исторіи человѣческаго мышленія. Постепенное возникновеніе нравственныхъ мотивовъ дѣятельности прослѣжено до самыхъ отдаленныхъ отъ насъ генерацій живыхъ существъ; для человѣка стараются измѣрить и взвѣсить степень могущества каждаго владѣющаго имъ побужденія. И тѣмъ не менѣ эти изслѣдованія вызываютъ въ обыкновенномъ читателѣ смутное и тревожное чувство: ему невольно кажется, что приобрѣлъ онъ мало, а между тѣмъ въ опасности потерять что-то очень важное. Какая тому причина?

Когда мы читаемъ сочиненія по какимъ-нибудь нравственнымъ вопросамъ, мы относимся къ нимъ особеннымъ образомъ. Ими трудно интересоваться только теоретически, — въ насъ неизбѣжно просыпается и другой болѣе жизненный и властный интересъ. Понятно, почему это бываетъ такъ: вѣдь при рѣшеніи любой нравственной задачи дѣло идетъ и о насъ лично. Въ этическихъ построеніяхъ мы ищемъ не только отвѣта на вопросъ о томъ, какъ люди живутъ и жили, но и о томъ, какъ имъ *надо* жить, и прежде всего—какъ жить намъ самимъ? Отъ философской этики мы ждемъ разумнаго оправданія нами руководящихъ идеаловъ. И вотъ старинная жалоба, — даже обратившаяся въ общее мѣсто, — что новая этика не даетъ живыхъ и крѣпкихъ идеаловъ, къ несчастію, никогда еще не имѣла за собою такъ много оснований, какъ именно въ наши дни. Было-бы большою несправедливостью не замѣчать, что современные моралисты дѣлаютъ все отъ нихъ зависящее, чтобы выработать широкую, всеобъемлющую и въ то-же время опредѣленную формулу человѣческихъ обязанностей; ихъ нельзя упрекнуть ни въ отсутствіи стараній, ни въ недостаткѣ воодушевленія и нравственнаго чутья. Тѣмъ болѣе поучительнымъ является окончательный результатъ. Онъ-то и отпугиваетъ отъ чтенія современныхъ этикъ.

Впрочемъ надо сдѣлать очень важную оговорку: когда указываютъ на шаткость нравственныхъ идеаловъ въ новой

философiи, это никакъ не касается ихъ непосредственнаго, объективнаго содержанiя, т. е. того, что въ нихъ прямо предписывается и ставится цѣлью человѣческой дѣятельности. Напротивъ, развитiе этическихъ представленийъ въ новой Европѣ за послѣднiя три столѣтiя выражаетъ такой мощный подъемъ нравственнаго самосознанiя, предъ которымъ блѣднѣетъ то, что прежде достигалось лишь медленными усилiями долгаго ряда вѣковъ. Нравственные идеалы новаго времени, вдохновляемые христіанскою мыслию о высшемъ достоинствѣ человѣческой природы, о неотъемлемо ей присущихъ вѣчныхъ правахъ и обязанностяхъ, о безконечномъ назначенiи человѣческой личности,—мыслию, которую успѣли освободить отъ односторонняго удаленiя въ исключительно религіозную сферу и отъ всякихъ постороннихъ, затемнявшихъ ее примѣсей,—явились могучимъ стимуломъ широкой проповѣди человѣчности во всѣхъ житейскихъ отношенiяхъ, воодушевленнаго стремленiя внести требованiя высшей нравственной правды въ самыя сложныя задачи социальнаго и политическаго быта. Этого великаго движенiя человечество никогда не забудетъ. Въ поразительно короткіе сроки оно неузнаваемо измѣнило весь обликъ всемірной исторiи.

Но былъ и слабый пунктъ въ этомъ могучемъ теченiи нравственнаго творчества: идеаль былъ данъ заранѣе; умственныя усилiя были устремлены на то только, чтобы во всей полнотѣ раскрыть его внутреннiй смыслъ и нелицемѣрно приложить его къ жизни. Сравнительно мало думали о томъ, чтобы его обосновать и оправдать логически. Его исходныя требованiя казались настолько очевидными сами по себѣ,—представленiе о человѣкѣ, какъ свѣше избранномъ центрѣ мірозданiя, достоинство котораго безконечно, силы необъятны, назначенiе теряется въ предѣлахъ вѣчности, до того вошло въ плоть и кровь всѣхъ и cadaго и такъ крѣпко укоренилось въ умахъ, что въ такомъ оправданiи сначала и не ощущалось никакой нужды. Многовѣковымъ воспитанiемъ привитая традиція являлась живымъ источникомъ нравствен-

наго вдохновенія; практической вопросъ ставился только объ уясненіи и всестороннемъ развитіи того, во что всё вѣрнѣе. Но такъ не могло продолжаться долго. Постепенно въ идеяхъ совершался важный переворотъ. Первоначальный спиритуализмъ въ философіи и наукѣ все болѣе вытѣснялся воззрѣніями противоположнаго *натуралистическаго* типа, а вмѣстѣ съ этимъ колебалось міросозерцаніе, при которомъ общія нравственныя вѣрованія были такъ естественны и понятны. Возникла серьезная потребность въ томъ, чтобы нравственную задачу разрѣшить до конца, т. е. оправдать для сознательной критической мысли общепризнанныя нравственныя понятія въ ихъ самыхъ коренныхъ предположеніяхъ, и эта потребность съ каждымъ днемъ увеличивалась. Въ исторіи получается рядъ попытокъ рациональнаго построенія этики съ самыхъ первыхъ основаній. Сначала эти попытки были грубы и страдали явною односторонностью; потомъ онѣ усложняются, утончаются,—разнообразятся до безконечности. Этотъ процессъ длится донинѣ. И вотъ онъ-то въ своихъ послѣднихъ результатахъ и поражаетъ своимъ страннымъ бесплодіемъ.

Въ самомъ дѣлѣ,—вопросъ очень серьезенъ и очень важенъ: требованія, съ которыми обращается къ намъ тотъ нравственный идеаль, которымъ мы всё одинаково живемъ, можно назвать суровыми и огромными. Непрерывное самоотреченіе—вотъ его первое и послѣднее слово; безкорыстное служеніе человѣчеству во внѣшнемъ поведеніи, борьба за преобладаніе идеальныхъ мотивовъ надъ чувственными побужденіями въ мірѣ внутреннемъ,—вотъ на что онъ осуждаетъ cadaго. Конечно, отъ насъ зависитъ—жить или не жить такъ; но мы непобѣдимо привыкли въ этомъ полагать человѣческое совершенство. Подымается вопросъ вполне естественный: не преувеличены-ли эти требованія? Можно ли согласовать ихъ съ нашею фактической природою? Въ этихъ-ли порывахъ къ разыгрыванію какой-то абсолютной роли состоитъ подлинная цѣль жизни? Не забываемъ-ли мы о прирожденной слабости человѣка? Самый этотъ идеаль

не есть-ли пустая, заоблачная мечта мистиковъ, для осуществленія которой нѣтъ реальныхъ данныхъ? Чѣмъ эгоизмъ ниже всечеловѣческой любви и почему непременно требовать этой любви? У людей склонности различны, — какъ-же имъ всѣмъ предписывать одно и то-же? Въ чемъ заключается рациональное *право* нашего идеала нравственной доблести, практически признаваемого всѣми, на это всеобщее признание?

И вотъ, когда съ этимъ неизбежнымъ и кореннымъ вопросомъ о томъ, въ чемъ состоитъ высшее благо жизни и почему добро нравственное должно предпочитать всему другому на свѣтѣ, мы обратимся къ многочисленнымъ произведеніямъ современной этики, то будемъ поражены пестрымъ разнообразіемъ мнѣній, противорѣчивыхъ, шаткихъ, неопредѣленныхъ, иногда неожиданныхъ по своей странности *). То намъ заявляютъ, что высшая задача существованія есть удовольствіе, но удовольствіе не наше собственное, а удовольствіе нашихъ ближнихъ **); и забываютъ при этомъ, что если окончательная цѣль жизни есть удовольствіе вообще, то нѣтъ никакого логическаго основанія чужое удовольствіе непременно предпочитать своему, — тѣмъ болѣе, что наше собственное удовольствіе всегда для насъ ощутительнѣе чужого. То ссылаются на законы эволюціи органическаго міра и выводятъ изъ нихъ неизбежность развитія альтруистическихъ чувствъ рядомъ съ эгоистическими ***); и не хотятъ замѣтить, что этимъ путемъ предпочтеніе, оказываемое побужденіямъ нравственнымъ предъ мотивами безнравственными, оправдывается очень дурно: съ этой точки зрѣнія самыя крайнія проявленія порока представляютъ столь-же законосообразный фактъ, какъ и величайшіе подвиги добра. То все человѣчество провозглашаютъ за единый организмъ, къ

*) Если только ихъ авторы откровенно не отказываются отвѣчать на означ. вопросъ какъ дѣлаетъ, напримѣръ, Гефдингъ (Ethik, 1888, S. 40).

***) Такова утилитаріанская теорія.

****) Теорія эволюціонистовъ.

которому каждая отдѣльная личность относится, какъ служебная часть, и думаютъ что-то сказать этою явно двусмысленною метафорою *). То обращаются къ моралистамъ древности и обосновываютъ нравственныя обязанности человѣка изъ прочности наслажденій, имъ получаемыхъ при ихъ выполненіи **); и не хотятъ видѣть, что чрезъ это у идеи нравственного долга отнимается ея главное достоинство и важнѣйшій признакъ: безкорыстное къ ней отношеніе. То дѣлаютъ изъ нравственного инстинкта выраженіе полного развитія жизненныхъ силъ въ человѣкѣ, которыя, такъ сказать, переливаются черезъ край и потому уже не направлены всецѣло на его самоохраненіе и самоподдержаніе,—и тѣмъ превращаютъ всю нравственную жизнь въ какой-то весьма условный признакъ человѣческаго здоровья***). То наконецъ пускаются въ разсужденія о таинственной и непостижимой сущности вещей и стараются доказать, что, въ виду присутствія этого таинственного начала во всемъ существующемъ, мы не можемъ относиться къ нашимъ ближнимъ, какъ только къ средствамъ, а непременно должны видѣть въ нихъ самостоятельныя цѣли нашихъ дѣйствій ****); но забываютъ, что вѣдь этимъ способомъ придется вывести тождество нашихъ нравственныхъ обязанностей въ отношеніи къ человѣку и въ отношеніи къ куску грязи, потому что непостижимая сущность міра и въ ней проявляется.

И много можно указать еще другихъ мнѣній, столь-же различныхъ и столь-же мало убѣдительныхъ. А между тѣмъ новые роковые вопросы поднимаются въ связи съ тѣмъ основнымъ, который мы сейчасъ разсматривали: нравственный долгъ предписываетъ намъ дѣйствовать такъ, а не иначе; но способны-ли мы *дѣйствовать вообще*? Наша воля вносить-ли что-нибудь въ жизнь прямо отъ насъ и *только* отъ насъ за-

*) Теорія Лесли Стефена

***) Такова, напр., теорія Дёринга; у насъ къ такому воззрѣнію близокъ графъ Л. Н. Толстой.

****) Теорія Гьюо.

*****) Оправданіе обязательности нравственныхъ требованій у Фулье.

висящее или, напротивъ, она сама есть неизбѣжный результатъ отъ вѣка предопредѣленныхъ причинъ? Въ послѣднемъ случаѣ, какъ серьезно говорить о какихъ-нибудь предписаніяхъ, требованіяхъ, къ намъ обращенныхъ? Да и существуетъ-ли воля? Не есть-ли она простой обманъ самонаблюденія, за которымъ скрывается слѣпой механической ходъ физическихъ и химическихъ процессовъ въ мозгу и въ нервной системѣ *)? А рядомъ стоитъ другой, не менѣе трудный и существенный по своимъ послѣдствіямъ вопросъ: что такое нравственное добро, вѣрою въ которое освѣщается наше существованіе? Есть-ли это подлинный смыслъ всей жизни, цѣлительное начало бытія вселенной, значеніе и цѣна котораго вовсе не зависятъ отъ нашего отношенія къ нему, или это совершенно условное достояніе человѣческаго рода, — наша субъективная способность и мѣрка, развитыя влияніемъ тѣхъ же законовъ приспособленія къ средѣ и борьбы за существованіе, дѣйствіемъ которыхъ быки приобрѣли свои рога или кошки — острые зубы? Великіе вопросы о *свободѣ воли* и о *внутреннемъ смыслѣ добра* получаютъ-ли свое положительное разрѣшеніе въ твореніяхъ современныхъ моралистовъ? Обыкновенно мы находимъ въ нихъ только очень остроумныя соображенія о томъ, что эти вопросы совсѣмъ никакой важности не имѣютъ. Между тѣмъ совершенно очевидно, что при ихъ различномъ рѣшеніи все нравственное міросозерцаніе неузнаваемо мѣняется. И вотъ читатель останавливается въ невольномъ недоумѣніи: неужели на самые главные запросы нравственнаго сознанія нѣтъ никакого рациональнаго отвѣта?

Поэтому можно сказать такимъ образомъ: если насъ интересуетъ теоретическій вопросъ о томъ, какъ произошли нравственныя ощущенія въ человѣческой душѣ, какъ генетически развивались понятія о добрѣ и злѣ у разныхъ на-

*) Значеніе понятія о свободѣ воли для нашего нравственнаго сознанія подробно разсмотрѣно мною въ статьѣ: „Вопросъ о свободѣ воли“. (Труды Московскаго Психологическаго Общества. Выпускъ III).

родовъ и при различныхъ условіяхъ, какіе законы управляли этимъ развитіемъ, мы въ современной этикѣ для его рѣшенія найдемъ много хорошо изслѣдованныхъ данныхъ; если мы, откинувъ всякую мысль о какихъ-либо верховныхъ идеалахъ, захотимъ почерпнуть въ ней правила того, что можно назвать нравственною гигиеною, т. е. просто предписанія благоразумія о благотворномъ для насъ и вредномъ, мы получимъ много тщательно провѣренныхъ и продуманныхъ обобщеній. Но если намъ нужно укрѣпить и оправдать поколебленную вѣру въ высшія требованія добра и правды, — къ ней бесполезно обращаться.

Отъ чего-же зависитъ такая несостоятельность современной морали въ этомъ отношеніи? Чтобы понять ея источникъ, надо имѣть въ виду особенность нашихъ нравственныхъ сужденій сравнительно со всякими другими: къ нравственнымъ качествамъ нашихъ ближнихъ мы относимся совершенно иначе, чѣмъ ко всѣмъ остальнымъ. Ни умъ, ни таланты, ни физическая ловкость и сила, если они сочетались съ нравственною низостью и грубымъ эгоизмомъ, никогда не вызовутъ въ насъ и тѣни того уваженія, которымъ мы охотно и въ то-же время невольно окружаемъ иногда очень простого, но за то дѣйствительно хорошаго человѣка. Умъ можетъ ослѣпить насъ своимъ блескомъ; но мы безотчетно предполагаемъ въ человѣкѣ, имъ обладающемъ, соотвѣтствующую нравственную высоту; безъ этого намъ трудно было-бы уважать самаго выдающагося умника. Художникъ своими созданіями можетъ произвести потрясающее впечатлѣніе на нашу душу; чувства, возбужденныя ими, невольно переносятся на ихъ творца; но мы глубоко разочаровались-бы въ немъ, если-бъ его произведенія перестали быть для насъ прямымъ выраженіемъ его высокаго характера. Только нравственно-доброе не нуждается ни въ какихъ прибавленіяхъ, говорить само за себя, непосредственно вызываетъ похвалу и сочувствіе. Цѣна всего другого условна. Сопоставьте блестящаго, талантливаго негодяя съ незамѣтнымъ труженникомъ, можетъ быть бездарнымъ и простодуш-

нымъ, но за то крѣпкимъ защитникомъ правды; кого изъ нихъ признаемъ мы настоящимъ и болѣе нормальнымъ человекомъ, и въ комъ будемъ видѣть грустную и отвратительную пародію на человѣчество? Не думаю, чтобы кто-нибудь сталъ долго сомнѣваться въ отвѣтъ. И такое отношеніе къ нравственнымъ явленіямъ дается въ насъ совершенно непосредственно, помимо всякихъ соображеній и соглашеній, — въ немъ нѣтъ ничего надуманнаго и сочиненнаго. Въ немъ какъ-бы самою нашею природою высказывается признаніе, что не въ умственной изошренности, не въ совершенствѣ организациі, не въ живости фантазіи, а въ *воли* корень существа человѣка.

Эту отличительную черту нашихъ моральныхъ сужденій можно назвать *безусловностью* нравственной оцѣнки. А съ нею тѣсно связана и прямо изъ нея вытекаетъ другая: безкорыстіе нашего отношенія къ нравственно доброму. И относительно нашихъ ближнихъ и относительно насъ самихъ въ насъ глубоко живетъ безотчетное сознаніе, что не потому должно исполнять нравственныя обязанности, что онѣ намъ нравятся и приносятъ пользу, но потому, напротивъ, онѣ должны нравиться намъ, что онѣ суть нравственныя обязанности, хотя-бы результатъ нашихъ дѣйствій былъ разрушителенъ для нашего личнаго благополучія. Непосредственно такъ смотрятъ на нравственно-должное всѣ люди, хотя, конечно, съ различными степенями ясности и чуткости; и если когда нибудь такая оцѣнка нравственнаго добра исчезнетъ совсѣмъ въ человѣчествѣ, его внутренній складъ перемѣнится существеннымъ образомъ.

Такая безусловность нравственнаго долга допускаетъ-ли разумное обоснованіе и оправданіе? Конечно, въ самомъ этомъ предположеніи нѣтъ ничего логически невозможнаго. Но въ то-же время совершенно очевидно, что для такого обоснованія требуются нѣкоторыя особенныя условія, которыя далеко не всегда и не во всякомъ міровоззрѣніи бываютъ даны. Разумъ, чтобы приписать чему-нибудь *безусловную*, т. - е. *безотносительную* къ нашимъ субъективнымъ

движеніямъ и впечатлѣніямъ, цѣну, долженъ понять это въ его безотносительной и безусловной природѣ, — иначе онъ откажется отъ всякихъ утвержденій. Чтобы признать добро за безусловный идеалъ, независимый отъ личныхъ наклонностей и предпочтеній и обязательный для человѣка при всѣхъ обстоятельствахъ, — разумъ долженъ понять его не какъ человѣческое изобрѣтеніе только, а какъ міровой законъ, объективно опредѣляющій назначеніе каждаго человѣка, сосредоточивающій въ себѣ весь смыслъ человеческой жизни, который однако не насильственно намъ навязывается, а свободно избирается нами въ руководство нашихъ дѣйствій. Другими словами, дѣйствительное примиреніе нашей инстинктивной оцѣнки нравственныхъ идей и ихъ сознательнаго пониманія возможно лишь на почвѣ такого міровоззрѣнія, въ которомъ утверждается объективная реальность добра и свобода человѣческой воли *).

Новая философія, какъ ни старалась она уклониться отъ этого заключенія, внутреннею логикою своихъ началъ послѣдовательно была приведена къ отрицанію и того и другого. Скептицизмъ въ вопросахъ о познаваемости объективной истины можно назвать господствующимъ признакомъ современной философіи: въ основаніи самыхъ разнообразныхъ ея направленій сказывается одна и та-же мысль о неспособности разума понять подлинную природу дѣйствительныхъ вещей и о доступности для знанія только условнаго міра явленій. И этотъ скептицизмъ глубже всего коснулся предположеній о высшемъ идеальномъ смыслѣ того, что совершается въ мірѣ. Съ самаго возникновенія новой философіи *телеологія*, т.-е. признаніе внутренней разумности и цѣлесообразности въ реальныхъ процессахъ природы и человеческой исторіи, представляетъ главный предметъ для нападеній у наиболѣе выдающихся мыслителей. Уже Бэконъ и

*) Гармсъ (Ethik, 1889, S. 82) справедливо замѣчаетъ: „Идеальное, — то, что должно быть, нужно признать основой существованія жизни, если только этика возможна, какъ наука“.

Декартъ рѣшительно настаиваютъ на непостижимости идеальныхъ цѣлей, руководящихъ мировымъ ходомъ, и на бесполезности теоретическихъ попытокъ проникнуть въ ихъ значеніе. Знаменитый ученикъ Декарта Спиноза, доводя до конца начатое имъ дѣло, провозглашаетъ всякую вѣру въ нравственный смыслъ космической жизни за чистую иллюзію: природа не вѣдаетъ цѣлей, никакіе идеалы не имѣютъ надъ нею власти,—для нея нѣтъ добра и порока, красоты и безобразія; только поработанный предразсудками умъ ищетъ во вселенной чего-то большаго слѣпой игры причинъ, дѣйствующихъ съ математическою неизбѣжностью. Это убѣжденіе, такъ послѣдовательно выраженное въ системѣ одного изъ величайшихъ метафизиковъ новаго времени, постепенно растетъ и крѣпнетъ въ дальнѣйшей исторіи философскихъ идей, несмотря на временное торжество возрѣвнѣй противоположныхъ (напримѣръ, въ системѣ Лейбница или въ теоріяхъ нѣмецкихъ идеалистовъ послѣ Канта). Распространенная теперь философія эволюціонизма составляетъ послѣднее слово такого отрицанія идеальныхъ двигателей въ мірѣ: она не пощадила усилій, чтобы изобразить все, что на свѣтѣ есть разумнаго и нравственно-цѣннаго, какъ случайную видимость равнодушныхъ къ своимъ созданіямъ механическихъ дѣятелей. Конечно, при такомъ взглядѣ нѣтъ уже мѣста и для предположенія о свободѣ какихъ-бы то ни было существъ во вселенной. Понятно, что для современной этики не оставалось иного исхода, какъ пытаться найти условныя и субъективныя основанія для безусловныхъ требованій. Она не могла поступить иначе, и въ этомъ ея коренной недостатокъ.

Что-же это означаетъ? Неужели задачи этики окончательно разрѣшаются только въ туманной области метафизическихъ изысканій во всей ихъ исторически засвидѣтельствованной шаткости? Неужели, чтобы быть сознательно добрымъ человѣкомъ, надо быть непремѣнно отвлеченнымъ философомъ?

Нѣтъ, это значитъ только, что для сознательныхъ нрав-

ственныхъ убѣжденій надо имѣть опредѣленное и нравственно-осмысленное міросозерцаніе. Человѣкъ—существо внутренно-цѣлостное; въ немъ не можетъ быть коренного разлада между мыслію и дѣйствиємъ; онъ не въ состояніи заразъ приписывать вещамъ безконечную цѣну и признавать ихъ полное ничтожество. Что касается шаткости всякихъ теоретическихъ философскихъ построеній вообще, то во всякомъ случаѣ еще остается вопросъ: точно-ли философія всегда страдала такую неустойчивостью идей, какъ это принято думать,—точно-ли она будетъ всегда страдать ею и впредь, и не зависить-ли распространенный безнадежный взглядъ на умозрѣніе отъ особенныхъ и временныхъ причинъ? Вопросъ также и то, можетъ-ли этика во всѣхъ своихъ утвержденіяхъ и предположеніяхъ быть выведена разсудочными приѣмами и не подразумѣваетъ-ли она въ своемъ живомъ содержаніи нѣкоторыхъ неизбѣжныхъ вѣрованій, безъ которыхъ изъ нея многое и весьма существенное выпадаетъ?

Разсмотрѣніе этихъ вопросовъ отвлекло-бы насъ далеко. Для насъ важно установленіе той общей истины, что положительное въ каждомъ законченномъ нравственномъ міросозерцаніи всегда находится въ тѣсной и органической связи съ тѣмъ, что есть положительнаго въ міросозерцаніи общемъ. Подтвержденіе этого правила мы неоднократно встрѣтимъ въ послѣдующихъ лекціяхъ.

Л. Лопатинъ.

Къ вопросу о свободѣ воли *).

I.

Извѣстно, что во всякомъ изслѣдованіи, какой-бы научной области оно ни касалось, постановка или формулирование изслѣдуемаго вопроса есть первая и въ высшей степени важная задача, отъ удачнаго разрѣшенія которой зависитъ дальнѣйшая судьба работы. Но въ области науки нѣтъ, быть-можетъ, другой темы, въ которой постановка имѣла-бы столь рѣшающее значеніе, какъ въ изслѣдованіи вопроса о свободѣ воли. Мы рѣшаемся утверждать даже, что эта задача составляетъ здѣсь центральный узелъ вопроса и что значительная доля затрудненій, встрѣчаемыхъ при его рѣшеніи, объясняется именно тѣмъ, что самый вопросъ формулируется въ большинствѣ случаевъ или неправильно, или недостаточно отчетливо. Естественно, что на эту сторону дѣла мы прежде всего должны обратить особенное вниманіе, въ надеждѣ, что заботливое ея обсужденіе поможетъ намъ стать на твердую почву.

*) Сообщеніе, читанное въ засѣданіи Психологическаго Общества 29 апрѣля 1889 г. и печатаемое здѣсь съ нѣкоторыми измѣненіями и значительными дополненіями.

Обыкновенно свободную волю опредѣляютъ какъ волю, не подчиненную закону достаточнаго основанія или закону причинности, — какъ волю, исключаящую необходимость или законмѣрность въ своихъ обнаруженіяхъ *). Это—традиціонная постановка вопроса, встрѣчаемая какъ у защитниковъ свободной воли, такъ и у ея отрицателей,—та постановка, съ которою мы свыклись, сжились, и подъ которою мы обыкновенно представляемъ себѣ дѣло, какъ скоро заходить о немъ рѣчь: свободенъ тотъ,—думаемъ мы,—чьи дѣйствія не обусловливаются необходимостью и не предустанавливаются ею.

Всмотримся ближе въ эту постановку вопроса.

Наша внутренняя свобода опредѣляется здѣсь противоположеніемъ ея необходимости или причинности. Самъ по себѣ этотъ способъ опредѣленія понятій вполне законный, допускаемый и одобряемый логикою. Но бѣда въ томъ, что въ данномъ случаѣ имъ не пользуются до конца, а останавливаются на первомъ, начальномъ шагѣ. Желая опредѣлить свободу указаннымъ противоположеніемъ, въ дѣйствительности самое противоположеніе оставляютъ невскрытымъ, неразъясненнымъ, безъ вывода тѣхъ слѣдствій, какія въ немъ заключаются, и тотчасъ-же бросаютъ его, обращаясь къ другой сторонѣ дѣла. вмѣсто выясненія понятія *свободы* при помощи взятаго противоположенія, какъ-бы слѣдовало ожидать, на первыхъ-же порахъ обращаются къ по-

*) Подъ закономъ достаточнаго основанія или причинности мы разумѣемъ здѣсь тотъ всеобщій законъ мірозданія, согласно которому все существующее непремѣнно предполагаетъ достаточное основаніе своего существованія: всякое явленіе есть дѣйствіе своей причины, которою оно съ необходимостью вызывается. Имѣеть-ли этотъ законъ только субъективное значеніе формы нашей познавательной способности, или выражаетъ собою объективный порядокъ вселенной, но онъ есть та всеобщая формула, въ терминахъ которой познается все существующее. Такимъ образомъ мы понимаемъ законъ причинности въ самомъ широкомъ значеніи, и далеки отъ мысли придавать ему, вмѣстѣ съ Бэнномъ, исключительно механической характеръ, отождествляя его съ закономъ сохраненія энергіи.

натию *несвободы*, отождествляя его съ понятіемъ необходимости. Довольствуются тѣмъ, что понятень и ясенъ терминъ „необходимость“, т.-е. несвобода; стало-быть,—какъ-бы заключаютъ отсюда,—долженъ быть ясенъ и понятень и терминъ ему противоположный, т.-е. свобода. А между тѣмъ это „стало-быть“ болѣе нежели сомнительно. Въ самомъ дѣлѣ, попробуемъ выяснитъ смыслъ установленнаго противоположенія.

Если необходимость, понимаемая въ смыслѣ законмѣрности или причинности явленій, есть несвобода, то въ чемъ-же должно заключаться противоположное понятіе свободы? Въ качествѣ противоположнаго оно, очевидно, должно характеризоваться обратными чертами. Свобода въ такомъ случаѣ можетъ и должна означать состояніе, не управляемое никакими нормами, не подчиненное никакому порядку,—случайное и анархическое. Съ этой точки зрѣнія свободная воля будетъ воля капризная и слѣпая: это—ничѣмъ не сдерживаемая сила, которая, въ своихъ движеніяхъ, бросается изъ стороны въ сторону безъ всякой причины и основанія, неожиданно, стихійно... Едва-ли даже можно представить себѣ такое состояніе, и если мы описываемъ его, то ничего другого не дѣлаемъ, какъ вскрываемъ содержаніе противоположенія, сзади котораго, по нашему мнѣнію, нѣтъ ничего реального. „При предположеніи свободы воли,—говоритъ Шопенгауэръ,—каждый человѣческій поступокъ являлся-бы необъяснимымъ чудомъ—дѣйствіемъ безъ причины. И если кто-нибудь попробуетъ представить себѣ такую свободу воли, то скоро почувствуетъ, что умъ его становится въ тупикъ: у него нѣтъ формъ мыслить что-либо подобное“. Но если-бы даже описываемое состояніе и можно было себѣ представить, то само собою ясно, что такъ никто и никогда не понималъ свободы воли. Самые убѣжденные и горячіе ея защитники никогда не согласились-бы съ подобнымъ опредѣленіемъ. Они отказались-бы отъ такой свободы, думаемъ, съ большею готовностью, нежели отъ самага полнаго духовнаго рабства, ибо съ нрав-

ственной точки зрѣнія, на которой большинство ихъ стояло, это рабство все-же лучше слѣпой, случайной и анархической силы, которая съ одинаковымъ безразличіемъ способна толкать человѣка и на высокій подвигъ, и на гнусное преступленіе,—которая съ тупымъ равнодушіемъ можетъ заставить его стать злодѣемъ, съ тѣмъ чтобы превратить потомъ въ святого подвижника. По справедливому замѣчанію Паульсена, самая наша жизнь превратилась-бы тогда въ „рядъ безсвязныхъ и бессмысленныхъ случаевъ“. И изъ такихъ-то случаевъ долженъ въ концѣ-концевъ составиться нравственный міропорядокъ, на сколько онъ обнаруживается въ жизни человѣчества! „Только время, потонувшее въ нравственномъ эгоизмѣ и религіозномъ индифферентизмѣ или всецѣло подавшееся вредному вліянію теоретическихъ предразсудковъ,—восклицаетъ по этому поводу Вундтъ,—могло впасть въ заблужденіе, считающее подобный взглядъ на дѣло не только нравственнымъ, но даже религіознымъ“.

Выводъ получается невозможный, а между тѣмъ наше опредѣленіе свободы, повидимому, совершенно вѣрно, если брать источникомъ этого опредѣленія разсматриваемое противоположеніе. Ошибка кроется, слѣдовательно, именно въ этомъ противоположеніи, которое кажется достигающимъ своей цѣли, пока мы имѣемъ дѣло съ понятіемъ несвободы, но которое тотчасъ-же обнаруживаетъ свою внутреннюю пустоту, какъ скоро мы примѣняемъ его къ опредѣленію свободы.

И дѣйствительно, ни свободу вообще, ни свободу воли въ частности нельзя противопоставлять необходимости или причинности, ибо это—понятія, не имѣющія ничего общаго между собою или несоизмѣримыя, какъ несоизмѣримы, наприм., понятія вѣса и цвѣта *). Одно изъ нихъ, свобода, возникая на почвѣ внутренняго опыта, служитъ опредѣленіемъ нашихъ психическихъ состояній, и если прилагается къ явленіямъ внѣшняго міра, то лишь по аналогіи или въ

*) См. мою книгу: „Классификація государствъ въ связи съ общимъ ученіемъ о классификаціи“, М. 1883, гл. II.

переносномъ значеніи. Другое понятіе, необходимость, каково-бы ни было его происхожденіе, служить понятіемъ, которымъ мы измѣряемъ взаимныя отношенія явленій во времени, и если прилагаемъ его къ внутреннему міру, то лишь рассматривая его съ точки зрѣнія той-же послѣдовательности душевныхъ феноменовъ. Оба понятія, и субъективное понятіе свободы и объективное понятіе необходимости, характеризуютъ собою различныя стороны явленій, нисколько не противорѣчатъ другъ другу и еще менѣе отрицаютъ другъ друга. Напротивъ, они превосходно мирятся между собою и уживаются вмѣстѣ, какъ понятія разныхъ категорій, какъ звукъ и цвѣтъ, какъ вѣсъ и вкусъ. Употребляя логическіе термины, слѣдуетъ сказать, что это понятія не противоположныя, но различныя, способныя быть предикатами одного и того-же предмета. Больше того, въ дальнѣйшемъ изложеніи мы надѣемся показать, что свобода воли не только не отрицаетъ необходимости или причинности, но непременно предполагаетъ ее подъ специфическою формою сознательной мотиваціи дѣйствія.

Позволяемъ себѣ думать, что предыдущія соображенія достаточно выяснили ошибочность противоположенія свободы и необходимости. Мы съ особою силою настаиваемъ на этомъ выводѣ, придавая ему важное значеніе. Онъ важенъ въ нашихъ глазахъ потому, что имъ удовлетворительно разъясняются многія затрудненія и недоразумѣнія, которыми изобилуютъ попытки рѣшенія вопроса о свободѣ воли: „основная ошибка, до крайности извратившая этотъ вопросъ и сдѣлавшая его схоластическимъ, состоитъ въ томъ, что подъ свободою понимаютъ способность дѣйствовать безпричинно и въ этомъ качествѣ противопоставляютъ ее необходимости или причиной связи“, замѣчаетъ К. Фишеръ, чтд, впрочемъ, самому ему не мѣшаетъ впадать въ ту-же ошибку. Но еще болѣе выводъ этотъ важенъ для насъ потому, что онъ является ключомъ ко всѣмъ дальнѣйшимъ соображеніямъ нашего сообщенія: дурень онъ или хорошъ, ложенъ или вѣренъ, но въ немъ вся сила.

Сознаніе того, что противоположеніе свободы и необходимости скрываетъ въ себѣ внутреннюю и непоправимую ошибку, постоянно мелькало въ философской литературѣ; но этому сознанію не давалось хода, какъ кажется главнымъ образомъ вслѣдствіе привычки разсматривать и рѣшать вопросъ въ той его постановкѣ, которая неизмѣнно передавалась отъ одного поколѣнія мыслителей къ другому и вошла во всеобщее употребленіе. Обыкновенно писатели, работавшіе надъ вопросомъ о свободѣ воли, самымъ ходомъ своей работы наталкивались на мысль объ ошибочности традиціонной его постановки, мимоходомъ отмѣчали эту ошибку, но, тѣмъ не менѣе, сами удерживали ее въ своихъ изслѣдованіяхъ. Чтобы не пестрить нашего сообщенія многочисленными ссылками, остановимся для примѣра только на одномъ Шопенгауэрѣ, который въ этомъ отношеніи представляетъ собою явленіе поучительное и вмѣстѣ поразительное.

Анализируя понятіе свободы въ его обычномъ опредѣленіи, Шопенгауэръ, съ свойственной ему пронизательностью замѣчаетъ:

„Свободное, характеризуюсь отсутствіемъ необходимости, должно-бы быть независимо ни отъ какой причины и, слѣдовательно, должно-бы опредѣляться какъ абсолютно случайное: понятіе въ высшей степени проблематическое, за мыслимость котораго я не ручаюсь, но которое, страннымъ образомъ, совпадаетъ съ понятіемъ свободы“.

Дѣйствительно, „страннымъ образомъ“, если даже за мыслимость понятія нельзя поручиться! Какъ будто есть понятія, которыхъ нельзя мыслить?

Въ другомъ мѣстѣ, уже цитированномъ выше, Шопенгауэръ выражается еще рѣшительнѣе: по его мнѣнію, разумъ отказывается мыслить безпричинную свободу, такъ какъ у него вообще нѣтъ средствъ мыслить что-либо подобное. Со стороны философа, видящаго въ законѣ достаточнаго основанія апріорную форму нашей познавательной способности, такое утвержденіе совершенно послѣдователь-

но и понятно. Но уже совершенно непослѣдовательно и непонятно, когда тотъ-же философъ разсматриваетъ и рѣшаетъ вопросъ о томъ, что съ его точки зрѣнія лежитъ внѣ средствъ, предоставленныхъ разуму; а именно такъ поступаетъ Шопенгауэръ: мыслить нельзя, но рѣшать можно! Приведемъ еще одно удивительное мѣсто:

„При этомъ понятіи (т.-е. при понятіи свободы, какъ отрицаніи необходимости), — разсуждаетъ философъ, — насъ покидаетъ ясность мысли; но, несмотря на то, оно имѣетъ свой *terminus technicus*: оно называется *liberum arbitrium indifferentiae*“.

Можно было-бы подумать, что Шопенгауэръ говоритъ здѣсь иронически, указывая на то, что отсутствіе мысли нерѣдко прикрываютъ словами; но онъ спѣшитъ удалить такое предположеніе:

„Впрочемъ, — прибавляетъ онъ непосредственно вслѣдъ за приведенною фразою, — это понятіе есть единственное ясно опредѣленное, твердое и рѣшительное понятіе о томъ, что называется свободою воли“.

Хорошо это „единственное понятіе“, въ которомъ „насъ покидаетъ ясность мысли“ (*das deutliche Denken geht uns aus*)!

Эти отрывки, число которыхъ можно было-бы значительно увеличить, характерны въ томъ отношеніи, что философъ самъ считаетъ разсматриваемую постановку вопроса немислимою и потому, казалось-бы, невозможною; но, несмотря на то, удерживаетъ ее, какъ „единственную ясно опредѣленную, твердую и рѣшительную“. Такова сила традиціи даже у такихъ глубокихъ и проницательныхъ умовъ, какъ Шопенгауэръ!

Еще характернѣе традиція эта сказывается у него въ самомъ рѣшеніи вопроса: свобода заключается, по его мнѣнію, не въ нашей дѣятельности, связанной закономъ причинности, а въ нашемъ бытіи, не подчиненномъ дѣйствию этого закона, — не въ „*oregati*“, а въ „*esse*“, какъ онъ выражается, пользуясь терминами схоластической филосо-

фи. Такимъ образомъ, чтобы избавиться отъ преслѣдованій закона причинности, Шопенгауэръ прилагаетъ атрибутъ свободы не къ дѣятельнымъ проявленіямъ нашего я, а къ его неподвижной и неизмѣнной сущности. Идти далѣе въ извращеніи дѣла, очевидно, нельзя, ибо здѣсь самый вопросъ уже совершенно сдвинуть съ своего настоящаго мѣста: то, что можетъ принадлежать только *актамъ*, является признакомъ неизмѣнныхъ *состояній*. Неудивительно, что, ставъ на такую точку зрѣнія, Шопенгауэръ называетъ попытку Канта примирить совмѣстное существованіе свободы и необходимости „величайшимъ изъ всѣхъ произведеній человѣческаго глубокомыслія“.

Понятіе свободы, какъ отрицаніе необходимости, есть самая обычная, распространенная и, прибавимъ, *основная* постановка вопроса, рядомъ съ которою существуютъ и другія ея формулы. Эти другія формулы мы назовемъ *производными*, ибо онѣ сводятся на ту первую, которая названа основною. Происхожденіе производныхъ формулъ, встрѣчаемыхъ обыкновенно рядомъ съ основною въ качествѣ ея естественныхъ сосѣдокъ, объясняется, какъ намъ кажется, тѣмъ, что, наталкиваясь на неизбѣжныя и неодолимые затрудненія при рѣшеніи вопроса въ его обычной постановкѣ, писатели безотчетно ищутъ выхода изъ этого положенія и, за отсутствіемъ такового, столь-же безотчетно прикрываютъ свои затрудненія словами, которыя на первый взглядъ какъ-будто пособляютъ горю и выручаютъ изъ бѣды. На самомъ дѣлѣ эти новыя формулы представляютъ собою, какъ мы сейчасъ увидимъ, лишь сведеніе вопроса къ менѣе яснымъ, отчетливымъ и строгимъ терминамъ, сзади которыхъ скрывается все то-же прежнее содержаніе. Во главѣ этихъ формулъ стоитъ знаменитое „*liberum arbitrium indifferentiae*“, уже вскользь промелькнувшее выше.

Подъ „*liberum arbitrium indifferentiae*“, какъ показываетъ самое выраженіе, разумѣютъ *безразличный выборъ* дѣйствій, составляющій содержаніе понятія свободной воли: свободенъ тотъ, кто при однихъ и тѣхъ-же условіяхъ можетъ оста-

новиться по крайней мѣрѣ на двухъ различныхъ рѣшеніяхъ и по своему выбору поступить такъ или иначе. Наиболѣе наглядное выраженіе этой постановки вопроса находимъ въ извѣстной задачѣ объ ослѣ, приписываемой схоластику Буридану. Голодный осель находится между двумя одинаковыми во всѣхъ отношеніяхъ стогами сѣна и поставлень къ нимъ въ совершенно одинаковое положеніе. Если онъ несвободенъ и управляется мотивами, то онъ, очевидно, долженъ умереть съ голоду, ибо въ немъ дѣйствуютъ два противоположныя влеченія, парализующія другъ друга: онъ не можетъ двинуться съ мѣста, потому что оба стога манятъ его съ одинаковою силою, но въ стороны противоположныя. Наоборотъ, если онъ свободенъ, т.-е. способенъ къ безразличному выбору, — выходъ открывается самъ собою: онъ направится по произволу въ ту или другую сторону. Кстати замѣтимъ, что Шопенгауэръ, интересуясь происхожденіемъ этой задачи и не найдя ея у Буридана, видитъ первоначальный ея источникъ въ четвертой пѣснѣ Дантова „Рая“, въ начальныхъ строфахъ которой говорится о человѣкѣ, поставленномъ въ положеніе голоднаго осла. „Если это дѣйствительно такъ, — иронизируетъ Куно-Фишеръ, — то я нахожу основательной литературную метаморфозу, которая изъ подобнаго человѣка сдѣлала съ теченіемъ времени подобнаго осла“.

Разсматривая эту новую постановку вопроса, нельзя не прійти къ заключенію, что здѣсь, въ сущности, мы имѣемъ дѣло съ тѣми-же прежними понятіями, прикрытыми лишь другими и едва-ли удачными словами, которыми можно довольствоваться развѣ до тѣхъ поръ, пока не отдали себѣ въ нихъ яснаго отчета. Что значитъ „безразличный выборъ“? Значитъ-ли это, что человѣкъ склоняется въ пользу того или другого рѣшенія безъ всякаго основанія? что отъ этого рѣшенія онъ можетъ отказаться въ пользу другого рѣшенія безъ всякой причины или мотива, т.-е. опять слѣпо, стихійно, случайно? Но тогда свобода вновь является подъ формою того анархическаго состоянія, о которомъ

говорено выше. Если-же это не такъ, то свободное рѣшеніе должно быть рѣшеніемъ мотивированнымъ, т.-е. подчиненнымъ закону достаточнаго основанія. Очевидно, новая постановка вопроса вся и цѣликомъ покоится на ложномъ пониманіи термина „выборъ“ и невозможномъ его сочетаніи съ опредѣленіемъ „безразличный“. Выбирать не значитъ дѣйствовать безъ причины и предпочитать что-либо, ничѣмъ не руководствуясь въ своемъ предпочтеніи. Если я закрываю глаза и наудачу беру одинъ изъ многихъ поднесенныхъ предметовъ, если я опускаю руку въ закрытый ящикъ и вынимаю одинъ изъ многихъ вложенныхъ туда шаровъ, то это—не выборъ, а лотерея. Здѣсь нѣтъ выбора, потому что нѣтъ сознательной мотиваціи дѣйствія: выбирать именно значитъ предпочитать что-либо передъ всѣмъ прочимъ по какому-нибудь основанію. Поэтому, выраженіе „безразличный выборъ“ есть *contradictio in adjecto*: опредѣленіемъ отрицается то, чтѣ необходимо содержится въ опредѣляемомъ. А если выборъ всегда и непремѣнно предполагаетъ сознательную мотивацію дѣйствія, то онъ, слѣдовательно, подчиненъ закону причинности. Такимъ образомъ, съ новою постановкою вопроса мы ни на шагъ не подвинулись впередъ, а остаемся тамъ-же, гдѣ были и ранѣе.

Свободу воли опредѣляютъ, далѣе, какъ способность „предпринимать отъ себя рядъ измѣненій“ или „самой полагать основанія своихъ дѣйствій“. Ту-же мысль выражаютъ коротче, характеризуя нашу внутреннюю свободу какъ „самоопредѣленіе“, „самопочинъ“, „самопричинность“ и т. п... Словомъ, варіацій этой формулы много, причемъ всѣ онѣ различаются между собою только внѣшнею своею формою.

Нетрудно видѣть, что всѣ эти опредѣленія свободы подпадаютъ тому-же упреку, какъ и разсмотрѣнныя выше, и что въ дѣйствительности они не уясняютъ вопроса, а только маскируютъ его. Ясно, что будемъ-ли мы опредѣлять свободу воли какъ способность „предпринимать отъ себя измѣненія“ или „полагать основанія своихъ дѣйствій“, какъ

„самоопредѣленіе“ или „самопочинъ“, —мы не можемъ отдѣлаться отъ дальнѣйшаго вопроса, къ которому сводится все дѣло: какъ это происходитъ? Какъ воля предпринимаетъ *отъ себя* измѣненія или полагаетъ основаніе своихъ дѣйствій? Дѣлаетъ-ли она это по какому-нибудь мотиву, или нѣтъ? Если по мотиву, то мы имѣемъ передъ собою волю связанную этимъ мотивомъ и, слѣдовательно, подчиненную закону причинности; если нѣтъ, то воля опять является въ видѣ слѣпой и анархической силы. Иного выхода нѣтъ. Новыя опредѣленія скрываютъ, стало-быть, все тѣ-же прежнія затрудненія, которыхъ они не устраняютъ и не разрѣшаютъ. Въмѣсто отвѣта на вопросъ, они даютъ болѣе или менѣе остроумныя комбинаціи выраженій, имѣющія внѣшній видъ рѣшенія задачи, но страдающія внутреннимъ и неизлѣчимымъ наслѣдственнымъ недугомъ. И невольно вспоминается при этомъ насмѣшливо-злое замѣчаніе Мефистофеля:

„Dann eben wo Begriffe fehlen,
Da stellt ein Wort zur rechten Zeit sich ein“.

Наконецъ, иногда опредѣляютъ свободу воли, какъ внутренній *творческій актъ*, отъ себя начинающій совершенно *новое* дѣйствіе, при чемъ отступаютъ отъ обычнаго пониманія закона причинности: подъ причиною разумѣютъ дѣйствующую силу или мощь, которая производитъ или вновь рождаетъ слѣдствіе, —дѣателя, предполагаемаго всякимъ дѣйствіемъ. Антропоморфизиря понятіе причины, хотятъ примирить нашу внутреннюю свободу съ закономъ достаточнаго основанія: наши дѣйствія имѣютъ причину въ насъ, какъ дѣателей, но они свободны, такъ какъ вызваны къ жизни творческими актами нашей воли.

Намъ кажется, что эта новая попытка рѣшенія вопроса мало чѣмъ разнится отъ предыдущихъ и вызываетъ аналогическія возраженія. Въ самомъ дѣлѣ, если свобода есть творческій актъ дѣателя, то опять возникнетъ прежній вопросъ въ новой формѣ: какъ происходитъ этотъ таинственный актъ? Одно изъ двухъ: или онъ совершается по какому-нибудь

внутреннему основанію, вызывается какою-нибудь причиною, и тогда его творчество является обусловленнымъ и въ этомъ смыслѣ необходимымъ,—или онъ рѣшительно никакъ и ничѣмъ не связанъ, и тогда онъ абсолютно случаенъ со всѣми роковыми послѣдствіями такой случайности. *Tertium non datur.*

Остановливаясь на первомъ предположеніи, т.-е. считая творчество чѣмъ-либо обусловленнымъ внутренне, мы будемъ имѣть передъ собою простое проявленіе причинной зависимости, отмѣченное, въ лучшемъ случаѣ, нѣкоторыми специфическими чертами. Пусть эта зависимость выражается въ мотивации дѣйствій, какъ особомъ видѣ духовной причинности, отличной отъ причинности механической, что, на нашъ взглядъ, совершенно вѣрно; пусть специфическимъ ея признакомъ является цѣлесообразность нашихъ дѣйствій, нарушающая слѣпое теченіе механическихъ процессовъ природы. Но все-же это будетъ причинная зависимость, связывающая собою отдѣльныя звенья цѣпи явленій, — такая зависимость, при которой уже нельзя говорить о *творческихъ* актахъ, *отъ себя* начинающихъ совершенно *новыя* дѣйствія.

Переходя къ другому предположенію, что творческой актъ ничѣмъ не связанъ, мы будемъ имѣть случай, въ которомъ нѣтъ мѣста никакой причинной зависимости. Таковъ именно долженъ быть смыслъ разсматриваемаго опредѣленія свободы, если только оно не заключаетъ въ себѣ нѣкоторой игры словами. „То, что въ каждомъ актѣ должно принадлежать свободѣ,—замѣчаетъ іером. Антоній (Храповицкій),—то творится *вновь*, и потому искать предыдущаго *этой стороны* нашей дѣятельности значитъ уже отрицать ея свободу“. Но если видѣть въ выраженіяхъ нашей свободы дѣйствительные творческіе акты, не имѣющіе никакого предыдущаго, то, очевидно, всякое свободное дѣйствіе будетъ *чуждомъ* въ точномъ значеніи слова, а наша жизнь—ареною непрерывныхъ чудесъ. Съ этимъ, пожалуй, можно-бы согласиться, если-бы мы оставили претензію объяснять, что такое свобода; но съ точки зрѣнія искомага объясненія от-

вѣтъ представляется неудовлетворительнымъ, ибо объявить чудомъ какое-нибудь явленіе значить сознаться, что мы не понимаемъ его. Въ данномъ случаѣ, впрочемъ, подобное сознание не было-бы большою неожиданностью: мудрено въ чемъ-либо отрицать безнаказанно законъ причинности, утверждая въ то-же время, что онъ есть „самый коренной, всякое знаніе предупреждающій законъ нашей мысли“, ея „самоочевидный постулатъ“. Отвергнувъ его, мы, естественно, получимъ въ результатъ такое состояніе явленій, котораго ни мыслить, ни представить себѣ мы не можемъ, т.-е. состояніе ихъ абсолютной случайности. „Плохой признакъ для философской гипотезы, — скажемъ мы словами Л. М. Лопатина, — когда ея послѣдовательное приложеніе къ предмету приводитъ къ понятіямъ, которыхъ нельзя выразить ни на какомъ человѣческомъ языкѣ и никакими логическими способами нельзя мыслить“.

Такимъ образомъ, оба предположенія являются одинаково неудачными, а между тѣмъ оба они вытекаютъ изъ новаго формулированія закона причинности, въ чемъ, намъ кажется, заключается коренная ошибка рассматриваемой попытки опредѣленія свободной воли. Кромѣ неясности, дающей возможность повернуть рѣшеніе вопроса въ стороны противоположныя, это новое формулированіе въ сущности не содержитъ въ себѣ ничего новаго; напротивъ, изъ-за него упорно и настойчиво выглядываетъ прежнее понятіе. Причина, — говорятъ намъ, — есть сила, производящая явленіе; она — дѣятель, котораго мы непременно должны искать, какъ скоро дано дѣйствіе. Допустимъ; но не ясно-ли, что на этой силѣ и этомъ дѣятелѣ мы не можемъ остановиться, какъ на послѣднемъ рѣшеніи вопроса? Невольно и неустранимо возникаетъ дальнѣйшій вопросъ: какъ дѣйствуетъ эта сила или этотъ дѣятель? По какому-нибудь основанію или безъ такового? Другими словами, мы вновь возвращаемся къ обычному пониманію закона причинности.

Намъ остается коснуться еще одного оригинальнаго утвержденія относительно опредѣленія свободы воли, какъ отри-

цанія необходимости или какъ способности къ безразличному выбору дѣйствій. Опредѣленіе это, —соглашаются порою его сторонники, —ирраціонально, съ чѣмъ, какъ видитъ читатель, мы совершенно согласны; но, —прибавляютъ они, —мы не можемъ, не въ силахъ отказаться отъ него, потому что въ его терминахъ обсуждаются нами всѣ дѣйствія чело­вѣка и при его помощи произносится нравственный судъ надъ ними. Мы, разумѣется, не можемъ согласиться съ такимъ утверженіемъ и постараемся показать, что понятіе свободы, вдвинутое въ свои естественныя границы, не заключаетъ въ себѣ ничего ирраціональнаго. Но не можемъ не сказать, что авторы этого утверженія занимаютъ позицію неуязвимую, ибо съ ними нельзя бороться какими-либо аргументами. На всякій доводъ противника они всегда могутъ отвѣтить, что нечего убѣждать ихъ въ томъ, въ чемъ они сами убѣждены — въ ирраціональности противоположенія свободы и необходимости или возможности безразличнаго выбора. Далѣе разсужденія должны, разумѣется, прекратиться, потому что нѣтъ почвы, на которой можно было бы вести ихъ. Но, неуязвимое логическими аргументами, признаніе ирраціональнаго характера нашей внутренней свободы служить для насъ новымъ доказательствомъ того, какъ велика сила и власть традиціи и какъ трудно отказаться отъ привычныхъ формъ мысли, хотя-бы и ошибочныхъ.

II.

Переходимъ отъ критической части нашего сообщенія къ конструктивной. Здѣсь, на первомъ планѣ, долженъ, конечно, стоять для насъ вопросъ о дѣйствительномъ содержаніи понятія *свободы* воли: если внутренняя свобода не опредѣляется ни основнымъ противоположеніемъ ея необходимости, ни другими производными формулами этого противоположенія, то въ чемъ-же она заключается?

Для разъясненія вопроса обратимся къ явленіямъ вседневнаго опыта.

Разсматривая тѣ движенія челоуѣка, въ которыхъ *не участвуетъ его сознаніе*, мы обыкновенно не находимъ даже повода говорить о свободѣ воли. Если я ворочаюсь во снѣ или, увлеченный чтеніемъ, машинально перевертываю листы книги, я, очевидно, лишенъ возможности разсматривать эти движенія съ точки зрѣнія моей внутренней свободы, именно потому, что въ нихъ не участвуетъ мое сознаніе, что они являются автоматическими. Стало-быть, всѣ явленія этого рода лежатъ внѣ области обсуждаемаго вопроса.

Точно также неприложима точка зрѣнія внутренней свободы и въ тѣхъ случаяхъ, когда сознанію представляется только *одинъ способъ дѣйствій* и когда, слѣдовательно, ему не приходится *выбирать* между нѣсколькими возможными рѣшеніями. Это можетъ происходить отъ различныхъ причинъ, и относящіяся сюда случаи разнообразны и многочисленны. Прежде всего сюда принадлежитъ огромное большинство дѣйствій привычныхъ, характеризующихся указанною чертою. Если, наприм., я одѣваюсь или раздѣваюсь, обѣдаю или гуляю, я совершаю множество сознательныхъ актовъ, относительно которыхъ, однако, мнѣ не приходитъ въ голову вопроса о моей свободѣ, потому что только эти акты, а не иные, представляются моему уму въ моментъ ихъ совершенія. Прежде, когда эти акты еще не были для меня привычными, когда я обдуманно избиралъ и предпочиталъ ихъ другимъ, мое отношеніе къ нимъ было совершенно иное; тогда при совершеніи ихъ можно было говорить и о моей свободѣ. Къ той-же категоріи дѣйствій относятся дѣйствія, предпринимаемыя подъ вліяніемъ аффектовъ или въ состояніи необходимой обороны, когда дѣйствующее лицо лишено возможности обсудить свое поведеніе и когда ему какъ-бы навязывается извѣстный поступокъ самымъ его положеніемъ. Наконецъ, сюда-же принадлежатъ тѣ проявленія душевнаго разстройства, когда больной дѣлаетъ одни и тѣ-же практическія заключенія, какія-бы посылки ему ни давали и въ какія-бы условія его ни ставили: Carthago delenda est. Во всѣхъ указанныхъ случаяхъ, благодаря-ли привычкѣ, душев-

ному волненію, исключительности положенія или болѣзни, въ умѣ человѣка возникаетъ мысль только объ *одномъ опредѣленномъ образѣ дѣйствій*, который онъ безъ колебанія и осуществляетъ на дѣлѣ. Эта общая черта, свойственная всѣмъ этимъ разнороднымъ случаямъ, не оставляетъ мѣста сознательному выбору дѣйствій, вслѣдствіе чего вопросъ о свободѣ воли не находитъ здѣсь для себя почвы.

Такимъ образомъ, по существу дѣла нѣтъ и не можетъ быть рѣчи о свободѣ воли ни тамъ, гдѣ въ движеніяхъ нашихъ отсутствуетъ сознание, ни тамъ, гдѣ поступкамъ нашимъ предшествуетъ представленіе только одного принятаго способа дѣйствій. Выражая ту-же мысль въ положительной формѣ, найдемъ, что вопросъ о свободѣ воли имѣетъ мѣсто, во-первыхъ, только въ области нашихъ *сознательныхъ дѣйствій* и при томъ; во-вторыхъ, только тамъ, гдѣ намъ представляется *нѣсколько путей*, по которымъ мы можемъ слѣдовать, и гдѣ, поэтому, приходится *избирать* ту или иную дорогу, то или иное направленіе дѣятельности.

Но въ чемъ-же здѣсь свобода?

Разумѣется, уже никакъ не въ томъ, что человѣкъ можетъ остановиться на какомъ-либо рѣшеніи случайно, слѣпо, безъ всякаго основанія: это исключало-бы участіе разума въ его дѣйствіяхъ, а мы разсматриваемъ теперь только сознательные его поступки. Свободнымъ мы называемъ того, кто ходитъ въ жизни *при свѣтѣ разума*. Какъ и всякій, онъ можетъ ошибаться или намѣренно поступать дурно; но, и ошибаясь или рѣшаясь на дурной поступокъ, тотъ дѣйствуетъ свободно, кто дѣйствуетъ по указаніямъ разума. Наоборотъ, несвободенъ тотъ, кто, пренебрегая его совѣтами, сворачиваетъ въ сторону отъ рекомендуемаго пути подъ вліяніемъ другихъ мотивовъ, поработившихъ его душу. Я поступаю свободно, когда изъ ряда возможныхъ рѣшеній останавливаюсь на томъ, которое нахожу почему-либо наилучшимъ; но если то-же рѣшеніе внушено мнѣ какою-либо страстью, парализующей вліяніе разума, — хозяиномъ моего поведенія является вспыхнувшее во мнѣ чувство. Педагогъ,

наказывающій ребенка, чтобы отучить его отъ дурной привычки, дѣйствуетъ свободно; но если то-же наказаніе налагается имъ подъ вліяніемъ минутнаго раздраженія, — онъ рабъ овладѣвшаго имъ волненія.

Если предыдущія соображенія вѣрны, то вопросъ о нашей внутренней свободѣ есть вопросъ о *положеніи и значеніи разума*, какъ мотива дѣйствій, среди другихъ душевныхъ мотивовъ, при чемъ подъ разумомъ понимается способность критически взвѣшивать и оцѣнивать возможные направленія нашей дѣятельности. Положительное рѣшеніе вопроса, поставленнаго такимъ образомъ, можетъ заключаться въ утвержденіи, что разумъ способенъ управлять нашею волею, подавляя всѣ другіе мотивы, а отрицательное, — что этой власти ему не дано.

Само собой разумѣется, что при такой постановкѣ задачи нельзя ожидать одного общаго рѣшенія, примѣнимаго ко всѣмъ людямъ, будетъ-ли то рѣшеніе положительное или отрицательное: утверждать, что всѣ люди свободны, было бы столь-же невѣрно, какъ и утверждать, что всѣ они несвободны. Въ обоихъ случаяхъ суммарное рѣшеніе одинаково не отвѣчало-бы дѣйствительности. Въ потенціи, въ возможности, всѣ мы, пожалуй, должны быть признаны свободными, ибо всѣ обладаемъ разумомъ, способнымъ подчинять себѣ наше поведеніе. Но степень дѣйствительной свободы, которою мы располагаемъ, постоянно измѣняется не только отъ человѣка къ человѣку, но и отъ дѣйствія къ дѣйствию одного и того-же лица.

Она измѣняется отъ человѣка къ человѣку въ зависимости отъ темперамента, природныхъ способностей, воспитанія, образованія и т. д.. Люди спокойные по характеру и умные отъ природы, получившіе правильное воспитаніе и хорошее образованіе, могутъ, конечно, лучше управлять собою при помощи своего разума, нежели люди порывистые и горячіе, бѣдные и убогіе духовными дарами, невоспитанные и необразованные. Поэтому-то, между прочимъ, къ первымъ мы всегда относимся въ жизни строже, чѣмъ ко вторымъ, бу-

демъ-ли подходить къ тѣмъ и другимъ съ нравственной или съ юридической оцѣнкой ихъ поведенія.

Степень дѣйствительной свободы измѣняется, далѣе, отъ дѣйствія къ дѣйствию одного и того-же лица. Это потому, что наша воля управляется не однимъ разумомъ, но и другими мотивами, съ которыми разумъ вступаетъ въ разнообразныя сочетанія. Между свободными дѣйствіями, гдѣ разумъ является всесильнымъ владыкой, подчиняющимъ себѣ другія душевныя силы, и дѣйствіями несвободными, совершаемыми наперекоръ разуму и въ угоду влеченій, существуетъ длинный рядъ переходныхъ дѣйствій, въ которыхъ взаимное отношеніе агентовъ души принимаетъ самыя прихотливыя формы. Эти формы представляютъ всевозможныя оттѣнки и переливы обнаруженной воли въ зависимости отъ совокупности условій, внѣшнихъ и внутреннихъ, подъ вліяніемъ которыхъ данное лицо находится въ ту или другую минуту.

Отъ дѣйствій свободныхъ, направляемыхъ разумомъ, слѣдуетъ отличать специфическій видъ ихъ — дѣйствій *нравственныхъ* и *безнравственныхъ*, добрыхъ и злыхъ. Свободно поступаетъ и тотъ, кто сознательно жертвуетъ своими интересами въ пользу ближняго, и тотъ, кто намѣренно разоряетъ послѣдняго ради корыстныхъ цѣлей. Оба они дѣйствуютъ свободно, но эта свобода отмѣчена здѣсь нѣкоторою особенною чертою, дающею возможность обсуждать ихъ дѣйствія съ точки зрѣнія нравственной.

Каждый человѣкъ, какъ-бы бѣдна ни была его духовная жизнь, непременно обладаетъ извѣстною суммою этическихъ понятій о добромъ и зломъ, — о томъ, что онъ обязанъ дѣлать и чего долженъ избѣгать, чтобы выполнить нравственныя требованія и сохранить чистую совѣсть. Какъ возникаютъ въ насъ эти понятія, гдѣ лежитъ ихъ таинственный и благодатный источникъ, на чемъ покоится ихъ высокое и святое значеніе — вопросы, которыхъ мы здѣсь не касаемся; но эти понятія всегда съ нами, всегда живы и дѣятельны въ душѣ нашей. Усвояемая и одобряемая разумомъ, они обра-

зуютъ наше внутреннее законодательство, являются руководящими принципами нашей дѣятельности и служатъ мѣриломъ ея моральнаго достоинства. Мы называемъ поступки человѣка нравственными, если онъ подчиняетъ свое поведеніе этическимъ требованіямъ, если онъ сознательно поступаетъ такъ, какъ, по его разумѣнію, онъ долженъ поступать; въ противномъ случаѣ мы считаемъ образъ его дѣйствій безнравственнымъ. Отсюда, съ этой внѣшней стороны, нравственное и безнравственное есть не только свободное, т.-е. руководимое разумомъ, но непременно согласованное или несогласованное съ этическими понятіями даннаго лица.

Здѣсь, однако, невольно возникаетъ сомнѣніе, которое необходимо устранить. Могутъ спросить, какимъ образомъ *безнравственное* является, съ нашей точки зрѣнія, въ то-же время *свободнымъ* дѣйствіемъ? Вѣдь, если свободнымъ дѣйствіемъ называть дѣйствіе направляемое разумомъ, а нравственнымъ—подсказываемое этическими понятіями того-же разума, то оба вида дѣйствій должны всегда совпадать между собою и никогда не расходиться другъ съ другомъ, такъ какъ оба они вытекаютъ изъ одного источника; наоборотъ, безнравственное дѣйствіе, какъ противорѣчащее этическимъ понятіямъ лица и потому осуждаемое его разумомъ, не можетъ имѣть корней въ этомъ послѣднемъ и потому должно быть всегда несвободно. Если подъ влияніемъ корысти человѣкъ убиваетъ своего ближняго, онъ поступаетъ гнусно, отвратительно; но не поступаетъ-ли онъ несвободно, ибо основаніемъ его дѣйствія является низко-эгоистическое побужденіе, а не разумъ, который, конечно, находитъ совершаемое дѣло злымъ и грѣховнымъ?

Сомнѣніе покоится на недоразумѣніи. Допустимъ, что основаніемъ дѣйствія въ помянутомъ случаѣ является низко-эгоистическое побужденіе и что самъ виновникъ преступленія находитъ его злымъ и грѣховнымъ съ этической точки зрѣнія. Но если, находя его таковымъ, онъ тѣмъ не менѣе совершаетъ злое дѣло сознательно и обдуманно, намѣренно

и съ расчетомъ, то это значить, что, осуждая его вообще, онъ призналъ его хорошимъ *для себя* и въ *данномъ случаѣ*, а потому предгочель поступить такъ, а не иначе;—значить, что его разумъ, пренебрегая этическими требованіями, одобрилъ намѣченную преступную цѣль и *рѣшилъ* осуществить ее. Эгоистическое побужденіе играетъ при этомъ роль основанія дѣйствія развѣ въ томъ смыслѣ, что оно подсказываетъ его, какъ цѣль; но оцѣнка и выборъ этой цѣли принадлежатъ разуму, если только мы имѣемъ дѣло съ поступкомъ сознательнымъ и намѣреннымъ. Стало-быть, разумъ служить здѣсь послѣднею *рѣшающею* инстанціей въ опредѣленіи дѣйствія, которое, поэтому, является свободнымъ. Оно было-бы несвободно лишь тогда, когда побужденіе дѣйствовало-бы импульсивно и повелительно, стѣсня разумный выборъ въ направленіи дѣятельности. Въ этомъ случаѣ,—а случаи такого рода могутъ представлять безконечно-разнообразные отѣнки и градаціи,—мѣра свободы человѣка понижается со- /
ответственно тому, насколько стѣсненъ разумъ въ проявленіи своего вліянія на наши поступки. Если мы обратимся къ явленіямъ дѣйствительной жизни, то убѣдимся, что нашъ теоретическій выводъ поразительнымъ образомъ совпадаетъ съ тѣмъ, какъ понимается свобода человѣческой воли на практикѣ, и въ этомъ нельзя не видѣть новаго аргумента въ пользу нашего взгляда.

Опредѣляя свободу, какъ господство разума въ нашихъ дѣйствіяхъ, мы уже предрѣшаемъ тѣмъ самымъ вопросъ о ихъ *закономѣрности* или *необходимости*. Нѣтъ, конечно, сомнѣнія въ томъ, что разумъ въ своихъ операціяхъ дѣйствуетъ не беспорядочно и случайно, но согласно своимъ внутреннимъ основаніямъ, повинуюсь присущимъ ему законамъ, которымъ подчинены его движенія. Поэтому свободныя дѣйствія, опредѣляемые разумомъ, столь-же *закономѣрны* и въ этомъ смыслѣ необходимы, какъ и дѣйствія несвободныя, опредѣляемыя другими причинами; но *закономѣрность* первыхъ отличается отъ *закономѣрности* вторыхъ тѣмъ, что она отмѣчена чертою *разумной* мотивациіи дѣйствія.

Это отличіе весьма существенное и глубокое, полагающее рѣзкую границу между дѣйствіями той и другой категоріи: въ одномъ случаѣ дѣло рѣшается мыслью, въ другомъ—влеченіями. Еще глубже различіе между внутреннею закономѣрностью, какъ разумною мотиваціею, и механическою закономѣрностью внѣшней природы. Если здѣсь эта закономѣрность является подѣ бездушною формою неизмѣннаго порядка, какъ-бы наложеннаго извнѣ, то тамъ она, во-первыхъ, рисуется подѣ чертами внутренней *убѣдительности* доводовъ въ пользу того или другого рѣшенія и потому, во-вторыхъ, является подѣ формою дѣятельности *телеологическаго* начала, сознательно ставящаго себѣ цѣли и столь-же сознательно избирающаго средства для ихъ осуществленія. Не говоримъ уже о томъ, что внутренняя закономѣрность, по вѣрному замѣчанію Ст. Милля, никогда не носитъ на себѣ характера неодолимой необходимости, который свойственъ многимъ законамъ объективнаго міра.

Но если свободныя дѣйствія отличаются отъ несвободныхъ, точно также какъ и отъ явленій природы, лишь особымъ видомъ закономѣрности, если, слѣдовательно, они также подчинены закону необходимости, хотя-бы и разумной; то какъ помирить съ этою необходимостью идею свободного выбора дѣйствій и связанную съ ней идею моральной отвѣтственности,—двѣ идеи, неистребимо живущія въ душѣ нашей и составляющія основу всей нравственной жизни?

Въ самомъ дѣлѣ, о какомъ *выборѣ* можетъ идти рѣчь, если всѣ наши дѣйствія подчиняются необходимости, какой-бы характеръ послѣдняя ни носила?

Нашъ предыдущій анализъ идеи выбора облегчаетъ рѣшеніе задачи. Выбирать, какъ мы видѣли, не значитъ предпочитать что-либо передъ прочимъ безъ всякаго основанія, т.-е. дѣйствовать наобумъ и закрывши глаза. Правда, мы склонны порою придавать такое значеніе выбору, особенно когда говоримъ о свободѣ воли; но это не блѣе какъ злоупотребленіе словомъ. Если мнѣ представляется возмож-

ность совершить два различных дѣйствія, то свободный выборъ между ними будетъ заключаться не въ томъ, что я остановлюсь на одномъ изъ нихъ безъ всякой причины: такъ выбирать можетъ развѣ автоматъ, а не существо мыслящее, выборъ котораго, если только это, дѣйствительно, выборъ, долженъ быть мотивированъ разумомъ, т.-е. обусловленъ какимъ-нибудь сознательнымъ основаніемъ. Самое понятіе свободного выбора, какъ не связаннаго подобнымъ основаніемъ, есть *contradictio in adjecto*, на чтѣ мы уже указывали выше и на чемъ вновь настаиваемъ теперь: выбирать значитъ совершать актъ сознательный и намѣренный, а если сознательный и намѣренный, то по тому самому непременно мотивированный. Мотивъ можетъ быть самый неосновательный и пустой, — положимъ, желаніе доказать свободу выбора, — но онъ необходимо долженъ быть на лицо, чтобы былъ выборъ, а не что-либо иное. Поэтому свободный выборъ между двумя возможными дѣйствіями будетъ заключаться въ томъ, что я предпочту одно изъ нихъ по какому-нибудь сознательному основанію, т.-е. поступлю закономѣрно, необходимо, но разумно. Такимъ образомъ идея свободного выбора не исключаетъ, а необходимо предполагаетъ разумную закономѣрность, внѣ которой терминъ этотъ теряетъ всякій смыслъ.

Но, допуская, что свободный выборъ закономѣренъ, какъ быть съ идеею моральной *ответственности*, протестующей, повидимому, противъ всякой закономѣрности? Какъ могу отвѣчать я за дѣйствія, которыя совершены мною подъ давленіемъ закона необходимости, которыя были предопредѣлены этою необходимостью и которыхъ я избѣжать не могъ, ибо не былъ властенъ надъ ними?

Ясному пониманію дѣла, препятствуетъ традиціонное смѣшеніе понятій, вытекающее изъ ошибочнаго противоположенія объективной идеи необходимости и несоизмѣримой съ нею субъективной идеи свободы, о чемъ мы уже говорили въ своемъ мѣстѣ. Это противоположеніе покоится на той мысли, что одна идея всегда и непременно исключаетъ

другую, тогда какъ въ дѣйствительности онѣ мирно уживаются рядомъ, какъ скоро мы отрѣшимся отъ обычной точки зрѣнія, наследственно усвоенной нами. Правда, сдѣлать это нелегко, ибо наследственная точка зрѣнія тѣсно сроднилась съ нашею мыслию, вошла въ нашу плоть и кровь и отразилась даже на самыхъ выраженіяхъ, неточныхъ и сбивчивыхъ, которыми мы пользуемся, рассуждая о свободѣ воли; но тѣмъ не менѣе сдѣлать это необходимо, чтобы отвѣтить на поставленный вопросъ.

Устраняя традиціонное смѣшеніе понятій, прежде всего укажемъ съ *отрицательной* стороны, что идея нравственной отвѣтственности не допускаетъ, не выноситъ, не терпитъ отрицанія идеи необходимости въ нашихъ свободныхъ дѣйствіяхъ; далѣе постараемся выяснитъ со стороны *положительной*, что обѣ эти идеи вполне согласуются между собою, нисколько не тѣсня другъ друга въ своемъ совмѣстномъ существованіи. То и другое, въ свой чередъ, поможетъ намъ ближе взглянуть на природу нашей внутренней свободы.

Нравственная отвѣтственность,—говорятъ намъ,—не имѣетъ никакого смысла, если дѣйствія наши управляются закономъ необходимости: можно-ли отвѣчать за то, что творится по неизмѣнному закону природы и наступаетъ неотвратимо?

Допустимъ; но въ такомъ случаѣ за какія-же дѣйствія мы можемъ и должны отвѣчать?

Поясняють: за дѣйствія свободныя, которыя предпринимаются нами, по нашему почину, виновниками которыхъ являемся мы сами, а не слѣпая необходимость, стоящая надъ нами и связывающая наши движенія;—за такія дѣйствія, причины которыхъ лежатъ въ насъ, въ нашемъ самоопредѣленіи, въ нашей волѣ, а не въ бездушномъ законѣ природы, не знаемъ никакой отвѣтственности.

Въ этихъ опредѣленіяхъ, простыхъ и ясныхъ на первый взглядъ, кроется, однако, нѣкоторая неточность выраженій и прямая ошибочность мысли.

Если свободныя и потому нравственно-отвѣтственныя дѣйствія исключаютъ идею необходимости, то они, согласно выводамъ, подробно развитымъ въ началѣ нашего сообщенія, должны характеризоваться полною случайностью: свободно то дѣйствіе, которое не вызвано никакою причиною и совершено безъ всякаго основанія, т.-е. дѣйствіе не мотивированное, бессмысленное и анархическое, если только можно таковое себѣ представить. Но какая-же отвѣтственность мыслима по отношенію къ дѣйствіямъ такого рода? И если-бы наша свобода дѣйствительно характеризовалась подобными чертами, то нравственность, опирающаяся на нее, была-бы безсодержательнымъ и жалкимъ словомъ, — игрушкою, которая забавляетъ и тѣшитъ ребенка, но не имѣетъ никакой внутренней цѣны.

Очевидно, поэтому, что нравственная отвѣтственность не исключаетъ закона необходимости вообще; въ лучшемъ случаѣ она исключаетъ только извѣстный видъ его проявленія, на что указываютъ, между прочимъ, самыя выраженія приведенныхъ выше опредѣленій. Въ нихъ говорится о свободныхъ дѣйствіяхъ, виновниками которыхъ являемся мы сами, причины которыхъ лежатъ въ насъ, въ нашемъ самоопредѣленіи, въ нашей волѣ. Въ нихъ, стало-быть, отрицается не всякое обнаруженіе необходимости, какъ это понимаютъ обыкновенно, а только проявленіе внѣшней необходимости, господствующей надъ нами и связывающей наши движенія въ качествѣ слѣпого закона природы. При этомъ внутренняя необходимость можетъ сохраняться въ полной силѣ, если только она не носитъ на себѣ характера чего-то чуждаго и посторонняго намъ, подчиняющаго себѣ наше поведеніе.

Такимъ образомъ нравственная отвѣтственность не только не требуетъ, но—больше того—не допускаетъ устранения въ нашихъ дѣйствіяхъ закона необходимости, который, слѣдовательно, въ томъ или другомъ видѣ долженъ проявлять здѣсь свое присутствіе. Это приводитъ насъ къ другой положительной сторонѣ разсматриваемаго вопроса—

къ выясненію того, какимъ образомъ строптивыя идеи отвѣтственности и необходимости, которыя мы привыкли считать враждебными другъ другу, согласуются между собою и мирно уживаются вмѣстѣ.

Съ *объективной* точки зрѣнія наши дѣйствія, подобно явленіямъ природы, подчинены закону необходимости, который властвуетъ надъ всѣмъ мірозданіемъ: они всегда имѣютъ свои причины и всегда вызываются и обусловливаются своимъ предшествующимъ, изъ котораго вытекаютъ съ роковою неизбѣжностью. Но отсюда никакъ не слѣдуетъ, что каждое дѣйствіе какъ-бы навязывается человѣку постороннею силою, которая, обнаруживаясь подъ формою закона необходимости, устраняетъ его свободу. Напротивъ, со стороны *субъективной*, съ точки зрѣнія дѣйствующаго лица и тѣхъ душевныхъ мотивовъ, которые руководятъ имъ, дѣйствіе, будучи необходимымъ объективно, можетъ быть въ то-же время вполне свободно. Оно свободно, если избирается моимъ сознаніемъ, моимъ разумомъ,—свободно *по отношенію ко мнѣ*, ибо это избирающее сознаніе или разумъ служить выраженіемъ моего *я*, какъ послѣдняго основанія моей личности, насколько она открывается самознанию. Пусть разумъ, въ выборѣ своемъ, дѣйствуетъ законно и необходимо, повинуюсь внутреннимъ принципамъ своей природы; но эти принципы и эта природа—*я самъ*, а не что-либо постороннее и чуждое мнѣ. Поэтому все, что предпринято по рѣшенію моего разума, предпринято мною свободно и должно быть занесено въ мой счетъ. Свобода заключается здѣсь именно въ томъ, что это *я* дѣйствую, что выборъ принадлежитъ *мнѣ*, а не навязывается извнѣ или изнутри. Онъ не навязывается извнѣ, потому что рѣшающею инстанціей является мой разумъ. Онъ не навязывается изнутри законами разума, ибо эти законы и составляютъ самый разумъ: здѣсь нѣтъ никакого раздвоенія, непременно предполагаемаго понятіемъ вынужденнаго и несвободнаго рѣшенія. Вслѣдствіе этого подчиненіе законамъ разума, если только здѣсь умѣстенъ этотъ терминъ,

есть подчинение самому себѣ, которое ничуть не нарушаетъ моей свободы. Неужели эта свобода хотя сколько-нибудь стѣсняется тѣмъ, что разумъ мой не въ силахъ отрѣшиться отъ законовъ тождества и противорѣчія, что изъ однѣхъ и тѣхъ-же посылокъ онъ дѣлаетъ всегда одни и тѣ-же заключенія? И неужели свобода должна состоять въ томъ, что сегодня для меня цѣлое болѣе своей части, а завтра—наоборотъ? Да, наконецъ, какъ можно говорить о какой-то свободѣ отъ разума, съ увѣренностью, что за подобною рѣчью скрывается дѣйствительно возможное и мыслимое содержаніе, а не простой наборъ словъ, хотя-бы и внушительныхъ?

Намъ могутъ замѣтить, что эти соображенія еще не рѣшаютъ обсуждаемаго вопроса о нравственной отвѣтственности, которая по-прежнему кажется непонятною, какъ скоро свободное дѣйствіе признается подчиненнымъ закону необходимости, въ какомъ-бы то ни было его проявленіи. Пусть,—скажутъ намъ,—свободное дѣйствіе совершено человекомъ единственно по рѣшенію его разума, безъ всякаго понужденія извнѣ или изнутри; но, вѣдь, оно-же закономерно, необходимо и потому неизбѣжно: онъ долженъ неминуемо совершить его и не можетъ поступить иначе. А въ такомъ случаѣ за что-же отвѣчать?

Въ этомъ замѣчаніи, отвѣтъ на которое уже содержится въ нашемъ анализѣ идеи выбора, опять проглядываетъ смѣшеніе объективной, и субъективной точекъ зрѣнія, на что намъ приходится постоянно указывать.

„Не можетъ поступить иначе“...

Но возможность поступать такъ или иначе, на которой хотятъ основать нравственную отвѣтственность, вновь предполагаетъ возможность безпричинныхъ и бессмысленныхъ дѣйствій, которыя ничему не могутъ служить основою. Разумѣется, нравственная отвѣтственность никакъ не покоится на этой невозможной возможности, вытекающей изъ отрицанія закона необходимости.

По справедливой и глубокой мысли Шопенгауэра, нрав-

ственная отвѣтственность обуславливается тѣмъ, что данное дѣйствіе есть *мое* дѣйствіе, что оно служить проявленіемъ *моей личности*, что въ немъ сказывается и обнаруживается *духовная моя природа*, — словомъ, что дѣятелемъ и отвѣтственнымъ лицомъ является *одинъ и тотъ-же* субъектъ. Нужды нѣтъ, что, совершая то или другое дѣйствіе, я не могъ поступить иначе; но это дѣйствіе — моихъ рукъ дѣло, за которое, естественно, отвѣчаю я. Потому-то именно мое поведеніе радуешь или печалитъ меня, что въ немъ выражается не случайный мой произволь, не капризь или иной проблескъ минутнаго настроенія, а мое дѣйствительное нравственное достоинство. Потому-то, съ другой стороны, дѣйствія, не отвѣчающія моему характеру, вызванныя какими-либо исключительными причинами, никогда не задѣваютъ меня такъ глубоко, какъ дѣйствія, служащія выраженіемъ моихъ свойствъ: тѣ первыя являются какъ-бы чуждыми мнѣ, навязанными положеніемъ, тогда какъ эти вторыя рисуютъ меня какъ моральную личность.

Но Шопенгауэръ неправъ въ другомъ отношеніи. Усматривая основаніе нравственной отвѣтственности въ обнаруженіи нашего моральнаго характера въ отвѣтственныхъ дѣйствіяхъ, онъ утверждаетъ, что этотъ характеръ прирожденъ человѣку и потому остается неизмѣннымъ въ теченіи всей жизни, отъ колыбели и до могилы. Это утвержденіе, имѣющее свой корень въ его метафизикѣ, слишкомъ рѣзко и безповоротно поставлено, чтобы можно было съ нимъ согласиться.

Конечно, нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что характеръ человѣка, если онъ вполне сложился и окрѣпъ, представляетъ собою болѣе или менѣе стойкую и упругую величину. Но нельзя сомнѣваться также и въ томъ, что даже сложившійся и окрѣпшій характеръ можетъ подлежать дальнѣйшему измѣненію и воздѣйствію, какъ это допускаетъ самъ Шопенгауэръ, указывая, не безъ противорѣчія себѣ, на возможность для человѣка коренныхъ нравственныхъ переворотовъ, преобразующихъ его личность. Еще въ большей

степени способны къ измѣненію и воздѣйствию характеры образующіеся, не успѣвшіе отлиться въ опредѣленныя и законченныя формы. На этомъ, между прочимъ, основывается воспитаніе, которое въ умѣлыхъ рукахъ достигаетъ паразитическихъ результатовъ, какъ, на прим., наглядно убѣждаютъ въ этомъ іезуиты.

Если опредѣлять и измѣрять характеръ силою воли, составляющею едва-ли не самую важную и существенную его сторону, то, съ нашей точки зрѣнія, онъ представляетъ собою способность человѣка подчинять свое поведеніе требованіямъ разума. Само собою понятно, что эта способность, данная въ зачаткахъ рожденіемъ, не остается неизмѣнною: она съ теченіемъ жизни развивается и крѣпнетъ, въ той мѣрѣ, въ какой мы сами или окружающія лица заботятся объ ея развитіи и укрѣпленіи. Здѣсь трудно даже указать предѣлъ, гдѣ должно кончаться развитіе. Крѣпость воли можетъ достигнуть той высоты, на которой разумъ человѣка является полнымъ властелиномъ его дѣйствій, подчиняя себѣ въ извѣстныхъ и далеко неузкихъ границахъ даже его фізіологическія потребности. Древніе циники и христіанскіе аскеты служатъ прекрасными примѣрами нашей, повидимому, безграничной способности развивать и совершенствовать волю, при заботливомъ и внимательномъ отношеніи къ себѣ.

Мы могли-бы здѣсь остановиться; но будетъ нелишнимъ сдѣлать еще одно поясненіе, въ предупрежденіе возможныхъ недоразумѣній.

Духовная свобода человѣка, согласно нашему опредѣленію, сводится къ вліянію разума на волю и измѣряется степенью этого вліянія. Но психологія учитъ, что самъ разумъ необходимо требуетъ содѣйствія воли въ своихъ операціяхъ. Это содѣйствіе обнаруживается активнымъ вниманіемъ, безъ котораго возможна простая смѣна представленій по законамъ ассоціаціи идей, но невозможно мышленіе въ собственномъ смыслѣ; а между тѣмъ оно-то именно и важно въ занимающемъ насъ вопросѣ о свободѣ воли. Поэтому

представляется неяснымъ, какимъ образомъ разумъ можетъ вліять на волю и опредѣлять направленіе ея дѣятельности, если самъ онъ обусловливается ею въ своихъ отправленіяхъ? Обусловливаемое, казалось-бы, не можетъ быть въ то-же время обусловливающимъ по отношенію къ тому, чѣмъ оно обусловливается?

Совершенно вѣрно. Но, съ другой стороны, та-же психологія утверждаетъ, что воля, въ свою очередь, невозможна безъ сознанія, ибо даже въ элементарныхъ проявленіяхъ она не можетъ быть безпредметною: я не могу просто только желать, не сознавая объекта своего желанія. Стало-быть, если разумъ неспособенъ оперировать безъ содѣйствія воли, то и воля въ своихъ обнаруженіяхъ также неспособна обойтись безъ помощи разума. Поэтому мы можемъ съ равнымъ основаніемъ направить приведенное возраженіе противъ обѣихъ душевныхъ силъ, причемъ взаимное отношеніе ихъ останется одинаково неяснымъ, подчинимъ-ли мы волю разуму, или обратно.

Разгадка затрудненія, думается намъ, лежитъ въ томъ, что разумъ и воля не представляютъ собою отдѣльныхъ и самостоятельныхъ силъ души; они кажутся таковыми лишь аналитической мысли нашей. вмѣстѣ съ чувствованіями, разумъ и воля являются въ сущности только своеобразными проявленіями единой душевной силы, которая въ нихъ обращается къ намъ различными своими сторонами. По мнѣнію наиболѣе авторитетныхъ современныхъ психологовъ, въ каждомъ душевномъ явленіи всегда присутствуютъ всѣ элементы психической жизни, но въ степени разной, чѣмъ и объясняется различіе этихъ явленій. Обыкновенно одинъ изъ этихъ элементовъ преобладаетъ надъ прочими, окрашивая собою все явленіе. Смотри по тому, какой элементъ преобладаетъ, мы различаемъ явленія сознанія, воли и чувствованія. Съ этой точки зрѣнія приведенное возраженіе падаетъ само собою, какъ скоро въ предлагаемой формулѣ мы слѣдаемъ соотвѣтственную редакціонную поправку: свобода воли состоитъ въ тѣхъ нашихъ дѣйствіяхъ, въ которыхъ рѣшающая роль принадлежитъ душевной силѣ, какъ агенту

сознательному и разумному по преимуществу. Именно на счетъ этой стороны души, а не какой-либо иной, должна быть отнесена наша свобода, ибо выражающія ее дѣйствія характеризуются, какъ мы видѣли, сознательностью и выборомъ направленія дѣятельности, т. е. намѣренностью поступковъ.

Оканчивая наше сообщеніе, замѣтимъ, что вопросъ о свободѣ воли, въ томъ видѣ, какъ мы его формулируемъ, переносится въ область психологическаго изслѣдованія, тогда какъ до сихъ поръ онъ разсматривался и рѣшался по преимуществу метафизикою. Причисленіе его къ метафизическимъ проблемамъ съ необходимостью вытекало изъ самой его постановки: свобода противопоставалась закону необходимости или причинности и вмѣстѣ съ тѣмъ являлась отрицаніемъ времени, что самымъ тѣснымъ образомъ связывало ее съ метафизическими задачами. Какъ скоро такая постановка вопроса признается невѣрною,—прежняя связь его съ метафизикою порывается сама собою. Можетъ быть, при ближайшемъ изученіи дѣла связь эту вновь придется возстановить, но во всякомъ случаѣ уже на другихъ основаніяхъ.

Относя вопросъ къ области психологіи, нужно-ли прибавлять, что надлежащее его рѣшеніе требуетъ внимательнаго и всесторонняго анализа взаимныхъ отношеній сознанія, воли и чувствованія и болѣе или менѣе точнаго опредѣленія ихъ роли въ нашихъ дѣйствіяхъ. Не претендуя на выполненіе этой задачи, мы старались на предыдущихъ страницахъ указать только путь, котораго, по нашему мнѣнію, слѣдуетъ держаться въ данномъ вопросѣ, причемъ бѣглыми чертами намѣтили представляющееся намъ рѣшеніе на этомъ пути. Не скрываемъ отъ себя, что въ нашемъ изложеніи многое не принято во вниманіе; охотно допускаемъ даже, что въ тѣхъ или иныхъ частныхъ выводахъ встрѣчаются, быть можетъ, промахи, просмотрѣнные нами. Но въ общемъ и цѣломъ взятое нами направленіе кажется намъ тѣмъ болѣе вѣрнымъ, что самыя глубокія рѣшенія по вопросу о свободѣ воли, наприм. ученіе Канта, легко поддаются истолкованію въ духѣ защищаемыхъ нами взглядовъ, если,

конечно, отбросить отъ этихъ рѣшеній все то, что съ необходимостью обуславливалось традиціонною постановкою проблемы. Къ сожалѣнію, мы не можемъ коснуться здѣсь этой любопытной стороны дѣла, которая могла-бы составить предметъ особаго сообщенія.

III.

Въ заключеніе намъ хотѣлось-бы сказать нѣсколько словъ по одному частному вопросу, которому еще такъ недавно при-давали большое значеніе въ сужденіяхъ о духовной свободѣ человѣка. Мы разумѣемъ *статистическія данныя*, казавшіяся одно время важнымъ аргументомъ въ пользу детерминизма.

Первое систематическое примѣненіе статистическаго метода къ рѣшенію этическихъ вопросовъ было сдѣлано еще въ срединѣ прошлаго столѣтія Зюсмилхомъ, который при помощи цифръ хотѣлъ показать присутствіе „божественнаго порядка въ измѣненіяхъ человѣческаго рода“, какъ это выражено въ самомъ заглавіи его сочиненія. Попытка Зюсмилха долго оставалась, однако, одинокою и не обращала на себя вниманія. Только столѣтіемъ позднѣе, съ появленіемъ трудовъ Кетлэ, статистическій методъ получилъ право гражданства въ такъ-называемой моральной статистикѣ, имѣющей прямое отношеніе къ занимающему насъ вопросу. Въ отличіе отъ Зюсмилха, стоявшаго на богословской точкѣ зрѣнія божественнаго міропорядка, Кетлэ, въ духѣ своего времени, отправлялся отъ идеи господства въ жизни и дѣятельности человѣка и общества постоянныхъ законовъ, выясненіе которыхъ, раскрывая причинную связь и взаимную зависимость явленій въ этой области, составляетъ задачу моральной статистики. Отсюда оставался одинъ шагъ до заключеній по вопросу о духовной свободѣ человѣка, при существующемъ взглядѣ на нее, какъ на отрицаніе причинности. Самъ Кетлэ этого шага не сдѣлалъ, остановившись на полдорогѣ; но онъ былъ сдѣланъ его единомышленниками и послѣдователями тѣмъ рѣшительнѣе, что представлялся имъ прямымъ выводомъ изъ основныхъ и доказанныхъ положеній статистики.

Въ самомъ дѣлѣ, статистическія данныя удостовѣряютъ неоспоримымъ образомъ, что міръ явленій, въ которыхъ активнымъ или пассивнымъ факторомъ служить человѣкъ, управляется неизмѣнными законами, какъ и физическій міръ, и что съ этой стороны поступки людей и различныя событія ихъ жизни, взятые въ достаточномъ числѣ, выражаютъ собою необходимыя слѣдствія не всегда видныхъ, но постоянно дѣйствующихъ причинъ. Статистикою твердо, на прим., констатировано, что число браковъ вообще, браковъ между холостыми и незамужними, между молодыми людьми и старухами или наоборотъ, число рожденій, убійствъ, случайныхъ ссоръ, благодѣяній, число писемъ, недоставленныхъ вслѣдствіе ошибки, неточности или отсутствія адреса и т. д.,—что всѣ эти числа повторяются изъ года въ годъ съ поразительной правильностью и постоянствомъ, обыкновенно представляя собою постепенно возрастающія или убывающія прогрессіи. Даже самоубійства, которыя считаются явленіями наиболѣе произвольными, даютъ тѣ-же правильные ряды цифръ, какъ показалъ А. Вагнеръ, и притомъ не только вообще, но по полу, возрасту, даже по роду избираемой смерти. Это поразительное постоянство въ явленіяхъ частной и общественной жизни, наглядно выражаемое цифрами, несомнѣнно указываетъ на присутствіе здѣсь постоянныхъ законовъ, управляющихъ нашею судьбою. Отсюда совершенно послѣдовательно заключаютъ, что существованіе этихъ законовъ, подчиняющихъ себѣ жизнь человѣка во всѣхъ сторонахъ и проявленіяхъ, должно необходимо исключать его духовную свободу, понимаемую въ смыслѣ противоположенія необходимости или причинности.

Конечный выводъ, естественно вытекающій изъ такого пониманія свободы, намъ кажется совершенно несостоятельнымъ при правильномъ взглядѣ на эту послѣднюю. Статистическія цифры, безспорно, доказываютъ, что всѣ явленія жизни *подчинены* постояннымъ законамъ; но отсюда никакъ не слѣдуетъ, чтобы эти законы непременно *исключали* нашу

свободу. Они могут исключать ее, но могут и не исключать. Иначе говоря, статистическія данныя одинаково мирятся какъ съ положительнымъ, такъ и съ отрицательнымъ рѣшеніемъ вопроса о свободѣ воли, если только онъ понимается должнымъ образомъ. Что они мирятся съ отрицательнымъ рѣшеніемъ,—ясно само собою; но что они не противорѣчатъ и рѣшенію *положительному*, въ этомъ убѣждаютъ слѣдующія соображенія.

Представимъ себѣ, ради простоты дѣла, что человѣкъ одаренъ абсолютною свободою воли. Съ точки зрѣнія, нами защищаемой, это значить, что его воля въ каждомъ данномъ случаѣ опредѣляется разумомъ, который является господствующею душевною силой. Но разумъ въ своихъ отправленіяхъ дѣйствуетъ закономерно: при однихъ и тѣхъ-же условіяхъ, при однихъ и тѣхъ-же данныхъ, подлежащихъ его обсужденію, онъ долженъ приходить къ однимъ и тѣмъ-же опредѣленіямъ и выводамъ; въ противномъ случаѣ пришлось бы допустить, что изъ одинаковыхъ посылокъ разумъ способенъ дѣлать различныя заключенія, что, наприм., дважды два не всегда и не для всякаго—четыре. Поэтому свободныя дѣйствія отдѣльныхъ лицъ за извѣстный періодъ времени должны непремѣнно выразиться въ правильномъ рядѣ цифръ, если мы *предположимъ*, что эти лица находились въ данное время приблизительно въ одинаковыхъ условіяхъ, на которыя они, естественно, отзывались одинаковымъ образомъ. Остается рѣшить, возможно-ли такое предположеніе?

Отвѣтъ едва-ли можетъ подлежать сомнѣнію. Наше предположеніе не только возможно, но обязательно въ виду того прочно установленнаго факта, что явленія общественной жизни, сплетаясь между собою, обуславливая другъ друга и оказывая взаимное вліяніе, всегда образуютъ длящаяся состоянія относительнаго равновѣсія (*consensus*), которыя переходятъ въ новыя формы путемъ медленнаго превращенія отдѣльныхъ составныхъ элементовъ. При нормальномъ теченіи жизни, не возмущаемомъ исключительными событіями, общественныя состоянія представляютъ, стало-быть, болѣе

или менѣе устойчивыя сочетанія солидарныхъ явленій, измѣняющіяся лишь постепенно и по частямъ.

Понятно, что такая устойчивость состояній общества должна вести къ соотвѣтствующей устойчивости дѣйствій отдѣльныхъ его членовъ, отражаемой постоянствомъ статистическихъ цифръ, а процессъ постепеннаго измѣненія этихъ состояній долженъ, въ свою очередь, сказываться соотвѣтственными колебаніями помянутаго постоянства, обнаруживающимися въ рядахъ возрастающихъ или убывающихъ прогрессій статистики.

Такимъ образомъ, рѣшительно все равно, опредѣляется ли наша воля разумомъ или совокупностью другихъ условій, т. е. свободна или не свободна она, — дѣйствія людей могутъ одинаково давать правильные ряды цифръ. Въ первомъ случаѣ эти цифры будутъ выражать собою господство въ человѣческой жизни разумной закономерности, во второмъ онѣ явятся выраженіемъ необходимыхъ отношеній иного рода. Но, что-бы ни выражалось ими, въ интересующемъ насъ вопросѣ онѣ, очевидно, не могутъ имѣть значенія *доказательствъ* въ пользу или противъ духовной свободы человѣка.

Ради простоты дѣла мы допустили выше, что человѣкъ обладаетъ абсолютною свободой, которою, однако, онъ не располагаетъ въ дѣйствительности. Мѣра его дѣйствительной свободы весьма ограничена и условна: она измѣняется, какъ мы видѣли, не только отъ человѣка къ человѣку, но и отъ дѣйствія къ дѣйствию одного и того-же лица. Поэтому въ жизни поступки свободные постоянно чередуются съ несвободными, причемъ какъ тѣ, такъ и другіе имѣютъ разнообразныя степени и оттѣнки. Съ этой точки зрѣнія данныя моральной статистики представляютъ собою комбинированный результатъ *сложныхъ* причинъ, въ числѣ которыхъ наша духовная свобода, направляемая разумомъ, играетъ роль лишь *одного* изъ многихъ слагаемыхъ.

Н. Звѣревъ.

Что такое метафизика *)?

Истинный смысл человѣческаго существованія заключается въ разумной дѣятельности. Дѣйствуютъ и животныя, но ихъ дѣятельность не разумна. Неразумно дѣйствуютъ и люди,—и тогда мы осуждаемъ ихъ дѣятельность, какъ несоотвѣтствующую ихъ человѣческому званію и назначенію.

Что-же значить, однако, дѣйствовать разумно?—Это значитъ осуществлять въ своей дѣятельности *разумными средствами разумныя цѣли*. Но каковы эти средства и эти цѣли?—Люди весьма расходятся въ ихъ опредѣленіи.

Потребность прійти къ соглашенію въ опредѣленіи этихъ цѣлей и средствъ разумной человѣческой дѣятельности ведетъ къ образованію различныхъ областей и приемовъ познания міра и самого человѣка.

Дѣятельность человѣческая опредѣляется двумя факторами: самимъ человѣкомъ и міромъ, среди котораго онъ дѣйствуетъ. Чтобы дѣйствовать разумно, человѣкъ долженъ по-

*) Настоящій очеркъ является переработкою и нѣкоторымъ распространеніемъ взглядовъ, изложенныхъ авторомъ въ двухъ засѣданіяхъ „Психологическаго Общества“ по поводу реферата Н. А. Иванова о философіи, помѣщеннаго выше. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ имѣетъ значеніе нѣкотораго итога той работы автора надъ вопросомъ „о задачахъ философіи“, которая нашла себѣ выраженіе въ другихъ сочиненіяхъ и статьяхъ его, прямо или косвенно относившихся къ данному вопросу. †

знать міръ и себя самого,—законы, которымъ подчинено существованіе міра и его собственное существованіе, смыслъ и назначеніе жизни міра и его собственной жизни и дѣятельности.

Такимъ образомъ главная цѣна *познанія* заключается въ томъ, что оно есть путь къ уясненію цѣлей и средствъ разумной человѣческой дѣятельности. Въ основаніи всякой, самой абстрактной и, повидимому, неприложимой къ жизни, познавательной дѣятельности лежитъ хотя-бы и смутное убѣжденіе, что она рано или поздно, тѣмъ или другимъ способомъ, поможетъ человѣку достигнуть болѣе разумной жизни, болѣе цѣлесообразной и правильной дѣятельности въ отношеніи къ міру и къ самому себѣ. Всякая, самая отвлеченная наука стремится найти, и рано или поздно находитъ, свое приложеніе въ человѣческой жизни. Познаніе есть, такимъ образомъ, подготовительный путь къ дѣятельности, — умъ есть орудіе воли при осуществленіи ея цѣлей.

Но въ такомъ случаѣ нужно допустить, что воля человѣческая обладаетъ съ самаго начала нѣкоторымъ *инстинктомъ разумности*, который и заставляетъ ее искать знанія, какъ средства для достиженія ступени сознательно-разумной дѣятельности, ибо само познаніе есть уже *дѣятельность*, и притомъ дѣятельность по существу разумная, ведущая къ разумнымъ цѣлямъ. Что въ человѣкѣ есть такой „инстинкъ разумности“, не должно насъ удивлять, ибо всѣ отдѣльно взятые инстинкты не только человѣка, но и животныхъ, какъ давно доказано, по существу разумны и цѣлесообразны, т.-е. бессознательно ведутъ неразумныя существа къ осуществленію въ жизни нѣкоторыхъ разумныхъ цѣлей, предначертанныхъ устройствомъ и ходомъ развитія природы. Изъ этого вытекаетъ съ неизбѣжностью то заключеніе, что уже всѣ инстинкты неразумныхъ существъ, вмѣстѣ взятые, представляютъ низшее выраженіе и воплощеніе нѣкотораго общаго *инстинкта* разумности, который разлитъ въ природѣ и составляетъ внутренній двигатель въ ея развитіи.

Этими соображеніями и объясняется, какимъ образомъ познаніе является для человѣка сначала невольнымъ, беско-

знательнымъ путемъ къ пріобрѣтенію тѣхъ элементовъ разумности, которые необходимы для ясной постановки самой задачи „разумной, человѣческой дѣятельности“ и для сознательнаго пользованія тѣмъ-же познаніемъ, какъ преднамѣреннымъ орудіемъ для выполнения этой задачи.

Пользуясь познаніемъ, какъ средствомъ развитія и утвержденія своей разумной дѣятельности, человѣкъ поочередно устремляется то къ изученію природы, то къ изученію самого себя, съ цѣлью овладѣть самымъ существомъ и основными нитями тѣхъ, сначала для него таинственныхъ законовъ, которые управляютъ жизнію міра. Онъ пробуетъ овладѣть ими то сосредоточиваясь въ себѣ самомъ, вникая въ сокровенныя пружины дѣятельности своего разума и духа, то отрякаясь на время отъ задачи самопостиженія и обращаясь къ подробному и тщательному изученію природы. Онъ ищетъ разгадки жизни то въ настоящемъ—въ данной вокругъ него дѣйствительности, то въ прошедшемъ міра, живыхъ существъ и самого человѣческаго рода, то, наконецъ, въ построеніи гаданій и предположеній о вѣроятномъ будущемъ міра и человѣческаго общества. Сначала онъ пробуетъ охватить истинную природу вещей сразу, стараясь угадать самыя основныя пружины бытія міра и своей собственной жизни. Но когда это не удается, онъ примиряется съ необходимостью постепеннаго и медленнаго, но за то прочнаго пріобрѣтенія истинъ несомнѣнныхъ, хотя-бы и незначительныхъ. Между отдѣльными науками и ихъ представителями правильно распредѣляются роли,—всѣмъ имъ рекомендуются терпѣніе, осмотрительность и воздержаніе отъ слишкомъ быстрыхъ и рѣшительныхъ поступковъ мысли.

Словомъ сказать, человѣчество ведетъ съ природою вещей непрерывную борьбу для того, чтобы вполне овладѣть ею,—и исторія науки представляетъ грандіозную картину всевозможныхъ перипетій этой борьбы, въ которой не мало было и моментовъ трагическихъ, событій глубоко потрясающихъ, но не мало было и комическихъ эпизодовъ—глупыхъ недоразумѣній и странныхъ промаховъ.

Несомнѣнно, что, если конечная цѣль знанія—дать чело-вѣку строго обоснованные, для всѣхъ одинаково достовѣр-ные и обязательные принципы разумной дѣятельности, то эта конечная и высшая цѣль не можетъ быть достигнута сразу. Необходимо сперва вполнѣ познать природу міра и чело-вѣка, и только тогда настанетъ возможность устано-вить окончательныя и недоступныя болѣе никакому колеба-нію начала дѣятельности. Но несомнѣнно однако и то, что чело-вѣческая дѣятельность постоянно нуждается въ руко-водствѣ, и такимъ образомъ невозможность сразу достигнуть абсолютно-досто-вѣрныхъ и окончательныхъ принциповъ ра-зумной дѣятельности не должна и не можетъ препятство-вать постоянному ихъ исканію, постоянному подведенію ито-говъ уже добытому, хотя-бы и неполному, знанію и уста-новленію началъ, если не абсолютно, то относительно до-стовѣрныхъ и обязательныхъ.

Отсюда вытекаетъ для чело-вѣческаго ума необходимость не пренебрегать никакими средствами для уразумѣнія дѣй-ствительности, всегда и вездѣ однако-же оцѣнивая надле-жащимъ образомъ, безпристрастно и спокойно, значеніе отдѣльныхъ пріемовъ познанія.

Съ одной стороны необходимо детальное и тщательное *изученіе явленій опыта*, не только внѣшняго, но и внутрен-няго опыта, въ наукахъ специальныхъ, которыя совершенно правильно стремятся и должны стремиться къ идеалу *позитивно*, положительнаго, т.-е. вполнѣ точнаго и раздѣль-наго усвоенія этихъ явленій опыта и ихъ отношеній. Но, съ другой стороны, столь-же необходима *логическая работа мысли*, отвлеченная отъ явленій опыта и дѣйствующая въ двухъ на-правленіяхъ, а именно: 1) въ смыслѣ *критики и упорядоченія выводовъ, обобщеній и заключеній*, пріобрѣтенныхъ на основаніи данныхъ опыта, при помощи изученія явленій, и 2) въ смыслѣ *установленія общихъ логическихъ критеріевъ опыта*, понятій и по-ложеній, или истинъ, которыя должны лежать въ основаніи всякаго изученія явленій опыта и не могутъ быть извлечены изъ свойствъ явленій. Таковы, наприм., понятія и положе-

нія математическія,—аксіомы, постулаты и теоремы математической науки,—которыя являются *идеальными*, логическими построениями нашей мысли, возникающими независимо от изучения явленій опыта и однако руководящими этимъ изученіемъ и составляющими его основаніе.

Но этимъ еще не исчерпываются всѣ задачи и формы познанія. Кромѣ органовъ ощущенія и логическихъ функцій мысли, человѣкъ обладаетъ для проникновенія въ природу вещей еще и другими средствами: 1) *чувствомъ* и 2) *воображеніемъ*. Чувство схватываетъ часто то, что неспособна уловить и раздѣльно опредѣлить мысль путемъ детальнаго разчлененія ощущеній и логической обработки понятій. Воображеніе же или творчество часто упреждаетъ логическую работу мысли и даетъ возможность, цѣлымъ рядомъ безсознательныхъ и недоступныхъ логическому анализу процессовъ, построить общую формулу или отвлеченный принципъ, проливающей неожиданнй свѣтъ на множество непонятныхъ до толъ явленій, на цѣлый рядъ сложныхъ и запутанныхъ фактовъ.

Само собою, что чувство и воображеніе не могутъ имѣть въ познаніи дѣйствительности той цѣны, какую мы даемъ ощущеніямъ и обыкновеннымъ логическимъ процессамъ ума. Но они имѣютъ другую и едва-ли меньшую цѣну. Ощущеніе и логическое мышленіе—орудія анализа, точнаго разчлененія представленій и понятій. Чувство и воображеніе—орудія синтеза, творчества. Кромѣ того, чувство, какъ самое интимное выраженіе внутренней природы субъекта, есть путь къ познанію субъективной стороны дѣйствительности, законовъ внутренней жизни природы. Это даетъ чувству новую цѣну въ области познанія, почти такую-же, какую имѣетъ ощущеніе въ дѣлѣ познанія внѣшней природы міра. Воображеніе, въ свою очередь, подчиняется въ своихъ отправленияхъ нѣкоторымъ логическимъ законамъ, и это даетъ ему возможность иногда соперничать въ цѣнности результатовъ съ аналитическою дѣятельностью мышленія.

Не вполне еще выяснены въ своемъ составѣ и элементахъ всѣ эти сложные факторы нашей познавательной дѣятельно-

сти; но странно было-бы сомнѣваться въ томъ, что полное и всестороннее познаніе міра и человѣка возможно лишь при ихъ синтезѣ и взаимодействіи. Идея такого полного и всесторонняго познанія выражалась издавна въ понятіи *философіи*, которая означаетъ любовь и стремленіе къ мудрости, т.-е. стремленіе къ той полнотѣ и совершенству знанія, которыя необходимы для того, чтобы человѣкъ обладалъ правильными и твердыми критеріями дѣятельности.

Мудрость не есть только знаніе внѣшняго міра,—она есть прежде всего знаніе человѣкомъ самого себя. Она не есть только обладаніе наблюденіями, обобщеніями изъ опыта, выводами разсудка,—она есть обладаніе высшими абстрактными формулами жизни, высшими интуиціями чувства—идеалами, пріобрѣтенными путемъ взаимодействія всѣхъ духовныхъ силъ человѣка,—отправленій логическаго мышленія и богатой фантазіи,—всѣхъ доступныхъ человѣку ощущеній и самыхъ возвышенныхъ чувствъ. И къ этой именно полнотѣ и единству всѣхъ данныхъ и факторовъ человѣческаго сознанія всегда стремилась философія.

Въ этомъ—существенное отличіе ея отъ науки, искусства, религіи, которыя стремятся удовлетворить отдѣльнымъ потребностямъ человѣческаго духа: потребности логически-строгаго и точнаго мышленія (наука), потребности постановки системы чувствъ человѣка въ соотвѣтствіе съ дѣйствительною субъективною природою вещей (искусство), потребности непосредственнаго урегулированія человѣческой воли (религія). Философія, какъ цѣлое, не есть ни наука только, ни искусство, ни религія, а есть *философія*—и должна всегда и прежде всего остаться сама собою. Но это не мѣшаетъ философіи быть одною своею стороною наукой, ибо она подводитъ наукѣ итоги, устанавливаетъ для нея общіе критеріи и методы, указываетъ ей на ея противорѣчія и ставитъ ей новые вопросы. Другою своею стороною философія будетъ всегда сродни искусству, ибо она объединяетъ и освѣщаетъ то, что отгадано художественнымъ чутьемъ, и творитъ отвлеченные символы (принципы), охватывающие

конкретные образы поэтовъ, обличаетъ искусство (съ точки зрѣнія высшаго синтеза идеальныхъ понятій) во дни и на-тяжкахъ, указываетъ ему новые идеалы и новые способы воздѣйствія на дѣйствительность. Наконецъ, есть и сторона общая у философіи и религіи, ибо философія служитъ для религіи способомъ повѣрки, проведенія и утвержденія предъ разумомъ истинъ вѣры, а также средствомъ устранения изъ религіи всего того, что по существу ей чуждо, что составляетъ въ ней результатъ личныхъ и случайныхъ людскихъ вліяній.

Поэтому исторически философія всегда сама строилась на основахъ науки, искусства и религіи даннаго народа и времени, а вмѣстѣ съ тѣмъ оказывала существенное воздѣйствіе на ихъ дальнѣйшее строеніе и развитіе: она—то порожидала или возрождала науку, искусство и религію,—то сама изъ нихъ рождалась и возрождалась!

Всѣ попытки разорвать эти естественныя отношенія взаимодѣйствія между философіей и другими формами разумнаго постиженія дѣйствительности всегда вели къ уродливымъ уклоненіямъ философіи отъ главнаго пути развитія. Разрывъ съ наукою порождалъ фантастическія и произвольныя умствованія, неоправдываемыя дѣйствительностью. Разрывъ съ искусствомъ и художественностью приводилъ философію къ сухимъ и пустымъ схоластическимъ формуламъ. Разрывъ съ религіей и религіозностью заставлялъ философію запутываться въ безысходныхъ противорѣчійхъ и антиноміяхъ человѣческаго разсудка и утрачивать всѣ средства для ихъ примиренія (Шопенгауэръ).

Поэтому бесплодны всѣ попытки вполне слить философію съ наукою, сдѣлать изъ нея особую область чисто-субъективнаго творчества, или превратить ее въ своего рода новую религію человѣчества.

Впрочемъ послѣдніе два приема уничтоженія индивидуальности философіи встрѣчаются рѣдко. Но за-то тѣмъ сильнѣе проявляется въ наше время тенденція слить и отождествить философію съ наукою.

Этот замысел осуществляется двоякимъ способомъ: 1) или философія признается особою наукою или группою наукъ, на ряду со всѣми прочими спеціальными, а именно наукою о познаніи, объ основахъ и методахъ самой науки; 2) или философія изображается какъ синтезъ или итогъ всѣхъ наукъ, какъ наука въ ея цѣломъ, причемъ иногда ей приписывается вдобавокъ временная роль—служить общимъ резервуаромъ для всѣхъ тѣхъ знаній и воззрѣній, которыя по современному состоянію спеціальныхъ наукъ еще не вошли въ составъ науки, но рано или поздно должны въ него войти.

При томъ и другомъ пониманіи, изъ круга задачъ философіи исключаются весьма существенныя и основныя. Въ первомъ случаѣ философія лишается права высшаго синтеза данныхъ, добытыхъ науками спеціальными, въ одно цѣльное міровоззрѣніе. Во второмъ случаѣ отрицается ея существенная роль руководительницы всякаго спеціальнаго человѣческаго познанія, задача—установленія ея общихъ критеріевъ и методовъ познанаія. И, наконецъ, въ обоихъ случаяхъ отвергается значеніе философіи какъ строительницы общихъ началъ и критеріевъ поведенія, идеаловъ разумной человѣческой дѣятельности и руководящихъ принциповъ не только познанія, но и творчества.

Для того, чтобы правильно оцѣнить отношеніе философіи къ наукѣ, нужно отдать себѣ отчетъ въ томъ, что составляетъ особый *научный* элементъ въ философіи и даетъ право съ известной стороны, о которой мы уже упоминали, считать философію наукою особаго рода, наукою съ самостоятельнымъ предметомъ, задачами и приемами изслѣдованія.

Этотъ особый *научный* элементъ въ философіи обозначается именемъ *метафизики*, какъ своеобразной науки и своеобразнаго метода изслѣдованія. Понятіе философіи шире понятія метафизики, ибо въ понятіе философіи, какъ мы видѣли, входятъ и такіе приемы уразумѣнія и воспроизведенія дѣйствительности въ идеяхъ, которые чужды наукѣ въ собственномъ смыслѣ. Но это не мѣшаетъ метафизикѣ состав-

лять существенную и основную сторону философии как по содержанию, так и по приемам разработки этого содержания.

Разрешение вопроса об отношении философии к наукам, точно также как и правильное определение понятия „научной философии“, невозможно без выяснения—*что такое метафизика*,—каковы ее предмет, задачи и методы?

В наше время, правда, этот вопрос часто обходится и с понятием метафизики не признают уже необходимым считаться, признавая это понятие, благодаря Ог. Конту, навсегда вычеркнутым из реестра понятий „научных“. Но здесь мы имеем дело с явным недоразумением: термин метафизики принимается в произвольном, исторически и теоретически неверном значении, какое ему дал Ог. Конт. Термин метафизики, как известно, в течение многих веков филологически неверно истолковывался,—думали, что он означал у Аристотеля и его последователей учение о началах или силах, лежащих за пределами мира физического, между тем как на самом деле этот термин, как показала историческая критика, самому Аристотелю был неизвестен, и введен был в употребление лишь через два века после его смерти, одним из греческих грамматиков (Андроником Родосским), приводившим в порядок сочинения Аристотеля. С дидактической целью этот грамматик поставил сочинения Аристотеля „о первой философии“ (или о началах) *после* физических сочинений того же писателя, почему и озаглавил их общим термином „*Τὰ μετὰ τὰ φυσικά*“. Отсюда ясно, что понятие метафизики в корне своем не содержит в себе непротивоположения понятию физики или совокупности физических учений и знаний.

На самом деле, если метафизика стала учением о началах, первых причинах, сущностях вещей и т. д., то прежде всего и в основании своем, еще со времени Сократа и Платона, называвших эту самую науку *диалектикой*, она была наукою о *понятиях* человеческого разума, как

общихъ основахъ всякаго достовѣрнаго познанія и опыта. Такое истинное значеніе метафизики было вполнѣ возстановлено Кантомъ, и отрицая за 50 лѣтъ до Конта ту *другую, ложную метафизику*, которая безъ посредства критики понятій *человѣческаго разума* разсуждала о сущностяхъ вещей и общихъ началахъ бытія, Кантъ однакоже совершенно правильно назвалъ свою новую критику понятій—*новой метафизикой, метафизикой будущаю*. Ог. Контъ только по наслышкѣ былъ знакомъ съ Кантомъ, съ его системою непосредственно не освоился и, при отрицаніи метафизики, повидимому, имѣлъ въ виду только выродившіеся остатки картезіанства (Декартовской метафизики), господствовавшіе въ школахъ Франціи и лежавшіе въ основаніи преподаванія философіи въ его отечествѣ. Самъ не подозрѣвая того, онъ велъ борьбу съ этой ложной метафизикой, во имя другой, *своей собственной метафизики* или теоріи объ отношеніи понятій *человѣческаго ума къ опыту*—теоріи хотя и неглубокой и невѣрной, но все-таки метафизической. И съ легкой руки Конта то-же отрицаніе метафизики вообще (а въ сущности только извѣстнаго направленія или формы метафизики) повторялось цѣлая пятьдесятъ лѣтъ явными и скрытыми приверженцами позитивизма, во имя весьма опредѣленной, но, къ сожалѣнію, односторонней *позитивной* или, точнѣе говоря, *сенсуалистической метафизики*. И всякое отрицаніе метафизики, если оно не голословно, а опирается на какія-нибудь критическія основанія, всегда было и будетъ отрицаніемъ одной метафизики, во имя другой, ибо оно всегда предполагаетъ *извѣстную теорію отношенія разума къ бытію, субъекта къ объективному міру, познающаю ума къ познаваемому*, а всякая такая теорія, будь она даже совершенно скептическая или только феноменалистическая (признающая бытіе однихъ только „явленій“), есть теорія метафизическая.

Итакъ прежде всего метафизика, какъ наука, *есть изслѣдованіе и опредѣленіе общихъ формъ и законовъ духа (разума и воли) въ познаніи дѣйствительности, а также и въ воздѣйствіи ея на дѣйствительность*. Этою послѣднею прибавкою въ содержаніе метафизики вводит-

ся и все то изслѣдованіе, которое у Канта составляло предметъ критики *практическаго* разума и критики силы сужденія.

Съ точки зрѣнія этого опредѣленія, метафизика есть и теорія компетентности разума въ дѣлѣ познанія дѣйствительности, и теорія компетентности разума (практическаго) въ воздѣйствіи на дѣйствительность (т.-е. теорія общихъ началъ дѣятельности свободной и разумной воли). Но такъ какъ, опредѣляя общія формы и условія познанія и дѣятельности разума, метафизика тѣмъ самымъ рѣшаетъ вопросы и объ *отношеніи разума къ бытію, субъекта къ объекту*, а слѣдовательно опредѣляетъ и *общую природу объекта и субъекта*, какъ они открываются нашему разуму въ его *познаніи и дѣятельности*, то съ тѣмъ вмѣстѣ эта наука является не только наукою объ общихъ началахъ и критеріяхъ разума, но въ извѣстномъ смыслѣ и наукою *объ общихъ началахъ бытія*. Тѣ мыслители, наприм., которые утверждаютъ, что существуютъ въ мірѣ реально только явленія, что вещи въ себѣ или вовсе не существуютъ или не познаваемы для разума человѣческаго,—тѣмъ самымъ высказываютъ опредѣленную метафизическую теорію бытія и его отношенія къ мышленію,—теорію, претендующую на такую-же *абсолютную* достовѣрность и истинность, какъ и противоположная ей метафизическая теорія о существованіи и познаваемости вещей въ себѣ или субстанцій. Другими словами, въ метафизикѣ есть тоже теоріи *положительныя* и *отрицательныя* (какъ и во всякой наукѣ), но сама метафизика отрицательными доктринами нисколько не уничтожается. Положеніе отрицателей метафизики совершенно похоже на положеніе древнихъ скептиковъ, которые утверждали, что ничего абсолютно-достовернаго человѣческой умъ познать не въ состояніи, и тѣмъ самымъ провозглашали нѣкоторую, *съ ихъ точки зрѣнія*, абсолютно-достоверную истину. Своимъ *абсолютнымъ* отрицаніемъ метафизики отрицатели ея еще разъ блестящимъ образомъ подтверждаютъ ея существованіе и ея неизбѣжность для человѣческаго ума.

Отъ этихъ общихъ соображеній обратимся къ спеціаль-

ному опредѣленію предмета и пріемовъ метафизики, какъ науки.

При сдѣланномъ нами выше опредѣленіи задачъ метафизики невольно возникаетъ вопросъ: *чѣмъ-же метафизика отличается отъ психологіи*,—вѣдь и психологія, какъ наука опытная, восходитъ отъ частныхъ психическихъ явленій къ опредѣленію общихъ формъ и законовъ духа, т.-е. разума и воли? Но въ томъ-то и дѣло, что метафизика не опытная, а *умозрительная* наука, подобная математикѣ. Метафизика, путемъ критики понятій нашего разума, устанавливаетъ общія качественныя формы, критеріи и законы всякаго опыта, столько-же внѣшняго, сколько и внутренняго,—тогда какъ математика тѣмъ-же путемъ устанавливаетъ количественныя формы, критеріи и законы явленій опыта. Поэтому новѣйшія попытки построения метафизики на почвѣ опыта *) грѣшатъ основною и непоправимою ошибкою—предположеніемъ, что изъ явленій опыта всецѣло могутъ быть извлечены тѣ *всеобщія и необходимыя истины*, которыя сами лежатъ въ основаніи всякаго опыта, т.-е. предваряютъ его, какъ абсолютно-достоверныя критеріи изученія явленій.

Конечно понятіе *опыта* употребляется въ различномъ значеніи, и если разумѣть въ понятіи человѣческаго опыта все то, что человѣкъ *испытываетъ, переживаетъ* и, испытывая, перерабатываетъ умомъ въ понятія, то не только метафизика, но всякое дѣйствительное и возможное, истинное и даже неистинное познание окажется опытнымъ. Но мы разумѣемъ здѣсь опытъ въ болѣе тѣсномъ и прямомъ его значеніи, въ какомъ онъ всегда противопологался умозрѣнію. Опытъ есть совокупность представленій и понятій, приобретаемыхъ чрезъ посредство ощущеній (внѣшнихъ и внутреннихъ), путемъ отвлеченія отъ нихъ единичныхъ признаковъ. Но самое это отвлеченіе, какъ дѣйствіе ума, уже предполагаетъ въ умѣ извѣстныя формы распорядка единич-

*) См. Alfred Fouillée: L'avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience. Paris, 18:9. Въ слѣдующей книгѣ журнала мы дадимъ разборъ и оцѣнку этой новой интересной книги.

ныхъ опытныхъ признаковъ явленій, критеріи ихъ сравненія, связыванія и разобшенія (наприм. законы тождества, противорѣчія, достаточнаго основанія, идеи количества, качества, отношенія и т. д.), которые не могутъ быть отвлечены отъ явленій опыта, такъ какъ уже предполагаются имъ. Естественно поэтому, что понятія объ этихъ общихъ нормахъ и критеріяхъ опыта пріобрѣтаются не путемъ обобщенія признаковъ отдѣльныхъ явленій, а строятся нами умозрительно, логическою работою мысли. Отличный примѣръ представляетъ въ этомъ отношеніи идея причинности, которая, какъ показалъ Юмъ, не дается непосредственно въ ощущеніяхъ зрительныхъ, слуховыхъ, осязательныхъ, и которая, какъ показалъ Кантъ, также мало можетъ быть извлечена изъ опыта явленій внутреннихъ, ибо, вопреки Юму, она содержитъ въ себѣ болѣе чѣмъ идею привычки ума связывать ощущеніямъ въ предметѣ. Въ ней содержится идея *необходимости и всеобщности* нѣкоторыхъ преемствъ явленій и фактовъ, столько-же внѣшняго, сколько и самого внутренняго опыта. Въ опытѣ-же всегда даны преемства явленій, хотя и повторяющіяся, но не ручающіяся за вѣчное, т. е. абсолютно необходимое и всеобщее повтореніе ихъ *).

Попытаемся-же теперь, путемъ традиціоннаго пріема, которымъ пользовались всѣ искренніе защитники метафизики, какъ науки умозрительной, — пріема сравненія ея съ математикой, — установить въ общихъ чертахъ **полный** составъ и значеніе этой науки и характеръ ея методовъ.

Въ математикѣ мы находимъ слѣдующія три существенныя черты, отличающія ея отъ наукъ опытныхъ. Во 1) ея основныя понятія не составлены, какъ понятія другихъ наукъ изъ отвлеченія существенныхъ признаковъ предметовъ и явленій опыта, а часто даже прямо выражаютъ истины, на которыя не предоставляютъ права никакія данныя опыта; яр-

*) См. объ этомъ подробнѣе нашу статью „Критика понятія свободы воли въ связи съ понятіемъ причинности“ (Труды Москов. Психол. Общ. Вып. III, Москва. 1889).

кими обращиками могут служить: понятіе точки, не имѣющей пространственныхъ измѣреній, понятіе бесконечно-большихъ и бесконечно-малыхъ величинъ и т. д., — мы беремъ только самые яркіе примѣры. Во 2) основныя математическія истины и положенія строятся не путемъ наблюденія и обобщенія отношеній между явленіями опыта (т.-е. экспериментально), а *чистымъ мышленіемъ*, путемъ интеллектуальнаго созерцанія отношеній пространственныхъ и временныхъ; нагляднымъ примѣромъ этого являются аксіомы и постулаты математики, наприм. положеніе, что прямая линія есть кратчайшее разстояніе между двумя точками (доказать эту истину, какъ и другія подобныя, можно только ссылкой на законы разума, а не на опытъ, ибо въ опытѣ нѣтъ не только безусловно прямыхъ линій, но нѣтъ и настоящихъ геометрическихъ линій съ однимъ только измѣреніемъ). Въ 3) всѣ математическія положенія имѣютъ характеръ не простыхъ утвержденій *фактовъ* опыта и ихъ отношеній, а необходимыхъ и ничѣмъ несокрушимыхъ *требованій*, предъявляемыхъ нашимъ мышленіемъ къ дѣйствительности. Положенія, что прямая линія есть кратчайшее разстояніе между двумя точками или что $2 \times 2 = 4$, — означаютъ, что такъ не только *бываетъ* обыкновенно въ опытѣ, а что такъ *должно* быть, въ силу законовъ познающей мысли, — между тѣмъ, какъ настоящіе „эмпирическіе“ законы въ наукахъ опыта, не заключающіе въ себѣ предпосылокъ математическихъ, или метафизическихъ (какъ увидимъ ниже), суть лишь обобщенные факты и ничуть не обязательны для всякаго возможнаго опыта.

Указанныя особенности математическихъ понятій и положеній были въ достаточной мѣрѣ выяснены и обоснованы Кантомъ, и до сихъ поръ никто не опровергнулъ его доводовъ, хотя и были сдѣланы нѣкоторыя остроумныя, но не убѣдительныя попытки въ этомъ смыслѣ.

Теперь для насъ важно еще разъ отмѣтить фактъ, что, несмотря на указанныя свойства математическихъ понятій и положеній, они выражаютъ собою все-таки не произволь-

няя фантазіи нашей мысли, а закономѣрныя объективныя отношенія, которымъ подчинены явленія опыта. Вслѣдствіе этого мы убѣждены, наприм., что не только въ *нашемъ умѣ*, но и въ области самой природы положенія математическія, наприм. постулаты о прямой линіи или о безконечныхъ величинахъ, имѣютъ полную силу и значеніе, равно какъ и теорема о равенствѣ суммы угловъ треугольника двумъ прямымъ, о равенствѣ длины всѣхъ радіусовъ круга, и другія подобныя. Это и даетъ возможность широко пользоваться математическими понятіями и положеніями при изученіи явленій опыта. Все что мы знаемъ достовѣрнаго и непоколебимаго въ области *количественныхъ отношеній вещей* опирается въ наукахъ опыта на основныя предпосылки математики. Вся точность наукъ опытныхъ, всѣ ихъ формулы и законы, выражающіе количественныя непоколебимыя соотношенія свойствъ и элементовъ явленій и предметовъ опыта, имѣютъ свой корень въ математическихъ понятіяхъ, аксіомахъ, постулатахъ и дедукціяхъ, приобрѣтаемыхъ и строяемыхъ чистою мыслию, независимо отъ всякаго изученія и обобщенія явленій опыта—въ силу разработки мышленіемъ его собственнаго формальнаго содержанія, по присущимъ ему неизмѣннымъ и всеобщимъ законамъ.

Теперь спрашивается: только-ли въ области *количественныхъ* отношеній нашъ умъ обладаетъ способностью строить символы и схемы, абсолютно обязательныя, помимо всякаго опыта,—не только для него, но и для объективной дѣйствительности, для міра реального бытія?

Что метафизика всегда содержала въ себѣ рядъ *качественныхъ* понятій и опредѣленій—никто не оспариваетъ. Что метафизика всегда заключала въ себѣ понятія необосновываемыя опытомъ и не выводимыя изъ совокупности ощущеній челоука и даже иногда какъ-бы противорѣчащія даннымъ опыта, тоже никто не станетъ отвергать, такъ какъ, во первыхъ, невыводимость изъ опыта (явленій опыта) метафизическихъ понятій субстанціи или вещи въ себѣ, понятій причинности, (реальной) свободы, необходимости (въ опытѣ все дано только

какъ фактъ, а не какъ необходимость), матеріи, силы, духа и т. д., была доказана цѣлымъ рядомъ анализовъ этихъ понятій мыслителями различныхъ школъ. Вотъ въ нихъ, именно на этой невыводимости всѣхъ указанныхъ понятій изъ опыта основывается, болѣе столѣтія, отрицаніе сенсуалистами, односторонними эмпириками и позитивистами реального значенія всѣхъ указанныхъ понятій и признанія ихъ за понятія метафизическія, въ смыслѣ понятій чуждыхъ опыту и къ истолкованію явленій опыта неприложимыхъ.

Что изъ этихъ противорѣчащихъ опыту и невыводимыхъ изъ опыта понятій составляютъ и могутъ составляться въ метафизикѣ цѣлыя системы положеній, независимо отъ опыта, при помощи одной чистой работы мысли или разума, тоже давно признано. Это доказали, во первыхъ, *положительно*, своими метафизическими системами, Декартъ, Спиноза, Лейбницъ, отчасти Кантъ, и еще разительнѣе Фихте, Шеллингъ, Гегель, Шопенгауэръ, не говоря о менѣе крупныхъ философахъ. Это доказывается затѣмъ и *отрицательно* — всѣми нападками на метафизику, на ея отрѣшенность отъ опыта, на ея попытки перешагнуть въ своихъ положеніяхъ за предѣлы опыта, въ область вещей въ себѣ и субстанцій, и навязать дѣйствительности законы и условія бытія, изъ опыта невыводимые.

Наконецъ, и то положеніе, что метафизика, подобно математикѣ, всегда содержала въ себѣ истины, которыя имѣли притязаніе не только констатировать *факты* дѣйствительности, но и опредѣлять абсолютно-обязательныя для внѣшней и внутренней дѣйствительности *нормы* бытія и дѣйствованія, также не подлежитъ сомнѣнію, ибо всѣ области метафизическаго построенія — теорія бытія (онтологія), теорія нормативныхъ законовъ мышленія (логика), теорія нормативныхъ законовъ поведенія (этика въ настоящемъ смыслѣ) — всегда устанавливали *абсолютныя* положенія, *обязательныя* для міра бытія вообще, — для мышленія и дѣятельности разумныхъ существъ. Таковы, на примѣръ, въ области онтологіи положенія, что всякое бытіе предполагаетъ про-

изводящую причину (т.-е. *должно* имѣть причину), что каждая вещь есть или не есть (*должна* быть или не быть), что мышление уже есть и бытіе (Декартовское *cogito ergo sum*) и т. д. Такой-же характеръ, въ области *логики*, имѣютъ положенія, что мысль не имѣетъ права одновременно что-либо утверждать и отрицать относительно чего-либо (законъ противорѣчія), что всякое сужденіе имѣетъ (должно имѣть) достаточное основаніе (законъ достаточнаго основанія). Въ области этики то-же значеніе, но съ специфическимъ оттѣнкомъ, благодаря особымъ свойствамъ *воли*, имѣетъ *категорическій императивъ* въ его различныхъ формахъ (поступай такъ, чтобы правило твоего поведенія могло стать принципомъ всеобщаго законодательства и др.), а въ особенности конечный изъ него выводъ: „ты долженъ,—слѣдовательно, ты можешь (т.-е. *долженъ* мочь)“.

Такимъ образомъ полная аналогія *метафизическихъ* понятій и положеній съ математическими, въ отношеніи ихъ происхожденія и разработки, въ отношеніи ихъ къ явленіямъ и предметамъ опыта, и въ оцѣнкѣ ихъ значенія, какъ *субъективныхъ* формулъ мысли, претендующихъ играть роль „обязательныхъ нормъ *объективной* бытія“,—никогда никѣмъ серьезно не отрицалась, но даже утверждалась и всѣми нападками на метафизику, всѣми упреками и обвиненіями, которыя къ ней предъявлялись.

Поэтому единственнымъ предметомъ спора и разногласій можетъ быть лишь вопросъ о томъ, насколько *качественныя* понятія: субстанціи и причины, необходимости и свободы, матеріи, силы и духа, объекта и субъекта и безчисленныя другія, съ которыми обращалась, независимо отъ опыта и часто вопреки ему, метафизика, могутъ имѣть такое-же *объективное* значеніе для дѣйствительности и могутъ быть разрабатываемы такъ-же достоверно и отчетливо, какъ и математическія понятія точки, линіи, треугольника, круга, числа и др. подобныя. И далѣе: въ какой мѣрѣ пріобрѣтаемая путемъ логической переработки этихъ понятій метафизическія положенія могутъ имѣть для опытнаго изученія дѣй-

ствительности нормативное и регулирующее значеніе, по сравненію съ аналогичными положеніями математики?

Мы думаемъ, что между логическимъ достоинствомъ и приложимостью къ опыту положеній: „прямая линія есть кратчайшее разстояніе между двумя точками“ и „всякое бытіе имѣетъ причину“—нѣтъ существенной разницы, какъ нѣтъ ея и между логическимъ достоинствомъ и приложимостью истинъ, что „дважды-два—четыре“, и что „нѣтъ объекта безъ субъекта“.

Всѣ подобныя истины одинаково невыводимы изъ опыта и изъ опыта *недоказуемы*, и въ то-же время одинаково *обязательны* для всякаго возможнаго опыта, прошедшаго, настоящаго и будущаго. Мы всѣ убѣждены аргіогі, что они были столь-же обязательны для міра мысли и для міра бытія во времена Аристотеля, какъ и въ наше время, т.-е. что умъ Аристотеля и міръ его времени точно такъ-же подчинялись имъ, какъ *мы* и какъ *нашъ* міръ. Мало того, если есть планета, на которой существуютъ живые и мыслящіе *при совершенно другихъ условіяхъ опыта* существа, то мы не можемъ допустить, чтобы эти нормы мышленія и бытія могли не быть для нихъ такъ-же обязательны, какъ и для насъ, — иначе для насъ исчезнетъ все реальное, все несомнѣнное, и сама наша наука, какъ и существованіе наше, превратятся въ сплошную фикцію, — въ сонъ, бредъ, абсурдъ. Не подлежитъ сомнѣнію, что если мы вправѣ признать истину „дважды-два—четыре“ обязательно для всего міра вещей, то мы вправѣ признать положеніе, что „всякое бытіе имѣетъ причину“ (положеніе качественное, а не количественное) столь-же обязательнымъ не только для міра мысли, но и для всего міра бытія. Этихъ примѣровъ достаточно, чтобы допустить въ принципѣ приложимость къ міру бытія качественныхъ метафизическихъ идей и положеній, — и вся задача лишь въ ихъ вѣрной дедукціи, къ чему метафизика всегда и стремилась.

[*Метафизика есть такимъ образомъ наука, ищущая опредѣлить умозрительно абсолютно-достоверныя и обязательныя не только для нашего ума, но и для объективной дѣйствительности, т.-е. не только идеальныя, но и реальныя качественныя отношенія явленій*

опыта, внутреннюю и внешнюю, — или формы и нормы мышления, действия и самого бытия всего, что существует.) Абсолютная достоверность *качественных* формул опытной науки опирается на абсолютную достоверность некоторых метафизических предпосылок разума. Конечно, эти метафизическія предпосылки не даны готовыми въ *сознаніи* человѣка: сначала, какъ и математическія предпосылки опыта, онѣ прилагаются нами къ опыту *безсознательно*. Вѣдь истина, что дважды-два—четыре, обязательна не для однихъ математиковъ. Она-же лежитъ въ основаніи мышленія самыхъ необразованныхъ людей и можетъ быть даже животныхъ. Оттого Платонъ и утверждалъ, что основныя математическія истины извѣстны всякому уму, помимо математическаго образованія, и могутъ быть извлечены изъ нѣдръ его путемъ правильныхъ вопросовъ и наведеній, что и заставило его въ „Менонѣ“ изложить извѣстный *геометрической экспериментъ* надъ слугою-мальчишкой, никогда ничему неучившимся и все-же вѣрно рассчитавшимъ площадь нѣсколькихъ квадратовъ. Такимъ-же точно образомъ есть въ каждомъ умѣ и рядъ метафизическихъ истинъ, добываемыхъ *интуитивнымъ* путемъ, какъ основаніе для всякаго опыта, и лишь со временемъ становящихся предметомъ изслѣдованія и доказательства въ метафизикѣ какъ наукѣ. Но это не мѣшаетъ признать, что и въ опытѣ необразованнаго человѣка вся достоверность и необходимость *качественныхъ заключеній* о свойствахъ действительности является результатомъ *метафизическихъ* посылокъ разума.

Послѣ всего сказаннаго, содержаніе и значеніе метафизики должно быть достаточно понятно. Понятно также должно быть и то, въ какой мѣрѣ *философія* можетъ быть *наукой* и можетъ быть *научной*, независимо отъ всѣхъ наукъ опыта и наукъ специальныхъ. Понятно должно быть еще и то, что метафизика, *подобно математикѣ*, есть не только отдѣльная наука, но и цѣлая группа наукъ (онтологія, логика, этика, эстетика и проч.) *), и далѣе, что она есть не только осо-

*) Замѣтимъ здѣсь, чтобы не было недоразумѣнія, что мы говоримъ

бая область науки, но и особенный *метод* переработки матеріала науки опытныхъ.}

Но почему-же метафизика, если она обладаетъ столь несомнѣннымъ содержаніемъ, допускающимъ объективное истолкованіе, до сихъ поръ однако не достигла признанія какъ необходимая и законная часть науки?

Отвѣтъ самъ собою навязывается: все происходитъ въ свое время. Въ началѣ IV вѣка до Р. Х. еще не было логики, а нѣсколькими вѣками ранѣе не существовало и математики, какъ особой науки и группы наукъ. Неужели-же теперь мы окончательно исчерпали *всю сферу* возможныхъ научныхъ изслѣдованій и построеній и намъ не предстоитъ дальнѣйшаго утвержденія на прочныхъ началахъ областей познанія, хотя уже давно намѣченныхъ, но еще не вполне организованныхъ? Задача построения метафизики, какъ науки, слѣдующей преимущественно *качественныя* категоріи духа и бытія, была ясно поставлена только Кантомъ сто лѣтъ назадъ. Ошибка Канта была двоякая: во 1-хъ, онъ призналъ теоретическую достовѣрность лишь метафизики апріорныхъ категорій *познанія*, но не *дѣйствованія* (метафизику апріорныхъ категорій дѣйствованія онъ призналъ однако послѣ *de facto*—въ своей „Критикѣ практическаго разума“ и отчасти въ „Критикѣ силы сужденія“); во 2-хъ, многіе изъ необходимыхъ категорій разума онъ призналъ въ области теоретической чисто *субъективными*, не имѣющими отношенія къ объективному бытію (напр. идеи Бога, духа, свободы).

Предстоитъ еще изслѣдовать, нельзя-ли построить болѣе плодотворную и общеобязательную метафизику, путемъ анализа и синтеза *всѣхъ* качественныхъ формъ и нормативныхъ законовъ духа (не только познавательныхъ, но и *дѣятельныхъ*), и, далѣе,—есть-ли основаніе считать нѣкоторыя идеи разума, наприм. идеи пространства, времени, причинно-

о логикѣ, этикѣ, эстетикѣ, какъ наукахъ нормативныхъ. Рядомъ съ этимъ возможны логика, этика, эстетика, какъ науки опытныя, изслѣдующія специальный составъ и ходъ развитія логическихъ, нравственныхъ и эстетическихъ явленій въ сознаніи человѣка и человечества

сти, необходимости, единства, множества и др. под., приложимыми къ міру явленій и выражающими его объективную природу, а другія, наприм. идеи свободы, матеріи и духа, Бога, добра и зла, красоты и безобразія, *неприложимыми* къ міру явленій и не выражающими *его* существо и истинную природу? Эти проблемы еще не рѣшены окончательно.

Указанныя нами общія задачи метафизики пытались систематически выполнить: Платонъ въ нѣкоторыхъ діалогахъ, Аристотель въ своей „Первой философіи“ (метафизикѣ), Спиноза—въ „Этикѣ“, Кантъ—въ своихъ „Критикахъ разума“, Гегель—въ своей „Логикѣ“ (приводимъ лишь самыя крупныя явленія). Если взять изъ этихъ трудовъ все цѣнное, истинное и вполнѣ доказанное, и отбросить случайное и ложное,—тѣ что является плодомъ недоразумѣній и человѣческаго несовершенства, то безъ сомнѣнія возможно уже и теперь приобрести такую систему понятій и положеній, которая удовлетворяла-бы всѣмъ требованіямъ отдѣльной, хотя-бы и несовершенной еще науки. Задача ближайшаго будущаго состоитъ именно въ томъ, чтобы разобратъся въ имѣющемся, готовомъ матеріалѣ, провѣрить и исправить его логическою критикою отдѣльныхъ понятій и положеній, привести въ единство и систему.

Въ настоящемъ очеркѣ мы имѣли въ виду лишь разъяснить *что такое метафизика*, по своей идеѣ, и чрезъ опредѣленіе значенія метафизики оказать посильное содѣйствіе опредѣленію истиннаго значенія философіи.

Задача защиты угнетенной, оклеветанной и поруганной области знанія еще труднѣе, чѣмъ задача защиты угнетеннаго и убитаго клеветой человѣка, и мы вполнѣ сознаемъ, съ какими великими предубѣжденіями и даже предрасудками намъ придется столкнуться, чтобы отстоять въ данномъ случаѣ свои положенія. Но правое дѣло останется правымъ и въ концѣ концовъ восторжествуетъ.

Мы будемъ довольны, если на первый разъ побудимъ нѣкоторыхъ своихъ читателей усомниться въ вѣрности того истолкованія, какое *обыкновенно* принято давать въ обществѣ,

а отчасти и въ литературѣ, понятію „метафизики“ и если косвенно подадимъ поводъ къ болѣе общему и основательному изученію въ Россіи тѣхъ произведеній безсмертныхъ представителей метафизическаго умозрѣнія, какими для многихъ вѣковъ и для всѣхъ народовъ представлялись: Платонъ и Аристотель, Декартъ, Спиноза и Лейбницъ, Берклей и Кантъ, не говоря о другихъ философахъ того-же направленія, слава которыхъ еще не такъ твердо упрочена.

Намъ скажутъ: а какой-же смыслъ имѣеть идея *русской* философіи, если метафизика признана такой-же объективно-достоверной и логически-необходимой наукой, какъ математика, и если элементовъ ея должно искать у мыслителей прошлаго,—всѣхъ странъ и народовъ?

Но въ томъ-то и дѣло, что метафизика *не есть* вся философія. Метафизика *не можетъ* быть, философія *должна* быть національною. Повторимъ еще разъ, что метафизика есть основа и методъ философіи, на сколько она наука и часть науки; но идея философіи всегда была и будетъ шире идеи метафизики, какъ цѣлый домъ больше и обширнѣе своего фундамента. Фундаменты готическаго храма и русскаго собора могутъ быть почти тождественны, а воздвигнутыя на нихъ зданія будутъ носить стиль различный, національный.

Субъективный элементъ въ философіи—элементъ чувства и личнаго творчества неразрывно связываетъ ее съ душевнымъ строемъ личности и народа. Человѣкъ—носитель вселенскихъ началъ, одно изъ воплощеній мірового разума; но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ и личность, своеобразная и субъективно-цѣльная индивидуальность. Какъ частное проявленіе всемірнаго разума онъ метафизикъ, математикъ, астрономъ, физикъ, химикъ и пр., не вѣдающій—въ идеаль—никакой національности; какъ субъективно-цѣльная индивидуальность онъ—художникъ и философъ, т.-е. носитель субъективно-цѣльнаго міровозрѣнія и одно изъ воплощеній національныхъ особенностей духа.]

Н. Гротъ.

О психофизических явленіяхъ съ точки зрѣнія механической теоріи.

(Продолженіе.)

VI.

Мы были приведены къ задачѣ — подыскать общіе признаки, по которымъ можно было-бы въ данномъ физическомъ явленіи угадать участіе эѳирной среды. Всякій знакомый съ физикой знаетъ, что такое кинетическая и что такое потенциальная энергія. Для уясненія моихъ дальнѣйшихъ соображеній представлю слѣдующій наглядный примѣръ.

Существуютъ особо устроенныя вѣтряныя мельницы, въ которыхъ сегодня пользуются вчерашнимъ вѣтромъ. Вчера былъ вѣтеръ, крылья вертѣлись, но работы не было; сегодня работа есть, но нѣтъ вѣтра. Чтобы сегодня работать вчерашнимъ вѣтромъ, устраивается особое приспособленіе, которое по мѣрѣ вращенія крыльевъ наматываетъ на ось веревку, вслѣдствіе чего подымается тяжесть, привѣшенная къ этой веревкѣ. Когда тяжесть поднята на значительную высоту, ее тамъ закрѣпляютъ—и на другой день, когда вѣтра нѣтъ, закрѣпленіе это уничтожается, тяжесть спус-

кается и производит работу. Мы выражаемся тогда, что *кинѣтическая* энергія вѣтра была запасена въ формѣ *потенціальной* энергіи камня, которая потомъ снова перешла въ кинетическую-же энергію при его паденіи. Въ чемъ-же выражается здѣсь потенциальная энергія? Повидимому въ совершенномъ спокойствіи; но ясно, что это спокойствіе есть сдержанное препятствіемъ движеніе, которое и возникнетъ безъ всякихъ новыхъ къ тому поводовъ, лишь только препятствіе устранится, чтѣ повидимому вполнѣ выражается часто употребляющимся словомъ: запасная энергія.

Чтобы выяснитъ еще болѣе значеніе потенциальной энергіи, сдѣлаемъ предположеніе, что въ тотъ моментъ, когда камень будетъ отцѣпленъ, земля вдругъ перестанетъ притягивать; тогда камень очевидно останется на мѣстѣ. Явленіе представляется теперь въ иномъ свѣтѣ: одного этого предположенія оказывается достаточнымъ, чтобъ обнаружить, что запаса въ самомъ камнѣ никакого и не было. Законъ сохранения работы требуетъ однако, чтобы гдѣ-нибудь она была запасена, и такъ какъ въ самомъ камнѣ мы этого не видимъ, то остается предположить, что движеніе перешло въ невѣсомую среду, которая пока еще неизвѣстно какимъ образомъ, но несомнѣнно производитъ фиктивное взаимодействіе тѣлъ, т.-е. силу тяжести.

Однако не всякая потенциальная энергія объясняется переходомъ движенія въ невѣсомую среду; иногда дѣйствительно измѣненіе положенія тѣла вызываетъ незамѣчаемыя нами внутреннія натяженія, которыя и будутъ производить движенія, какъ скоро препятствіе къ тому минуетъ. Примѣромъ можетъ служить натянутая упругая струна.

Легко видѣть, что существенная разница въ обоихъ изъ указанныхъ состояній потенциальной энергіи заключается въ различной прочности этого состоянія въ томъ и другомъ случаѣ. Свойство это можно не только услѣдить на опытѣ, но и предугадать теоретическими соображеніями. Такъ какъ подвѣшенный или лежащій на крышѣ камень не заключаетъ уже въ себѣ той энергіи, которая его под-

нимала, то всякія воздѣйствія другихъ энергій не производятъ перемѣны въ потенциальномъ состояніи; они могутъ только дѣйствовать на препятствіе въ смыслѣ отстраненія его и, слѣдовательно, освобожденія движенія. Въ самомъ дѣлѣ, тяжесть, дѣйствующая въ вышеупомянутыхъ вѣтряныхъ мельницахъ, произведетъ свою работу даже и тогда, когда будетъ раздроблена на части или расплавлена, или сожжена, лишь-бы эти части или эти продукты горѣнія могли быть собраны въ одномъ мѣстѣ.

Другое дѣло при потенциальномъ состояніи натянутой упругой струны. Вопервыхъ, сама энергія, удерживающая струну въ однажды принятомъ положеніи, не есть только препятствіе, но дѣйствуетъ постоянно, деформируя ея различныя части. Въ вторыхъ, всякія другія энергіи, перераспредѣляя внутреннія частицы струны по-своему, каждый разъ измѣняютъ ея внутреннія натяженія и ставятъ ее въ другія условія.

Камень, сколько-бы разъ мы его ни поднимали на крышу, будетъ всякій разъ при паденіи производить ту-же самую работу. Струна, выведенная изъ своего равновѣсія, будетъ деформироваться все болѣе и болѣе и можетъ совсѣмъ потерять свою упругость.

Разсмотримъ этотъ вопросъ въ болѣе общемъ видѣ. Представимъ себѣ *систему матеріальныхъ точекъ*, т.-е. собраніе такихъ частицъ, которыя настолько связаны между собой, что ни одна изъ нихъ не можетъ двигаться независимо отъ остальныхъ, и предположимъ, что такая система погружена въ эфирную среду *). Всякая сила, внѣшняя для этой системы, дѣйствуя на нее, произведетъ въ ней движеніе и *деформацию*, т.-е. видоизмѣненіе связей, существующихъ между точками системы. Такъ сила тяжести, дѣйствуя на висящій шаръ, можетъ заставить его колебаться и въ то-

*) Механическій терминъ *система матеріальныхъ точекъ* въ сущности означаетъ то, что на болѣе обиходномъ языкѣ называется физическимъ тѣломъ, каково-бы оно ни было.

же время растягивает ту нить, на которой этот шаръ подвѣшенъ. Всякая новая сила непременно произведетъ измѣненіе какъ въ движеніи, такъ и въ деформациі системы. Спрашивается, какое заключеніе мы можемъ сдѣлать, когда увидимъ, что дѣйствіе, произведенное въ системѣ, вдругъ прекратится и при этомъ не перейдетъ въ какую-нибудь другую систему съ ней смежную?

Такое прекращеніе дѣйствія мы можемъ объяснить двумя способами. Вопервыхъ, могла возникнуть новая сила, уравновѣшивающая свое дѣйствіе съ дѣйствіемъ прежнихъ силъ и связей системы; во вторыхъ, работа могла перейти въ окружающую эфирную среду и этимъ самымъ выйти изъ области нашихъ наблюденій. Подобными-же двумя путями исчезнувшая работа можетъ снова появиться въ системѣ: это совершится или потому, что сила, сдерживающая ее, будетъ отстранена, или потому, что работа изъ невѣсомой среды снова возвратится въ систему. Какимъ образомъ прекращеніе и возобновленіе дѣйствія силъ въ одномъ случаѣ отличить отъ его исчезновенія и возвращенія въ другомъ?

Разсмотримъ сначала первый случай. Пусть частицы данной системы получили отъ внѣшней силы нѣкоторое движеніе; это движеніе, какъ мы видимъ, будетъ зависѣть не только отъ характера этой внѣшней силы, но и отъ качества связей, существующихъ между частицами. Положимъ, что послѣ этого другая сила произведетъ въ системѣ какъ разъ противоположное дѣйствіе, такъ что движеніе, въ ней вызванное, прекратится. Очевидно отстраненіе второй силы возвратитъ движеніе къ первоначальной формѣ, такъ что мы будемъ вправѣ назвать такое возвращающееся движеніе *устойчивымъ*. Но ясно въ то-же время, что движеніе будетъ устойчивымъ только тогда, когда въ промежуткѣ между появленіемъ второй силы и ея отстраненіемъ не будутъ дѣйствовать никакія постороннія силы. Напротивъ, если предположить вліяніе этихъ послѣднихъ, онѣ непременно будутъ слагать свои дѣйствія съ дѣйствіемъ первоначальной

силы. и освобожденное движеніе уже не можетъ представить полнаго возврата къ прежней формѣ.

Можетъ однако случиться, что промежуточные силы въ свою очередь будутъ уравниваться взаимно и затѣмъ отстранятся всѣ вмѣстѣ. Но, очевидно, такое явленіе можетъ произойти лишь съ очень незначительнымъ накопленіемъ силъ, ибо мы не должны забывать, что если уравновѣшенныя силы и не производятъ явнаго движенія, онѣ все-таки необходимо дѣйствуютъ на связи частицъ, деформируя систему, слѣдствіемъ чего оказывается неизбежное нарушеніе ея прочности. Если, наприм., камень виситъ на вертикальной веревкѣ, то въ этой послѣдней происходитъ равновѣсіе двухъ силъ; силы тяжести, стремящейся растянуть веревку, и силы упругости, ее сокращающей. Привѣсивая другіе камни къ той-же веревкѣ, мы не нарушаемъ равновѣсія, ибо сообразно прибавленію вѣса развиваются и противоположныя силы упругости. Но безнаказанно увеличивать привѣски мы не можемъ. Частичныя связи веревки наконецъ не выдержатъ натяженія и она оборвется.

Совсѣмъ иное будетъ дѣло, когда какое-нибудь движеніе удаляется изъ системы въ окружающую эфирную среду. Какія-бы силы ни дѣйствовали тогда на нашу систему между переходомъ даннаго движенія въ невѣсомую среду и его возстановленіемъ въ прежней формѣ, — оно можетъ возвратиться въ систему, вполнѣ и, слѣдовательно, будетъ устойчиво при всякихъ обстоятельствахъ. Съ другой стороны, и прочность будетъ сохранена при всякомъ накопленіи силъ, такъ какъ ихъ дѣйствія будутъ корениться въ средѣ, лежащей внѣ системы.

Выразимъ то, что мы, сейчасъ сказали, въ терминахъ ученія объ энергіи. Когда система находится въ движеніи, мы говоримъ, что она обладаетъ *кинетической* энергіей; когда ея движеніе сдерживается или временно прекращается, мы утверждаемъ, что она содержитъ *потенціальную* энергію. Прочность связей системы съ этой точки зрѣнія есть прочность ея обыкновеннаго потенциальнаго состоянія. Итакъ,

сдѣланные нами выводы получаютъ слѣдующій видъ. Если кинетическое и потенциальное состоянія данной системы обусловливаются ею самою, то они будутъ прочны и устойчивы только тогда, когда на систему не дѣйствуютъ видоизмѣняющимъ образомъ никакія постороннія внѣшнія силы. Напротивъ, если кинетическія и потенциальныя ея состоянія будутъ обусловлены переходомъ движенія изъ системы въ невѣсомую среду и изъ этой среды въ систему, они могутъ обладать полною устойчивостью и прочностью при самыхъ разнообразныхъ внѣшнихъ вліяніяхъ. Въ этомъ и нужно усматривать мѣрило присутствія невѣсимаго дѣятеля въ явленіяхъ природы. *Прочность и устойчивость энергіи, т.-е. ея способность сохраняться и восстанавливаться, несмотря на постоянно дѣйствующія постороннія силы, служитъ указаніемъ, что въ данномъ физическомъ явленіи мы должны признать участіе невѣсомой среды.*

Приложимъ теперь это правило къ нѣкоторымъ наиболѣе извѣстнымъ группамъ явленій.

К. Максвелль въ своемъ трактатѣ объ электричествѣ показываетъ существованіе большой аналогіи между явленіями тепловыми и электрическими, но онъ-же полагаетъ и предѣлъ для этой аналогіи въ свойствахъ весьма существенныхъ, которыя мы и отмѣтимъ.

Тѣло нагрѣтое до извѣстной температуры и тѣло наэлектризованное, какъ говорятъ, до извѣстнаго потенциала, не одинаково сохраняютъ—первое свое тепловое, а второе, свое электрическое напряженіе. Чтобы регулировать тепловое напряженіе въ одинаковой степени, надо постоянно поддерживать тѣло въ связи съ источникомъ тепла; напротивъ электрическое напряженіе, однажды возникнувъ, можетъ сохраняться неопредѣленное время.

Другое различіе заключается въ томъ, что измѣненіе температуры какого-либо тѣла всегда сопровождается измѣненіемъ физическаго, а иногда и химическаго его состоянія, такъ что слишкомъ большое ея накопленіе производитъ даже разрушительное дѣйствіе. Въ наэлектризован-

номъ тѣлѣ температурѣ будетъ соответствовать потенциалъ выражающій электрическое напряженіе. Если сосудъ, стѣнки котораго подвергаются постояннымъ электрическимъ зарядамъ и разрядамъ, наполнить какими-либо тѣлами, то, несмотря на постоянное колебаніе потенциала въ этихъ тѣлахъ, они останутся безъ всякаго замѣтнаго измѣненія. Фарадей доказалъ это поразительнымъ образомъ. Онъ устроилъ кубическую камеру по 3,6 метра въ ребрѣ, выложенную хорошими проводниками и изолированную отъ земли. Несмотря на сильную электризацію этой камеры съ внѣшней стороны, которая изо всѣхъ точекъ своей поверхности давала сильныя искры и порождала постоянныя свѣтоточныя истеченія, внутри этой камеры жилъ самъ знаменитый наблюдатель со всѣми приборами, могущими показывать всякое измѣненіе, производимое гдѣ-либо электрическимъ вліяніемъ: оказалось, что такое измѣненіе совсѣмъ и никакъ не обнаруживалось.

Дѣло было-бы совершенно иное, прибавляетъ Максвеллъ, еслибы, вмѣсто накопленія электричества, въ стѣнкахъ накоплялось тепло до такой-же высокой степени.

Для объясненія этого различія въ тепловыхъ и электрическихъ явленіяхъ намъ опять помогаетъ установленный нами признакъ, по которому мы можемъ узнать участіе вѣсомой среды въ происхожденіи явленій природы. Невозможность сохраненія теплового напряженія въ тѣлѣ и его разрушительное дѣйствіе на связи частицъ между собою ясно указываютъ, что явленія этого рода происходятъ въ вѣсомомъ веществѣ. Наоборотъ, устойчивость электрическаго напряженія и прочность вещества при его вліяніи показываютъ, что въ электрическихъ явленіяхъ надо предположить взаимодѣйствіе эфирной среды съ вѣсовыми частицами.

Изъ разсмотрѣнныхъ до сихъ поръ примѣровъ мы можемъ видѣть, что упругость и теплота суть такого рода явленія, которыя удовлетворительно объясняются свойствами вещества вѣсогомаго; напротивъ *тяготѣніе и электричество стано-*

ются понятными лишь съ помощью гипотезы объ эфирѣ. Такое именно предположеніе и встрѣчается въ современной физикѣ. Правда, что объясненія, въ ней предлагаемая, не достигли пока той ясности, опредѣленности и, прибавлю, той способности предсказывать явленія, какія замѣчаются въ теоріи свѣта; но можно надѣяться, что это лишь вопросъ времени. Для насъ важно то, что гипотезою невѣсомой среды намѣченъ единственно возможный путь, по которому должны итти изслѣдованія, если они хотять быть серьезными и плодотворными.

VII.

До сихъ поръ мы ничего не говорили о *собственной дѣятельности невѣсомой среды*, въ которую погружена система точекъ въ разсмотрѣнномъ нами схематическомъ построеніи.

Очевидно, что и въ этомъ отношеніи мыслимы различныя условія, при которыхъ самое взаимодействіе среды и системы можетъ получить видъ не одинаковый. Можетъ, на примѣръ, случиться, какъ это бываетъ въ свѣтовыхъ явленіяхъ, что среда поглотитъ движенія системы безъ возврата, распространяя ихъ въ пространство по всѣмъ направленіямъ. Чтобы не произошло такого разсѣянія, надо, очевидно, чтобы движенія, сообщаемыя средѣ отъ вѣсомыхъ частицъ, въ свою очередь составили нѣкотораго рода систему, индивидуализованную не менѣе, чѣмъ то сочетаніе вѣсомаго вещества, съ которымъ она какъ-бы органически связана.

Такая индивидуализація рѣзче всего выражается въ явленіяхъ электрическихъ вообще и въ магнитныхъ въ особенности, гдѣ она обусловливается существованіемъ такъ-называемаго *электрическаго* или *магнитнаго* поля. Въ послѣднемъ случаѣ мы можемъ даже ясно представить себѣ самый характеръ эфирныхъ движеній, по ихъ дѣйствию на тѣла, введенныя въ такое поле. Можно думать, что эти движенія представляютъ систему вихрей, какъ проника-

юшихъ внутрь магнита, такъ и облакающихъ его далеко за его предѣлами.

Къ этому мы должны прибавить весьма важные результаты, получаемые изъ наблюденій именно въ тѣхъ областяхъ явленій, въ которыхъ неизбежно приходится признать участіе невѣсомой среды. Дѣятельность этой среды вообще сохраняетъ свою индивидуальность и не переходитъ изъ одной формы въ другую. Наиболѣе очевидный тому примѣръ находимъ въ той формѣ эфирной энергіи, которой мы приписываемъ тяготѣніе: тяготѣніе не превратимо ни въ какую другую энергію. Такъ называемый законъ сохраненія вещества есть не что иное какъ законъ сохраненія энергіи тяготѣнія; онъ такъ и выражается, такъ и провѣряется на опытѣ, какъ отсутствіе всякой потери въ вѣсѣ. Но за послѣднее время и принципъ сохраненія электричества возводится нѣкоторыми физиками на одинаковую степень съ закономъ сохраненія вещества и энергіи. Вотъ что, напримѣръ, говоритъ Сильванусъ Томпсонъ въ предисловіи къ своей книгѣ объ электричествѣ: мы не можемъ „создать или уничтожить электричество, хотя мы въ состояніи измѣнить его распредѣленіе, можемъ заставить явиться болѣе электричества въ одномъ мѣстѣ и меньше въ другомъ, можемъ перевести его изъ состоянія покоя и въ состояніе движенія или заставить электричество прійти въ движеніе на подобіе водоворотовъ или вихрей, обладающихъ способностью притягивать или отталкивать другіе подобные вихри. Согласно такому взгляду, всѣ наши электрическія машины и батареи представляютъ изъ себя только приборы, производящіе измѣненіе въ распредѣленіи электричества, заставляющіе часть его перемѣшаться съ одного мѣста въ другое или заставляющіе электричество, накопленное или собранное въ одномъ мѣстѣ, производить работу при своемъ возвращеніи къ первоначальному распредѣленію“ *).

*) Сильванусъ Томпсонъ: „Электричество и магнетизмъ“. Переводъ подъ редакціею Боргмана. Предисловіе автора.

Старая теорія двухъ жидкостей, изображающая очень просто, хотя и символически, всѣ явленія электричества, въ сущности давно содержала этотъ принципъ, да и въ учении объ энергїи мы не разъ можемъ встрѣтить мнѣніе о томъ, что электричество есть только энергїя переноса другихъ энергій, а что само оно не обладаетъ свойствомъ превратимости.

Относительно дѣятельности эфирной среды намъ остается еще отвѣтить на вопросъ, который мы уже рѣшили отрицательно для вещества вѣсогого. Движенія, перешедшія въ эту среду, могутъ-ли накапливаться рядомъ, не смѣшиваясь и не извращая самыхъ тонкихъ своихъ подробностей? Въ-сто отвѣта достаточно просто указать на тѣ явленія, которыя несомнѣнно происходятъ въ этой средѣ,—именно на свѣтовые,—и которыя вполне подтверждаютъ существованіе поразительной сохраняемости движеній въ этомъ отношеніи.

Въ самомъ дѣлѣ, маленькій лучъ, одинъ изъ многихъ, повидимому совершенно сходныхъ съ нимъ, несетъ намъ, часто изъ ужасающей дали, всѣ тонкости и подробности того, что тамъ совершается. Возможность раскрыть и замѣтить эти подробности зависитъ лишь отъ тѣхъ средствъ, которыя находятся у насъ подъ рукою. Несмотря на кажущееся однообразіе въ движеніяхъ свѣтовыхъ лучей, мы изъ своихъ собственныхъ воспрїятій съ полнымъ правомъ заключаемъ объ ихъ удивительномъ разнообразіи. Луна, напр., въ микроскопическихъ лучахъ попадающаго въ нашъ глазъ свѣта шлетъ намъ самыя тонкія подробности устройства своей поверхности, и шлетъ ихъ еще гораздо далѣе насъ,— во всѣ стороны, въ безконечность. Бабине когда-то въ одной замѣчательной лекціи справедливо указалъ на то, что всѣ факты нашей земной исторїи всегда видны въ различныхъ уголкахъ вселенной. Ученіе о спектральномъ анализѣ, открывающее не только тайны космоса, но и глубочайшія основы химїи, всецѣло опирается на этой сохраняемости безконечно разнообразныхъ движеній свѣтовыхъ лу-

чей во всей ихъ индивидуальности. Еслибы лучи, идущие отъ разныхъ предметовъ, сталкиваясь и пронизывая другъ друга, смѣшивались-бы и складывали-бы свои движения,—какимъ образомъ два наблюдателя, находясь близко одинъ отъ другого и рассматривая два различныхъ предмета: одинъ, напр.,—видъ далекаго города, другой—поверхность волнующагося моря, могли-бы видѣть то, что передъ ними, а не что-нибудь механически среднее между обоими видами, т. е. какую-то фантастическую, совсѣмъ бессмысленную картину?

Зрѣніе есть совершеннѣйшее чувство не только потому, что его органъ очень воспримчивъ и чувствителенъ, но потому главнымъ образомъ, что агентъ, доставляющій этому органу впечатлѣнія, отличается поразительною устойчивостью своихъ движеній.

Имѣя дѣло съ вѣсомой средой, мы указали еще тотъ важный фактъ, что при большомъ накопленіи въ немъ различныхъ работъ, она сама не остается прочной, но теряетъ свои первоначальныя свойства, подвергаясь физической и химической деформации. По отношенію къ ээиру такая деформация очевидно не можетъ имѣть мѣста; ээиръ есть среда физически и химически простая,—слѣдовательно ни о какомъ нарушеніи его прочности не можетъ быть и рѣчи.

VIII.

Переходя къ явленіямъ *психо-физическимъ*, т. е. такимъ, которыя совершаются на границѣ физическаго и душевнаго міра, мы рассмотримъ, не представляется-ли необходимымъ и въ этихъ явленіяхъ признать участіе невѣсомой среды для объясненія прочности и раздѣльности наблюдаемыхъ въ этой области явленій. Но сначала слѣдаемъ нѣкоторую оговорку. Мы назвали эти явленія психо-физическими, а не психо-физиологическими, желая этимъ показать, съ какой точки зрѣнія будемъ ихъ рассматривать. Какъ-бы ни были сложны біологическіе и физиологическіе процессы, они должны быть не чѣмъ инымъ какъ тѣми-же физическими

процессами, въ основаніе которыхъ положены элементарные законы энергіи. Еслибы пришлось намъ думать иначе, то и вопросъ, поставленный нами, былъ-бы, можетъ-быть, рѣшенъ скорѣе и проще. Но придерживаясь несомнѣннаго принципа единства силъ природы, мы будемъ слѣдить только за соблюденіемъ основныхъ законовъ ученія объ энергіи, которымъ одинаково подчиняются и химическая молекула, и органическая клѣточка.

IX.

Простѣйшія психическія явленія—*ощущенія*—несомнѣнно связаны съ нѣкоторыми физическими движеніями, извѣстными подъ общимъ именемъ раздраженій. Связь эта выражается такимъ образомъ: что-то исчезаетъ изъ окружающей природы и что-то прибавляется къ сознанию чело-вѣка. То, что исчезаетъ изъ природы, можетъ быть взвѣшено, измѣрено и выражено въ килограмметрахъ; то, что прибавляется къ сознанию чело-вѣка, имѣетъ свою особую внутреннюю мѣру, которую мы никоимъ образомъ не можемъ выразить мѣрами вещественными. Гдѣ и какъ происходитъ превращеніе одной работы въ другую, съ ней несоизмѣримую, мы не знаемъ; но, въ силу коренныхъ требованій механической теоріи, мы однако должны предполагать, что какъ-бы ни относилось послѣднее изъ механическихъ движеній къ ощущенію, оно должно быть съ нимъ эквивалентно. Это значить, что всякій разъ, когда оно производится,—получается и соотвѣтствующее ощущеніе въ опредѣленномъ качествѣ и количествѣ. Наоборотъ, когда появится это ощущеніе, ему будетъ сопутствовать одно и то-же механическое движеніе.

Чтобы выяснитъ, насколько возможно, эквивалентность ощущенія съ механической работой, мы будемъ смотрѣть на нервное отправленіе организма какъ на особый механизмъ, хотя и чрезвычайно сложный, но подчиняющійся всѣмъ элементарнымъ законамъ ученія о механической энергіи, за приложеніемъ которыхъ мы и будемъ слѣдить далѣе.

Этотъ механизмъ приводится въ дѣйствиѣ внѣшнимъ раздражителемъ и имѣетъ своей конечной цѣлью ощущение или—что для насъ удобнѣе—то движеніе, которое съ нимъ эквивалентно. Но, кромѣ главной работы, во всякомъ механизмѣ происходятъ и другія работы, которыя бываютъ случайными, происходящими отъ какой-либо неправильности въ немъ, и постоянныя, имѣющія цѣлью или увеличить конечную работу, или уменьшить силу внѣшняго двигателя, когда она принимаетъ размѣры почему-либо опасныя для самого механизма.

Эти работы вообще можно подвести подъ такія категоріи: 1) видимыя движенія, захватывающія ту или другую часть машины, снаружи или внутри; въ организмѣ имъ соотвѣтствуютъ такъ называемыя *рефлексы*; 2) теплота, которая всегда сопровождаетъ всякое превращеніе одного вида энергіи въ другой; 3) молекулярное перераспределеніе частицъ по пути энергіи; 4) химическіе, электрическіе и нѣкоторые другіе частичные процессы.

Пересмотримъ ихъ съ цѣлью выяснитъ, какое вообще отношеніе имѣютъ онѣ къ ощущенію.

Движеніе внѣшнихъ или внутреннихъ частей организма подъ вліяніемъ раздраженія называется *рефлексомъ*. Обыкновенно рефлексы принадлежатъ къ тремъ типамъ: чистые рефлексы, автоматическія движенія и такъ-называемыя психическіе рефлексы. Мы увидимъ, что два послѣдніе типа явно суть слѣдствія развитія скрытой энергіи въ мозговыхъ центрахъ; слѣдовательно раздражитель не имѣетъ на нихъ количественнаго вліянія, а потому мы къ нимъ обратимся впослѣдствіи. Теперь же будемъ имѣть въ виду чистые рефлексы и ихъ отношеніе къ ощущенію. Примѣры такихъ рефлексовъ мы можемъ наблюдать на самихъ себѣ очень часто: таковы—миганіе, чиханіе, кашель, отдергиваніе рукъ или ногъ вслѣдствіе внезапно проявившагося болѣзненнаго или непріятнаго чувства и т. д.

Подобныя движенія не только внѣ, но и внутри организма всегда сопровождаютъ внѣшнее раздраженіе у всѣхъ живот-

ныхъ и при всякихъ ихъ состояніяхъ. Можно вмѣстѣ со Спенсеромъ сказать, что отъ раздраженія въ концѣ какого-нибудь нерва сотрясается вся нервная система со всѣми нервными центрами, а это движеніе производитъ здѣсь или тамъ замѣтное или скрытое движеніе мускуловъ, сжатіе сосудовъ и т. п. *).

Рефлексы такъ тѣсно связаны съ ощущеніями, что могутъ почитаться какъ-бы указателями ихъ количества; такъ дѣйствительно и бываетъ при изслѣдованіи чувствительности вообще, и въ особенности при опредѣленіи чувствительности низшихъ организмовъ, у которыхъ способность реагировать на внѣшнее раздраженіе была долгое время даже признакомъ отличія животныхъ отъ растений. Эти соотношенія рефлексовъ съ ощущеніями могутъ привести и дѣйствительно приводятъ иногда къ предположенію, что рефлексы суть тѣ движенія, которыя надо считать эквивалентными ощущеніямъ; но ежедневныя наблюденія надъ собою убѣждаютъ насъ въ противномъ: они показываютъ, что при одномъ и томъ-же раздраженіи рефлексы уменьшаются, а ощущеніе увеличивается. Такъ наприм., если выходить изъ темноты на свѣтъ, глаза реагируютъ на этотъ свѣтъ, мигаютъ и въ то-же время съ трудомъ могутъ что-либо разсмотрѣть. Но мало-помалу глазъ успокоивается, а ощущенія становятся отчетливыми.

Подобныя соотношенія между явленіями встрѣчаются часто въ физикѣ. Такъ теплота и расширеніе тѣлъ идутъ параллельно другъ съ другомъ, и послѣднее служитъ показателемъ перваго, какъ это извѣстно изъ употребленія термометровъ; но мы не можемъ отождествить эти два явленія, ибо при одинаковомъ нагрѣваніи теплота увеличивается, если уменьшить расширеніе, и напротивъ тѣло охладится, если это расширеніе будетъ увеличиваться.

Но, съ другой стороны, на рефлексы нельзя смотрѣть какъ на движенія лишнія въ организмѣ, возникающія вслѣдствіе его несовершенства, въ родѣ того какъ движутся, наприм.,

*) Основанія психологіи Спенсера. Томъ I, глава III.

тѣ или другія части въ расшатавшейся машинѣ. Подобныя неправильныя движенія бывають лишь въ болѣзненныхъ органахъ. Большинство движеній въ нормальномъ организмѣ входятъ въ общую цѣпь дѣйствій этой машины. Они или защищаютъ организмъ отъ слишкомъ сильныхъ и вредныхъ раздраженій или приспособляютъ органы и центры къ наивозможно-большему воспріятію. Въ этомъ состоитъ ихъ полезность для ощущеній. Кромѣ того, самыя эти движенія, производя механическія движенія въ мускулахъ и другихъ органахъ, снова возвращають черезъ сенситивные нервы часть работы въ нервныя центры, являясь какъ-бы новыми раздражителями, пополняющими и качество и количество ощущеній.

Х.

Работа, которую мы охарактеризовали, какъ молекулярное перераспредѣленіе частицъ по пути разряженія энергіи, хотя и производится на счетъ главной работы во всемъ механизмѣ, какъ и всѣ другія изъ перечисленныхъ нами, за то дѣлаетъ путь болѣе удобнымъ для слѣдующей за ней передачи и этимъ самымъ увеличиваетъ эту главную работу на счетъ второстепенныхъ. Поэтому мы имѣемъ право называть эту работу *улучшеніемъ пути*.

Улучшеніе пути бываетъ или временное, когда энергія наружнаго дѣйствія недостаточно сильна, чтобы преодолѣть естественную упругость, или постоянное—въ противоположномъ случаѣ. Этотъ процессъ, знакомый при употребленіи различныхъ орудій и механизмовъ, въ особенности замѣтенъ въ струнныхъ инструментахъ и объясняетъ тотъ фактъ, что скрипка или виолончель, на которой игралъ какой-либо знаменитый маэстро, пріобрѣтаетъ огромную цѣну. Это происходитъ не потому только, что онѣ связаны съ знаменитымъ именемъ, но главнымъ образомъ потому, что нѣжность и пѣвучесть игры великаго артиста по-своему перераспредѣляетъ частицы инструмента и предрасполагаетъ ихъ къ передачѣ подобныхъ-же качествъ.

Въ организмахъ улучшеніе путей выражается замѣтнѣе,

чѣмъ гдѣ-нибудь, и составляетъ то, что называется приспособленіемъ ихъ къ внѣшнимъ раздраженіямъ, при помощи котораго слабое освѣщеніе, слабые звуки и т. д., черезъ упражненіе становятся ясно ощутительными. Понятно, что тѣ работы, которыя мы называли второстепенными, въ большинствѣ случаевъ только и происходятъ отъ несовершенства этого пути и ослабѣваютъ по мѣрѣ его усовершенствованія. Вотъ почему, какъ показали наприм. изслѣдованія Экснера надъ продолжительностью времени, которое проходитъ отъ раздраженія до ощущенія, скорость передачи достигаетъ своего maximum'a въ то-же время, когда ощущеніе дѣлается самымъ отчетливымъ *).

Другіе изслѣдователи показали, что развитіе теплоты, этого вѣрнаго признака всякихъ препятствій движенію, появляющееся при раздраженіи, быстро падаетъ при его повтореніяхъ **).

Думаю, что это молекулярное перераспредѣленіе путей черезъ воздѣйствіе внѣшнихъ энергій, передаваемое изъ поколѣнія въ поколѣніе, служитъ главной основой развитія нервной системы отъ самыхъ ея зачатковъ до того совершенства, котораго она и органы чувствъ достигли въ человѣкѣ.

Приступая къ послѣднимъ изъ главныхъ процессовъ нервной дѣятельности организма, вызываемой внѣшнимъ раздраженіемъ, мы встрѣчаемся съ тѣмъ явленіемъ, котораго почти никогда не находимъ въ нашихъ обыкновенныхъ машинахъ. Это тѣ химическіе процессы, которые несомнѣнно происходятъ въ нервахъ. Къ такимъ процессамъ раздражитель относится особымъ образомъ. Онъ не эквивалентенъ имъ, но является лишь разрѣшителемъ скрытыхъ потенциальныхъ энергій въ энергіи кинетическія, производя нѣчто въ родѣ того, что порождаютъ, наприм., искры въ взрывчатыхъ динамическихъ машинахъ. Этими процессами

*) Ueber die einer Gesichtswahrnehmung nöthige Zeit. Exner. Sitzungsbd. d. Wien. Akad. d. Wissenschaften. 21 Band.

**) Schiff: Archives de Physiologie, 1870.

эффектъ раздраженія увеличивается еще болѣе, чѣмъ улучшеніемъ пути.

Увеличеніе раздраженія уже начинается въ самыхъ органахъ воспріятія, которые устроены такъ, что не только по возможности сохраняютъ полученную работу, но и увеличиваютъ ее, и даже не по химическимъ, но часто по простымъ физическимъ законамъ. За примѣрами ходить недалеко: шупальца, служащія органами осязанія, наприм. усы у кошки, суть прежде всего рычаги, которые при давленіи на ихъ длинное плечо увеличиваютъ дѣйствіе въ короткомъ. Ухо и глазъ превосходятъ въ этомъ отношеніи всѣ другіе органы.— Съ другой стороны периферическіе концы нервовъ представляютъ уже первый шагъ къ увеличенію раздраженія при помощи *химическаго* дѣйствія.

Эти концы, какъ извѣстно, состоятъ изъ нервной протоплазмы, ничѣмъ не защищенной и обладающей большою нестойкостью; способной подъ вліяніемъ внѣшнихъ силъ освободить молекулярное движеніе, которое и будетъ прибавляться къ дѣйствію раздражителя. Отдѣльныя маленькія тѣльца, скученныя вмѣстѣ около глазной сѣтчатки, мелкія палочки уха и толстое сплетеніе сѣрыхъ волоконъ въ слизистой перепонкѣ органа обонянія — все это представляетъ собой первые склады запаса потенциальныхъ силъ и первое мѣсто ихъ разряженія. Нервная дѣятельность, на протяженіи нервовъ и въ ихъ центрахъ, еще такъ мало изслѣдована съ механической стороны, что приводитъ доказательства изъ какихъ-либо физиологическихъ данныхъ въ этой области — значить вызвать возраженія со стороны другихъ изслѣдователей. Но, несмотря на всю шаткость добытыхъ результатовъ, можно считать весьма вѣроятнымъ, что увеличеніе раздраженія происходитъ и здѣсь, что и въ этихъ процессахъ бываетъ нѣчто подобное тому, что указываетъ Спенсеръ, говоря о зоофитѣ *). Дотронувшись до какой-нибудь части этого организма, мы увидимъ, что масса его, ка-

*) Спенсеръ. См. выше.

жушаяся однородной, передаетъ это движеніе далѣе внутрь, причемъ въ каждый послѣдующій моментъ количество захватываемой движеніемъ массы становится все больше и больше.

Бѣглое перечисленіе главныхъ работъ въ организмѣ, сдѣланное нами сейчасъ, даетъ возможность вообще вывести такое заключеніе: внѣшняя работа въ формѣ раздраженія не есть единственный факторъ, производящій внутреннія работы. Къ ней прибавляются и составляютъ повидимому главную часть получаемого результата—работы, развивающіяся изъ скрытыхъ состояній. Общая работа, составившаяся изъ этихъ частей, превращается въ другія работы, въ нормальномъ организмѣ имѣющія цѣлью регулировать ту изъ нихъ, которая эквивалентна ощущенію,—усилить ее, если она слишкомъ мала, и ослабить, если ея размѣры вредны для организма. Характеръ этой окончательной работы не извѣстенъ намъ, но ее нельзя отождествлять ни съ рефlekсами, ни съ теплотой, ни съ молекулярными перераспредѣленіями частицъ, такъ какъ эти явленія при одномъ и томъ-же раздраженіи ощущенію не пропорціональны.

Мы не должны забывать, что основнымъ тезисомъ механической теоріи въ отношеніи вопросовъ психофизическихъ нужно признать эквивалентность ощущенія съ нѣкоторой работой, присутствіе которой въ чувствующемъ организмѣ мы старались констатировать въ предыдущей главѣ. Поэтому доказать сохраняемость этихъ ощущеній и ихъ способность воспроизводиться вновь въ сознаніи—съ механической точки зрѣнія значитъ доказать, что эти работы также сохраняются и могутъ переходить изъ потенциальнаго состоянія въ состояніе дѣятельное. Вотъ почему для дальнѣйшихъ выводовъ намъ необходимо сдѣлать краткій очеркъ явленій памяти.

XI.

Ощущенія, собранныя въ одинъ общій запасъ, воспроизводятся потомъ снова не явно или явно. Мы рассмотримъ сначала первый случай ихъ проявленія. Самый простѣйшій его типъ получается тогда, когда самыя слабыя раздраже-

нія дѣлаются замѣтными при многочисленномъ ихъ повтореніи. Въ другомъ мѣстѣ я указывалъ, что это явленіе есть слѣдствіе улучшенія пути, по которому раздраженіе распространяется; теперь прибавлю, что въ явленіи этомъ наблюдается кромѣ того прямое дѣйствіе памяти, какъ способности накоплять пережитыя впечатлѣнія. Объяснимъ это примѣромъ. Положимъ, что кто-нибудь разсматриваетъ рисунки, наприм. геометрическіе чертежи при періодическомъ появленіи слабыхъ электрическихъ искръ. Внѣшнее раздраженіе при каждой искрѣ совершенно одинаково, а между тѣмъ при какой-нибудь изъ нихъ, наприм. при 20-й, наблюдатель уже можетъ разсмотрѣть рисунокъ вполне. Въ этомъ явленіи мы имѣемъ дѣло съ обѣими причинами: и работы накаплиются и улучшается путь. Чтобы устранить дѣйствіе второй причины и выдѣлить одно постепенное накопленіе работы, надо разсматривать рисунки черезъ большіе промежутки времени, наприм. разъ въ сутки. Тогда можно замѣтить, что рисунокъ все-таки выяснится, хотя и черезъ болѣе продолжительное время. Наоборотъ, чтобы поставить явленіе въ зависимость отъ одного улучшенія пути, надо дѣлать наблюденія быстро одно послѣ другого, но каждый разъ брать новыя фигуры, и тогда мы убѣдимся, что при какой-нибудь 30-й или 40-й искрѣ мы все-таки замѣтимъ отчетливо фигуру, которую при первой искрѣ мы не могли-бы разсмотрѣть.

Подобное накопленіе работъ встрѣчается намъ на каждомъ шагу: читаемъ-ли мы трудную по содержанію книгу, особенно если она написана на мало знакомомъ намъ языкѣ, наблюдаемъ-ли какую-нибудь мѣстность или слушаемъ музыкальную пьесу, мы начинаемъ понимать и то и другое и третье иногда послѣ многихъ попытокъ усвоенія. Очевидно, еслибы у насъ ощущенія не сохранялись въ томъ видѣ, въ какомъ мы ихъ первоначально восприняли, никогда не могло-бы возникнуть того полного впечатлѣнія, которое наконецъ въ насъ образуется, хотя-бы внѣшнее раздраженіе оставалось все то-же.

Второй родъ проявленія запаса полученныхъ ощущеній наблюдается при каждомъ новомъ ощущеніи и состоитъ въ сравнительной оцѣнкѣ его качества и количества. Если мы слышимъ звукъ, то сейчасъ-же и по тону и по тембру даемъ ему мѣсто среди другихъ, припоминаемыхъ нами, звуковъ. Если мы видимъ какой-нибудь оттѣнокъ цвѣта, мы также можемъ указать его напряженность и мѣсто, занимаемое имъ въ ряду другихъ оттѣнковъ. Подробныя изслѣдованія явленій этого рода приводятъ къ нѣкоторымъ количественнымъ соотношеніямъ между временемъ и памятью, и—что всего замѣчательнѣе—эти соотношенія выражаются логарифмическою зависимостью, а это значитъ, что въ подобныхъ случаяхъ всегда устанавливается нѣкоторая величина остающихся ощущенийъ, которая измѣняется медленно. Не менѣе важное проявленіе того, что можно назвать неявною памятью, заключается въ нашей способности воображенія. Дѣятельность воображенія очевидно предполагаетъ разложеніе воспринятыхъ нами образовъ на составляющія ихъ элементарныя ощущенія и сложеніе новыхъ, которымъ иногда совсѣмъ ничего не соотвѣтствуетъ въ объективномъ мірѣ. Мы можемъ представить себѣ, напримѣръ, совершенно фантастическую мѣстность, по произволу комбинируя горы, озера, лѣса и деревни, въ какомъ угодно относительномъ положеніи. Передъ нашимъ умственнымъ взоромъ будетъ нѣчто никогда нами не виданное, но элементы, изъ которыхъ образъ этой мѣстности составился, непременно должны быть взяты изъ запаса ощущенийъ, когда-нибудь дѣйствительно пережитыхъ. Человѣкъ, никогда не видавшій моря, можетъ его представить на основаніи рассказовъ другихъ, какъ большое скопленіе воды; но это будетъ тусклое представленіе сравнительно съ дѣйствительною картиною моря.

Подъ именемъ явныхъ феноменовъ памяти мы разумѣемъ сознательныя воспоминанія, которыя мы выносимъ изъ нашей протекшей жизни. Если мы обратимся къ нашему прошлому, намъ съ перваго взгляда представляется, что мы сравнительно очень мало помнимъ изъ всего того, что пережили.

Можно было-бы сказать, что ясно мы припоминаемъ развѣ одну миллионную долю нами испытаннаго. Но это только намъ такъ кажется. Каждый, вѣроятно, испытывалъ на себѣ, что какое-нибудь найденное письмо изъ давно прошедшаго времени, или посѣщеніе почти забытой мѣстности, дома, или наконецъ встрѣча много лѣтъ не виданнаго близкаго человѣка, вдругъ вызываетъ въ нашемъ сознаниі цѣлый рядъ забытыхъ событій, впечатлѣній, и почти исчезнувшая для насъ эпоха нашей жизни вдругъ дѣлается столь ясною и знакомою во всѣхъ своихъ подробностяхъ, какъ будто она только вчера окончилась. Такія воспоминанія возникаютъ случайно; однако въ настоящее время мы обладаемъ средствомъ искусственно вызывать въ сознаниі ту или другую эпоху изъ жизни человѣка со всѣми особенностями, которыя эту эпоху характеризуютъ. По крайней мѣрѣ мы выносимъ такое убѣжденіе изъ фактовъ, относящихся къ области гипнотизма.

Изъ наблюденій надъ гипнотическими явленіями оказывается, что не только сознательныя ощущенія, образы и событія могутъ возникнуть въ ихъ первоначальной ясности, но и состоянія безсознательныя, или во всякомъ случаѣ такія, которыя если когда-нибудь и сознавались, уже не могутъ быть возобновлены въ памяти въ нашей обыкновенной жизни. Таковы душевныя состоянія во время крайней разсѣянности, во время припадковъ падучей болѣзни, хлороформированія, сна и гипнотическаго внушенія.

Съ этими фактами частныхъ воспоминаній само собой сближаются факты внезапнаго воспоминанія всей жизни, которые, по рассказамъ многихъ, переживаются иногда въ моменты близкіе къ смерти, когда всѣ образы прошлаго являются въ сознаниі вдругъ, со всей подробностью, словно въ зеркалѣ, и притомъ такъ, что всѣ они ощущаются и вмѣстѣ и каждое порознь.

Ощущенія, вызываемыя по воспоминанію, способны произвести въ большей или въ меньшей степени тѣ-же работы, какъ и внѣшній раздражитель, когда-то ихъ возбудившій.

Въ этомъ заключается одно изъ важнѣйшихъ условій вліянія духа на тѣло. Это значить, что процессъ, связывающій ощущение съ раздраженіемъ, можетъ быть и *оборотный*. Чтобы не останавливаться долго на этой физиологической истинѣ, мы предлагаемъ читателю прослѣдить примѣры, приведенные въ книгѣ Тьюка „Духъ и тѣло“, гдѣ факты, сюда относящіеся, изложены въ систематическомъ порядкѣ. Самъ я ограничусь указаніемъ содержанія ея первой части, которая разсматриваетъ вліяніе сознанія на тѣло.

Дѣятельность сознанія выражается въ формѣ воспоминанія или представленія. Результаты дѣйствій сознанія обнаруживаются или въ измѣненіи въ самыхъ ощущеніяхъ, или въ появленіи цѣлаго ряда рефлексовъ. Ощущенія возникаютъ тогда уже безъ внѣшняго раздражителя въ формѣ гиперэстезіи или анестезіи, а иногда облекаются въ болѣзненные формы, доходя даже до полной галлюцинаціи. И вотъ во всѣхъ подобныхъ случаяхъ, вездѣ, гдѣ только можно услѣдить процессы въ нервахъ и нервныхъ центрахъ, замѣчаются тѣ самыя измѣненія, какія наблюдаются и въ присутствіи внѣшнихъ раздражителей.

Что касается рефлексовъ, которые появляются при различныхъ состояніяхъ сознанія, то количество ихъ бываетъ значительно большимъ при отсутствіи внѣшнихъ раздражителей, чѣмъ при ихъ наличности. Можно впрочемъ сказать, что въ обоихъ случаяхъ сотрясается болѣе или менѣе вся нервная система и этимъ производятся разнаго рода внѣшнія и внутреннія работы. Эти работы такъ опредѣленны, что на нихъ, какъ извѣстно, основана напримѣръ возможность читать чужія мысли.

Профессоръ Сѣченовъ въ своихъ „Рефлексахъ головного мозга“ старается отождествить рефлексы процесса, названнаго нами оборотнымъ, съ рефлексами прямого процесса, и между прочимъ говоритъ, что тѣ и другіе непременно начинаются съ внѣшняго раздраженія. Признавая вообще справедливость этого замѣчанія, мы однако видимъ въ роли внѣшняго раздраженія большую разницу въ томъ и дру-

гомъ процессъ. Внѣшній раздражитель въ обратномъ процессѣ дѣйствуетъ только въ качествѣ разрѣшителя потенциальныхъ энергій, между тѣмъ какъ для прямого процесса мы уже могли убѣдиться въ двойномъ его характерѣ. Если я схватываю какую-нибудь вещь и, вслѣдствіе ассоціаціи идей, быстро воображаю ее горячей, я могу почувствовать обжогъ, вмѣстѣ съ сопровождающими его рефлексами, но очевидно, что всѣ внутреннія работы, производимыя такимъ образомъ, не имѣютъ никакого количественнаго отношенія съ раздражителемъ, какъ это бываетъ при схватываніи дѣйствительно горячей вещи.

XII.

Предыдущее изложеніе явленій памяти показываетъ намъ, что ощущенія и ихъ сложныя комбинаціи—образы и представленія, однажды возникнувъ, вообще сохраняются. Сталкиваясь въ полѣ сознанія другъ съ другомъ и съ текущими ощущеніями и образами, они ослабѣваютъ, кажутся какъ будто совсѣмъ исчезнувшими, но дѣйствіемъ волевого импульса или вліяніемъ внѣшняго раздраженія могутъ снова возродиться, иногда съ очень высокой степенью ясности. Параллельно съ этими внутренне переживающими явленіями, какъ мы видѣли, должны существовать въ нервныхъ центрахъ или во всей нервной системѣ какіе-либо механическіе процессы, перемѣны въ которыхъ должны быть соотносительными съ измѣненіями психическихъ феноменовъ по ихъ живости и подвижности. Стремясь опредѣлить форму и характеръ явленій, которыя могли-бы составить механической коррелятъ памяти, фізіологи пришли къ одному изъ двухъ предположеній. Если ощущеніе, разсматриваемое механически, есть нѣкоторое движеніе частицъ нервныхъ центровъ, тогда сохраненіе его обуславливается или сохраненіемъ самаго движенія, или сохраненіемъ равновѣсія, къ которому оно привело нервныя частицы, когда прекратилось. Изъ этой двойкой возможности получаютъ гипотезы, которыя всего приличнѣе назвать *динамическою* и

статической, соотвѣтственно тѣмъ двумъ главнымъ отдѣламъ механики, которые рассматриваютъ движеніе и равновѣсіе. Что касается обыкновенно встрѣчаемыхъ уподобленій феноменовъ памяти различнымъ явленіямъ, замѣчаемымъ въ природѣ или въ какихъ-либо искусственныхъ механизмахъ, наприм. сопоставленія ея процессовъ съ дѣйствіемъ фотографическихъ аппаратовъ или фонографовъ, то эти сравненія большею частью не выдерживаютъ никакой критики. Даже какъ простыя аналогіи, они имѣютъ свой предѣлъ, потому что безсильны изобразить появленіе образовъ, вызываемыхъ внутреннею психическою работою, наприм. воображеніемъ, которое слагаетъ ихъ изъ элементовъ, выхваченныхъ то изъ той, то изъ другой группы ощущеній.

Изъ физиологовъ, защищающихъ гипотезу динамическую, лучше всѣхъ выясняетъ ее Люи*), исходнымъ пунктомъ для котораго служатъ наблюденія надъ такъ-называемыми *свѣтовыми слѣдами*.

Всякому извѣстно, что послѣ долгаго рассматриванія предмета, въ которомъ особенно рѣзко выражается контрастъ свѣта и тѣни, мы можемъ въ продолженіе нѣкотораго времени видѣть его изображеніе, какъ-бы проектированнымъ на другіе окружающіе насъ предметы. Люи сблизилъ явленія этого субъективнаго слѣда съ явленіемъ слѣдовъ объективныхъ, которые возникаютъ на поверхности нѣкоторыхъ веществъ послѣ дѣйствія на нихъ лучей свѣта, что составляетъ такъ-называемую *фосфоресценцію*. Сближеніе это навело Люи на мысль обозначить совокупность явленій всѣхъ субъективныхъ слѣдовъ не только въ области зрѣнія, но и въ области другихъ чувствъ, подъ общимъ именемъ *органической фосфоресценціи* и предположить, что если эти слѣды и перестаютъ быть явно ощущимыми, они все-таки сохраняются въ сознаниі въ формѣ воспоминанія или даже въ формѣ стремленія къ воспоминанію. Какъ каж-

*) *Luy: Le cerveau et ses fonctions. Paris. 1876.*

дое ощущение реального предмета должно быть эквивалентно какому-нибудь движению нервнаго центра, такъ и ощущение слѣда, а также всякій актъ воспоминанія будутъ сопровождаться подобными-же движениями въ центрахъ. Вся разница заключается въ различной степени ихъ напряженности. Исчезновенію воспоминанія, по выраженію Люи, будетъ соотвѣтствовать родъ каталептическаго состоянія двигавшихся частицъ, которое всегда будетъ стремиться къ разрѣшенію въ движеніе, а слѣдовательно и къ проявленію воспоминанія.

Физиологи, не согласные съ динамическою гипотезою, высказываютъ противъ нея слѣдующія главныя возраженія *).

Если нервныя центры и могутъ задерживать на нѣкоторое время движенія, происходящія отъ раздраженія, то это время не можетъ быть велико; въ противномъ случаѣ дѣятельность нервовъ могла-бы быть подавлена вполне. Новаго раздраженія или совсѣмъ не могло-бы возникнуть или оно было-бы совершенно извращено. Послѣ продолжительной жизни мы получили-бы мозгъ, столь измѣнившійся, и съ элементами, на столько утратившими свою дѣятельность, что ихъ не могъ-бы поправить никакой избытокъ питанія.

Если читатель сблизить эти возраженія съ тѣми выводами, къ которымъ мы пришли ранѣе по поводу сохранности движенія въ вѣсомомъ веществѣ вообще, то убѣдится, что въ сущности и здѣсь и тамъ выражается одна и та-же мысль. Разумѣется, о возможности сохраненія движеній въ веществѣ невѣсомомъ ни самъ Люи, ни тѣ, кто ему возражали, и не думали въ данномъ случаѣ.

Форма, въ которой Люи предполагаетъ сохраненіе движенія при явленіяхъ памяти, есть очевидно общая механическая форма перехода изъ кинетическаго состоянія въ состояніе потенциальное и обратно; то, что онъ назвалъ

*) La psychologie physiologique par G. Sergi, traduit de l'italien par M. Mouton. 1888.

каталептическимъ состояніемъ нервныхъ частицъ, есть именно потенциальное состояніе нервныхъ движеній, названное лишь другимъ именемъ. Аргументы противъ динамической гипотезы памяти содержатъ слѣдующія два соображенія: если частицы нервного центра находятся въ дѣйствительномъ движеніи или только въ стремленіи къ нему, то новое движеніе въ томъ-же центрѣ, происходящее отъ новаго раздраженія, непременно нарушитъ форму прежняго и само не будетъ таково, какимъ оно было-бы, еслибы совершалось въ свободной массѣ. Иными словами, въ разсматриваемомъ случаѣ должно произойти сложение движеній, а изъ него вытекало-бы съ одной стороны полное уничтоженіе воспоминанія, съ другой—совершенное извращеніе новаго ощущенія. Предположимъ опять, что мы разглядываемъ при освѣщеніи электрическихъ искръ и черезъ большіе промежутки времени многоугольники, начерченные на бумагѣ. Первая искра дала намъ возможность разсмотрѣть какую-нибудь одну часть многоугольника и воспоминаніе о ней осталось вмѣстѣ съ тѣмъ движеніемъ, которое порождено раздраженіемъ. При второй искрѣ на наше зрѣніе дѣйствуютъ уже другія части многоугольника и стало-быть получается новое движеніе въ томъ центрѣ. Оба движенія, сливаясь между собой, очевидно, должны дать не то, что было прежде, но и не то, что дѣйствительно мелькнуло передъ глазами,—въ нашемъ умѣ должно возникнуть представленіе о чемъ-то совсѣмъ новомъ, напри-мѣръ о какой-нибудь кривой линіи.

Другая мысль, высказываемая въ возраженіяхъ, обращаетъ вниманіе на то, что движенія, собираемая въ нервныхъ центрахъ, своимъ количествомъ способны угнетать и даже подавлять ихъ дѣятельность. На механическомъ языкѣ, какъ мы видѣли, это значитъ—что если какой-либо матеріальной системѣ точекъ сообщено слишкомъ много работы, то часть ея пойдетъ на нарушеніе связей, существующихъ между частицами, и это въ данномъ случаѣ не только можетъ выразиться въ неспособности нервного вещества къ

свойственной ему дѣятельности, но и въ физическомъ или химическомъ его измѣненіи.

Итакъ, мы должны вмѣстѣ съ указанными нами физиологами признать гипотезу Люи несостоятельной.

Въ настоящее время въ физиологическихъ психологіяхъ господствуетъ другая теорія памяти, которую мы признали возможнымъ назвать статической, такъ какъ сохраненіе памяти обусловливается по этой гипотезѣ сохраненіемъ равновѣсія частицъ, перераспредѣляемыхъ внѣшними раздраженіями. Установившееся перераспредѣленіе частицъ въ нервахъ и нервныхъ центрахъ, а также въ тѣхъ связяхъ, которыя существуютъ между ними, составляетъ то, что называется *предрасположеніемъ* или *приспособленіемъ* къ повторенію біологическихъ явленій, къ которымъ въ отдѣльныхъ случаяхъ присоединяется сознаніе,—и тогда мы получаемъ феноменъ памяти.

Въ частности эта теорія представляетъ процессы памяти слѣдующимъ образомъ: пусть какой-нибудь внѣшній предметъ производитъ въ различныхъ органахъ нашихъ чувствъ многочисленныя раздраженія, распространяясь по различнымъ путямъ до области нервныхъ центровъ,—эти раздраженія вызываютъ группу ощущеній, составляющихъ образъ этого предмета и связанныхъ съ движеніями, которыя распространяются по различнымъ сферамъ нервного вещества. Частыя повторенія такихъ раздраженій перераспредѣляютъ частицы въ этихъ сферахъ и устанавливаютъ между ними нѣкоторую механическую связь, такъ что когда потомъ раздраженіе распространяется только однимъ путемъ, движеніе въ сферѣ, съ нимъ связанной, все-таки вызываетъ движеніе, хотя сравнительно слабое, и въ другихъ сферахъ. Эти отраженныя возбужденія нервныхъ сферъ и составляютъ акты воспоминанія. Такъ рисунокъ розы побуждаетъ насъ вспомнить ея запахъ, а изображенія клубники—ея вкусъ.

Въ свое время мы показали великую важность этого перераспредѣленія частицъ для организма вообще и для нерв-

ной системы въ особенности. Имъ не только объясняется успѣхъ въ борьбѣ съ внутренними физиологическими препятствіями, какъ это показываетъ постоянно приводимый физиологами примѣръ процесса, какимъ выучивается ходить ребенокъ, но и многіе успѣхи въ борьбѣ съ препятствіями чисто-внѣшними. Ибо и взрослый человѣкъ, идущій по степи съ высокой травой, обдумываетъ свои шаги, часто спотыкается, иногда падаетъ. Но, проходя въ другой и третій разъ по той-же дорогѣ, онъ уже идетъ свободно, часто безъ всякаго вниманія. Важность перераспредѣленія частицъ для психофизическихъ явленій заключается въ томъ, что оно приспособляетъ нервы къ болѣе быстрому и болѣе полному воспріятію внѣшнихъ раздраженій. И все-таки, чтобы съ помощью его объяснять память, надо дѣлать такія механическія натяжки, которыя придаютъ этой гипотезѣ не большее значеніе, чѣмъ какое имѣютъ аналогіи съ фотографіей, фонографомъ и т. под.

Мы однако не будемъ долѣе останавливаться на несостоятельности разсматриваемой гипотезы. Для насъ достаточно рѣшить вопросъ, можетъ-ли сохраняться указанное перераспредѣленіе частицъ на столько, на сколько этого требуетъ наблюдаемая сохраняемость психическихъ актовъ въ нашей памяти.

Странное дѣло! Почему тѣ самые физиологи, которые съ такой проникательностью указываютъ недостатки гипотезы, которую мы назвали динамическою, не видятъ, что все то, что они говорятъ противъ нея, отъ слова до слова, можно съ одинаковымъ правомъ сказать и противъ ихъ собственнаго предположенія.

Въ самомъ дѣлѣ, если можно приспособить мускулы руки или ноги къ автоматическому повторенію опредѣленныхъ движеній, то вѣдь это потому только, что всякія новыя движенія этихъ членовъ нашего тѣла не выходятъ изъ общаго характера прежнихъ и вмѣстѣ съ ними имѣютъ одну общую цѣль — увеличить нашу подвижность. Точно также нѣтъ ничего удивительнаго, когда перераспредѣленіе ча-

стиць въ нервахъ улучшаетъ пути для движеній, порождаемыхъ раздраженіемъ: какъ-бы ни были разнообразны такія раздраженія, результатомъ улучшенія пути останется быстрота распространенія, меньшая трата на постороннія работы и слѣдовательно большее ея сохраненіе при передачѣ нервнымъ центрамъ. Наконецъ и перераспредѣленіе частиць внутри этихъ центровъ можетъ сохранять въ себѣ лишь общее явленіе — способность центровъ быть болѣе чувствительными въ воспріятіи движенія.

Но объясненіе памяти черезъ сохраненіе перераспредѣленія частиць требуетъ выясненія сохраненія не какихъ-нибудь общихъ, но частныхъ или, еще точнѣе, индивидуальныхъ явленій во всей ихъ своеобразности: можно-ли чего-нибудь подобнаго ожидать отъ перераспредѣленія при постоянномъ приливѣ новыхъ раздраженій и слѣдовательно постоянно новыхъ перераспредѣленій, которыя настолько должны измѣнять прежнія, что мы, очевидно, въ результатѣ можемъ получить лишь забвеніе прошлыхъ ощущеній и совершенное извращеніе новыхъ? Можно-ли предположить, что раздраженіе, вызвавшее перемѣны въ различныхъ сферахъ нервной дѣятельности, о которыхъ мы говорили, вызоветъ ихъ снова, если связи между ними безконечное множество разъ подвергались всякаго рода видоизмѣненіямъ? Не въ правѣ-ли мы напротивъ думать, что при такихъ условіяхъ изображеніе розы вызоветъ запахъ ландыша или даже какую-нибудь музыкальную мелодію, непосредственно съ розою не ассоціированую? Чѣмъ-бы отличалась тогда психическая жизнь отъ постоянного бреда или помѣшательства?

Итакъ, механическая теорія никакъ не можетъ признать удовлетворительною для объясненія явленій памяти статическую гипотезу въ ея современномъ видѣ, точно также какъ она должна отбросить и гипотезу динамическую. Основаніемъ тому служить подробно разсмотрѣнное нами положеніе, что никакая энергія не можетъ долго и со всѣми своими индивидуальными признаками сохра-

няться въ потенціальномъ состояніи въ томъ веществѣ, которое носить названіе вѣсмага. Поэтому, если пережитыя психическія явленія въ своемъ безконечно разнообразномъ конкретномъ содержаніи въ теченіе неопредѣленно долгаго времени сохраняются въ насъ,—то исчезая изъ сознанія, то опять воскресая передъ нимъ,—въ этомъ нужно видѣть рѣшительное доказательство того, что механическимъ субстратомъ этихъ явленій можетъ быть только *среда невѣсомая.*

(Окончаніе слѣдуетъ.)

Н. Шишкинъ.

Очерки изъ исторіи мысли.

Предлагая благосклонному вниманію читателей эти очерки изъ исторіи мысли, я позволю себѣ, вмѣсто предисловія, сказать нѣсколько словъ о задачахъ этого труда. Задачи эти могутъ быть опредѣлены такъ: дать посильное объясненіе происхожденія нѣкоторыхъ философскихъ идей; ближайшимъ предметомъ анализа будутъ древнѣйшія философскія воззрѣнія и системы. Я задался цѣлью прослѣдить, какъ и изъ чего въ умахъ древнѣйшихъ мыслителей возникали понятія стихіи, силы, міра какъ цѣлаго, порядка господствующаго въ мірѣ (космоса), закона.

Занимаясь преимущественно изученіемъ мифологіи и религіи Ведъ, я—подобно другимъ ориенталистамъ—неоднократно останавливался на тѣхъ мысляхъ, которыя излагаются на нижеслѣдующихъ страницахъ. Данныя Ригъ-Веды не разъ уже подсказывали отвѣты на вопросы о происхожденіи тѣхъ или другихъ философскихъ идей древности.

Въ настоящемъ очеркѣ рѣчь идетъ о происхожденіи понятій мірового порядка и стихій, преимущественно понятія стихіи огня, а также огня какъ „силы“, при чемъ затроги-

вается философія Гераклита. Въ слѣдующихъ очеркахъ мы рассмотримъ другія стихіи и дольше остановимся на понятіи силы, имѣя въ виду Парменида и Эмпедокла.

I.

Если, отправляясь отъ современныхъ намъ философскихъ доктринъ, стремящихся объять и объяснить міръ какъ цѣлое, мы будемъ постепенно углубляться въ прошлое, то отъ мыслителя къ мыслителю, отъ ученаго, къ ученому, отъ системы къ системѣ, мы дойдемъ наконецъ до тѣхъ древнихъ эллинскихъ мыслителей, которые предшествовали Сократу, — мы дойдемъ до Анаксагора, Демокрита, Эмпедокла, Парменида, Гераклита и др., вплоть до Фалеса и полумифическаго Пифагора. И здѣсь, на этомъ отдаленномъ пунктѣ, мы принуждены будемъ остановиться, если только мы порѣшили не выходить изъ предѣловъ документальной исторіи и имѣть дѣло исключительно съ фактами, которые принято называть „историческими“. Но останавливаясь на этомъ рубежѣ, мы тѣмъ самымъ категорически отказываемся объяснить происхождение философіи, мы отнимаемъ у себя возможность прослѣдить любопытный процессъ возникновенія и роста того начала, съ развитіемъ котораго такъ тѣсно связано прогрессивное движеніе человѣчества и которое мы называемъ разумомъ.

А между тѣмъ современная наука имѣетъ полную возможность раздвинуть въ этомъ отношеніи рамки своихъ изслѣдованій. Она можетъ смѣло перешагнуть черезъ условную межу, проведенную между такъ-называемой исторіей и временами „доисторическими“. Въ предлагаемыхъ „очеркахъ“ мы и постараемся сдѣлать этотъ шагъ, слѣдуя по пути, проложенному различными изслѣдователями, которые трудились и трудятся надъ изученіемъ древнихъ религій и мифологій. Отъ Фалесовъ, Анаксименовъ и др. мы перейдемъ къ ихъ безыменнымъ предшественникамъ, которые на почвѣ мифологическаго міросозерцанія вырабатывали основы будущей фи-

лософіи и будущей науки. Связь древней философіи съ миѳологіей и религіей была неоднократно указываема миѳологами, лингвистами, оріенталистами, но къ сожалѣнію эти указанія слишкомъ мало были утилизированы учеными историками философіи и науки.

Обращаясь къ нашей задачѣ, мы по необходимости должны будемъ начать нѣсколько издалека. Намъ придется перенестись въ Пенджабъ, къ древнимъ Индусамъ эпохи Ведъ. Во избѣжаніе возможныхъ недоразумѣній, я считаю не лишнимъ сейчасъ-же разъяснить, съ какой именно цѣлью мы предпринимаемъ это далекое путешествіе.

Въ древнѣйшемъ (по содержанію) памятникѣ индійской словесности, въ гимнахъ Ригъ-Веды, мы находимъ, среди чисто-миѳологическаго, религіознаго и легендарнаго матеріала, нѣкоторыя философско-космогоническія идеи, въ которыхъ усматриваются крайне любопытныя точки соприкосновенія съ идеями древнихъ мудрецовъ Эллады. Эти совпаденія могутъ быть объясняемы троякимъ образомъ: 1) греки могли заимствовать у индусовъ извѣстныя идеи; 2) греки и индусы могли заимствовать эти идеи изъ третьяго источника, наприм. у семитовъ; 3) греки и индусы могли самостоятельно и независимо другъ отъ друга прійти къ аналогичнымъ выводамъ, отправляясь отъ аналогичныхъ посылокъ. Изъ этихъ трехъ возможныхъ рѣшеній я останавливаюсь въ этомъ очеркѣ *исключительно* на послѣднемъ. Я хочу показать читателю, какимъ образомъ индусы создали свои древнѣйшія космогоническія воззрѣнія изъ чисто-миѳологическаго и религіознаго матеріала, основанія котораго они вынесли изъ индо-европейской древности. Въ общемъ (а часто и въ подробностяхъ) тотъ-же матеріаль былъ и у грековъ: естественно, что и греки могли сдѣлать изъ него тѣ-же выводы, какіе были сдѣланы индусами. Этими выводами и были древнегреческія философскія системы. Но читатель спроситъ меня: зачѣмъ-же я обращаюсь къ индусамъ, когда у самихъ грековъ я нахожу и матеріаль и выводы изъ него? На это я отвѣчу: у индусовъ связь матеріала съ выводами ясна,

какъ Божій день, и всѣ звенья, всѣ переходныя ступени отъ миеологіи къ философіи имѣются на-лицо, сохраненныя въ гимнахъ Ригъ-Веды. У грековъ эта связь порвана, переходныя ступени ступшеваны, посредствующія звенья вырваны, „лѣса“ мысли убраны; миеологія, переработанная творчествомъ художниковъ, въ числѣ которыхъ были и гениальныя, отлилась въ опредѣленныя поэтическія формы, приобрѣла новую жизнь, пошла по своему новому пути. Философія, нѣкогда изъ нея возникшая, въ свою очередь преобразовалась въ головахъ мыслителей, въ числѣ которыхъ было не мало гениальныхъ, и, приобрѣтя новую жизнь, пошла по своей особой дорогѣ. Вотъ почему, оставаясь на чисто-греческой почвѣ, крайне трудно связать древне-греческую философію съ системою миеологическихъ воззрѣній, и легко прийти къ ошибочному заключенію, что этой связи или совсѣмъ не было или она была весьма слаба.

Изучая ведійскіе гимны, мы выносимъ убѣжденіе, что индійская философія имѣла чисто-миеологическое и религіозное происхожденіе, и что вліянія извнѣ,—доктрины, идеи, которыя индусы могли заимствовать у другихъ народовъ, совпадали съ общимъ развитіемъ туземной мысли, сливались съ нею: заимствовалось то, что такъ или иначе совпадало съ характеромъ собственной мысли, что могло войти въ ея колею и двигаться дальше по тѣмъ путямъ, по которымъ шла сама индійская мысль. Индусы, подобно Мольеру, „брали свое добро, гдѣ находили его“.

Мнѣ кажется, что то-же самое должно было имѣть мѣсто и у грековъ, и что систематическое проведеніе этой точки зрѣнія въ изученіе древнѣйшихъ греческихъ мыслителей можетъ пролить свѣтъ на спорныя мѣста или темныя стороны въ исторіи греческой философіи.

Въ предлагаемыхъ „очеркахъ“ мы попытаемся показать возможность и вѣроятность возникновенія древне-греческихъ философскихъ ученій (или по крайней мѣрѣ извѣстныхъ ихъ сторонъ) изъ древне-греческихъ-же миеологическихъ воззрѣній, подобно тому какъ это несомнѣнно имѣло

мѣсто у индусовъ, причѣмъ не исключается возможность иноземныхъ вліяній и нѣкоторыхъ заимствованій извнѣ.

Итакъ, обратимся къ индусамъ,—конечно, къ индусамъ древнѣйшаго времени, такъ-называемой эпохи Веды *), когда они жили еще въ долинѣ Инда, не зная кастъ и исповѣдуя ту поэтическую и политеистическую религію, которую рисуютъ намъ многочисленные гимны Ригъ-Веды и которая, представляя много сходнаго съ религіей древнихъ грековъ, такъ рѣзко отличается отъ болѣе поздней формы религіознаго сознанія индусовъ, отъ такъ-называемаго *брахманизма*,—религіи монотеистическаго и философскаго характера, возникавшей вмѣстѣ съ кастами.

Религія *Ведъ* или *Ведизмъ*, какъ принято ее называть, связана съ религіей древнихъ эллиновъ приблизительно такими же отношеніями близкаго родства, какими языкъ древнихъ индусовъ, санскритъ, связанъ съ языкомъ древне-греческимъ. Такъ наприм. характерныя черты греческаго *Зевса* мы найдемъ въ трехъ ведійскихъ божествахъ: въ божествѣ Неба—*Дуаисъ* (что и значитъ „небо“ и этимологически совпадаетъ съ греческимъ *Zeús*), въ другомъ божествѣ Неба, носящемъ имя *Варуны* (*Vaṛuna*) и въ грозовомъ божествѣ, называемомъ *Индра*. Черты и атрибуты греческой *Гайи* (Земли) и *Деметры* найдутся въ ведійскомъ божествѣ Матери-Земли (*Prthivi*). Греческій *Діонисъ-Вакхъ* представленъ въ гимнахъ Веды божествомъ, носящимъ имя *Сомы* (*Soma*). Наконецъ разно-

*) Слово *veda* (собств. „знаніе“) издревле употребляется въ Индіи для обозначенія обширной литературы, въ составъ которой входятъ, во первыхъ, сборники древнихъ гимновъ, преимущественно религіознаго характера и, во вторыхъ, рядъ произведеній эзегетическаго, литургическаго, легендарнаго, грамматическаго содержанія. На нижеслѣдующихъ страницахъ мы будемъ имѣть въ виду *только* гимны и притомъ тѣ, которые собраны въ важнѣйшемъ изъ четырехъ сборниковъ, извѣстномъ подъ именемъ Ригъ-Веды (*ṛgveda*), т.-е. „Веды“ гимновъ. Эпоха, когда эти гимны слагались, опредѣляется приблизительно и гадательно; они слагались въ теченіе ряда вѣковъ, причѣмъ позднѣйшіе изъ нихъ могли возникнуть, примѣрно, за 1000 или за 800 лѣтъ до Р. Х.

образныя миеологическія черты священнаго Огня индусовъ (Agni) мы найдемъ у грековъ распредѣленными между четырьмя божествами—Гестомъ, Гермесомъ, Прометеемъ и Аполлономъ.

Вотъ именно на этомъ-то божествѣ Огня мы и остановимся нѣсколько дольше.

У индусовъ эпохи Веды *Аgni* (божество Огня) и *Сомы* (божество священнаго напитка), вмѣстѣ съ нѣкоторыми второстепенными божествами, къ нимъ примыкающими, довольно рѣзко отличаются отъ остальныхъ божествъ. Этимъ послѣднимъ, какъ божествамъ природы, они противопоставляются, какъ божества *культа*. Огонь—это основа, на которой зиждется весь культъ, напитокъ Сомы—это его существенный элементъ. Въ огонь льютъ священный напитокъ Сомы и бросаютъ жертвенную пищу, чтобы онъ въ своемъ пламени и дымѣ вознесъ ихъ къ богамъ. Только такимъ путемъ жертвенные дары и могутъ дойти по назначенію. Люди отдѣлены, такъ сказать отрѣзаны отъ боговъ и не могутъ добраться до нихъ иначе, какъ черезъ посредство особой силы,—силы культа. Молитва не дойдетъ до божества, если будетъ прямо пущена въ пространство: ее нужно бросить въ огонь вмѣстѣ съ жертвенной пищей, вмѣстѣ съ напиткомъ Сомы, и Огонь доставить ее по назначенію. Мало того: еслибы боги почему-либо не захотѣли принять дары людей, еслибы они отказались внять молитвѣ „вкусить“ хвалебный гимнь, то Огонь заставитъ ихъ это сдѣлать. Культъ вообще и Огонь, на которомъ онъ зиждется, въ особенности, обладаютъ какъ-бы магической силой, дѣйствіе которой простирается не только на людей, но и на боговъ, и на всю природу. На волшебной силѣ культа основана возможность общенія между людьми и богами, и съ этой точки зрѣнія культъ называется въ гимнахъ Ригъ-Веды колесницей, совершающей правильные рейсы между землею и небомъ. Въ эту колесницу запряженъ вѣстникъ (*dūta*) боговъ и людей,—священный Огонь. Такимъ образомъ поддерживается связь между людьми и богами, между землею и небомъ,—въ интере-

сахъ и ко благу обѣихъ сторонъ. Культъ одинаково необходимъ какъ для людей, такъ и для боговъ: людямъ онъ даетъ возможность пользоваться покровительствомъ боговъ, — въ богахъ онъ поддерживаетъ ихъ силу, ихъ мощь, ихъ божественность. Различные подвиги боговъ, такъ часто упоминаемые въ гимнахъ Ригъ-Веды, наприм. убіеніе Индрою демона тучъ (Vjtra), освобожденіе солнца, пролитіе дождя и пр., по понятіямъ индусовъ, едва-ли могли-бы осуществиться безъ той поддержки, которую даетъ богамъ культъ. Отсюда нерѣдкое въ гимнахъ отнесеніе подвиговъ наприм. Индры на счетъ божествъ культа, т.-е. Агни и Сомы. Но Агни и Сомы сами по-себѣ (такъ-сказать въ натурѣ) не составляютъ культа: культъ—это очень сложное учрежденіе, слагающееся изъ различныхъ, довольно сложныхъ обрядовъ, относящихся къ процедурѣ зажиганія и „кормленія“ Огня, приготовления напитка Сомы и т. д., причемъ все это сопровождается пѣніемъ извѣстныхъ гимновъ, произнесеніемъ извѣстныхъ молитвъ, очистительныхъ и заклинательныхъ формулъ.— и все это организовано, упорядочено и производится людьми, которые, продѣлывая всю эту сложную процедуру, являются такимъ образомъ пособниками и союзниками боговъ. Наприм. всемогущій Индра (занимающій въ Пантеонѣ ведійскихъ божествъ приблизительно такое-же положеніе, какое у грековъ приписывается Зевсу въ сонмѣ олимпійцевъ) могъ-бы очутиться въ весьма критическомъ положеніи, если-бы люди вдругъ перестали поддерживать его культъ. Мало того: нарушеніе или уничтоженіе культа повлекло-бы за собою соотвѣтственныя пертурбаціи въ природѣ, въ стихіяхъ, въ теченіи свѣтилъ. *Порядокъ*, господствующій въ природѣ, представляется основаннымъ на *порядкѣ культа*, и оба порядка обозначаются въ гимнахъ однимъ и тѣмъ-же словомъ—*rtam*. Это слово есть собственно причастіе прошедшее страдательное отъ глагола *ar*—приводить въ движеніе и приспособлять (греч. ἀραρίσχω) и обозначаетъ нѣчто упорядоченное и приведенное въ движеніе. Природа съ одной стороны и культъ, съ другой, суть механизмы, разъ навсег-

да упорядоченные и пущенные въ ходъ, и между этими двумя механизмами искони завязаны неразрывныя связи. Всѣмъ существеннымъ элементамъ культа отвѣчаютъ соотвѣтственныя явленія въ природѣ вообще и на небесахъ въ особенности. Священному огню, горящему на алтарѣ, отвѣчаетъ огонь молніи, который на небесахъ возникаетъ отъ тренія двухъ тучъ, подобно тому какъ добывается земной огонь при помощи тренія двухъ кусковъ дерева; солнечный свѣтъ и жаръ являются также небеснымъ коррелятивомъ огня земного. Равнымъ образомъ и священный напитокъ Сомы существуетъ не только на землѣ: его эссенція скрыта въ капляхъ дождя и въ лучахъ солнца, и процедура его добыванія и приготовленія совершается и на небѣ, находя грандіозное обнаруженіе въ явленіяхъ грозы. Важный элементъ культа— молитвы и гимны—отнюдь не является исключительной принадлежностью людей. Всѣ свѣтотворныя божества поютъ. Поетъ красавица Заря (Ushas), поетъ Солнце (Sūrya): они поютъ прежде всего потому, что они—огненнаго происхожденія, а Огонь—это божество поющее, это поющій и слово-словащій жрецъ, это поэтъ по преимуществу. Какъ Аполлонъ окруженъ музами, такъ Агни и Сома стоятъ во главѣ олицетворенныхъ молитвъ. Богини рѣчи и пѣнія, богини гимновъ и молитвъ Сарасвати и Вачъ (vāc=лат. vox) фигурируютъ въ сонмѣ небожителей, причемъ послѣдняя—Вачъ—представляется даже владычицей боговъ, божествомъ почти стихійнымъ, заправляющимъ всѣми голосами природы и между прочимъ обнаруживающимся въ раскатахъ грома.—Но не только эти важнѣйшіе элементы культа, Агни, Сома, молитвы, имѣютъ свои коррелятивы въ природѣ: даже второстепенные атрибуты священнодѣйствія оказываются находящимися въ тѣхъ или другихъ явленіяхъ природы; такъ молоко и растопленное масло (ghrtam), которое льютъ въ огонь, усматриваются въ дождѣ, въ водѣ небесной, въ водѣ вообще. Даже коровы, дающія молоко, перенесены на небо и обобщены въ образѣ небесной коровы R̥ṣṇī (Пршњи).

Однимъ словомъ, культъ и природа—это понятія соотно-

сительныя. Культъ—это природа въ миниатюрѣ,—онъ собранъ изъ космическихъ элементовъ. Природа—это грандіозное священнодѣйствіе, она составлена изъ элементовъ культа.

Любопытно было бы раскрыть происхождение грандіозной въ своемъ родѣ идеи культа, но это отвлекло бы насъ въ сторону отъ нашей задачи. Укажу только на то, что эта идея представляется довольно древней; она несомнѣнно была развита уже въ эпоху индоиранскую (арійскую), когда индусы и иранцы составляли еще одинъ народъ. Это явствуетъ изъ того обстоятельства, что у иранцевъ въ Авестѣ мы находимъ такое-же точно понятіе культа въ его отношеніяхъ къ богамъ и природѣ, при чемъ это понятіе обозначается словомъ (*ashem*), этимологически отвѣчающимъ санскритскому *ṛtam*. Но мы имѣемъ основанія отодвинуть происхождение рассматриваемой идеи еще дальше въ глубь древности. Такъ какъ въ мифологіяхъ и религіяхъ другихъ индоевропейскихъ народовъ мы находимъ слѣды этой концепціи, то мы имѣемъ право утверждать, что она возникла еще въ эпоху единства этихъ народовъ, что она была создана индоевропейскимъ пранародомъ. Въ ея основѣ, повидимому, лежитъ грубый *магизмъ*, который, какъ можно думать, былъ одной изъ древнѣйшихъ формъ религіознаго сознанія у всѣхъ народовъ.

Раскрытіе генезиса занимающей насъ религіозной идеи не входитъ въ задачу этихъ очерковъ. Для нашей цѣли гораздо важнѣе прослѣдить ея дальнѣйшее развитіе: это приведетъ насъ къ предверію философіи,—мы будемъ видѣть генезисъ этой послѣдней. Какъ происхождение, такъ и дальнѣйшее развитіе идеи культа должно быть изучаемо въ связи съ происхожденіемъ и развитіемъ мифологической, мистической, теософической концепціи огня, который есть душа культа. Вотъ нѣкоторыя данныя изъ ведійскихъ гимновъ, относящіяся къ этому предмету.

Огонь добывался посредствомъ тренія двухъ кусковъ дерева (дошечки и палочки), которые назывались „арани“.

Онъ представлялся какъ-бы рождающимся отъ двухъ „арани“. Несомнѣнно, что это явленіе съ древнѣйшихъ временъ возбуждало любопытство и вызывало своеобразную работу мысли. Гимны Ведъ сохранили многочисленные слѣды, указывающіе намъ, въ какомъ именно направленіи работала эта мысль. Огонь выходитъ изъ дерева, онъ рождается отъ дерева,—это значитъ, что онъ раньше находился тамъ въ скрытомъ видѣ, въ зачаточномъ состояніи. „Онъ—зародышъ во чревѣ дерева“. Трение вызываетъ его наружу, и онъ покидаетъ свое убѣжище, обнаруживается, чтобы явиться добрымъ гениемъ людей, ихъ благодѣтелемъ, посредникомъ между людьми и богами.—Итакъ, огонь былъ *скрытъ* въ деревѣ. Горячій и яркій, онъ спрятался въ холодное дерево. Стихія подвижная, эфирная, быстрая, „которой блескъ или пламя нельзя схватить руками“, проникла въ сухое и твердое тѣло и скрывалась тамъ, въ сокровенномъ мѣстѣ. Долго люди искали ее, эту стихію огня, и наконецъ нашли. „Его (огонь) нашли Ангирасы, его, находящагося въ сокровенномъ мѣстѣ, вошедшаго въ каждый кусокъ дерева“; „онъ былъ положенъ въ двухъ *арани*, какъ зародышъ, прекрасно помѣщенный во чревѣ беременныхъ женщинъ“...

Но развѣ огонь находится исключительно въ деревѣ и только изъ дерева и можетъ быть добытъ? Развѣ молнія, обнаруживающаяся при столкновеніи двухъ тучъ,—не тотъ же Агни, только добываемый на небѣ, какъ здѣсь, на землѣ, онъ добывается изъ двухъ кусковъ дерева? Тѣ тучи, рождающія молнію, это тоже двѣ *арани*, но только не деревянные, а *водяныя*, что явствуетъ изъ дождя, который онѣ проливаютъ на землю. Итакъ, небесный огонь былъ спрятанъ въ небесныхъ водахъ; онъ сынъ водъ (*arām-parāt*). „Боги нашли огонь въ водахъ“. Такимъ образомъ получается два положенія: огонь земной *скрытъ* въ деревѣ, огонь небесный *скрытъ* въ водахъ“. Но пробужденная мысль не можетъ на этомъ успокоиться; она идетъ дальше и пытается согласовать эти два тезиса. Она усматриваетъ, что, во первыхъ,

огонь земной и огонь небесный—это все тотъ-же огонь; что, во вторыхъ, вода небесная, которая также тождественна земной, есть причина прозябанія и роста растеній, въ которыхъ спрятанъ огонь. Итакъ, дѣло ясно: изъ водъ огонь переходитъ въ растенія. „Ты стремился къ растеніямъ, когда ты вошелъ въ воды, какъ въ матерей...“, читаемъ въ одномъ мѣстѣ. Дѣло представляется здѣсь такъ, какъ будто огонь не могъ прямо войти въ растенія и долженъ былъ сначала проникнуть въ небесныя воды, которыя, падая на землю дождемъ, принесли огонь растеніямъ. Но прежде чѣмъ вступить въ растенія, онъ долженъ былъ вмѣстѣ съ водою всосаться въ землю. Не онъ-ли причина ея плодородія? Не оплодотворяется-ли земля лучами солнца, а эти лучи — не тотъ-же ли это огонь? Да, огонь, принесенный съ одной стороны лучами солнца, а съ другой—дождемъ, оплодотворяетъ землю. Но такъ какъ его находятъ въ растеніяхъ, а растенія выходятъ изъ земли, то не значитъ-ли это, что земля какъ-бы рождаетъ огонь? Да, огонь есть въ одно и то-же время и оплодотворитель и чадо земли: оплодотворитель, ибо онъ, какъ нѣкое сѣмя, входитъ въ ея чрево, но онъ и ея чадо, ея сынъ, ибо рождается отъ нея, переходя изъ ея чрева въ растенія. Итакъ, огонь—сынъ Земли. Съ тѣмъ вмѣстѣ онъ сынъ Неба, хотя бы потому, что Небо—это супругъ Земли, и „Небо и Земля“ (Dyāvāpṛthivī) составляютъ божественную и очень древнюю супружескую чету. Но и помимо этого супружества, Агни могъ быть названъ сыномъ Неба по той-же причинѣ, по которой онъ именуется сыномъ водъ (небесныхъ): онъ рождается на небесахъ (въ видѣ молніи). Но этотъ сынъ Земли и Неба въ то-же время оказывается, какъ мы видѣли, сыномъ водъ и растеній, ибо изъ нихъ возникаетъ онъ; онъ является также сыномъ скаль и камней: онъ рождается изъ камня (посредствомъ высѣканія). Наконецъ, животная теплота свидѣтельствуетъ о его пребываніи въ тѣлѣ людей и животныхъ, во всякой твари.

Итакъ, это стихія всепроникающая. Это — божество, всюду

находящееся. „Ты рождаешься изъ водъ, изъ камня, изъ деревъ, изъ растений...“, читаемъ въ одномъ мѣстѣ.—„Чадо водъ, онъ вступилъ въ родительницъ (арани)“, читаемъ въ другомъ стихѣ.—„Я взываю къ огню, живущему въ Океанѣ“.—„Во всякой твари заключенъ Джатаведасъ“. Джатаведасъ—букв. знающій существа, мудрецъ, есть одинъ изъ наиболѣе распространенныхъ и излюбленныхъ эпитетовъ огня: Агни всюду проникаетъ, во всякой твари онъ живетъ, онъ всѣхъ и все знаетъ.

Я полагаю, читателю теперь ясно, что вышеочерченная идея культа и его магической и космической силы цѣликомъ опирается на только-что изложенную концепцію огня. Культъ, какъ посредникъ между людьми и богами, зиждется на представленіи объ огнѣ вездѣсущемъ и всепроникающемъ: только огонь, который въ одно и то-же время находится и на землѣ и на небѣ и незримо пребываетъ повсюду, и могъ служить, такъ сказать, передаточнымъ пунктомъ, связующимъ элементомъ между людьми и богами. Съ другой стороны культъ, въ основѣ котораго находится огонь,—божество вездѣсущее, стихійное, космическое,—долженъ былъ, въ глазахъ Индусовъ, получить въ своемъ родѣ космическое значеніе. Божественная стихія огня очутилась въ рукахъ людей. Она горитъ на алтарѣ. Но въ то-же самое время она незримо пребываетъ во всѣхъ вещахъ и находитъ грандіозное обнаруженіе въ свѣтовыхъ явленіяхъ природы. Въ лицѣ огня вся природа какъ-бы собрана и представлена въ святилищѣ культа.

Изъ вышеизложенной ведійской концепціи огня читатель легко выведетъ слѣдующія черты, которыя дополняютъ характеристику этого божества. Огонь—божество, которое находится въ скрытомъ видѣ въ деревѣ, въ водахъ и т. д. Въ гимнахъ постоянно указывается на пребываніе огня „во чревѣ“, „въ сокровенномъ мѣстѣ“. Однимъ словомъ это богъ скрывающійся, прячущійся, таинственный, и въ этомъ отношеніи онъ рѣзко противопоставляется божествамъ природы, каковы: Земля, Небо, Солнце, Заря, Варуна (небо), Индра (гро-

зовой богъ) и др. Въ этихъ послѣднихъ нѣтъ той таинственности, какая присуща огню. Они не прячутся въ томъ смыслѣ, какъ это дѣлаетъ огонь. Они у всѣхъ на виду. Ихъ не нужно искать; ихъ не добываютъ; они не могутъ спрятаться, наприм., въ деревѣ. Это—божества, не вселяющіяся въ другія существа, не могущія переходить изъ одного тѣла въ другое. Далѣе, бога прячущагося, бога скрытаго нужно было искать и найти. На этой идеѣ возникли мифы объ открытіи огня богами и людьми. Въ гимнахъ Ригъ-Веды открытіе огня приписывается богамъ, которые нашли его на небѣ въ водахъ,—полубогамъ Ангирасамъ, которые нашли его въ деревѣ,—отдѣльнымъ мифическимъ существамъ, какъ наприм. Матарिशвану, Атхарвану и др. (У грековъ оно приписано, какъ извѣстно, Прометею.) Это богъ—прячущійся, сокровенный, котораго долго искали и наконецъ нашли; огонь въ то-же время богъ *рождающійся*; его нахожденіе есть ничто иное какъ его рожденіе—изъ воды, изъ дерева. Его рожаютъ постоянно, ежедневно, и каждый разъ, когда совершается священная процедура добыванія огня, этотъ богъ—вѣчный, исконный, стихійный—обнаруживается передъ очами смертныхъ, какъ малютка, какъ новорожденный. Это—богъ-младенецъ, который рождается и растетъ на глазахъ людей, и въ то-же время это божество исконное и стихійное, верховный заправитель всего сущаго, отецъ и владыка міра, начало мужское и оплодотворяющее. **Мощный**, стихійный богъ, онъ—кроткій другъ людей, онъ такъ легко отдается имъ въ руки, такъ охотно и любовно служить имъ, живетъ среди нихъ, въ ихъ домѣ. Самое его появленіе изъ дерева такъ чудесно, такъ полно тайны. Его огненное и жаркое обнаруженіе представляетъ собою загадочную антитезу съ фактомъ его таинственнаго пребыванія во чревѣ дерева. Да и весь онъ, вся его концепція состоятъ изъ противорѣчивыхъ антитезъ, полныхъ тайны. Онъ божество мистическое по преимуществу. Но это мистическое божество не только живетъ среди людей, въ гостяхъ у нихъ („гость людей“—обычный въ гимнахъ эпитетъ Агни),—онъ пребываетъ

въ самихъ людяхъ, въ ихъ тѣлахъ, являясь источникомъ жизни (въ мертвомъ тѣлѣ онъ не находится) и безсмертія, ибо онъ прежде всего—безсмертный богъ.

Такимъ образомъ изучая концепцію огня, мы присутствуемъ при зарожденіи мистици: здѣсь всѣ ея основныя начала. Отсюда именно, изъ культа огня, а также изъ культа вакхическаго (Сомы) возникла она, а вовсе не изъ концепціи божествъ природы,—такихъ, какъ Солнце, Звѣзды, Луна, Небо, Земля и пр., которые не прячутся, какъ огонь, не требуютъ поисковъ, которые въ большинствѣ случаевъ такъ далеки отъ людей и не вселяются въ нихъ. Но, являясь источникомъ мистики, культъ и концепція огня (и божествъ ему аналогичныхъ) являются въ то-же время, какъ это мы увидимъ ниже, источникомъ философіи, а стало-быть и науки, поскольку она возникла изъ первобытной философіи.

II.

„Рождаясь, ты наполнилъ два міра (т. е. небо и землю) свѣтомъ, которымъ такъ ярко ты сияешь, о Агни!“ (VII, 13, 22).

„Этотъ Агни—вершина неба, владыка земли; онъ оживляетъ сѣмена воль...“ (VIII, 44, 16).

„Рожденный Агни наполнилъ всѣ мѣста яркимъ свѣтомъ...“ (X, 1, 1).

„О, Агни! ты урожденное чадо двухъ міровъ, чудесное, распредѣленное по растеніямъ“ (X, 1, 2).

Эти и подобныя выраженія, встрѣчающіяся во многихъ гимнахъ Ригъ-Веды, рисуютъ намъ огонь какъ своего рода стихію, которая „наполняетъ собою“ небо и землю, находится повсюду, во всѣхъ мѣстахъ, пребываетъ въ водахъ, „оживляя“ заключенныя въ нихъ плодоносныя сѣмена, наконецъ распредѣлена по растеніямъ. Тотъ, кто специально не изучалъ гимновъ Ведъ, могъ-бы подумать, что въ приведенныхъ мѣстахъ, въ особенности въ первомъ и третьемъ, рѣчь идетъ о солнцѣ. Но это было-бы ошибкой: дѣло несомнѣнно идетъ объ огнѣ (Agni), весьма категорически отличае-момъ отъ солнца, которое есть только одно изъ обнаруже-

ній этого стихійнаго и космическаго огня. „Ночью Агни бываетъ вершиною міра; отъ него (Агни) рождается солнце, утромъ восходящее“ (X, 88,6), читаемъ въ одномъ мѣстѣ, которое намъ придется еще припомнить ниже.

„О Агни! Могучь, текучь твой свѣтъ, озаряющій людей, который въ небѣ, въ землѣ, въ растеніяхъ, въ водахъ, которымъ ты растянулъ широкую атмосферу...“ (III, 22; 2).

Агни—стихія исконная, изначальная: „онъ былъ скрытъ въ безконечности“ (IV, 1, 7). Но скрытый богъ обнаружился, и гимны Ведъ говорятъ намъ о его тройкомъ обнаруженіи или „рожденіи“: въ небѣ, на землѣ и въ водахъ (X, 45, 1).

Въ другомъ мѣстѣ, гдѣ рѣчь идетъ о сжиганіи трупа, авторъ гимна обращается къ огню съ мольбою *сварить* мертвеца такъ, чтобы его тѣло не было обожжено, чтобы его кожа не растрескалась. Когда мертвецъ будетъ надлежащимъ образомъ „переваренъ“ огнемъ, тогда „его глазъ да отыдетъ къ солнцу, его дыханіе (душа)—къ вѣтру; ступай на небо и въ землю по закону; или-же въ воды, если тамъ тебѣ любо, въ растеніяхъ помѣстись тѣломъ“. Мертвецъ, „сваренный“ огнемъ, какъ-бы претворяется въ стихію огня, и части его тѣла распредѣляются такъ, какъ распредѣлень самъ огонь въ природѣ: въ солнцѣ, въ вѣтрѣ, въ небѣ, въ землѣ, въ водахъ, въ растеніяхъ. Не совсѣмъ ясныя выраженія приведеннаго стиха повидимому представляютъ дѣло такъ, что мертвецу какъ-бы обязательно перенестись на небо и войти въ землю, переходъ-же въ воды и растенія какъ будто предоставляется на его усмотрѣніе. Какъ-бы то ни было, приведенное мѣсто весьма любопытно для насъ—какъ характеризующее воззрѣнія индусовъ эпохи Ведъ на космическую и стихійную природу огня.

Читатель, конечно, не потребуеъ отъ меня, чтобы я занялся здѣсь разьясненіемъ того, какъ приведенныя мѣста изъ гимновъ связываются съ тѣмъ общимъ воззрѣніемъ на огонь, которое было охарактеризовано въ предыдущей главѣ. Дѣло ясно само по-себѣ. Но нелишне замѣтить здѣсь, что приведенныя мѣста представляются болѣе поздними по

времени и болѣе, если можно такъ выразиться, философски-ми, чѣмъ тѣ, на которыхъ было основано наше изложеніе общей миеологической концепціи огня и которыя носятъ отпечатокъ мысли еще очень наивной, не умѣвшей задаваться космогоническими проблемами.

Вездѣ, гдѣ идетъ рѣчь объ огнѣ, наполняющемъ своимъ блескомъ два міра, т.-е. небо и землю, гдѣ говорится о трехъ таинственныхъ „рожденіяхъ“ огня, о „бесконечности“, въ которой онъ былъ скрытъ и т. д.,—мы находимъ слѣды мысли философствующей, пытающейся объять вселенную и свести ея явленія къ одному космическому началу, которое и есть огонь. Еще шагъ дальше въ этомъ направленіи—и мы найдемъ ту постановку вопроса, которая уже окончательно переноситъ насъ изъ сферы миеа въ область болѣе развитой мысли, являющей всѣ признаки съ одной стороны философскаго умонастроенія, съ другой—монотеистическихъ стремленій. Такую постановку вопроса мы находимъ въ позднѣйшихъ гимнахъ Ригъ-Веды, какъ наприм. въ гимнѣ X, 121, гдѣ рѣчь идетъ о единомъ верховномъ божествѣ, создавшемъ міръ. Оно названо *Īṅaṇyaḡarbha*—„чадо золота“ или „золотое чадо“, и этотъ терминъ заставляетъ насъ вспомнить стихъ 10-й гимна II, 35, посвященнаго Огню—сыну водѣ—(*Arām-parāt*): въ этомъ послѣднемъ стихѣ Агни, сынъ водѣ, названъ имѣющимъ „золотой видъ, золотую форму, золотой цвѣтъ“ (*ṅaṇyasamdṛṣ, ṅaṇyaḡāra, ṅaṇyaḡarṅa*), и сказано, что онъ вышелъ (спустился) изъ „золотой матки“. Этими чисто-миеологическими опредѣленіями, въ особенности послѣднимъ, объясняется происхожденіе термина *ṅaṇyaḡarbha* (чадо золота) нашего философскаго гимна: оно первоначально должно было относиться къ огню—сыну водѣ, къ огню миеологическому. Когда, съ теченіемъ времени, этотъ миеологическій образъ, пройдя черезъ представленіе стихіи вездѣсушей, и всепроникающей, претворился въ идею единаго исконнаго божества, творца всего сущаго, тогда отъ первоначальнаго образа, отъ котораго и пошло все движеніе, въ памяти позднѣйшаго философа, автора нашего гимна, оста-

вался только одинъ изъ эпитетовъ миеологическаго сына воль, и этотъ эпитетъ—„чадо золота“, „плодь золотого чрева“—былъ приданъ имъ, вѣроятно безсознательно, верховному единому божеству. Къ новому монотеистическому образу какъ-бы прилипъ одинъ изъ атрибутовъ стараго миеологическаго представленія, изъ котораго этотъ образъ возникъ вѣковыми усиліями мысли. Всѣ прочіе атрибуты стараго „Огня“ отъ него отпали или, лучше сказать, къ нему не пристали,—и вотъ въ стихѣ 7-мъ того-же гимна мы находимъ стихійный огонь совершенно отдѣленнымъ отъ „единого бога“, изъ него-же возникшаго. Въ стихѣ 8-мъ этотъ древній „Агни—сынъ воль“ можетъ быть узнанъ, какъ прототипъ, какъ исходная точка, въ трехъ началахъ, на которыя онъ распался и которыя здѣсь упомянуты: „воды, заключающія въ себѣ всякій зародышъ“, „огонь, рождающійся изъ этихъ воль“, и „единный богъ“, ихъ созерцающій. Итакъ, вотъ три образа, до которыхъ доработалась философія, возникшая изъ миеа: единый богъ, первобытныя воды и стихійный огонь, изъ воль рождающійся.

Такимъ образомъ, на ряду со стихіей огня или даже какъ нѣчто ей предшествующее, болѣе поздняя ведійская мысль указываетъ на „воды“. Миеологическое происхожденіе этой идеи совершенно ясно послѣ всего, что было сказано выше. Въ миеологии огня воды всегда занимали одно изъ первыхъ мѣстъ: небесный огонь—молнія—рождается отъ воль небесныхъ, въ водахъ былъ спрятанъ огонь, его эссенція скрывается въ оплодотворяющихъ капляхъ дождя. Но ко всему сказанному нужно еще добавить слѣдующее: воды, собственно небесныя, были обоготворены и фигурируютъ въ ведійскомъ пантеонѣ, какъ самостоятельныя божества, которымъ посвящены отдѣльные гимны. Въ небесныхъ водахъ заключена чудодѣйственная сила: онѣ содержатъ въ себѣ не только зародыши огня, но также эссенцію священнаго напитка Сомы,—въ нихъ безсмертіе или амброзія и всѣ цѣлебныя средства. Небесной влагѣ поклонялись какъ оплодотворяющей силѣ, отъ которой зависитъ прозябаніе травъ,

рость деревьевъ, благополучіе смертныхъ. Къ этимъ воззрѣніямъ присоединился одинъ весьма простой выводъ изъ старыхъ формулъ, гласившихъ, что огонь находится во чревѣ воды, что онъ раждается отъ нихъ и пр.,—выводъ, который запрашивался самъ собою: если воды рождаютъ огонь, и огонь—основа всего, то эти воды суть очевидно первобытная и верховная стихія всего сущаго. И вотъ мы находимъ мѣста, гдѣ воды противопоставляются наприм. богамъ, какъ божественная стихія, въ которой онѣ черпаютъ свою силу. Въ гимнѣ X, 30, стихъ 10-й, воды названы „владычицами міра“, въ стихѣ 12-мъ того-же гимна говорится, что въ нихъ заключена амброзія, или что въ нихъ безсмертіе, и, наконецъ, стихи 5-й и 6-й гимна X, 82, прямо говорятъ намъ, что воды содержали въ себѣ первый зародышъ, въ которомъ пребывали всѣ боги, и что нѣчто Единое было помѣщено въ центрѣ (пушѣ) Нерожденнаго, и въ этомъ Единомъ заключались всѣ существа. Эта нѣсколько туманная метафизика представляетъ собою такую-же метаморфозу древняго міеа, какую мы только-что встрѣтили въ гимнѣ X, 121, съ тою только разницею, что въ этомъ послѣднемъ гимнѣ „Единое“ уже отдѣлено отъ водъ и заключеннаго въ нихъ эмбриона—огня, а здѣсь оно еще держится за нихъ, хотя довольно слабо, и готово, при первомъ усилии философствующей мысли, оторваться отъ этихъ стихій и превратиться въ самостоятельный образъ монотеистическаго божества.

III.

Теперь обратимся къ древнимъ грекамъ. Какъ было уже указано выше, греки вынесли изъ первобытной родины индоевропейскаго племени тотъ-же міеологическій матеріаль, какой мы находимъ у индусовъ и у другихъ индоевропейскихъ народовъ. Но, въ отличіе отъ другихъ родственныхъ народовъ, у грековъ этотъ матеріаль уже въ весьма древнее время подвергся радикальной переработкѣ. Народъ, такъ богато одаренный художественнымъ чутьемъ и творчествомъ, не могъ оставить свое міеологическое наслѣдіе

въ томъ, такъ сказать, сыромъ видѣ. въ какомъ оно досталось ему; онъ не могъ также ограничиться дѣломъ чисто-количественнаго развитія этихъ древнихъ традицій или дѣломъ ихъ приспособленія къ своей новой родинѣ, ея мѣстнымъ условіямъ, какъ по большей части ограничивались этимъ другіе народы, не столь щедро одаренные. Художественный геній грековъ не замедлилъ приняться за качественную, чисто-художественную обработку мифовъ. Починъ въ этомъ дѣлѣ былъ сдѣланъ, конечно, народнымъ, коллективнымъ творчествомъ, но уже очень рано на помощь этому послѣднему явились отдѣльные, самостоятельные поэты, въ числѣ которыхъ несомнѣнно были люди великаго генія, какъ наприм. авторъ или авторы извѣстныхъ страницъ *Иліады* и *Одиссеи*, — страницъ, отмѣченныхъ печатью высокаго искусства, до какого чисто-народное творчество никогда подняться не можетъ. — Результатомъ такой художественной переработки мифовъ было то, что прежнія мифологическія представленія, расплывчатая и неустойчивая, отлились у грековъ въ опредѣленные, типичные и въ то-же время рѣзко-индивидуальные образы; мифъ, первоначально текучій и растяжимый, окаменѣвалъ въ твердыхъ формахъ *легенды, фавулы*; онъ окрашивался въ яркія краски, воплощался въ образы, дышащіе жизнью. Совершенно понятно, что такая обработка мифовъ должна была привести къ исчезновенію тѣхъ посредствующихъ звеньевъ, которыя связывали философію съ мифологіей. У индусовъ, художественныя дарованія и вкусы которыхъ всегда были весьма невысокой пробы, такой переработки мифовъ не было и не могло быть. Фигуры индійскихъ божествъ, какъ древнѣйшаго, такъ и болѣе поздняго времени, отличаются большою неопредѣленностью атрибутовъ и очертаній, — это образы нехудожественные, нерѣдко прямо аляповатые. Довольно рѣдкіе, тамъ и сямъ разбросанные въ гимнахъ Веды образы или отдѣльныя черты, обнаруживающія нѣкоторую художественность, конечно въ счетъ не идутъ. Результатомъ такого художественнаго безсилія индусовъ было то, что старые мифы удержали у нихъ

свой неопредѣленный и расплывчатый характеръ, и съ тѣмъ вмѣстѣ сохранились всѣ тѣ нечувствительные переходы, переливы, видоизмѣненія, въ силу которыхъ незамѣтно, капля за каплей, мнѣ переплавлялся въ философскую идею.

Выше была дана бѣглая характеристика мифологической концепціи индійскаго Агни. Обращаясь къ соответствующимъ образамъ греческой мифологіи, мы находимъ, вмѣсто подобной концепціи, четыре фигуры, совершенно индивидуальныя и разнохарактерныя: *Гефеста*, бога-кузнеца, бога мужицкаго, неловкаго и хромого, *Гермеса*, проворнаго и плутоватаго малаго, всегда на посылкахъ, *Аполлона*, величаваго солнечнаго бога, поэта и музыканта, и *Прометея*, добраго друга и благодѣтеля людей. Только ученое изслѣдованіе можетъ раскрыть и обосновать внутреннее сродство этихъ четырехъ фигуръ; лишь изрѣдка находимъ мы соответственныя указанія у самихъ грековъ, какъ наприм. въ словахъ *Гефеста* у Эсхила въ „Скованномъ Прометееѣ“: „я не осмѣливаюсь сковать родственнаго мнѣ бога“, — словахъ, въ которыхъ сказалось воспоминаніе о первоначальномъ характерѣ Прометея, какъ бога огня. — Всматриваясь въ эти четыре фигуры, мы не только находимъ слѣды ихъ родства между собою, но также не мало чертъ, которыя у индусовъ всѣ собраны въ образѣ ихъ Агни. Такъ Гефестъ соответствуетъ индійскому Агни, какъ божеству земнаго огня, т. е. огня, находящагося въ землѣ и на землѣ, въ распоряженіи людей. Гермесъ — посланникъ боговъ, вѣстникъ Зевса (*Διός ἄγγελος*), представляетъ собою обособленіе одной изъ функций мифологическаго огня, а именно его функции посредника между людьми и богами *). [Ведійскій Агни, мы указали на это выше, сохранилъ всецѣло за собою эту роль, искони ему принадлежавшую, и сплошь и рядомъ именуется въ гимнахъ Ведь—*dūta*, т. е. вѣстникъ. Давно уже сдѣлано

*) Впрочемъ, Гермесъ—фигура весьма сложнаго происхожденія, и въ нее вошли, кромѣ чертъ изъ мифологіи огня, также различныя концепціи изъ области мифовъ о дождѣ. Связь-же Гермеса съ санскр. *sāgameya* требуетъ провѣрки.

предположеніе, что самое слово *ἄγγελος*—вѣстникъ—этимологически отвѣчаетъ (не взирая на различіе въ суффиксахъ) санскритскому *angiras*,—весьма извѣстному эпитету все того же Агни.—Греческій Аполлонъ воплотилъ въ себѣ солнечную сторону мифологической концепціи огня, которая у индусовъ, въ Ведахъ, развита довольно туманно. За то функція Аполлона какъ *поэта* совершенно совпадаетъ съ такою же характеристикой Агни, который въ гимнахъ Ригъ-Веды весьма часто величается *kavi*—поэтъ и мудрецъ. Наконецъ въ Прометей обособлена роль огня, какъ благодѣтеля, цивилизатора и друга людей, и къ нему отнесенъ мифъ объ открытіи огня, которое приписывается въ гимнахъ Веды Ангирасамъ, Матарिशвану, Атхарвану, богамъ. Въ мифѣ о Прометей, какъ онъ изложенъ у Гезіода*) и у Эскила (*Προμηθεὺς δεσμώτης*), мы находимъ рядъ чертъ, живо напоминающихъ намъ соотвѣтственныя черты Агни. Подобно тому какъ Ангирасы нашли огонь въ деревѣ, такъ Прометей приноситъ людямъ огонь въ выдолбленномъ кускѣ дерева (*νάρθηξ*). Когда мы читаемъ наприм. у Гезіода, что Зевсъ *скрылъ* огонь (Ерч. х. Нм.—*κρύψε δε πῦρ*) или встрѣчаемъ у Эскила выраженіе „тайный источникъ огня, заключенный въ деревѣ“ (*Προμ. δεσμ. 100*), то мы невольно припоминаемъ ведійскую концепцію огня скрывающагося, спрятаннаго въ деревѣ, причемъ у Эскила греческій терминъ *κλοπαία* (собств. воровской, укрывающійся) относится къ *πηγή πυρός*—источникъ огня—и заставляетъ вспомнить одинъ стихъ Ригъ-Веды (I, 65, 2), гдѣ Агни сравнивается съ прячущимся воромъ. Когда далѣе въ трагедіи Эскила мы находимъ Океана и Океанидъ, которые состоятъ въ родственныхъ отношеніяхъ къ Прометею (ст. 289), сочувствуютъ ему и утѣшаютъ его въ несчастіи и т. д., то мы не можемъ не вспомнить ведійскаго Агни—*Арәм-парәм, сына воды*. Любопытно также свидѣтельство Эскиловой трагедіи (209), что матерью Прометея была *Θεμιδα* или *Земля*, причемъ *Θемида* отождествляется съ Землею съ замѣчані-

*) Theog. 561-567; Ерчх ххі Нмѣрхх, 50 и сл.

емь: πολλῶν ὀνομάτων μορφῇ μία— „многихъ именъ одна форма (сущность)“. Какъ ни смотрѣть на такое отождествленіе, — принадлежитъ-ли оно старому греческому мѣоу, или составляетъ домысль Эсхила или позднѣйшаго схолиаста (домысль, однако, не въ смыслѣ выдумки, а въ смыслѣ смутнаго отголоска древней традиціи),—во всякомъ случаѣ въ гимнахъ Ригъ-Веды найдется коррелятивъ какъ для „Прометея—сына Θεμίδης“, такъ и для „Прометея—сына Земли“. Эпитетъ Агни gajāta (VI, 13, 3; I, 189, 6)—„рожденный закономъ (культомъ)“ можетъ быть рассматриваемъ какъ терминъ, который, mutatis mutandis, будетъ отвѣчать Эсхилу „сыну Θεμίδης“. Съ другой стороны, Прометей—сынъ Земли соотвѣтствуетъ представленію Агни во чревѣ земли и долженъ напоминать намъ наприм. стихи X, 1, 7, гдѣ Агни названъ сыномъ земли (и неба), X, 1, 2, гдѣ онъ именуется чадомъ двухъ міровъ (неба и земли) и др. Наконецъ характеристика Прометея, какъ друга людей, какъ филантропа ср. Пр. д̄ес̄м. ст. II, 28, 123) живо напоминаетъ намъ ведійскіе, столь часто повторяемые эпитеты огня—„другъ“, „милый другъ“, „гость“ людей; точно также цивилизаторская и благодѣтельная для людей дѣятельность Прометея (онъ даровалъ имъ огонь, научилъ ихъ ремесламъ, всякому искусству, сдѣлалъ ихъ разумными и пр. (см. Пр. д̄ес̄. 612, 443, 445—470, 476—506) совпадаетъ съ таковою-же дѣятельностью Агни, который, по свидѣтельству Ригъ-Веды, сдѣлалъ людей осѣдлыми, просвѣтилъ ихъ и научилъ правильному общежитію.

Таковы черты сходства, свидѣтельствующія о томъ, что индійская мѣология огня съ одной стороны и греческіе мѣоны о Гефестѣ, Гермесѣ, Аполлонѣ (по скольку онъ отвѣчаетъ Агни) и Прометей, съ другой, возникли изъ одного и того-же источника, изъ соотвѣтственнаго мѣологическаго матеріала индоевропейской древности. Но въ то-же время сопоставленіе ихъ обнаруживаетъ и существенныя черты различія, показывая, что сдѣлали индусы съ одной стороны и греки съ другой изъ матеріала, вынесеннаго ими изъ

эпохи ихъ нераздѣльнаго доисторическаго существованія въ ихъ общей прародинѣ. Индусы донельзя развили въ подробностяхъ культовую часть концепціи огня и дали въ своемъ родѣ грандіозное выраженіе ея мистической сторонѣ, что, при слабости чисто-художественнаго творчества, привело едва замѣтными переходами къ идеямъ космогоническимъ и мистико-философскимъ, къ развитію которыхъ національный геній индусовъ былъ въ высокой степени приспособленъ. Греки, не пренебрегая культовою стороною древней идеи огня, дали однако-же преимущественное развитіе чисто-миеологической или, лучше сказать, художественно-миеологической обработкѣ данныхъ сюжетовъ и создали четыре образа, яркіе, опредѣленные, типичные, индивидуальныя, разработанные до мелочей Гомерами, Гезіодами, Эсхилами, — четыре типа, четыре характера, четыре легенды. И вотъ вмѣсто отрывочныхъ характеристикъ и летучихъ формулъ, изображающихъ тотъ или другой атрибутъ огня, какъ мы видѣли это у индусовъ, причѣмъ часто затрудняемся опредѣлить, что такое данное выраженіе, наивная-ли миеологическая формула или уже философское заключеніе изъ нея, — у Грековъ насъ встрѣчаютъ четыре фигуры, которыя своею законченностью и конкретностью громко свидѣтельствуютъ о своей рѣшительной неподатливости операціямъ философствующей мысли. И мы увидимъ въ свое время, какъ эта мысль тщетно пыталась утилизировать ихъ для своихъ цѣлей. Всѣ попытки греческихъ мыслителей воспользоваться художественными образами и собственными именами греческой миеологіи, въ интересахъ своихъ системъ или по крайней мѣрѣ въ интересахъ ихъ изложенія, должны] быть признаны рѣшительно неудавшимися. Но въ то-же время старыя миеологическія концепціи, заключавшія въ себѣ возможность философско-космогоническихъ идей, не могли, конечно, исчезнуть у грековъ безъ слѣда. Онѣ были только, такъ сказать, выброшены за бортъ миеологіи. Выброшенные за бортъ, онѣ, какъ можно думать, нашли себѣ пріютъ въ *мистеріяхъ*. Но настоящею почвою для ихъ дальнѣйшаго раз-

витія явились тѣ великіе философскіе умы, тѣ геніальныя головы, которыми такъ богата была древняя Эллада,—и старымъ міеологическимъ представленіямъ, о которыхъ мы говоримъ, стоило только попасть въ одну изъ такихъ головъ, чтобы преобразиться въ рядъ философскихъ и даже научныхъ идей, часто весьма высокой пробы.

Такъ темное преданіе о „небесныхъ водахъ“ и развившееся изъ него представленіе о стихійномъ характерѣ и творческой роли воды вообще превратилось въ головѣ *Талеса* въ извѣстное философское ученіе о водѣ, какъ основной стихіи вещей. Соотвѣтственныя представленія объ огнѣ нашли себѣ пріютъ и лабораторію въ геніальномъ умѣ *Гераклита*: тамъ они переработались и составили одну изъ грандіознѣйшихъ философскихъ системъ древности.

IV.

Гераклитъ училъ, что „никто изъ боговъ и никто изъ людей не сотворилъ этотъ „міръ“, одинъ и тотъ-же для всѣхъ (ихъ), но онъ всегда былъ и будетъ (существовать); это—огонь вѣчно-живой, періодически возжигающійся и періодически потухающій“.

Тотъ, кто изучалъ подлинникъ Ригъ-Веды и старался проникнуть въ настоящій смыслъ коренныхъ идей этого памятника, невольно поражается тѣмъ, такъ сказать, „ведійскимъ“ колоритомъ, которымъ отмѣчено только-что приведенное мѣсто изъ фрагментовъ *Гераклита*.

Тонъ этого отрывка явно полемическій: „міръ“ не былъ сотворенъ никѣмъ изъ боговъ и никѣмъ изъ людей, говоритъ *Гераклитъ*, очевидно имѣя въ виду противопоставить свое воззрѣніе противоположному взгляду, распространенному въ его время,—взгляду, въ силу котораго „міръ“ представлялся созданнымъ богами или кѣмъ-либо изъ боговъ, или же наконецъ какимъ-то человѣкомъ. Послѣднее звучитъ нѣсколько странно: какъ это греки, время *Гераклита*, могли придерживаться такого страннаго ученія о сотвореніи міра человѣкомъ? Загадка легко объяснится, если мы, во пер-

выхъ, заглянемъ въ греческій подлинникъ фрагментовъ Гераклита и если, вовторыхъ, припомнимъ ведійскую идею о связи между *порядкомъ* (ḡtam) *культа* и *порядкомъ* (ḡtam) природы, о магической силѣ культа и наконецъ о томъ, что *люди*, учредившіе и поддерживающіе культъ, являются нѣкоторымъ образомъ организаторами и повелителями природы, въ силу ея зависимости отъ культа.

Итакъ, припомнимъ все это и раскроемъ томъ первый Fragmenta philosophorum graecorum Mullach'a на стр. 318, гдѣ найдемъ (§ 27), что греческій терминъ, который мы перевели „миръ“, есть κόσμος, т. е. *мировой* *порядокъ*,—идея весьма близкая къ ведійскому ḡtam и авестійскому ashem*). Конечно, было-бы крайне смѣло; предположить, что до Гераклита дошли какими-либо путями представленія, занесенныя изъ Индіи, т. е. изъ Пенджаба,—о ḡtam, о воздѣйствіи культа на природу. о древнихъ „отцахъ“—учредителяхъ культа и участникахъ въ творческихъ дѣянiяхъ боговъ. Гераклитъ полемизируетъ, конечно, не съ индусами, не съ индійскими ḡshi (мудрецами), а со своими соотечественниками и единоплеменниками—греками. Итакъ, это греки думали, что мировой порядокъ былъ установленъ не только богами, но и людьми (первобытными). Такое вѣрованіе у грековъ могло существовать независимо отъ соотвѣтственнаго индійскаго: оба возникли самостоятельно изъ одного общаго имъ источника, т. е. изъ соотвѣтственнаго индоевропейскаго вѣрованія.—Отрицая *такой* взглядъ, Гераклитъ противопоставляетъ ему свой собственный, гласящій, что *космосъ*, *мировой порядокъ* отнюдь не былъ „сотворенъ“, но всегда существовалъ и будетъ существовать, и что онъ есть не что иное

*) Весьма благодаренъ за сообщенное мнѣ чрезъ посредство редакціи указаніе, что „κόσμος“ въ литургическомъ смыслѣ никогда не употреблялся, хотя замѣчаніе наше о религіозномъ происхожденіи понятія закона, закономѣрнаго устройства все-таки справедливо. У грековъ литургическая сторона понятія ḡtam была отодвинута на второй планъ и заслонена преимущественнымъ развитіемъ космической (κόσμος) и этической (ἔθιμος) сторонъ этого понятія.

какъ огонь вѣчно-живущій, безсмертный. Иными словами: міровой порядокъ вѣченъ и безначаленъ, и всѣ явленія, его образующія, суть видоизмѣненія и метаморфозы *огня*; всѣ вещи сводятся къ огню, какъ своему основному элементу: огонь образуетъ сущность вещей; онъ—душа мірового порядка. Читатель конечно видитъ близость, почти тождественность этой идеи съ ведійской концепціей огня. Постараемся однако-же опредѣлить ближе и точнѣе тѣ отношенія, въ какихъ стоитъ мысль Гераклита къ соотвѣтственнымъ концепціямъ древнеиндійскихъ теософовъ.

Исходною точкой какъ для этихъ теософовъ, такъ и для Гераклита, послужила древняя религіозная идея о связи мірового порядка съ порядкомъ культа и о зависимости перваго отъ послѣдняго,—идея, восходящая въ индо-европейскую древность. Вынесенная оттуда индусами съ одной стороны и греками съ другой, она была разработана этими народами далеко не одинаковымъ образомъ. Индусы, какъ мы видѣли выше, разработали ее детально и преимущественно въ направленіи религіозно-культовомъ. Изъ двухъ соотносительныхъ понятій „природа“ и „культъ“ они дали перевѣсъ послѣднему; культъ явился въ ихъ глазахъ какъ-бы центромъ, вокругъ котораго вращается вселенная; природа превратилась въ грандіозный космическій культъ, а сотвореніе „міра“, т.-е. установленіе мірового порядка, съ этой точки зрѣнія было представлено какъ учрежденіе всемірнаго жертвоприношенія. Важнѣйшій элементъ культа—это огонь. Слѣдовательно огонь долженъ былъ разсматриваться какъ важнѣйшая дѣйствующая сила или какъ основная стихія космоса, ибо космосъ—это тотъ-же культъ.

Греки распорядились нѣсколько иначе. Изъ двухъ соотносительныхъ понятій „природа“ и „культъ“ они дали перевѣсъ первому,—въ противоположность индусамъ, которые поступили обратно. У грековъ культъ не явился центромъ вселенной; природа не была представляема ими въ видѣ непрерывнаго жертвоприношенія. Она получила самостоятельное бытіе, и ея силы, ея явленія, всѣ ея краски, всѣ ея

звуки образовали особый порядокъ вещей, особый космосъ, за объясненіемъ котораго не нужно уже было прибѣгать къ понятію религіознаго культа. Идея космоса была такимъ образомъ исключена изъ специально-религіознаго сознанія въ тѣсномъ, литургическомъ смыслѣ этого слова. Но, въ силу этого самаго процесса, оказалась исключенной изъ того-же специально-религіознаго сознанія и другая идея, которая была нѣкогда связующимъ звеномъ между „космосомъ“ и „культомъ“, — идея культового и въ то-же время космическаго огня. Что-же произошло съ этими исключенными понятіями? Понятіе *космоса* перестало быть миеологическимъ и религіознымъ и превратилось въ чисто-философское; понятіе *мірового огня* перестало быть культовымъ и превратилось въ философско-физическое. Эти превращенія не имѣли-бы мѣста, еслибы у грековъ такъ рано не стали появляться великіе философскіе умы, которые подняли то, что было выброшено миеологіей и религіей. Между прочимъ Гераклитъ подобралъ эти двѣ идеи, космоса и огня, и связалъ ихъ вмѣстѣ. Заново и на почвѣ новыхъ идей связалъ онъ эти два понятія, которыя греки разъединили и которыя у индусовъ были такъ тѣсно связаны между собою. Такимъ образомъ Гераклитъ повторилъ то, что имѣло мѣсто у индусовъ. Но разница.—и притомъ капитальная—состоитъ въ томъ, что индусы связывали эти идеи на почвѣ религіозно-культовой, продолжая такимъ образомъ древнюю традицію, а Гераклитъ связалъ ихъ на почвѣ чисто-философскаго мышленія, кладя тѣмъ самымъ одинъ изъ краеугольныхъ камней будущей наукѣ.

Послѣ всего сказаннаго мы вправѣ ожидать, что и помимо этихъ двухъ понятій, космоса и огня, мы найдемъ у Гераклита (и у другихъ греческихъ мыслителей) еще не мало другихъ понятій, связанныхъ индусами и разъединенныхъ греками (въ философіи). Зная, какъ тѣсно связана въ Ригъ-Ведѣ миеологія и теософія огня съ миеологіей и теософіей „воды“, мы уже подготовлены къ тому, чтобы услышать намекъ на эту связь изъ устъ Гераклита, который говоритъ: „первое превращеніе огня—это море...“ (Mullach, Fragm.

philos. graec., стр. 318, § 28). Когда далѣе мы натолкнемся на фразу, гласящую, что „всѣмъ управляетъ молнія“ (ib. стр. 321, § 50), то неминуемо припомнимъ ведійскаго Арām-парāt, сына водъ, который есть небесный огонь, молнія, и въ гимнѣ II, 35 изображается существомъ въ своемъ родѣ верховнымъ и творческимъ: онъ, по свидѣтельству стиха 2-го, создалъ всѣ существа; онъ - же, какъ мы это видѣли выше въ стихѣ 10-мъ этого гимна, рисуется въ такихъ краскахъ, которыми объясняется происхожденіе термина „чадо золота“ (Nigānuṣaḡabha), приданнаго, въ качествѣ эпитета или собственнаго имени, единому верховному божеству и творцу всего сушаго въ философскомъ гимнѣ (X, 121).

Теперь спрашивается: почему Гераклитъ подобралъ и связалъ все это? Какимъ образомъ, при помощи какихъ операций мысли сдѣлалъ онъ это? Гдѣ у него та философская идея, вокругъ которой сгруппировались эти обломки древнихъ мѣровъ и присутствіе которой было причиною того обстоятельства, что эта въ своемъ родѣ реставрація явилась отнюдь не шагомъ назадъ, но, напротивъ, огромнымъ шагомъ впередъ.

„Проклятымъ вопросомъ“ древнѣйшей греческой философіи былъ вопросъ о томъ, какое начало нужно считать подлиннымъ, истинно-существующимъ, и какое только кажущимся, — начало-ли неизмѣнности, неподвижности, покоя, или-же начало видоизмѣненія, превращенія, движенія. Одни философы утверждали, что всѣ движенія и всѣ превращенія, какія мы наблюдаемъ, суть нѣчто недѣйствительное, обманъ чувствъ, иллюзія. Подъ этой кажущейся измѣнчивостью формъ, говорили они, скрывается единое Сущее, неизмѣнное, неподвижное, всегда равное самому себѣ. И они пытались уловить и опредѣлить это Сущее. Другіе, напротивъ, утверждали, что неизмѣнность и покой вещей есть нѣчто кажущееся, обманъ чувствъ, что вещи находятся въ непрерывномъ процессѣ движенія и превращенія. И они старались найти и опредѣлить ту *силу*, которая главнымъ образомъ заправляетъ этимъ движеніемъ и превращеніемъ вещей. Гераклитъ

стоялъ во главѣ именно этой послѣдней школы. Онъ училъ, что все движется, все течетъ, все измѣняется. Покоя нѣтъ, — нѣтъ и *бытія* въ собственномъ смыслѣ, а есть вѣчный процессъ возникновенія, превращенія, движенія. Всѣ вещи во всякую данную минуту находятся въ переходномъ состояніи, и только обманъ чувствъ или недостатокъ наблюдательности заставляютъ насъ думать, что данное состояніе есть неизмѣнная форма той или другой вещи. Установивъ такой взглядъ, Гераклитъ долженъ былъ задать себѣ вопросъ: въ чемъ-же заключается причина этихъ превращеній, этого вѣчнаго движенія? Я выразилъ этотъ вопросъ пока въ нѣскольکو подновленномъ видѣ, чтобы тѣмъ ярче отгѣнить точку зрѣнія Гераклита указаніемъ на то, что въ дѣйствительности онъ не могъ ставить вопросъ въ этой формѣ: тамъ, гдѣ мы ищемъ „причину“ или „силу“, онъ искалъ „существо“ — нѣчто среднее между понятіемъ миеологическаго дѣятеля и понятіемъ метафизической силы. Понятіе „силы“ стало развиваться довольно рано изъ тѣхъ-же миеолого-теософическихъ основъ, но въ теченіе долгаго времени оно не могло вполне отдѣлиться отъ этихъ основъ, оторваться отъ этого корня, и въ свое время мы увидимъ, что „силы“ смѣшивались со „стихіями“, какъ наприм. у Эмпедокла, который космическимъ силамъ Любви и Вражды приписываетъ протяженіе и ставитъ ихъ рядомъ со стихіями—огнемъ, землей, водой и воздухомъ. Что касается Гераклита, то мы имѣемъ полное право утверждать, что „дѣйствующую силу“, творящую всѣ превращенія вещей, онъ представляетъ себѣ не иначе какъ въ видѣ какого-то почти живого существа, надѣленнаго даже разумомъ. Это существо должно было имѣть свойство пребывать невидимо въ тѣлахъ, переходить изъ одного тѣла въ другое и превращаться въ разныя состоянія. Что-же это за существо? Глухая традиція, идущая отъ древней теософіи огня, подсказала мыслителю, что это не что иное, какъ огонь, о которомъ издревле учили, что онъ, живой и могучій богъ, скрывается во всѣхъ вещахъ, то обнаруживается, то становится неви-

димымъ, всѣмъ заправляетъ, все животворить. Но эта древняя теософія говорила объ огнѣ еще больше, и то, что она утверждала, какъ нельзя лучше согласовалось съ ходомъ мыслей Гераклита. Геніальный грекъ развивалъ свое ученіе о движеніи и превращеніяхъ вещей въ направленіи, которое приводитъ насъ къ дарвинизму. Онъ училъ, что эта вѣковѣчная смѣна формъ, это непрерывное чередованіе и превращеніе одного въ другое есть борьба, война всѣхъ противъ всѣхъ, что эта война есть владыка всего сущаго и творитъ міровой порядокъ,—ту гармонию, которая царитъ во вселенной. Но если „движущая сила“ всѣхъ превращеній — огонь, а процессъ движенія и превращенія есть процессъ борьбы, то стало-быть заправителемъ и виновникомъ этой борьбы является все тотъ-же огонь, а слѣдовательно онъ-же—творецъ той всемірной гармоніи, которая есть результатъ борьбы. Онъ творецъ космическаго порядка, онъ душа космоса. Вспомнимъ еще разъ ведійскаго Агни, который именуется учредителемъ и владыкою гта—порядка литургическаго и міроваго.

Мы старались показать, какимъ образомъ геніальный мыслитель, философію котораго мы затронули въ этомъ очеркѣ, отправлялся отъ миеологическихъ и теософическихъ представленій, восходящихъ въ глухую индоевропейскую древность. Показываетъ ли это, что сила его творчества была не велика? Умаляетъ ли это его заслуги? Значитъ ли это развѣнчать мыслителя?—Нисколько. Геніальность Дарвина отнюдь не умаляется тѣмъ обстоятельствомъ, что онъ имѣлъ длинный рядъ предшественниковъ, начиная съ Гераклита. Въ исторіи мысли не найдется ни одного великаго ума, который въ своей творческой работѣ не отправлялся-бы, прямо или косвенно, сознательно или безсознательно, отъ идей, высказанныхъ раньше. Великіе умы человечества образуютъ тѣсную духовную семью, и между ними нѣтъ непомянутыхъ родства. Великій умъ, именно по-

тому; что онъ—великій, а не малый умъ, связанъ тысячами нитей съ себѣ подобными. Эти нити протянуты черезъ вѣка отъ Гераклита къ Дарвину, отъ Пифагорейцевъ къ Галилею, отъ Будды къ Шопенгауеру. Тутъ нѣтъ заимствованія въ узкомъ смыслѣ, тутъ нѣтъ плагиата,—это сродство великихъ душъ, наслѣдіе великихъ идей, традиція гения.

И вотъ, отправляясь отъ великихъ умовъ нашего времени и перебирая ихъ предшественниковъ, мы дойдемъ наконецъ до тѣхъ древнѣйшихъ мыслителей, которые оказываются безъ предшественниковъ въ тѣсномъ смыслѣ этого слова. Если мы, порѣшивъ, что у нихъ въ самомъ дѣлѣ не было предшественниковъ, будемъ полагать, что они взяли да и выдумали свой теоріи, отправляясь отъ посильнаго наблюденія, то они окажутся какими-то странными исключеніями изъ общаго правила; ихъ мысль представится намъ непомнящей родства, невдохновенной, вырванной изъ традиціи ума. Исторія философіи при такомъ взглядѣ получаетъ нѣкоторый наивный характеръ: долго, дескать, не было философіи, все шло своимъ порядкомъ, какъ вдругъ явился Фалесъ и сталъ философствовать. Нѣтъ, эти древніе мыслители имѣли своихъ предшественниковъ въ лицѣ тѣхъ безыменныхъ мыслителей, которые еще въ эпоху доисторическую, дописьменную философствовали на почвѣ и въ предѣлахъ миеологическаго міровоззрѣнія. Древняя философія должна быть приведена въ связь съ миеологіей и наивной теософіей, и такимъ образомъ выяснится самый процессъ возникновенія и роста отвлеченнаго мышленія, возстановится традиція мысли, и станетъ возможною раціональная исторія ума человѣческаго.

Д. Овсяннико-Нуликовскій.

СПЕЦИАЛЬНЫЙ ОТДѢЛЪ.

ХРОНИКА.

I. Международный конгрессъ по экспериментальному и терапевтическому гипнотизму*).

(Съ 8 по 12 августа 1889 г. въ Парижѣ).

8 августа 1889 г. открылся первый гипнотическій съѣздъ, организованный Dumontpallier и Bérillon'омъ. Бюро состояло изъ Dumontpallier—президента, Ballet, Grasset, Liégeois, Aug. Voisin—вице-президентовъ, Bérillon—главнаго секретаря и Collineau, Laconde, Paul Magnin, Ramadier—секретарей. Почетные президенты: Charcot, Brown-Séguard, Azam, Brouardel, Charles Richet, Lombroso не были на засѣданіяхъ.

Засѣданія происходили въ амфитеатрѣ Труссо, въ больницѣ Hôtel Dieu, и открылись въ присутствіи многочисленной публики, преимущественно дамъ, которая наполняла залу и въ слѣдующія засѣданія иногда до такой степени, что нѣсколько запоздавшіе толпились у дверей и члены съѣзда только съ трудомъ могли протискиваться въ залу.

Первоначально предполагалось, чтобы въ члены съѣзда могли вступать только лица, имѣющія печатные труды по гипнотизму,

*) Читано въ засѣданіи Московскаго Психологическаго Общества 22-го октября 1889 г.

но это предположеніе не было приведено въ исполненіе, такъ что въ число членовъ попали совершенно некомпетентныя лица, привлеченныя исключительно любопытствомъ.

Между иностранцами находились:

D-г Assimis, d-г Boussakis (изъ Греціи).

D-г Bessim Omer (изъ Турціи).

D-г Friedmann Guilio (изъ Италіи).

D-г Van Eeden, d-г Van Renterghem (изъ Голландіи).

D-г Delboeuf, d-г Sémal (изъ Бельгіи).

D-г Баженовъ (Рязань), д-ра Дехтеревъ (С.-Пб.), Кожуховскій (Варшава), Левинсонъ (С.-Пб.), адвокатъ Александръ Меморскій (Москва), д-ра Савиновъ, Токарскій (Москва), Траншь-Розенекъ (Лифляндія) изъ Россіи.

D-г Max Dessoir, d-г von Schrenck-Notzing (изъ Германіи).

D-г Ericson, d-г Velander (изъ Швеціи).

D-г Forel, d-г Ladame, d-г Emile Yung (изъ Швейцаріи).

Henriquez Francis, d-г Warde (изъ Соедин. Штатовъ).

D-г James William, d-г Myers, d-г Robertson, d-г Roth (изъ Англій).

D-г Muniz Manuel (изъ Перу).

Изъ французовъ преобладали представители школы Нанси, которая была на-лицо въ полномъ составѣ: Liébeault, Bernheim, Beaunis, Liégeois.

Президентъ, открывая засѣданіе, кратко очертилъ исторію научнаго гипнотизма, прогрессъ котораго въ значительной степени есть дѣло школы Сальпетриеръ и школы Нанси.

Истинно-научное изученіе гипнотизма, по словамъ оратора, началось въ 1876 году, когда біологическимъ обществомъ была назначена комиссія для провѣрки опытовъ металлотерапіи Biqu'a.

Открытіе извѣстныхъ явленій, производимыхъ металлами, какъ наприм. трансферта, привело комиссію къ изученію гипнотизма, который обусловливаетъ аналогичныя явленія.

Ислѣдованія производили Dumontpallier въ Hôpital de la Pitié и Шарлотъ въ Salpêtrière. Затѣмъ школа Нанси въ лицѣ своихъ представителей—Liébeault, Bernheim, Liégeois, завладѣла одной частью гипнотизма, внушеніемъ.

Bernheim стремится свести къ внушенію почти всѣ гипнотическія явленія и, конечно, оно играетъ большую роль во множествѣ случаевъ; но и многіе другіе способы и различныя физи-

ческие агенты способствуют однако произведенію гипнотическаго состоянія безъ вліянія внушенія.

Гипнотизмъ распространился благодаря трудамъ Ladame, Grasset, Aug. Voisin, Yung, Delboeuf, Forel, Mesnet, Azam. Онъ проникъ въ академію и не встрѣчаетъ болѣе оппозиціи въ официальной наукѣ.

Его результаты являются часто поразительными, необъяснимыми, но ихъ невозможно отрицать. Чтобы обезпечить ихъ основательность и прогрессъ, нужно вносить большую осторожность въ опыты, требовать строгой провѣрки и считать доказанными только факты, подтвержденные всѣми изслѣдователями.

Тотчасъ послѣ выбора бюро съѣздъ непосредственно перешелъ къ обсужденію вопросовъ, поставленныхъ на очередь.

ПЕРВЫЙ ВОПРОСЪ.

Запрещеніе публичныхъ сеансовъ гипнотизма.
Участіе общественной власти въ регламентаціи
гипнотизма.

Докладъ представленъ д-ромъ Ladame изъ Женевы.

Существовало, говорилъ онъ, нѣкоторое затрудненіе въ формулировкѣ запрещенія, такъ какъ въ немъ хотѣли видѣть посягательство на свободу.

Delboeuf высказывалъ въ свое время, что «гипнотизмъ часто дѣйствуетъ благотворно, что онъ никогда не опасенъ; запрещеніе гипнотизированія имѣло-бы одну только цѣль—содѣйствовать врачамъ, тогда какъ нѣтъ ничего общаго между гипнотизмомъ и врачами, и монополія была-бы несправедлива».

Я желаю, говорилъ Ladame, освободить врачей отъ этого обвиненія; требуя регламентаціи, мы имѣемъ только одну цѣль: это—защиту слабыхъ и больныхъ. Обсужденіе этого вопроса въ Брюссельской академіи въ 1888 году достаточно выяснило опасность публичнаго гипнотизма.

Я самъ видѣлъ въ Невшателѣ настоящую post-гипнотическую эпидемію *).

Кромѣ непосредственной опасности публичнаго и ненаучнаго

*) Русскимъ это явленіе также знакомо: см. „Новое Время“ отъ 22-го іюля 1889 о представленіи г. Фельдмана въ Смоленскѣ.

гипнотизма, какъ наприм. при неполномъ пробужденіи и продолжительной потерѣ воли, существуютъ многочисленныя *последовательныя* опасности:

1. Эпидеміи психозовъ и неврозовъ.

2. Post-гипнотическія внушенія, которыя могутъ вести къ настоящимъ публичнымъ скандаламъ.

3. Наконецъ возможность для преступника изучить во время публичныхъ сеансовъ употребляемые способы и употребить ихъ для выполнения преступленія (наприм., покушенія на женщинъ во время гипноза).

Считая, что пользованіе гипнотизмомъ относится къ области медицины, Ladame предложилъ съѣзду вотировать слѣдующія положенія:

1. Публичные сеансы гипнотизма и магнетизма должны быть запрещены административной властью именемъ общественной гигиены и санитарной полиціи.

2. Пользованіе гипнотизмомъ и магнетизмомъ, какъ средствомъ лѣченія, должно быть подчинено правиламъ, которыми обусловливается медицинская дѣятельность.

3. Преподаваніе гипнотизма и его медицинскаго примѣненія должно быть официально введено въ программы психіатрическихъ клиникъ, и въ будущемъ должно требовать отъ студентовъ необходимыхъ свѣдѣній относительно примѣненія гипнотизма какъ терапевтическаго агента.

Д-ръ Дехтеревъ указалъ, что на послѣднемъ съѣздѣ русскихъ врачей былъ тоже поднятъ вопросъ о запрещеніи публичныхъ сеансовъ.

Ballet поддерживалъ второе положеніе, хотя оно казалось ему не вполне достаточнымъ; нельзя дозволить гипнотизировать людямъ не компетентнымъ и безъ нравственной гарантіи, также какъ нельзя разрѣшать продажу опасныхъ медикаментовъ.

Р. Magnin по поводу третьяго положенія высказалъ, что трудно обязать профессоровъ преподавать гипнотизмъ и измѣнить ихъ программу. Онъ прибавилъ, что для Парижа, по крайней мѣрѣ, это было-бы излишнимъ, такъ какъ факультетъ не пренебрегаетъ гипнотизмомъ.

Противъ третьяго положенія энергично протестовалъ Ballet. Онъ говорилъ:

Высшее преподаваніе не имѣетъ программы; ее нельзя навязы-

вать профессорамъ, которые одни остаются судьями пользы преподаванія гипнотизма.

Masoin находилъ неправильнымъ соединять гипнотизмъ съ психіатріей, такъ какъ онъ гораздо тѣснѣе и гораздо ближе касается физиологіи; слѣдуетъ требовать только оффиціального преподаванія гипнотизма безъ обозначенія кафедръ.

Fogel выразилъ мнѣніе что гипнотизмъ не достаточно зрѣлъ для оффиціального преподаванія и нельзя требовать его въ настоящее время.

Первое и второе положенія доклада были приняты. Съѣздъ принялъ потомъ и третье положеніе, измѣненное докладчикомъ слѣдующимъ образомъ:

«Желательно, чтобы изученіе гипнотизма и его терапевтическаго примѣненія было включено въ преподаваніе медицинскихъ наукъ».

Внѣ программы обсуждался докладъ:

О лѣченіи различныхъ нервныхъ страданій гипнотизмомъ.

Van Renterghem и Van Eeden сообщили результаты, полученные отъ гипнотическаго лѣченія 440 больныхъ по методу словеснаго внушенія Нансіейской школы, производившагося безъ насилія, послѣ предварительнаго убѣжденія, тѣмъ болѣе продолжительнаго, чѣмъ интеллигентнѣе былъ субъектъ. Лѣченіе производилось при органическихъ болѣзняхъ, невралгіяхъ и болѣзняхъ другихъ органовъ, кромѣ нервной системы.

Въ 71 случаѣ никакого результата; въ 92—легкое улучшение; въ 98—замѣтное улучшение; 100 разъ излѣченіе; 57 случаевъ не были прослѣжены.

Главнымъ противопоказаніемъ авторы считаютъ непреодолимый страхъ субъекта по отношенію къ лѣченію и безуміе (folie).

Засѣданіе 9-го августа.

ВТОРОЙ ВОПРОСЪ.

Относительное достоинство различныхъ способовъ произведенія гипноза и увеличенія внушаемости съ терапевтической точки зрѣнія.

Bernheim (докладчикъ):—Опредѣленіе, что гипнозъ есть искусственный сонъ—недостаточно. Не всѣ гипнотизированные субъек-

екты спятъ: у однихъ бываетъ глубокой сонъ съ потерей воспоминанія по пробужденіи; другіе спятъ глубоко, но сохраняютъ воспоминаніе о періодѣ гипнотическаго сна; третья категория лицъ достигаетъ только легкой сонливости; остальные наконецъ не спятъ или думаютъ, что не спали.

Степень внушаемости различна въ каждой изъ этихъ группъ и очень велика въ первой; вторая группа допускаетъ еще очень полное внушеніе; но у гипнотизированныхъ третьей и четвертой категории внушаемость неполная: напримѣръ, можно произвести внушеніе движеній, ощущеній, но не галлюцинаціи чувствъ и пр.; субъектъ можетъ однако переходить изъ одной категории въ другую.

Гипнозъ не есть сонъ, но особенное психическое состояніе, вызываемое искусственно, которое увеличиваетъ внушаемость; сонъ указываетъ только на глубокое состояніе внушаемости.

Первый способъ, употребляемый гипнотизерами, есть способъ Braid'a—*фиксация блестящаго предмета*; онъ употреблялся съ большими или меньшими измѣненіями школой Сальпетриеръ, для достиженія того, что тамъ называютъ *большой гипнотизмъ и его три состоянія*. Вторымъ способомъ употреблялся аббатомъ Faга, — это *словесное внушеніе*. Затѣмъ появляется множество различныхъ способовъ (звукъ «тамъ-тамъ», яркій свѣтъ, прикосновеніе къ гипногеннымъ зонамъ); ихъ можно варіировать до безконечности, потому что все удастся, *если только субъектъ предупрежденъ*.

На самомъ дѣлѣ, по мнѣнію докладчика, все эти дѣйствія сводятся къ внушенію; усталость, которую причиняетъ фиксация взгляда, различные пассы, дѣйствуютъ только внушая идею сна, — такъ называемыя гипногенныя зоны не существуютъ, если избѣгать внушеній. Такъ какъ все сводится къ внушенію, *то словесное внушеніе и есть лучший способъ*. (Ораторъ описалъ въ подробностяхъ примѣненія словеснаго внушенія, какъ они изложены въ его книгѣ о гипнотизмѣ; онъ настаиваетъ на необходимости убѣждать субъекта, удалять отъ него всякій страхъ.)

Нужно измѣнять способъ утвержденія и дѣлать его убѣдительнымъ или повелительнымъ, смотря по характеру паціента. Самыя большія трудности для новичка происходятъ отъ противовнушеній, которыя составляютъ результатъ колебаній гипнотизатора, изъ которыхъ ни одно не ускользаетъ отъ субъекта; съ привычкой можно достигнуть въ госпиталѣ усыпленія 9-ти больныхъ на 10-ть. Для

пробужденія достаточно одного утверждения, если только оно сдѣлано безъ колебаній.

Внушеніе возможно и очень дѣйствительно въ состояніи бодрствованія у нѣкоторыхъ субъектовъ, у которыхъ всякая идея непосредственно переходитъ въ дѣйствіе.

Психо-терапия посредствомъ внушенія имѣетъ цѣлью лѣчить, заставляя проникать въ мозгъ, въ гипнозъ или нѣтъ, убѣжденіе излѣченія и прекращенія разстройствъ. Внушенія всегда употреблялись врачами, хотя бессознательно; прописываніе недѣйствующихъ веществъ не что иное, какъ внушеніе, и различные приемы гидро-терапии, электро-терапии, приложеніе магнита и металло-терапии и даже подвѣшиваніе при *tabes* не имѣютъ другого значенія.

Слѣдуетъ оставить духу значительную роль, которую онъ играетъ при болѣзненныхъ явленіяхъ. Какъ есть психо-біологія, такъ есть и психо-терапия; къ счастью, и для терапии *способность вѣрить* есть дѣйствительное свойство человѣческой души.

Gilles de la Tourette находитъ, что хотя Бернгеймъ и говорилъ о внушеніи, но онъ не видѣлъ гипнотизма во всемъ этомъ описаніи.

Почему можно узнать, что пациентъ спалъ, кромѣ его утверждения и по какимъ психическимъ измѣненіямъ? Необходимъ физическій критерій, единственно-непреложный. Онъ отрицалъ да же роль внушенія въ подвѣшиваніи и въ приложеніи магнита, такъ какъ оно не можетъ произвести прекращенія разстройствъ мочевого пузыря, болей, разстройствъ координаціи движеній и т. д.; съ другой стороны, уже давно доказано, что магнитъ изъ мягкаго желѣза или изъ дерева не производитъ никакого дѣйствія.

Bernheim.—Нельзя отрицать приведенные мною факты; всѣ могутъ подтвердить ихъ и они сами говорятъ за себя: это—гипнотизмъ, а не что-нибудь другое; что касается до критерія, то анестезія мнѣ кажется критеріемъ достаточнымъ.

Guermontprez.—Bernheim заходитъ слишкомъ далеко, относя весь гипнотизмъ къ внушенію,—не оно производитъ гипнозъ у животныхъ; его нѣтъ также въ случаяхъ внезапнаго гипноза отъ удара грома, отъ выстрѣла изъ ружья, отъ травмы и пр.

Janet.—Утвержденіе Bernheim'a ненаучно; мы находимся въ области психическихъ явленій, и психологія также имѣетъ свои законы, какъ и физиологія.

Bernheim: Дѣйствительно существуютъ законы, и я могу фор-

мулировать одинъ изъ нихъ: всякая мозговая клѣтка, приведенная въ дѣйствіе идеей, стремится реализовать эту идею; идея должна стать актомъ; этотъ переходъ совершается легче, когда мозговая дѣятельность парализована чрезъ подавленіе высшихъ мозговыхъ способностей (вниманія, воспріятія и пр.).

Вліяніе гипнотическаго внушенія въ органическихъ страданіяхъ нервной системы.

Fontan сообщилъ, что онъ производилъ терапевтическіе опыты надъ болѣзнями спинного и головного мозга, діагностика которыхъ не могла быть сомнительной. Онъ могъ ускорить этимъ методомъ излѣченіе нѣсколькихъ параличей послѣ апоплексіи; но главнаго результата онъ достигъ при міэлитахъ и склерозѣ въ разсѣянныхъ бляшкахъ.

Онъ объясняетъ это тѣмъ, что не всѣ расстройства въ болѣзняхъ спинного мозга необходимо происходятъ отъ разрушенія клѣтокъ. Внушеніе дѣйствуетъ, помогая возстановленію клѣтокъ, дѣятельность которыхъ нарушена, или образованію дополнительныхъ путей.

Gascard изучалъ вліяніе внушенія на нѣкоторыя расстройства менструаций и сообщилъ два случая излѣченія метроррагіи этимъ способомъ.

Засѣданіе 10-го августа.

Объ отрицательныхъ галлюцинаціяхъ у душевно-больныхъ, о различіи между галлюцинаціями гипнотизированныхъ и галлюцинаціями душевно-больныхъ.

Докладъ Forel'я.—Гипнотизированные имѣютъ своеобразную способность совершенно нейтрализовать нѣкоторыя воспріятія, которыя при всякихъ другихъ обстоятельствахъ должны-бы существовать: это—*отрицательныя галлюцинаціи* или лучше—иллюзорныя отрицательныя воспріятія, знакомствомъ съ которыми мы обязаны Bernheim'у. Forel анализировалъ это явленіе у гипнотизированнаго и у душевно-больнаго. У послѣдняго онъ констатировалъ его вполнѣ ясно: душевно-больной можетъ дѣйствительно во время галлюцинаціи нейтрализовать въ томъ мѣстѣ, гдѣ она находится, все то, что не она, и все то, что ей могло-бы мѣшать; чтобы дополнить положительную галлюцинацію, всегда требуется извѣстное число галлюцинацій отрицательныхъ.

Такъ-же, когда мы внушаемъ галлюцинацію гипнотизированному, онъ истолковываетъ ее по-своему и посредствомъ самовнушения даетъ внушенному предмету форму, цвѣтъ, опредѣленные размѣры.

Съ этой точки зрѣнія душевно-больной и гипнотизированный имѣють одинаковыя галлюцинаціи; у того и другого часть явлений зависитъ отъ возбужденія нервной дѣятельности, часть—отъ угнетенія ея.

Единственное различіе заключается въ томъ фактѣ, что у гипнотизированнаго иллюзорное воспріятіе безусловно зависитъ отъ внушенія и не имѣетъ никакого стремленія повторяться само собою; тогда какъ у душевно-больного галлюцинація стремится повторяться безпрестанно съ характеромъ, свойственнымъ ея разновидностямъ (печальная у меланхолика, подвижная у алкоголика и проч.).

Замѣтка къ исторіи терапевтическаго примѣненія внушенія (внѣ программы).

Briand сообщилъ нѣсколько наблюденій излѣченія различныхъ тяжелыхъ припадковъ у истеричныхъ. Существуютъ истеричные, недоступные гипнозу, которые легко внушаемы въ состояніи бодрствованія; молодая дѣвушка 15 лѣтъ, пораженная истерической параллеліей, не поддававшаяся повторнымъ попыткамъ усыпленія, выздоровѣла послѣ припадка, который былъ произведенъ у нея простымъ утвержденіемъ въ состояніи бодрствованія.

Briand прибавляетъ, что его усилія оставались всегда бесплодными по отношенію къ душевно-больнымъ; истеричный душевно-больной не можетъ быть усыпленъ: онъ симулируетъ.

Вліяніе тюремной среды на истеричныхъ арестантовъ (внѣ программы).

Laurent прочелъ по этому вопросу докладъ, который онъ закончилъ слѣдующимъ предложеніемъ:

Принимая во вниманіе вредное вліяніе, которое производятъ въ тюрьмахъ на истеричныхъ арестантовъ преступники, я предлагаю съѣзду принять слѣдующее предложеніе:

Преступники истеричные должны-бы быть изолированы въ тюрьмахъ и поставлены подъ наблюденіе врачей.

(Предложеніе было принято.)

Poigault сообщилъ наблюденіе надъ обостреніемъ зрѣнія, слуха и осязанія у гипнотизированнаго субъекта.

ТРЕТІЙ ВОПРОСЪ.

Показанія для гипнотизма и внушенія въ лѣченіи душевныхъ болѣзней.

Aug. Voisin (докладчикъ).—До 1880 года считали невозможнымъ гипнотизировать душевно-больныхъ. Въ 1880 году мнѣ удалось это въ одномъ случаѣ острой маніи; потомъ я старался гипнотизировать другихъ душевно-больныхъ и достигъ такимъ образомъ гипноза приблизительно у 10-ти больныхъ на 100. Кромѣ того я примѣнялъ гипнотизмъ противъ пороковъ, при низкихъ наклонностяхъ, противъ злоупотребленія лѣкарствами, при нѣкоторыхъ недостаткахъ интеллекта, въ невралгіяхъ, при контрактурахъ и разстройствахъ, которыя появляются у душевно-больныхъ во время менструацій.

Вотъ правила, которыя я могу намѣтить: нужно много времени и терпѣнія и слѣдуетъ возобновлять попытки отъ 10 до 20 разъ: нужно получить летаргію или сомнамбулизмъ; оставить спать $\frac{1}{2}$ часа или часъ въ первый сеансъ и начинать внушеніе только во второй.— Я дѣйствовалъ только на одну бредовую идею и оставлялъ спать долго,—сутки. Нужно произносить внушенія повелительно, изъять больного отъ всякихъ внѣшнихъ вліяній и затѣмъ бороться послѣдовательно съ каждой галлюцинаціей. Нужно искоренять бредъ по частямъ. Потомъ убѣждаютъ больного, что излѣченіе возможно и наконецъ утверждаютъ это. Душевно-больной обнаруживаетъ иногда неудовольствіе, когда борются съ его галлюцинаціями; тогда нужно настаивать, пока онъ не дастъ своего согласія.

Слѣдуетъ остерегаться внушать какія-бы то ни было несбыточные иллюзіи; нуженъ только добрый совѣтъ, совѣтъ работать.

Наконецъ слѣдуетъ бояться противовнушенія со стороны товарищей душевно-больного.

Хорошіе результаты получались въ разстройствахъ и галлюцинаціяхъ чувствъ или общей чувствительности, при дихроматопсіи, при анестезіи и гиперэстезіи, параличахъ и невропатическихъ контрактурахъ, и при онанизмѣ.

Гипнотизмъ также очень дѣйствителенъ для поправленія дѣтей дегенерированныхъ и глубоко порочныхъ.

Voisin наблюдалъ возвраты у душевно-больныхъ, но лишь въ десятой части случаевъ, и старался возобновлять лѣченіе съ промежутками отъ одного до шести мѣсяцевъ.

Long изучалъ *различные способы терапевтической гипнотизаціи* и пришелъ къ заключенію, что ни одинъ изъ нихъ не можетъ считаться безусловно вѣрнымъ и что нужно умѣть варіировать, смотря по субъекту.

Въ другомъ докладѣ онъ сообщилъ о *терапевтическомъ значеніи внушеній* при нѣкоторыхъ психозахъ: меланхолія есть одинъ изъ психозовъ наиболѣе благоприятныхъ для вліянія; онъ вылѣчилъ двѣ агарофобіи (страхъ предъ прогулкою и нахожденіемъ среди толпы, на площадяхъ и т. п.), внушая больнымъ прогулку на чистомъ воздухѣ среди шума и толпы; тотъ-же способъ очень дѣйствителенъ противъ боязни молніи и писчаго спазма.

ЧЕТВЕРТЫЙ ВОПРОСЪ.

Примѣненіе внушеній въ педиатріи и въ воспитаніи дѣтей порочныхъ и дегенерированныхъ.

Brillon, докладчикъ.—Внушеніе легко у дѣтей, вслѣдствіе ихъ большой способности переводить идею въ актъ. Необходимо во время гипноза формулировать точнымъ образомъ дѣйствія очень простыя; нужно воздерживаться отъ всякаго внѣшняго выраженія, не относящагося къ желаемому внушенію.

На основаніи личныхъ наблюденій, соотвѣтствующихъ наблюденію другихъ авторовъ, онъ сдѣлалъ слѣдующее заключеніе:

1) Внушеніе, употребляемое рачіонально опытными и компетентными врачами, представляетъ собой терапевтической пріемъ, который часто можетъ быть съ пользою употребляемъ въ педиатріи.

2) Страданія, при которыхъ установлено показаніе для внушеній у дѣтей на основаніи строго наблюдавшихся фактовъ, суть: ночное недержаніе мочи, ночное и дневное недержаніе кала, невралгіи, ночные страхи, ритмическая хорей, упорный онанизмъ, блефароспазмъ, судорожные истерическіе припадки и чисто-функциональное разстройство нервной системы.

3) Внушеніе не дало до сихъ поръ замѣтныхъ результатовъ въ лѣченіи идиотизма или кретинизма.

4) Внушеніе, рассматриваемое съ педагогической точки зрѣнія, представляетъ превосходное вспомогательное средство при воспитаніи порочныхъ и дегенерированныхъ дѣтей.

5) Употребленіе внушенія должно быть сохранено для тѣхъ случаевъ, когда педагоги признають свое полное безсиліе. Оно показано главнымъ образомъ для дѣйствія противъ порочныхъ

инстинктовъ, привычки ко лжи, жестокости, воровства, застарѣлой лѣности.

б) Одинъ врачъ можетъ быть судьей пригодности примѣненія внушенія противъ всѣхъ этихъ явленій, которыя часто зависятъ отъ настоящаго патологическаго состоянія, и нельзя совѣтовать примѣненіе внушенія ни въ одномъ случаѣ, гдѣ ребенокъ можетъ быть исправленъ обычными приѣмами воспитанія.

Удаленіе опухоли надчерепной плевы во время гипноза (внѣ программы).

Fort сообщилъ наблюденіе по этому предмету и доказывалъ, что нѣкоторыя хирургическія операции могутъ легко производиться въ то время, когда больной загипнотизированъ.

Dumontpallier замѣтилъ, что случаи операций во время гипнотической анестезіи становятся многочисленными.

Замѣчательнъ фактъ, что больные могутъ сохранять чувствительность къ прикосновенію, къ температурѣ, но не испытываютъ никакой боли.

Fogel указалъ, что онъ дѣлалъ многочисленныя примѣненія малой хирургіи во время гипноза. Это особенно полезно при мелкихъ операціяхъ въ полости рта; опасность хлороформной анестезіи въ этихъ случаяхъ зависитъ отъ затеканія крови въ дыхательные пути; ее можно избѣжать во время гипнотическаго сна, рекомендуя пациенту проглатывать жидкость, когда онъ почувствуетъ ее въ глоткѣ.

Long сообщилъ случай родовъ во время гипнотическаго сна.

Bourdon сообщилъ *замѣтку о нѣкоторыхъ примѣненіяхъ терапіи посредствомъ гипнотизма и внушенія въ амбулаторной практикѣ*. Сообщение сопровождалось смѣхомъ присутствующихъ по поводу большого увлеченія докладчика и малой научности доклада.

Bougu и Bigot сообщили наблюденія: *Объ истерической неврастениі съ раздвоеніемъ личности, измѣненной внушеніемъ*.

Засѣданіе 12 августа.

ПЯТЫЙ ВОПРОСЪ.

Отношеніе внушенія и сомнамбулизма къ юриспруденціи и судебной медицинѣ; отвѣтственность въ гипнотическихъ состояніяхъ.

Liégeois (Нанси), докладчикъ, классифицируетъ разсматриваемые вопросы на четыре разряда: 1) преступныя внушенія; 2) су-

дебно-медицинскія экспертизы; 3) юридическіе вопросы; 4) различные вопросы.

Преступныя внушенія. Первый судебно-медицинскій вопросъ, возбуждаемый гипнотизмомъ, касается внушенія преступленій или другихъ предосудительныхъ дѣйствій, которыя могутъ быть сдѣланы сомнамбуламъ. Liébeault въ 1886 году указалъ на возможность и въ то-же время на важность и опасность подобныхъ внушеній.

Въ 1884 году Liégeois снова возбудилъ этотъ вопросъ въ запискѣ, представленной въ академію нравственныхъ и политическихъ наукъ. Онъ пытался показать опытами, что нѣкоторымъ лицамъ въ состояніи глубокаго сомнамбулизма можно внушать не только ощущенія и галлюцинаціи, но и дѣйствія, которыя по пробужденіи они выполняютъ вполнѣ безсознательно. Онъ заключалъ отсюда, что если преступленіе совершено подъ влияніемъ внушенія, преступникъ долженъ считаться невмѣняемымъ и слѣдуетъ искать и наказывать автора внушенія.

Эта теорія находится въ полномъ противорѣчій съ теоріями школы Сальпетриеръ.

Одинъ изъ представителей этой школы, Gilles de la Tourette въ своей книгѣ: *«L'Hypnotisme et les états analogues au point de vue médico-légal»*, обнаруживаетъ совершенно другую тенденцію: «гипнотизмъ, говоритъ онъ, можетъ оказать большія услуги; онъ можетъ быть предлогомъ или причиной большихъ опасностей; но эти послѣднія не заключаются во внушеніяхъ». Съ другой стороны, Brocardel высказываетъ, что сомнамбулы исполняютъ только «внушенія пріятныя или безразличныя, которыя дѣлаютъ пріятное для нихъ лицо», и что они обнаруживаютъ непреодолимое противодѣйствіе внушеніямъ, которые противны ихъ склонностямъ.

Наоборотъ Liébeault, Bernheim, Beaunis и Liégeois считаютъ правиломъ, на основаніи многочисленныхъ и убѣдительныхъ опытовъ, что если есть что-нибудь, чего слѣдуетъ бояться въ гипнотизмѣ, то это внушенія. Liébeault заявляетъ, что даже при внушеніяхъ преступныхъ сомнамбулы стремятся къ цѣли подобно тому, какъ падаетъ камень.

Судебно-медицинскія экспертизы. Если допустить возможность заставить посредствомъ внушенія совершать преступныя дѣйствія, то можетъ случиться, что авторъ внушенія неизвѣстенъ. Какъ поступать, чтобы найти и открыть его? (Liégeois замѣчаетъ

при этомъ, что его заключенія о невмѣняемости относятся только къ лицамъ, которыя могутъ быть приведены въ состояніе *мубокаго сомнамбулизма*. У нихъ автоматизмъ полный; не будучи свободными, они не могутъ быть отвѣтственны).

Нужно установить: 1) что совершившій преступленіе поддается вліянію гипнозизма и приходитъ въ состояніе сомнамбулизма; 2) что онъ находится тогда въ такомъ состояніи, что его можно заставить съ непреодолимой силой выполнить внушеніе.

Но вотъ болѣе важное затрудненіе для экспертизы: авторъ преступнаго внушенія могъ внушить субъекту, орудію своихъ страстей,—не помнить ни одного предшествовавшаго преступленію обстоятельства и думать, что мысль о преступленіи пришла въ голову только ему и пр. Вызываемая такимъ образомъ амнезія была-бы серьезнымъ препятствіемъ, которое могло-бы воспрепятствовать изслѣдованіямъ, направленнымъ самымъ лучшимъ образомъ. Liégeois предлагаетъ способъ, который могъ-бы разрѣшить это затрудненіе. Слѣдуетъ бороться съ автоматизмомъ сомнамбулы, препятствуя ему совершать дѣйствія, обратныя тѣмъ, которыя могъ внушить дѣйствительный виновникъ. Другими словами, такъ какъ обвиняемый, вслѣдствіе полученнаго приказанія, никогда не укажетъ автора внушенія *прямо*, нужно заставить его указать его *косвенно*, посредствомъ дѣйствій, значеніе которыхъ онъ не пойметъ, или даже посредствомъ дѣйствій, которымъ можно придать ложное значеніе защиты преступника.

Такимъ образомъ загипнотизированному можно сдѣлать по отношенію къ автору преступнаго внушенія всѣ внушенія, которыя не прямо и ясно противорѣчатъ внушенной потерѣ воспоминанія. Дѣйствительный виновникъ попадетъ такимъ образомъ въ руки правосудія, такъ какъ ему невозможно все предвидѣть.

Юридическіе вопросы. Здѣсь разсматриваются нѣсколько дѣлъ, гдѣ гипнозизмъ игралъ роль (ложныя обвиненія со стороны истеричныхъ сомнамбулъ, покушенія, насилія, особенно надъ сомнамбулами, наконецъ проступки въ состояніи сомнамбулизма).

Разныя вопросы. Liégeois обращаетъ вниманіе:

- 1) на *вторую личность* и аналогичныя состоянія;
- 2) на внушенную амнезію и измѣненія личности;
- 3) на естественный сомнамбулизмъ (который можно излѣчить посредствомъ искусственнаго сомнамбулизма);
- 4) на промежуточную стадію между бодрствованіемъ и сномъ;

- 5) на истеричныхъ и ихъ ложныя обвиненія;
- 6) на роды безъ болей въ гипнотическомъ снѣ, съ полнымъ забвеніемъ, по пробужденіи, всѣхъ обстоятельствъ (такъ какъ это забвеніе можетъ благопріятствовать подмѣнѣ дѣтей);
- 7) на галлюцинаціи и въ особенностн на галлюцинаціи отрицательныя и имѣющія содержаніемъ прежде бывшіе факты;
- 8) на внушенія въ состояніи бодрствованія;
- 9) наконецъ на ложныя свидѣтельства, произведенныя или намѣреннымъ внушеніемъ, подкрѣпленнымъ, въ случаѣ нужды, ретроактивной галлюцинаціей, или дѣлаемыя самостоятельно истеричными и дѣтьми.

Gilles de la Tourette.—Докладъ Liégeois нисколько не доказываетъ, что преступленіе можетъ быть совершено подъ вліяніемъ внушенія; нѣтъ ни одного подобнаго примѣра; существуютъ истеричныя, дѣлающія ложныя обвиненія, или истеричныя, надъ которыми совершено насиліе въ состояніи сомнамбулизма, но нѣтъ ни одного внушеннаго преступленія.

Liégeois.—Однако доказано, что субъектъ въ состояніи сомнамбулическаго автоматизма можетъ совершить всѣ внушенные акты, какъ-бы ни были они преступны.

Gilles de la Tourette.—Это опыты, факты лабораторіи, которые изъ нея никогда не выйдутъ и относятся только къ истеричнымъ.

Dumontpallier.—Они не выходятъ изъ лабораторіи, потому что не находится человѣка достаточно искуснаго въ этихъ пріемахъ, чтобы заставить совершить преступленіе, и если эти факты не были совершены, то они по крайней мѣрѣ возможны.

Grasset находилъ совершенно бесполезнымъ для доказательства важности гипнотизма въ судебной медицинѣ, чтобы было уже совершено преступленіе при подобныхъ условіяхъ. Достаточно, если нѣчто подобное возможно при опытахъ и не только при истеріи. Такимъ образомъ вопросъ ставится такъ: какъ можно узнавать, что извѣстное дѣйствіе совершено подъ вліяніемъ внушенія? Есть-ли физическіе признаки? Можно-ли довольствоваться такими физическими признаками, какъ гипнотическая анестезія? Въ этомъ смыслѣ слѣдуетъ произвести изысканія.

Ретроактивныя внушенныя галлюцинаціи.

Bernheim сообщилъ опытъ, который онъ часто дѣлалъ въ своемъ отдѣленіи больницы:

«Я гипнотизирую послѣдовательно дюжину моихъ больныхъ и

въ то время, какъ они находятся въ гипнотическомъ состоянн, въ различныхъ степеняхъ, я громко рассказываю одному изъ нихъ, что вчера былъ необыкновенный случай въ залѣ, драка, на-примѣръ, въ которой онъ принималъ участіе; онъ переходитъ непосредственно въ состоянн внушенія—и безъ колебанія сообщаетъ подробности борьбы,—того, что онъ дѣлалъ и видѣлъ; онъ не сомнѣвается въ этомъ ни минуты; но на ряду съ этимъ другіе гипнотизированные, которые слышали рассказъ и подвергались влиянію этой ретроактивной галлюцинаціи, также принимаютъ участіе и при малѣйшемъ побужденн рассказываютъ въ свою очередь, съ разными измѣненіями, что они видѣли относительно во-ображаемаго скандала; на 12 гипнотизированныхъ 7, 8 или 9 подвергаются такимъ внушеннымъ галлюцинаціямъ вполнѣ.

Р. Magnin (Paris) сдѣлалъ сообщенн *о противоположномъ дѣй-ствіи одного и того-же физическаго агента у истеричнаго, воспримчиваго къ гипнотизированн.*

При объявленн о закрытн сѣзда предсѣдатель заявилъ, что по желанн нѣкоторыхъ членовъ рѣшено, что будутъ собираться ежегодные сѣзды по экспериментальному и терапевтическому гипнотизму въ различныхъ городахъ Франціи и за границей.

Не прослушаны за недостаткомъ времени доклады, о которыхъ заявили: Hubert, Bérillon, Tuskey, Sémal, Binet, Burot, Coste, Félix и Hément.

Я ограничиваюсь приведеннымъ изложенн докладовъ, имѣя намѣренн позднѣе болѣе обстоятельно рассмотреть ихъ по выходѣ трудовъ перваго гипнотическаго сѣзда, который, къ сожалѣнн, хотя и былъ обилень докладами, далеко не далъ полнаго понятія о положенн вопроса о гипнотизмѣ въ настоящее время. Этотъ сѣздъ былъ праздникомъ для школы Нанси, хотя это отчасти зависѣло быть-можетъ отъ того, что лица стоящія на другой точкѣ зрѣнн не принимали участія въ преніяхъ; но слѣдуетъ признать, что онъ ничего не внесъ новаго въ науку. Впрочемъ отъ перваго сѣзда нельзя требовать многаго.

Нѣтъ сомнѣнн, что слѣдующіе сѣзды будутъ болѣе плодотворны и что гипнотизмъ, обнимающій собою множество вопросовъ первостепенной важности, будетъ подвергнутъ дальнѣйшей критической разработкѣ, что для цѣлаго ряда случаевъ такъ желательно въ настоящее время.

А. Токарскій.

II. Второй международный конгрессъ Криминальной антропологіи.

(Парижъ, 10/22 — 17/29 авг. 1889 г.)*.

Взявъ на себя задачу представить нашему обществу отчетъ о парижскомъ конгрессѣ криминальной антропологіи, я—должно сознаться—встрѣтилъ на первомъ-же шагу затрудненіе относительно формы, въ которой онъ долженъ быть изложенъ. Съ одной стороны самымъ правильнымъ казалось-бы принять форму протокола, но я долженъ былъ отказаться отъ нея въ виду того соображенія, что такой репортерскій пріемъ былъ-бы пригоденъ и удобенъ, если-бы приходилось даватъ отчетъ о спеціальной сѣздѣ, посвященномъ наукѣ, основныя доктрины которой прочно установлены,—и притомъ даватъ его передъ кружкомъ людей спеціально занимающихся этою отраслюю знанія, т. е. гдѣ цѣлью такого отчета должно быть ознакомленіе ихъ съ послѣдними научными новостями въ ихъ-же области. Не то въ данномъ случаѣ: криминальная антропологія—наука столь юная, что и самое право ея на существованіе еще отрицается многими; основы ея до сихъ поръ представляются гораздо болѣе постулатами (и то лишь для людей съ извѣстною научною тенденціею), чѣмъ достаточно аргументированными и прочно установленными доктринами.

*) Читано въ засѣданіи Московскаго Психологическаго общества 28-го октября 1889 г. Резюме сдѣланныхъ въ засѣданіи возраженій А. К. Вульфферта помѣщено ниже.

Наконецъ, именно вслѣдствіе своего быстрого роста и, можетъ быть, слишкомъ страстной пропаганды, которая велась инициаторами и учениками позитивной школы криминалистовъ-антропологовъ, какъ она себя именуется, въ ихъ труды закралось слишкомъ много недостаточно-провѣренныхъ фактовъ, поспѣшныхъ сближеній, обобщеній и скороспѣлыхъ выводовъ, а между тѣмъ вопросы криминальной антропологіи не только интересовали и интересуютъ небольшую группу ученыхъ, специально посвятившихъ себя имъ, но, само собою разумѣется, и юристовъ, и моралистовъ, и философовъ, и администраторовъ; болѣе того, все, что дѣлалось въ послѣднее десятилѣтіе въ этой области, проникало въ общую прессу и публику. Да и какъ могло-бы быть иначе? Всѣ эти вопросы принадлежать къ категоріи «проклятыхъ» вопросовъ, вѣчно тревожащихъ человѣческую мысль и совѣсть.

Я, въ качествѣ референта, долженъ прежде всего быть объективнымъ и, конечно, постараюсь по возможности ограничиться ролью лѣтописца, но силою вещей я буду вынужденъ на нѣкоторыя отступленія; по поводу преній и докладовъ конгресса мнѣ придется сдѣлать нѣкоторыя указанія на предшествующія изслѣдованія въ этой области и даже позволить себѣ нѣсколько личныхъ комментаріевъ.

Я надѣюсь, что въ виду основаній, которыя я изложилъ выше, общество одобритъ мой приемъ. Но прежде чѣмъ перейти къ пересказу докладовъ и преній конгресса, скажу нѣсколько словъ ради его общей характеристики. Въ ряду международныхъ научныхъ конгрессовъ, состоявшихся въ Парижѣ лѣтомъ этого года, онъ занималъ одно изъ выдающихся мѣстъ: во первыхъ, онъ былъ организованъ и подготовленъ лучше многихъ другихъ. Во вторыхъ, онъ былъ посвященъ вопросамъ, въ значительной степени останавливающимъ на себѣ общественное вниманіе и по этому вмѣстѣ съ конгрессомъ, посвященнымъ гипнотизму, привлекъ постороннихъ слушателей болѣе, чѣмъ другіе. Въ третьихъ, онъ собралъ около двухсотъ представителей различныхъ отраслей знанія, и въ томъ числѣ были такія крупныя научныя величины, какъ сенаторъ *Roussel*, извѣстный своею дѣятельностью въ области общественнаго призрѣнія,—*prof. Moleschott*, имя котораго такъ популярно во всей Европѣ и у насъ, что всякій эпитетъ здѣсь кажется мнѣ излишнимъ,—*d-r Magnan*, крупнѣйшій представитель современной французской психіатріи,—*Brouardel*, де-

канъ Парижской медицинской школы и профес. судебной медицины, — *Manouvrier*, профессоръ парижской антропологической школы, ученикъ Вроса и послѣ его смерти, конечно, самый выдающийся представитель его школы, — *Lombroso*, глава и научный инициаторъ современной школы криминальной антропологіи, — юристъ *Baron Garofalo*, товарищъ предсѣдателя Неаполитанской гражданской палаты, одинъ изъ самыхъ вѣрныхъ и, можно сказать, прямолинейныхъ послѣдователей этой школы, извѣстный своею во многихъ отношеніяхъ замѣчательною и оригинальною книгою о криминологіи, — *Ferri*, авторъ «*Nuovi orizzonti*», блестящій депутатъ итальянскаго парламента и профессоръ уголовного права въ Римскомъ университетѣ, — *Tarde*, занимающій скромное мѣсто судебного слѣдователя (*Juge d'instruction*) въ глухой провинціи, но, можетъ быть, одинъ изъ самыхъ оригинальныхъ мыслителей и выдающихся социологовъ современной Франціи, и котораго *Lombroso* признаетъ самъ своимъ наиболѣе мѣткимъ критикомъ, — *Lacaze Dange*, профессоръ Ліонскаго университета и редакторъ «*Archives d'Antropologie criminelle*», — *Alvarez Taladriz*, испанскій адвокатъ и также редакторъ журнала, посвященнаго вопросамъ криминальной антропологіи и судебной медицины, — *Benedict*, профессоръ Вѣнскаго университета, невропатологъ, приобрѣтшій извѣстность въ мірѣ антропологовъ своими оригинальными попытками реформировать антропометрическіе и краниометрическіе методы и приемы, а въ мірѣ антропологовъ-криминалистовъ своимъ изслѣдованіемъ о мозгѣ преступниковъ, — *Monod*, директоръ общественаго призрѣнія Франціи, одинъ изъ организаторовъ конгресса общественаго призрѣнія и одинъ изъ крупнѣйшихъ дѣятелей Франціи въ этой области, — *Herbette*, администраторъ по специальности и крупному служебному положенію и одинъ изъ самыхъ блестящихъ ораторовъ конгресса, — и много другихъ психіатровъ, юристовъ, моралистовъ и политическихъ дѣятелей Франціи и всѣхъ цивилизованныхъ странъ міра, за исключеніемъ, конечно, Германіи и, къ общему удивленію, Англии. Наше отечество на этомъ конгрессѣ было представлено: однимъ антропологомъ (Гондатти, секр. Общ. Люб. Ест., Антроп., Этногр.), однимъ юристомъ (Дрилль) и двумя психіатрами (d-г Шпаковскій изъ Одессы и d-г Баженовъ изъ Рязани).

Общая характеристика всего конгресса можетъ быть въ двухъ словахъ формулирована такъ: тенденція его была скорѣе небла-

гопріятная и оппозиціонная той школѣ криминалистовъ-антропологовъ, во главѣ которой стоитъ Lombroso и которую, кратко ради, можно назвать новою школою (*nuova scuola*).

Это чувствовалось еще до начала конгресса; самъ Lombroso въ частномъ разговорѣ заявлялъ, что онъ пріѣхалъ, чтобы защитить «честь фирмы». Это сказалося и во время преній. Не знаю, каковы были-бы результаты голосованія, если-бы было принято предложеніе въ этомъ смыслѣ одного изъ противниковъ ученія криминалистовъ-антропологовъ, Giampietro, и нѣкоторыхъ другихъ,—но несомнѣнно, что наиболѣе авторитетные члены конгресса явились во всеоружіи критики. Было-бы ошибочно думать, что пренія конгресса имѣли характеръ единоборства между Lombroso и его ближайшими послѣдователями и сотрудниками съ одной стороны и представителями безусловно противоположныхъ доктринъ съ другой.— Правда, споры подѣ часъ были горячіе, но того, чего можно было опасаться, не случилось, и конгрессу посчастливилось въ томъ отношеніи, что—какія-бы разногласія ни возникали—они возникали, такъ сказать, въ одной семьѣ, въ семьѣ детерминистовъ, и не было того разноязычія, той непримиримости исходныхъ точекъ, которыя, конечно, сказались-бы, еслибъ на конгрессѣ въ большемъ числѣ были представлены и приняли въ немъ болѣе активное участіе криминалисты классической школы.

Съ цѣлью отгнѣнить и подчеркнуть это обстоятельство, очень важное для характеристики конгресса, я и перечислилъ выше имена замѣтнѣйшихъ членовъ его. Достаточно бросить взглядъ на этотъ списокъ ученыхъ, мѣсто которыхъ въ наукѣ давно и прочно опредѣлилось и общеизвѣстно, чтобы согласиться съ тѣмъ, что это все люди, стоящіе подѣ однимъ знаменемъ и съ общими для всѣхъ основными принципами научнаго міросозерцанія. Исключеніе составляетъ, можетъ быть, только *Herbette*. Дѣйствительно, несмотря на его блестящій ораторскій талантъ и обаятельную діалектику, которая производила сильное впечатлѣніе, рѣчи его звучали чуждо общему тону и, хотя онъ говорилъ довольно много, но въ сущности принималъ въ преніяхъ конгресса ограниченное участіе, такъ какъ выступилъ только въ послѣдніе дни конгресса и по второстепеннымъ вопросамъ. Другимъ исключеніемъ можетъ быть, пожалуй, названъ *Tarde*, не потому, чтобы онъ не былъ детерминистомъ,—напротивъ онъ не разъ и прежде и теперь категорически засвидѣтельствовалъ свое отрицательное отношеніе

къ метафизическимъ пріемамъ изслѣдованія,—но это такой своеобразный и независимый въ лучшемъ смыслѣ слова мыслитель, что ни одна школа и ни одна доктрина не могутъ считать его безусловно своимъ. Это одинъ изъ тѣхъ немногихъ, которые прокладываютъ свою тропу къ истинѣ и прежде всего держатся своихъ взглядовъ.

Общее впечатлѣніе отъ конгресса было поэтому таково, что дѣло шло не о борьбѣ двухъ противоположныхъ направленій въ наукѣ, двухъ антагонистическихъ тенденцій, но пренія носили преимущественно характеръ разборки въ массѣ сырого матеріала и споровъ вслѣдствіе недоразумѣній, вслѣдствіе сбивчивости и неустановленности терминологіи, невыясненности и непровѣренности основъ ученія, преувеличеній и увлеченій школы. Это, конечно, должно быть поставлено въ большую заслугу и похвалу конгрессу, который такимъ образомъ удовлетворилъ своей первой и важнѣйшей цѣли. Трудно предположить, чтобы собравшись на недѣлю въ одну и ту-же залу, ученые, всю жизнь стоявшіе подъ разными научными знаменами, работавшіе въ двухъ антагонистическихъ направленіяхъ вышли изъ нея кореннымъ образомъ переубѣдивши другъ друга. Для юной науки, какова криминальная антропология, я думаю, было въ высокой степени полезно и плодотворно, что люди, интересующіеся этими вопросами и подходящіе къ рѣшенію ихъ съ разныхъ точекъ зрѣнія и съ различными пріемами изслѣдованія и при томъ работающіе въ области, которую равно признаетъ своею и социологъ и біологъ, имѣли случай и возможность вмѣстѣ и сообща обсудить и цѣнность собраннаго матеріала, и научность методовъ, которые его доставили, и законность основной точки зрѣнія и, наконецъ, выяснить тѣ недоразумѣнія, которыя обыкновенной полемикой въ спеціальной прессѣ были-бы устранены съ большею потерей времени и труда.

Конечно, конгрессъ не могъ дать и не далъ одноформенной и общеобязательной доктрины. Конечно, на немъ могъ быть только поставленъ и обсуждаемъ основной вопросъ о существованіи преступнаго типа, но было-бы наивно ожидать отъ него рѣшенія этого вопроса въ видѣ постановленія.

Конгрессъ далъ больше: онъ выяснилъ основныя точки зрѣнія спорящихъ и направленіе ихъ путей и методовъ изслѣдованія, и оживленныя, подъ часть даже страстныя, пренія показали, по моему убѣжденію, что ничего непримиримаго, никакого существен-

наго и принципиальнаго разногласія между спорящими въ сущности нѣтъ, и я увѣренъ, что высказанное мнѣніе, хотя-бы теперь оно и представлялось нѣсколько парадоксальнымъ, подтвердится полностью на будущемъ Брюссельскомъ конгрессѣ въ 1892 г.

Я счелъ нужнымъ и важнымъ предпослать это вступленіе, потому что, просматривая отчеты о конгрессѣ не только въ общей прессѣ, но даже и въ специально-медицинской, прислушиваясь къ отзывамъ не только публики, но и другихъ членовъ конгресса, нельзя было не замѣтить, что представленіе о цѣляхъ этого конгресса было не совсѣмъ вѣрное и что сужденіе о немъ до извѣстной степени извращено, благодаря тому обстоятельству, что вопросы, которымъ онъ посвященъ, принадлежатъ къ числу животрепещущихъ и возбуждающихъ страсти вопросовъ, по отношенію къ которымъ даже кабинетному ученому трудно сохранить научную объективность, и что современная постановка ихъ сдѣлалась не только предметомъ разработки въ ученое мѣрѣ, но и предметомъ толковъ въ публикѣ, куда они проникли въ видѣ научныхъ и популярныхъ книгъ и статей, а главное потому, наконецъ, что эти вопросы не только требуютъ теоретическаго рѣшенія самыхъ сложныхъ задачъ морали и социологіи, но и такъ сказать навязываютъ непосредственно практическія и очень радикальныя реформы.

Труды конгресса, какъ и слѣдовало ожидать, начались сообщеніемъ Lombroso о новѣйшихъ изслѣдованіяхъ криминальной антропологии. Сообщение это, очень краткое, имѣло гораздо болѣе характеръ вступленія въ пренія; да и нужно-ли было автору *L'uomo delinquente*,—книги, въ которой собрана такая масса матеріала по естественной исторіи преступленій, и редактору «*Archivio*», посвященному постоянной пропагандѣ и борьбѣ за идеи новой школы, выступать съ длиннымъ рефератомъ, чтобы вызвать пренія? Дѣйствительно, первые два дня конгресса и ушли всѣ на обсужденіе вопроса о томъ, имѣютъ-ли преступники особенныя анатомическія, морфологическія и физиологическія отличія.

Въ своей короткой замѣткѣ Lombroso напоминаетъ конгрессу о своихъ новѣйшихъ изслѣдованіяхъ въ области криминальной антропологии, о работахъ въ этомъ направленіи своихъ учениковъ и сотрудниковъ и, перечисливъ бѣгло главнѣйшія указанныя имъ краниологическія, эстеziометрическія и др. особенности преступниковъ, не забываетъ, къ сожалѣнію, посвятить нѣсколько словъ и своей излюбленной теоріи о скрытой эпилепсіи. Говорю—къ со-

жалѣнію, потому что это самая слабая сторона его ученія, и глава его книги, развивающая эту часть его воззрѣній, не выдерживаетъ, по моему мнѣнію, и самой снисходительной критики. Въ погонѣ за широтою обобщенія онъ соединяетъ здѣсь въ одну группу и отождествляетъ преступника, нравственно-помѣшаннаго и эпилептика, пользуясь для этого недоказательными фактами, растяженіемъ строго-опредѣленныхъ научныхъ терминовъ до тѣхъ предѣловъ, за которыми слово перестаетъ соотвѣтствовать конкретному понятію, натяжками, даже и софизмами. Эта часть его книги производитъ на читателя впечатлѣніе неясности, спутанности понятій и прямо ненаучности изложенія и аргументаціи, совершенно несоотвѣтственной остальнымъ частямъ его труда и неожиданной въ книгѣ знаменитаго психіатра и антрополога, трактующаго о вопросахъ, требующихъ именно особенной и строгой точности какъ въ терминологіи, такъ и въ построеніи выводовъ. Все, что онъ прибавилъ въ своемъ рефератѣ и въ преніяхъ на конгрессѣ къ этому вопросу, не только ничего не разъяснило, но и вносило совсѣмъ нежелательную—вообще и для его ученія въ частности—путаницу въ тѣ вопросы, по поводу которыхъ Lombroso ссылаясь на свое ученіе о скрытой эпилепси.

Первымъ возражавшимъ былъ *Manouvrier*. Такъ какъ на международномъ конгрессѣ представляетъ интересъ не только что говорится, но и кто говоритъ, то я надѣюсь, что здѣсь не помѣшаютъ два слова ради характеристики этого ученаго: скромный и чрезвычайно добросовѣстный лабораторный труженикъ, онъ до самаго послѣдняго времени занималъ мѣсто лаборанта въ антропологической школѣ и только со смертью Dally занялъ кафедру. Имя его сравнительно малоизвѣстно, виднаго служебнаго положенія онъ не занимаетъ,—тѣмъ болѣе основанія отмѣтить здѣсь, что лабораторія, основанная знаменитымъ Вроса, держится теперь въ сущности имъ однимъ, что масса специальныхъ работъ, опубликованныхъ имъ, всегда отличаются оригинальностью и отличаютъ въ авторѣ ихъ не шаблоннаго работника, а искателя новыхъ путей въ наукѣ. Между прочимъ онъ, независимо отъ итальянскихъ изслѣдователей и въ то время, когда криминальная антропология еще не была модною наукою, сдѣлалъ рядъ краниометрическихъ изслѣдованій череповъ преступниковъ и, слѣдовательно, обладаетъ неоспоримою компетенціею въ вопросахъ этого рода. Онъ представилъ суровую критику работъ новой школы.

Не должно однако думать, чтобы онъ, профессоръ психологической антропологии, былъ противникомъ Lombroso по существу. Отнюдь нѣтъ. Напротивъ, онъ категорически заявилъ, что тѣсная связь между физиологіей, въ которую онъ включаетъ и психологию, съ одной стороны—и анатоміей, съ другой, стоитъ внѣ сомнѣнія для всѣхъ за исключеніемъ «les ignorants métaphysiciens», —съ намѣреніемъ привожу эту цитату, такъ какъ она ярко характеризуетъ научную физиономію Maouvrier. Что-же касается до криминально-антропологическихъ изслѣдованій, то они представляются ему только частными рѣшеніями болѣе широкаго вопроса объ отношеніяхъ вообще физической и нравственной природы человѣка. Очевидно отсюда, что Maouvrier—вовсе не принципиальный противникъ позитивной школы криминалистовъ-антропологовъ, но что онъ только еще болѣе расширяетъ постановку вопроса и подчеркиваетъ важность изслѣдованій этого рода. Дѣйствительно, независимо отъ своего реферата, посвященнаго вопросу объ анатомическихъ признакахъ преступности и послужившаго отвѣтомъ на докладъ Lombroso,—Maouvrier представилъ конгрессу особый рефератъ, въ которомъ отводитъ антропологии мѣсто руководящей науки.

Медицина, гигиена, право, мораль, педагогика и политика суть не самостоятельные отдѣлы знанія, но лишь прикладныя искусства, заимствующія свои научныя основы отъ антропологии. Медицина была первою на этомъ пути; теперь на нашихъ глазахъ создается юридическая антропология; за наукою права послѣдуютъ мораль, педагогика и политика. Послѣдняя, какъ искусство болѣе сложное, запаздываетъ въ утилизациі научныхъ данныхъ болѣе другихъ и до сихъ поръ не вступила даже въ эмпирической періодъ своего развитія.

Но возвращаюсь къ преніямъ по основному и центральному вопросу. Возражая Lombroso, не только по поводу нѣсколькихъ словъ его реферата, но подвергая критикѣ всѣ работы его и его школы, Maouvrier исходилъ изъ слѣдующаго основнаго положенія: соціологическое значеніе поступка можетъ быть отлично отъ его физиологическаго значенія и слѣдовательно анатомическому изученію не подлежить. Другими словами, одинъ и тотъ-же органъ можетъ произвести рядъ дѣйствій, подлежащихъ различной соціологической оцѣнкѣ. Одно и то-же лицо, не измѣняясь анатомически и физиологически, можетъ совершить рядъ самыхъ

разнообразныхъ дѣйствій соотвѣтственно дѣйствующимъ на него внѣшнимъ вліяніямъ. Преступленіе есть предметъ соціологическаго, а не физиологическаго изученія. Для того, чтобы изучить анатомію преступника, надо сначала разложить преступленія на ихъ физиологическіе элементы, ибо только эти послѣдніе имѣютъ соотвѣтствующій анатомическій субстратъ. Незачѣмъ усложнять задачу, вводя въ нее неопредѣленное понятіе преступности. Слѣдуетъ подвергнуть непосредственному психологическому анализу добродѣтели и пороки съ параллельными анатомическими изслѣдованіями. Анатомической характеристики преступности нѣтъ, извѣстныя анатомическія или физиологическія особенности могутъ быть разсматриваемы какъ неблагопріятныя, какъ способствующія преступности, но не какъ специфическія и обязательно связанныя съ нею. Наконецъ, что касается термина «преступный типъ», то Mapouvier подвергаетъ его жестокой критикѣ. Если въ одномъ лицѣ соединить всѣ аномаліи и всѣ патологическія особенности, констатированныя на сотнѣ, на тысячѣ преступниковъ, то въ результатѣ получится вовсе не типъ, а чудовищный арлекинъ; для того, чтобы реализовать аномальный типъ, приходится для всякаго вида аномалій выбрать индивидуума, у котораго данная аномалія наиболѣе полно выражена, и тогда мы будемъ имѣть столько же типовъ, сколько замѣчено аномалій. Очевидно, что не можетъ быть одного преступнаго типа, какъ не можетъ быть одного патологическаго или одного уродливаго типа. Если принимать за средній типъ серію людей, взятыхъ на выдержку, то преступники должны оказаться гипотипическими (стоящими ниже такого типа), а добродѣтельные люди метатипическими (стоящими выше типа, надъ нимъ) особями.

Таковы были въ существенныхъ чертахъ возраженія Mapouvier. Для лицъ, знающихъ его научное направленіе, такое его мнѣніе, конечно, не представляло ничего неожиданнаго: достаточно вспомнить его работы о психомоторной области мозга, о динамометріи, о сравненіи емкости черепа съ вѣсомъ нижней челюсти и длинныхъ костей и пр. и пр. Вездѣ и всегда онъ не ограничивается только констатированіемъ анатомическихъ и морфологическихъ данныхъ, но стремится интерпретировать ихъ физиологически. Естественнo поэтому, что онъ предъявляетъ тѣ-же требованія къ работамъ Lombroso и его учениковъ и не можетъ удовольствоваться тѣмъ, что они, наприм., констатируютъ на черепахъ

преступниковъ въ 16⁰/₁₀₀ извѣстную ямку (*fossette occipitale moyenne*), а у непроступниковъ только въ 5⁰/₁₀₀.

Кстати, объ этой ямкѣ. Lombroso относится къ ней съ особымъ интересомъ и, можно даже сказать, пристраціемъ. Еще лѣтъ пять тому назадъ по поводу одной работы я получилъ отъ него письмо съ просьбою эту ямку не упускать изъ вниманія при изученіи череповъ преступниковъ. Теперь на конгрессѣ онъ былъ очень счастливъ, когда констатировалъ ее на выставленномъ черепѣ Шарлотты Кордэ и, когда какъ разъ во время конгресса гильотинировали въ Парижѣ двухъ убійцъ (*Allorto* и *Seillier*), трупы которыхъ были доставлены въ медицинскую школу, то онъ не преминулъ подвергнуть ихъ головы изслѣдованію въ этомъ направленіи и дѣйствительно въ одной изъ нихъ нашелъ искому ямочку. Наконецъ, по поводу той же ямочки онъ провелъ нѣсколько часовъ съ *Maucouvier* и мною въ антропологическомъ музеѣ, перебирая десятки череповъ.

Разсказываю все это не только къ слову, а потому что это характерно для большинства его работъ и вызываетъ оппозицію противъ него со стороны многихъ другихъ ученыхъ, въ сущности не расходящихся съ нимъ въ принципѣ. Lombroso описываетъ съ особеннымъ тщаніемъ безразлично всякую аномалію, всякую патологическую особенность, замѣченную имъ у преступниковъ, и подводитъ имъ итогъ; дѣлаетъ такія-же сравнительныя наблюденія надъ непроступными людьми и затѣмъ смѣло выставляетъ полученные столбцы цифръ, какъ аргументъ для своей теоріи. Въ этомъ и его сила и его слабость. Сила — потому что въ своей книгѣ онъ далъ огромную массу матеріала для естественной исторіи преступника; количество изслѣдованныхъ имъ преступниковъ такъ велико, приемы его изслѣдованія, начиная отъ простыхъ антропометрическихъ до тонкихъ психометрическихъ, такъ разнообразны, что можно только изумиться тому, какъ онъ нашелъ время и силы для такой, по истинѣ, гигантской работы. За то эти данныя иногда не достаточно проверены; въ большинствѣ случаевъ нѣтъ даже попытокъ фізіологическаго толкованія ихъ, и поэтому аргументація его всегда оставляетъ много простора для критики.

Чтобы не искать другого примѣра, возьмемъ все ту-же среднюю затылочную впадину. Это не что иное, какъ небольшое вдавленіе на внутренней поверхности черепа, соотвѣтственно положенію

небольшой части мозжечка, именно, такъ называемаго, червячка (vermis) и соотвѣтствующее, когда вдавленіе это существуетъ, его большей противъ нормы величинѣ. Но физиологическая функція этого отдѣла мозжечка совершенно неизвѣстна и Moleschott на конгрессѣ напомнилъ объ этомъ собранію. Между тѣмъ эта ямка играетъ въ книгѣ Lombroso очень замѣтную роль и служитъ, наприм., аргументомъ для сближенія преступности съ эпиплеією.

Очевидно, что такой недостаточно строгій подборъ фактовъ въ подтвержденіе его возрѣній только вредить дѣлу. Если выводъ построенъ на суммѣ аргументовъ, но рядомъ съ хорошо установленными и научно цѣнными фактами, есть и неудачныя доказательства, то читатель обыкновенно не откидываетъ послѣднія просто, но они ослабляютъ впечатлѣніе, оставленное первыми, даже могутъ причинить вредъ выводу. Въ этомъ Ахиллесова пята трудовъ Lombroso и его учениковъ, а также слабая сторона его книги въ частности. А между тѣмъ, не говоря о массѣ драгоцѣннаго и безусловно-научнаго фактическаго матеріала, собраннаго въ ней, онъ сверхъ того — справедливость требуетъ замѣтить это — предвидѣлъ и уже отвѣтилъ въ ней на многія возраженія, въ томъ числѣ и на возраженіе Mapouvier относительно преступнаго типа. По этому поводу онъ совершенно вѣрно указалъ на то, что въ извѣстной расѣ трудно выбрать изъ массы даже небольшое количество людей, воспроизводящихъ типъ расы, а между тѣмъ никто не будетъ отрицать его существованіе. Такого рода изслѣдованія, говоритъ онъ, можно сравнить съ нѣкоторыми картинами новѣйшей школы: вблизи не различишь ничего, кромѣ пятенъ краски, а издали—прекрасный портретъ.

Я думаю, что въ изслѣдованіяхъ этого рода, дѣйствительно общее впечатлѣніе не рѣдко можетъ быть важнѣе точнаго измѣренія, и мнѣ представляются несравненно убѣдительнѣе результаты полученные методомъ сложныхъ фотограммъ, чѣмъ путемъ учета средней затылочной ямочки; для меня гораздо убѣдительнѣе всѣхъ, напримѣръ, эстеziометрическихъ опытовъ Lombroso, народный опытъ, гласящій, что у преступника есть печать Каина на челѣ или слово средневѣковаго эдикта, требующаго, чтобы въ томъ случаѣ, когда подозрѣніе падетъ на нѣсколькихъ лицъ—пытку начинали съ самаго некрасиваго, или, наконецъ, остроумный опытъ Lombroso, поставленный такъ: со-

рока дѣвочкамъ была предложена коллекція портретовъ, составленная на половину изъ фотографій преступниковъ и изъ фотографій великихъ людей. Огромное большинство (80%) разсортировало эту коллекцію безошибочно.

Точно также Lombroso предвидитъ возраженіе соціологовъ и заранѣе отвѣчаетъ имъ, что если идеи его имѣютъ тенденцію уменьшить отвѣтственность индивидуума, то за то увеличиваютъ отвѣтственность общества. Я думаю, что этой короткой, но очень содержательной фразой онъ побѣдоносно устраняетъ теоретическія возраженія соціологовъ и совершенно правильно опредѣляетъ отношеніе своего ученія къ соціологіи.

Но возвращаюсь снова къ преніямъ по основному вопросу. Слѣдующимъ оппонентомъ былъ Prof. Benedikt, уже давно выступившій со своей теоріей неврастеніи, какъ причины преступности, и указавшій снова на то, что преступникъ не заклеименъ особенными и специальными признаками, но вмѣстѣ съ другими дегенерантами имѣетъ общіе физическіе стигматы; что нѣтъ типа убійцы, вора и пр., а есть люди съ такою организаціею, что при извѣстныхъ неблагопріятныхъ условіяхъ могутъ стать таковыми. По его мнѣнію преступники, если и не могутъ быть названы всѣ сумасшедшими, то во всякомъ случаѣ должны быть названы низшими, ненормальными существами. Наконецъ, въ ряду другихъ ораторовъ, трактовавшихъ о біологическихъ причинахъ преступности, должна быть названа г-жа Clémence Royer, которая указывала на скрещиваніе (*métissage*) расъ. Эта мысль заслуживала большаго вниманія, чѣмъ то, которое было удѣлено ей конгрессомъ, и я съ своей стороны полагаю, что ее слѣдуетъ принимать въ соображеніе гораздо болѣе, чѣмъ это обыкновенно дѣлается, когда идетъ рѣчь объ этиологіи помѣшательства, самоубійства, преступности и прочихъ видахъ нервно-психическаго вырожденія.

Идеи и работы Lombroso и его школы вызываютъ обыкновенно оппозицію со стороны слѣдующихъ трехъ категорій ученыхъ: во-первыхъ, тѣхъ, которые полагаютъ, что индивидуальныя морфологическія и фізіологическія особенности въ организаціи преступника играютъ существенную роль въ опредѣленіи преступности, но думаютъ, что принятый Lombroso методъ изслѣдованія и результаты ихъ не доказываютъ или недостаточно доказываютъ правильность этого воззрѣнія,—словомъ, расходятся съ нимъ въ бо-

лѣе или менѣе крупныхъ частностяхъ. Ко второй категоріи принадлежатъ тѣ, которые, полагая, что преступность создается социологическими моментами, болѣе или менѣе ревниво отказываютъ біологамъ въ правѣ касаться этихъ вопросовъ; наконецъ 3-я группа состоитъ изъ метафизиковъ и ортодоксальныхъ криминалистовъ, которые съ криминалистами-позитивистами ни понять другъ друга, ни столковаться не могутъ. Эта послѣдняя группа на конгрессѣ, какъ я уже сказалъ выше, совсѣмъ не была представлена. Я уже изложилъ возраженія, высказанныя въ первыхъ двухъ засѣданіяхъ оппонентами, которыхъ я отношу къ 1-й группѣ. Ко 2-й группѣ принадлежали на конгрессѣ не только юристы и политики, какъ Giampietro, Tarde, Herbertte и др., но въ значительной степени къ ней-же склонялись и многіе врачи, какъ наприм. Moleschott и Lacassagne. Послѣдній (не надо забывать, что онъ редакторъ Arch. d'Antr. cr. et de Méd. lég.), довольно—можетъ быть даже слишкомъ—категорически заявилъ, что еще на первомъ Римскомъ конгрессѣ было указано на недостаточность анатомическихъ признаковъ преступника и что это замѣчаніе сохраняетъ свою силу и теперь. Онъ отводитъ поэтому преимущественное и важнѣйшее мѣсто въ средѣ факторовъ преступности социальнымъ причинамъ и, цитируя слѣдующее четверостишіе:

On voit dans les salons des gens fort honorables,
Qui seraient en prison, étant nés misérables;
Et par un sort inverse, on en voit en prison
Qui, nés riches, feraient honneur à leur maison...

напоминаетъ, что преступники рекрутируются преимущественно въ средѣ нищихъ и несчастныхъ.

«*Que la société commence*» заключилъ онъ свою рѣчь, перефразируя знаменитую бутаду Альфонса Карра.

Tarde уже въ 1886 г. въ своей остроумной и оригинальной критикѣ (*La crim. comp.*) итальянской школы антропологовъ-криминалистовъ поставилъ Lombroso на видъ, что преступный типъ можетъ оказаться ничѣмъ инымъ, какъ профессиональнымъ типомъ, что если существуетъ общій типъ преступниковъ, то съ равнымъ правомъ можно признать существованіе такого-же общаго типа охотника, земледѣльца, купца и пр. и что, если-бы произвести рядъ такихъ-же измѣреній и изслѣдованій надъ другой однородной по специальности группою, наприм. надъ адвокатами, то вѣроятно удалось-бы въ pendant къ прирожденному

преступнику установить типъ прирожденнаго адвоката, что оказалось-бы въ такомъ случаѣ очень кстати.—На конгрессѣ Tarde вновь развивалъ эту мысль, указывая на то, что не только органъ создаетъ функцію, но и функція создаетъ органъ; не только преступникъ совершаетъ преступленіе, но и преступленіе въ свою очередь создаетъ преступника. Brouardel остроумно замѣтилъ ему на это, что, конечно, у танцовщицы развиваются икры, но, не имѣя совсѣмъ икроножныхъ мышцъ, нельзя сдѣлаться танцовщицею.

Я не передаю затѣмъ въ подробности рѣчей остальныхъ оппонентовъ этой категоріи, такъ какъ всѣ онѣ клонились къ тому, чтобы выдвинуть на первый планъ соціологическій факторъ и умалить значеніе физиологическаго фактора въ генезисѣ преступленія.

Въ сущности, повторяю, изъ всего вышеизложеннаго очевидно, что не смотря на то, что пренія велись на конгрессѣ довольно страстно, разногласія оказываются при спокойномъ и объективномъ обсужденіи неважными, и между Lombroso съ одной стороны и его оппонентами съ другой, можно возсоздать постепенную гамму переходныхъ мнѣній, причемъ однако ни одинъ изъ крайнихъ представителей не отрицаетъ вполне ни соціологическаго, ни антропологическаго фактора.

Изъ русскихъ членовъ конгресса въ преніяхъ по этому вопросу принялъ участіе нашъ почтенный сочленъ Д. А. Дриль, который также считаетъ преступленіе произведеніемъ двухъ факторовъ: внѣшнихъ вліяній и предрасположенной психо-физической организаци. Послѣднее однако онъ допускаетъ не въ смыслѣ спеціального преступнаго типа, существованіе котораго онъ отрицаетъ, а въ смыслѣ патологическаго предрасположенія, недостаточной нервно-психической уравновѣшенности.

Я, хотя и не принадлежу къ числу безусловныхъ сторонниковъ ученія Lombroso и не могу не видѣть слабыхъ сторонъ его знаменитой книги, на которую я бѣгло указалъ выше, принялъ также участіе въ преніяхъ, чтобы протестовать противъ защитниковъ соціологическаго момента въ ущербъ антропологическому, и представилъ мою мысль въ слѣдующей схемѣ: если рядъ личностей изобразить схематически въ видѣ ряда чиселъ арифметической прогрессіи, то низшая цифровая группа (наприм., отъ 1 до 5) будетъ соответствовать тѣмъ особямъ, которыхъ Lombroso именуетъ прирожденными преступниками. Представляютъ-ли они собою случаи

атавизма, или суть просто гипотипическія особи,—неврастеники-ли они, или нравственно помѣшанные, или эпилептики—это пока вопросъ второстепенный. Важно то, что—какъ учать насъ и личный опытъ каждаго, и статистическія таблицы, и гласъ народа, аккумулярованный опытъ многихъ поколѣній,—существуютъ, можетъ быть, въ количествѣ очень небольшого процента, но несомнѣнно существуютъ люди, этическія чувствованія которыхъ такъ извращены или недостаточны, что между ними и окружающей средой всегда возникаетъ конфликтъ независимо отъ всякихъ внѣшнихъ обстоятельствъ. Преступность ихъ слѣдовательно обусловливается исключительно ихъ организаціею. Но что такое преступникъ? Единственное опредѣленіе, которое вытекаетъ изъ вышеизложеннаго и притомъ настолько широкое, чтобы быть равно годнымъ для всякой эпохи и всякаго общества, таково: преступникъ есть человѣкъ не достаточно приспособленный къ средѣ. Но если такъ, то возможно-ли отрицать право и обязанность детального изученія біологіи человѣка, совершившаго преступленіе, за естествоиспытателемъ, который долженъ представить сравнительно-анатомическія доказательства такому утвержденію—все равно, какъ если-бы рѣчь шла о неприспособленности къ средѣ любого другого зоологическаго вида. Возвращаюсь къ моей схемѣ. Соотвѣтственно этой низшей группѣ есть столько-же ограниченная группа сверху (скажемъ, соотвѣтствующая числамъ отъ 95 до 100): она составлена изъ тѣхъ, столь-же рѣдкихъ людей, которые, какъ-бы ни были неблагоприятны ихъ условія жизни, какъ-бы дурно ни складывались обстоятельства, какъ-бы великъ ни былъ соблазнъ, всегда и при всѣхъ условіяхъ поступаютъ нравственно. Антропологическое и психо-фізіологическое изученіе этой группы также въ высокой степени интересно, желательно и попытки въ этомъ направленіи уже и дѣлались, но по понятнымъ причинамъ оно очень затруднительно.

Остается затѣмъ огромное большинство, соотвѣтствующее числамъ прогрессіи отъ 5 до 95, въ которомъ каждое число изображаетъ людей съ болѣе или менѣе сильными задерживающими центрами, съ болѣе или менѣе высокимъ нравственнымъ закаломъ,—понимая подъ этимъ словомъ какъ физическую организацію, такъ и условія воспитанія,—которые, слѣдовательно, въ большей или меньшей мѣрѣ способны противостоять злу. Изъ этой категоріи могутъ выходить и выходить, слѣдуя терминологіи Lombroso, привычные

преступники и случайные преступники, т. е. слѣдовательно тѣ, преступность которыхъ обуславливается не только внутренними индивидуальными, но и внѣшними общественными причинами; притомъ—последними можетъ быть въ большей степени, чѣмъ первыми. Очевидно, что изслѣдованіе этого вида преступности и преступниковъ этого типа есть въ значительной степени дѣло соціолога, экономиста, педагога и проч.

Но слѣдуетъ-ли изъ этого, что эта область закрыта для біолога? Конечно нѣтъ. Ему должно только нѣсколько видоизмѣнить формулированное выше опредѣленіе преступника и сказать, что это есть человѣкъ, безусловно (прирожденный преступникъ) или относительно (привычный или случайный преступникъ) не приспособленный къ окружающей средѣ. Этою формулою размежевывается поле дѣятельности и сфера компетенціи соціолога и антрополога: за обоими признается равное право на эту область.

Пренія по вопросу о наличности у преступниковъ специальныхъ анатомическихъ и морфологическихъ признаковъ заключились въ амфитеатрѣ Asile S-te Anne, гдѣ d-г Magnan дѣлалъ свой докладъ конгрессу и демонстрировалъ нѣсколькихъ своихъ паціентовъ. Достоинно замѣчанія, что не только въ публикѣ, но даже до известной степени между самими членами конгресса, смотрѣли на этотъ сеансъ въ клинической аудиторіи какъ на своего рода экзамень, которому долженъ былъ подвергнуться Lombroso,—какъ на своего рода дуэль между нимъ и Маньяномъ.

Дѣйствительно, послѣдній въ своемъ докладѣ указываетъ на то обстоятельство, что бываютъ вырождающіеся субъекты съ глубокимъ моральнымъ дефектомъ и почти или совсѣмъ безъ физическихъ признаковъ дегенерации; справедливо также и то, что больные, которыхъ онъ демонстрировалъ конгрессу, были тщательно подобраны въ этомъ отношеніи. Но въ сущности это была второстепенная сторона его доклада и, само собою разумѣется, вопросъ о томъ, имѣютъ-ли воръ, убійца и др. категоріи преступниковъ специфическія анатомо-морфологическія особенности не могъ быть рѣшаемъ такимъ путемъ и, конечно, рѣшенъ не былъ, хотя каждый демонстрировавшійся субъектъ подвергался тщательному изслѣдованію Lombroso и Benedikt'a. Повторяю, ни эта часть доклада, ни антропологическіе комментаріи Lombroso къ клиническимъ демонстраціямъ Маньяна, ни попытки Lombroso диагностировать видъ преступности на основаніи изслѣдованія демон-

стрированныхъ субъектовъ, существеннаго значенія не имѣли и имѣть не могли. Если уже такая задача возможна вообще, то, конечно, не въ тѣхъ условіяхъ и не въ той обстановкѣ, какъ это происходило въ этомъ засѣданіи конгресса,—не при осмотрѣ субъекта мелькомъ въ нѣсколько минутъ при большомъ стеченіи публики, а въ спокойной обстановкѣ лабораторіи или клиники.

Существенная и важнѣйшая часть доклада Маньяна, которую, можетъ быть, правильнѣе было-бы назвать лекціею, заключалась, во-первыхъ, въ мастерскомъ изложеніи членамъ конгресса въ сущности довольно элементарныхъ психо-физиологическихъ доктринъ. Онъ говорилъ о томъ, какъ психика ребенка эволюируетъ отъ простаго рефлекса къ сенсоримоторной и отъ этой послѣдней къ идеомоторной дѣятельности, что анатомически сводится къ участію различныхъ отдѣловъ центральной нервной системы въ нервно-психической жизни его: новорожденный ребенокъ живетъ спиннымъ и продолговатымъ мозгомъ; позднѣе начинается роль той части головного мозга, которая лежитъ кзади отъ восходящей темянной извилины и наконецъ выступаетъ на первый планъ функція передняго мозга. Нормальный ребенокъ отнюдь не предрасположенъ къ преступленію, но подъ влияніемъ неблагоприятныхъ обстоятельствъ можетъ сдѣлаться имъ. Что-же касается до тѣхъ, которые явились съ печальнымъ наслѣдіемъ, переданнымъ имъ невро- и психопатическими или алкоголизированными предками, то эти дегенеранты подлежатъ уже вѣдѣнію клиникъ и здѣсь рѣчь можетъ быть только о врачебной діагностикѣ. У нихъ, начиная отъ идіота и кончая талантливими, но неуравновѣшанными людьми—все дѣло идетъ лишь объ анатомической или функціональной недостаточности большихъ или меньшихъ отдѣловъ центральной нервной системы. Нервно-психическая жизнь перваго сведена къ спинно-мозговымъ функціямъ, у послѣднихъ все объясняется недостаточною функціональною уравновѣшанностью между передними и задними отдѣлами мозга. Таковъ анатомическій субстратъ и психо-физиологическій механизмъ всѣхъ психопатическихъ явленій, наблюдаемыхъ у дегенерантовъ. Въ ряду ихъ дегенерантъ, совершившій преступленіе, отличается лишь большею слабостью задерживающихъ центровъ,—тормазъ передняго мозга безсиленъ и сравнительно ничтожные импульсы легко увлекаютъ его; тогда какъ у прочихъ дегенерантовъ борьба между центромъ, находящимся въ состояніи повышенной возбужденности,

и задерживающими центрами всегда существуетъ и клинически сказывается состояніемъ тоскливаго безпокойства (*anxietas*). Собственно говоря, Маньянъ повторилъ только предъ конгрессомъ ученіе уже давно проповѣдуемое имъ и въ отдѣльныхъ статьяхъ и въ своихъ лекціяхъ, въ которыхъ онъ стремится клиническимъ и этиологическимъ понятіямъ «дегенерантъ-наслѣдственникъ» дать анатомическое и психо-физиологическое значеніе. Ничего рѣзко противорѣчащаго основнымъ принципамъ криминалистовъ-антропологовъ въ его ученіи, безъ сомнѣнія, нѣтъ; можно сказать даже, что если казалось, что Маньянъ находится въ оппозиціи къ итальянской школѣ, то потому только, что онъ бралъ вопросы шире и общѣе; но онъ, безъ сомнѣнія, детерминистъ не менѣе *Lombroso*.

Для того, чтобъ убѣдиться какъ мало въ сущности принципиальнаго, основного разногласія между школою послѣдняго и Маньяномъ, достаточно сблизить съ тѣмъ короткимъ резюме реферата Маньяна, который я сейчасъ представилъ, докладъ юриста *Garofalo*, одного изъ самыхъ послѣдовательныхъ и прямолинейныхъ учениковъ *Lombroso*, который въ своей очень оригинальной книгѣ (*Criminologia*), предлагая для большихъ преступниковъ казнь и высылку на острова необитаемые или обитаемые дикарями, прибавляетъ «если его (преступника) неврастенія не улучшается (неврастенія въ смыслѣ возрѣній *Prof. Benedikt'a*), то изъ колоніи, куда онъ сосланъ, его слѣдуетъ препроводить въ дикую страну, гдѣ онъ сдѣлается или рабомъ аборигеновъ или будетъ ими убитъ». Цитата эта вдвойнѣ интересна. Во первыхъ, она разрушаетъ существующій въ общественномъ мнѣніи предразсудокъ, будто-бы криминалисты-антропологи отличаются излишнею нѣжностью и всепрощеніемъ по отношенію къ преступникамъ; во вторыхъ, она ярко характеризуетъ *Garofalo*, который, какъ это очевидно, дерзаетъ имѣть свое сужденіе и не боится проводить свою основную мысль до крайнихъ выводовъ. На конгрессѣ онъ дѣлалъ докладъ «объ опредѣленіи помощью методовъ криминальной антропологіи того класса преступниковъ, къ которому принадлежитъ обвиняемый», и основной тезисъ его былъ таковъ, что анатомическіе признаки преступника могутъ дать не болѣе какъ указанія, которыя должны быть освѣщены и дополнены изученіемъ его психической аномаліи и воссозданіемъ его психическаго типа. Въ сущности не то-же ли самое говорить Маньянъ? *Ferri*,

другой изъ виднѣйшихъ представителей итальянской криминологической школы, проф. уголовного права и авторъ «Omicidio» и «Nuovi orizzonti del diritto penale» дѣлалъ докладъ объ опредѣляющихъ условіяхъ преступности и объ ихъ относительной важности. Онъ въ значительной мѣрѣ повторилъ въ этомъ рефератѣ свои воззрѣнія, которыя ранѣе были имъ изложены въ отдѣльныхъ статьяхъ и поименованныхъ сочиненіяхъ, такъ что для знакомыхъ съ литературою предмета его докладъ представлялъ не очень много новаго. Послѣдній, однако, заслуживалъ вниманія и представлялъ интересъ въ томъ отношеніи, что Ferri категорически напомнилъ, что школа криминологовъ-позивистовъ никогда не считала преступленіе исключительно антропологическимъ феноменомъ, что она напротивъ всегда считала его результатомъ причинъ не только индивидуальных, но и физическихъ и социальныхъ, и что въ сущности дебаты о томъ, какія причины первенствуютъ въ генезисѣ преступленія, имѣютъ схоластически-византійскій характеръ въ родѣ классическаго спора о томъ, что было раньше—курица или яйцо? Очевидно, что всѣ эти причины, о которыхъ такъ много было рѣчи на конгрессѣ, составляютъ вмѣстѣ *circulus vitiosus*, что дегенерация порождаетъ нравственную и матеріальную нищету, а послѣдняя въ свою очередь снова даетъ въ конечномъ результатѣ нервно-психическое вырожденіе. Другой юристъ, испанецъ Talodriz, представилъ докладъ объ отношеніяхъ преступности къ этнографіи, въ которомъ настаивалъ на единствѣ преступнаго типа во всѣхъ расахъ и во всѣ эпохи, но и онъ тѣмъ не менѣе отнюдь не отрицаетъ, что въ генезисѣ преступленія играютъ важную роль социологическія, религіозныя, экономическія и политическія условія. Кстати, по поводу Talodriz нужно отмѣтить, что онъ разсматриваетъ расы и націи, какъ высшія органическія индивидуальности, признаетъ возможность съ ихъ стороны преступныхъ актовъ и требуетъ ради этого международнаго уголовного кодекса, не объясняя, впрочемъ, какимъ образомъ, кто и какъ будетъ стоять на стражѣ этого высшаго закона, писаннаго не для индивидуумовъ, а для народовъ.

Чтобы закончить отчетъ о той части докладовъ и преній конгресса, которая была посвящена анализу генезиса преступности, сравнительной оцѣнкѣ значенія и важности въ ней различныхъ этиологическихъ моментовъ вообще и въ частности индивидуальнаго антропологическаго фактора, мнѣ остается сказать лишь два слова

о докладѣ итальянскаго адвоката Laschi о преступности политической, съ точки зрѣнія антропологіи. Онъ дѣлитъ политическія движенія на революціи и мятежи (*révolutions et révoltes*): первыя относятся къ области психологіи, вторыя—къ области психопатологіи. Серьезное значеніе въ генезисѣ политическихъ преступленій имѣютъ не только соціологическія, но и климатическія и орографическія условія, но главнѣйшіе опредѣляющіе моменты суть расовыя признаки, густота населенія и довольно неопредѣленное и неопредѣлимое понятіе—геній расы. Наболѣе геніальная раса, по мнѣнію Laschi, лигурійская,—затѣмъ идутъ галлы. Парижъ, Флоренція и Женева—города наболѣе революціонныя и давшіе наибольшее количество талантовъ. Въ Спартѣ-же, наприм., было мало выдающихся людей, вслѣдствіе причинъ орографическихъ. Краниологическій признакъ политической преступности—долихоцефалія (длинноголовость).

Изъ 89 череповъ революціонеровъ, Laschi нашель только 20 круглоголовыхъ. Въ преніяхъ по этому вопросу Magito демонстрировалъ очень интересный альбомъ казенныхъ или сосланныхъ коммунаровъ, а Lombroso по этому поводу снова заговорилъ о своей теоріи скрытой эпилепсіи, чѣмъ нисколько не уяснилъ этого сложнаго и въ той формѣ, въ которой онъ былъ предложенъ, не научно поставленнаго и едва-ли подлежаващаго сужденію конгресса, вопроса. Для меня, по крайней мѣрѣ, осталось совершенно непонятнымъ, что разумѣлъ онъ подъ терминомъ политической эпилепсіи. Думаю, что во всякомъ случаѣ, введеніе его въ науку не обогатитъ ее и что попытки широкихъ обобщеній кончаются иногда просто затуманеніемъ и извращеніемъ основныхъ и элементарныхъ научныхъ понятій.

Совершенно естественно было ожидать, что на этомъ конгрессѣ будетъ идти рѣчь не только о теоретическихъ доктринахъ криминальной антропологіи, но явятся и требованія практическихъ выводовъ опредѣленнаго характера. Въ числѣ послѣднихъ я отмѣчу, не останавливаясь на нихъ, такъ какъ это представляетъ для нашего общества второстепенный интересъ, докладъ амстердамскаго проф. Van Hamel, который, группируя преступниковъ на три категоріи (случайныхъ, привычныхъ исправимыхъ и привычныхъ неисправимыхъ) старался найти рачіональныя основы для опредѣленія срока продолжительности одиночнаго заключенія. Сторонникомъ этой карательной мѣры явился на конгрессѣ также Dr. Sémal, предло-

жившій условное освобожденіе преступниковъ, исходя изъ того, что во 1) кара должна имѣть значеніе исправительной мѣры; 2) преступленіе должно быть разсматриваемо, какъ естественный феноменъ, результатъ сложныхъ причинъ, а не только какъ доказательство злой воли преступника; что наказаніе, т. е. «*лъченіе*», должно быть соизмѣряемо не съ преступленіемъ, а съ натурою преступника. Въ виду этого онъ требоваль, чтобы тюрьма подъ эгидою врача сдѣлалась клиническимъ полемъ дѣйствій суда и магистратуры, чтобы на пенитенціарной администраціи лежала обязанность изучать преступника и ей-же принадлежало-бы право опредѣлять его моментъ освобожденія изъ тюрьмы.

Итальянцы Sciammana, Pugliese и Fioretti въ своихъ докладахъ требовали: первый—широкой организаціи одноформенныхъ психо-антропологическихъ изслѣдованій преступности во всѣхъ странахъ цивилизованнаго міра. Второй—широкой реформы уголовного процесса, начиная отъ судебного слѣдствія, которое, по его мнѣнію, въ настоящее время совершенно неудовлетворительно; оно должно вестись человѣкомъ, обладающимъ антропологическою и соціологическою эрудиціею и не должно ограничиваться безсистемнымъ разыскиваніемъ уликъ даннаго преступленія, но открывать истинныя причины преступленія и возстановлять соматическую, психическую и соціальную біографію преступника: только когда преступность даннаго лица будетъ установлена такимъ образомъ, можетъ выясниться, подлежитъ-ли онъ карѣ. Въ самомъ процессѣ онъ требуетъ гораздо большаго значенія для экспертизы и обязательности ея выводовъ для суда и даже склоненъ допустить рѣшеніе вопросовъ судебной медицины и психіатріи особымъ жури изъ специалистовъ. Третій изъ нихъ требуетъ введенія принциповъ позитивной антропологіи въ гражданское право, а именно въ тѣ части его, которыя имѣютъ въ виду отношенія личностей.

По мнѣнію Fioretti — антропологическій принципъ, разрушая принципъ свободной воли, долженъ совершенно реформировать ту часть гражданского права, которая касается «изъявленій воли». Условіе, контрактъ и проч. есть соціальный феноменъ, независимый отъ прихоти договаривающихся сторонъ. Обязательство возникаетъ только тогда, когда договаривающіяся стороны поступили именно такъ, а не иначе подъ вліяніемъ достаточныхъ мотивовъ. Въ этомъ, а не въ формальномъ изъявленіи согласія

лежитъ существеннѣйшая сторона гражданскаго договора. Доктрина эта должна получить особенно важное значеніе при урегулированіи отношеній между хозяевами и рабочими. Антропология можетъ прямо вмѣшаться сюда, указывая на физическую и психическую неравность договаривающихся сторонъ.

Другой гражданскій институтъ, по мнѣнію Fioretti, не менѣе неправильно основывающійся на изъявленіи воли, есть бракъ, который представляетъ сложный физиологическій феноменъ и возникаетъ и прекращается независимо отъ церковнаго или гражданскаго законодательства. Подобно тому какъ актъ о смерти или рожденіи не есть самая смерть или рожденіе, а только простая запись, точно также и бракосочетаніе не есть конституирующій, а лишь иррегулирующій элементъ брака.

Я вскользь упоминаю объ этихъ докладахъ, представляющихъ для насъ интересъ только какъ характеристика возникающаго подъ влияніемъ доктринъ антропологической школы реформаторскаго движенія въ области юридической практики.

Спѣшу перейти къ докладу, который можетъ быть болѣе всѣхъ другихъ долженъ представить интереса для членовъ нашего общества, именно къ докладу Tarde'a.

Читателямъ *Revue philosophique* знакомы статьи этого философа, отмѣченныя всегда печатью яркой оригинальности; на конгрессѣ онъ представилъ докладъ о старыхъ и новыхъ основаніяхъ нравственной отвѣтственности. Для него ученіе о свободной волѣ отжило свой вѣкъ и на этомъ принципѣ не приходится болѣе обосновывать понятіе отвѣтственности. Нельзя удовольствоваться гипотетическимъ предположеніемъ, что человѣкъ въ данныхъ условіяхъ могъ преступленія не совершить и поступить иначе,—и выводить изъ этого понятіе о его виновности. Но съ другой стороны совершенно невозможно намъ отказаться отъ права обвинять и было-бы очень печально, если-бы пришлось изгнать изъ нашей совѣсти идею виновности. Дилемма, повидимому, неразрѣшимая, но Tarde очень искуснымъ діалектическимъ приѣмомъ находитъ изъ нея выходъ. Онъ говоритъ, что обычная ассоціація идей, связующая идею моральной отвѣтственности съ принципомъ свободной воли, не имѣетъ никакого права на существованіе. Принципъ отвѣтственности вовсе не предполагаетъ необходимо свободу воли и выбора. Это только предразсудокъ. Янсениты, пуритане и др. сектанты догматизировали детерминизмъ человѣческихъ дѣйствій

подъ именемъ Божественнаго предопредѣленія, и это отнюдь не понизило ихъ требованій къ личности и не освободило ея отъ отвѣтственности; мусульманская мораль развѣла на почвѣ фатализма и т. д. Словомъ, принципъ нравственной отвѣтственности вовсе не нуждается въ допущеніи свободы выбора и не долженъ быть основанъ на немъ. Вся трудность вопроса именно въ томъ и заключается, чтобы подыскать другой краеугольный камень для зданія морали; такимъ камнемъ, по мнѣнію Tarde'a и должно быть понятіе объ индивидуальномъ и социальномъ тождествѣ. Эти два понятія безусловно позитивны и въ нихъ лежитъ полное объясненіе вины и заслуги.

Для того, чтобы у виновника дѣянія, вреднаго третьему лицу, возникло чувство виновности, а у свидѣтелей этого акта чувство негодованія необходимо, чтобы, во-первыхъ, виновникъ дѣянія сознавалъ себя въ оба момента (моментъ преступленія и моментъ сужденія о немъ) тождественнымъ самому себѣ, или другими словами, чтобы онъ признавалъ себя, независимо отъ всякихъ внѣшнихъ его личности причинъ, авторомъ дѣянія и чтобы таково-же было сужденіе о немъ окружающихъ; во-вторыхъ, необходимо, чтобы онъ признавалъ и его признавали принадлежащимъ къ тому-же обществу, какъ и обвинители и, прежде всего, какъ его жертвы.

Конечно, трудно объяснить это единство личности, несмотря на всѣ сложныя извнѣ привходящія условія; правда также, что тождество ея самой себѣ иногда отрицали,—тѣмъ не менѣ Tarde считаетъ себя въ правѣ просто констатировать, признать это тождество личности и рядомъ съ этимъ констатировать измѣненія и расщепленія сознанія, болѣзненные нарушенія этого единства и тождества.

Конечно безспорно, что абсолютнаго тождества и единства личности нѣтъ и быть не можетъ, но это нисколько, по мнѣнію докладчика, не притиворѣчитъ основанному на немъ понятію о вмѣняемости, а только дѣлаетъ изъ пустой и по тому самому призрачно-пустой и неподвижно-мертвой абстракціи живую и эволюирующую реальность. Идеаль безконечной отвѣтственности вмѣстѣ съ рядомъ другихъ не менѣ позитивныхъ идей, каковы: безконечная скорость, безконечное пространство и пр. не можетъ быть реализованъ, такъ какъ заключаетъ въ самомъ себѣ противорѣчіе,—но это только доказываетъ самую реальность идей скорости, пространства и т. д.

Идея отвѣтственности эволюируетъ и путь ея эволюціи таковъ: примитивная семья образуетъ прочный союзъ и представляетъ по отношенію къ другимъ семьямъ нераздѣльную единицу: родственники убійцы по отношенію къ семьѣ жертвы равно виновны и равно отвѣтственны. Отсюда—обычай вендетты, кровавой мести.

Личное единство расширяется такимъ образомъ до предѣловъ семейнаго единства. Позднѣе семья распадается, личная тождественность сводится къ предѣламъ индивидуума, коллективная отвѣтственность племени или семьи исчезаетъ. Первоначально одна семья являлась коллективною отвѣтчицею, другая коллективнымъ карателемъ. Затѣмъ первая группа суживается, а вторая все расширяется, и право карать переносится уже на общество и, благодаря международнымъ трактатамъ, на весь цивилизованный міръ. И далѣе эволюція идеи моральной отвѣтственности должна слѣдовать тому-же пути. Человѣческая особь есть слишкомъ сложная единица и біологія разлагаетъ ее на рядъ органовъ; высшій органъ ея, мозгъ, есть клѣточная федерація, гармонія которой можетъ быть нарушена. Личность является такимъ образомъ, какъ примитивная семья, прекрасно дисциплинированнымъ и іерархизированнымъ обществомъ, состоящимъ изъ болѣе элементарныхъ единицъ и призывается en bloc давать отвѣтъ за свой поступокъ передъ большимъ внѣшнимъ обществомъ. Но это «я» также разложимо, какъ разложимы якобы простыя химическія тѣла. Роль химиковъ по отношенію къ человѣческой особи занимаютъ психіатры. Ихъ дѣло сказать въ каждомъ частномъ случаѣ, что такое-то дѣйствіе, которое ставится въ вину обвиняемому, всей личности его во всей ея цѣлостности, есть дѣло только части ея и притомъ болной части. Именно въ случаяхъ помѣшательства и отсутствуютъ и тотъ и другой основные элементы понятія моральной отвѣтственности, ибо психозъ исключаетъ человѣка изъ общества, *алиенируетъ* его, и создаетъ ему ложное «я», отличное отъ прежняго, — *диссоциируетъ* его. На лицо нѣтъ ни соціального, ни личнаго единства и тождества.

Такова въ краткомъ резюме теорія отвѣтственности Tarde'a. Она вызвала на конгрессѣ оживленные и довольно страстные пренія между нимъ и Ferri, который прямо отрицалъ необходимость подыскивать какія-либо философскія основанія для принципа отвѣтственности за исключеніемъ утилитарныхъ. Общество, говорилъ онъ, имѣетъ право самозащиты и должно пользоваться

своимъ правомъ, а затѣмъ совершенно безразлично, виновать-ли преступникъ въ совершенныхъ имъ преступленіяхъ, какъ безразлично также, составляютъ-ли дѣла великаго человѣка его заслуги. Tarde горячо возражалъ ему, что право негодовать и возмущаться, поклоняться и восхищаться—прирожденное и неотъемлемое чело-вѣческое право, отъ котораго отказаться нельзя.

Я заканчиваю на этомъ мой отчетъ о конгрессѣ. Послѣдній, можетъ быть, не даль того, чего болѣе или менѣе не основательно ожидали отъ него нѣкоторые изъ публики и даже иные члены конгресса, и что сказалось, наприм., въ предложеніяхъ голосовать теоретическія положенія. Кто надѣялся услышать отъ него категорическое рѣшеніе вопроса, дѣйствительно-ли преступники (и даже различныя категоріи преступниковъ) суть особыя существа, отличныя отъ всѣхъ прочихъ, того въ залѣ конгресса ожидало, конечно, разочарованіе. Нетерпѣливымъ реформаторамъ существующей юридической практики тоже, надо думать, придется подождать. Зато конгрессъ далъ нѣчто несравненно болѣе важное и для настоящей минуты,—для сегодняшняго, такъ сказать, положенія того отдѣла знанія, которому онъ былъ посвященъ,—существенно необходимое. Онъ, во-первыхъ, освѣтилъ многосторонней критикой массу накопившагося уже и еще не разработаннаго матеріала,—эти «анатомическія дебри» по мѣткому выраженію Mauguier. Онъ, во-вторыхъ, выяснилъ основныя точки зрѣнія тѣхъ изслѣдователей этой области, которымъ принадлежитъ роль инициаторовъ и руководителей и показалъ, что нѣтъ принципиальнаго и непримиримаго разнорѣчія между ними—безразлично, юристы-ли они или психіатры, моралисты или антропологи. Такимъ образомъ, на парижскомъ конгрессѣ криминальная антропология закрѣпила за позитивными методами изслѣдованія право научной разработки той области, къ которой принадлежатъ самыя сложныя и въ тоже время самыя существенныя вопросы психологіи и социологіи.

Н. Баженовъ.

Возраженіе А. К. Вульфферта на рефератъ д-ра Баженова „О създѣ криминальной антропологии“.

Членъ психологическаго общества А. К. Вульффертъ сдѣлалъ въ засѣданіи 28 октября слѣдующія замѣчанія по поводу прочитаннаго доклада.

Второй международный конгрессъ уголовной антропологіи представляетъ заключительный актъ тѣхъ многочисленныхъ критикъ и возраженій, которымъ за послѣднее время подверглась теорія Ломброзо и его ближайшихъ приверженцевъ о человѣческой преступности.—Ломброзо встрѣтилъ сначала сильный отпоръ среди юристовъ. Какъ ни сильны были эти возраженія, какъ ни убѣдительно была обнаружена ими логическая несостоятельность этой теоріи: произвольность исходныхъ точекъ и главныхъ выводовъ, невозможность практическаго приложенія этой теоріи къ законодательству,—для теоріи Ломброзо наступили еще худшіе дни, когда за критику ея взялись антропологи и психіатры, каковы Maudsley, Riant, Topinard, Mantegazza, Baer, Dubuisson, Bisswanger, Kleudgen, Hülder, Lutz.—Трудами этихъ почтенныхъ людей, сужденіями которыхъ нельзя было пренебрегать какъ пренебрегаютъ сужденіями лицъ несвѣдущихъ,—людей, вполне компетентныхъ въ антропологіи и психіатріи, именно въ тѣхъ наукахъ, въ которыхъ Ломброзо пытался найти непререкаемыя основы своимъ построеніямъ,—былъ окончательно подорванъ quasi-позитивный, quasi-строгий научный базисъ теоріи Ломброзо.—Докладчикъ, д-ръ Баженовъ, замѣтилъ, что на конгрессъ ждали много англичанъ, но ожиданіе это не оправдалось. Это явленіе легко объяснить, если припомнить сущность чтенія Maudsley въ англійскомъ медико-психологическомъ обществѣ въ іюль 1888 г., гдѣ почтенный ученый, не называя новой итальянской школы, счелъ нужнымъ, въ интересахъ психологіи, сильнѣйшимъ образомъ протестовать противъ преувеличеній и увлеченій уголовной антропологіи, указывая на необходимость болѣе трезвыхъ и терпѣливыхъ изслѣдованій. Одинъ изъ важнѣйшихъ выводовъ Maudsley состоялъ въ томъ, что не существуетъ столь точныхъ и столь хорошо обоснованныхъ теорій уголовной антропологіи, которыя-бы могли оправдать примѣненіе таковыхъ къ преобразованію уголовного права. Весьма замѣчательны были дополненія, сдѣланныя къ докладу Maudsley другими специалистами психіатрами, d-г. Needham и Наск-Тике, вполне согласившимися съ докладчикомъ по поводу «*потугъ воображенія въ созданіи особой преступной больницы*» и «*претенціозныхъ умствованій нашего времени, въ особенности въ Италіи*». Докладъ Maudsley имѣлъ тѣмъ большее значеніе, что, какъ замѣтилъ Наск-Тике, самого Maudsley считали солидарнымъ съ взглядами, подвергнутыми критикѣ въ его докладѣ.

Таковы воззрѣнія англійскихъ ученыхъ, притомъ психіатровъ, на теорію Ломброзо. Во Франціи Ломброзо имѣлъ сильнаго противника въ числѣ членовъ конгресса, Топинара, напечатавшаго въ «Revue d'Anthropologie», Novembre 1887, чрезвычайно обстоятельную и жестокую критику главнаго сочиненія Ломброзо «*L'uomo delinquente*», съ точки зрѣнія антропологии.—Въ своей работѣ Топинаръ, слѣдя шагъ за шагомъ за пріемами изслѣдованія Ломброзо антропологическихъ особенностей и патологическихъ клеймъ преступнаго человѣка, самымъ безпощаднымъ образомъ показали ненаучность пріемовъ и способовъ изслѣдованія, недостовѣрность результатовъ измѣреній, взвѣшиваній, описаній, смѣшеніе нормальныхъ свойствъ и аномалій, небрежность и неумѣнье во многихъ случаяхъ пользоваться даже имѣвшимся матеріаломъ и, наконецъ, полную несостоятельность сочетанія атавизма, эпилепсіи и нравственнаго помѣшательства, — какъ коренныхъ основъ тягчайшей преступности.

Спрашивается, что далъ второй международный конгрессъ уголовной антропологии въ пользу теоріи Ломброзо и основанной на ней новой школы уголовного права въ Италіи?—Представили-ли Ломброзо и его приверженцы какіе-либо новые факты или доказательства въ пользу теоріи,—попытались-ли они разобраться въ тѣхъ многочисленныхъ возраженіяхъ, о которыхъ я говорилъ, и опровергнуть ихъ? Изъ выслушаннаго нами доклада г. Баженова оказывается, что ничего подобнаго не было. Какъ Ломброзо, въ своемъ докладѣ объ особенностяхъ преступниковъ, такъ и Гарофало, въ представленномъ имъ докладѣ, повторяли то, что было уже давно извѣстно изъ ихъ сочиненій, настаивали на частью опровергнутыхъ,—частью остающихся попрежнему бездоказательными положеніяхъ. Такимъ образомъ по отношенію къ научнымъ задачамъ и цѣлямъ итальянской школы уголовной антропологии,—къ тому комплексу свѣдѣній, которыми она располагаетъ, конгрессъ не прибавилъ ничего. Указанная школа ничего не выиграла отъ конгресса, ничѣмъ не обогатилась. Напротивъ, она только яснѣе обнаружила значительную бѣдность по части истинно-научнаго достоянія. Этому результату чрезвычайно много способствовали французскіе участники конгресса,—хозяева его, которые, принимая гостей съ чисто-французской любезностью, тѣмъ не менѣе рѣшительно и принципиально высказались противъ коренныхъ положеній итальянской школы.

Я имѣю въ виду, говоря о французскихъ участникахъ конгресса, преимущественно антрополога Manouvrier и психіатра Magnan,—оба представили *доклады* по наиболѣе излюбленнымъ итальянскими новаторами вопросамъ: первый—объ анатомическихъ признакахъ, свойственныхъ преступникамъ, и ихъ значенію; второй—о дѣтскомъ возрастѣ и естественномъ расположеніи дѣтей къ преступности. Читая эти подробные, основательные доклады *), всякій можетъ убѣдиться, сравнивъ трезвую мысль французскихъ изслѣдователей, ихъ истинно научные приемы, ихъ тщательную повѣрку и оцѣнку фактовъ, — насколько французскіе специалисты стоятъ неизмѣримо выше специалиста по тѣмъ-же отраслямъ Ломброзо. Къ чему-же приходятъ Manouvrier и Magnan?—Къ принципиально-противуположнымъ выводамъ сравнительно съ теоріей Ломброзо; первый въ своемъ докладѣ приходитъ къ слѣдующимъ заключеніямъ: *On conçoit en somme non seulement que le crime ne soit pas nécessairement lié à des particularités physiologiques anormales ou désavantageuses, mais encore qu'il puisse être déterminé, toutes choses égales d'ailleurs, par des véritables qualités, empêché par des véritables défauts **).* Что можетъ быть противуположнѣе воззрѣнію Ломброзо о роковой тѣлесной организаціи прирожденнаго преступника,—организаціи, предустановленной атавизмомъ, свойствами далекихъ кровожадныхъ и свирѣпыхъ предковъ?—*Anatomiquement*, продолжаетъ Manouvrier, *les mêmes remarques doivent être faites et il ne faut pas considérer comme un être anormal ou inférieur tout homme qui n'est point parfait. Il ne faut pas appeler poutre chez un criminel ce que l'on appelle paille chez un honnête homme, surtout lorsqu'il s'agit de caractères anatomiques dont on ignore complètement la signification et qui ne paraissent nullement être en relation directe avec le crime ***).* Можно-ли выразить сильнѣе принципиальную противуположность взглядовъ, чѣмъ это сдѣлано почтеннымъ французскимъ антропологомъ, много потрудившимся надъ изслѣдованіемъ череповъ казненныхъ убійць и уже

*) Доклады эти напечатаны цѣликомъ въ официальномъ органѣ конгресса „Archives d'anthropologie criminelle“, № 23, 15 Septembre 1889, вслѣдъ за обстоятельнымъ отчетомъ, занимающимъ всю книжку.

**) Членъ Вульффертъ прочитываетъ это мѣсто доклада *Manouvrier* по № 23 „Archives de l'anthropologie criminelle“ (стр. 595). Слѣдующія цитаты также цѣликомъ читаются имъ.

***) „Archives“, тамъ-же.

ранѣе утверждавшимъ въ замѣчательной работѣ («Les crânes des suppliciés, Archives de l'anthropologie criminelle», 1886), что мнѣніе о многочисленныхъ патологическихъ и аномальныхъ признакахъ череповъ убійць обусловливается лишь недостаткомъ опытности изслѣдователя. Слова Манувриер, въ его докладѣ по поводу теоріи аномальности преступника, прямо направлены противъ того арсенала анатомическихъ аномалій, который собранъ Ломброзо въ защиту своего излюбленнаго тезиса—о прирожденномъ преступникѣ; они мѣтко поражаютъ ученіе итальянской школы, что всякій преступникъ фізіологически и психически болѣе или менѣе аномальное существо. А въ засѣданіи конгресса 13 августа Манувриер еще прибавляетъ, что человѣкъ наиболѣе аномальный въ цѣломъ мірѣ былъ-бы именно тотъ, который не имѣлъ-бы ни одной изъ аномалій, указанныхъ Ломброзо *). Что касается наконецъ до знаменитаго преступнаго типа, столь дорогаго Ломброзо, то *Manouvrier* заявилъ слѣдующее: Si pour constituer ce type on réunissait tous les caractères pathologiques ou anormaux constatés sur 100, 1000 criminels, en évitant bien entendu de mettre ensemble des caractères incompatibles entre eux—on arriverait à former une sorte de *bouc émissaire, un arlequin et rien de plus* **).

Обращаюсь къ докладу д-ра *Magnan*—о предрасположеніи дѣтей къ преступности, чтобы показать, что этотъ знаменитый ученый является также принципиальнымъ противникомъ Ломброзо въ разсматриваемомъ вопросѣ. Извѣстно, что Ломброзо въ своемъ «L'uomo delinquente», сближая прирожденнаго преступника съ ребенкомъ, высказалъ странную мысль о чрезвычайной распространенности въ дѣтскомъ возрастѣ нравственнаго помѣшательства, выражающагося въ преступныхъ и извращенныхъ склонностяхъ почти у всѣхъ дѣтей. *Magnan* начинаетъ свой докладъ съ слѣдующаго вопроса: En ce qui concerne l'enfance peut-on dire que les formes primordiales du crime, que les germes du crime sont des *attributs naturels*? En d'autres termes que l'enfant est prédisposé naturellement au crime, qu'il représenterait un homme privé de sens moral? Поставивъ такимъ образомъ вопросъ, какъ онъ именно ставится у Ломброзо, дающаго на него безъ колебаній утвердительный

*) Отчетъ въ „Archives“ стр. 541. Извѣстный *Brouardel* высказывается въ томъ-же засѣданіи, что изслѣдованіе аномалій преступниковъ—дѣло мечтательное (*illusoire*).

***) Докладъ *Manouvrier*. тамъ-же, стр. 597.

отвѣтъ, Magnan очень рѣшительно отвѣчаетъ на него слѣдующимъ образомъ: «C'est la, pensons nous, une *interprétation erronée* des phénomènes observés».—Прекрасный докладъ Magnan обстоятельно развиваетъ это положеніе, подставляя на мѣсто ученія о врожденной порочности, свойственной дѣтскому возрасту вообще, различеніе нормальныхъ дѣтей, не предрасположенныхъ къ преступленію и впадающихъ во зло вслѣдствіе дурного воспитанія, —отъ дѣтей обремененныхъ патологическими состояніями и подлежащихъ «вѣдѣнію клиники».

Если сопоставить эти замѣчательные выводы французскихъ ученыхъ на парижскомъ конгрессѣ съ возраженіями, ранѣе сдѣланными Ломбразо юристами (Luchini, Brusa, Arambury, Zyloaga, Biscellati и др.), то окажется, что послѣдніе,—хотя и «метафизики», по отзыву противниковъ,—стоятъ на болѣе твердой почвѣ, чѣмъ антропологи-позитивисты итальянской школы. Значительная заслуга парижскаго конгресса состоитъ именно въ томъ, что онъ отвергъ нездоровыя тенденціи и крайне ненаучныя притязанія.

III. Конгрессъ по библиографіи.

Congrès international Bibliographique tenu à Paris... Compte rendu des travaux. Paris, 1889.

Книга, заглавіе которой мы выписываемъ, навѣрное не обратила на себя вниманія занимающихся философіей, хотя она вполне заслуживаетъ прочтенія. Особенно любопытны въ ней три статьи: 1) «La philosophie Thomiste par Domet de Vorges», за послѣдніе десять лѣтъ; 2) «La philosophie en France depuis vingt ans par M. Leonce Couture» и 3) «Les progrès de la science sociale par Claudis Jannet. Скажемъ нѣсколько словъ о первыхъ двухъ статьяхъ.

Съ тѣхъ поръ какъ на папскій престолъ вступилъ умный и энергичный Левъ XIII, католичество, а вмѣстѣ съ нимъ и католическая философія получили новую силу. Въ энцикликѣ (Aeterni patris, отъ 4 августа 1879) говорилось о значеніи для католической церкви философій Томы Аквината; этимъ и объясняется, почему за послѣднее время появилось столько изслѣдованій объ Аквинатѣ. Католики не пожалѣли средствъ на оживленіе своей философіи; помимо множества сочиненій, появившихся въ Итали,

Германиі, Франціи, Испаніи и даже Англии (Harper, *The Metaphysics of school*. London, 1879, I Vol.) они основали два журнала со специально католическими тенденціями: одинъ издается проф. Каммеромъ въ Мюнстерѣ («*Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie*»), другой издается обществомъ («*Görresgesellschaft*»), подъ редакцію Гутберлета (*Philosophisches Jahrbuch*). Все это движеніе имѣетъ, конечно, главнымъ образомъ религіозныя цѣли, но результаты его важны и для науки; для исторіи философіи, наприм. нельзя не признать важности изданія полнаго собранія сочиненій Томы Аквината, печатаемаго въ Римѣ, на средства папы, подъ редакціей кардинала Цильяра (*Zigliara*). Этому-же движенію, хотя отчасти, нужно приписать и интересъ, съ которымъ стали вновь изучать Аристотеля; философія Томы Аквината покоится на Аристотелевской, поэтому естественно и эта послѣдняя привлекла вниманіе. Не слѣдуетъ, конечно, забывать и того, что въ наше время интересъ къ изученію исторіи наукъ вообще возросъ, а слѣдовательно и интересъ къ философіи Аристотеля. Въ статьѣ «*Domer de Vorges*» читатель найдетъ любопытныя указанія на литературу, которая обыкновенно ускользаетъ все отъ вниманія ученыхъ.

Вторая статья о философіи во Франціи за послѣдніе 20 лѣтъ тоже представляетъ интересъ: она служитъ дополненіемъ къ извѣстной книгѣ Ravaisson'a «*La philosophie en France au XIX siècle*. Paris, 1868 (которая въ настоящемъ году переведена на нѣмецкій языкъ). Нашъ авторъ стоитъ на католической точкѣ зрѣнія и это придаетъ его критикѣ, если не объективность, то твердость. Онъ сначала говоритъ о христіанской философіи, особливо очерченной Равесономъ и не вполне схваченной Ферра въ его книгѣ «*Traditionalisme et Ultramontanisme*». Замѣтимъ кстати, что христіанская (т.-е. въ данномъ случаѣ католическая) философія во Франціи имѣетъ свой специальный органъ «*Annales de philosophie chrétienne*», существующій болѣе 50 лѣтъ и содержащій множество интереснѣйшихъ статей; почему-то ни одинъ философскій журналъ никогда не упоминаетъ о своемъ католическомъ собратѣ,—презрѣніе это, или политика? Изъ второй половины статьи, которая содержитъ въ себѣ рядъ характеристикъ «независимой» философіи и заключеніе, мы позволяемъ себѣ привести слѣдующую характеристику положенія философіи во Франціи:

«Позитивизмъ по необходимости долженъ уничтожить себя.

Всѣ его возраженія противъ метафизики противорѣчивы и, какъ очень хорошо выразился Ляръ, «онъ, т.-е. позитивизмъ, выставляетъ положенія, не доказывая ихъ, а положенія таковы, что ихъ нельзя иначе доказать, какъ отказавшись отъ нихъ». Нельзя было жить при такихъ безусловно ложныхъ и непоправимыхъ условіяхъ. Я поэтому не колеблясь утверждаю, что, несмотря на дѣятельность нѣсколькихъ запоздавшихъ приверженцевъ, позитивизмъ Конта умеръ.

«Точно также мало значенія въ философіи имѣеть и матерьялизмъ и эволюціонизмъ. Опытная и положительная метода—вотъ ихъ единственная опора, но именно она-то и воспрещаетъ занятіе метафизическими задачами. Дарвинова эволюція не въ силахъ объяснить возникновеніе и цѣлесообразность вещей безъ творящаго Божества, какъ не въ силахъ объяснить и познаніе, переступающее границы чувственного опыта, безъ участія души, чуждой матерьяльности.

«Идеализмъ въ тѣсномъ значеніи этого слова дошелъ послѣ «идеи» Гегеля, послѣ «воли» Шопенгауера, до «безсознательнаго» Гартмана, т.-е. до простого и чистаго противорѣчія. Правда, что идеи не достаточно для объясненія реальности, что необходима и воля, но соединеніе ихъ въ «безсознательномъ», изъ котораго будто-бы рождается сознаніе,—это не что иное какъ фокусничество и насмѣшка надъ читателями. Необходимо возстановить высшее сознаніе въ своихъ правахъ и тогда идеалистическій пантеизмъ уступитъ мѣсто обычной теодицеѣ.

«Что касается экспериментальнаго идеализма французовъ нашего времени, то его исключительное признаніе воли (*volontarisme exclusif*) влечетъ его неизбежно къ скепсису въ метафизику. Съ мистическихъ высотъ бытія, начала и конца всего, онъ (идеализмъ) незамѣтно попадалъ въ формальный пантеизмъ; не будучи въ состояніи защищать разумными доводами долга, онъ предоставилъ и долгъ фатальному теченію эволюціи. Спиритуализмъ въ тѣсномъ значеніи слова защищается традиціоннымъ философскою школою. Но онъ обреченъ на безплодіе и потерпитъ пораженіе, если будетъ пренебрегать нѣкоторыми существенными положеніями...»

Авторъ видитъ спасеніе лишь въ христіанской точкѣ зрѣнія.— Мы думаемъ, что обѣ статьи имѣютъ интересъ, помимо своего библиографическаго содержанія, какъ симптомы времени.

Э. Радловъ.

КРИТИКА и БИБЛОГРАФІЯ.

I. Обзоръ журналовъ.

1. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, dirigée par Th. Ribot. 1889 (Quatorzième année).

Въ 1876 году во Франціи началось изданіе новаго философскаго журнала, поставившаго своею задачею научную, преимущественно экспериментальную разработку вопросовъ философіи и въ особенности психологіи. Во главѣ этого дѣла сталъ уже извѣстный своими солидными трудами по исторіи англійской психологіи и по вопросу о душевной наслѣдственности психологъ Рибо. При большой эрудиціи, Рибо соединялъ въ себѣ и другія свойства, необходимыя для правильнаго веденія философскаго органа: широкую терпимость, трудолюбіе и необыкновенный тактъ въ выборѣ и группировкѣ матеріала. Очень скоро его органъ сосредоточилъ вокругъ себя всѣ лучшія философскія силы Франціи, а отчасти и другихъ странъ и занялъ одно изъ самыхъ почетныхъ мѣстъ въ современной философской литературѣ. Въ теченіи четырнадцати лѣтъ ежемѣсячно аккуратно появляется новая книжка журнала, всегда содержащая три, четыре интересныя самостоятельныя статьи по философіи и психологіи, часто какой-нибудь общій обзоръ по литературѣ предмета, и прекрасно составленный отдѣлъ критики и библиографіи. Годъ тому назадъ вышелъ общій указатель къ журналу за первые двѣнадцать лѣтъ, содержащій въ себѣ: 1) алфавитный

перечень именъ авторовъ и собственныхъ именъ, упоминаемыхъ въ журналѣ, 2) алфавитный указатель предметовъ, подлежащихъ обсужденію въ журналѣ, и наконецъ 3) длинный списокъ журналовъ, статьи которыхъ подвергались разбору въ *Revue philosophique*. Достаточно даже бѣлаго просмотра этихъ указателей, чтобы видѣть, что прошлое *Revue philosophique*—самое серьезное и почтенное. Среди авторовъ встрѣчаются имена извѣстнѣйшихъ современныхъ философовъ всѣхъ школъ, а также психологовъ и психофизиологовъ. Среди статей можно найти болѣе или менѣе значительныя работы по всѣмъ крупнымъ и мелкимъ вопросамъ метафизики, исторіи философіи, логики, этики, психологіи, философіи права, эстетики и т. д.

Главная заслуга редактора *Revue philosophique* для насъ заключается въ томъ, что имѣя самъ весьма опредѣленные и можетъ быть даже нѣсколько односторонніе взгляды на задачи науки въ области философскихъ и психологическихъ изслѣдованій, онъ тѣмъ не менѣе допускаетъ самый широкій просторъ въ ихъ обсужденіи со стороны представителей различныхъ школъ и направленій. Его сотрудниками были не только психофизиологи, какъ наприм. Ш. Рише, Вундтъ, Бенъ и Спенсеръ, но и философы-метафизики, въ родѣ Поля Жане, Каро, Фр. Булье, а равно и философы примирительнаго направленія, каковы Дельбёфъ и Фулье.

Чтобы дать читателю понятіе о разнообразіи и богатствѣ содержанія главнаго французскаго органа философіи и психологіи, здѣсь будетъ сдѣлано краткое обзорѣніе важнѣйшихъ статей журнала за истекшій четырнадцатый годъ его существованія. Мы лично изложимъ лишь содержаніе статей двухъ авторовъ метафизиковъ—Жане и Эвелена, а затѣмъ предоставимъ слово уважаемому товарищу Н. Н. Ланге, прив.-доц. философіи въ Новороссійскомъ университетѣ, доставившему намъ очеркъ другихъ статей журнала, представляющихъ интересъ для русскаго читателя.

Первая книга журнала за прошлый годъ открывается поучительною статьей извѣстнаго французскаго метафизика, члена института Поля Жане «Объ отношеніяхъ философіи и теологіи». Статья эта, представляя самостоятельное цѣлое по обработкѣ, является вмѣстѣ съ тѣмъ четвертою главою въ «Общемъ введеніи въ философскую науку», которое Жане началъ печатать въ *Revue philos.* въ 1888 году. Предыдущія три статьи касались вопросовъ: 1) Наука-ли философія, 2) О нѣкоторыхъ новѣйшихъ

опредѣленіяхъ философіи, 3) Обь отношеніи знанія и вѣры въ философіи. Во второй статьѣ Жане разобралъ опредѣленія философіи: 1) какъ науки о неизвѣстномъ (*science de l'inconnu*),— науки, изслѣдующей все то, что по своей неопредѣленности и неясности еще не подлежитъ или никогда не будетъ подлежать изслѣдованію наукъ специальныхъ; 2) какъ *извѣстной стороны всякаго знанія и науки*, а именно высшей абстрактной области ихъ, которую мы не имѣемъ права выдѣлять въ особую науку (по этому опредѣленію возможна только философія отдѣльныхъ наукъ, органически входящая въ составъ каждой изъ нихъ и въ составъ науки вообще); 3) какъ высшаго искусства, или чего-то посредствующаго между поэзіей и религіей; 4) какъ исторіи философіи, или исторіи развитія человѣческаго духа на пути къ истинному положительному знанію.

Во всѣхъ этихъ опредѣленіяхъ Жане находитъ извѣстную долю истины, но считаетъ ихъ односторонними и узкими. Жане согласенъ, что философія имѣетъ предметомъ высшія, наиболѣе сложныя и темныя стороны бытія, но утверждаетъ, что философія обладаетъ особыми приемами ихъ изслѣдованія, позволяющими ей проникать въ область «неизвѣстнаго» своими, отличными отъ другихъ наукъ путями. Онъ согласенъ, что всѣ науки имѣютъ свою философію, но находитъ нелѣпымъ предположеніе, чтобы философскій духъ въ отдѣльныхъ наукахъ могъ сохраниться, если исчезнетъ философія какъ отдѣльное живое цѣлое. Философія питаетъ философскій духъ въ другихъ наукахъ, и этотъ философскій духъ представляетъ въ наукахъ самое высшее и лучшее, что ихъ поддерживаетъ и живить: безъ него онѣ легко утратятъ самую научность свою, ибо тотъ-же вкусъ къ реальному и конкретному, который заставляеть людей науки вооружаться противъ философовъ, въ свою очередь заставляеть практиковъ возставать противъ чистыхъ ученыхъ. Безъ животворящаго духа философіи специальная наука скоро превратилась - бы въ ремесло; а если только философскій духъ будетъ сохраняться въ наукахъ, то онъ очень скоро породитъ снова и философію и метафизику въ томъ видѣ, какъ онѣ всегда существовали.

Такого-же характера и тѣ ограниченія, которыя Жане дѣлаеть относительно опредѣленій философіи, какъ искусства и какъ исторіи философіи. Не отрицая элемента личнаго творчества въ философіи и важности историческаго изученія ея прошлаго, онъ

доказываетъ, что философія есть нѣчто болѣе, чѣмъ личное творчество и чѣмъ исторія прошлыхъ умозрѣній, ибо самая оцѣнка и критика этихъ послѣднихъ требуетъ уже особой научно обоснованной философіи.

Въ своей статьѣ «Объ отношеніяхъ философіи и теологіи» Жане возстаетъ противъ того враждебнаго положенія, въ которое первая обыкновенно ставитъ себя по отношенію ко второй. Возмущеніе философіи противъ теологіи имѣло смыслъ лишь тогда, когда послѣдняя господствовала и притѣсняла философію. Но въ настоящее время эта вражда ничѣмъ не оправдывается. Жане согласенъ скорѣе допустить правильность Конттовскаго тезиса о развитіи метафизики изъ теологіи и о ихъ глубокомъ родствѣ; но именно потому-то онъ и думаетъ, что метафизика должна вступить въ нѣкоторый союзъ съ теологіей въ разработкѣ высшихъ задачъ человѣческаго духа.

Многіе думаютъ, что отличительную черту религіи и богословія составляетъ понятіе или ученіе о *таинствахъ* (mystère). Но по мнѣнію Жане, въ таинствахъ христіанской религіи мы находимъ высокія попытки разрѣшенія глубочайшихъ метафизическихъ вопросовъ, которые когда-либо ставила себѣ философія, а въ истинной метафизикѣ въ свою очередь находимъ область, граничащую съ таинствами. Дѣло въ томъ, что при всякомъ высшемъ умозрѣніи предъ человѣческимъ умомъ возникаютъ проблемы, которыя онъ вполнѣ понимаетъ, но не можетъ разрѣшить вполнѣ, по своей ограниченности, — достигая лишь путемъ воображенія извѣстныхъ приблизительныхъ рѣшеній, въ которыхъ не всѣ термины доступны конкретному представленію.

Эту основную мысль Жане проводитъ очень послѣдовательно, разбирая метафизическій смыслъ христіанскихъ таинствъ Св. Троицы, Воплощенія и Искушенія, съ одной стороны, и нѣкоторыя глубочайшія метафизическія концепціи Декарта, Платона, Плотина и Канта, съ другой. Онъ очень убѣдительно доказываетъ, что догматъ Св. Троицы пытается разрѣшить проблему о единствѣ мировой субстанции, при множественности ея свойствъ или атрибутовъ. Догматъ Св. Троицы есть отвѣтъ на вопросъ: слѣдуетъ-ли признать истинною природою вещей ихъ единство или множество? Онъ представляетъ собою опытъ примиренія понятій единства и множества и сведенія многихъ атрибутовъ мировой субстанции къ ихъ наименьшему числу.

Догматъ воплощенія, несмотря на кажущуюся противорѣчность понятія Бого-человѣка, есть отвѣтъ на метафизическій вопросъ: какъ безконечность можетъ осуществляться въ конечномъ, т.-е. въ явленіи? Таинство воплощенія изображаетъ въ конкретномъ образѣ величайшую міровую тайну: сосуществованія Бога и міра, проникновенія міра Богомъ.

Таинство искупленія есть разрѣшеніе проблемы зла. Въ основѣ зла лежитъ паденіе, т.-е. разрывъ человѣка съ безконечнымъ. Разрывъ этотъ обусловленъ самою природою человѣка, какъ чувственнаго существа, какъ животнаго,—слѣдовательно паденіе безконечно, а потому и жертва искупленія теоретически должна быть безконечной, и отсюда христіанское ученіе о Богѣ-искупителѣ, о безконечномъ страданіи и жертвѣ, какъ условіяхъ искупленія зла.

Великое рѣшеніе проблемы зла въ христіанскомъ ученіи, говоритъ Жане, обольщало такіе умы, какъ Августина и Паскаля. Только маленькіе, узкіе умы могутъ смотрѣть свысока на эти попытки выясненія великихъ тайнъ мірового существованія.

Показавъ глубокой метафизическій смыслъ христіанскихъ догматовъ, Жане переходитъ къ критикѣ нѣкоторыхъ ученій метафизиковъ. Съ большимъ остроуміемъ и проницательностію Жане обнаруживаетъ, какъ великій основатель всей новой метафизики Декартъ, приверженецъ ясныхъ и раздѣльныхъ идей (*idées claires et distinctes*), принужденъ былъ, постепенно проникая все далѣе въ глубину поставленныхъ имъ метафизическихъ проблемъ, измѣнить своему критерию «ясности и раздѣльности». Любопытно, что Декартъ, сводя всѣ явленія къ Богу, какъ послѣдней причинѣ, и примѣняя къ идеѣ божественной субстанціи законъ достаточнаго основанія, пришелъ къ ученію о Богѣ, какъ причинѣ самого себя, какъ творческомъ началѣ, творящемъ не только міръ, но и часть себя самого, т.-е. другими словами—чисто метафизическимъ путемъ дошелъ до той-же абстракціи, какая выражается христіанскою догматикою въ ученіи о Богѣ-Сынѣ. Развивая далѣе эту доктрину, онъ пришелъ къ ученію о твореніи Богомъ вѣчныхъ истинъ. А когда ему дѣлали нѣкоторыя возраженія по поводу неясности нѣкоторыхъ пунктовъ его ученія, то онъ отвѣчалъ: «я сознаю, что мы не можемъ вполнѣ этого понять, но странно было-бы сомнѣваться въ нѣкоторыхъ истинахъ, которыя мы вполнѣ понимаемъ, по причинѣ нѣкоторыхъ другихъ, которыя не постигаемъ вполнѣ».

Еще легче для Жана доказать неизбежное присутствіе нѣкоторыхъ мистическихъ элементовъ въ ученіи Платона объ идеяхъ и о высшей идеѣ добра, въ ученіи Плотина объ абсолютномъ единомъ, въ ученіи Гегеля о тождествѣ противоположностей, въ ученіи Канта о вещахъ въ себѣ, о коренныхъ противорѣчіяхъ или антиноміяхъ человѣческаго разума и т. д.

Всѣ эти ученія приводятъ человѣческую мысль къ порогу непостижимаго, къ области таинствъ мірового бытія, которыя мы только отчасти можемъ постигнуть, но которыя мы имѣемъ потребность постигать, насколько это для нашего ограниченнаго ума возможно. Отсюда онъ дѣлаетъ и практическое заключеніе — о пользѣ для философовъ изученія богословія. «Далеко не раздѣляя мнѣнія позитивистовъ, что человѣческій умъ долженъ отдаляться отъ теологіи и отъ метафизики, довольствуясь науками положительными,—говоритъ Жане,—я думаю напротивъ, что отъ позитивныхъ наукъ слѣдуетъ возвращаться опять къ метафизикѣ, а отъ метафизики къ теологіи, для того чтобы всѣ области человѣческой мысли подлежали одинаковой и равномѣрной обработкѣ».

Мы нѣсколько подробнѣе остановились на изложеніи статьи Жана, такъ какъ она ясно характеризуетъ направленіе метафизическихъ статей, печатающихся на страницахъ *Revue philosophique*.

Теперь перейдемъ къ родственнымъ ей по духу статьямъ Эвелена (Evelin). Въ третьей книжкѣ журнала помѣщена его работа подъ заглавіемъ «Мысль и реальность» (*La pensée et le réel*). «Наука едина, говоритъ Эвеленъ, а метафизика, несмотря на самыя благородныя попытки генія, раздроблена и многообразна». Таково обвиненіе, которое тяготѣетъ надъ философіею въ теченіе столѣтій. И однако метафизика не отрекается отъ своей задачи: вѣра ея въ свое будущее нынѣ тверже, чѣмъ когда-либо, а вмѣстѣ съ тѣмъ наука, какъ ни были велики ея замыслы, не можетъ уже замѣнить её. Сознывая громадныя средства, которыми она располагаетъ, наука вмѣстѣ съ тѣмъ болѣе, чѣмъ когда-либо, понимаетъ свои границы и, отказавшись отъ рѣшенія вопроса о бытіи, замкнувшись въ міръ видимостей, она признаетъ только область абстрактныхъ законовъ и отношеній. Но тогда «последнимъ словомъ науки можетъ быть только формула», столь же широкая, сколько пустая, ибо формула есть только обобщенный фактъ, а не его объясненіе. Чѣмъ общѣе формула, тѣмъ мы дальше отъ

реальныхъ причинъ явленій. Но можемъ-ли мы отказаться отъ познанія реальныхъ причинъ существующаго?

Въ этихъ разсужденіяхъ Эвелень очевидно имѣеть въ виду тѣ системы абстрактныхъ формулъ явленій, которыя въ наше время пытаются стать на мѣсто прежнихъ метафизическихъ системъ и которыя, по выраженію его, «болѣе близки къ формальнымъ объясненіямъ схоластики, чѣмъ это кажется на первый взглядъ». По мнѣнію Эвелена человѣчество, вопреки мнѣнію нѣкоторыхъ современныхъ философовъ, никогда не откажется отъ рѣшенія «единственной существенной проблемы знанія—проблемы бытія».

Въ слѣдующемъ затѣмъ обзорѣ основныхъ понятій современнаго знанія авторъ съ замѣчательною силою логики раскрываетъ глубокое значеніе вѣры человѣка въ реальное и единое абсолютное бытіе и конечное согласіе въ этомъ пунктѣ всѣхъ метафизиковъ, несмотря на различіе школъ. Чтобы дать затѣмъ еще болѣе твердое основаніе своей борьбѣ противъ ученія объ относительности всѣхъ знаній и реальности однихъ явленій (феноменовъ), которое составляетъ фундаментъ современнаго «научнаго» міросозерцанія, Эвелень на время предполагаетъ, что это ученіе вѣрно,—что существуютъ только явленія,—и затѣмъ съ замѣчательною ясностью и убѣдительностью доводитъ это ученіе до абсурда, раскрываетъ его внутреннюю пустоту, противорѣчивость и нелѣпость. Главный аргументъ автора—невозможность вывести изъ понятія инертнаго и пассивнаго явленія или «продукта» идею дѣйствія, дѣятеля и невозможность однако обойтись безъ этой идеи при объясненіи дѣйствительности. *Quelquefois le phénomène est un acte, mais même en ce sens il n'agit pas. Un acte comme tel est agi plutôt qu'il n'agit de sa propre initiative et pour son compte. D'ailleurs comment concevoir l'acte sans quelque principe d'action?* Развивая далѣе свои положенія и доказывая необъяснимость дѣйствительности и мышленія при помощи одного понятія «явленія», онъ заключаетъ: *Ainsi se dissout peu à peu le phénomène, entraîné dans le néant par l'inertie qui n'est que le mensonge d'un attribut véritable, car elle n'est que le pouvoir de ne se prêter à rien et de s'éliminer de tout.*

Разобранное въ своемъ истинномъ значеніи, понятіе явленія приводитъ къ понятію бытія, которое «въ немъ является и отъ котораго оно зависитъ». Эта радикальная двойственность бытія и явленія, дѣятеля и его дѣйствія, приводитъ Эвелена къ оправданію необходимости метафизики, какъ ученія о бытіи и о причи-

нахъ всякаго дѣйствія, какъ условіяхъ явленій. Наука есть ученіе о явленіяхъ, т.-е. феноменологія, метафизика есть ученіе о бытіи или онтологія. Въ этомъ смыслѣ всякая метафизика реалистична и крайній идеализмъ самъ себѣ противорѣчить, утверждая реальность мысли, какъ бытія (а не только явленія), и отрицая вмѣстѣ съ тѣмъ реальность и познаваемость истиннаго бытія. Выводы автора въ первой его статьѣ выражены имъ слѣдующимъ образомъ:

1. Если «явленіе» существуетъ только какъ проявленіе бытія, то бытіе не химера, а сама реальность.

2. Бытіе и дѣйствіе—синонимы, подобно тому какъ явленіе и пассивность синонимы.

3. Бытіе есть то, что дѣйствуетъ отъ себя абсолютно, ибо оно автономно (само полагаетъ себѣ законы); напротивъ, явленіе, не принадлежа самому себѣ, относительно.

Въ понятіе «мысли» входитъ нѣчто такое, что не феноменально и не относительно; слѣдовательно законъ относительнаго познанія не есть универсальный законъ.

Въ слѣдующей статьѣ (въ іюльской книжкѣ «Revue philosophique») Эвеленъ разбираетъ вопросъ «О возможности метода въ наукѣ о реальномъ» (De la possibilité d'une méthode dans la science du réel). Статья эта еще не кончена, но вопросъ въ ней поставленъ ясно. Если бытіе есть нѣчто противоположное явленію и реальное, то метафизика имѣетъ особый объектъ; но вопросъ въ томъ: можетъ-ли она достигнуть, т.-е. понять, бытіе въ его истинной природѣ и доказать присутствіе въ немъ извѣстныхъ атрибутовъ или свойствъ? Другими словами: познаваема-ли вещь въ себѣ и если познаваема, то въ какомъ смыслѣ, въ какой мѣрѣ и какимъ путемъ? Это и есть вопросъ о методѣ метафизики. Трудность вопроса въ томъ, чтобы найти точку отправленія для такого метода: откуда начать, съ какого понятія—числа, движенія, силы, духа, матеріи? Методъ будетъ различенъ, смотря по исходному пункту, и отсюда образуется тотъ роковой кругъ, который составляетъ слабую сторону метафизики: точка исхода предполагаетъ извѣстный методъ, а методъ въ свою очередь зависитъ отъ точки исхода. Чтобы избѣгнуть этого круга, надо найти фактъ, настолько достовѣрный, положительный, всеобщій, чтобы онъ могъ служить общимъ и твердымъ базисомъ для построенія какъ содержанія, такъ и методы метафизики. Такой фактъ Эвеленъ на-

ходить въ положеніи le phénomène existe. Ни одна философія никогда не отрицала этого положенія. Отъ бытія явленія, по мнѣнію автора, необходимо перейти къ утвержденію *множественности бытія* (la pluralité de l'être). Изъ этого утвержденія можно извлечь также идею метода метафизики, строящей и развивающей эту идею множественности бытія. Инструментомъ этой дѣятельности должна быть особая функція ума, еще мало изученная, но отличающаяся отъ познанія въ собственномъ смыслѣ (de l'entendement) и которую Эвеленъ выражаетъ въ понятіи «чистаго разума». Въ своей первой статьѣ онъ еще не опредѣляетъ сущности этой функціи и соотвѣтствующей методы, а старается лишь твердо обосновать положеніе о необходимости признанія множественности бытія. Задача его въ этой главѣ: доказать несостоятельность метафизическаго монизма и оправдать *полидинамизмъ*. Только въ гипотезѣ полидинамизма (т.-е. множественности реальныхъ силъ) лежитъ возможность объясненія множественности явленій, объясненія пространства, времени и всѣхъ вообще условій являемости. Невозможно передать въ краткомъ очеркѣ весь ходъ сложной и подчасъ несомнѣнно убѣдительной аргументаціи автора въ пользу его тезиса. Трудно высказать и окончательное сужденіе о его основныхъ положеніяхъ, пока изслѣдованіе не доведено до конца. Но нельзя не отмѣтить одного общаго недостатка въ статьяхъ Эвелена: слишкомъ абстрактнаго и дедуктивнаго характера его разсужденій. Въ настоящее время нельзя рѣшать проблемы метафизическія совершенно независимо отъ психологическихъ. Разрѣшеніе вопроса объ истинной природѣ бытія мы можемъ найти только въ своемъ самосознаніи, въ неразложимыхъ и несводимыхъ къ опыту элементахъ нашего собственнаго идейнаго и психическаго міра. Критика понятій нашего ума, какъ понятій, т.-е. прежде всего психическихъ продуктовъ, одна можетъ дать намъ правильную методу для метафизики и въ этомъ смыслѣ необходимо строго держаться традицій Кантовской школы. Основное положеніе идеализма, что реальность дана намъ прежде всего и непосредственно только въ идеяхъ, т. е. въ нашемъ самосознаніи, едва-ли можетъ быть опровергнуто, и отъ этого положенія необходимо отправляться во всякомъ метафизическомъ изслѣдованіи.

Н. Гротъ.

Въ двухъ содержательныхъ и остроумныхъ статьяхъ «Объ общественныхъ установленіяхъ» и «О категоріяхъ мысли» (изъ которыхъ первая была напечатана въ *Revue philosophique* за 1888 г.) Тардъ проводитъ двѣ мысли: 1) общества должно сравнивать не съ организмами, а съ индивидуальными сознаніями и 2) общественныя явленія, подобно явленіямъ индивидуальнаго сознанія, должно объяснять какъ рядъ логическихъ категорій. Появленію индивидуальнаго сознанія долженъ былъ предшествовать періодъ анархіи и борьбы между сознаніями отдѣльныхъ нервныхъ клѣтокъ; появленію общества предшествовалъ періодъ анархіи и борьбы между отдѣльными индивидуумами. Индивидуальное сознаніе возникаетъ, когда опредѣленный рядъ представленій занимаетъ главенствующее мѣсто, подчиняя себѣ и прочіе ряды; общество происходитъ, когда одинъ изъ его членовъ, обладающій какими-нибудь выдающимися свойствами, становится главою, подчиняя себѣ прочіихъ. Индивидуальное сознаніе *объективируетъ* свои отдѣльныя ощущенія, относя ихъ къ внѣшнему веществу; мнѣнія главы общества *объективируются* въ повелѣнія *Божества*, вѣчнаго и неизмѣннаго; Божество есть такой-же объективный носитель вѣрованій общества, какъ вещество объективный субстратъ ощущеній индивидуума, и религія въ этомъ отношеніи есть такой-же необходимый логическій процессъ, какъ объективация для индивидуальнаго сознанія. Только такимъ образомъ возможно объяснить нынѣ общепризнанную всеобщность религіознаго сознанія; если-бы религія была порожденіемъ страха, было-бы загадкой ея существованіе у народовъ самыхъ храбрыхъ; если-бы она произошла изъ обмана, мы были-бы принуждены утверждать, что нѣтъ народовъ проницательныхъ, если-бы ея источникомъ былъ деспотизмъ, какъ могла-бы она явиться у народовъ свободныхъ? Но всѣ эти затрудненія исчезаютъ, если мы признаемъ религію за порожденіе разума, какъ способности систематизировать, и поставимъ Божество на ряду съ двумя другими категоріями мысли: субстанціей и причинностью. Дальнѣйшими категоріями индивидуальнаго сознанія являются *пространство и время*, въ которыхъ *распредѣляются* или локализуются отдѣльныя ощущенія; этой категоріи въ общественномъ сознаніи соотвѣтствуетъ *общій языкъ*, въ которомъ фиксируются и распредѣляются понятія отдѣльныхъ членовъ-общества въ общія для всѣхъ нихъ формы: языкъ есть «соціальное мѣсто идей». «Что будетъ концомъ въ развитіи языковъ? Несомнѣнно, что черезъ

нѣсколько столѣтій явится единый и всемірный языкъ, который будетъ отличаться раціональнымъ характеромъ. А пространство, какимъ его сознаетъ нынѣ человѣческій духъ, т. е. пространство высшее, чѣмъ отдѣльныя ощущенія, которыя оно координируетъ, развѣ само это пространство не образовалось постепенно? На зарѣ мысли, у низшихъ животныхъ, ему предшествовали: пространство зрительное, пространство осязательное, пространство слуховое, которыя существовали одно на ряду съ другими и не были еще слиты. Чистое и простое геометрическое пространство есть всеобщій и раціональный языкъ ощущеній». Это сходство идетъ и дальше: въ языкѣ мы находимъ корни глагольные и именныя: первымъ соотвѣтствуетъ время, вторымъ—пространство.

Такое-же сходство между индивидуальнымъ и общественнымъ сознаниемъ находимъ мы и въ категоріяхъ воли и чувства. Изъ массы желаній индивидуума выдается одно, которое и становится *хотѣніемъ*; изъ массы желаній, свойственныхъ членамъ общества, выдается деспотически обязательное повелѣніе начальника, которое становится *правиломъ поведенія* для общества. Первоначально внѣшнее господство одного желанія надъ прочими укрѣпляется черезъ привычку и становится *совѣстью*; первоначально деспотическое повелѣніе начальника укрѣпляется обычаемъ и становится *обычнымъ правомъ*, т. е. закономъ, которому повинуются уже по собственному вкусу. Если указанная аналогія между обществомъ и индивидуальнымъ сознаниемъ вѣрна, то нельзя найти общаго закона въ *смыслѣ* отдѣльныхъ общественныхъ явленій, подобно тому какъ записавъ послѣдовательныя зрительныя, слуховыя, обонятельныя и другія ощущенія, а также отдѣльныя движенія даннаго индивидуума, мы не найдемъ въ этой послѣдовательности никакого порядка. Порядокъ вносится лишь *индивидуальной логикой*, классифицирующей эти беспорядочно смѣняющіяся явленія по своимъ *логическимъ* категоріямъ. Точно также и порядокъ общественныхъ явленій мы должны искать не въ ихъ послѣдовательности или смѣнѣ, а въ *общественной логикѣ* и ея категоріяхъ, по которымъ отдѣльныя явленія классифицируются въ цѣльныя группы; иначе говоря, законы исторіи должно видѣть въ грамматикѣ языковъ, въ кодексахъ законовъ, въ богословскихъ системахъ вѣрованій, въ научныхъ системахъ знаній и въ т. п. продуктахъ общественной логики.

Бинэ въ статьѣ «Объ измѣненіяхъ сознанія у историческихъ субъектовъ» утверждаетъ, что анестезія (ис-

терическая) не есть полное отсутствіе ощущеній (какъ то имѣтъ мѣсто при анестезіи органическаго происхожденія), но лишь ихъ несознаваемость. Эта несознаваемость есть результатъ раздѣленія личности истерическаго субъекта, при которомъ (раздѣленіи) нѣкоторыя ощущенія оказываются внѣ сферы главной личности; иначе говоря, мѣстомъ такихъ разстройствъ должно считать не проводящіе нервныя пути и небольшія ганглии базальной части головного мозга, но его высшіе корковые центры. Эта гипотеза основывается на двухъ рядахъ наблюдений: 1) движенія анестезическаго органа (напр. руки) хотя и не сознаются истерическимъ субъектомъ, однако остаются цѣлесообразными; напр. рука (которую субъектъ, конечно, не долженъ видѣть) сжимаетъ перо, если его вложить ей между пальцами; мало того, она принимается часто писать, и именно то самое, о чемъ думаетъ субъектъ, хотя послѣдній и не догадывается объ этомъ; 2) раздраженія, напр. уколы нечувствительнаго мѣста, хотя и не сознаются субъектомъ, но вліяютъ на него, именно возбуждаютъ въ немъ *зрительныя галлюцинаціи*.

Въ своей второй статьѣ «*La vision mentale*» Бинэ подробно излагаетъ свои опыты надъ этими зрительными галлюцинаціями, возникающими у истерическихъ субъектовъ при раздраженіи нечувствительной части тѣла. Если истерическая анестезія не есть полное отсутствіе ощущеній, но лишь результатъ раздвоенія личности, то когда мы будемъ раздражать напр. нечувствительную руку истерическаго субъекта, онъ получитъ отъ того нѣкоторое ощущеніе, но оно будетъ лежать внѣ сферы его главной личности, т. е. не будетъ имъ сознаваться. Тѣмъ не менѣе это ощущеніе можетъ вызвать въ сознаніи связанныя съ нимъ ассоціаціи напр. зрительныя (подобно тому какъ, если мы въ темнотѣ касаемся знакомыхъ вещей, въ насъ возникаютъ ихъ зрительныя образы). Эти-то зрительныя представленія, будучи для субъекта фактами непонятнаго происхожденія, объективируются, если они достаточно сильны, въ зрительныя галлюцинаціи. Дѣйствительно Бинэ, дѣлая уколы на анестезической рукѣ истерическихъ субъектовъ, постоянно вызывалъ у нихъ зрительныя галлюцинаціи, форма и число которыхъ соотвѣтствовали расположенію и числу уколовъ. Сила этихъ уколовъ обуславливаетъ интенсивность окраски галлюцинацій. Изслѣдуя далѣе этотъ предметъ, Бинэ пришелъ къ выводу, что зрительныя представленія совершенно однородны съ простыми ощущеніями («*on perçoit une image comme une sensation*»),— такъ

напр. они сопровождаются «последовательными образами», равно какъ подвержены обыкновеннымъ иллюзіямъ ощущеній (напр. при раздраженіи двухъ весьма близкихъ точекъ кожи нечувствительной области субъектъ получаетъ зрительное представленіе не двухъ, а одного пятна). Въ заключеніе Бинэ изслѣдуетъ «зрительное поле» галлюцинацій, вызванныхъ этимъ способомъ, и приходитъ къ слѣдующимъ тремъ положеніямъ: 1) всякая галлюцинація (представленіе), возникающая *одиночно*, составляетъ фиксаціонную точку въ полѣ зрѣнія сознанія (innerer Blickpunkt Вундта); 2) если фиксаціонная точка уже занята к. н. представленіемъ, то вновь привходящее представленіе локализуется въ боковыхъ частяхъ умственного поля зрѣнія; 3) когда первое представленіе исчезнетъ, боковой образъ старается занять его мѣсто, т. е. въ свою очередь образуетъ фиксаціонную точку.

Корсаковъ (прив.-доц. Моск. унив.) въ своей статьѣ «Etude médico-psychologique sur une forme des maladies de la mémoire» (XI кн.), сообщаетъ объ измѣненіяхъ памяти, наблюдаемыхъ при невритахъ (*nevrite multiple*). Эти измѣненія состоятъ въ томъ, что больной забываетъ все происходящее во время болѣзни, но помнитъ то, что ей предшествовало. Способность сужденія сохраняется, вообще говоря, нетронутой. При наступленіи выздоровленія появляются воспоминанія и о томъ, что случилось во время болѣзни, но сначала они затруднены и притомъ плохо различаются. Всѣ эти явленія авторъ пытается объяснить какъ нарушеніе ассоціаціонныхъ путей, связывающихъ клѣтки коры большого мозга, принимая при этомъ два принципа: 1) слѣды въ клѣткахъ обуславливаютъ сохраненіе, слѣды въ ассоціаціонныхъ волокнахъ—возстановленіе воспоминаній; 2) чѣмъ число ассоціаціонныхъ путей больше, тѣмъ вызовъ воспоминаній легче. Изъ этого слѣдуетъ, что если значительное число ассоціаціонныхъ путей нарушено, то и способность воспоминанія должна ослабѣть и притомъ особенно для тѣхъ (новыхъ) представленій, которыя ассоціировались лишь съ незначительнымъ числомъ другихъ элементовъ; но при наступленіи выздоровленія *всѣ* представленія, а слѣдовательно и тѣ, которыя накопились во время болѣзни, могутъ быть вызываемы или воспоминаемы, ибо способность сохраненія (отложеніе слѣдовъ въ клѣткахъ) и во время болѣзни можетъ оставаться нетронутой, хотя способность возстановленія была ослаблена.

Бинэ въ статьѣ «О произвольныхъ движеніяхъ при истерической анестезіи» приходитъ къ выводамъ, что въ рукѣ, потерявшей чувствительность, волевая мышечная сокращенія, сравнительно съ рукой чувствительной, имѣютъ обыкновенно меньшій объемъ и болѣе медленны, что—далѣе—рука эта менѣе подвержена утомленію и что время фізіологической реакціи для нея больше. Впрочемъ эти особенности, замѣчаетъ авторъ, не вполнѣ постоянны.

Фере въ статьѣ «Объ энергіи и быстротѣ произвольныхъ движеній» доказываетъ, что время фізіологической реакціи увеличивается и уменьшается вмѣстѣ съ увеличеніемъ и уменьшеніемъ энергіи реагирующаго движенія. Онъ доказываетъ эту зависимость какъ для истерическихъ и эпилептическихъ субъектовъ, такъ и для нормальныхъ. Въ свою очередь энергія движеній возрастаетъ подъ вліяніемъ пріятныхъ ощущеній и убываетъ при ощущеніяхъ непріятныхъ и при тягостныхъ аффектахъ.

Даріакъ въ статьѣ «О біологическомъ ученіи Дельбёфа» подвергаетъ критикѣ недавно изданную послѣднимъ книжку «La matière brutte et la matière vivante» (Paris, 1887). Дельбёфъ, вмѣстѣ съ Прейеромъ и Фехнеромъ, полагаетъ, что первоначальной формой вещества должно считать органическія тѣла, а изъ нихъ уже произошли неорганическія. Это утвержденіе онъ основываетъ на своемъ законѣ «фиксаціи силы»: при всѣхъ химическихъ и физическихъ измѣненіяхъ тѣлъ совершается переходъ отъ менѣе устойчивыхъ въ болѣе устойчивыя положенія или состоянія, и это имѣетъ мѣсто даже тамъ, гдѣ образуются неустойчивыя химическія соединенія, такъ какъ они возможны лишь подъ условіемъ двойного разложенія и параллельнаго образованія устойчивыхъ соединеній. Такимъ образомъ неорганическимъ устойчивымъ соединеніямъ должны были предшествовать неустойчивыя органическія, и міровой процессъ есть переходъ вторыхъ въ первыя и имѣетъ соотвѣтственный тому конецъ. Впрочемъ, все вещество, по Дельбёфу, одушевлено и атомы могутъ быть разсматриваемы какъ психическія единицы; изъ сложенія этихъ атомовъ и произошли органическія формы. Доріакъ находитъ въ этихъ положеніяхъ внутреннее противорѣчіе: принципъ фиксаціи силы ведетъ къ утвержденію, что организмы предшествуютъ неорганическимъ состояніямъ, т.-е. міровой процессъ ведетъ къ умиранію: послѣднія-же изъ приведенныхъ

положеній, напротивъ, указываютъ на переходъ отъ атомовъ къ организмамъ, т.-е. на процессъ развитія жизни. Далѣе, Дельбёфъ объясняетъ тождество личности и память сохраненіемъ въ организмѣ нѣкоторой части первой субстанціи, которую онъ называетъ «постояннымъ» веществомъ въ отличіе отъ текущаго или измѣняющагося; Доріакъ видитъ здѣсь новое противорѣчіе съ вышеизложенными принципами: вещество, органическое и неорганическое, было объявлено по существу однороднымъ, теперь-же оно раздѣляется на какое-то неизмѣняющееся, что вообще непонятно, и на измѣняющееся.

Въ двухъ темныхъ и цвѣтистыхъ статьяхъ Г у а р д і а знакомитъ читателя съ испанскимъ философомъ-врачемъ Гомецомъ Перейра, жившимъ въ первой половинѣ XVI в. Въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ Перейра—предшественникъ Декарта: онъ отрицалъ у животныхъ сознание, видѣлъ въ нихъ чистые механизмы и объяснялъ память и нѣкоторыя другія психическія явленія чѣмъ-то въ родѣ Декартовыхъ *esprits animaux*.

Бони въ статьѣ «О душевной боли» старается установить связь между ней и болью физической. Подобно послѣдней она можетъ быть сведена къ тремъ видамъ: боль отъ утомленія нервныхъ центровъ, боль отъ внезапной остановки въ ихъ дѣятельности и боль отъ продолжительнаго отсутствія дѣятельности. Бони даетъ соотвѣтственную этимъ началамъ классификацію душевныхъ страданій. (Эта статья составляетъ главу изъ его книги «*Les sensations internes*» *).

Тардъ въ статьѣ: «О преступленіи и эпилепсіи» подвергаетъ критикѣ новую теорію Ломброзо (*Uomo delinquente*, томъ второй, Туринъ 1889). Первоначально Ломброзо видѣлъ въ преступленіи явленіе атавизма (преступники—современные дикари), затѣмъ—сумасшествіе; нынѣ-же онъ старается доказать, что почти всѣ преступники—скрытые или явные эпилептики. Перебирая различные виды преступниковъ, Тардъ доказываетъ, что и эта новая теорія Ломброзо не болѣе основательна, чѣмъ предыдущія.

А н р и въ статьѣ «Психофизическія изысканія: контрастъ, ритмъ, мѣра», основываясь на нѣкоторыхъ новѣйшихъ и еще весьма мало обоснованныхъ гипотезахъ (наприм., о вліяніи различныхъ внѣшнихъ впечатлѣній на моментальное увеличе-

*) Отчетъ объ этой книгѣ см. въ „Вопросахъ философіи и псих.“ № 1.

ніе мышечной силы, о прерывности нервного раздраженія, какъ причинѣ тягостныхъ чувствованій, и т. п.) строить новыя эстетическія теоріи, недостаточно ясныя и совершенно бездоказательныя. Статья не поддается краткому изложенію.

Белюгу въ статьѣ «Новая Лаура Бриджменъ» сообщаетъ по отчетамъ того-же самаго учрежденія, въ которомъ была воспитана Лаура, новый случай того-же рода. Елена Келлеръ, 9 лѣтъ, слѣпая и глухонѣмая съ 18 мѣсяцевъ отъ роду, была доведена въ продолженіи года до той-же высокой степени развитія, которая такъ поражала въ Бриджменъ. Дѣвочка отличается необыкновенною памятью, въ высшей степени кротка и любознательна. Изъ психологическихъ наблюденій особенно интересно слѣдующее: «Въ Цинциннати нѣсколько врачей желали убѣдиться положительнымъ образомъ, воспринимаетъ-ли Елена звуки или нѣтъ. Всѣ присутствующіе были удивлены, видя, что она не только замѣчаетъ свистки, но и различаетъ интонаціи голоса говорящаго: она поворачивала при этомъ голову, улыбалась и вообще держала себя такъ, какъ будто слышала все, что говорятъ. Все это время я (ея учитель) стоялъ около нея и держалъ еѣ за руки. Догадываясь, что она воспринимаетъ всѣ эти впечатлѣнія черезъ меня, я положилъ ей руки на столъ, а самъ отошелъ на другой конецъ комнаты. Когда затѣмъ врачи возобновили свои опыты, результатъ оказался совершенно инымъ: Елена оставалась неподвижной, не обнаруживая никакого признака пониманія того, что ей говорили». Отсюда ясно, что она воспринимала тѣ слабѣйшія выразительныя движенія рукъ ея учителя, которыя сопровождаютъ всѣ наши эмоціи, и по нимъ заключала о приблизительномъ смыслѣ произносимыхъ словъ; рядъ другихъ опытовъ подтвердилъ это предположеніе. Весьма любопытно также, что несмотря на всю тонкость своего осязанія, Елена имѣетъ весьма несовершенныя представленія о разстояніяхъ и вообще пространственныхъ отношеніяхъ.

Дюнанъ въ статьѣ «Новый случай операціи слѣпрожденнаго» сообщаетъ свои наблюденія надъ зрительными представленіями 13-тилѣтняго ребенка, имѣвшаго прирожденный катарактъ обоихъ глазъ и прозрѣвшаго послѣ удаленія совершенно помутнѣлаго хрусталика праваго глаза. Изъ этихъ наблюденій видно: 1) что формы предметовъ уже съ самаго начала воспринимаются какъ таковыя; 2) что протяженіе въ глубину тоже воспринимается съ самаго начала, хотя и оцѣнивается весьма не точно;

3) что распространенное мнѣніе о томъ, будто только-что прозрѣвшему субъекту предметы кажутся *касающимися* глаза, ложно. Эти факты, по мнѣнію Дюнана, показываютъ недостаточность *ассоціаціонной* теоріи зрительныхъ представлений (напр. Бэна) и напротивъ, вполне согласны съ *синтетической* теоріей, предложенной Вундтомъ.

Мариле въ статьѣ «О механизмѣ вниманія» пытается показать ложность тѣхъ современныхъ теорій, между прочимъ и Рибо, которыя видятъ во вниманіи двигательный механизмъ. Теорія Рибо можетъ быть выражена въ слѣдующихъ пяти положеніяхъ: 1) вниманіе есть психическій актъ, всегда сопровождающійся невольнымъ или произвольнымъ приспособленіемъ движеній; 2) механизмъ вниманія есть механизмъ движеній; онъ всегда дѣйствуетъ на мускулы и черезъ мускулы; 3) причиной вниманія всегда бываютъ аффективныя состоянія; 4) есть два рода вниманія: вниманіе произвольное и вниманіе произвольное или искусственное; 5) механизмъ произвольнаго вниманія есть прежде всего механизмъ производящій движенія, механизмъ-же произвольнаго есть механизмъ задерживающій движенія. Возражая на эти пункты, Мариле старается доказать, что нѣтъ основанийъ для различенія двухъ видовъ вниманія, что механизмъ вниманія по существу своему не есть механизмъ движеній, что приспособленіе движеній часто при этомъ отсутствуетъ, что аффективныя состоянія играютъ въ произведеніи вниманія лишь подчиненную роль, и наконецъ, что вниманіе есть всегда результатъ задержки (подавленія) *).

Н. Ланге.

Въ послѣдней книжкѣ журнала (декабрь) въ статьѣ «О чувствѣ усилія и сознаніи дѣйствія» Альфредъ Фулье подвергаетъ критикѣ весьма распространенную нынѣ, особенно среди физиологовъ, теорію, по которой чувство усилія имѣетъ совершенно периферическое происхожденіе и сводится къ воспріятію сокращенія мышцъ, такъ что и сама воля превращается въ совокупность периферическихъ ощущеній. Такое ученіе, конечно, принципиально отрицаетъ въ человѣкѣ всякую активность и превращаетъ его въ сознательный автоматъ. Здѣсь уже не можетъ

*) Объ этихъ ученіяхъ см. также въ Отчетѣ о парижскомъ психологическомъ съѣздѣ („Вопросы филос. и псих.“, № 1).

быть рѣчи не только о свободѣ воли, но даже и о признаніи воли; «стремленіе» въ смыслѣ Лейбница есть иллюзія: всякій импульсъ въ насъ пассивенъ, всякое желаніе есть слабое отраженіе (*un reflet*) виѣшнихъ движеній. Альфредъ Фулье даетъ блестящую и сильную критику фактовъ, экспериментовъ и логическихъ соображеній, которыя приводятся обыкновенно въ пользу теоріи периферическаго происхожденія чувства усилія, наприм., американскимъ психологомъ Джемсомъ, французскими физиологами Глеемъ, Блокомъ и др., доказывая очень убѣдительно присутствіе въ насъ чувства центральной иннервации (Вундтъ) и душевнаго усилія (*effort mental*), и приходя къ тому заключенію, что *субъектъ* мыслится нами именно какъ источникъ *дѣйствій*, познаваемыхъ путемъ этого чувства душевнаго усилія, коррелятивомъ котораго и является чувство усилія мозгового, или центральной иннервации.

Въ той-же книжкѣ журнала помѣщены: интересная статья *Мари Валцкой* «Психометрическія измѣренія у душевно-больныхъ», и замѣтка *Паулана* «Искусство у ребенка» (по поводу книги Перэ «*L'art et la poésie chez l'enfant*»).

Н. Г.

2. Обзоръ статей философскаго содержанія въ русскихъ духовныхъ журналахъ за вторую половину 1889 г.

А. Православное Обзорѣніе. Томъ II.

«Религіозность—основа и опора нравственности». А. Θ. Гусева (стр. 1—66).

По признанію самого автора трудъ его вызванъ потребностью защиты религіозныхъ основъ жизни и морали предъ постоянными нападками того философскаго направленія, которое не только отрицаетъ значеніе религіи въ дѣлѣ морали, но даже мыслить эту послѣднюю возможно единственно подъ условіемъ свободы и независимости отъ первой. Это направленіе мысли началось съ Канта, представившаго довольно законченную систему идеалистическаго автономизма *) и дававшего религіи мѣсто толь-

*) Терминъ „автономія“ происходитъ отъ *αὐτός* „самъ“ и *νόμος* „законъ“ и значитъ *самозаконіе*. Автономизмомъ называется ученіе, провозглашающее полную нравственную самостоятельность человѣческой личности, которая „сама себѣ предписываетъ нравственный законъ“, а не получаетъ его отъ Бога или другого авторитета (напр. общества).

ко случайное; въ болѣе рѣзкой формѣ возродилось оно въ воззрѣніяхъ Фейербаха, крайне отрицательно относившагося къ религіи; наконецъ въ настоящее время оно существуетъ во Франціи, гдѣ имѣетъ свой органъ и множество послѣдователей и откуда распространяетъ свое вліяніе на русское общество въ столь значительной степени, что не обращать вниманія на это движеніе уже невозможно. Въ виду этого спеціальная цѣль автора—полемика. Изложивъ систему автономистовъ на основаніи сочиненія парижскаго профессора Лихтенберга, авторъ находитъ въ ней слѣдующія центральныя и основныя положенія: а) связь нравственности съ религіей наноситъ ущербъ человѣческому достоинству, его свободѣ, нравственной отвѣтственности, добродѣтели и пр.; б) нравственность не нуждается въ религіозныхъ основахъ, потому что имѣетъ свои, болѣе прочныя основанія, будучи обезпечена какъ въ отношеніи къ высотѣ мотивовъ, такъ и въ отношеніи къ средствамъ, какими располагаетъ человѣкъ, развивающій нравственную жизнь изъ себя, изъ своей природы. Противъ этихъ пунктовъ авторъ и намѣренъ полемизировать (1—9).

Характеръ, направленіе и окончаніе полемики можно предвидѣть уже изъ самаго заглавія статьи; сознавая это, авторъ счелъ умѣстнымъ и необходимымъ сказать нѣсколько словъ въ оправданіе своей исходной точки зрѣнія и изложить свои взгляды на автономизмъ, какъ философскую систему. Одно то, что автономисты отрицаютъ религію во имя чистой нравственности, даетъ право человѣку, несогласному съ ними, отрицать автономистическія воззрѣнія во имя религіозности. Такая возможность превратится въ необходимость, если принять во вниманіе тѣ соображенія, по которымъ идея автономной нравственности есть понятіе во многихъ отношеніяхъ несовершенно и недостаточное. Основа морали—*воздавай вѣтъ за должное*; но автономизмъ, совершенно отрицающа *присущую человечеству идею Бога*, съ достаточной непослѣдовательностью *нарушаетъ свой-же собственный моральный принципъ*. Само-собой понятно, такой поступокъ грѣшитъ и ненаучностью, потому что при этомъ отказываются безъ достаточныхъ причинъ изслѣдовать явленіе необыкновенно всеобщее (идею Бога въ душѣ человѣческой). Автономизмъ не имѣетъ преимуществъ практическихъ: онъ разсчитанъ на меньшинство, такъ какъ большинство никогда не было и не будетъ въ силахъ освободиться отъ религіозной идеи. Автономистическому способу обсуждения

жизни не хватает и философского характера: отвергая идею Бога, бытія котораго нельзя будто-бы доказать, онъ остается при голомъ отрицаніи главной основы единства въ міровоззрѣніи, чѣмъ, будто-бы, можно довольствоваться; между тѣмъ естественное положеніе дѣла какъ разъ обратное: менѣе всего можетъ быть доказано *не-бытіе* Бога, а оставаться при одномъ отрицаніи столь центральной во всякой системѣ идеи «психологически» невозможно. «Непонятность» предмета вѣры не свидѣтельствуетъ еще о томъ, что онъ совершенно не подлежитъ познанію, которое во всѣхъ характерныхъ своихъ направленіяхъ (кромѣ матеріализма) непременно вводило въ систему идею Бога; что-же касается факта множественности религій, то онъ позволяетъ восходить скорѣе къ желаемому единству, чѣмъ къ отрицанію религіи вообще, религіи какъ религіозности. Все это доказываетъ, что автономистическая система не имѣетъ *достаточныхъ* основаній для своего господства; а что она должна измѣнить свои основанія и опереться на устои прямо отрицаемой ею доктрины, — это авторъ намѣренъ доказать дальнѣйшею полемикой.

а) При вѣрѣ въ Бога ни наше достоинство, ни наша свобода, ни наша нравственная отвѣтственность ничего не терпятъ. Истинное достоинство человѣка состоитъ не въ томъ, чтобы быть свободнымъ отъ всѣхъ постороннихъ воздѣйствій; этого не утверждаютъ и автономисты, когда полагаютъ чистую нравственность возможною при той массѣ естественныхъ воздѣйствій со стороны міра внѣшняго и внутренняго, которая составляетъ фактъ достовѣрности неоспоримой. Достоинство человѣка—въ сознаніи того, какія и откуда на него дѣйствуютъ силы, и въ самодѣятельной имъ реакціи, обнаруживающей дѣйствительную человѣческую свободу. Понятно, что вліяніе сверхчувственного міра нисколько не уничтожаетъ ни того, ни другой; наоборотъ, увеличивая количество внѣшнихъ, а также и внутреннихъ, воздѣйствій, оно пропорціонально усиливаетъ и самую дѣятельность человѣка, слѣдовательно—возвышаетъ его достоинство и развиваетъ методы свободнаго дѣйствованія. Воздѣйствіе благодати, съ какой-бы стороны ни подвергали его критикѣ автономисты, ничего не говоритъ противъ такого заключенія: какъ-бы ни было велико это воздѣйствіе, оно не измѣнитъ того психологическаго факта, что самыя возвышенныя и притомъ чисто религіозныя мысли и чувства всякій вѣрующій *сознаетъ какъ свои.*

Дѣлаясь, такимъ образомъ, господиномъ въ этой области, человѣкъ признаетъ своими столько-же добрые поступки и мысли, сколько и злые: мѣра отвѣтственности его за тѣ и другіе при такомъ сознаніи остается полною. Что касается того возраженія, по которому идея Бога несомѣстима съ истинною нравственностью, какъ *агентъ якобы внѣшній*, то на первый разъ, не касаясь существа дѣла, достаточно указать на непоследовательность этого возраженія въ устахъ автономистовъ. Чтобы быть последовательными, они должны были-бы предварительно отказаться отъ *собственной* нравственнаго вліянія на общество, или доказать свою независимость отъ подобнаго вліянія окружающей среды.

Такимъ образомъ, религія не подрываетъ ни одного изъ указанныхъ достоинствъ и свойствъ человѣка; мало того, она положительно возвышаетъ и достоинство, и свободу, и нравственную отвѣтственность его. Что касается частныхъ возраженій автономистовъ противъ религіи, будто-бы она, подтасовывая понятія, вмѣсто добродѣтели ставитъ вѣру,—идею всеобщей любви искажаетъ внесеніемъ религіозной ненависти, — вмѣсто смиренія развиваетъ гордость, вмѣсто дѣятельности въ пользу человечества призываетъ къ созерцанію, — то въ этой области истинное значеніе вещей возстанавливается немедленно, какъ только уяснено подлинное содержаніе спорныхъ понятій (17—28).

б) Автономизмъ, говорятъ, имѣетъ свои основы, болѣе прочныя, чѣмъ какими обладаетъ міровоззрѣніе религіозное. Первая и главная изъ этихъ основъ—дѣйствительная и самая широкая *всеобщность* выражающагося въ совѣсти нравственнаго закона. Но не говоря о той сторонѣ дѣла, по которой происхожденіе и обнаруженіе нравственнаго закона, равно какъ и завершеніе нравственной жизни съ необходимостью ведетъ къ признанію идеи Божества, — самое явленіе совѣсти не можетъ быть объяснено вполне безъ отношенія къ религіозной идеѣ. Въ самомъ дѣлѣ, обращаясь къ внутренней природѣ человѣка, мы не можемъ вывести совѣсти ни изъ разума его, который въ этомъ случаѣ подвергается опасности потеряться въ безднѣ антиномій, ни изъ воли, которая, по выраженію П. Жанэ, «не можетъ хотѣть закона». Съ другой стороны, объясненіе всеобщности нравственнаго закона изъ условій жизни общества (какъ пытался сдѣлать это Мандевиль) или изъ естественно-историческихъ условій процесса человѣческаго развитія въ цѣломъ (эволюціонизмъ, въ особенно-

сти Спенсеръ) тоже несостоятельно потому, что въ обоихъ случаяхъ нравственный законъ, вопреки намѣреніямъ автономистовъ, является цѣннымъ не въ себѣ самомъ, а какъ рутина, какъ слѣдствіе нажитой привычки. Другая основа — *принудительная обязательность* нравственного закона. Но если эта принудительность есть продуктъ органической выработки *нашей* природы, то она не можетъ превосходить принудительности естественныхъ инстинктовъ, которые опредѣляются тѣмъ-же предикатомъ, — и нерѣдко бываетъ, что нравственное сознание не въ состояніи справиться съ запросами и потребностями низшими. Желая сдѣлать болѣе прочнымъ это шаткое основаніе, автономисты ставятъ обязательность нравственного закона въ связь съ распространеніемъ «трезвыхъ идей и здравыхъ началъ»... Но помимо того, что подобною связью нарушается безусловное достоинство нравственного закона, — само понятіе «трезвыхъ идей и здравыхъ началъ» ничего не говоритъ ни наукѣ, ни простому сознанию. При недостаточности этихъ началъ для прочнаго и самостоятельнаго обоснованія системы автономизма, онъ однако могъ бороться съ религіей, благодаря тому недоразумѣнію, по которому идеи Бога и церкви въ отношеніи къ міру идей нравственныхъ представлялись началомъ внѣшнимъ и слѣдовательно нарушающимъ самостоятельность нравственного закона и нравственной жизни. Но подобное понятіе о религіи невѣрно: идея Бога и идея нравственного закона имѣютъ существенную, а не случайную, не внѣшнюю только, но самую глубокую взаимную связь по имманентности обѣихъ человѣческой природѣ. Дѣйствительность показываетъ, что насильственное уничтоженіе этой органической связи нравственности и религіи обыкновенно бѣваетъ гибельно для первой.

Обращаясь къ *мотивамъ*, движущимъ нравственную жизнь (пунктъ, на которомъ особенно любятъ останавливаться автономисты), не трудно еще тверже убѣдиться въ необходимости самой прочной, самой тѣсной связи нравственности съ религіей. Вообще говоря, для совершенно доброй нравственной жизни, мотивы должны быть и достаточно могущественны, и достаточно чисты и возвышенны. Съ претензіей на эти достоинства выставляется, во-первыхъ, мотивъ «уваженія къ нравственному закону» (Кантъ, Гёттесонъ, Вашро), или-же — во-вторыхъ — мотивъ «любви къ добру ради самого добра», а не ради причинъ постороннихъ

(Фейербахъ). Но первый мотивъ нравственной дѣятельности должно признать недостаточно сильнымъ, если преднамѣренно не будутъ закрыты глаза предъ вопросомъ о томъ, почему мы не только должны уважать требованія нравственнаго закона, но (въ случаяхъ житейскихъ коллизій) подавлять въ его пользу другіе запросы природы, которыхъ не можемъ не признать также *нашими*. Онъ недостаточно и возвышенъ, когда заставляетъ повиноваться требованіямъ долга лучше съ самопринужденіемъ, чѣмъ съ удовольствіемъ,—и уже Карпенгеръ замѣтилъ, что «идея долга, если она дѣйствуетъ одна, стремится низвести человѣка до подчиненнаго положенія раба, исполняющаго приказанія господина, вмѣсто того, чтобы сдѣлать его господиномъ самого себя». Дѣлать добро ради самаго добра—мотивъ, можетъ быть въ глазахъ автономистовъ и достаточно возвышенный, но ужъ несомнѣнно обнаруживающій невнимательность къ слабой природѣ человѣка. Въ человѣкѣ существуетъ не одно только влеченіе къ добру; и во всякомъ случаѣ останется вопросомъ, отправляется-ли человѣкъ (въ своей нравственной жизни) отъ идеи любви къ добру, или-же приходитъ къ ней послѣ долгой школы опыта. Этотъ вопросъ эмпирически можетъ быть рѣшенъ только отчасти на основаніи данныхъ исторіи, особенно исторіи философскихъ возрѣній, которыя почти всегда подтверждали положеніе, что нѣтъ болѣе могущественныхъ мотивовъ къ добру, чѣмъ религіозные, и что возлагать надежды на утопическую побѣду альтруизма надъ эгоизмомъ нѣсколько преждевременно. Восходя къ существу дѣла, должно признать, что мотивъ любви къ живому и любящему Богу, мотивъ предполагаемый религіей, а именно христіанствомъ, есть мотивъ вполне достаточный, и обладающій необходимой чистотою. Что-же касается побочныхъ понятій, каковы понятіе загробной жизни, воздаянія и другія, повидимому корыстныя побужденія къ нравственности, на которыя такъ сильно нападаютъ автономисты и за которыя высказываютъ людямъ религіознымъ самыя сильныя и горькія упреки,—то въ этой области необходимѣ всего наблюдать мѣру: религія останется чистою отъ подобныхъ упрековъ, если эти вторичныя понятія займутъ въ ея системѣ подобающее мѣсто. Религія (христіанство) ведетъ чело-вѣчество по пути нравственнаго совершенства при помощи тѣхъ же мотивовъ, какіе хочетъ усвоить себѣ и автономизмъ; только мотивы эти (по формѣ) болѣе разсчитаны на естественныя чело-

вѣческія способности и даны въ болѣе живомъ, родномъ чело-
вѣку видѣ (39—60).

Наконецъ, вопреки предположеніямъ автономистовъ, ничто кро-
мѣ религіи не въ состояніи быть для челоѣка опорой и поддерж-
кою на пути достиженія *цѣли нравственности*. Самое спокойное
тѣло—достаточно безпокойно, а самый развитой умъ недоста-
точно знаетъ для собственнаго удовлетворенія. Вѣра, удовлетво-
ряя психическимъ потребностямъ большинства и сглаживая ум-
ственные и нравственные коллизіи у остального челоѣчества, есть
единственное условіе развитія нравственныхъ силъ и устремленія
ихъ къ дѣятельности (61—66).

Написанная въ видахъ полемики и вполнѣ удовлетворяющая
своему назначенію, статья г. Гусева при достаточной ясности из-
ложенія имѣетъ и то достоинство, что полемика не превышаетъ
мѣры принятыхъ ею на себя задачъ. Но специальная цѣль работы не-
выгодно отразилась въ другомъ отношеніи: элементъ полемическій
господствуетъ въ ущербъ историческому. Система автономизма
не есть система индивидуальная, но весьма сборная и притомъ
имѣющая свою исторію. Не имѣя возможности полемизировать
по частямъ, авторъ въ началѣ-же сдѣлалъ резюме изъ всего от-
носящагося къ его предмету изъ разныхъ философскихъ системъ,
и по своему былъ правъ. Но для читателя это все-таки потеря,
отражающаяся на раздѣльности получаемыхъ имъ представленій.

Для желающаго нѣсколько подробнѣе и раздѣльнѣе познако-
миться съ исторією автономистическихъ воззрѣній можно указать
на подобную-же по содержанію статью «Зависимость нрав-
ственности отъ религіи», принадлежащую перу А. Б. и
напечатанную въ книжкахъ журнала «Вѣра и Разумъ» за
іюнь, іюль и августъ этого года. Опредѣливъ напередъ
понятія религіи и нравственности («нравственное есть нормальное
для воли и дѣйствій челоѣка, и свободное согласіе воли съ этимъ
нормальнымъ»), авторъ въ наполненіи этого понятія содержані-
емъ видитъ основу разнообразія системъ морали. Въ своихъ ви-
дахъ онъ находитъ необходимымъ предварительно рассмотреть
эти системы,—и съ критическими замѣчаніями послѣдовательно и
въ основныхъ чертахъ излагаетъ воззрѣнія на нравственность Лок-
кова *утилитаризма*, предлагающаго «мораль въ смыслѣ и въ ви-
дѣ системы естественныхъ интересовъ», — *индивидуализма*, при-
знававшаго «начало нравственности въ *свободѣ личности*», — *кан-*

товскаго идеализма, сосредоточивающаго моральное воззрѣніе въ идеѣ категорическаго императива, — материализма, скептицизма, такъ называемой «морали солидарности» человѣческихъ интересовъ, особенно распространенной въ позднѣйшее время, и «морали совѣсти». Общій выводъ автора, между прочимъ, тотъ, что движеніе философской мысли въ области нравственнаго направляется къ нѣкоторой цѣли, въ которой, судя по характеру и развитію движенія, нельзя не узнать вѣчную и неразрывную связь и даже единство религіи и нравственности («Вѣра и Разумъ» 1889, № 12). Въ дальнѣйшемъ изложеніи (*ibid.* №№ 14 и 16), представляющемъ положительное раскрытіе добытаго критическимъ изслѣдованіемъ вывода, авторъ касается (уже мимоходомъ) воззрѣній Гельвеція, Вольтера, и въ особенности возраженій, представляемыхъ противъ господства религіи Шопенгауэромъ въ его «Grundlage d. Moral», а также отчасти Бокля. — Послѣдніе выводы обоихъ авторовъ, г. Гусева и А. Б., совпадаютъ.

Х. П.

Б. Чтенія въ Обществѣ Любит. Дух. Просвѣщенія. 1889 г. Октябрь.

«Лекціи философіи» проф. Московской Дух. академіи, прот. (†) Э. А. Голубинскаго, по запискамъ его слушателей: «Умозрительная Психологія» (Введение).

Въ отличіе отъ психологіи эмпирической, изучающей душу со стороны ея феноменовъ, поскольку эти послѣдніе доступны наблюденію внутренняго чувства или сознанія, — психологія умозрительная (раціональная) имѣетъ своей задачей изученіе души со стороны ея сущности и тѣхъ отношеній, въ которыхъ стоитъ душа къ жизни вѣчной и Существу Безконечному. Этой стороны душевной природы нельзя достаточно изслѣдовать изъ опыта и однимъ внутреннимъ чувствомъ: она доступна выясненію лишь при свѣтѣ разума (*ratio*) и его идей. Располагая данными такого источника познанія, умозрительная психологія, по мысли автора, «должна опредѣлить, какое сходство и подобіе, какое соотношеніе и связь имѣетъ духъ человѣческой съ Существомъ Абсолютнымъ».

Сообразно намѣченной задачѣ, въ своихъ чтеніяхъ по умозрительной психологіи авторъ предполагаетъ изслѣдовать сначала

вопросъ о сущности души и высшихъ ея силахъ, а затѣмъ изложить ученіе о происхожденіи души и разныхъ періодахъ ея бытія,—частнѣе: въ первомъ отдѣлѣ умозрительной психологіи изслѣдуется ученіе а) о субстанціональности души, б) ея невещественности и в) высшихъ силахъ и совершенствахъ души въ умѣ, сердцѣ и волѣ;—во второмъ излагается а) первоначальное происхожденіе души, б) значеніе ея настоящей жизни и в) жизнь будущая, или безсмертіе души.

Рѣшенію всѣхъ этихъ вопросовъ авторъ предпосылаетъ обзоръ историческаго прошлаго умозрительной психологіи, начиная съ зачатковъ ея на древнемъ Востоцѣ и кончая данными о ней въ философскихъ трудахъ Шеллинга и Якоби. Входить въ подробности этого предварительнаго обзора не представляется интереснымъ, потому что обзоръ сдѣланъ (вѣрнѣе сказать — *записанъ*) торопливо и кромѣ общей элементарной характеристики ничего не представляетъ.

Н. Елеонскій: «Къ вопросу о различіи между душою человѣка и душою животныхъ».

Представляя опытъ рѣшенія вопроса о различіи между душою человѣка и душой животныхъ, авторъ имѣетъ въ виду защиту ученія о безсмертіи души человѣка, на основаніи присущихъ ей свойствъ, которыми животныя не обладаютъ. — Та разительная, на первый взглядъ, аналогія, которая замѣчается между психической жизнью животныхъ и тѣмъ, что совершается въ человѣкѣ и человѣкомъ, — повидимому показываетъ, что различіе, существующее между человѣкомъ и животнымъ въ психическомъ отношеніи, есть различіе количественное только, а не качественное, не существенное; поэтому, если признавать безсмертной душу человѣка, то необходимо считать таковой-же и душу животныхъ; если-же отказывать въ безсмертіи душѣ животныхъ, то должно отказать въ немъ и душѣ человѣка. Отстаивая выводъ о безсмертіи только человѣческой души, авторъ старается доказать, что «животныя въ своихъ духовныхъ проявленіяхъ отличаются отъ человѣка не количественно только, по степени своего совершенства, но и качественно, по существу».

Средствомъ для доказательства своего положенія авторъ избираетъ тщательный анализъ такихъ признаковъ въ природѣ человѣка, въ которыхъ онъ, какъ существо духовное, наиболѣе рельефно различается отъ животныхъ; и, прежде всего, авторъ обра-

щаетъ вниманіе на членораздѣльную, сознательную рѣчь человѣка. Анализируя ея природу и свойства, онъ старается опредѣлить, о чемъ свидѣтельствуетъ этотъ признакъ и на какія отличительныя особенности духовной жизни человѣка онъ указываетъ. Выводы, которыхъ достигаетъ авторъ путемъ этого анализа, представляются въ такомъ видѣ: даръ слова, языкъ, ближайшимъ образомъ указываетъ намъ на присущую человѣку способность къ составленію понятій (черезъ обобщеніе и отвлеченіе единичныхъ представленій); эта способность говоритъ о самостоятельной и свободной дѣятельности мышленія, которая въ свою очередь необходимо предполагаетъ самосознаніе, благодаря коему мы являемся *личными* существами, одаренными присутствіемъ самостоятельнаго духа. Слѣдовательно, еслибы мы не обладали самостоятельной, самосознающей душой, мы не могли-бы и говорить. У животныхъ-же вмѣсто рѣчи — лишь рефлексивныя, произвольныя звуки, для которыхъ чужды развитіе и сознательность произношенія. Не обладая даромъ членораздѣльной сознательной рѣчи, животныя лишены, слѣдовательно, способности составлять понятія; значить, у нихъ нѣтъ ни свободной дѣятельности мышленія, ни самосознанія: они—существа безличныя и, какъ такія, отличаются отъ человѣка, со стороны психологической, не количественно только, но и качественно, существенно.

Благодаря той-же способности составлять понятія, человѣкъ въ состояніи установить тѣсную причинную связь своего прошедшаго съ настоящимъ и настоящаго съ тѣмъ, что имѣетъ наступить, т. е. съ послѣдствіями, могущими проистечь изъ настоящихъ данныхъ, — съ потребностями, которыя человѣкъ можетъ ощутить. Такое, — по выраженію Вундта, — «познавательное предвидѣніе» человѣка (на которое способенъ только онъ одинъ), открывая человѣку возможность сознательно ставить цѣли и выбирать наилучшія средства къ ихъ осуществленію, дѣлаетъ человѣка царемъ природы, активнымъ распорядителемъ силъ ея: въ качествѣ примѣра авторъ указываетъ на тотъ замѣчательный успѣхъ, съ которымъ человѣкъ обращаетъ въ свою пользу, стихійную борьбу за существованіе среди растений и животныхъ. Между тѣмъ психическая жизнь животныхъ представляетъ лишь простую смѣну настоящихъ моментовъ, изъ которыхъ каждый не существуетъ какъ будущее, прежде своего появленія, и не существуетъ какъ прошедшее послѣ своего исчезновенія; и такое существованіе

ное различіе души человѣка и животнаго имѣло мѣсто и въ самую отдаленную, доисторическую эпоху жизни, какъ это доказываютъ палеонтологія и археологія. Самая, повидимому, стройная организація общественной жизни животныхъ (такъ назыв. «монархія» пчелъ, «республика» муравьевъ) представляетъ собою только болѣе или менѣе сложный механизмъ, который, разъ будучи пущенъ въ ходъ, производитъ постоянное повтореніе однихъ и тѣхъ-же явленій. Здѣсь уже опять сказывается не количественное, а качественное, существенное различіе между душой человѣка и душой животныхъ: «и если мы, — заключаетъ авторъ, — въ правѣ говорить о личномъ безсмертіи человѣка, то подобнаго рода соображенія никакого отношенія къ животнымъ, какъ существамъ безличнымъ, имѣть не могутъ».

**

В. Вѣра и разумъ. Журналъ богословско-философскій. 1889. Июль — ноябрь.

Въ первой іюльской книжкѣ мы находимъ окончаніе статьи Архимандрита Бориса «О движеніи»: начало ея было помѣщено въ первой книжкѣ за іюнь мѣсяць (№ 11). Въ № 9 почтенному автору принадлежитъ статья подъ заглавіемъ: «О матеріи и силѣ». Какъ эта послѣдняя представляетъ изъ себя критическій разборъ атомистической теоріи, такъ и статья «О движеніи» посредствомъ критическаго анализа законовъ движенія, выставляемыхъ механикой и философіей, старается провести точную границу между тѣмъ, что въ этихъ законахъ можетъ имѣть рациональную необходимость и что возможно принять только лишь какъ эмпирической фактъ. Необходимость подобной критической оцѣнки вытекаетъ изъ того обычнаго въ настоящее время явленія въ области науки и философій, что феноменальное бытіе (какъ наприм. матеріи) смѣшивается съ его метафизической причиной, и послѣдняя считается такимъ-же непосредственно даннымъ, какъ и «явленіе» въ чувственномъ воспріятіи. Авторъ анализируетъ традиціонные софизмы касательно движенія (мнимое противорѣчіе между абсолютнымъ и относительнымъ движеніемъ, какъ аргументъ противъ возможности движенія), — разбираетъ законъ непрерывности, который оказывается просто фактомъ, а не рациональной необходимостью, затѣмъ рассматриваетъ три закона движенія, форму-

лированные Ньютономъ. О второмъ и третьемъ изъ нихъ авторъ такого-же мнѣнія, какъ и о законѣ непрерывности; что-же касается до перваго (т.-е. закона инерціи), то послѣ весьма обстоятельнаго разсмотрѣнія его, авторъ приходитъ къ тому заключенію, что хотя законъ инерціи «не составляетъ необходимой истины разума», однако можно доказать, что «безъ него движеніе не могло-бы никогда начаться».

«Весь процессъ, посредствомъ котораго выводится законъ инерціи, чисто фиктивенъ». Для того-же, чтобы достигнуть какого-нибудь рациональнаго пониманія факта движенія, по мнѣнію автора, нужно выходить изъ общаго понятія о «системѣ», по отношенію къ которой законъ инерціи и является «необходимымъ условіемъ». Къ системѣ-же, какъ первой посылкѣ для заключеній, авторъ отсылаетъ насъ и въ статьѣ «о матеріи и силѣ».

«Основныя черты ученія объ абсолютномъ». Профессора Кіевской духовной академіи П. Линицкаго (№№ 17—18).

Характеризуя умозрительныя понятія объ абсолютномъ, авторъ рекомендуетъ нѣсколько правилъ, которыя не должно упускать изъ виду при составленіи этихъ понятій. Нужно всегда имѣть въ виду ту истину, что умозрительныя понятія объ абсолютномъ могутъ быть лишь формальными, т.-е. такими, которыя «хотя и входятъ въ составъ живого, цѣлостнаго представленія о Богѣ, какъ необходимые элементы такого представленія, но далеко не обнимаютъ его во всей цѣлости, какъ оно можетъ быть дано только чрезъ религіозный опытъ». Посредствомъ умозрѣнія можно вывести только формальныя заключенія; это нужно всегда помнить и этимъ довольствоваться, когда рѣчь идетъ объ умозрительномъ ученіи относительно абсолютнаго. Какъ философія должна относиться къ положительной наукѣ, такъ и спекулятивное богословіе къ богословію положительному. Эти области должны быть строго разграничены для обоюдной пользы двухъ наукъ.

Но возникаетъ вопросъ: стремленіе облечь христіанское вѣрученіе въ научныя формы мысли не должно-ли привести къ рационализму въ области вѣры?—Нѣтъ! Сущность рационализма та, что разумъ считается основою не только знанія, но и бытія; такимъ образомъ все признается разумнымъ, т.-е. постигаемымъ для человѣка (ибо разумъ всюду мыслится тождественнымъ), а вслѣдствіе этого

рождается отрицательное отношеніе ко всему, что не познаваемо, т.-е. какъ разъ къ тому, что богословіе умозрительное должно положительно, хотя только формальнымъ образомъ, объяснить, приискивая при этомъ научныя доказательства непознаваемости извѣстныхъ предметовъ, какъ истекающей изъ ихъ сущности. Такимъ образомъ между раціонализмомъ и раціональнымъ мышленіемъ богословія существуетъ черта коренного различія.

Затѣмъ авторъ указываетъ на возраженія, которыя приводятся религіозными позитивистами (младенчество, какъ идеалъ вѣрующаго) и мистиками (ограниченіе вѣры и познанія абсолютнаго—чувствомъ), и указываетъ на ихъ несостоятельность.

Для опредѣленія понятія объ абсолютномъ, авторъ разсматриваетъ признаки понятія бытія или существованія. Онъ рѣшительно отвергаетъ ученіе тѣхъ философовъ, которые предполагали, что представляемость есть первоначальный и основной признакъ существованія; таковымъ признакомъ онъ считаетъ мыслимость, такъ какъ существуетъ не только то, что представляемо (черезъ посредство нашихъ внѣшнихъ чувствъ), но и то, что лишь мыслимо. «Что существуетъ, то должно быть мыслимо, ибо что не существуетъ, то не мыслимо, а что мыслимо, то по крайней мѣрѣ *можетъ* существовать, смотря по тому, какъ мыслится,—мыслится-ли какъ возможное только, или-же какъ необходимое» *).

Прилагая опредѣленіе бытія къ существу высочайшему и отличая его какъ существо совершеннѣйшее отъ всѣхъ остальныхъ существъ, авторъ находитъ, что прежде всего бытіе этого существа есть отдѣльное отъ полагающей его мысли, безусловное, всемогущее, независимое (и наоборотъ такое, къ которому все относится какъ зависимое) и неограниченное (въ противоположность существамъ конечнымъ).

Далѣе, кромѣ указанія на независимость или отдѣльность отъ мысли, кромѣ того, что мы называемъ реальностью или объективностью, понятіе бытія заключаетъ въ себѣ и то, что мы называемъ единствомъ или индивидуальностью (доказательство противъ Локка). Прилагая понятіе единства къ существу абсолютному, авторъ посредствомъ анализа единствъ конечныхъ вещей приходитъ къ

*) Здѣсь очевидно противорѣчіе автора. „Что не существуетъ, то не мыслимо“; но какъ же назвать то, что „возможно только“, что, слѣдовательно, еще не существуетъ? Между тѣмъ это несуществующее мыслится!

утвержденію, что единство должно мыслиться въ абсолютномъ не какъ количественное (переходящее въ множество чрезъ умноженіе и дѣленіе самого себя какъ единицы), а качественное, слѣдовательно существенное, а не случайное,—иначе говоря: единство по существу, единство духа, единство, исходящее изъ самого единого, — слѣдовательно свобода, самообладаніе, могущество самосилы.

Въ противоположность единству и множеству конечныхъ существъ, въ которыхъ это единство и это множество взаимно обусловлены, абсолютное единство безусловно чуждо множественности: оно не можетъ дѣлиться многимъ чрезъ повтореніе себя, какъ единицы (независимость отъ времени), и равнымъ образомъ не можетъ заключать въ себѣ нѣсколько частей, изъ которыхъ каждая, будучи удалена, нарушила-бы цѣлость единства (независимость отъ пространства). Слѣдовательно, безусловное единство, исключющее и дѣленіе и умноженіе самого себя, безусловно просто.

Но это не значить, что при отсутствіи дѣленія въ абсолютномъ, въ немъ нѣтъ и никакихъ различій. Не слѣдуетъ смѣшивать множество, какъ понятіе количественное, съ *качественными* различіями, которыя не суть части цѣлаго, а какъ чисто духовныя заключаются, взаимно проникаясь, одно въ другомъ. Эти качественныя различія не суть различія состояній абсолютнаго: абсолютное неизмѣняемо,—ни различія отношеній къ другимъ существамъ: абсолютное независимо отъ нѣ, — а различіе наисовершенное, каковымъ по аргументаціи автора должно считать различіе личныхъ свойствъ. Признавъ въ абсолютномъ личность, авторъ легко уже заключаетъ къ всемогущей, премудрой, благой, животворящей, промышляющей, святой и т. д. волѣ Божества, а отсюда къ нравственнымъ принципамъ человѣческой дѣятельности, которая должна быть высшимъ синтезомъ единства и различія въ сферѣ жизни духа. Переходы автора отъ одного нравственнаго положенія къ вытекающему изъ него другому, третьему и т. д. замѣчательно быстры и представляютъ изъ себя цѣлый рядъ нисходящихъ «слѣдовательно»...

«Абсолютное само въ себѣ и въ отношеніи къ конечному». Его-же (№ 21).

Если истинно то положеніе, что познаваемы только явленія, то очевидно, что и абсолютное познаваемо для насъ лишь настолько,

насколько оно *является* чрезъ свое отношеніе къ конечному. Это и даетъ право разсматривать идею абсолютнаго съ точки зрѣнія понятія о причинности. Это понятіе имѣетъ тѣсную связь даже съ формальными признаками бытія, ибо то, что дѣлаетъ бытіе бытіемъ, есть противоположность между послѣднимъ и мыслию, и такъ какъ эта противоположность не можетъ быть оправдана съ точки зрѣнія единства и различія, то очевидно, что не что либо иное, какъ причинность, служитъ основаніемъ того, что бытіе мы противопоставляемъ своей мысли. Отношеніе причинности мы приписываемъ только реальному бытію, а въ области мышленія означенному отношенію соотвѣтствуетъ законъ основанія, хотя послѣдній не тождественъ съ отношеніемъ причинности, которое приложимо къ мысли только тогда, когда она представляется нами уже не какъ *умственный образъ*, но какъ *реальная перемѣна въ душѣ*, какъ фактъ дѣйствительности. Разсматривать абсолютное какъ причину значитъ опредѣлять отношеніе его къ конечному.

Это отношеніе не есть отношеніе сущности къ явленію. Если мы предположимъ, что абсолютное не иначе существуетъ какъ въ конечномъ, будучи сущностью конечнаго, то мы должны въ такомъ случаѣ мыслить абсолютное, какъ всеобщее стремленіе къ цѣли, повсюду въ конечномъ себя проявляющее. Авторъ доказываетъ неправильность этого положенія и приходитъ къ заключенію, что абсолютное есть не имманентная, а трансцендентная причина конечнаго, и какъ таковая для насъ непостижима, т.-е. не можетъ вполне ясно и прозрачно умѣститься въ нашей мысли, хотя послѣдняя и приводится съ необходимостью къ понятію абсолютнаго. Дѣятельность абсолютнаго въ отношеніи къ конечному есть необходимая и вмѣстѣ свободная,—необходимая съ точки зрѣнія зависимости всего отъ абсолютнаго, и свободная съ точки зрѣнія полнѣйшей независимости абсолютнаго отъ конечнаго. Богъ есть Творецъ вещей и самой матеріи, которая, такимъ образомъ, не можетъ мыслиться какъ начало зла.

Указавъ далѣе на необходимость разграниченія внутренней жизни Божества отъ происхожденія міра какъ дѣйствія божественнаго, вполне свободнаго, авторъ своимъ обычнымъ умозрительнымъ методомъ развиваетъ ученіе о промыслѣ, о паденіи и возстановленіи падшаго человѣка, о назначеніи церкви и т. д., и въ заключеніе дѣлаетъ общее обзорѣніе результатовъ своихъ изслѣдованій о вѣрѣ и знаніи.

«Языкъ и разумъ». Проф. Московской Дух. академіи (†) А. Смирнова (№ 19—20).

Предметомъ изслѣдованія г. Смирнова является «отношеніе языка къ разуму, въ предѣлахъ нѣкоторой частной задачи,— именно со стороны того особеннаго значенія, какое имѣетъ этотъ вопросъ въ современной наукѣ, связываемый съ вопросомъ объ отношеніи человѣка къ другимъ существамъ на землѣ». Авторъ намѣренъ представить иную точку зрѣнія на человѣческой языкъ, чѣмъ та, которая усвоена многими представителями современной позитивной науки. Языкъ не образовался механически и не представляетъ изъ себя связи человѣка со всѣмъ остальнымъ животнымъ міромъ, а является живымъ выразителемъ той черты, которая существеннымъ образомъ выдѣляетъ человѣка изъ области животныхъ и свидѣтельствуетъ о чувствѣ бытія за видимымъ строемъ феноменовъ иного міра пребывающихъ ноуменовъ, съ которыми человѣческое сознание находится въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ. Тѣсная связь между λόγος и νοῦς, словомъ и разумомъ, которая всегда сознавалась болѣе или менѣе человѣчествомъ и была выражена еще Платономъ,— эта связь иногда затемняется и совершенно закрывается; но это объясняется удаленіемъ отъ непосредственнаго сознанія и нѣкоторыми особенностями и ограниченностью человѣческой мысли, склонной все подводить подъ механическую теорію, не исключая и психической жизни.

Авторъ кратко характеризуетъ новѣйшее направленіе ученой мысли, которая движется между матеріализмомъ и позитивизмомъ, указываетъ на вліяніе Дарвина, излагаетъ гипотезу эволюціонизма и ея приложеніе къ образованію языка. Дарвинизмъ нашель себѣ не мало послѣдователей среди ученыхъ, которые занимаются изслѣдованіемъ вопроса о происхожденіи человѣческой рѣчи. «Психологи-механисты» въ своихъ построеніяхъ фізіологической, или, что то-же для нихъ, научной психологіи, какъ наприм. Вундтъ въ своихъ лекціяхъ о душѣ человѣка и животныхъ, примыкаютъ къ Дарвиновой гипотезѣ. Послѣдній сводитъ вопросъ о происхожденіи языка къ вопросу о происхожденіи мимическихъ движеній вообще. Языкъ человѣческой съ этой точки зрѣнія мы должны признать *механическимъ* произведеніемъ постепеннаго механическаго-же преобразованія и усовершенствованія животной организаціи самою жизнію, и должны видѣть въ немъ уже не

выраженіе и свидѣтельство разумности человѣка и источникъ ея, а съ нею и всего, что теперь такъ глубоко отдѣляетъ человѣка отъ животнаго. Въ доказательство указываютъ обыкновенно «на постоянную связь феномена языка съ феноменомъ жизни и дѣятельности особаго органа языка въ мозгу,—такую связь, въ силу которой измѣненія въ послѣднемъ сопровождаются измѣненіями въ первомъ; при этомъ говорятъ, что такъ какъ внутреннее содержаніе, данное въ живомъ существѣ и выражаемое имъ своимъ языкомъ, въ сущности одинаково во всякомъ существѣ, то мы должны признать, что феноменъ жизни и дѣятельности особаго органа языка, въ мозгу, связанъ съ феноменомъ языка какъ необходимое условіе и производящая причина его». Такимъ образомъ, «языкъ въ исторіи человѣчества есть произведеніе мозгового механизма, который приводитъ въ дѣйствіе голосовой аппаратъ, и этотъ послѣдній даетъ языкъ чувства или языкъ разума, смотря по степени сложности и силы самого механизма».

Авторъ выражаетъ сомнѣніе относительно научной состоятельности ученія о локализациі органа языка, указывая на цѣлую область засвидѣтельствованныхъ случаевъ такихъ обширныхъ поврежденій мозга, гдѣ эти поврежденія не могли не коснуться и мозгового органа языка,—не коснуться въ размѣрахъ, не позволяющихъ ожидать сохраненія нормальной способности рѣчи, и гдѣ эта способность однако сохранялась. Слѣдовательно, говорящее въ человѣкѣ не находится въ причинной зависимости отъ органа языка. Это говорящее въ человѣкѣ нельзя приписать той сторонѣ чело-вѣческаго существа, которая является общей съ животными. Последнимъ принадлежитъ только первая фаза въ развитіи языка—звуки, которые хотя и суть органическія слѣдствія внутреннихъ процессовъ, однако для самого существа не имѣютъ значенія выразителей внутреннихъ его состояній. Звуки, какъ знаки *представленій* и *понятій*, принадлежатъ только человѣку, и эта фаза развитія языка необходимо предполагается для возможности патологическаго состоянія афазіи, которое наблюдается исключительно въ области чело-вѣческой жизни.

Далѣе авторъ приводитъ, какъ образецъ недостаточности механическихъ гипотезъ для объясненія происхожденія языка,—гипотезу Люи (Luys: Le serveau), по которой языкъ есть конкретный синтезъ всѣхъ нервныхъ энергій индивидуума въ дѣйствіи, и указываетъ внутреннее противорѣчіе этой гипотезы: по

ней, съ одной стороны, механическое развитіе языка само по себѣ уже порождаетъ и интеллектуальныя способности, а вмѣстѣ съ тѣмъ, съ другой стороны, всѣ способности должны совмѣстно дѣйствовать, чтобы образовать и установить самый этотъ механизмъ. Указываетъ авторъ и на громадное вліяніе слуха въ дѣлѣ образованія языка, а также и на тотъ всѣмъ извѣстный фактъ, что нѣкоторыя изъ птицъ способны къ произнесенію членораздѣльныхъ звуковъ, словъ и цѣлыхъ фразъ, и тѣмъ не менѣе не образовали языка и не развили своего интеллекта. Послѣднее доказываетъ, что отношеніе между языкомъ и мыслью не можетъ быть понято при механическомъ воззрѣніи на дѣло.

Разсмотрѣніе человѣческаго языка самого по себѣ и въ сравненіи съ такъ-называемымъ языкомъ животныхъ убѣждаетъ автора въ полной правильности стараго, древняго взгляда, какой постоянно подсказывало человѣку его непосредственное чувство и сознаніе. «Такъ-называемый языкъ животныхъ предполагаетъ *чувство*, какъ свое основаніе и имъ производится; но онъ есть выраженіе чувства ихъ только въ несобственномъ смыслѣ,—въ томъ смыслѣ, что разумному существу, человѣку, онъ даетъ возможность угадывать состоянія возбужденія, испытываемыя животнымъ, и вызываетъ въ другомъ животномъ, одинаковой съ этимъ организаціи, подобное-же возбужденіе, но никакъ не въ томъ смыслѣ, что животное чрезъ него *хочетъ выразить* и *намыренно выражаетъ* свои состоянія чувства, что само животное знаетъ его, какъ средство выраженія своихъ состояній, владѣетъ имъ, какъ такимъ средствомъ, и дѣйствительно пользуется имъ для сообщенія о своихъ состояніяхъ другимъ существамъ,—у самого животнаго онъ просто—*непосредственное разрѣшеніе внутреннихъ возбужденій* въ соотвѣтствующихъ движеніяхъ и звукахъ. Такой только языкъ и можетъ производиться механизмомъ, приводимымъ въ движеніе возбужденіемъ чувствительности».

Человѣческой языкъ предполагаетъ, какъ свое основаніе, дѣятельность познающей мысли, разума, причемъ не потому только онъ языкъ мысли, что служитъ мысли, а главнымъ образомъ потому, что разумъ, мысль, по отношенію къ языку является творческимъ началомъ; разумъ въ силу своей потребности и для своихъ цѣлей создаетъ языкъ изъ тѣхъ матеріальныхъ средствъ, которыя даны въ живомъ организмѣ, и накладываетъ на весь строй человѣческой рѣчи печать своего рѣшительнаго вліянія. Между языкомъ разума и языкомъ

чувства нѣтъ такой связи, чтобы послѣдній самъ собою переходилъ въ первый, какъ скоро были-бы даны достаточныя матеріальныя средства къ тому въ организмѣ. Никакъ не механизмъ, самъ по себѣ, произвелъ и производитъ языкъ и чрезъ него мысль, а именно, напротивъ, мысль, разумъ производитъ языкъ и чрезъ постепенное развитіе языка гармонію и совершенство его механизма. Такова главная мысль статьи г. Смирнова.

И. Слободскій.

II. О б з о р ь к н и г ь.

1. МЕТАФИЗИКА.

Е. v. Hartmann. Das Grundproblem der Erkenntnistheorie. Phänomenologische Durchwanderung der möglichen erkenntnistheoretischen Standpunkte. Leipzig, 1889.

Это небольшое сочинение (127 стр.), написанное въ замѣчательно ясной и общедоступной формѣ, принадлежитъ къ самымъ блестящимъ и остроумнымъ критическимъ изслѣдованіямъ высоко даровитаго мыслителя. Гартманъ задается цѣлью рассмотреть всѣ возможныя точки зрѣнія относительно проблемы познанія, но, строго говоря, его изслѣдованіе захватываетъ лишь часть этого многосложнаго вопроса—споръ между идеализмомъ и реализмомъ. Авторъ начинаетъ съ «наивнаго реализма», ходячаго представленія простыхъ смертныхъ, которые думаютъ, что вещи существуютъ такъ, какъ онѣ намъ являются, какъ мы ихъ непосредственно воспринимаемъ,—воззрѣніе, которое опровергается какъ физикой (стр. 16) и физиологіей органовъ чувствъ (24), такъ и философскимъ разсужденіемъ, доказывающимъ «субъективную идеальность всего содержанія нашего сознанія» (35—40). Затѣмъ рассматривается «трансцендентальный идеализмъ» въ его различныхъ формахъ—образцовый разборъ, обличающій съ большою силою полную несостоятельность этой точки зрѣнія. По мнѣнію Гартмана, есть только одинъ послѣдовательный идеализмъ—*нелпный* идеализмъ, который не признаетъ ничего внѣ сознанія, не допускаетъ внѣ

его пространства, времени, причинности, никакой реальности, никаких вещей и существъ. Всякій другой идеализмъ непослѣдователенъ, заключая въ себѣ постороннія реалистическія примѣси. Такъ, если я допускаю реальность сознающихъ, чувствующихъ существъ внѣ моего сознанія въ нисходящемъ или восходящемъ порядкѣ сознательности, мой идеализмъ уже непослѣдователенъ, не безусловенъ. Въ своемъ раннемъ сочиненіи («Критическое обоснованіе трансцендентальнаго реализма») Гартманъ пытался доказать, что всякая примѣсь идеализма приводитъ послѣдовательнаго мыслителя къ абсурду абсолютнаго иллюзіонизма. Здѣсь, наоборотъ, онъ доказываетъ, что всякій идеалистъ, чтобы избѣжать этого абсурда,—вынужденъ быть непослѣдовательнымъ. Но такая непослѣдовательность есть лишь постепенное приближеніе къ «трансцендентальному реализму». Гартманъ указываетъ четыре ступени «непослѣдовательнаго идеализма» (70): *во первыхъ*, признаніе никому ненужныхъ «вещей въ себѣ» внѣ пространства и времени и безъ причинной связи съ явленіями; *во вторыхъ*, признаніе трансцендентальной причинности, т.-е. причинной связи между вещами въ себѣ, сущими внѣ времени и пространства, и явленіями, воспринимаемыми нами въ пространствѣ и времени; *въ третьихъ*, признаніе трансцендентальной, независимой отъ сознанія реальности времени, въ которомъ проявляется дѣйствіе скрытыхъ внѣпространственныхъ причинъ; и наконецъ, *въ четвертыхъ*, признаніе независимой отъ сознанія реальности пространства. Переходя такимъ образомъ отъ ступени къ ступени, мы приходимъ къ «трансцендентальному реализму», въ которомъ авторъ совершенно справедливо видитъ основное органическое предположеніе человѣческаго сознанія, коренной постулатъ инстинкта, воли, разума, нравственнаго и религіознаго чувства, науки и философіи. Мы отсылаемъ читателя къ блестящей аргументаціи автора. Рѣдко читали мы съ большимъ удовольствіемъ книгу, трактующую о столь отвлеченныхъ вопросахъ: это—художественный образецъ философской полемики. Мы позволимъ себѣ лишь одно критическое замѣчаніе. Если есть только одинъ послѣдовательный, но нелѣпый идеализмъ при множествѣ болѣе или менѣе глубокомысленныхъ, но *непослѣдовательныхъ*, идеализмовъ, то по противоположности есть также только одинъ истинный и послѣдовательный реализмъ при множествѣ непослѣдовательныхъ реализмовъ. Какъ ни превосходно критическое изслѣдованіе Гартмана, его

собственный реализмъ не кажется намъ ни послѣдовательнымъ, ни соответствующимъ тѣмъ основнымъ и справедливымъ требованіямъ человѣческаго сознанія, о которыхъ онъ упоминаетъ. Въ основаніи всѣхъ вещей, всѣхъ существъ онъ признаетъ единый безсознательный міровой духъ—міровую мысль (идею) и міровую волю. По отношенію къ этому міровому субъекту всѣ отдѣльныя явленія никакой реальности не имѣютъ и всѣ отдѣльныя существа или субъекты являются лишь «сложными группами отъправленій», о чемъ Эд. Гартманъ подробно распространяется въ цѣломъ рядѣ философскихъ сочиненій. Отдѣльныя вещи, отдѣльныя явленія обладаютъ лишь относительной реальностью для этихъ преходящихъ относительныхъ субъектовъ,—чего въ сущности никто изъ нѣмецкихъ «трансцендентальныхъ идеалистовъ» никогда не думалъ отрицать. Въ извѣстномъ смыслѣ Гартманъ ближе къ субъективному идеализму, чѣмъ многіе изъ этихъ мыслителей, потому что онъ признаетъ *качества* вещей за простыя явленія субъективнаго человѣческаго сознанія, за «психическія реакціи»: онъ видитъ въ воспринимаемыхъ нами вещественныхъ качествахъ «простыя символы сложныхъ количественныхъ отношеній» (121). Авторъ «Философіи безсознательнаго» не признаетъ никакого сознанія внѣ индивидуальныхъ эмпирическихъ сознаній, тогда какъ другіе нѣмецкіе идеалисты признавали высшее, трансцендентальное сознаніе, въ которомъ общія родовыя *качества* вещей и существъ получаютъ универсальный, объективный характеръ и постольку обладаютъ объективной и всеобщей реальностью, независимой отъ частныхъ, индивидуальныхъ сознаній.

С. Тр.

В. Кудрявцевъ. Начальныя основанія философіи, примѣнительно къ программѣ преподаванія философіи въ духовныхъ семинаріяхъ. Вып. 1. Начальныя основанія гносеологіи и естественнаго богословія. Москва 1889 г. (226 стр.).

Уже по одному заглавію можно сказать, каковы тѣ философскія положенія, на сторонѣ которыхъ симпатіи автора. Прирожденные идеи, свобода воли, безсмертіе души, теистическіе принципы — вотъ данныя, на которыхъ онъ старается утвердить свое философское міросозерпаніе. Все это вещи далеко не новыя, и читатель, взглянувъ на заглавіе, вѣроятно, не обратитъ осо-

бннаго вниманія на книгу г. Кудрявцева. Это будетъ очень жаль.

Книга предназначена для изучающихъ философію. Въ большинствѣ учебныхъ книгъ въ изложеніи матеріала царитъ почти безраздѣльно догматизмъ. Проф. Кудрявцевъ пошелъ по иному пути и этимъ на дѣлѣ обнаружилъ глубокое пониманіе истиннаго духа философіи. Нельзя не видѣть однако, что пріемъ, котораго держится авторъ въ своемъ изложеніи, не всегда выгоденъ для него. Ему не разъ приходится отдѣлываться простой аналогіей вмѣсто доказательства. По временамъ онъ вполне искренно признаетъ за возраженіемъ противника неоспоримую силу.

Вопросъ о познаніи получалъ различную постановку. Разобравъ, какъ относятся къ нему философія здраваго смысла, философія непосредственнаго чувства, скептицизмъ, абсолютный и методическій, и позитивизмъ, авторъ переходитъ къ самому ученію о познаніи. Въ немъ онъ различаетъ три формы: познаніе эмпирическое, рациональное и идеальное.

Эмпирическое познаніе имѣетъ не одинаковую цѣну въ глазахъ матеріализма и идеализма. Въ основѣ ихъ лежитъ необходимое и въ существѣ своемъ вѣрное требованіе разума — требованіе единства міросозерцанія. Неудача ихъ оттого, что начала, объединяющаго обѣ стороны міроваго бытія, разумъ искалъ въ самомъ - же міровомъ бытіи. Но если мы признаемъ высочайшее существо, отличное отъ міра, то вмѣсто субстанціального монизма, который лежитъ въ основѣ матеріализма и идеализма, получимъ монизмъ трансцендентальный. Здѣсь «объединяющее начало возвышается надъ областью бытія условнаго». Съ такимъ началомъ легко можно согласить подчиненный дуализмъ духа и матеріи.

Отъ вопроса о бытіи прямой переходъ къ вопросу о его формахъ — пространствѣ и времени. Съ обычною тщательностью авторъ разбираетъ преимущественно кантовское ученіе и приходитъ къ тому убѣжденію, что «пространство и время существуютъ не только въ насъ, какъ формы нашего чувственнаго познанія, но и внѣ насъ, въ самой дѣйствительности».

Коренной вопросъ рациональнаго познанія:— происхожденіе категорій мысли, и авторъ, вѣрный своему методу, прежде чѣмъ самостоятельно рѣшатъ этотъ вопросъ, сводитъ счеты съ сенсуализмомъ и рационализмомъ. Категоріи — врожденные понятія

нашего разсудка, но это не значитъ, что какъ категоріи, такъ и основанное на нихъ раціональное познаніе совсѣмъ независимо отъ опыта. За категоріями надо признать не только субъективное значеніе, какъ формъ нашего познанія, но и объективное— какъ опредѣленій самого бытія. Ихъ мы въ правѣ прилагать и къ бытію сверхчувственному.

Центральною идеей въ познаніи идеальномъ является идея Бога. Разсмотрѣвъ атеистическія теоріи ея происхожденія, взгляды Декарта, традиціоналистовъ и мистиковъ, авторъ излагаетъ положительное ученіе о происхожденіи идеи Бога.

Такъ какъ первою причиною бытія, общія свойства и сущность котораго должна изслѣдовать философія, является Богъ, то за ученіемъ о познаніи слѣдуетъ естественное богословіе. Здѣсь прежде всего идутъ доказательства бытія, затѣмъ ученіе о свойствахъ Божіихъ и наконецъ ученіе объ отношеніи Бога къ міру. При этомъ разбираются взгляды этического и метафизическаго дуализма, деизма, пантеизма и теизма.

Вотъ общій остовъ книги, написанной притомъ хорошимъ и живымъ языкомъ. Трудъ проф. Кудрявцева можно рекомендовать не только семинаристамъ, но и всякому принимающемуся за изученіе элементовъ философіи. Недостатокъ книги—отсутствіе введенія. Что такое философія, каковы ея задачи и методъ—это остается для новичка невыясненнымъ. Но на всѣ эти вопросы обстоятельно и столь-же отчетливо отвѣчаетъ другая книжка автора Введеніе въ философію (Москва, 1889, 62 стран.), въ которой разсматриваются: 1) понятіе о философіи, 2) методъ и научная форма ея, 3) составъ философіи и 4) значеніе философіи для науки и жизни.

Я. К—сній.

Алексѣй Струнниковъ. Начатки философіи. Общедоступное изложеніе существеннаго содержанія философіи. Москва 1888 (392 стр.).

Признавая, что стремленіе къ философіи заложено въ самой природѣ разумнаго существа — человѣка, авторъ замѣчаетъ, что это стремленіе проявляется и въ нашемъ обществѣ, и иногда среди людей совершенно неподготовленныхъ къ философіи. Понятно, что философствованіе такихъ людей оказывается отрывочнымъ, поверхностнымъ, одностороннимъ и туманнымъ. И это есте-

ственно: изъ свѣтскихъ училищъ философія почти вовсе изгнана, а въ литературѣ у насъ нѣтъ общедоступныхъ изложеній существеннаго содержанія философіи. Въ виду этого авторъ поставилъ себѣ цѣлю восполнить пробѣлъ, существующій въ нашей литературѣ, и издалъ книгу, въ которой полно, общепонятно и доказательно излагается существенное содержаніе философіи. Книга г. Струнникова состоитъ изъ введенія, отдѣловъ о познаніи, о бытіи и о цѣли бытія.

Во введеніи указывается предметъ философіи, ея методъ и отношеніе къ другимъ наукамъ; затѣмъ выясняется значеніе философіи для разныхъ сторонъ разумно-нравственной природы человека и наконецъ опровергаются возраженія противъ философіи. Въ отдѣлѣ о познаніи авторъ сначала разбираетъ мнѣнія, отрицающія необходимость обслѣдованія и оцѣнки средствъ нашего познанія, именно философію общаго смысла и эклектизмъ, философію непосредственнаго чувства и скептицизмъ; находя всѣ эти ученія несостоятельными, онъ опровергаетъ также матеріализмъ и идеализмъ (главнымъ образомъ Берклея и Фихте); затѣмъ обстоятельно разбираетъ мнѣніе Канта о пространствѣ и времени и находитъ его неправильнымъ. Разбирая *разсудочное* познаніе, авторъ доказываетъ, что изъ разсудка происходятъ понятія необходимости, субстанціи, причины, качества, количества и числа. Разсудокъ-же заставляетъ насъ признать бытіе внѣшняго міра и безусловнаго или Бога. Наконецъ *разумное познаніе* имѣетъ своимъ предметомъ идеальное, т.-е. идеи истины, добра и красоты, а равно идею Бога. Въ человѣческой природѣ заложены стремленія—въ началѣ безсознательныя—къ истинному, нравственно-доброму, прекрасному и безконечно-совершенному существу; эти идеальныя стремленія или чувствованія развиваются, проясняются, и при благопріятныхъ обстоятельствахъ становятся ясно сознаваемыми понятіями или идеями. Авторъ особенно подробно останавливается на религіозномъ влеченіи; при этомъ онъ опровергаетъ ложные взгляды на происхожденіе религіи.

Отдѣлъ о бытіи дѣлится на три главы: 1) ученіе о мірѣ вещественномъ, 2) о мірѣ духовномъ и 3) ученіе о Богѣ. Въ главѣ о мірѣ вещественномъ обсуждаются вопросы о сущности вещественнаго міра (какъ понимать атомы), о предѣлахъ вещественнаго міра по пространству и времени и о происхожденіи міра. Авторъ признаетъ, что какъ вещество, такъ и органическія су-

щества созданы Богомъ. Въ доказательство этой мысли онъ указываетъ на невозможность объяснить иначе происхожденіе міра. Ни случай, ни произвольное зарожденіе не могли произвести первые организмы. Въ главѣ о мірѣ духовномъ авторъ ограничивается лишь тѣмъ, что изъ міра духовнаго доступно нашему непосредственному наблюденію, т.-е. душою человѣка, причемъ рѣшаются вопросы о сущности души, продолжительности ея бытія и о свободѣ воли. Признавъ душу сущностью простою, авторъ выводитъ отсюда, что она не можетъ уничтожиться по смерти тѣла. Личное безсмертіе души авторъ доказываетъ всеобщностью идеи безсмертія, инстинктивностью этой вѣры, требованіями нашей природы, стремящейся къ познанію истины, къ нравственному совершенству и счастью; эти стремленія не получаютъ полного удовлетворенія въ этой жизни, но они, какъ инстинктивныя стремленія, не могутъ обманывать и должны быть плѣсообразны; поэтому нужно предположить, что душа должна существовать безконечное время, чтобы эти стремленія человѣческой природы получили свое удовлетвореніе. Свободу воли авторъ доказываетъ, во-1-хъ, нашимъ сознаніемъ, что нѣкоторыя дѣйствія мы совершаемъ свободно, — другія несвободно; во-2-хъ, при разныхъ влеченіяхъ иногда мы уступаемъ сильнѣйшимъ, а иногда боремся съ ними, противодѣйствуемъ и побѣждаемъ ихъ. Свобода мысли и нравственное чувство также убѣждаютъ насъ, что мы свободны. Нравственный законъ и всѣ его требованія имѣютъ значеніе лишь при предположеніи въ человѣкѣ свободы; при отрицаніи ея всѣ эти требованія теряютъ смыслъ. Въ ученіи о Богѣ авторъ останавливается на доказательствахъ бытія Божія. Изъ нихъ самыми сильными онъ признаетъ космологическое и антропологическое; изъ онтологическихъ доказательствъ наиболѣе убѣдительнымъ признается тотъ видъ, который бытіе Бога выводитъ изъ всеобщности идеи Бога въ родѣ человѣческомъ. Всеобщность идеи Бога показываетъ, что она есть врожденная особенность или инстинктъ нашей природы. «А такъ какъ опытъ вообще свидѣтельствуетъ объ истинности и цѣлесообразности инстинктовъ, то отсюда слѣдуетъ съ необходимостью, что и врожденное человѣку влеченіе къ Богу, вѣра въ него не обманываютъ его, что предметъ этого влеченія и вѣры—Богъ—дѣйствительно существуетъ» (стр. 316). Изложивъ затѣмъ понятіе о Богѣ, какъ существѣ всесовершенномъ, личномъ и всемогущемъ,

авторъ переходитъ къ разсмотрѣнію вопроса объ отношеніи Бога къ міру. Крайній дуализмъ и пантеизмъ онъ находитъ несостоятельными; Бога онъ признаетъ творцомъ и промыслителемъ міра, столько-же имманентнымъ міру—въ томъ смыслѣ, что Богъ, какъ вездѣсушій, проникаетъ міръ своею сущностью и дѣйствіемъ своей творческой силы, сколько и трансцендентнымъ по отношенію къ нему — въ томъ смыслѣ, что Богъ отличенъ отъ міра по сущности.

Въ отдѣлѣ о цѣли бытія указывается смыслъ бытія безусловнаго и условнаго, а также цѣль вещественной природы и человѣческой жизни. Авторъ стремится доказать, что цѣлью жизни человѣка не можетъ быть ни удовольствіе, ни польза, а исполненіе нравственнаго закона, т.-е. стремленіе къ нравственному совершенству и любовь къ Богу и ближнимъ. Въ заключеніе авторъ находитъ, что философское знаніе съ одной стороны должно восполняться откровеннымъ христіанскимъ ученіемъ, а съ другой—стоять ближе къ жизни, такъ чтобы убѣжденія философа оправдывались на дѣлѣ.

Въ виду указаннаго содержанія, книга г. Струнникова можетъ служить хорошимъ руководствомъ при ознакомленіи съ содержаніемъ философіи не только для начинающихъ заниматься философіею, но и для студентовъ высшихъ учебныхъ заведеній. Философскіе вопросы обсуждаются авторомъ ясно, просто и убѣдительно. Изложеніе связное и послѣдовательное. Душу сочиненія составляетъ глубокое религіозное чувство самого автора. Вопросы о Богѣ, объ отношеніи человѣка къ Богу и о важности вѣры въ личнаго Бога для жизни разумнаго существа излагаются авторомъ съ сильнымъ воодушевленіемъ.

Я. Ельп.

2. Э Т И К А.

Fr. Brentano. Vom Ursprung sittlicher Erkenntniss (О происхожденіи знанія нравственнаго). Leipzig 1889 (122 стр.).

Въ этой книжкѣ мы имѣемъ дѣло съ рефератомъ, который авторъ читалъ въ Вѣнскомъ юридическомъ Обществѣ. Brentano возстаетъ противъ намѣренія нѣкоторыхъ юристовъ отдѣлить юриспруденцію отъ нравственной философіи. Онъ считаетъ такое

отдѣленіе невозможнымъ въ виду того, что въ юридическую науку должно входить *ученіе о естественномъ правѣ*, а корни этого ученія лежатъ въ нравственной философіи. Вопросъ о естественномъ правѣ является такимъ образомъ центральнымъ вопросомъ для Brentano. Слово «естественный» можетъ, по его мнѣнію, означать или нѣчто *данное отъ природы, врожденное*, или такія правила, которыя *сами по себѣ, по своей природѣ*, познаются какъ истинныя и обязательныя. Естественнаго права въ первомъ значеніи Brentano не признаетъ: онъ вмѣстѣ съ Локкомъ отрицаетъ всякіе врожденные нравственные принципы, всякое такъ-называемое «разумное естественное право», и указываетъ на времена, когда у людей еще и въ поминѣ не было никакихъ этическихъ понятій и чувствъ. Но за то Brentano настаиваетъ на существованіи естественнаго права во второмъ значеніи: есть нравственныя истины, независимыя ни отъ какого церковнаго, политическаго и социальнаго авторитета и внушаемыя намъ самой природой. Существуетъ, по мнѣнію Brentano, естественный нравственный законъ, всеобщій и непоколебимый, имѣющій значеніе для людей всѣхъ мѣстъ и временъ,—даже для всѣхъ родовъ мыслящихъ и чувствующихъ существъ, и этотъ законъ доступенъ нашему познанію. Естественную санкцію этого закона Brentano видитъ въ тѣхъ повелѣніяхъ этики, которыя, *подобно логическимъ*, обладаютъ внутреннею правильностью и вызываютъ *необходимо* предпочтеніе однихъ актовъ воли передъ другими: предпочтеніе нравственнаго передъ ненравственнымъ. Такъ какъ всѣ акты воли имѣютъ цѣль, то нужно опредѣлить, какая цѣль лучшая; а для этого слѣдуетъ найти источникъ нашего познанія *добра*. Почему мы что-либо считаемъ добромъ? Brentano дѣлитъ всѣ душевныя явленія: а) на *представленія*, б) *сужденія* и в) *движенія души*. Какъ логическія сужденія, такъ и движенія души, отличаются отъ представлений тѣмъ, что въ нихъ всегда есть *субъективное отношеніе*, которое относительно сужденій выражается въ утвержденіи или отрицаніи, а относительно движеній души—въ *любви и ненависти*. Изъ двухъ противоположныхъ способовъ отношенія любви и ненависти въ каждомъ случаѣ можетъ быть правиленъ только одинъ, и въ этомъ случаѣ любовь будетъ *истинной*, а то къ чему она относится, ея объектъ,—*добромъ*. Итакъ, добро опредѣляется какъ *достойное любви*. Но какъ отличить истинную любовь отъ ложной? Подобно тому, какъ въ логикѣ существуютъ самооче-

видныя сужденія, такъ въ области нравственной намъ непосредственно дана истинная *высшая любовь*, которой мы и должны руководиться. Изъ этой высшей любви вытекають требованія любви къ ближнему и самопожертвованія,—словомъ, всѣ нравственныя обязанности, которыя можно свести къ одной общей формулѣ: слѣдуетъ предпочитать высшее, т.-е. болѣе широкое благо, низшему и болѣе узкому,—общее благо личному.

Однако этотъ отвѣтъ Brentano оставляетъ насъ неудовлетворенными, такъ какъ при отрицаніи прирожденности не только нравственныхъ идей, но и чувствъ, а также при признаніи независимости нравственнаго закона отъ авторитета, остается все-таки неяснымъ, откуда-же берется въ насъ не только истинная любовь, но и способность отличенія «достойнаго» любви отъ «недостойнаго»?

Н. Muensterberg. *Der Ursprung der Sittlichkeit* (О происхожденіи нравственности) Freiburg, 1889 (120 стр.).

Мюнстербергъ затрогиваетъ тотъ-же вопросъ, что и Brentano, т.-е. вопросъ о происхожденіи нравственности. Въ такихъ наукахъ, какъ логика, эстетика и этика, вопросъ о началѣ, по мнѣнію Мюнстерберга, особенно важенъ, потому что отъ постановки его зависитъ значеніе и мѣсто этихъ наукъ въ общей системѣ знаний. Біолого-этические труды новѣйшихъ писателей даютъ много матеріала по вопросу о началѣ и развитіи нравственности; но всѣ эти труды, въ томъ числѣ и этика Вундта, которую Мюнстербергъ цѣнитъ очень высоко, заключаютъ въ себѣ, по его мнѣнію, одну коренную ошибку: они обращаютъ вниманіе на объективный критерій нравственности и совершенно упускаютъ изъ виду субъективный. А между тѣмъ очень многіе нравственные, по своимъ объективнымъ признакамъ, поступки совершаются по мотивамъ совсѣмъ не нравственнымъ. Кромѣ того, если признать за объективный критерій нравственности благо человечества, то по мнѣнію Мюнстерберга является противорѣчіе между этикой и біологіей и внутреннее противорѣчіе въ самой этикѣ: вѣдь тогда тѣла наиболѣе приспособленныя къ нравственной дѣятельности, т.-е. къ дѣйствіямъ на благо другихъ, окажутся менѣе приспособленными къ сохраненію и развитію себя самихъ, чѣмъ тѣла не приспособленныя къ нравственному поведенію; поэтому первыя должны будутъ погибнуть, а вмѣстѣ съ ними будутъ исчезать и за-

родыши нравственности. Итакъ, надо искать не объективнаго, а *субъективнаго* критерія нравственности.

При изслѣдованіи этого послѣдняго Мюнстербергъ приходитъ къ слѣдующимъ выводамъ: вопервыхъ, подобно Brentano, онъ отрицаетъ всякіе нравственные мотивы и нравственные стремленія у первобытныхъ людей, потому что нравственность, по его мнѣнію, невозможна безъ развитого самосознанія; вовторыхъ, въ противоположность Brentano, утверждаетъ, что переходъ безразличнаго и даже отчасти безнравственнаго поведенія первобытнаго человѣка въ поведеніе нравственное совершается только благодаря внѣшнему авторитету и законодательству: медленно выпадаетъ звено, соединяющее повелѣніе съ извѣстнымъ чувствомъ (напр. страха), и, наконецъ, самыя сильныя чувства соединяются не съ слѣдствіями поступковъ, а съ самими поступками.

Отсюда слѣдуетъ, что никакого объективнаго критерія нравственности нѣтъ, что вся нравственность есть только средство въ *общественномъ* развитіи человѣчества, а потому представляетъ лишь переходный моментъ этого развитія. Когда *обязанности* превратятся въ *склонности*, то исчезнетъ и потребность въ нравственныхъ повелѣніяхъ.

Но такъ какъ едва-ли идеаль этотъ когда-либо осуществится, ибо съ осложненіемъ общественныхъ отношеній явятся новыя нравственныя требованія и необходимость новыхъ приспособленій къ нимъ, то едва-ли необходимость морали когда-либо упразднится. Весьма своеобразно мнѣніе Мюнстерберга, что нравственность есть лишь *одно изъ средствъ* для достиженія цѣлей болѣе высокыхъ, чѣмъ нравственныя—цѣлей общаго усовершенствованія человѣчества и прогресса его жизни, откуда является утвержденіе, что нравственный поступокъ иногда ниже по своей цѣнѣ, чѣмъ нравственно-безразличное поведеніе.

Заслуга Мюнстерберга въ томъ, что онъ настойчиво указываетъ на *субъективный* критерій нравственности, многими упускаемый изъ виду; а самый важный недостатокъ тотъ, что этотъ критерій подчиненъ у него еще какому-то критерію, состоящему въ идеѣ общаго прогресса, смыслъ котораго остается совершенно неяснымъ.

· Paul Hensei. Ethisches Wissen und ethisches Handeln. Ein Beitrag zur Methodenlehre der Ethik. (Познаніе нравственнаго и нравственная дѣятельность). Freiburg, 1889. (48 стр.).

Цѣль изслѣдованія Гензеля—показать принципиальное различіе между *теоретической* обработкой этики и нравственнымъ *поведеніемъ*. Теоретическая обработка должна идти по принципамъ *эволюціонизма* и представлять собой исторію нравственнаго развитія человѣчества; она должна отмѣтить самыя крупныя и характерныя теченія въ нравственномъ развитіи народовъ и объяснить нравственное изъ возможно болѣе простыхъ основныхъ условий. Эволюціонизмъ, слѣдовательно, можетъ говорить *только о прошломъ*, а никакъ не о будущемъ; онъ годится для *изученія* нравственныхъ вліяній, а не для проведенія ихъ въ жизнь. Надо строго отличать теоретическую область отъ практической. Въ первой мѣсто эволюціонизму, во второй—*утилитаризму*.

Утилитаризмъ, по Гензелю, имѣетъ крупныя недостатки. Такъ, наприм., Бентамъ утверждаетъ, что самое отвратительное удовольствіе было-бы вполнѣ допустимо, если-бы не влекло за собой никакихъ вредныхъ послѣдствій; Гензель возражаетъ на это, что въ такомъ случаѣ надо быть только поумнѣе и поосторожнѣе: разсчитать хорошенько, взвѣсить шансы и потомъ спокойно совершать преступленіе, не боясь послѣдствій. Далѣе Гензель оспариваетъ мысль Бентама, что за каждымъ опредѣленнымъ раздраженіемъ слѣдуетъ непременно одна опредѣленная реакція, выражающаяся въ удовольствіи или неудовольствіи: въ опроверженіе этого, Гензель указываетъ на безконечную относительность чувствъ удовольствія и страданія. Вообще, во взглядѣ на утилитаризмъ Гензель сходится съ Виндельбандомъ, который изъ ученія Бентама дѣлаетъ слѣдующій выводъ: съ утилитарной точки зрѣнія, каждый долженъ прежде всего и больше всего заботиться о самомъ себѣ, потому что его собственное благополучіе извѣстно ему лучше, чѣмъ кому-либо другому, и онъ имѣетъ больше шансовъ устроить его по собственному желанію. Тѣмъ не менѣе Гензель принимаетъ утилитаризмъ какъ практическое руководство въ жизни и дѣятельности, ссылаясь на то, что отдѣльные недостатки утилитаризма въ общемъ ничего не значать: они исчезаютъ въ цѣломъ, какъ отдѣльныя исключенія въ статистикѣ. Существенное различіе между утилитаризмомъ и эволюціонизмомъ (различіе, которое, по мнѣнію Гензеля, упустилъ изъ виду Дж. Ст. Милль) заключается въ томъ, что эволюціонизмъ лишь констатируетъ факты, а утилитаризмъ *обсуждаетъ* ихъ, одобряетъ или не одобряетъ и, сообразно съ этимъ, воздѣйствуетъ

на дѣйствительность. Но утилитаризмъ оцѣниваетъ факты только *по результатамъ* ихъ, т.-е. поскольку они увеличиваютъ или уменьшаютъ общее количество удовольствія; по *мотивамъ-же* онъ не въ состояніи оцѣнивать поступковъ, да это и не его область. Ни эволюціонизмъ, ни утилитаризмъ не могутъ дать мнѣ принципа *для моего собственнаго нравственнаго поведенія*. Такимъ принципомъ можетъ служить только *голосъ совѣсти*: это—послѣдняя и высшая санкція, независимо отъ того, что такое въ дѣйствительности этотъ голосъ и откуда онъ берется. Между теоретическимъ мышленіемъ и нравственными потребностями человѣка нужно признать постоянное, коренное противорѣчіе: теоретическое изученіе приводитъ къ познанію законовъ природы, а нравственное убѣжденіе выставляетъ идеалъ, причемъ каждый внутренно увѣренъ въ высотѣ своего идеала, въ его всеобщности и необходимости. Что-же остается дѣлать въ виду такого противорѣчія? Остается одно: вести *борьбу* за свой идеалъ, «ибо,—говоритъ Гензель,—безъ мучениковъ не была еще проведена ни одна великая нравственная истина» (стр. 41). Поэтому въ сферѣ практическаго осуществленія нравственныхъ идеаловъ не столько важно научное обоснованіе ихъ, сколько сама личность защитника ихъ, его примѣръ, его жизнь, его ученіе,—словомъ, та нравственная сила, которая дѣйствуетъ *непосредственно на сердце*. Эпикуреизмъ былъ побѣжденъ христіанствомъ потому, что послѣднее было болѣе нравственно и болѣе способно на жертвы.

Гензель не удовлетворяетъ читателя главнымъ образомъ потому, что не высказываетъ ясно и опредѣленно, гдѣ надо искать послѣдняго слова нравственности. Если его надо искать въ голосѣ совѣсти, то утилитаризмъ едва-ли вообще можетъ имѣть какое-либо значеніе въ нравственной области. Въ тѣхъ нерѣдкихъ случаяхъ, когда принципъ утилитаризма сталкивается съ требованіемъ совѣсти, человѣкъ, по Гензелю, долженъ повиноваться послѣднему, но почему именно онъ долженъ отдать предпочтеніе голосу совѣсти,—на это у Гензеля яснаго отвѣта нѣтъ.

Н. Тимковскій.

Кн. Д. Н. Цертелевъ. Нравственная философія графа Л. Н. Толстого. Москва, 1889 г. (140 стр.)

Какъ ни относиться ко взглядамъ гр. Толстого, нельзя отрицать, что онъ заставилъ мыслящую часть общества снова остановиться

на тѣхъ понятіяхъ, съ которыми по мнѣнію многихъ уже были покончены счеты. Убѣжденное слово и художественныя достоинства произвели неотразимое дѣйствіе. Со всѣхъ сторонъ слышатся толки о новомъ ученіи. Козловъ, Гусевъ, Оболенскій, Скабичевскій и друг. явились выразителями настроенія общества. Сюда-же относится и небольшая книга кн. Цертелева, печатавшаяся раньше въ фельетонахъ «Моск. Вѣд.».

Какъ художникъ, гр. Толстой — одинъ изъ самыхъ объективныхъ писателей, но какъ писатель-моралистъ онъ принадлежитъ къ числу самыхъ субъективныхъ мыслителей, и въ этомъ его сила и его слабость. Проповѣдь нравственныхъ истинъ нуждается не столько въ точной аргументаціи, сколько въ томъ, чтобы произвести на слушателей сильное впечатлѣніе. Тутъ главныя условія—собственное убѣжденіе, горячность и искренность проповѣдника. Всѣмъ этимъ несомнѣнно отличается гр. Толстой. Но что-же получится, если холодный разсудокъ вступить въ свои права?

«Въ нравственной теоріи гр. Толстого господствуетъ полное смѣшеніе области права и высшей нравственности, основанной на любви». «Пока любовь не царитъ безраздѣльно, право по крайней мѣрѣ ограждаетъ челоѣка отъ злобы».

Опредѣленіе науки, какъ ученія о назначеніи и благѣ челоѣка, само себя опровергаетъ: о какомъ назначеніи говоритъ математика? Въ основаніи отрицательнаго взгляда гр. Толстого на науку лежитъ отвращеніе къ тому мнимо-научному направленію, которое «господствовало у насъ въ послѣднее время».

Борьба съ природой—главная цѣль и обязанность челоѣка. Но можно-ли въ такомъ случаѣ отвергать пользу раздѣленія труда и необходимость капитала? Въ борьбѣ съ природой на первомъ планѣ матеріальные результаты, а чѣмъ больше раздѣленіе труда, тѣмъ больше и эти результаты.

Такъ шатки съ юридической и экономической точки зрѣнія возраженія гр. Толстого противъ науки и нынѣшняго порядка вещей. Что-же касается этической точки зрѣнія, то понятіе труда слишкомъ сужено гр. Толстымъ. Его взгляды въ данномъ случаѣ невольнo напоминаютъ фейербаховскій афоризмъ: челоѣкъ есть то, что онъ ѣстъ. Какъ-бы высоко мы ни цѣнили значеніе физическаго труда и матеріальной благотворительности, мы не должны забывать, что не о единомъ хлѣбѣ живѣтъ чело-

вѣкъ. Только съ точки зрѣнія узкаго матеріализма можно послѣдовательно провести тотъ взглядъ, который пытается отстаивать въ своихъ послѣднихъ статьяхъ гр. Толстой.

Книга читается легко и заслуживаетъ вниманія, такъ какъ авторъ—типичный представитель приверженности къ существующему порядку, т.-е. составляетъ полную противоположность гр. Толстому.

Я. К—ский.

3. ЭСТЕТИКА.

Arthur Seidl. Zur Geschichte des Erhabenheitsbegriffes seit Kant. (Къ исторіи понятія «высокаго» времени Канта). Leipzig, 1889 (XX+167 стр.).

Зейдль въ небольшой, сравнительно, книгѣ передаетъ исторію развитія понятія о *возвышенномъ* съ Канта и до послѣдняго времени. Изъ огромной литературы, которой онъ пользовался, Зейдль приводитъ только наиболѣе выдающіеся взгляды на возвышенное; но и тутъ матеріала оказывается такъ много, что автору приходится иногда довольствоваться простымъ перечнемъ взглядовъ и примѣровъ, безъ надлежащей связи и критическаго разсмотрѣнія. Въ исторіи ученія о возвышенномъ Зейдль находитъ слѣдующія теченія: 1) Кантъ и его послѣдователи (Шиллеръ, Шопенгауэръ), 2) Шеллингъ (Шлейермахеръ, Краузе), 3) Гегель (Вейссе, Теодоръ Фишеръ, Куно Фишеръ, Карль Розенкранцъ, Цейзингъ, Каррьеръ и др.), 4) Гербартъ (Адольфъ Тренделенбургъ, Лазарусъ и др.). Отдѣльно отъ этихъ теченій Зейдль ставитъ Жана Поля Рихтера, Зольгера, Горвица, Фехнера, Вундта, Шаслера, Гартмана и др. Корень, изъ котораго выросла теорія возвышеннаго, представляетъ собой ученіе Канта о возвышенномъ. Зейдль въ своей попыткѣ установить наиболѣе вѣрный и полный взглядъ на возвышенное опирается именно на это ученіе Канта, дополняя его отдѣльными чертами изъ другихъ теорій. Стоя на точкѣ зрѣнія Канта, который анализируетъ психологическій процессъ дѣйствія возвышеннаго на душу человѣка, Зейдль получаетъ слѣдующее опредѣленіе и объясненіе возвышеннаго: оно противоположно прекрасному, потому что прекрасное нравится намъ своей формой, а возвышенное—своей

извѣстной безформенностью; въ прекрасномъ идея и образъ, духъ и матерія гармонируютъ между собой, а въ возвышенномъ образъ не вмѣщаетъ идеи, сквозь матерію прорывается духъ, и потому здѣсь вѣчная борьба между образомъ и идеею, матеріей и духомъ; поэтому прекрасное есть компромиссъ (между образомъ и идеею, матеріей и духомъ), а возвышенное — разоблаченіе этого компромисса; въ прекрасномъ субъектъ забываетъ себя, исчезаетъ въ немъ, а въ возвышенномъ субъектъ противостоитъ объекту, который угрожаетъ ему, заставляетъ его чувствовать свое ничтожество, но вмѣстѣ съ тѣмъ вызываетъ въ немъ сознание своего величія, внутренней свободы, независимости своего духовнаго существа отъ измѣнчиваго матеріальнаго міра. Поэтому чувствовать истинно возвышенное можетъ только тотъ, кто сознаетъ въ себѣ начало, независимое отъ міра явленій. Чтобы кратко характеризовать разницу между прекраснымъ и возвышеннымъ, приведемъ выраженіе Эккардта: «Прекрасное,—говоритъ онъ,—примиряетъ насъ съ землей, а возвышенное влечетъ насъ къ высшему призванію».

Работа Зейдля имѣетъ значеніе, скорѣе всего, какъ справочная книга, гдѣ собраны различные взгляды на прекрасное и возвышенное и приведены примѣры изъ этой области.

В. А. Гольцевъ. Объ искусствѣ. Критическія замѣтки. Изданіе редакціи журнала «Русская Мысль». Москва, 1889 г. (173 стр.).

Книга г. Гольцева обладаетъ достоинствами. Впервыхъ, она написана языкомъ понятнымъ для всѣхъ; вовторыхъ, въ ней приведено немало интересныхъ цитатъ изъ русскихъ и иностранныхъ писателей по эстетикѣ. Особенно интересны приводимыя авторомъ замѣчанія Л. Н. Толстого объ искусствѣ и художникѣ (стр. 84—5); любопытны также взгляды Гюйо, книгу котораго «L'art au point de vue sociologique» г. Гольцевъ излагаетъ довольно подробно. Къ неоспоримымъ достоинствамъ труда г. Гольцева надо отнести также его критику одностороннихъ или слишкомъ узкихъ взглядовъ на искусство. Г. Гольцевъ справедливо вооружается противъ утилитарнаго характера взглядовъ на искусство (Велямовичъ), противъ взгляда на игру, какъ на источникъ искусства (Спенсеръ,—который, впрочемъ, самъ потомъ измѣнилъ свой взглядъ), противъ односторонности *только историческаго*

изученія искусства, наконецъ противъ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ взглядовъ на искусство и поэзію (Скабичевскій, Незеленовъ и др.). Вполнѣ справедливо также порицаетъ г. Гольцевъ пренебреженіе къ старымъ эстетикамъ (философамъ и метафизикамъ) и претензію психо-физиологіи выработать собственными усиліями теорію искусства.

Главный недостатокъ книги г. Гольцева — неясное отношеніе между идеей и тенденціей и невыясненный взглядъ на роль сознанія въ процессѣ художественнаго творчества. Г. Гольцевъ не требуетъ непременно отъ художника тенденціи и вовсе не желаетъ, чтобы въ жертву ей приносились художественная красота и правда; онъ только признаетъ за тенденціей «право на существованіе» въ искусствѣ и опредѣляетъ ее какъ извѣстный *видъ идеи*. Что идея составляетъ достоинство художественнаго произведенія, противъ этого едва-ли будутъ спорить; но допустима-ли въ немъ *тенденція* — вопросъ спорный и рѣшеніе его едва-ли будетъ въ пользу тенденціи, если только не понимать подъ ней особаго рода идею. Да и въ этомъ случаѣ мы лишь расширимъ понятіе идеи, а правъ тенденціи все-таки не докажемъ: всегда останется нѣчто такое (какимъ-бы терминомъ мы его ни назвали), что рѣзко отличается отъ идеи и не вяжется съ процессомъ художественнаго творчества.

Благодаря неясному отношенію между идеей и тенденціей, а также неясной роли сознанія въ художественномъ творествѣ, требованія, предъявляемыя къ художнику г. Гольцевымъ, кажутся противорѣчивыми. Наприм. на стран. 28 мы читаемъ: «Художникъ долженъ *выбирать* (курсивъ въ подлинникѣ) предметы для своихъ произведеній, онъ *обязанъ* отыскать наиболѣе выгодный пунктъ для ихъ освѣщенія» и проч.; а на стр. 79-й «мы не говоримъ художнику: дайте намъ идею; мы говоримъ: какъ хорошо, если у великаго таланта есть глубокая мысль, какъ прекрасно произведеніе, въ которомъ, въ переливахъ красоты, свѣтитъ гуманное чувство!» Резюмируемъ сказанное: книга г. Гольцева можетъ быть интересна и далеко не бесполезна, если читатель обратитъ вниманіе на то, что въ ней вопросы искусства не столько разрѣшаются, сколько затрогиваются.

Н. Тимковскій.

4. ПСИХОЛОГІЯ.

Fr. Paulhan. L'activité mentale et les éléments de l'esprit. Paris. 1889. (585 стр.).

Авторъ очень популярной во Франціи книжки «Physiologie de l'esprit», относящейся къ серіи выпусковъ Bibliothèque utile, напечаталъ нынѣ большой трудъ, подъ заглавіемъ «*Умственная дѣятельность и элементы духа*». «Задача этой книги, по заявленію автора (стр. 6), заключается въ изученіи самыхъ общихъ законовъ духа и способа, какимъ они проявляются, чтобы дать объясненіе основнымъ классамъ психическихъ явленій—воспріятію, сужденію, рассужденію, волѣ; эти послѣдніе окажутся для насъ особенными формами, точный характеръ которыхъ и элементы, ихъ составляющіе, мы должны будемъ опредѣлить». На самомъ же дѣлѣ задача автора—оправдать сенсуалистическую гипотезу, предполагающую возможность построить всю душевную жизнь изъ отдѣльныхъ элементовъ или единицъ сознанія.

Въ первой части, озаглавленной «о жизни психическихъ элементовъ», онъ говоритъ объ элементахъ психической дѣятельности, о ихъ независимомъ значеніи, о причинахъ благопріятствующихъ ихъ проявленію. Каждый элементъ имѣетъ самостоятельную жизнь, обладаетъ особенными свойствами; соединеніе отдѣльныхъ элементовъ въ цѣлую систему зависитъ отъ свойства самихъ элементовъ; соединеніе ихъ подчинено особымъ законамъ, которые Пауланъ и рассматриваетъ во 2-й части, озаглавленной *Законы умственной дѣятельности*. Здѣсь онъ излагаетъ то, что принято называть законами ассоціаціи идей, но изложеніе ихъ нѣсколько уклоняется отъ обычнаго; самая классификація этихъ законовъ своеобразна. Пауланъ приводитъ слѣдующіе основные законы: 1) законъ *систематической ассоціаціи*, формулируемый такимъ образомъ: «всякій психическій фактъ стремится возбудить (*faire naître*) такіе психическіе факты, которые могутъ гармонировать съ нимъ, которые могутъ вмѣстѣ съ нимъ стремиться къ общей цѣли и образовать систему»; 2) законъ *систематическаго подавленія* (*inhibition*) или *остановки* (*arrêt*): «всякій психическій феноменъ стремится воспрепятствовать появленію и развитію, или устранить тѣ психическія явленія, которыя не могутъ соединиться съ нимъ согласно закону систематической ассоціаціи, т. е. не могутъ соединиться съ

нимъ для какой-нибудь общей цѣли, — и въ третьихъ, законъ *ассоціаціи по контрасту*. Впрочемъ этотъ послѣдній является для автора производнымъ: онъ представляетъ изъ себя комбинацію двухъ первыхъ законовъ; ассоціаціи-же по сходству и смежности являются только особыми формами систематической ассоціаціи. Этимъ законамъ соединеній психическихъ элементовъ посвящена значительная часть книги (87—454 стр.): подробно рассмотрѣно ихъ приложеніе въ различныхъ формахъ умственной жизни, въ ощущеніи, воспріятіи, въ дѣятельности разума, въ образахъ, идеяхъ, сужденіяхъ, разсужденіяхъ, въ аффективныхъ явленіяхъ и стремленіяхъ (*tendances*), во вниманіи и волѣ, а также въ образованіи «личности». Наконецъ, послѣ рассмотрѣнія элементовъ сознанія и законовъ ихъ соединенія, Пауланъ переходитъ къ послѣдней и, можно сказать, главной части своего труда, которую онъ озаглавливаетъ «о духѣ» (*l'esprit*). Для него духъ есть, какъ онъ выражается, синтетическая дѣятельность (*activité synthétique*). Его цѣль — показать, что наиболѣе сложныя явленія психической жизни составлены изъ отдѣльныхъ уже указанныхъ имъ элементовъ. Въ этой части онъ разсматриваетъ дѣйствіе указанныхъ законовъ въ конкретныхъ проявленіяхъ (*dans les phénomènes concrets*). Онъ беретъ предметомъ изученія извѣстное стремленіе болѣе или менѣе сложное (наприм. любовь), затѣмъ одинъ изъ очень важныхъ элементовъ нашей психической жизни, а именно языкъ, и наконецъ (эта попытка очень интересна) разсматриваетъ, какъ изъ отдѣльныхъ элементовъ образуется реальная «личность» (для этой цѣли онъ пользуется біографическими данными натуралиста Дарвина). Такимъ образомъ получается выводъ, что разумъ есть синтезъ всѣхъ психическихъ элементовъ. Затѣмъ авторъ подвергаетъ рассмотрѣнію, какому воздѣйствію подвергаются психическіе элементы со стороны соціальной жизни, а также со стороны внѣшняго міра. Сочиненіе заканчивается нѣсколькими неяснымъ разсужденіемъ о «законахъ разума и законахъ міра».

Языкъ въ изложеніи автора отличается почти вездѣ простотой и ясностью хорошаго популяризатора; но цѣль сочиненія непонятна. Если оно имѣетъ притязаніе быть строго-научнымъ произведеніемъ, то въ немъ мало собрано фактовъ и много излишней схематичности въ изложеніи; при этомъ авторъ обнаруживаетъ полное незнакомство съ текущей англійской и германской психологической литературой. Если-же книга имѣетъ въ виду

быть популярнымъ руководствомъ, то она представляетъ слишкомъ значительные размѣры для сравнительно-небольшого количества затронутыхъ ею вопросовъ.

Е. Ч—въ.

Аристовъ. Психологія опытная. Руководство для изучающихъ. Вып. I. Рига, 1889 (106 стран.).

Девизомъ этой книги можно было-бы поставить: «съ міру по ниткѣ...». Но всѣ эти нитки не пригнаны одна къ другой, а потому въ результатѣ получается далеко не гармоническое цѣлое.

Психологія кое-что сдѣлала и помимо того, что излагается обыкновенно въ семинарскихъ тетрадкахъ. Авторъ, очевидно, сознавалъ это. Вотъ почему мѣстами въ его трудѣ пробиваются новѣйшія психологическія теченія, хотя дѣло не всегда обходится безъ недоразумѣній. Такъ «изучающей» едва-ли пойметъ что-нибудь въ изложеніи Веберовскаго закона (стр. 38). Что, наприм., значить выраженіе: ощущеніе больше предыдущаго (ощущенія) на 2, на 3?

Если отведено мѣсто веберовскому закону, — имени Вебера, впрочемъ, авторъ почему-то совсѣмъ не упоминаетъ, — то въ числѣ методовъ и источниковъ психологіи слѣдовало-бы назвать и экспериментъ. Но новѣйшіе психологическіе взгляды вовсе не повліяли на основу труда. Она остается старою, вольфганской. Достаточно сказать, что способностямъ души данъ полный просторъ. Авторитетами для автора служили Чистовичъ, Гогоцкій и даже Кедровъ. — Отмѣтимъ въ заключеніе пару курьезовъ.

«Психологія стремится опредѣлить смыслъ, значеніе явленій духовной жизни человѣка, чтобы какія-либо изъ нихъ не показались странными (!) и неразумными». Странная наука — психологія! Авторъ увѣренъ, что легко можно объяснить, почему мы видимъ предметы не вверхъ ногами. Жаль, что онъ не взялся за это объясненіе, если оно такъ легко. — Представленіе не точно разграничено отъ ощущеній. Отсюда такія неуклюжія выраженія, какъ «ощущеніе наблюдаемаго (?) льва» (стр. 65).

Я. К—скій.

5. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ.

Кн. С. Трубецкой. Метафизика въ древней Греціи. Москва, 1890 (508 стр.).

Только-что появившееся сочиненіе кн. Трубецкого представляет собою «изложеніе элементарной метафизики въ той конкретной исторической формѣ, въ какой она была раскрыта философіей древнихъ грековъ». Въ этой философіи, говоритъ авторъ, человѣческая мысль совершила опредѣленный законченный кругъ развитія. «Греческая метафизика является намъ какъ связанное органическое цѣлое. Изучая ее, мы усваиваемъ рядъ метафизическихъ положеній, которыя при сравненіи съ послѣдующими открытіями умозрѣнія являются основными и вмѣстѣ простѣйшими, элементарными. Поэтому изученіе классической философіи лежитъ въ основаніи изученія философіи вообще, въ основаніи правильного философскаго образованія. Это—школа, въ которой созрѣла европейская мысль и которую долженъ пройти всякій желающій философствовать, — всякій желающій объективно обсуждать и понимать современные, болѣе сложные вопросы и задачи умозрѣнія. Метафизикъ, вѣрующій въ объективность своей науки, долженъ доказать свое убѣжденіе на дѣлѣ, не начиная вѣчно сызнова, не нагромождая новыя построенія на плохо разчищенные развалины, но усваяя себѣ все положительное, сдѣланное до него. Если метафизика объективна, то слѣдуетъ доказать, что съ первыхъ-же шаговъ своихъ она не была празднымъ, безсодержательнымъ умствованіемъ, но познавала сущую истину въ ея исторически необходимыхъ формахъ,—что многочисленныя противорѣчія, которыя отъ начала раздѣляли философовъ, были лишь моментами въ развитіи ея идей, необходимыми исторически и діалектически» (стр. 1). Исходя изъ такой точки зрѣнія, авторъ думаетъ, что греческіе метафизики имѣютъ для насъ не только отвлеченно-историческій, но философскій, догматическій интересъ. «Первыя главы метафизики были написаны греками; мы хотимъ изучить и усвоить себѣ ихъ положительное содержаніе».

Въ настоящемъ трудѣ кн. Трубецкаго мы находимъ слѣдующія главы: метафизика въ религіи грековъ (48—151), Милетская школа (Θалесъ, Анаксимандръ, Анаксименъ), Пифагорейство (167—234), Гераклитъ, Элейская школа, Эмпедокль, атомисты и ато-

мизмъ, Анаксагоръ, софисты, Сократъ (432—505). Такимъ образомъ въ своемъ анализѣ древнихъ метафизическихъ ученій авторъ дошелъ до періода расцвѣта греческой метафизики въ системахъ Платона и Аристотеля.

Прежде чѣмъ перейти къ выполнению своей исторической задачи, авторъ считаетъ нужнымъ, однако, разобрать критически (во введеніи) главные аргументы противъ возможности метафизики.

«Одни доказываютъ ея невозможность а priori, другіе—а posteriori. Невозможность метафизики доказывается а priori тѣми писателями, которые хотягь убѣдить насъ, что самый предметъ ея, т. е. область абсолютнаго, сверхъ-чувственнаго и сверхъ-опытнаго не существуетъ, или-же, тѣми, которые допускаютъ существованіе метафизической области, но отрицаютъ ея познаваемость. Невозможность метафизики доказывается далѣе а posteriori «эмпирическою психологіей» или особаго рода теоріей человѣческаго разума, преимущественно развиваемой англійскими писателями, которые силятся доказать, что все человѣческое знаніе эмпирично и всецѣло обусловлено чувственнымъ опытомъ. Другого рода опытное доказательство противъ метафизики встрѣчается въ нѣкоторыхъ тенденціозныхъ сочиненіяхъ по исторіи философіи, которыя стремятся доказать, что метафизика есть лишь совокупность разнородныхъ и противоположныхъ мнѣній и въ развитіи своемъ шла къ саморазложенію и самоотрицанію».

Основательно разбирая апіорные и апостеріорные аргументы противъ метафизики, С. Н. Трубецкой сначала показываетъ, какъ ученіе о чувственномъ происхожденіи и полной относительности знаній само опирается на ученіе о *безотносительной относительности явленій*, т. е. на признаніе *метафизическаго характера отношеній*, или точнѣе—апіорнаго метафизическаго универсальнаго начала отношеній. Такимъ образомъ, отрицая абсолютное и его познаваемость, противники метафизики сами приходятъ къ особаго рода метафизикѣ, причемъ метафизика эмпиризма, утверждающая, что *все сущее* есть только явленіе безъ чего-либо являемаго намъ, оказывается метафизикою ложною, фантастическою. Доказывая несостоятельность апостеріорныхъ аргументовъ, авторъ обнаруживаетъ несостоятельность односторонней эмпирической теории познанія и показываетъ, какъ, вопреки основному положенію эмпиристовъ, *субъектъ въ каждомъ актѣ своею воспріятія,*

познанія и сознанія, въ каждомъ актѣ жизни своей, во всякомъ своемъ отношеніи выходитъ изъ себя метафизически, всеобщимъ образомъ. Рекомендуемъ читателю самому прочесть прекрасныя страницы, посвященныя кн. Трубецкимъ подробному развитію этого положенія, такъ какъ въ стройномъ логическомъ анализѣ автора трудно было-бы выкинуть какія-либо звенья безъ ущерба для дѣла.

Подводя итоги своему изслѣдованію вопроса о возможности метафизики, авторъ говоритъ: «Итакъ, свидѣтельство сознанія склоняется въ пользу метафизики: метафизика возможна и обуславливается не случайнымъ мистическимъ экстазомъ, не частнымъ прозрѣніемъ истины вещей,—ея возможность обосновывается общею дѣятельностью человѣческаго духа, кореннымъ закономъ его сознанія» (стр. 30). Но если метафизика возможна и существуетъ, то гдѣ-же истинная метафизика? Въ виду разногласія метафизиковъ относительно всѣхъ пунктовъ ея ученія, среди многихъ естественно возникаетъ вопросъ: гдѣ-же метафизика и каковы ея опредѣленные результаты? Показавъ распространенность мнѣнія о бесплодности метафизической работы нѣсколькихъ тысячелѣтій, авторъ предлагаетъ—хотя-бы изъ почтенія къ великимъ наставникамъ человѣчества, къ тѣмъ исполинамъ мысли и духа, которые возлюбили вселенскую истину волею и умомъ и трудились въ ея познаніи, изъ уваженія къ мысли всего человѣчества,—спросить себя: полно, была-ли на самомъ дѣлѣ эта работа столь бесплодна? была-ли метафизика воистину столь суетна и лжива, разнорѣчія философовъ столь велики и непримиримы? Безпристрастному изслѣдованію этого вопроса должна служить «исторія философіи», и прекрасный трудъ автора является образцомъ дѣйствительно безпристрастнаго и основательнаго историческаго анализа въ области прошлой судьбы метафизики.

Мы не имѣемъ возможности въ этой краткой библиографической замѣткѣ изложить сколько-нибудь полно ходъ специальныхъ историческихъ изслѣдованій автора. Замѣтимъ только, что нельзя не выразить полного сочувствія общему приему автора, старающагося связать всѣ ученія древнѣйшихъ греческихъ метафизиковъ не только съ общими религіозными и мифологическими представленіями греческаго народа, но и съ отдѣльными религіозными культами въ тѣхъ городахъ и странахъ греческаго міра, въ которыхъ возникали отдѣльныя философскія ученія и направленія метафизической мысли. Задача, принятая на себя авторомъ, въ выс-

шей степени трудна и требовала для своего выполненія огромной филологической и исторической эрудиции, но трудъ автора и съ этой стороны удовлетворяетъ строгимъ критическимъ требованіямъ.

Въ освѣщеніи отдѣльныхъ философскихъ ученій мы находимъ, благодаря такому приему, много оригинальнаго и новаго. Особенно любопытно и самостоятельно истолкованіе пифагорейской метафизики, а также изложеніе атомизма. Мы надѣемся еще со временемъ вернуться къ болѣе подробной критической оцѣнкѣ главныхъ результатовъ исторической части труда кн. Трубецкого, а пока не можемъ не рекомендовать его въ качествѣ настольной книги каждому образованному человѣку, интересующемуся судьбами метафизики и желающему въ правильномъ освѣщеніи ознакомиться съ древнѣйшимъ періодомъ европейской философіи.

Н. Г.

E. W. Simson. Der Begriff der Seele bei Plato (понятіе души у Платона). Eine Studie. Als Preisschrift gekrönt mit der goldenen Medaille von der historisch-philologischen Facultät der Kaiserlichen Universität Dorpat. Leipzig, 1889 (186 стр.).

Не довольствуясь академическими лаврами, авторъ пожелалъ распространить свой трудъ за предѣлы Дерптскаго филологическаго факультета; важные субъективные мотивы, побудившіе автора въ этомъ случаѣ, изложены въ предисловіи книги, вмѣстѣ съ собственнымъ, довольно нескромнымъ мнѣніемъ автора о достоинствахъ его сочиненія. Авторъ думаетъ, что онъ «оказалъ большую услугу изслѣдователямъ Платона, такъ какъ до сихъ поръ, насколько ему извѣстно, не существуетъ труда, въ которомъ подобнымъ образомъ была-бы разработана психологія Платона».

Эрудиція автора доказывается, по его мнѣнію, приложеннымъ въ концѣ книги перечнемъ цитатъ изъ древнихъ и новыхъ писателей, которыми онъ пользовался.

Съ мнѣніемъ г. Симсона о его книгѣ согласиться нельзя. Въ общемъ она не только не представляетъ сколько-нибудь цѣннаго самостоятельнаго изслѣдованія, но не удовлетворяетъ даже требованіямъ, предъявляемымъ къ добропорядочной компиляціи: нельзя-же въ самомъ дѣлѣ ставить въ большую заслугу автору то, что онъ прочелъ нѣсколько общеизвѣстныхъ книгъ и наполнилъ

свое сочиненіе сырымъ матеріаломъ цитатъ изъ Платона, переписавши, на примѣръ, почти всего Тимея. Незнакомство автора съ научными приѣмами изслѣдованія и отсутствіе не только пониманія, но даже и интереса къ важнѣйшимъ задачамъ современной разработки Платона, вмѣстѣ съ безграничной самоувѣренностью автора, отнимаютъ у его книги всякое значеніе. Она является лишнею не только въ сравненіи съ тѣмъ, что можно найти въ хорошихъ общихъ сочиненіяхъ, на примѣръ въ «Исторіи психологіи» Зибекка, или у Целлера, но даже двѣ-три непритязательныя нѣмецкія диссертациі могутъ вполне замѣнить ее. Перейдемъ къ частностямъ.

Къ вопросу о подлинности и хронологическомъ порядкѣ сочиненій Платона г. Симсонъ относится болѣе чѣмъ поверхностно и, конечно, не имѣетъ ни малѣйшаго права безъ всякихъ доводовъ считать споры объ этомъ предметѣ «праздными и безплодными» (стр. 26 и слѣд.) и отдѣлываться отъ нихъ нѣсколькими небрежными замѣчаніями,—хотя-бы уже потому, что нельзя-же серьезно считать принадлежащими Платону и подлинными такія произведенія, какъ Миносъ, Феагесъ, Соперники и Еріноміс.—Въ изложеніи двухъ основныхъ понятій философіи Платона—идей и матеріи—г. Симсонъ просто переписываетъ общеизвѣстныя мѣста изъ Платоновыхъ діалоговъ, отсылая читателя въ затруднительныхъ случаяхъ къ Тейхмюллеру (которому, мимоходомъ замѣтимъ, авторъ слишкомъ много «обязанъ» въ своей книгѣ). Отношеніе души, въ ея бытіи, къ Платоновскому началу бытія—идеѣ—не только не выяснено, но даже и не затронуто, хотя это капитальный вопросъ Платоновской онтологіи, и конечно не могъ быть обойденъ въ «спеціальному» изслѣдованіи о психологіи Платона. Въ изложеніи ученія о Богѣ и о міровой душѣ (стр. 52 и слѣд.) г. Симсонъ разрѣшаетъ себѣ неограниченный просторъ толкованій, ибо только этимъ можно объяснить тотъ фактъ, что г. Симсонъ отождествляетъ Бога то съ міровой душой, то съ ея частью. Мѣсто изъ Федре (245 С. и сл.) не только не доказываетъ тождества Бога съ міровой душой (стр. 53), но и совсѣмъ ничего не говоритъ о Богѣ, а утверждаетъ лишь, что душа, какъ начало движенія, не рождена и безсмертна; да и вообще, въ подтвержденіе своего взгляда, г. Симсонъ не только не можетъ привести ни одного мѣста изъ Платона, но всѣ мѣста, гдѣ идетъ рѣчь объ отношеніи Бога и міровой души, своимъ

прямымъ смысломъ опровергаютъ комбинаціи г. Симсона.—Излагая ученіе Платона о безсмертіи души, г. Симсонъ хотя и покидаетъ своего учителя, Тейхмюллера, но по отсутствію филологической строгости не уступаетъ ему. Невѣрно мнѣніе г. Симсона, будто *почти во всѣхъ* діалогахъ Платона встрѣчаются доказательства безсмертія души; несправедливо и то, будто лишь въ Федръ, Государствѣ и Федонѣ встрѣчаются подробныя доказательства (стр. 128—129). Въ дѣйствительности, кромѣ поименованныхъ діалоговъ, есть особое доказательство и въ Менонѣ (85 С — 86 В), — любопытное между прочимъ и потому, что къ нему вѣроятно относится ссылка въ Государствѣ (611 В); въ остальныхъ же діалогахъ доказательствъ безсмертія души не существуетъ. Между отдѣльными доказательствами въ Федонѣ г. Симсонъ не дѣлаетъ сколько-нибудь точнаго отграниченія, хотя въ данномъ случаѣ достаточно было-бы просто повторить то, что говорится у Боница въ *Platonische Studien*. Въ передачѣ доказательства безсмертія души въ Государствѣ г. Симсонъ повторяетъ ошибку Тейхмюллера, считая особымъ доказательствомъ безсмертія душъ то положеніе, что души не увеличиваются и не уменьшаются въ своемъ числѣ (*Resp.* 611 А и сл.), тогда какъ у Платона оно является лишь выводомъ изъ ученія о безсмертіи души.—Общая оцѣнка психологіи Платона (171 — 176) наполнена обыкновенными общими фразами и похвалами, которыя вообще принято говорить въ подобныхъ случаяхъ о Платонѣ. Ничего другого, кромѣ улыбки, не можетъ вызвать фраза г. Симсона, будто въ теченіи 2000 лѣтъ, протекшихъ со времени Платона, «мы, къ стыду нашему, почти ничего новаго не узнали о душѣ». Г-нъ Симсонъ могъ-бы не отождествлять себя съ современной психологіей.

Въ заключеніе два слова объ «эрудиціи» г. Симсона. Въ настоящее время трудно удивить кого-бы ни было длиннымъ перечнемъ «цитированныхъ сочиненій», помѣщаемымъ въ началѣ или концѣ книги, — трудно потому, что почти во всѣхъ учебникахъ можно найти обстоятельные библиографическіе указатели. Но г. Симсонъ не постѣснился привести въ своемъ указателѣ даже Гётевскій «*West-östlicher Divan*» и «*Trompeter von Säckingen*» Шеффеля. На 9-й же страницѣ у г. Симсона встрѣчается любопытная ссылка на несуществующее сочиненіе Аристотеля «*de part. animae* IV, 10. 687, 7»; мы имѣемъ серьезныя основанія думать, что это не

опечатка, — между прочимъ и потому, что не только на 687-й стр., но и во всей 10 гл. IV-й книги сочиненія Аристотеля de part. animalium нѣтъ отрывка, приведеннаго у г. Симсона въ томъ мѣстѣ текста, къ которому относится указанное примѣчаніе.

В. Преображенскій.

Dr. J. Baumann. Platons Phädon, philosophisch erklärt und durch die späteren Beweise für die Unsterblichkeit ergänzt. Gotha 1889 (VIII + 208).

Сочиненіе д-ра Баумана ставитъ себѣ задачей «философское объясненіе» платоновскаго Федона и указаніе типичныхъ доказательствъ безсмертія души у позднѣйшихъ философовъ. Подъ философскимъ объясненіемъ авторъ подразумѣваетъ разсмотрѣніе Федона, какъ произведенія, представляющаго до сихъ поръ научную цѣнность; но для этого діалектическая форма разсужденія у Платона должна быть превращена въ логическую — въ видѣ посылокъ и умозаключеній. Критическій разборъ діалога, сопровождающій рядъ такихъ «логическихъ транскрипцій», приводитъ автора къ слѣдующимъ положительнымъ результатамъ: Платонъ доказалъ, что 1) душа различна отъ тѣла, какъ всегда себѣ адекватная, простая сущность (тождество формальнаго самосознанія); 2) душа невыводима изъ тѣла, какъ его результатъ, такъ какъ результатъ всего сложнаго можетъ имѣть только тѣ свойства, которыя присущи составнымъ частямъ; 3) душа свидѣтельствуетъ о такой дѣятельности, которая идетъ дальше ощущенія и простого воспоминанія (раціональныя категоріи въ наукѣ, способность идеализации, искусство, религія), — слѣдовательно, есть специальная субстанція, возвышающаяся надъ чисто-тѣлесными функціями; 4) Платонъ, хотя и своеобразно, провелъ мысль, что субстанціи не возникаютъ и не исчезаютъ въ природѣ (аргументація Платона въ XV — XVII гл. о возникновеніи изъ противоположнаго не выдерживаетъ критики, но скрывающаяся за нею мысль о томъ, что нѣтъ абсолютнаго возникновенія и уничтоженія, — безусловно вѣрна); 5) такимъ образомъ духъ не исчезаетъ со смертію тѣла. — Авторъ не признаетъ, чтобы дарвинизмъ или фізіологическая психологія угрожали такому ученію о душѣ: основное предположеніе Дарвина о сходствѣ началъ познанія у человѣка и у животныхъ — ложно; хотя ощущенія высшихъ животныхъ тѣ-же, что

и у человѣка, но послѣдній переработываетъ ихъ категоріями (субстанція, причинность): въ этомъ коренится религія и наука, которыхъ у животныхъ не существуетъ даже въ самой слабой степени; наконецъ дарвиновское объясненіе морали (соціальный инстинктъ, способность многихъ принимать во вниманіе интересы другихъ) уже предполагаетъ мораль. Равнымъ образомъ фізіол. психологія доказываетъ только зависимость проявленій душевной дѣятельности отъ извѣстныхъ импульсовъ, но не можетъ опровергнуть различія души отъ тѣла, ея субстанціальности и т. д.

Историческій прогрессъ въ развитіи проблемы безсмертія касается только формы доказательствъ, сущность-же ихъ остается неизмѣнною и сводится къ двумъ пунктамъ: 1) признанію различія души отъ тѣла и 2) средства идеи вѣчности духу. — Ученіе о душѣ у Плотина опирается всецѣло на платоновское ученіе объ идеяхъ; душа понимается какъ начало причастное вѣчнымъ идеямъ, активное, неразрывно связанное съ жизнію, — въ противоположность безкачественной, пассивной, неопредѣленной матеріи. Характерно требованіе Плотина, чтобы демонстративное доказательство безсмертія переходило въ доказательство посредствомъ личнаго переживанія: образуй въ себѣ вѣчное — и ты не будешь сомнѣваться въ своей вѣчности! — Въ доказательствѣ Августина оригинальна, хотя и не убѣдительна, мысль о безсмертіи души, какъ субъекта науки и искусства, которая вѣчна въ силу неизмѣнности своихъ понятій. Типичное доказательство безсмертія на почвѣ аристотелевской философіи представляетъ Тома Аквинатъ; онъ доказываетъ непреходимость интеллектуальныхъ субстанцій вообще, подводитъ подъ эту категорію понятіе человѣческой души и такимъ образомъ заключаетъ о ея безсмертіи. Антитезой Аквинату является Дунсъ Скотъ, который относится къ Аристотелю критически и отрицательно и приходитъ къ заключенію, что безсмертіе весьма вѣроятно, но не можетъ быть доказано философски. Такъ-же отрицательно относится къ безсмертію Помпонатій. Декартъ, по мнѣнію автора, является гораздо болѣе спиритуалистомъ, чѣмъ всѣ предшествующіе философы, — даже Платонъ; «субстанція мыслящая» радикально отлична отъ протяженной; и такъ какъ нѣтъ причинъ, которыя могли-бы разрушить душу со смертію тѣла, то душа безсмертна. У Локка, при его отрицаніи познаваемости субстанцій вообще, вопросъ о безсмертіи получаетъ морально-религіозный характеръ въ связи съ нравственно-религіозной и

практической задачей человека.—Метафизика Лейбница распространяет одухотворенность на всю природу: все, что есть в материи сверхъ противодѣйствія и протяженности, т.-е. всякое активное начало, понимается какъ душа; безсмертіе души слѣдуетъ изъ ея нематеріальности и слѣдовательно неразложимости на части. Доказательство Мендельсона состоитъ въ томъ, что никакая субстанція (сила), а слѣдовательно и душа, не исчезаетъ въ природѣ; душа, т.-е. сила мышленія и хотѣнія, не зависитъ отъ сложнаго, отъ тѣла,—слѣдовательно проста и неразложима на части, т.-е. не можетъ исчезнуть. Относительно Канта авторъ замѣчаетъ, что морально-практическое обоснованіе безсмертія не имѣетъ никакой самостоятельной цѣнности и основано въ сущности на теоретическихъ предположеніяхъ, которымъ придается только названіе практическихъ; что-же касается до критики рациональной психологіи, то авторъ не признаетъ ее доказательной: наприм. онъ считаетъ неосновательнымъ отрицаніе Кантомъ субстанціальности «я», какъ единства самосознанія. Сочиненіе оканчивается изложеніемъ взглядовъ Фехнера: Фехнеръ выводитъ понятіе о безсмертіи изъ идеальныхъ стремленій духа и старается обосновать его аналогіями отъ фактовъ земнаго существованія къ фактамъ надземнаго, но впадаетъ при этомъ въ странную фантастику: наприм. онъ говоритъ, что духъ въ этой жизни приготовляетъ себѣ тѣло для будущей, подобно тому какъ духъ эмбриона вырабатываетъ себѣ земное тѣло,—что души великихъ людей живутъ реально въ ихъ твореніяхъ, что духи могутъ являться и т. п.

Dr. Edmund Koenig. Die Entwicklung des Causalproblems von Cartesius bis Kant. Studien zur Orientirung über die Aufgaben der Metaphysik und Erkenntnisslehre. Lpz. 1889 (340 стр.).

Работа Кёнига имѣетъ свою цѣлью прослѣдить развитіе проблемы причинности отъ Декарта до Канта включительно. Такія границы изслѣдованія обуславливаются съ одной стороны тѣмъ, что только со времени научныхъ изслѣдованій Галилея и Ньютона философская обработка понятія причинности получаетъ твердую почву,—съ другой стороны тѣмъ, что въ трансцендентальномъ идеализмѣ авторъ видитъ удовлетворительное для предшествующей эпохи разрѣшеніе вопроса. Поэтому авторъ начинаетъ съ изложенія тѣхъ представленій о причинности, которыя

были даны Ньютоно-Галилеевской наукой: это главнымъ образомъ представленіе механическаго дѣйствія въ связи съ динамическимъ и физическимъ понятіемъ силы. На этой почвѣ возникаетъ плѣлый рядъ спекулятивныхъ изслѣдованій, развивающихся въ смыслѣ онтологическаго или феноменалистическаго истолкованія понятія причинности. Исходная точка перваго направленія дается Декартомъ. Здѣсь причинность понимается непосредственно въ связи съ понятіемъ субстанціи; связь причины и дѣйствія рассматривается какъ эквивалентъ логическаго отношенія и слѣдствія. Еще яснѣе проявляется логическій элементъ въ пониманіи причинности у Мальбранша: Въ силу рационалистическихъ требованій, единственной реальною причиной признается Богъ; фактическая связь явленій, въ которой обыденный способъ представленія видитъ отношеніе причинности, рассматривается подъ формулой понятія «causes occasionnelles». Декартовскій принципъ пассивности матеріи распространяется здѣсь и на область душевной жизни — внесеніемъ понятія мотиваціи, хотя детерминизмъ и не проводится еще здѣсь вполне строго. Рационалистическое пониманіе причинности и проведеніе детерминистическаго принципа достигаетъ своего кульминаціоннаго пункта въ системѣ Спинозы; изъ мысли о единствѣ обихъ атрибутовъ въ абсолютной субстанціи, мышленія и протяженія, равно какъ и изъ разсмотрѣнія геометрическихъ фактовъ, вытекаетъ пониманіе причинной связи, какъ вполне эквивалентной логическому отношенію. Строгое проведеніе монизма, признающаго только имманентную причинность въ абсолютной субстанціи, однако не удается Спинозѣ: въ своей психологіи онъ склоняется то къ признанію имманентной или внутренней, то къ допущенію транзгентной или внѣшней причинности. Противоположностью монизму Спинозы является монадологическій плюрализмъ Лейбница, въ которомъ однако, при посредствѣ теорій предустановленной гармоніи, также находитъ свое примѣненіе принципъ имманентной причинности. Лейбницъ впервые проводитъ разграниченіе между реальнымъ отношеніемъ причины и дѣйствія и логическимъ отношеніемъ основанія и слѣдствія.

Хотя характеръ англійской философіи отмѣчается лѣтъ-же рационализмомъ, однако заслуга англичанъ состоитъ въ томъ, что они прослѣдили отношенія метафизическихъ понятій въ ихъ примѣненіи къ конкретному реальному содержанію. Бэконъ понималъ

причинность строго позитивистически, какъ связь въ бытіи, не отрицая впрочемъ возможности логическаго вывода дѣйствія изъ причины; однако онъ различилъ эмпирическую закономерность явленій отъ зависимости послѣднихъ отъ реальныхъ причинъ, въ которой и заключалась для него истинная причинность. Гоббзъ дѣлаетъ попытку опредѣлить причинность независимо отъ метафизическаго понятія дѣйствія, опредѣляя причину, какъ сумму основоопредѣлений факта. Въ Локкѣ авторъ видитъ основателя критицизма въ широкомъ смыслѣ слова, хотя Локковская критика и не достигаетъ своей цѣли, такъ какъ дѣлаетъ заранѣе догматическія предположенія и разрѣшается въ психологическій сенсуализмъ. Болѣе послѣдовательное проведеніе Локковскихъ принциповъ принадлежитъ Беркли и Юму. Заслуга Беркли лежитъ, по мнѣнію автора, въ томъ, что онъ впервые строго формулировалъ феноменалистическій взглядъ на природу и выставилъ понятіе закона, которому подчинены понятія причины и дѣйствія. Юмъ довелъ до конца критическую задачу Локка; онъ понялъ, что законъ причинности лежитъ въ субъектѣ, но разрѣшилъ представленіе необходимой связи причины и дѣйствія въ психологическую иллюзію. Оппозиція Рида не имѣла объективной цѣны, и критическая задача Юма была разрѣшена Кантомъ. Канту авторъ посвящаетъ около трети своего сочиненія и очень подробно разбираетъ Кантовскую теорію познанія, касаясь, по поводу спорныхъ пунктовъ истолкованія Канта, и главныхъ представителей современной Кантовской литературы, наприм. Коэна, Рила, Эрдманна и друг. Результаты Кантовской теоріи представляются авторомъ въ слѣдующемъ порядкѣ: 1) съ признаніемъ категорій исчезаетъ субъективизмъ Юма; 2) исчезаютъ трудности метафизическихъ умозрѣній, вытекавшихъ изъ того, что пытались понять, какъ возможно единство въ вещахъ самихъ въ себѣ; 3) всякое познаніе связи должно опираться на опытъ; 4) абсолютная метафизика становится невозможной.—Авторъ не ограничивается фактическимъ изложеніемъ развитія проблемы въ связи съ метафизическимъ ученіемъ того или другого философа, но связываетъ свое изложеніе съ критикой. Въ общемъ, при нѣкоторомъ знакомствѣ съ сущностью вопроса о причинности, книга читается съ интересомъ, несмотря на нѣкоторую сухость изложенія.

А. Б—въ.

Chantepie de la Saussaye. Lehrbuch der Religionsgeschichte I и II. Freiburg, 1887—9.

Эта книга входит въ составъ «собранія богословскихъ учебниковъ», издающагося наиболѣе извѣстными современными протестантскими учеными, каковы: Гарнакъ, Гольцманъ, Вейсцекеръ и другіе. «Учебникъ исторіи религій» заключаетъ въ себѣ систематическое изложеніе всѣхъ результатовъ новѣйшихъ изслѣдованій. Среди молодой, но обширной и крайне безпорядочной литературы миѳологіи и науки религій давно чувствовалась потребность въ такомъ руководствѣ, которое-бы заключало въ себѣ научное изложеніе фактовъ въ связи съ безпристрастнымъ, объективнымъ обзоромъ главнѣйшихъ направленій, различныхъ мнѣній и гипотезъ по поводу многочисленныхъ спорныхъ пунктовъ. Книга голландскаго ученаго блестящимъ образомъ удовлетворяетъ этимъ требованіямъ и даетъ полную картину современнаго состоянія науки. Безпристрастіе, здравый критицизмъ, выдающаяся способность научной систематизаціи составляютъ особенности этого ученаго, продуманнаго труда. Отдѣльныя характеристики мѣтки и остроумны, всегда основательны. Изложеніе чрезвычайно ясно и живое, такъ что книга при всей своей учености читается чрезвычайно легко. Литература каждаго вопроса указана со всею желательной полнотой, хотя авторъ нигдѣ не грѣшитъ излишкомъ. За общеою частью, въ которой излагаются основныя задачи и вопросы науки религій (наприм. вопросы о генезисѣ и классификаціи) слѣдуетъ «феноменологическая часть», гдѣ описываются и систематизируются главныя группы религиозныхъ явленій (предметы религиознаго почитанія, боги, культъ, магія, священство, миѳологія, религиозная община, догма, отношеніе религіи къ нравственности, искусству, умозрѣнію и пр.). Затѣмъ слѣдуетъ *этнографическая* часть, гдѣ авторъ останавливается преимущественно на религіяхъ дикарей и вообще тѣхъ религіяхъ, которыя не могли войти въ *историческую часть*. Этой послѣдней посвящается все остальное сочиненіе. Въ первомъ томѣ, встрѣченномъ самыми лестными отзывами критики, излагаются исторически религіи китайцевъ, египтянъ, ассиро-вавилонянъ, индусовъ). Во второмъ томѣ, появившемся этимъ лѣтомъ, находится исторія персидской, греческой, римской, германской религіи и исторія ислама. исторія греческой и римской религіи изложена превосходно и всякому, изучающему исторію древней философіи, нельзя не ре-

комендовать этого очерка, столь полного въ своей сжатости, столь чуждаго всякой односторонности, обыкновенно отличающей различныя школы миеологовъ. Вполнѣ сознавая несовершенное состояніе своей науки и сложность ея вопросовъ, авторъ пытался прежде всего опредѣлить положительные результаты, добытые до сихъ поръ трудами различныхъ, противоположныхъ школь, сопоставить ихъ и оцѣнить относительную правоту ихъ различныхъ методовъ, гипотезъ и принциповъ. И, какъ мы думаемъ, это въ значительной степени ему удалось. Принимая во вниманіе общій интересъ, представляемый этой книгой, и ея крупныя научныя и литературныя достоинства, мы думаемъ, что переводъ этой книги на русскій языкъ былъ-бы весьма желателенъ и пополнилъ-бы крупный пробѣлъ нашей литературы.

С. Тр.

М. Е. Соколова. Краткая исторія философіи. Симбирскъ. 1889 г. (96 стр.).

«Авторъ этого труда преслѣдовалъ узкую опредѣленную цѣль: составить учебникъ по исторіи философіи» для духовныхъ семинарій; поэтому книжка составлена примѣнительно къ новой программѣ для преподаванія философіи въ духовныхъ семинаріяхъ, и съ этой точки зрѣнія мы и должны разсматривать ее. Главное достоинство каждаго учебника—ясное, точное, сжатое, но вмѣстѣ съ тѣмъ связное, изложеніе свѣдѣній по извѣстному предмету. Авторъ разсматриваемой книжки сжато и точно передаетъ содержаніе главнѣйшихъ системъ философіи и во многихъ случаяхъ довольно ясно; но есть отдѣлы, гдѣ стремленіе къ краткости заставляетъ автора прибѣгать къ конспективному способу изложенія, т.-е. только перечислять главные пункты содержанія системъ (наприм. стр. 84—86 о Шеллингѣ и Гегелѣ); такихъ отдѣловъ, конечно, нельзя изучать; они могутъ служить только конспектомъ при объясненіяхъ наставника. Тѣмъ-же стремленіемъ къ краткости объясняется своеобразный во многихъ мѣстахъ способъ изложенія автора: наприм. «по Сократу добродѣтель=знаніе=польза=счастіе» (стр. 23). «Платонъ признавалъ единого Бога, который у него сливался съ идеей добра. Идея добра=единный Богъ=Всевышнее Существо=божественный разумъ» (стр. 28).

Затѣмъ связное изложеніе существенно необходимо во всякомъ

учебникѣ, а особенно по исторіи философіи,—вопервыхъ потому, что при изученіи философіи воспитанники должны приучаться къ связному мышленію, а вовторыхъ, самое введеніе новымъ уставомъ исторіи философіи въ кругъ семинарскихъ предметовъ объясняется именно желаніемъ, чтобы воспитанники для лучшаго пониманія философскихъ ученій познакомились съ ихъ историческою послѣдовательностью и внутреннею связью между ними. Между тѣмъ у автора рѣдко устанавливается надлежащая связь между системами и частными отдѣлами ихъ; наприм. совсѣмъ не трудно было-бы генетически связно изложить ученія Эалеса, Анаксимандра и Анаксимена. А между тѣмъ ученіе Анаксимандра о первоосновѣ (*ἀπειρον*) авторъ сближаетъ съ брамой индійцевъ и Хаосомъ Гезіода, вмѣсто того, чтобы сблизить его съ ученіемъ Эалеса о водѣ, что объясняло-бы внутреннюю связь между ними. Изложеніе ученія Анаксимена начинается разсужденіемъ о самодвиженіи одушевленныхъ существъ, о душѣ, какъ двигающемъ началѣ, о смѣшиваніи первобытными народами души съ воздухомъ и пр., но опять не указывается отношенія къ предшествующему ученію. Такое-же отсутствіе внутренней связи между частными отдѣлами замѣтно и въ дальнѣйшемъ изложеніи. Встрѣчаются даже особыя заглавія: мысли Декарта (стр. 60), мысли Вольфа (стр. 64), мысли Бэкона (стр. 66) для такихъ отдѣловъ, которые не связаны ни съ предыдущимъ, ни съ послѣдующимъ изложеніемъ автора и которые совсѣмъ не требуются программой. Встрѣчается также нѣсколько неточныхъ и странныхъ выраженій, которыя въ учебникѣ не совсѣмъ умѣстны. Наприм. «Маркъ Аврелій былъ любезнымъ, кроткимъ стойкомъ» (стр. 38). Это утвержденіе не оправдывается исторією; извѣстно, что, по распоряженію Марка Аврелія, происходило преслѣдованіе христіанъ, которое по своей систематической жестокости превосходило всѣ предшествовавшія гоненія на христіанъ, даже гоненіе Нерона (стр. 30). Далѣе: «хотя Плотинъ и не былъ стойкомъ, однако вель умѣренную, воздержную жизнь» (стр. 44). Странно указаніе на стойковъ, когда можно-бы вполне объяснить образъ жизни Плотина изъ его взгляда на матерію и чувственныя удовольствія, которыя онъ считалъ зломъ.

Къ достоинствамъ сочиненія г. Соколова нѣжно отнести, во-первыхъ, то, что въ немъ даны отвѣты на всѣ пункты семинарской программы; вовторыхъ, по большей части указаны главнѣйшія сочиненія философовъ, ученія которыхъ излагаются. Однако

чтеніе этой книжки, по причинѣ отрывочности и шероховатости слога, довольно утомительно.

Я. Ельс.

Блезъ Паскаль. Мысли. Съ предисловіемъ Прево-Парадоля. Переводъ П. Д. Первова. Ц. 1 р. 60 к. (260 стр.). Изд. журнала «Пантеонъ Литературы». Спб. 1889 г.

Паскаль — одна изъ самыхъ интересныхъ въ нравственномъ и психологическомъ отношеніи личностей. Прево-Парадоль такъ характеризуетъ его: «Быстро исчезающее сомнѣніе, глубоко охватившая вѣра; вмѣстѣ съ нѣкотораго рода отчаяніемъ, страсти скорѣе заглушаемыя, чѣмъ сдержанныя, пренебреженіе къ славѣ въ томъ возрастѣ, когда иной готовъ умереть за нее, гений, замкнувшійся въ одномъ кругу предметовъ и всецѣло обрекшій себя на спасеніе душъ, величіе характера и духа, дѣлающаго постоянныя усилія, чтобы смирить себя передъ Богомъ, чахнущая и умерщвляющая себя жизнь въ слабомъ тѣлѣ, преждевременная смерть за неоконченной работой — вотъ исторія Паскаля...» (стр. 4 — 5). Съ молодыхъ лѣтъ Паскаль сталъ лицомъ къ лицу передъ роковыми вопросами: о вѣчности, о смерти, о смыслѣ жизни. Онъ падалъ подъ тяжестью этихъ вопросовъ, искалъ «съ болью въ сердцѣ» отвѣта на нихъ, отчаявался и снова вѣрилъ. Поглощенный мыслію о вѣчности, онъ видѣлъ въ людской жизни одну лишь сплошную безцѣльную суету, и это терзало его. «Ужасное состояніе, — говоритъ онъ, — чувствовать, что все протекаетъ, чѣмъ люди обладаютъ» (стр. 215). Даже Шопенгауэръ не смотрѣлъ на земную суетолоку болѣе пессимистически, чѣмъ Паскаль. «Природа дѣлаетъ насъ во всѣхъ положеніяхъ постоянно несчастными...» (с. 44); «жизнь человѣческая не что иное какъ постоянная иллюзія, люди только и дѣлаютъ, что обманываютъ другъ друга и льстятъ другъ другу...» (53); «мы слабы и смертны, мы столь жалки, что ничто не можетъ насъ утѣшить, когда мы станемъ ближе вдумываться въ наше положеніе» (69). «Непостоянство, скука, безпокойство — вотъ положеніе человѣка» (92).

По отношенію къ наукѣ Паскаль является совершеннымъ скептикомъ: истинный предѣлъ человѣческаго знанія для Паскаля — тотъ, «до котораго доходятъ великія души, которыя, прошедши все, что человѣку знать можно, находятъ, что онѣ ничего не знаютъ,

и встрѣчаются съ тѣмъ самымъ незнаніемъ, отъ котораго онѣ от-
правились» (65). — Не наука можетъ спасти человѣка, а благо-
дать (65). Паскаль призываетъ не къ отреченію отъ жизни
вообще (къ чему впослѣдствіи призывалъ Шопенгауэръ), а лишь
къ отреченію отъ земной жизни ради будущей. «Человѣкъ
не что иное, какъ тростникъ, очень слабый по природѣ, но
этотъ тростникъ мыслить,—говоритъ Паскаль (47);—человѣкъ
хочетъ знать—въ этомъ его величіе, но онъ не можетъ знать—
въ этомъ его ничтожество. Такова природа человѣка, и одна
лишь христіанская религія поняла ее надлежащимъ образомъ:
она представила человѣка падшимъ вслѣдствіе первороднаго
грѣха и все-таки сохраняющимъ въ себѣ неизгладимые слѣды
своего славнаго происхожденія». По мнѣнію Паскаля, «тайна
преемственности грѣха и есть та вещь, безъ которой мы не мо-
жемъ имѣть никакого понятія о насъ самихъ» (100). Христіан-
ская религія, разгадавшая человѣка, одна только и можетъ дать
ему истину, счастье, спокойствіе. Такимъ образомъ, Паскаль яв-
ляется однимъ изъ самыхъ горячихъ, искреннихъ защитниковъ хри-
стіанства. Необходимость религіозной вѣры и средства пріобрѣсти
ее—вотъ вопросы, на которыхъ особенно настойчиво останавли-
вается онъ. — Переводъ г. Перова совершенно удовлетворите-
ленъ и, безъ сомнѣнія, найдетъ себѣ достаточно читателей сре-
ди лицъ, интересующихся нравственными вопросами, но не вла-
дѣющихъ иностранными языками.

Н. Тимковскій.

ПРИЛОЖЕНИЕ.

Библиографическій листок *).

1. Русскія книги философскаго содержания, вышедшія въ 1889 году.

Амбросъ, А. В.—Границы музыки и поэзіи. Этюдъ изъ области музыкальной эстетики. Пер. съ 2-го нѣм. изд. II т. Спб. VIII+144 стр. 1200 экз. 1 р. 50 к.

Аристовъ, А., свящ.—Психологія опытная. (Руководство для изучающихъ). Вып. I. Рига. 106 стр. 1450 экз. 50 к.

Астафьевъ, П. Е.—Состязаніе словъ съ понятіями. Объясненіе по подновленному вопросу о тенденціозности въ искусствѣ. Изъ № 4 «Рус. Дѣла». Москва. 16 стр. 150 экз.

Астафьевъ, П. Е.—Къ вопросу о свободѣ воли. Изъ «Трудовъ Психол. Общ.». Москва. II+92 стр. 300 экз.

Бао, А.—Нравственныя воззрѣнія В. Вундта. Критич. изслѣдованія. Вып. I. Воронежъ. 137+1 стр. 1200 экз. 80 к.

Бинз, А.—Психологія умозаключенія на основаніи экспериментальныхъ изслѣдованій посредствомъ гипнотизма. Пер. съ франц. Москва. 151 стр. 1200 экз.

*) Мы желали достигнуть возможной полноты въ печатаемомъ нами списокѣ русскихъ философскихъ сочиненій и статей. Въ виду новизны предпринятой нами задачи, читатель, надѣемся, простить нѣкоторые пробѣлы и недостатки въ этой работѣ. Просимъ на будущее время содѣйствія самихъ авторовъ для достиженія полноты и точности библиографическаго перечня.

Ред.

Бони, проф.—Гипнотизмъ. Изслѣдованія физиологическія и психологическія. Пер. со 2-го изд. П. В. Мокіевскаго (съ предисловіемъ и добавленіями переводчика). 2-е русск. изд. Спб. X+157 стр. 2000 экз. 1 руб.

Борисъ, архимандритъ (Плотниковъ). О началѣ міра. Апологетическое изслѣдованіе. Москва. 153 ст. 200 экз.

Бугаевъ, Н. В.—О свободѣ воли. Изъ «Трудовъ Психол. Общ.». Москва. 26 стр. 300 экз.

Буше-Леклеркъ, проф. — Философія, христіанство, фатализмъ и вѣдовство (съ франц. перевелъ Ѳ. Г. Мищенко). Кіевъ. 30+II+VII+IV+379 стр. 400 экз. 2 р. 50 к.

Варинардъ, А.—Графологія (опредѣленіе характера по почерку). Курсъ въ 7 уроковъ. Одесса. 100 стр. 900 экз.

Варопаевъ, П. И.—Основы теоріи образованія физическихъ тѣлъ природы. Научно-философскій этюдъ. Спб. 23 стр. 500 экз. 30 коп.

Виноградовъ, Н.—О конечныхъ судьбахъ міра и человѣка. Критико-эзегетическое и догматическое изслѣдованіе. Изд. 2-е, испр. и доп. Москва. 353 стр. 400 экз.

Вольфсонъ, В.—Теорія гипнотизма. Опыты' объясненія гипнотическихъ и иныхъ сродныхъ имъ явленій путемъ изученія' нормальныхъ функцій человѣческаго мозга. Спб. 52 стр. 2000 экз. 25 к.

Воскресенскій, Е.—Логика. Для гимназій. Москва. 61 стр. 1200 экз. 35 к.

Гольцевъ, В.—Воспитаніе, нравственность, право. Сборникъ статей. Москва. 164 стр. 800 экз.

Гольцевъ, В.—Объ искусствѣ. Критическія замѣтки. Москва. 173 стр.

Грековъ, А. М.—Гр. Л. Н. Толстой. (Эстетическія и этические начала въ развитіи личности художника). Въ приложеніи: I) «проповѣдь непосредственности». II) французскій переводъ статей гр. Л. Толстого: «Женщинамъ». Таганрогъ. 140 стр. 300 экз. 1 р.

Гротъ, Н.—Значеніе чувства въ познаніи и дѣятельности человека. Рѣчь. Дополненное изданіе. Москва. 42 стр. 1500 экз. 40 коп.

Гротъ, Н.—Дополненіе къ реферату «Значеніе чувства въ познаніи и дѣятельности человека». Положенія. Москва. 12 стр. 300 экз.

Гротъ, Н.—Критика понятія свободы воли въ связи съ поня-

тіемъ причинности. Изъ «Трудовъ Психол. Общ.». Москва. XVI+106 стр. 300 экз.

Грэхэмъ, Грей.—Ж. Ж. Руссо. Его жизнь, произведенія и окружающая среда. Пер. съ англ. Москва, 1890 г. III+316. 2000 экз. 2 р.

Гусевъ, А.—Религіозность — основа и опора нравственности. Москва. 66 стр. 600 экз.

Данилевскій, В. Я.—Душа и природа. Рѣчь на III съѣздѣ врачей. Изъ дневника III съѣзда врачей. Спб. 69 стр. 60 экз.

Данилевскій, В. Я.—Тоже. Харьковъ. 31 стр. 400 экз. 60 к.

Данилевскій, Н. Я.—Дарвинизмъ. Т. II (посмертная глава). Съ портретомъ автора и указателемъ ко всему сочиненію. Спб. I+48+200. 1200 экз.

Дейсенъ, П.—Основныя начала метафизики. Теорія познанія. (Пер. съ нѣмец.). Спб. IV+79 стр. 300 экз. 1 р.

Дембицкій, В. М.—Прогрессъ, счастье и общественные перевороты. Спокойное мнѣніе въ жгучемъ вопросѣ. Пер. съ пол. А. И. Туртанскій. Полтава. 70 стр. 1000 экз. 90 к.

Дохманъ, А.—Сновидѣнія и значеніе ихъ, какъ предвѣстниковъ болѣзней. Казань, 1890 г. 86 стр. 1200 экз.

Елеонскій, Н., свящ.—О новомъ Евангеліи гр. Толстого. Изд. 2-е. Москва. 47 стр. 1200 экз.

Елеонскій, Н., свящ.—О конечной цѣли человѣческой жизни. Москва. 47 стр. 1200 экз.

Завьяловъ, Н.—Учебникъ элементарной логики и стилистики. Изд. 4-е. Москва. 95 стр. 1200 экз. 60 к.

Карѣвъ, Н.—Личное начало и роковыя силы въ исторіи. Изд. «Рус. Бог.». Спб. 14 стр. 200 экз.

Карѣвъ, Н.—Сущность историческаго процесса и роль личности въ исторіи. Вып. I. Спб., 1890 г. 288 стр. 1200 экз. за два вып. 4 р.

Кирѣевскій, И. В.—О необходимости и возможности новыхъ началъ для философіи. Москва, 1888 г. 48 стр. 50 экз.

Кирѣевскій, И. В.—О характерѣ просвѣщенія Европы и его отношеніи къ просвѣщенію Россіи. Письмо къ Е. В. Комаровскому. Москва, 1888 г. 55 стр. 50 экз.

Корсаковъ, С. С.—По вопросу о свободѣ воли. Изъ «Трудовъ Псих. Общ.». Москва. 42 стр. 300 экз.

Крафтъ-Эбингъ.—Экспериментальное изслѣдованіе въ области

гипнотизма. Пер. со 2 нѣм. изд. д-ра О. Майзеля, подъ ред. П. Розенбаха, съ предисловіемъ автора къ рус. изд. Спб. XII+92 стр. 1500 экз.

Критическая мысль.—Основные вопросы. Начало культуры человека. Безъисходная истина. (Къ исторіи вопросовъ.) Москва, 1889 г. 31 стр. 300 экз. 50 к.

Кудрявцевъ, В.—Начальныя основанія философіи. Примѣнительно къ программѣ преподаванія философіи въ духовныхъ семинаріяхъ. Вып. I. Начальныя основанія гносеологии и естественнаго богословія. Москва. 226 стр. 1200 экз. 1 р. 50 к.

Кудрявцевъ, В.—Введеніе въ философію. Составлено примѣнительно къ программѣ преподаванія философіи въ духовныхъ семинаріяхъ. Москва. 65 стр. 1200 экз.

Лавровскій, А., прот.—Опытъ изъясненія взаимнаго отношенія между откровеніемъ и разумомъ человѣческимъ. Спб. 48 стр. 700 экз.

Лассаль.—(Библіотека европейскихъ писателей и мыслителей). Подъ редакц. В. Чуйко. Изд. 2-е. Спб. 254 стр. 2000 экз.

Лашковъ, В. Л.—Что такое жизнь? Публичная лекція. Одесса. 39 стр. 200 экз. 30 к.

Левитскій, С.—Православіе и народность. Критическіе очерки по вопросамъ философско-богословскимъ и нравственно-педагогическимъ. Москва. 283 стр. 1200 экз.

Лопатинъ, Л. М.—Вопросъ о свободѣ воли. Изъ «Трудовъ Психол. Общ.». Москва. 100 стр. 300 экз.

Льюисъ, Д.—Исторія философіи отъ начала ея въ Греціи до настоящаго времени. Съ указателемъ. Пер. подъ редакціей В. Чуйко. Спб. VII+753 стр. 2000 экз. 3 р.

Мантегацца, П.—Искусство быть счастливымъ. (Пер. съ итальян. Лейнбергъ). Одесса.

Мантегацца, П.—Счастье и трудъ. Пер. со 2 ит. изд. Н. Лейнбергъ. Спб. 203 стр. 2100 экз. Тоже изд. 2-е. 3100 экз. 75 к.

Мантегацца, П.—Физиологія наслажденій. Съ портретомъ автора. Пер. съ 9 ит. изд. Москва, 1890 г. XX+456 стр. 1800 экз. 3 руб.

Мантегацца, П.—Экстазы человека. Пер. съ 5 ит. изд. д-ръ Лейнбергъ. Спб., 1890 г. IV+242+132 стр. 3100 экз. 1 р. 50 к.

Мартенсенъ, Г., епископъ.—Христіанское ученіе о нравственности. Пер. А. Лопухинъ. Т. I. Спб. 488 стр. 3000 экз.

Менделѣвъ, Д.—Два лондонскихъ чтенія: «Попытка приложе-

нія къ химіи одного изъ началъ естественной философіи Ньютона» и «Періодическая законность химическихъ элементовъ». (Добавленіе къ Основамъ химіи.) Спб. 59 стр. 1200 экз.

Мниховскій, А. — Бракъ. Изд. 2-е испр. Кіевъ.

Морлей, Д. — Вольтеръ. Пер. съ 4 англ. изд. проф. Кирпичникова. Москва. VII+326 стр. 2000 экз. 2 р.

Орловъ, А. И. — Французскій ученый Паскаль, его жизнь и труды. Москва. 105+1 стр.

Опроверженіе эпикуреизма. Первая и вторая кн. произведенія Цицерона «О вышнемъ благѣ и крайнемъ злѣ». Въ рус. пер. проф. Гвоздева. Казань. VI+106 стр. 700 экз. 75 к.

Паскаль, Блезъ. — Мысли. Съ предисловіемъ Прево-Парадоля. Пер. П. Д. Первова. Изд. «Пантеона литературы». Спб. 260 стр. 800 экз. 1 р. 60 к.

Платонъ. — Лахетъ. Пер. со словами и примѣчаніями. Вып. I. Москва, 1890 г. 40 стр. 2400 экз. 25 к.

Прейеръ, В. Объясненіе чтенія мыслей. Москва, 1890 г. 88 стр. 1200 экз. 80 к.

Раевскій, В., свящ. — Записки по предмету начальныхъ основаній и краткой исторіи философіи. Первая половина. Введеніе и краткая исторія философіи. Составлены примѣнительно къ программѣ этого предмета для духовныхъ семинарій. Новгородъ, 1888 г. II+149 стр. 100 экз.

Ренанъ, Э. — Что такое нація? Лекція, читанная въ Сорбоннѣ. Изд. 2-е. Спб. 1888 г.

Реньяръ, П. — Умственные эпидеміи. Психіатрическіе очерки. Пер. съ фр. Э. Зауэръ. Спб. IV+288 стр. 2100 экз.

Рише, Ш. — Опытъ общей психологіи (съ франц.). Съ рисунками въ текстѣ. Редакція, примѣчанія и предисловіе П. Е. Астафьева. Москва. VIII+243 стр. 1800 экз. 1 р.

Роменсъ, Д. — Умъ животныхъ. Пер. со 2 англ. изд. подъ ред. Н. Холодковского. Спб. 507 стр. 1000 экз. 3 р.

Рѣдкинъ, П. — Изъ лекцій по исторіи философіи права въ связи съ исторіей философіи вообще. Спб. Т. I. XI+442 стр. Т. II, 403 стр. Т. III. 1000 экз. 3 р. за томъ.

Свое слово. — Философско-литературный сборникъ, издаваемый проф. А. А. Козловымъ. № 2. Кіевъ. 158 стр. 700 экз. 2 р.

Свѣтилинъ, А. — Учебникъ логики. 7-е изд. Спб. IV+128 стр. 2400 экз. 50 к.

Сикорскій, И. А.—Объ успѣхахъ медицины въ изученіи явленій психическаго міра. Рѣчь на III съѣздѣ врачей. Изъ «Дневника III съѣзда». Спб. 21 стр. 1100 экз.

Слонимскій, Л.—Основные вопросы политики. Спб. XII + 389 стр. 1200 экз. 2 р.

Смайльсъ, С.—Характеръ. Воспитаніе и образованіе (пер. съ англ. С. Майковой). Изд. 5-е. Спб. IV + 402 стр. 5000 экз. 90 к.

Соколовъ, М. Е.—Краткая исторія философіи. Симбирскъ. 96 + VIII стр. 1200 экз.

Спенсеръ.—Воспитаніе умственное, нравственное и физическое. Пер. Е. Сысоевой. Изд. 3-е журнала «Родникъ». Спб. 227 стр. 1500 экз. 85 к.

Спиритизмъ по Эд. Гартману. Москва, 1890 г. 22 стр. 300 экз.

Столыпинъ, Д.—Двѣ философіи. Единство науки. Объ учрежденіи курсовъ философіи наукъ въ высшемъ преподаваніи. Москва. 40 стр. 600 экз.

Столыпинъ, Д.—Основное воззрѣніе и научный методъ Огюста Конта. Нашъ земледѣльческій вопросъ. Москва. 26 стр. 600 экз. 30 коп.

Сувальскій, С.—Еврейская этика по Талмуду. Варшава.

Тимирязевъ, К. А.—Безсильная злоба антидарвиниста. (По поводу статьи г. Страхова: «Всегдашняя ошибка дарвинистовъ») Москва. 73 стр. 100 экз.

Токарскій, А. А.—Къ вопросу о вредномъ вліяніи гипнотизированія. Докладъ на III съѣздѣ врачей. Спб. 46 стр. 600 экз.

Труды Московскаго Психологическаго Общества. Вып. II. Иммануиль Кантъ. Прологомены ко всякой будущей метафизикѣ, могущей возникнуть въ смыслѣ науки. Пер. Вл. Соловьева. Приложение: Критика Кантовской философіи Куно-Фишера. Пер. Н. А. Иванцова. Москва. X + 367 стр. 900 экз. 2 р. Вып. III. О свободѣ воли. Опыты постановки и рѣшенія вопроса. Рефераты и статьи членовъ Психол. Общ. Москва. XVI + 360 стр. 650 экз. 2 р.

Тэнъ, И.—Чтенія объ искусствѣ. Пять курсовъ лекцій. Пер. А. Н. Чудинова. 3-е испр. изд. Спб. 447 стр. 2300 экз. 1 р. 75 к.

Цертелевъ, кн. Нравственная философія гр. Л. Толстого. Москва. 140 стр. 1200 экз. 75 к.

Чистовичъ, И.—Курсъ опытной психологіи. Изд. 4-е. Спб. 250 стр. 1500 экз.

Щеппингъ, Д.—Дохристіанское возрѣніе человѣка на смерть и загробную жизнь. Москва. 28 стр. 400 экз.

Шопенгауэръ, Ар.—Эристика или искусство спорить. Пер. кн. Цертелева. Москва. VIII+58 стр. 650 экз. 50 к.

Шопенгауэръ, Ар.—О духовидѣніи. Перев. Кресина. Харьковъ. 1890, IV+111 стр. 60 коп.

Щербакъ, А. Е.—Преступный человѣкъ. Врожденный преступникъ—нравственно помѣшанный-эпилептикъ. По Ломброзо. Изъ «Междунар. клиники». Спб. 52+5 стр. 1000 экз. 1 р.

Ярновскій, И. О.—Всемирное тяготѣніе какъ слѣдствіе образованія вѣсомой матеріи внутри небесныхъ тѣлъ. Кинетическая теорія. Дополненное изд. книги того-же автора. «Hypothèse cunétique de la gravitation universelle en connexion avec la formation des éléments chimiques». Москва. X+388 стр.

2. Статьи философскаго содержанія, напечатанныя въ періодическихъ изданіяхъ, вышедшихъ въ 1889 году.

„Вѣра и разумъ“.

Амфитеатровъ, Е.—Историческій обзоръ ученія о красотѣ и искусствѣ. № 15, ст. 79—105. № 16, ст. 135—161. № 17, ст. 218—234. № 19, ст. 281—305. № 23, ст. 475—501. № 24, ст. 529—553.

Борись, архимандритъ.—Онтологія или метафизическое ученіе о бытіи вообще. По В. Вовме'у (начало см. 1888 г. № 22). № 3, ст. 71—86. О конечномъ и безконечномъ. № 5, ст. 155—185. Гл. VI—Q природѣ безконечнаго.

Борись, архим.—О матеріи и силѣ. № 9, ст. 347—368.

Борись, архим.—О движеніи. № 11, ст. 431—450. № 13, ст. 1—16.

Борись, архим.—О невозможности чисто физиологическаго объясненія душевной жизни человѣка. № 22, ст. 425—453.

Говоровъ, С.—Эволюціонная теорія въ примѣненіи къ наукѣ о нравственности. № 4, ст. 131—153. № 5, ст. 186—216.

Истоминъ, К. «Теодиція» Лейбница. Разсужденіе о благости Божіей, свободѣ человѣческой и началѣ зла. Ч. I (начало см. 1888 г. № 3). № 1, ст. 1—15. № 2, ст. 57—69. № 8, ст. 322—346, № 14, ст. 51—78. Ч. II. № 15, ст. 106—133.

Корсунскій, И.—Судьбы идеи о Богѣ въ исторіи религіозно-фи-

лософскаго міросозерпанія древней Греціи (начало см. 1888 г. № 17). Гл. VII. Сократово ученіе о Богѣ. № 1, ст. 16—34. № 6, ст. 240—258. № 7, ст. 283—295. Гл. VIII. Ученіе Платона о Богѣ. № 9, ст. 362—388. № 11, ст. 451—468. № 14, ст. 37—50. № 23, ст. 502—528.

Кудрявцевъ, В. — Метафизическій анализъ идеальнаго познанія (Нач. см. 1888 г. № 23). № 7, ст. 259—282. № 8, ст. 297—321.

Лейкфельдъ, П. — Нѣсколько словъ о Сократѣ и утилитаріанизмѣ. № 3, ст. 87—106. № 4, ст. 107—130.

Линицкій, П. — Вѣра и знаніе № 6, ст. 217—239.

Линицкій, П. — Чѣмъ различается вѣра отъ знанія? № 10, ст. 389—411.

Линицкій, П. — Какъ возможно единство вѣры и знанія? № 12, ст. 469—494.

Линицкій, П. — Основныя черты ученія объ абсолютномъ. № 17, ст. 197—217. № 18, ст. 234—245.

Линицкій, П. — Абсолютное само въ себѣ и въ отношеніи къ конечному. № 21, ст. 375—406.

О благодареніяхъ. — VII книгъ Л. Аннея Сенеки къ Эбуцію Либералію. № 22, ст. 454—474. № 24, ст. 554—562.

Побѣдинскій, М. — Душа человѣка и животныхъ. № 12, ст. 495—512.

Рудневъ, В. — Императоръ Маркъ Аврелій и его отношеніе къ христіанству. № 13, ст. 17—36.

Смирновъ, А. — Языкъ и разумъ. № 19, ст. 306—328. № 20, ст. 329—354.

Страховъ, Н. — О сущности міра физическаго. № 10, ст. 412—430.

Флоринскій, Н. — С. С. Гогоцкій. № 20, ст. 355—374.

Х. — По вопросу о свободѣ воли. № 2, ст. 35—56.

„Вѣстникъ Европы“.

Е. О. — Здравый идеализмъ. — Изъ лекціи П. Г. Рѣдкина по исторіи философіи права въ связи съ исторіей философіи вообще. Т. I (замѣтка). Июнь, ст. 667—677.

Заленскій, В. В. — Ученіе о наслѣдственности въ біологіи. Ноябрь, ст. 5—61.

Л. М. — Географическая теорія развитія историческихъ народовъ. Мартъ, ст. 331—362.

Слонимскій, Л. — О теоріяхъ прогресса. — I. Характеристическія черты современной социологіи. — II. Спенсеръ и г. Михайловекій. Мартъ, ст. 265—298. — III. Вѣра въ будущее. — IV. Попытка анализа. Апрель, ст. 750—773.

Слонимскій, Л. — Мнимая социологія. Май, ст. 130—147.

Слонимскій, Л. — Прогрессъ въ политикѣ. Сентябрь, ст. 235—253.

Соловьевъ, Вл. — О грѣхахъ и болѣзняхъ. — Н. Страховъ: «Наша культура и всемірное единство», замѣч. на ст. г. Влад. Соловьева: «Россія и Европа». Январь, ст. 356—375.

Соловьевъ, Вл. — Очерки изъ исторіи русскаго сознанія. Гл. I—III. Май, ст. 290. Гл. IV. Июнь, ст. 734. Ноябрь, ст. 363—388. Декабрь, 771—795.

Фаминцынъ, А. — Н. Я. Данилевскій и дарвинизмъ. — Опровергнуты ли дарвинизмъ Данилевскаго? Февраль, ст. 616—643.

„Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія“.

Бѣловъ, Е. — Психозы въ исторіи, д-ра Айреланда. Октябрь, 325—352.

Каринскій, М. — Учебникъ логики М. М. Троицкаго. Июль, ст. 453—492.

Радловъ, Эр. — Эмпедокль. Февраль, ст. 81—96. Мартъ, ст. 97—100. Апрель, ст. 1—32. Май, ст. 33—51.

Розановъ, В. — Органический процессъ и механическая причинность. Май, ст. 1—22.

Страховъ, Н. — О пониманіи, В. Розановъ. М., 1886. Сентябрь, ст. 124—131.

Стрѣкаловъ, В. — М. Волковъ, логическое исчисленіе. Спб. 1888. Сентябрь, ст. 161—173.

„Историческій Вѣстникъ“.

Филипповъ, М. — Лейбъ - философъ князя Бисмарка. По поводу книги Эдуарда фонъ-Гартмана: Zwei Jahrzehnte Deutscher Politik u. die gegenwärtige Weltlage. Май, ст. 384—398.

„Пантеонъ литературы“.

Гюйо, М. — Современная эстетика. Пер. А. Н. Чудиновъ. Октябрь—декабрь.

Лабрюйеръ.—Характеры этого вѣка, съ предисловіемъ Прево-Парадоля (пер. Первова). Июль—Декабрь.

Лукіанъ.—Сочиненія I—V (пер. Алексѣева). Июнь.

Блезъ Паскаль.—Мысли (пер. Первова). Ч. II. Январь, февраль, мартъ.

„Православное Обзорѣніе“.

Глаголевъ, С.—Новая теорія происхожденія міра: Sur l'origine du monde: théories cosmogoniques des anciens et des modernes, par H. Faue. Январь, ст. 122—155.

Гусевъ, А.—Религіозность—основа и опора нравственности. Май—июнь, ст. 3—63.

Гусевъ, А.—Мухаммеданская космогонія. Июль—августъ, ст. 443—496.

Гусевъ, А.—Л. Н. Толстой, его исповѣдь и мнимо-новая вѣра. (См. 1886; окт). Октябрь, ст. 312—346. Ноябрь—Декабрь, ст. 604—642.

Кудрявцевъ, В.—Изъ чтеній по философіи религіи. VII. Нравственное доказательство бытія Божія. Февраль, ст. 263—294. Мартъ, ст. 431—449. Апрѣль, ст. 651—690.

Рождествинъ, А.—Современный русскій рационализмъ. (О гр. Л. Толстомъ). Февраль, ст. 374—397.

„Педагогическій Сборникъ“.

(При главномъ управленіи военно-учебныхъ заведеній).

Калтеревъ,—О вниманіи. Июль, ст. 35—46. Августъ, ст. 86—119.

Этика пессимизма. Сентябрь, ст. 259—269.

„Православный Собесѣдникъ“.

(Казанской духовной академіи).

Архангельскій, А.—Библейская космогонія. Июль, ст. 357—403.

Архангельскій, А.—Мухаммеданская космогонія (критическій очеркъ). Мартъ, ст. 387—420. Апрѣль, ст. 486—504.

Архангельскій, А.—Исторія сорока вопросовъ, предложенныхъ іудейскими учеными Мухаммеду (пер. съ турецкаго). Февраль, Июнь, Августъ, Сентябрь, ст. 1—90—II.

Борисъ, архим.—Исторія христіанскаго просвѣщенія въ его от-

ношеніяхъ къ древней греко-римской образованности.—Христіанская апологетика на Западъ въ V вѣкѣ.—Твореніе блаж. Августина, еписк. иппонійскаго «о градѣ Божіемъ». Май, ст. 14—59. Июль, ст. 327—356. Сентябрь, ст. 3—21. Октябрь, ст. 153—166.

Будринъ, Е.—Теологія Социніанъ.—О единствѣ Божіемъ. Январь, ст. 35—60. Февраль, ст. 134—166. Мартъ, ст. 271—287. Апрѣль, ст. 421—457.

„Русское богатство“.

Карѣвъ, Н.—Новые отвѣты критикамъ. Ноябрь, ст. 165—176. Декабрь, ст. 126—141.

Карѣвъ, Н.—Личное начало и роковыя силы въ исторіи. № 4, ст. 141—152.

В. К.—Позитивизмъ въ русской литературѣ. (Милютинъ, П. Л—въ, Троицкій, де-Роберти, Лесевичъ, Михайловскій, Кавелинъ, Карѣвъ). № 3—41, ст. 3. № 4, ст. 116—140.

Лесгафтъ, П.—Наслѣдственность. Сентябрь, ст. 33—80. Октябрь, ст. 3—59. Ноябрь, ст. 98—132. Декабрь, ст. 39—83.

Летурно.—Эволюція собственности. №№ 2—11, въ концѣ книги.

Л. О.—Система философіи В. Вундта. № 8—9.

Моніевскій, П.—Свое слово, проф. Козлова. Ноябрь, ст. 177—190.

Межковскій, Д.—Руссо. Ноябрь, ст. 63—81.

Оболенскій, Л.—Примиреніе противорѣчій въ современной морали. № 1, ст. 177—182.

Эксеръ, С.—Значеніе инстинкта въ нашемъ мышленіи. № 2, ст. 177—188.

„Русскій Вѣстникъ“.

Ларошъ, Г.—Письма объ искусствѣ. Одинъ изъ противниковъ Ганелика. (Амбросъ, границы музыки и поэзіи). Октябрь, ст. 302—323.

М—въ, П. А.—Жозефъ де-Местръ и его политическая доктрина. Май, ст. 220—238. Июль, ст. 74—95.

Н-нъ, П.—Книга Д. О. Щеглова, исторія соціальныхъ системъ, т. II. Ноябрь, ст. 240—263.

Розановъ, В.—Вопросъ о происхожденіи организмовъ. (Н. Я. Данилевскій, дарвинизмъ, т. II). Май, ст. 311—316.

Страховъ, Н.—Послѣдній отвѣтъ Вл. Соловьеву. Февраль, ст. 200—212.

Страховъ, Н.—А. С. Фаминцынъ о «Дарвинизмѣ» Н. Я. Данилевскаго. Апрель, ст. 225—243.

Страховъ, Н.—Споръ изъ-за книгъ Н. Я. Данилевскаго. Декабрь, ст. 186—203.

„Русская Мысль“.

Г. В.—Искусство съ социологической точки зрѣнія. (M. Guyau, L'art au point de vue sociologique). Октябрь, ст. 97—111.

Гольцевъ, В.—О прекрасномъ въ искусствѣ. Сентябрь, ст. 56—69.

Камаровскій Л., гр.—Къ характеристикѣ Монтескьё. Рѣчь. Мартъ, ст. 44—54.

Карелинъ, М.—Искусство и дѣйствительность. (Историческія замѣчанія). Апрель, ст. 62—73.

Карѣевъ, Н. И.—Теорія культурно-историческихъ типовъ. Сентябрь, ст. 1—32.

Лесевичъ, В.—Что такое научная философія (продолженіе, ст. 1—17. 1888 г. кн. XII). Январь, ст. 58—75. Мартъ, ст. 1—17. Октябрь, 1—17. Ноябрь, 1—11.

Н., П. Ѳ.—Развитіе формъ собственности. (Letourneau, L'évolution de la propriété). Апрель, ст. 162—186.

Тимирязевъ, К. А.—Странный обращикъ научной критики (по поводу статьи Фаминцына въ В. Е.). Мартъ, ст. 90—102.

Тимирязевъ, К. А.—Безсильная злоба антидарвиниста (о статьѣ Н. Н. Страхова). Май, ст. 17—52. Июнь, ст. 65—82. Июль, ст. 58—78.

Челпановъ, Г.—Общіе результаты психометрическихъ изслѣдованій лейпцигской психологической лабораторіи и ихъ значеніе для психологіи. Августъ, ст. 159—189.

„Русскій филологическій Вѣстникъ“.

Мочульскій, В. — О мнимомъ дуализмѣ въ мифологіи Славянъ. № 2, ст. 153—204.

„Сѣверный Вѣстникъ“.

Волынскій, А.—Вильгельмъ Вундтъ. Этика. Изслѣдованіе фактовъ и законовъ нравственной жизни (критическая замѣтка). Май, ст. 72—78.

Волынскій, А.—Критическіе и догматическіе элементы въ фило-

софіи Канта. Іюль, ст. 67—87. Сентябрь, ст. 61—83. Октябрь, ст. 89—109. Ноябрь, Декабрь.

З. В.—Жизнь Дж. Стюарта Милля. Мартъ, ст. 195—222. Апрельъ, ст. 129—148. Май, ст. 73—101.

Г. Л.—Кризисъ философіи классическаго идеализма въ Германіи. Мартъ, ст. 43—65. Апрельъ, ст. 19—38.

Джонъ Морлей.—Вольтеръ (пер. съ англ. Кирпичниковъ). Май. Библиографія.

Менделѣевъ, С. И.—Попытка приложенія къ химіи одного изъ началъ естественной философіи Ньютона. Іюнь, ст. 27—46.

Протопоповъ, М.—Левъ Толстой. «Философія» Толстого. Октябрь, ст. 1—22. Декабрь.

„Творенія святыхъ отцовъ“.

Мартыновъ, А.—Нравственное ученіе Климента Александрійскаго по сравненію съ стоическимъ. Кн. I, прибавленіе, ст. 92—137.

„Университетскія Извѣстія“

(изд. при Кіевскомъ университетѣ).

Кулаковскій, Ю.—Философъ Эпикуръ и вновь открытыя его изрѣченія (публичная лекція). Апрельъ, ст. 1.

„Христіанское Чтеніе“.

***—Вѣра и знаніе (Продолженіе, см. 1888 г. II, ст. 611) Январь—февраль, ст. 3—32. Май—іюнь, ст. 519—539. Іюль—августъ, ст. 13—28.

„Юридическій Вѣстникъ“.

Дриль, Д.—Психофизическіе типы въ ихъ соотношеніи съ преступностью и ея разновидностями (частная психологія преступности). Этюдъ первый. Нервные, истерики, эпилептики и оскудѣлыя разныхъ степеней. Январь, ст. 3—53. Мартъ, ст. 377—393. Май, ст. 3—22. Іюнь—Іюль, ст. 171—195.

Карѣевъ, Н.—Два взгляда на процессъ правообразованія. Ноябрь, ст. 335—368.

Тарновскій, Е. — Измѣненія преступности въ различныхъ общественныхъ группахъ. Май, ст. 47—71.

Ферри, Энрико.—Убийца умалишенный (пер. съ рукописи). Сентябрь, ст. 3—37. Октябрь, ст. 171—203.

Составили: **Э. Р-въ** и **Я. К-скій.**

ОБЪЯВЛЕНІЯ.

Вышла въ свѣтъ новая книга:

МЕТАФИЗИКА ВЪ ДРЕВНЕЙ ГРЕЦІИ, кн. С. Трубецнго. Москва. 1890 (VII+508 стр.). Цѣна 3 рубля. Складъ изданія въ книжныхъ магазинахъ: А. Ланга (Кузнецкій мостъ, д. Гагарина) и „Новаго Времени“ (Неглинная, уголь Кузнецкаго моста, д. Шориной).

„СВОЕ СЛОВО“—Философскій сборникъ № 1 (за 1888 г.) и № 2 (за 1889 г.) проф. А. Козлова. Цѣна за оба №№ три рубля съ пересылкой, за каждый № отдѣльно два рубля съ пересылкой.

Адресоваться: Кіевъ. Тимофеевская, домъ № 7, проф. Алексѣю Александровичу Козлову.

ВО ВСѢХЪ КНИЖНЫХЪ МАГАЗИНАХЪ:

ТРУДЫ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА.

Выпускъ I. Артуръ Шопенгауеръ. Очерки его жизни и ученія (по поводу столѣтней годовщины его рожденія). Съ портретомъ Шопенгауера. Статьи: В. И. Штейна, Н. Я. Грота, Л. М. Лопатина, В. П. Преображенскаго и Указатель литературы о Шопенгауерѣ—В. И. Штейна. Цѣна 1 р. 50 к.

Выпускъ II. Иммануиль Кантъ. Прологомены ко всякой будущей метафизикѣ, могущей возникнуть въ смыслѣ науки. Переводъ Владиміра Соловьева. Съ предисловіемъ Н. Я. Грота и приложеніемъ перевода „Критики кантовской философіи“ Куно-Фишера—Н. А. Иванцова. Цѣна 2 руб.

Выпускъ III. О свободѣ воли. Опыты постановки и рѣшенія вопроса. Рефераты и статьи членовъ Общества: Н. Я. Грота, Л. М. Лопатина, Н. В. Бугаева, С. С. Корсакова, А. А. Токарскаго, П. Е. Астафьева. Цѣна 2 руб.

СОДЕРЖАНІЕ ПЕРВОЙ КНИГИ ЖУРНАЛА.

О задачахъ журнала.—Н. Я. Грота	V—XX
Красота въ природѣ.—Вл. С. Соловьева	1
Размышленія, вызванныя неожиданнымъ голосомъ изъ обла- сти естествовѣдѣнія.—А. А. Козлова.	51
О природѣ челоуѣческаго сознанія.—Кн. С. Н. Трубецкого.	83
О психофизическихъ явленіяхъ съ точки зрѣнія механичес- кой теоріи.—Н. И. Шишкина.	127
О дѣйствиіи гашиша (психологич. замѣтка).—Н. И. Ланге.	147
Религіозная свобода по эдиктамъ царя Асоки Великаго. В. В. Лесевича.	163

СПЕЦІАЛЬНЫЙ ОТДѢЛЪ.

ХРОНИКА.

Психологическій съѣздъ въ Парижѣ.—Н. Я. Грота.	1
Международный конгрессъ по психіатріи въ Парижѣ.— С. С. Корсакова.	23

КРИТИКА И БИБЛІОГРАФІЯ.

I. Обзоръ журналовъ.

1. Архивъ по исторіи философіи.—А. А. Козлова.	45
2. Обзоръ статей философскаго содержанія въ русскихъ духовныхъ журналахъ	60
А. Православное обозрѣніе.—Х. Попова.	61
Б. Вѣра и разумъ.—И. Слободскаго.	66
В. Христіанское чтеніе.—Н. Смирнова.	73

II. Обзоръ книгъ.

1. Этика. Новое теченіе въ англійской этикѣ:—Алексан- деръ Л. Оболенскаго.	75
Нѣмецкая этика:—Паульсенъ. Д—ва	82
2. Психологія:—Бони. С.—Фехнеръ и Философскіе этю- ды Вундта. Е. Челпанова.—Бине. П.	88
3. Исторія философіи:—Виндельбандтъ и Штейнъ. А. Адольфа.	93
Когенъ и Рейке. В. Преображенскаго.	95
Гефдингъ. Е. Ч—ва.	98

ПРИЛОЖЕНІЯ.

1. Списокъ рефератовъ, читанныхъ въ Психологическомъ Обществѣ со времени его основанія	99
2. Списокъ членовъ Психологическаго Общества по 1 но- ября 1889 г.	102