

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

# ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

И

## ПСИХОЛОГИИ.

ЖУРНАЛЪ,

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

ГОДЪ X.

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

Книга II (47).

МАРТЪ — АПРѢЛЬ 1899 г.



МОСКВА.

Типо-литографія Товарищества И. Н. Кушнерева и К<sup>о</sup>.  
Пименовская ул., соб. домъ.

1899.



# СОДЕРЖАНІЕ.

	<i>Стр.</i>
М. М. Троицкій † . . . . .	V
М. М. Троицкій.—Вл. Н. Ивановскаго . . . . .	VII
Очеркъ Бхагавадгиты.—В. В. Джонстонъ . . . . .	173
Философія права ( <i>Продолженіе</i> ).—Б. Н. Чичерина. . . . .	214
Нѣсколько словъ объ идеалахъ въ искусствѣ.—Н. А. Иван- цова . . . . .	250
Римская элегія и романтизмъ ( <i>Окончаніе</i> ).—Ө. Е. Корша . . . . .	297
—————	
Философія въ гимназіяхъ.—П. Д. Боборыкина. . . . .	113
Изъ замѣтокъ о діалогахъ Платона.—Вл. С. Соловьева. . . . .	146

## Критика и библиографія.

### I. ОБЗОРЪ КНИГЪ.

Friedrich Paulsen. — Immanuel Kant. — Фридрихъ Пауль- сенъ. — Иммануиль Кантъ (переводъ съ нѣмецкаго).— Ю. И. Айхенвальда. . . . .	160
Л. Морганъ. Привычка и инстинктъ.—Н. Д. Виноградова. . . . .	171

II. НОВОСТИ ИНОСТРАННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ЛИ- ТЕРАТУРЫ (Извлеченія изъ рецензій въ иностранныхъ журналахъ). . . . .	177
---	-----

III. БИБЛИОГРАФИЧЕСКІЙ ЛИСТОКЪ . . . . .	<i>Стр.</i> 185
IV. ОБЗОРЪ ЖУРНАЛОВЪ.	
Revue philosophique, 1898, №№ 5—8.—Ю. И. Айхенвальда.	192
-----	
Извѣстія и замѣтки (Письма въ редакцію І. Гобчанскаго и Ю. Айхенвальда.—О выходѣ книги М. С. Корелина).	205
-----	
ОБЪЯВЛЕНІЯ . . . . .	1—43





22-го минувшаго марта Московское Психологическое Общество понесло тяжелую утрату. Скончался его основатель, первый председатель и почетный членъ Матвѣй Михайловичъ Троицкій. Московское Психологическое Общество будетъ свято хранить память о томъ, кому обязано оно своимъ возникновеніемъ, а черезъ это и всѣмъ, что Обществу удалось сдѣлать при помощи объединенія философскихъ силъ Россіи на поприщѣ учено-литературной дѣятельности.

## М. М. Троицкій.

(† 22 марта 1899 г.).

Въ 6 часовъ утра 22-го марта скончался заслуженный ординарный профессоръ Московскаго университета, основатель, первый предсѣдатель и почетный членъ Московскаго Психологическаго Общества, Матвѣй Михайловичъ Троицкій \*).

Въ его лицѣ сошелъ въ могилу первый и до сихъ поръ наиболѣе видный представитель англійской эмпирической философіи въ Россіи, первый у насъ пропагандистъ и признанный глава этого направленія. М. М. олицетворялъ въ себѣ героическій періодъ этого умственнаго движенія на русской почвѣ—тотъ періодъ, когда оно боролось за свое существованіе и добивалось общественнаго вниманія. Борь-

---

\*) М. М. родился 1-го августа 1835 года и былъ сынъ дьякона одного изъ селъ Боровскаго уѣзда, Калужской губерніи. По окончаніи курса въ Кіевской Духовной академіи, онъ получилъ степень бакалавра и преподавалъ тамъ нѣкоторое время. Въ началѣ 60-хъ годовъ онъ былъ посланъ министромъ народнаго просвѣщенія Головнинымъ за границу для приготовления къ профессорскому званію по философіи (одновременно съ нимъ были отправлены по той же каеедрѣ М. И. Владиславлевъ и г. С. Автократовъ). По возвращеніи изъ-за границы М. М. былъ недолго профессоромъ философіи въ Казани, потомъ 8 лѣтъ въ Варшавѣ и, наконецъ, съ 1875 г. въ Москвѣ.

Въ числѣ сочиненій М. М. Троицкаго, кромѣ отчетовъ о заграничной командировкѣ, ряда статей и гимназическаго учебника логики, есть три большихъ, капитальныхъ сочиненія: докторская диссертация „Нѣмецкая психологія въ текущемъ столѣтіи“ (1867 г., 2-е изд. 1883 г. въ 2 томахъ); „Наука о духѣ“, 2 тома, 1882 г. и „Учебникъ логики“, книги I, II и 1-й выпускъ III книги (1885—1888).

ба давала тонъ дѣятельности первыхъ пионеровъ этого умственного течения, и такимъ именно человѣкомъ умственной борьбы былъ, особенно въ первое время своей учено-литературной и профессорской дѣятельности, М. М. Троицкій. Какъ профессоръ, онъ пропагандировалъ свои идеи въ стѣнахъ университета; какъ писатель, онъ обращался ко всему русскому обществу.

Узнать М. М., какъ профессора, пишушему эти строки удалось впервые въ 1888 году, когда М. М., по возвращеніи изъ двухгодичной поѣздки за границу, открылъ курсъ логики. О томъ, что М. М. интересно читаетъ, мы знали уже отъ нашихъ старшихъ товарищей, и хотя курсъ М. М. былъ не обязательный \*), на первую же лекцію собралось довольно много студентовъ. И сколько собралось на первую, столько же было и на послѣдней... М. М. обладалъ умѣньемъ приковывать вниманіе слушателей. Достигалъ онъ этого, на первый взглядъ, очень просто: онъ необыкновенно ясно и отчетливо излагалъ всякій вопросъ, котораго онъ касался, расчленялъ и анализировалъ его до его послѣднихъ элементовъ. Конечно, это была та простота, которая такъ трудно дается людямъ, которая требуетъ и полного обладанія своимъ предметомъ, и безусловной опредѣленности и точности мысли и выраженій. М. М. дѣлалъ свою рѣчь интересной не какими-либо внѣшними эффектами,—въ его лекціяхъ не было ни расчетливо построенныхъ антитезъ, ни блестящихъ сравненій и метафоръ (къ этого рода украшеніямъ М. М., повидимому, чувствовалъ прямое нерасположеніе, какъ этого и слѣдовало ожидать отъ человѣка съ глубоко аналитическимъ умомъ: синтетическія „фигуры рѣчи“ мѣшаютъ анализу), ни отдѣльныхъ остроумныхъ соображеній и фразъ, ни неожиданныхъ разстано-

\*) Въ то время изъ программы преподаванія философскихъ наукъ на историко-филологическомъ факультетѣ были вовсе исключены (какъ обременявшія студентовъ умственной работой и отнимавшія время отъ занятій латинскими и греческими авторами и экстермпоралиями) и логика, и психологія, и вся исторія философіи, кромѣ Платона и Аристотеля.

вокъ словъ и паузъ,—словомъ, ничего эффектнаго. И между тѣмъ, его изложеніе было превосходно: оно захватывало вниманіе слушателей необыкновенной, кристальной ясностью, стройностью, систематичностью, силой и глубиной анализа. Лишь изрѣдка вставлялъ М. М. какую-нибудь ироническую фразу по адресу своихъ философскихъ противниковъ: аудиторія на мгновеніе улыбалась, но тотчасъ же опять была готова слѣдить дальше за аналитической работой профессора.

М. М. вообще придавалъ большое значеніе умѣнью хорошо излагать; о тѣхъ, кто выражался темно и запутанно, онъ говорилъ, что неясность выраженія служитъ вѣрнымъ признакомъ туманности мысли, что хорошо, до конца продуманное и проанализированное нельзя выразить непонятно, невразумительно...

И дѣйствительно, самъ М. М. могъ послужить образцомъ ясности, отчетливости изложенія. Всѣ слушавшіе его соглашались съ тѣмъ, что каждая его лекція запечатлѣвалась въ памяти въ стройныхъ чертахъ и отчетливомъ обликѣ; слушатели выходили изъ аудиторіи съ сознаниемъ того, что они что-то приобрѣли, что ихъ умственный горизонтъ сталъ шире; и многіе изъ нихъ каждой слѣдующей лекціи ждали съ нетерпѣніемъ, досадуя, если нездоровье М. М. или праздникъ мѣшали ей состояться.

Профессорская дѣятельность М. М. въ Москвѣ не ограничивалась однимъ историко-филологическимъ факультетомъ: передъ его кафедрой прошелъ еще рядъ выпусковъ юристовъ, такъ какъ М. М. въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ читалъ и на юридическомъ факультетѣ исторію философіи права.

Какъ ученый и писатель, М. М. первый познакомилъ русское общество съ англійской и шотландской философіей; до того времени русская философская мысль развивалась почти исключительно на почвѣ нѣмецкой и отчасти французской философіи. Докторская диссертация М. М. „Нѣмецкая психологія въ текущемъ столѣтіи“ (1867 г.) произвела необыкновенно сильное впечатлѣніе на русскую

читающую публику; для очень многих она явилась настоящим откровением, указав им целое научно-философское направление, о котором раньше почти ничего не знали; во многих она навсегда поселила интерес и симпатию къ „эмпирическому идеализму“, „идеалистическому позитивизму“, „феноменизму“, „ассоциационизму“, или какъ бы тамъ ни называли то философское направление, котораго представителемъ былъ проф. Троицкій.

Локкъ и Юмъ, Д. С. Милль и А. Бэнъ, а затѣмъ вообще представители ассоциационной психологии и теории познания— вотъ тѣ мыслители, къ которымъ примыкалъ въ своихъ воззрѣніяхъ М. М. Въ нихъ преимущественно видѣлъ онъ вождей того великаго умственнаго движенія, которое оторвало мышленіе новаго времени отъ среднихъ вѣковъ—отъ догматизма, господства авторитета, отъ смѣшенія непознаваемого съ познаваемымъ, которое заставило человѣчество сознательно отнестись къ своему философствованію, подорвало наивную вѣру во всемогущество человѣческаго ума. Именно эти мыслители поддерживали традиціи настоящей, единственно здоровой „критической философіи“... Это движеніе зародилось, съ одной стороны, въ той критикѣ средне-вѣковой схоластики, съ которою связалъ свое имя Фр. Бэконъ, а съ другой—въ успѣхахъ новаго естествознанія. Локкъ, самъ врачъ по профессіи, прилагаетъ и къ изученію человѣческаго духа методъ естествознанія, дававшій чуть не каждый день такіе богатые результаты въ естественно-научныхъ трудахъ Лондонскаго Королевскаго Общества. Онъ старается объяснить генетически всякій фактъ духовной жизни человѣка, не предполагая заранѣе даннымъ, готовымъ ничего, кромѣ, конечно, нѣкоторыхъ функций духа, законо-мѣрная работа которыхъ и образуетъ внутренній и внѣшній „опытъ“. Здѣсь именно, въ этомъ великомъ научномъ движеніи, начавшемся въ Италіи, давшемъ тамъ Галилея, и завершившемся въ Англии Ньютонъ, видѣлъ М. М. настоящій исходный пунктъ здоровой философіи.

Однако, Локкомъ не закончилось развитие основныхъ

положеній этой школы: великій Юмъ повель анализъ дальше, наложивъ на постановку философскихъ проблемъ столь рѣзкую печать своего генія, что ея не сотретъ все дальнейшее ихъ развитіе. Джемсъ Милль, Дж. Ст. Милль, А. Бэнъ и другіе мыслители послѣ Юма разрабатывали спеціальныя вопросы философіи, трудились надъ созданиємъ эмпирической логики и психологіи, но въ общемъ своемъ міровоззрѣніи примыкали непосредственно къ Юму.

Съ этой точки зрѣнія для М. М. представлялось печальнымъ отклоненіемъ, грустной абберраціей человѣческаго ума возникновеніе, на почвѣ анализовъ Юма, философіи Канта, снова водворившей въ теоріи познанія господство апріорнаго, первичность чего-то независимаго отъ опыта. Стремленіе Канта критиковать познаніе, не изучивъ его генезиса, дать теорію познанія, не опирающуюся на психологію, казалось М. М. страннымъ, произвольнымъ, невозможнымъ. Вообще къ Канту М. М. чувствовалъ прямое нерасположеніе. Указывая на Рида, какъ на прообразъ Канта, М. М. видѣлъ и въ англійскомъ философѣ „здраваго смысла“, и въ родоначальникѣ нѣмецкой философіи XIX в. людей, испугавшихся теоретико-познавательнаго радикализма Юма, не понявшихъ всего огромнаго значенія теорій этого мыслителя и пытавшихся „спасти“ отъ его критики свои безотчетныя вѣрованія, свои теоретическія принципы, свои практическія идеалы, объявивъ ихъ присущими самой организціи человѣческаго ума, чѣмъ-то независимымъ отъ опыта, стоящимъ выше его: имъ казалось, что достоинству этихъ принциповъ и идеаловъ прилично именно такое ихъ происхожденіе. Въ этомъ М. М. видѣлъ проявленіе самой вредной для научнаго мышленія тенденціи — тенденціи смѣшивать теоретическое изученіе съ постановкой практическихъ идеаловъ, склонности принимать свои мечты, свои надежды за объективную дѣйствительность. *Въ теченіе процесса изученія* теорія должна быть совершенно независима отъ практики; ихъ тѣсное взаимодействіе законно только раньше и позже теоретическаго изслѣдованія: раньше та-

кового практика ставить вопросы для изучения, послѣ—она примѣняетъ его результаты. Противоположная тенденція одинаково вредна и для безпристрастнаго изученія дѣйствительности, искажаемой принятіемъ „желательнаго“, „должнаго“ за существующее, и для самой практики, которой приходится опираться на искаженную, ложную теорію. Въ этомъ вредномъ смѣшеніи своихъ личныхъ чаяній съ дѣйствительностью, въ этомъ искаженіи научной истины для послѣшняго обоснованія своихъ (безспорно, очень возвышенныхъ) идеаловъ М. М. считалъ Канта болѣе, чѣмъ только заподозрѣннымъ... Истина—вся и какова бы она ни была,—таково было первое требованіе, которое М. М. считалъ необходимымъ предъявлять къ наукѣ вообще, и къ философіи въ частности. Самые идеалы *наука*, какъ таковая, должна изучать генетически: первое и основное дѣло науки—анализъ, полное, точное и нелицепріятное изученіе дѣйствительности. *Исходныя точки* теоріи и практики совершенно различны: исходная точка теоріи—дѣйствительность, какова она есть, или, точнѣе, какъ она объективируется въ своихъ независящихъ отъ воли человѣка чертахъ; исходная же точка практики—человѣческая личность, ея запросы и нужды, ея благо и страданіе, ея чаянія и надежды. Эти надежды, эти практическія требованія должны опираться на результаты изученія дѣйствительности; они должны строиться лишь тогда, когда теоретическій процессъ уже совершенно законченъ, строиться на основаніи нелицепріятныхъ показаній теоріи. Это воззрѣніе (раздѣляемое, конечно, не однимъ М. М., но для него имѣвшее особенно большое значеніе) даетъ намъ ключъ къ пониманію отношенія М. М. къ „метафизикѣ“ — въ томъ смыслѣ, который обычно придаютъ этому термину. Онъ вовсе не былъ ея „врагомъ“, ея полнымъ и безусловнымъ отрицателемъ; онъ не допускалъ только одного: чтобы категорія „практики“ въ какой бы то ни было степени вліяла на выводы научнаго изученія, чтобы объявлялись безспорными догмами такія положенія, которыя всего только возможны, бо-

фактовъ, называемыхъ *чувствомъ, умомъ и волею*... Недостатокъ такого рода психологическихъ работъ заключается прежде всего въ томъ, что онѣ не проливаютъ яснаго свѣта на тотъ синтезъ психическихъ фактовъ, который называется *личностью* \*)). И М. М. настойчиво указывалъ въ томъ курсѣ психологіи, который намъ пришлось слушать, что ближайшею настоятельною задачей психологіи являются именно такого рода изслѣдованія.

Для распространенія въ русскомъ обществѣ психологическихъ и философскихъ интересовъ и познаній, М. М. задумалъ основать и основалъ при Московскомъ университетѣ первое въ Россіи ученое общество философскаго характера—Московское Психологическое Общество. Назвавъ его не „Философскимъ“, а „Психологическимъ“, онъ, несомнѣнно, хотѣлъ подчеркнуть свое глубокое убѣжденіе въ томъ, что основою всѣхъ философскихъ теорій и построений въ настоящее время должна быть психологія (въ широкомъ смыслѣ, какъ теорія познанія), а не онтологія,—научное изученіе и анализъ содержанія сознанія или опыта, а не независимыя отъ субъекта и его опыта положенія относительно бытія. Въ то же время М. М. настаивалъ и на томъ важномъ значеніи, какое имѣетъ психологія, въ качествѣ основы другихъ наукъ: для логики, этики, эстетики, философіи права, педагогики, для наукъ общественныхъ. При этомъ надо замѣтить, что если эти науки черпаютъ свои основныя теоретическія послышки изъ психологіи, то, въ свою очередь, и психологія нуждается въ томъ матеріалѣ и въ тѣхъ обобщеніяхъ, изъ которыхъ складываются эти науки: между ними и психологіей есть и должно быть извѣстное взаимодействіе.

На этомъ-то основаніи М. М., какъ онъ самъ говорилъ, и пригласилъ въ число членовъ-учредителей Психологическаго Общества представителей тѣхъ кафедръ Московскаго университета, которыя имѣютъ ближайшее отношеніе къ за-

\*) Учебникъ логики, кн. III, вып. I, стр. 78.



дачамъ психологіи, какъ ихъ понималъ М. М. Такъ, мы видимъ здѣсь профессоровъ: математики (Н. В. Бугаева), антропологіи (Д. Н. Анучина), зоологіи (А. П. Богданова и С. А. Усова), физиологіи (Ө. П. Шереметевскаго), психіатріи (А. Я. Кожевникова), судебной медицины (В. А. Легонина), различныхъ отраслей обществовѣдѣнія (Н. А. Звѣрева, М. М. Ковалевскаго, Г. Е. Колоколова, С. А. Муромцева и А. И. Чупрова), сравнительнаго языковѣдѣнія (В. Ө. Миллера и Ф. Ө. Фортунатова), наконецъ, исторіи литературы (Н. И. Стороженка). Этимъ М. М. хотѣлъ подчеркнуть всю широту тѣхъ задачъ, которыя онъ ставилъ Психологическому Обществу.

Таковы заслуги М. М. въ исторіи русской психологіи и философіи. Явившись піонеромъ новаго умственнаго движенія, онъ вызвалъ болѣе или менѣе рѣшительную оппозицію со стороны представителей старыхъ, укоренившихся у насъ учений, самъ боролся и испытывалъ натискъ противниковъ. Эта борьба отражалась и на его воззрѣніяхъ и оцѣнкахъ: въ нихъ недоставало иногда исторической перспективы. М. М. не всегда и не во всемъ былъ справедливъ къ своимъ философскимъ противникамъ; онъ игнорировалъ иногда ихъ наиболѣе сильныя стороны и не становился на ихъ точку зрѣнія.

М. М. много сдѣлалъ для насажденія философскихъ наукъ въ Россіи \*), и то философское направленіе, котораго

---

\*) Прибавимъ еще, что М. М. былъ въ 60-хъ годахъ (на-ряду съ П. Д. Юркевичемъ, М. И. Владиславевымъ, Г. Е. Струве и С. С. Гогоцкимъ) однимъ изъ „возстановителей“ въ русскихъ университетахъ философіи вообще (и свѣтской, въ частности) послѣ разгрома, постигшаго эту кафедру въ 1850 г., когда, по Высочайшему повелѣнію, въ виду „предсудительнаго развитія этой науки германскими учеными“, преподаваніе исторіи философіи, этики, теоріи познанія и метафизики было вовсе прекращено, а чтеніе логики и опытной психологіи поручено духовнымъ лицамъ—профессорамъ богословія (они же священники университетскихъ церквей). Позже къ этимъ возстановителямъ философіи присоединился А. А. Козловъ, въ 1876 г. получившій кафедру въ Кіевѣ. Большинство дѣйствующихъ теперь профессоровъ и вообще представителей философіи въ университетахъ — ученики того поколѣнія. Такъ, А. И. Смирновъ, Ө. А. Зеленогорскій, А. Н. Гиляровъ

онъ былъ главою, въ своемъ дальнѣйшемъ развитіи никогда не забудетъ того, чѣмъ оно обязано М. М. Однако, и представители другихъ философскихъ теченій должны будутъ, если хотять быть справедливыми, признать его заслуги передъ философіею, какъ она развивалась на русской почвѣ. Философія обладаетъ одною (кто скажетъ—печальною, а кто—неизбѣжною и неотъемлемою) особенностью: въ ней до сихъ поръ въ гораздо большей степени, чѣмъ, напри- мѣръ, въ естествознаніи, пользуются признаніемъ *школы*, враждебныя одна другой и считающія свои ученія несогласимыми другъ съ другомъ въ самыхъ существенныхъ пунктахъ. Надо замѣтить, однако, что въ послѣднее время школы эти все больше и больше сближаются, вырабатывается рядъ общепризнанныхъ ученій, теорій, мнѣній. Въ этомъ общемъ достояніи всѣхъ школъ уже и теперь очень видное мѣсто занимаютъ теоріи, выработанныя „эмпириче-скою“ философіею; а съ теченіемъ времени значеніе этого элемента будетъ еще возрастать. И вотъ, этотъ важный элементъ общаго философскаго міросозерцанія имѣлъ у насъ главнаго защитника въ лицѣ Матвѣя Михайловича.

Миръ праху его! Пусть же хоть теперь, за гробомъ, най- деть онъ болѣе полную, болѣе безпристрастную оцѣнку своихъ заслугъ и трудовъ, чѣмъ та, какую онъ встрѣчалъ въ теченіе второй половины своей учено-литературной дѣятельности! На его ученикахъ и послѣдователяхъ лежитъ долгъ выяснитъ точные размѣры того, что сдѣлалъ Матвѣй Михайловичъ для русской психологической и философской науки.

Вл. Ивановскій.

---

А. П. Казанскій, А. С. Бѣлкинъ—ученики М. М. Троицкаго; Н. Я. Грогъ, Александръ П. Введенскій, Н. Н. Ланге—ученики М. И. Владиславлева; къ П. Д. Юркевичу примыкаетъ Вл. С. Соловьевъ, а черезъ него Л. М. Лопатинъ и кн. С. Н. Трубецкой.

## Очеркъ Бхагавадгиты.

---

### I.

Упанишады, Бхагавадгита и творенія Шри-Шанкарачаріи безусловно составляютъ три главные фазиса въ духовномъ развитіи Индіи.

Насчетъ эпохъ ихъ появленія въ Индіи существуютъ общепризнанныя указанія, которыя, на взглядъ европейца, не могутъ не казаться болѣе или менѣе легендарными по характеру; въ Европѣ же не мало разныхъ теорій, догадокъ и предположеній, но безусловнаго довѣрія не заслуживаютъ ни тѣ, ни другія.

Почти всѣмъ своимъ ученымъ и священнымъ книгамъ индусы приписываютъ чуть-что не баснословную древность. Но индусское мышленіе ужъ такъ устроено, что для него „категорія времени“ особаго значенія никогда не имѣла. Какъ въ драматической, такъ и въ исторической литературѣ Индіи законы времени дѣйствуютъ совсѣмъ не по-европейски и обладаютъ такой поразительной растяжимостью, предъ которой всякій европеецъ поневолѣ станетъ втупикъ.

Англійскіе же изслѣдователи слишкомъ очевидно руководствуются желаніемъ во что бы то ни стало укоротить индусскія тысячи и придать имъ видъ невинныхъ десятковъ, такъ чтобы индусская философія никоимъ образомъ не опережала буквально понятыхъ данныхъ Ветхаго Завѣта. Среди англійскихъ ориенталистовъ и до сихъ поръ еще не

мало такихъ, которые цикль легендъ о полубогѣ и мудрецѣ Кришнѣ непремѣнно хотять втиснуть въ рамки послѣднихъ двухъ тысячъ лѣтъ на томъ основаніи, что существуетъ сходство между преданіями о Кришнѣ и нѣкоторыми чертами жизни Господа Иисуса Христа.

Но, какъ справедливо замѣчаетъ оріенталистъ Теодоръ Гольдштюкеръ, „совпаденія этого рода такъ обильны въ исторіи, что попытки основывать на нихъ выводы хронологическаго характера кажутся почти смѣшными“. Напротивъ, и профессоръ Лассенъ, и Гольдштюкеръ—оба утверждаютъ, что Махабхарата, однимъ изъ дѣйствующихъ лицъ которой является Кришна, много старше буддизма. Возникновеніе же буддизма, какъ извѣстно, относится къ VI вѣку до Р. Х.

Всякій желающій ознакомиться съ индійскою хронологіей непремѣнно попадетъ подъ перекрестный огонь индусскаго желанія *растянуть* и англійскаго *сузить*. И разобраться между ними весьма затруднительно.

Безъ колебанія можно отвѣтить только на вопросъ о порядкѣ, въ которомъ выдающіяся литературныя произведенія Индіи слѣдуютъ другъ за другомъ. И порядокъ этотъ именно тотъ, въ которомъ главные изъ нихъ стоятъ въ началѣ этой статьи.

Прежде всего отъ начала всѣхъ вѣковъ и всякой мудрости существовали Упанишады, величая проповѣдь высшаго идеализма, завѣщанная человечеству неизвѣстнымъ, давно забытымъ, давно исчезнувшимъ архаическимъ народомъ. Затѣмъ, приблизительно пять тысячъ лѣтъ тому назадъ появилась Бхагавадгита. Наконецъ, лѣтъ за тысячу до нашихъ дней, родился Шанкарачарія, разработавшій данныя Веданты, существовавшей отчасти и прежде него, въ единую и полную философскую систему.

Но, быть можетъ, читатель вспомнить, что мои предыдущія статьи въ „Вопросахъ Философіи и Психологіи“ появлялись совсѣмъ не въ этомъ порядкѣ. „Отрывки изъ Упанишадъ“ непосредственно предшествовали статьѣ о Шри-

Шанкарачаріи; о Бхагавадгитѣ же мною было упомянуто только мелькомъ. На то у меня были причины, о которыхъ скажу въ нѣсколькихъ словахъ.

Европейскому мыслителю очень не легко освоиться съ мыслью Упанишадъ. Но это не потому, чтобы она была сложна, или языкъ, облекающій ее, былъ запутанъ. Напротивъ, затрудненіе заключается именно въ чрезвычайной простотѣ и непосредственности мысли Упанишадъ, въ ея основной архаической цѣльности.

Наша европейская мысль слишкомъ привыкла ходить вокругъ да около разсматриваемаго предмета, зачастую принимая видовое за родовое, признакъ за самую суть и разбиваясь на безконечные подраздѣленія и оттѣнки. Въ Упанишадѣ же мысль совершенно непосредственна. Въ ней нѣтъ оттѣнковъ, нѣтъ игры свѣта и тѣни. Ея свѣтъ—это свѣтъ первоначального луча, еще не прошедшаго сквозь призму ограниченнаго человѣческаго мышленія, съ его видоизмѣняемостью. Это—лучъ бѣлый, еще не разбившійся на составные цвѣта, которые легко отличить другъ отъ друга, о которыхъ легко сказать, гдѣ кончается одинъ и начинается другой.

Аналитическіе и критическіе приемы, къ которымъ мы такъ привыкли, совершенно бесполезны для усвоенія мысли Упанишадъ. Мысль эта передается не доказательствомъ, даже не разсужденіемъ, а созерцаніемъ. Другими словами, она передается тою изъ познавательныхъ способностей духа человѣческаго, орудіе которой есть *настроеніе*, а результатъ—*непосредственное воспріятіе*.

Этой способностью нерѣдко пользуется и Европа, но только въ области искусства: поэзіи, музыки, ораторскаго краснорѣчія. А древность едва ли дѣлала строгія разграниченія въ областяхъ науки и искусства. Насколько можно судить, искусство будить въ сознаніи человѣка извѣстные образы и представленія посредствомъ мѣрной рѣчи, придерживаясь какъ бы извѣстнаго напѣва, и было употребляемо съ цѣлью вызвать *настроеніе*, первую ступеньку, от-

крывавшую путь непосредственному воспріятію. Такимъ образомъ, оно служило именно наукѣ, какъ ее понимаетъ созерцательный геній Востока.

Конечно, все это чрезвычайно странно и непривычно для европейца. Но для человѣка, который не составилъ себѣ хотя бы смутнаго представленія о природѣ непосредственнаго воспріятія, не только Бхагавадгита, но и почти всѣ остальные вѣтви древне-индійской письменности—такъ и останутся однимъ наборомъ темныхъ и пустыхъ словъ.

Свои очерки индійской философіи я начала съ Упанишадъ именно потому, что онѣ представляютъ самый наглядный примѣръ того малаго значенія, которое эмпиризмъ имѣетъ въ мышленіи Индіи. Легче всякаго другого произведенія онѣ могутъ дать понятіе о природѣ и образѣ дѣйствія непосредственнаго постиженія.

Съ другой стороны Шанкарачарія, какъ извѣстно, работалъ надъ Упанишадами на цѣлыя тысячелѣтія позднѣе ихъ появленія, и въ силу одного этого, ужъ не говоря о чрезвычайной ясности его изложенія, онъ гораздо ближе къ условіямъ, методамъ и ограниченіямъ европейской мысли. Въ силу этого онъ служитъ лучшимъ посредникомъ между древней Индіей и современной Европой.

Братся же за Бхагавадгиту, со всѣми ея запутанностями, не пройдя предварительно черезъ подготовку поясненій Шанкарачаріи, на мой взглядъ, было бы совершенно безплодной потерей времени.

Вотъ почему, въ видахъ удобопонятности, я рѣшилась пренебречь хронологіей.

## II.

Махабхарата—длиннѣйшая и вмѣстѣ древнѣйшая изо всѣхъ героическихъ поэмъ, извѣстныхъ цивилизованному міру. Въ ней свыше двухсотъ тысячъ строкъ. Злоключенія Наля и Дамаянти, хорошо знакомыя Россіи въ изложеніи Жуковскаго, исторія принцессы Шакунтала, послужившая поэту Калидасѣ темой для драмы, красотами которой такъ вос-

торгался Гёте, наконецъ самая Бхагавадгита — все это отдельные эпизоды великой Махабхараты.

Въ существѣ своемъ Махабхарата—героическая поэма, воспѣвающая битвы и бранные подвиги, и вмѣстѣ лѣтопись. Дѣйствующихъ лицъ ея, съ нѣкоторыми оговорками, можно признать лицами историческими; жившими въ сѣверо-западной части Индіи приблизительно пять тысячъ лѣтъ тому назадъ.

Черезъ вѣковое накопленіе эпизодическаго матеріала, группировавшагося вокругъ основной фабулы, зачастую совершенно безъ внутренней связи, Махабхарата, по признанію ориенталистовъ, постепенно включила въ себя все, что полагается знать образованному индусу. Или короче, словами Гольдштюкера, „она сдѣлалась энциклопедіей Индіи“.

Сама же Махабхарата даетъ о себѣ еще болѣе лестный отзывъ: „нѣтъ на свѣтѣ разсказа, который бы не былъ основанъ на этомъ великомъ эпосѣ... Дваждырожденный (т.-е. браминь), хотя бы онъ и изучилъ четыре Веды и науки, служащія приложеніемъ къ нимъ, все-таки не имѣетъ никакихъ знаній, если онъ не знакомъ съ этимъ великимъ эпосомъ... Это есть великое руководство ко всему, что назидательно, полезно, или пріятно“.

Въ нѣсколькихъ словахъ содержаніе поэмы слѣдующее: Куру и Панду, два царственныхъ рода, общимъ родоначальникомъ которыхъ былъ царь Бхарата, прославились междоусобной войной, длившейся многіе годы и получившей названіе Махабхараты. Изъ этого слѣдуетъ, что это поэма по преимуществу героическая. Но эпизодъ Бхагавадгиты, хотя воинственный элементъ все еще очень силенъ и въ ней, слѣдуетъ отнести къ разряду философско-богословскаго творчества.

Отъ описанія воинскихъ обычаевъ до проповѣди высочайшей добродѣтели и разсужденій на самыя отвлеченныя темы, въ Бхагавадгитѣ найдется все, чѣмъ богата индійская письменность. И если Махабхарата дѣйствительно заслуживаетъ названія „энциклопедіи“, то главное право на это ей даетъ

именно Бхагавадгита. Ея содержаніе такъ разнообразно и читается она съ такимъ живымъ интересомъ, что за послѣдніе годы она приобрѣла и въ Европѣ, и въ Америкѣ мѣсто среди классическихъ произведеній международной литературы.

Въ Европѣ и Америкѣ Бхагавадгита раскупается, для такой специальной книги, очень хорошо. Тотъ томъ серіи „Sacred Books of the East“—извѣстнаго изданія Макса Мюллера,—въ которомъ помѣщена Бхагавадгита, разошелся всѣмъ изданіемъ, и достать его можно только по случаю. Въ настоящую минуту у меня подъ рукою семь оригинальныхъ переводовъ Бхагавадгиты и одна очень хорошая компиляція чужихъ трудовъ. Но существуютъ и другіе. Одна многочисленность переводовъ показываетъ, что между произведеніями древности едва ли много найдется въ наши дни такихъ, которыя могли бы поспорить съ Бхагавадгитой въ распространенности.

Изъ переводовъ стоитъ упомянуть о трехъ, и во-первыхъ, о самомъ старомъ изъ нихъ, который былъ сдѣланъ Чарльзомъ Вилькенсомъ въ концѣ прошлаго столѣтія. Чарльзъ Вилькенсъ, сэръ Вильямъ Джонсъ, основатель лондонскаго „Royal Asiatic Society“, и немедленно вслѣдъ за ними Томасъ Кольбрукъ (Colebrooke)—первые европейцы, обратившіе серьезное вниманіе на религіозную литературу Индіи. Не даромъ они прозваны отцами ориентализма, съ его двумя развѣтвленіями—сравнительной филологіей и изученіемъ древнихъ философій.

Другой изъ выдающихся переводовъ Бхагавадгиты—„Song Celestial“ сэра Эдвина Арнольда, прославившагося своимъ „Свѣточемъ Азіи“. Этотъ переводъ имѣетъ то преимущество передъ другими, что, будучи въ стихахъ, онъ способенъ передавать перемѣну настроеній въ оригиналѣ, сохраняя и въ переводѣ стихотворные размѣры сапскритскаго подлинника. Но въ немъ довольно много крупныхъ недочетовъ, неточностей и натяжекъ, безъ которыхъ, разумѣется, трудно обойтись въ стихотворномъ переводѣ. Начать съ того, что по-



санскритски Бхагавад-Гита вовсе не значить *Писня Небесная*, а *Сказанія Господни*.

Наконецъ, третій, самый новый переводъ былъ сдѣланъ въ городѣ Майсорѣ уроженцемъ южной Индіи, полное имя и адресъ котораго: A. Mahadeva Shastri, curator Government Oriental Library, Mysore. Его переводъ имѣеть особую цѣнность не только потому, что Махадева Шастри очень ученый индусъ, родившійся и выросшій именно въ той части Индіи, гдѣ все еще живы традиции Шри-Шанкарачаріи, но главнымъ образомъ потому, что къ нему приложены знаменитые комментаріи этого великаго учителя Индіи, впервые появляющіеся на европейскомъ языкѣ.

Чтобы болѣе не возвращаться къ этому вопросу, упомяну теперь же, что этотъ очеркъ основанъ на слѣдующихъ сочиненіяхъ: Ancient India, Oldenberg; Hindu Manners, Dubois and Beauchamp; Literary remains of Theodore Goldstücker; Das System des Vedanta, Paul Deussen; The Sankhya Aphorisms of Kapila, by J. R. Ballantyne; The Joga Philosophy of Patanjali, by Dr. Ballantyne and Govinda Shastri Deva, а такъ же на различныхъ статьяхъ и очеркахъ Чарльза Джонстона, члена Royal Asiatic Society.

О Бхагавадгитѣ писали и Бхагавадгиту переводили многіе. На нее потрачено много труда, много времени, много добросовѣстныхъ усилій. Но, несмотря на то, что почти каждый изъ переводовъ обладаетъ нѣкоторыми достоинствами, вполне удовлетворительнымъ не можетъ назваться ни одинъ изъ нихъ.

Причины этому слѣдуетъ искать не въ несостоятельности переводчиковъ, а въ самомъ характерѣ переводимаго. Какъ я уже указывала, содержаніе Бхагавадгиты очень богато и разнообразно до пестроты. И переводчику очень трудно, если не невозможно, сладить со всѣми разнорѣчивыми и даже противорѣчивыми оттѣнками мысли санскритскаго оригинала.

Бхагавадгитѣ нельзя отказать въ единствѣ и послѣдовательности общаго плана. Но, помимо общаго направленія ея, въ

мысли ея существуетъ много какъ бы второстепенныхъ теченій. И всѣ они выражены съ такой силой и страстной убѣжденностью—явленіе не рѣдкое въ индійской метафизикѣ,— что зачастую одно изъ нихъ цѣликомъ захватываетъ современнаго переводчика и дѣлаетъ его нечувствительнымъ, даже слѣпымъ ко всѣмъ остальнымъ. Напримѣръ, переводчикъ, на котораго особенно сильно подѣйствовала религіозная сторона рѣчей Кришны, невольно передаетъ это настроеніе и своему труду, и въ результатѣ получается произведеніе исключительно религіозное. Этнографія, исторія, археологія, метафизика, также какъ и очень искусная полемика между двумя изъ философскихъ школъ Индіи, втиснутая вѣками въ діалоги Кришны—все это у такого переводчика останется безъ вниманія. Ужъ не говоря объ исключительно литературной сторонѣ Бхагавадгиты, безусловно заслуживающей вниманія любителей словесности, ущербъ, наносимый этимъ достоинствамъ оригинала, очевиденъ.

Убѣжденность и страстность Бхагавадгиты, живая сила, которою дышать ея страницы, являются, такимъ образомъ, вѣковымъ камнемъ преткновенія для всѣхъ ея комментаторовъ и переводчиковъ. И чѣмъ искреннѣе горячность ихъ, скажу болѣе, чѣмъ неподдѣльнѣе ихъ благоговѣйныя чувства, тѣмъ одностороннѣе выходитъ переводъ.

Къ тому же, въ Англіи и, особенно, въ Америкѣ, за послѣдніе годы все сильнѣе распространяется очень характерный взглядъ на лица и даже на обстановку, среди которыхъ Кришна и Арджуна ведутъ свои діалоги. Сообразно съ этимъ взглядомъ, всѣ цари, герои и воины, даже колесницы ихъ и оружіе, какъ и самое поле „Куру-Кшетра“, на которомъ происходитъ сраженіе, не болѣе, чѣмъ искусныя аллегоріи. Слепой царь Дхритараштра, напримѣръ, означаетъ физическое тѣло человѣка, неспособное къ самостоятельной дѣятельности, почему его старшій сынъ Дуріодхана, долженствующій изображать разсудокъ, назначенъ регентомъ царства. Съ этой точки зрѣнія, даже самый принцъ Арджуна—одна аллегорія. Въ теченіе разсказа ему не разъ

дается прозвище „нарасъ“, по-санскритски *человѣкъ*,—его, Арджуна олицетворяетъ человѣческую монаду, а царь Кришна его другъ, наставникъ и возница,—вдохновляющій *логосъ*, и т. д., и т. д.

У принца Арджуны нѣсколько братьевъ, которые всѣ принимаютъ участіе въ Великой Войнѣ. У каждого изъ нихъ, какъ и у Кришны и у всѣхъ другихъ героевъ, есть лукъ, стрѣлы, *конча*—раковина, въ которую трубятъ передъ началомъ битвы, и т. д. И всѣмъ этимъ лицамъ и предметамъ Махабхарата, подобно древнимъ сказаніямъ и другихъ странъ, даетъ, кромѣ именъ, прозвища, и не по одному, а по нѣскольку. И вотъ изъ всѣхъ этихъ темныхъ санскритскихъ словъ извлекается тайный и загадочный смыслъ, якобы необходимый для вѣрнѣйшаго пониманія древней поэмы.

У меня нѣтъ основанія думать, что всѣ такія истолкованія совершенно ложны и бесполезны. Напротивъ, весьма возможно, что они совершенно умѣстны, но только до известной степени. Если они умаляютъ значеніе лѣтописи или затемняютъ и безъ того темный смыслъ народнаго преданія, они положительно вредны. Историческія данныя Индіи ужъ и такъ слишкомъ скудны и смутны.

Слова нѣтъ, аллегорія была одной изъ любимѣйшихъ литературныхъ формъ древности. Но аллегорія аллегоріей, а едва ли существуетъ прочное основаніе не считать вполнѣ историческимъ лицомъ хотя бы Кришну, царя Двараки въ нынѣшнемъ Гуджратѣ, котораго поэзія и народное благоговѣніе возвели впоследствии въ полубоги.

Вхагавадгита, какъ литературный памятникъ, дошедшій до насъ изъ глубочайшей древности, какъ историческая лѣтопись, а главное—какъ религіозно-метафизическая проповѣдь, обладаетъ чрезвычайно важными и вполнѣ несомнѣнными достоинствами. И было бы печально, еслибы современная образованность, чтобъ оцѣнить эти достоинства, нуждалась въ аллегорическихъ истолкованіяхъ, почти всегда произвольныхъ, а иногда и неосновательныхъ.

Богатѣйшій матеріалъ, заключенный въ этомъ замѣчатель-

номъ произведеніи, еще далеко не разработанъ. И переводчицамъ, комментаторамъ и изслѣдователямъ предстоитъ еще не мало потрудиться надъ Бхагавадгитой прежде, чѣмъ явится возможность говорить о ней какъ о нераздѣльномъ цѣломъ.

А пока предлагаю русскимъ читателямъ очеркъ, въ которомъ эта поэма будетъ рассмотрѣна съ нѣсколькихъ главнѣйшихъ сторонъ, насколько то позволяютъ недостаточный размѣръ журнальной статьи и скромныя силы.

### III.

Первая пѣснь философской Бхагавадгиты служить звеномъ, соединяющимъ ее съ воинственной Махабхаратой, и въ ней одной больше воинственныхъ кликовъ и грома колесницъ, чѣмъ въ остальныхъ семнадцати.

Собственно фабула эпизода незатѣйлива.

Въ глубокой древности былъ царь Бхарата, потомками котораго въ поэмѣ являются два монарха: слѣпой Дхритараштра и Панду. Дхритараштра и его сто сыновей принадлежатъ къ роду Куру. Панду же отъ своихъ двухъ женъ Кунти и Мадри имѣетъ пять сыновей, имена которыхъ: Юдхиштра, Бхима, Арджуна, Накула и Сахадева. Послѣ смерти отца эти пять юныхъ принцевъ подвергаются изгнанію и жестокому преслѣдованію со стороны родственнаго рода Куру.

Возмужавъ, они возвращаются на родину, избираютъ въ предводители второго брата Бхиму и вызываютъ на бой сыновъ Дхритараштры, чтобы отвоевать у нихъ городъ Хастинапуръ, который считается нынѣшнимъ Дели.

Въ первой пѣсни, родъ Панду, съ главнокомандующимъ Бхимой, и родъ Куру, съ главнокомандующимъ Бхишмой, сходятся помѣрить силы „на полѣ Куру, на полѣ чести“.

Этимъ и открывается эпизодъ Бхагавадгиты.

Старшій въ родѣ Куру, царь Дхритараштра старъ и слѣпъ и не можетъ принимать участія въ сраженіи. Но Санджая, любимѣйшій изъ его приближенныхъ, обладаетъ чудесною

способностью неограниченнаго зрѣнія и слуха и, находясь при немъ неотступно, передаетъ старцу обо всемъ происходящемъ на полѣ битвы.

Дхритараштра вопрошаетъ:

„—Сойдьясь на полѣ чести, на полѣ Куру, готовые къ бою, что дѣлають мои воины и что дѣлають воины Панду?“

Отвѣтъ Санджаи, по силѣ и красотѣ языка и живости описанія, можетъ поспорить съ любой изъ знаменитыхъ героическихъ поэмъ древности. Къ сожалѣнію, въ этомъ очеркѣ я могу привести только сокращенные отрывки, избѣгая по возможности санскритскихъ словъ и названій, чтобы не переутомлять вниманіе и память читателя.

На вопросъ Дхритараштры, Санджая говоритъ:

„— Узри, о господинъ мой, великое войско сыновъ Панду, которыхъ ведетъ въ боевомъ строю ученикъ твой, мудрый сынъ Друпасы. Между ними есть богатыри, искусные въ стрѣльбѣ изъ лука, а по силѣ равные Бхимъ и Арджунъ: Ююджана и Вирата, Друпасы, обладатель великой колесницы... Чекитана и доблестный царь Каши, Пуруджитъ и Кунтибхоя и Шайвья, буйволъ среди мужей“...

Этотъ Шайвья, *буйволъ среди мужей*, приводящій на память Буй-Туръ Всеволода изъ „Слова о полку Игоревѣ“, составляетъ исключеніе въ монотонномъ перечнѣ царей и героевъ. Обыкновенно вслѣдъ за именемъ не стоитъ никакихъ указаній, никакихъ поясненій. Впрочемъ, это общая черта многихъ древнихъ эпосовъ. Если помнить читатель, во второй части Иліады упоминается множество воиновъ, имена которыхъ вслѣдъ затѣмъ уже болѣе не встрѣчаются въ дальнѣйшемъ повѣствованіи. Въ ирландскихъ же и вообще кельтическихъ сказаніяхъ, во Франціи и Шотландіи, такихъ примѣровъ не оберешься.

Сходство это, конечно, не простое совпаденіе. Во всѣхъ странахъ, такіе перечни лицъ, исчезнувшихъ съ лица земли тысячи лѣтъ тому назадъ, указываютъ на *бардическое* происхожденіе поэмы. Барды были не только поэтами-пѣвцами, но также и историками роднаго племени. И, въ

силу условій ихъ профессіи, ихъ метафоры и приемы, самая техника ихъ должны были быть если не одинаковы, то, по крайней мѣрѣ, очень сходны у всѣхъ народовъ и во всѣ вѣка.

Вообще, въ начальныхъ стихахъ Бхагавадгиты много любопытныхъ чертъ историко-археологическаго характера. Напримѣръ, ниже въ перечнѣ участниковъ битвы Куру-Кшетра говорится: „Саубхадра и сыны Друпасы, выѣхавшіе на великихъ колесницахъ“... Въ древней Индіи только простые ратники сражались пѣшие, такъ что бардъ, забывъ упомянуть о колесницѣ героя, рисковалъ навлечь на себя мечь родственниковъ и даже отдаленныхъ потомковъ его, потому что колесница служила знакомъ его высокаго происхожденія.

„Тогда,—продолжаетъ прозорливый Санджая, Кришна и Арджуна возстали, въ великой колесницѣ своей, запряженной бѣлыми конями, и стоя вострубили въ священныя раковины. Царь Каши, стрѣлокъ, не имѣющій равнаго, Шикханди, Дхрштадьюмна, Вирата и Сатиаки непобѣдимый, Друпада и сыны его царственной дочери, о царь, такъ же Кришна и Субхадра, у котораго могучая рука, всѣ вмѣстѣ грянули въ кончи свои\*). И сжались сердца сыновъ Дхритараштры, ибо отъ грохота дрогнули небо и земля“.

Санджая описываетъ далѣе, что тучи стрѣлъ поднялися съ обѣихъ сторонъ и зазвенѣли, скрещиваясь въ воздухѣ. Бой началъ. Но тутъ царевичъ Арджуна подвергается внезапному упадку духа. Онъ проситъ царственнаго своего друга Кришну направить его колесницу такъ, чтобы она стала какъ разъ посрединѣ двухъ сражающихся армій. Съ обѣихъ сторонъ ему мелькаютъ только родныя, знакомыя лица, и на душѣ его становится еще тяжелѣе отъ жалости и сомнѣнія. Онъ говоритъ:

„...Дрожь охватила тѣло мое и лукъ мой Гандива выпалъ

---

\*) Конча, большая раковина, издающая густой, однообразный и печальный звукъ, и по сей день употребляется въ Индіи при ночномъ богослуженіи. Тотъ, кто слышалъ его въ какомъ-нибудь затерянномъ закоулкѣ Индіи, жаркою, бессонною ночью, запомнить его на всю свою жизнь.

изъ рукъ моихъ. Дыбомъ стали мои волосы, ноги гнутся подо мною и разсудокъ мой мутится. Я не желаю побѣды, о Кришна, ни царства, ни счастья. На что мнѣ царство, на что пиры и даже самая жизнь, когда тѣ, ради которыхъ я могу добиваться и царства, и пировъ, и счастья, стоятъ здѣсь, готовые на бой, готовые жертвовать благополучіемъ и жизнью? Наши наставники и отцы, ихъ сыновья и отцы отцовъ... всѣ родные мнѣ. Я не могу поднять на нихъ руку, хотя бы они и искали моей смерти. Какого счастья ждать намъ, о Кришна, если мы сразимъ сыновъ Дхритараштры?... Грѣхъ нашъ будетъ преслѣдовать насъ. Если они, ослѣпленные жадностью, не видятъ зла, причиняемаго истребленіемъ семьи и враждой друзей, то намъ все же слѣдуетъ отвернуться отъ грѣха... Погибнетъ семья, погибнутъ и древніе законы. А когда нарушенъ законъ, весь родъ предается грѣху. Когда утеряется чистота цвѣта кожи, воистину и искоренители рода и сами искорененные ввергнутся въ адъ. Ибо погибнуть предки, ихъ, лишённые обряда риса и воды. Изъ-за грѣха тѣхъ, которые истребляютъ семью, происходитъ смѣшеніе людей разнаго цвѣта и, такимъ образомъ, нарушается законъ о наслѣдіи, вѣковѣчная основа семьи. Люди, семейный законъ которыхъ нарушенъ, осуждены на долгое пребываніе въ аду. Такъ мы слышали отъ отцовъ нашихъ... Пусть сыны Дхритараштры нападутъ на меня съ оружіемъ въ рукахъ, я встрѣчу ихъ безъ оружія и безъ сопротивленія. Такъ для меня будетъ легче“.

Далѣе Санджая говорить:

„И сказавши такъ, тѣснимый со всѣхъ сторонъ, Арджуна опустился на дно колесницы, выронивъ лукъ и стрѣлы, ибо отъ печали поколебался разсудокъ его. Видя, что сердце его переполнилось жалости, а глаза полны слезъ, Кришна сказалъ ему такое слово:

— ...„Откуда, о Арджуна, это малодушіе въ бѣдствіи? Оно не пристало человѣку благороднаго происхожденія, оно не достойно награды въ небесахъ и не принесетъ тебѣ славы въ этой жизни“.

Арджуна отвѣчаетъ:

— „Какъ же мнѣ идти на бой, со стрѣлами въ рукахъ, противъ Дроны и Бхишмы, которыхъ такъ высоко чтить сердце мое? Лучше мнѣ прожить остатокъ дней моихъ на одномъ хлѣбѣ съ водою, чѣмъ посягать на жизнь этихъ высокихъ мужей. Если, въ чаяннн богатства, мы убьемъ ихъ, то кровью будутъ окроплены всѣ пиршества наши... Смѣшались мысли мои. Прибѣгаю къ твоей помощи, ибо я самъ не вижу, въ чемъ долгъ мой. Какъ долженъ я поступить, скажи мнѣ: я ученикъ твой. Научи меня, молящаго тебя о помощи. Тоска сушить силы мои, и ничему не разогнать ея, даже если бы весь мнръ земной и сами боги повиновались мнѣ“.

Санджая продолжаетъ:

„Такъ говорилъ Арджуна, усмиритель враговъ своихъ. И, снова обратившись къ Кришнѣ, онъ сказалъ еще: я не стану сражаться, и умолкъ“.

На этомъ кончается та часть Бхагавадгиты, которая по санскритски называется „Тоска Арджуны“.

#### IV.

„Тоска Арджуны“ собственно занимаетъ не одну первую пѣснь, но также и часть второй. Арджуна продолжаетъ задавать Кришнѣ вопросы, и отвѣтъ Кришны, заключенный во второй пѣснѣ, взятый отдѣльно отъ остальныхъ пѣсней, имѣетъ свой особый интересъ и цѣнность.

Изо всѣхъ рѣчей Кришны это единственная, которая имѣетъ очевидную органическую, такъ сказать, связь съ основной темой воинственной Махабхараты. А слѣдовательно, по всей вѣроятности, эта вторая пѣснь много древнѣе остальныхъ.

Полный отвѣтъ Кришны заключается въ пятнадцати слѣдующихъ пѣсняхъ, а отчасти и во второй, а также въ восемнадцатой, послѣдней. Въ отвѣтѣ этомъ три главныхъ положенія:

1) абсолютное безсмертiе божественнаго начала въ челоуѣческомъ естествѣ;



2) теорія многократнаго возвращенія человѣческой ма-  
нады къ земному существованію;

3) воззваніе къ воинской доблести природнаго Кшатриі,  
къ кастѣ котораго принадлежатъ и Кришна, и Арджуна.

Ради ясности изложенія, я принуждена нарушить подлин-  
ный порядокъ приводимыхъ отрывковъ.

Возвращаюсь къ оригиналу:

„Кришна усмѣхнулся и сказалъ ему, обезсилѣвшему отъ  
тоски въ самомъ пылу сраженія:

„— ...Думай только о своемъ долгѣ, и колебанія оста-  
вятъ тебя. Для Кшатриі нѣтъ ничего дороже, чѣмъ чест-  
ный бой. Двери небесныя сами распахнулись для тебя  
нынѣ. Счастливъ воинъ, на долю котораго выпадетъ битва,  
подобная этой. И, отказавшись принять участіе въ такомъ  
доблестномъ бою, ты совершишь грѣхъ, нарушивъ законъ  
чести и долга. Люди стануть пересказывать другъ другу  
о твоёмъ вѣковѣчномъ позорѣ, и ему не будетъ конца.  
Безчестіе для мужа чести хуже, чѣмъ смерть. Тѣ, что  
выѣхали на великихъ колесницахъ, сочтуть, что ты оро-  
бѣлъ и бѣжалъ съ поля брани. И ты, который былъ такъ  
высокъ въ глазахъ ихъ, будешь униженъ предъ ними. А  
враги твои назовутъ тебя именемъ, которымъ до сихъ поръ  
никто не осмѣливался назвать тебя... Что можетъ быть  
горше этого? Убитый, ты наслѣдуешь награду въ небесахъ;  
побѣдитель, ты возьмешь всѣ наслажденія земли. Итакъ,  
возстань, о сынъ Кунти, и иди на бой. Да будетъ сердце  
твое одинаково спокойно въ страданіи и наслажденіи, когда  
ты приобрѣтаешь или теряешь, когда ты выходишь побѣди-  
телемъ, или несешь пораженіе. Тогда смѣло отдайся бою.  
Ибо только тогда не будетъ на тебѣ грѣха отъ поступковъ  
твоихъ“.

Человѣкъ, обладающій истинной мудростью, равнодушенъ  
какъ къ побѣдѣ, такъ и къ пораженію, именно потому, что  
сознаетъ въ себѣ высшаго, божественнаго человѣка, для  
котораго временная выгода и временный убытокъ не мо-  
гутъ имѣть существеннаго значенія. Если человѣкомъ ру-

ководяты не гнѣвъ и не страсть, а только чувство долга, если для себя лично онъ не ждетъ и не желаетъ выгоды, то внутренній его человѣкъ уже не можетъ зависѣть отъ послѣдствій дѣятельности человѣка внѣшняго. Другими словами, человѣкъ, убивающій себѣ подобнаго не изъ личныхъ разсчетовъ, а по чувству долга, не есть убійца, а воинъ. Такъ въ Индіи истолковывается фраза Кришны „не будетъ на тебѣ грѣха отъ поступковъ твоихъ“.

Этою фразой заканчивается собственно та часть отвѣта Кришны, которая имѣетъ прямую связь съ остальной Махабхаратой.

Арджуна отвѣчаетъ на это:

„— Насталъ конецъ моему ослѣпленію... Я твердъ, свободенъ отъ сомнѣній, и сдѣлаю по слову твоему“.

Все вышеприведенное вполне соотвѣтствуетъ героическому тону основной поэмы и по характеру не отличается отъ героическаго эпоса другихъ народовъ. Въ Ирландіи, напримѣръ, существуютъ сказанія такъ называемаго цикла „Красной Вѣтви“, указывающія, что на оруженосцѣ, между прочими его обязанностями, лежала также обязанность подстрекать и ободрять рыцаря, которому онъ служилъ. И въ этихъ случаяхъ рѣчи древне-ирландскихъ оруженосцевъ-колесничихъ совершенно сходны съ вышеприведенною рѣчью Кришны.

„Ляжемъ костями, мертвые бо сраму не имутъ“, таковъ краткій смыслъ ея. Если бы отвѣтъ Кришны не заключалъ ничего иного, то и тогда эпизодъ колебаній Арджуны представлялъ бы полную, совершенно законченную главу Махабхараты, тѣмъ болѣе, что слѣдующая за Бхагавадгитой глава основной поэмы начинается именно съ того, что ободренный Арджуна, поднявшись во весь ростъ и снова взявшись за лукъ и стрѣлы, даетъ Кришнѣ знакъ ринуться въ бой, при видѣ чего его воины потрясаютъ воздухъ могучимъ кликомъ восторга.

Слова Кришны: „возстань, о сынъ Кунти, и иди на бой... не будетъ на тебѣ грѣха отъ поступковъ твоихъ“, нахо-

дятся въ срединѣ второй пѣсни. Слова же Арджуны: „я твердъ, свободенъ отъ сомнѣній, и слѣлаю по слову твоему“,—въ самомъ концѣ восемнадцатой. Такимъ образомъ, изъ восемнадцати главъ Бхагавадгиты можно изъять болѣе шестнадцати, ни мало не повредивъ ей въ томъ отношеніи, въ которомъ она представляетъ вполне цѣльный эпизодъ исключительно героическаго типа.

Весьма вѣроятно, что приблизительно въ этомъ видѣ она и существовала первоначально въ былинахъ древнихъ бардовъ. Весьма вѣроятно также и то, что шестнадцать съ половиной промежуточныхъ главъ составляютъ позднѣйшее приращеніе, вставлявшееся и развивавшееся вѣками и не разъ подвергавшееся значительнымъ измѣненіямъ, смотря по тому, въ чьихъ рукахъ находился верховный религіозный авторитетъ страны. Во всякомъ случаѣ, несомнѣнно, что эти шестнадцать съ половиной главъ могутъ имѣть вполне независимое существованіе, какъ отдѣльное метафизическое произведеніе, въ существѣ своемъ не имѣющее ничего общаго съ остальной Махабхаратой.

Я не могу взять на себя доказательство основательности двухъ вышеприведенныхъ предположеній. Цѣль этой статьи, главнымъ образомъ, заключается въ добросовѣстномъ обзорѣ богословскихъ и метафизическихъ доктринъ, на которыхъ сосредоточенъ главный, если не единственный, интересъ Бхагавадгиты для большинства ея читателей въ Индіи, Англии и Америкѣ.

## V.

Но очеркъ Бхагавадгиты былъ бы не полонъ, если бы мы обошли молчаніемъ нѣкоторыя изъ самыхъ характерныхъ чертъ вышеприведенной рѣчи Арджуны.

Онѣ указываютъ на многія бытовыя подробности изъ жизни древняго средне-азіатскаго человѣка, слѣды которыхъ мы находимъ и въ быту многихъ современныхъ ближайшихъ намъ народностей и которыя, такимъ образомъ, имѣютъ для насъ вполне живой интересъ. Но, и кромѣ того, если

бы мы оставили эти подробности безъ должнаго вниманія, то причины, вызвавшія смятеніе и тоску Арджуны, а также и самый характеръ этого героя такъ бы и остались для насъ не ясны и не совсѣмъ понятны.

Начать съ того, что Арджуна не трусь, и перѣшительный человѣкъ, а напротивъ, по свидѣтельству всей Махабхараты, настоящій рыцарь „безъ страха и упрека“, доблестный витязь, съ дѣтства искусный во всякихъ военныхъ и атлетическихъ упражненіяхъ. На этотъ счетъ Махабхарата сохранила много преданій. Напримѣръ: въ дѣтствѣ, Арджуна принималъ разъ участіе въ состязаніи въ стрѣльбѣ изъ лука; ни одинъ мальчикъ не могъ попасть въ летящаго ястреба, а Арджуна попалъ, и когда его спросили, какъ это удалось ему, онъ отвѣтилъ: я не видѣлъ ни земли, ни свода небеснаго, ничего, кромѣ кончика моей стрѣлы и головы коршуна. На этотъ разсказъ въ Индіи ссылаются и до сихъ поръ, какъ на примѣръ единственнаго неукоснительнаго и вѣрнаго стремленія къ цѣли.

И если на этого храбраго витязя, у котораго мѣткій взглядъ и вѣрная рука, и нападаетъ вдругъ малодушіе въ самый разгаръ битвы, то тому есть вѣскія причины. И эти причины станутъ намъ понятны, если мы вникнемъ во взглядъ первобытнаго человѣка на самого себя, на семейное, племенное и государственное устройство. *Законъ*, то есть традиціи и обычаи племени, опутывалъ такую крѣпкою, дѣпкою сѣтью,—да опутываетъ и въ наши дни,—всѣ семейныя и общественныя дѣла первобытнаго человѣка, что отъ одной мысли о нарушеніи его Арджуна, боецъ и герой, теряетъ всякое самообладаніе.

„На что мнѣ пиры, на что царство и даже самая жизнь, когда тѣ, ради которыхъ я могу добиваться царства, пировъ и счастья, собрались здѣсь, готовые на бой, готовые жертвовать благополучіемъ и жизнью?..“

Такъ говоритъ Арджуна.

Кто же тѣ, ради блага которыхъ слѣдуетъ, по мнѣнію

этого древняго царевича, желать власти, богатства и другихъ благъ земныхъ? На это отвѣтъ дается самимъ Арджуной. Привожу его полностью: „...наставники, отцы, сыновья ихъ, отцы отцовъ, дядья и свекры, внуки, мужья сестеръ и другіе родные“.

Однимъ словомъ—*семья*.

Первобытный человѣкъ считалъ долгомъ добиваться только того, въ чемъ была польза всего рода, какъ нераздѣльной единицы. О себѣ Арджуна совсѣмъ не упоминаетъ, и въ этомъ заключается очень характерное указаніе на его отношеніе къ своей собственной личности. Въ его глазахъ, самъ по себѣ, отдѣльно отъ семьи, онъ ничто. Эту самую черту мы можемъ наблюдать и до сихъ поръ повсюду въ Европѣ и Азіи, гдѣ патріархальное устройство еще не исчезло. Крайній индивидуализмъ современной, особенно протестантской Европы есть явленіе только мѣстное и, въ сущности, очень недавнее.

Для средне-азиатскаго человѣка время царевича Арджуны семья была государственной и общественной единицей; семья рѣшала движенія каждаго отдѣльнаго члена; семья имѣла права собственности, покупала и продавала и была отвѣтственна за долги. Отдѣльный членъ ея не могъ ни разбогатѣть, ни разориться. Средняя Азія была нѣкогда центромъ, откуда эти самыя понятія расходились концентрическими кругами, захватывая сѣверъ и югъ, востокъ и западъ. Слабья колебанія этихъ нѣкогда мощныхъ волнъ можно наблюдать и до сихъ поръ.

По крайней мѣрѣ, въ Индіи семейный вопросъ остался почти безъ перемѣнъ и по сей день. Чтобы обезпечить себѣ независимость, отдѣльный членъ семьи долженъ выдѣлиться, соблюдая религіозныя формы, а также нѣкоторыя постановленія англо-индійскаго правительства. А это индійскій простолюдинъ, въ общемъ все тотъ же, что и во времена Александра Македонскаго или даже самой великой Махабхараты, продѣлываетъ весьма неохотно; такъ что въ Индіи далеко не рѣдкость, напримѣръ, такой слу-

чай: по смерти отца, одинъ изъ братьевъ, будучи способнѣе другихъ, накапливаетъ себѣ кое-какія деньги, и вотъ, изъ разныхъ концовъ Индіи, къ нему начинаютъ сходитьсь его братья, ихъ вдовы и дѣти, о которыхъ онъ, быть можетъ, никогда и не слыхивалъ, и всѣ они имѣютъ право требовать, чтобы онъ поилъ и кормилъ ихъ и даже платилъ ихъ долги. Мало того, сыновья и внуки его братьевъ все еще будутъ имѣть извѣстныя права надъ его сыновьями и внуками.

Таковъ обычай.

Въ англо-индійскихъ судахъ каждый день можно услышать тяжбы нераздѣлившихся родственниковъ въ третьемъ, четвертомъ и даже пятомъ поколѣніи.

„Погибнетъ семья, погибнуть и древніе законы, а когда нарушенъ законъ, все племя предается грѣху“.

Вотъ чего боялся Арджуна, являющийся для насъ представителемъ образованнаго человѣка его времени. Всякій кшатрія, царственный воинъ, боялся бы именно того же. Но въ основѣ этой боязни, кромѣ страха анархіи, лежитъ еще и другой, быть можетъ, болѣе сильный факторъ. Я говорю о той степени религіознаго самосознанія, которое у всѣхъ народовъ и во всѣ времена выражалось *культу́мъ предковъ*. Умереть, не оставивъ по себѣ сына, великая опасность, ибо души умершихъ, не имѣя прямыхъ потомковъ на землѣ, то есть законныхъ и естественныхъ молельщиковъ, теряютъ милость боговъ и ввергаются въ адъ.

Такимъ образомъ, въ зависимости отъ культа предковъ, для каждаго человѣка съ вопросомъ о чистотѣ его крови и древности его происхожденія былъ связанъ не только вопросъ его личнаго тщеславія и семейной чести, но также множество подробностей и условій семейнаго и общественнаго быта, съ которыми, въ свою очередь, были связаны извѣстныя права.

Семья, или кланъ, или даже цѣлое племя ведетъ свое происхожденіе отъ какого-нибудь полумифическаго героя, имя котораго высоко чтится, въ память котораго совер-

шаются торжественныя празднества и приносятся жертвоприношенія. Человѣкъ, который не могъ доказать своей принадлежности къ тому или другому клану, не имѣлъ права принимать участія въ семейныхъ жертвоприношеніяхъ, что влекло за собой потерю голоса въ семейномъ совѣтѣ, лишеніе совмѣстнаго владѣнія имуществомъ и т. д. Имѣеть человѣкъ право считать себя потомкомъ общаго семейнаго предка, или нѣтъ, въ этомъ для человѣка заключался вопросъ жизни и смерти.

И вотъ для огражденія человѣка отъ случайностей и недоразумѣній въ этой области возникаетъ цѣлый рядъ строго соблюдаемыхъ постановленій.

Начать съ того, что въ древней Индіи генеалогическія записи велись съ такою ревностною точностью и постоянствомъ, что полковникъ Тоддъ (Todd), извѣстный англійскій ученый, открылъ въ Раджпутанѣ не мало родовъ, которые несомнѣнно вели свое начало отъ *историческихъ лицъ*, жившихъ двѣ тысячи лѣтъ и болѣе тому назадъ.

„...Ввергнутся въ адъ предки ихъ, лишенные обрядовъ риса и воды“...

Рисовыя лепешки приносятся въ жертву въ память только трехъ ближайшихъ предковъ: отца, дѣда и прадѣда, остатки ихъ и крошки—въ память слѣдующихъ трехъ, вода—трехъ еще болѣе отдаленныхъ. Родственники въ той или другой изъ этихъ трехъ степеней носятъ названія, зависящія отъ матеріаловъ жертвоприношенія. И названія эти служатъ общепризнанными техническими терминами во всѣхъ судахъ британской Индіи.

Въ сущности, боготворимый полумиѣическій предокъ воплощаетъ въ себѣ *родовую* идею, являясь синтезомъ всего рода, обнимающимъ всѣхъ членовъ его какъ живыхъ, такъ и умершихъ. Отсюда—неразрывная связь семейнаго устройства и культа предковъ, истекавшихъ другъ изъ друга и вмѣстѣ служившихъ другъ другу незыблемой и вѣрной опорой.

Это—съ одной стороны.

А съ другой—тотъ же страхъ нарушенія родового устройства вель къ чрезвычайно строгимъ требованіямъ относительно нравственности женщинъ.

„Погибнетъ семья, погибнуть и древніе законы, а когда „нарушенъ законъ, весь родъ предается грѣху. *Смѣшеніе же цвѣтвъ кожи*, воистину, ввергаетъ въ адъ какъ искорени- телей рода, такъ и самихъ искорененныхъ“.

Такимъ образомъ, въ глазахъ Арджуны, величайшей опасностью въ жизни захудалыхъ потомковъ когда-то великаго рода было „смѣшеніе цвѣтвъ кожи“.

Русскій человекъ, вообще говоря, свободенъ отъ непреодолимаго отвращенія къ смѣшенію расъ, которое такъ сильно у нѣкоторыхъ другихъ народовъ. Да и вообще въ Европѣ, гдѣ цвѣтъ кожи болѣе или менѣе одинаковъ у всѣхъ народовъ, невозможно себѣ представить гадливость и неразсуждающій страхъ древняго индуса относительно этого вопроса.

Въ современномъ мірѣ слабымъ подобіемъ ихъ могутъ считаться только шепетильность американцевъ въ ихъ сношеніяхъ со всевозможными креолами, метисами, окторунами и т. д. И это именно вслѣдствіе того, что Америка единственная страна въ мірѣ, въ которой бѣлые европейцы живутъ рядомъ съ краснокожими аборигенами, желтыми китайцами и черными неграми. Другими словами, въ Америкѣ существуютъ представители всѣхъ четырехъ цвѣтвъ, смѣшеніе которыхъ, въ глазахъ Арджуны, было грѣхомъ, которому не можетъ быть прощенія.

Въ другомъ мѣстѣ та же Махабхарата упоминаетъ, что „цвѣтъ Брамина бѣлый, цвѣтъ Кшатриі красный, цвѣтъ Вайсиі желтый, цвѣтъ Шудры черный“. Теперь разница между ними сдѣлалась гораздо менѣе рѣзкой. Но все же брамины много свѣтлѣе другихъ, и между ними попадаются совсѣмъ бѣлые люди и даже съ голубыми глазами. Шудра же, конечно, самый черный изо всѣхъ.

Во всякомъ случаѣ, свидѣтельство Махабхараты указываетъ на тотъ важный фактъ, что въ древней Индіи раз-



лица цвѣтовъ кожи, въ послѣдствіи сдѣлавшаяся основой кастоваго устройства, вначалѣ означала коренную разницу расъ, чему существуетъ подобіе въ современной Америкѣ.

Нечего и говорить, что вопросъ незаконности происхожденія былъ много тяжелѣе для человѣка, на лицѣ котораго стыдъ его матери былъ написанъ въ несмываемыхъ комбинаціяхъ оттѣнковъ кожи, имѣющихъ, для опытнаго глаза, совершенно опредѣленное и несомнѣнное значеніе. Понятно, какимъ страшнымъ зломъ являлась междоусобная война, искоренявшая древнѣйшія семьи страны, которыя были носительницами и блюстительницами культа предковъ и чистоты семейныхъ нравовъ. Анархія, стыдъ, грѣхъ и страданія всего народа — вотъ послѣдствія братоубійственной войны. Послѣ этого становится понятенъ паѳосъ рѣчей Арджуны, а также смятеніе и тоска этого витязя безъ страха и упрека.

Бытовой интересъ рѣчей Арджуны только усиливается, благодаря сродству между понятіями его времени и остатками культа предковъ, которые все еще существуютъ у нѣкоторыхъ европейскихъ народовъ, географически и исторически радикально отдѣленныхъ другъ отъ друга.

Что общаго между дѣдами или „дзѣдами“ юга Россіи, за упокой душъ которыхъ варится *рисовая* кутья, какъ и во времена Арджуны, и кланнымъ устройствомъ горскихъ племенъ Шотландіи? Есть ли культъ предковъ неизбѣжная форма религіознаго сознанія, черезъ которую, на извѣстной степени своего развитія, независимо другъ отъ друга, должны пройти всѣ племена всѣхъ странъ? Или же, быть можетъ, одинаковость семейнаго устройства и обычаевъ указываетъ на происхожденіе всѣхъ народностей, съ бѣлой кожей, отъ одного общаго корня, у котораго культъ предковъ былъ развитъ въ незапамятныя времена? На послѣднее предположеніе можно возразить, что слѣды того же культа предковъ можно наблюдать порою у народностей, которыя по расѣ завѣдомо и несомнѣнно чужды другъ другу. Но

быть можетъ въ этомъ только заключается указаніе на тотъ фактъ, что культъ этотъ имъ привить насильственно посредствомъ завоеваній и порабоженій. Вотъ вопросы, разрѣшить которые, со временемъ, помогутъ древнія книги, подобныя Махабхаратѣ и Бхагавадгитѣ.

Таково этнографическое и археологическое значеніе двухъ первыхъ пѣсень древняго индійскаго сказанія.

## VI.

Я уже говорила, что Бхагавадгита есть произведеніе чрезвычайно сложное, даже запутанное.

Свѣтъ ужъ такъ устроенъ, что на яркій лучъ маяка со всѣхъ сторонъ слетаются тучи птицъ и насѣкомыхъ, которыя въ нѣсколько ночей успѣли бы затемнить и самый лучезарный маякъ, если бы каждое утро ихъ мертвыя тѣла не выбрасывались въ море. Нѣчто подобное происходитъ и со всякимъ великимъ памятникомъ человѣческаго религіознаго творчества.

Съ теченіемъ вѣковъ забывается имя автора, иногда даже названіе его страны и племени. Но зато каждый вѣкъ, каждое поколѣніе, каждый великій мыслитель, для которыхъ произведеніе это было источникомъ вѣры и утѣшенія, невольно оставляютъ на немъ свой слѣдъ. И чѣмъ древнѣе этотъ памятникъ, и чѣмъ сильнѣе онъ движетъ сердца людей, тѣмъ вѣрнѣе слѣдуетъ ожидать на немъ глубокихъ постороннихъ наслоеній.

Бхагавадгита не избѣгла общей участи. Съ теченіемъ вѣковъ на ней отозвалось многое. Высшій идеаль человѣка облекается въ ней въ разныя формы, ищетъ выраженія въ самыхъ разнообразныхъ, даже враждебныхъ другъ другу символахъ. Иногда въ ней прорываются ноты, которыя звучатъ неприятно и фальшиво и много мѣшаютъ цѣльности общаго впечатлѣнія.

Привожу отрывокъ изъ пѣсни одиннадцатой, которая можетъ служить тому особенно яркимъ примѣромъ.

Арджуна проситъ Кришну явиться ему въ его божествен-

номъ видѣ, который Арджуна, приведенный въ ужасъ, описываетъ такъ:

„О ты, мышцы котораго полны сокрушающей мощи!  
 „Узрѣвъ тѣло твое, которому нѣтъ конца, твои безчислен-  
 „ные рты, глаза, руки, бедра и ноги, множество твоихъ  
 „желудковъ и клыковъ, рогамъ подобныхъ, все живое со-  
 „дрогнулось отъ страха, какъ содрогнулся и я. Главой ты  
 „касаешься свода небеснаго... Я вижу твои ужасъ наводя-  
 „щіе клыки, твое лицо, горящее пламенемъ смерти, и гла-  
 „за мои становятся слѣпы ко всему, что въ небесахъ и на  
 „землѣ: нѣтъ мнѣ успокоенія. Сжался надо мною, Господь  
 „всѣхъ боговъ, Духъ, дающій жизнь всѣмъ мірамъ. Сыны  
 „Дхритараштры и всѣ правители людскіе, Бхишма, Дрона  
 „и Карна, и всѣ наши лучшіе воины неудержимо стремят-  
 „ся въ пасть твою... Нѣкоторые застряли между зубовъ  
 „твоихъ, и черепа ихъ разможжены. Какъ быстрый потокъ  
 „полноводныхъ рѣкъ, стремящихся къ океану, такъ несутся  
 „въ пламя-извергающую пасть твою всѣ эти великіе земли.  
 „Ты создаешь и поглощаешь живое со всѣхъ сторонъ и  
 „лижешь ихъ пламенными языками, наполняя мірозданіе ве-  
 „ликолѣпіемъ твоимъ... Откройся мнѣ! Сжался надо мною:  
 „я хочу познать тебя!“

На это Кришна отвѣчаетъ:

„Я—время, во исполненіи котораго поглотится все соз-  
 „данное; я работаю для разрушенія всего живущаго... Уже  
 „не разъ и прежде я побивало ихъ (т.-е. великихъ міра  
 „сего): будь моимъ орудіемъ... Скрѣпи сердце и иди побив-  
 „вать ихъ“...

Это трепеть наводящее явленіе божества имѣетъ парал-  
 лель и въ другихъ религіозныхъ литературахъ. „Преобра-  
 женіе“—обычный приѣмъ, къ которому прибѣгаютъ многіе  
 писатели и пророки. Вспомнимъ видѣнія пророковъ Іезеки-  
 ля и Даніила и даже ближайшій намъ Апокалипсисъ. Въ  
 преображеніи Кришны мысль общечеловѣческая. Но по-  
 дробности образа; въ который она облечена, тѣ же, что и  
 въ символистикѣ древнѣйшихъ индійскихъ Пуранъ, сборни-

ка сказаній о безчисленныхъ индусскихъ богахъ и полубогахъ, со всѣми ихъ видоизмѣненіями, аспектами и атрибутами.

Всѣ сказанія Пуранъ одинаково пытаются дать конечному человѣку хотя бы какое-нибудь представленіе о Безконечномъ. Но дѣлаютъ онѣ это въ такихъ нехудожественныхъ, аляповатыхъ и уродливыхъ образахъ, что въ европейцѣ ихъ символизмъ вызываетъ чувство недоумѣнія, или, еще хуже, просто смѣхъ.

И верховное божество, между огненныхъ клыковъ котораго застряли грѣшники съ разможженными черепами, принадлежитъ именно къ числу такихъ образовъ.

Между образнымъ языкомъ и метафорами Упанишадъ и другихъ философскихъ твореній Индіи и грубой символистикой Пуранъ—цѣлая пропасть. Положительно можно подумать, будто словесность и религіозное ваяніе одной и той же Индіи принадлежатъ двумъ совершенно разнымъ эпохамъ и странамъ,—такъ плохо онѣ согласуются между собою и такъ мало поясняютъ другъ друга. Въ этой дисгармоніи загадка, на которую пока нѣтъ отвѣта. Но вычурность и уродливая фантастичность индійской религіозной скульптуры скоро утомляютъ память и притупляютъ вниманіе европейца.

По всей вѣроятности, символика одиннадцатой пѣсни послужила ея забытому автору какъ готовый, болѣе или менѣе подходящий матеріалъ; но въ сущности источникъ ея совсѣмъ не одинаковъ съ тѣмъ, изъ котораго истекаетъ литературная форма Бхагавадгиты. Источника этой символистики слѣдуетъ искать именно въ мнѣслогіи Пуранъ. Всѣ эти многорукія и многоголовыя божества самыхъ странныхъ формъ и цвѣтовъ, очевидно, были принадлежностью древнѣйшихъ и почти неизвѣстныхъ до-историческихъ религій, остатки которыхъ все еще существуютъ у такъ называемыхъ *чертопоклонниковъ* Индіи, Индо-Китая, а также, насколько можно судить, и Австраліи, съ прилегающими островами. Племя этихъ осталось теперь уже очень темного; это все хилый, пугливый народъ, скрывающийся въ непроходи-

мыхъ лѣсахъ Малайскаго полуострова и южной Индіи, гдѣ ничто не мѣшаетъ имъ предаваться страннымъ обрядамъ ихъ непонятныхъ религій. Наши расовыя отличія такъ велики, что мы совершенно неспособны проникнуться ихъ міросозерцаніемъ и понять самый процессъ ихъ мышленія. Но, въ свое время, они оказали вліяніе на сложную и нестройную религіозную систему, съ которой Европа познакомилась лѣтъ сто тому назадъ подъ названіемъ индуизма.

По всей вѣроятности, эти темныя племена, доживавшія свой вѣкъ уже въ тѣ отдаленные вѣка, когда въ Индію хлынули бѣлолицыя пришельцы съ сѣвера, не сумѣли ни устоять противъ новыхъ вліяній, ни подчиниться имъ всецѣло. Прислушиваясь къ духовнымъ истинамъ, принесеннымъ съ сѣвера пришлыми людьми новой юной расы, они пытались найти имъ выраженіе въ символахъ, уже извѣстныхъ имъ, а послѣдователи новой религіи, принадлежа къ громадному меньшинству, не могли помѣшать вторженію низменныхъ и грубыхъ аллегорій въ сферу ихъ отвлеченнаго мышленія; а затѣмъ, постепенно смѣшиваясь съ аборигенами и, вмѣстѣ съ кровью ихъ, наследуя и ихъ понятія, они и сами привыкли къ нимъ.

И вотъ создалась странная аномалія, отъ которой европеецъ поневолѣ приходитъ въ недоумѣніе. Слоновая голова толстобрюхаго божка Ганеши и страховидная не то мать, не то сестра его Кали, съ ея ожерельемъ изъ настоящихъ человѣческихъ череповъ, вдругъ оказались неотъемлемой принадлежностью того самаго индуизма, отвлеченное міросозерцаніе котораго создало Гаутаму-Будду, Шанкарачарію и многое множество религіозныхъ движеній и философскихъ системъ, ни въ чемъ не уступающихъ лучшимъ результатамъ, которыхъ добилась Европа на этомъ самомъ поприщѣ.

## VII.

Но, какъ я уже говорила, Бхагавадгита принадлежитъ разнымъ теченіямъ не по одной своей виѣшности, но также и по духу.

Основная мысль ея, разумѣется, одна, а именно: видимый, такъ сказать, *конкретный* человѣкъ есть только часть, и притомъ не главная, человѣка невидимаго, *абстрактнаго*, который, будучи эссенціей разума, воли и добра, умереть тлѣнной смертью не можетъ. Но этотъ первоначальный мотивъ повторяется въ поэмѣ съ такими разнообразными варіаціями и въ такихъ разнообразныхъ тонахъ, что единство его можно понять далеко не сразу.

Кромѣ того, подлинный текстъ не разъ прерывается позднѣйшими интерполяціями. Весьма возможно, что какая-нибудь замѣтка на поляхъ древней рукописи, которой ни одинъ просвѣщенный современникъ и не принялъ бы ни за что другое, впоследствии заносилась въ текстъ не по разуму усердными переписчиками. А еще позже эта же самая замѣтка, санкціонированная давностью, входила въ плоть и кровь подлинника, становилась какъ бы органическою частью его.

Съ тѣхъ поръ, какъ Шанкарачарія, самый блистательный изъ всѣхъ представителей Веданты, написалъ комментарій къ Бхагавадгитѣ, даже сами ученые индусы стали считать ее какъ бы исключительно принадлежащей къ числу ведантистскихъ книгъ. Но въ сущности это едва ли основательно.

Помимо различныхъ архаическихъ религій, помимо Пуранъ и Веданты, на Бхагавадгитѣ отразились еще два философскихъ толка Индіи: Санкья и особенно Йога.

Въ Европѣ подъ выраженіемъ *индійская мысль, индусская философія* принято подразумѣвать нѣчто совершенно определенное, какъ бы единосущное во всѣхъ отрасляхъ своихъ. Но и у индусовъ, какъ у всякаго другого народа, мысль работала въ разныхъ сферахъ и шла различными путями, такъ что въ Индіи существуютъ отвлеченныя теоріи всякихъ сортовъ и всякихъ отгѣнковъ. Начиная съ самаго горячаго идеализма и отвлеченной мистики и кончая крайнимъ агностицизмомъ и самыми матеріальными атомистическими доктринами, въ этой странѣ найдется все, что угодно.

Нѣкоторыя изъ ея религіозныхъ міровоззрѣній считаются

ересью и ничьими симпатіями въ предѣлахъ страны не пользуются. Къ таковымъ, несмотря на свое громадное распространіе у другихъ народовъ Азіи, принадлежить и ученіе князя Сиддхарты, извѣстнаго также подъ именемъ Сакья-Муни, или Гаутамы-Будды.

Но даже и общепризнанныхъ, такъ сказать *ортодоксальныхъ* философскихъ толковъ въ Индіи не одинъ, а цѣлыхъ шесть. Вотъ ихъ переченьъ:

1. Санкья, основанная Капилой и имѣвшая громадное вліяніе на развитіе буддизма.

2. Йога, основанная мудрецомъ Патанджами.

3. Ньяя; которую основалъ Готама и которая въ сущности не болѣе какъ система логики, относящаяся къ разсматриваемымъ предметамъ исключительно съ точки зрѣнія разсудка.

4. Вайшешика, которую основалъ Канада и которая учитъ о происхожденіи міра изъ одного первоначальнаго атома и существованіи его въ строгихъ предѣлахъ шести условій: вещества, качества, дѣйствія, тождества, разницы и недѣлимости.

5. Карма Миманса, Пурва Миманса тожъ, болѣе извѣстная подъ именемъ просто Мимансы; ее основалъ аскетъ Джаймини, учившій, что служить божеству можно исключительно благочестивыми дѣлами, причемъ благочестивыя дѣла эти понимались имъ исключительно въ смыслѣ обрядности.

6. Шарирака Миманса, иначе Утара Миманса, которая распространена гораздо болѣе остальныхъ и извѣстна подъ именемъ *Веданты*; она была основана Бадараяной исключительно на ученіи Упанишадъ, а впослѣдствіи наставники Шанкарачаріи, онъ самъ и его комментаторы разработали ее въ полную богословскую и метафизическую систему.

Я уже упоминала, что на Бхагавадгитѣ отразились три изъ нихъ: Санкья, Йога и Веданта. Трудно даже вообразить, какимъ образомъ могло сложиться освященное преданіемъ мнѣніе, будто Бхагавадгита есть чистая Веданта отъ начала до конца, когда самый текстъ открыто противорѣчитъ ему.

Напримѣръ, во второй пѣснѣ въ уста Кришны вложены слѣдующія слова: „Я объяснилъ тебѣ эту мысль съ точки зрѣнія Санкьи, теперь выслушай ее же съ точки зрѣнія Йоги“. За этимъ слѣдуютъ поясненія.

Въ пѣснѣ третьей опять-таки мы находимъ: „Я уже говорилъ тебѣ, о Арджуна, что въ мірѣ существуетъ два рода благочестія: благочестіе послѣдователей Санкьи, умозрительной науки, которая учитъ человѣка дѣйствовать разсудкомъ, чтобы достигъ созерцанія, а также благочестіе послѣдователей Йоги, которые видятъ его въ извѣстныхъ упражненіяхъ...“ И опять-таки за этимъ слѣдуетъ цѣлая глава поясненій.

Безъ преувеличенія, Санкьей и Йогой переполнены цѣлыя главы Бхагавадгиты. На Веданту же я не запомню ни одного прямого указанія, что, впрочемъ, отнюдь не ослабляетъ ея значенія въ ученіи Кришны. И Санкья, и Йога, и Веданта ищутъ спасенія посредствомъ освобожденія отъ сѣтей грѣха и самообмана, но пути ихъ различны. *Веданта* видитъ путь къ спасенію единственно въ развитіи созерцательной жизни, которая ведетъ къ непосредственному постиженію божества, къ освобожденію отъ всего временнаго и невѣрнаго и къ окончательному сліянію съ божествомъ. Средство къ тому же самому духовному освобожденію *Санкья* ищетъ въ развитіи чистаго разума. А *Йога* проповѣдуетъ необходимость дѣлъ, безъ которыхъ и вѣра и разумъ мертвы.

Слѣдуетъ, впрочемъ, оговориться, что „дѣла“ Йога понимаетъ не совсѣмъ такъ, какъ это принято въ христіанскомъ мірѣ.

Кто бы ни были неизвѣстные мыслители, придавшіе Бхагавадгитѣ тотъ видъ, въ которомъ мы знаемъ ее теперь, ихъ соединенные труды стремятся примирить три вышеозначенныя системы и, такимъ образомъ, какъ бы доказываютъ, что для спасенія человѣку нужны и наитіе свыше, и разумъ, и дѣла,—другими словами: вдохновеніе, правильное сужденіе и воля.



## VIII.

Въ своихъ предыдущихъ статьяхъ я уже столько говорила о философскомъ толкѣ Веданты, что въ настоящемъ очеркѣ не представляется нужды останавливаться на немъ долго.

Напомню только самыя выдающіяся черты Веданты.

Въ мірѣ нѣтъ ничего, кромѣ отвлеченнаго божества, *Сущности* или *Предвѣчнаго*. Человѣкъ не имѣетъ отдѣльнаго существованія, но воображаетъ себя отдѣленнымъ отъ божества только чрезъ заблужденія невѣжественности, присущей ему отъ рожденія. Человѣкъ живетъ, трудится, страдаетъ и умираетъ, и снова будетъ жить, трудиться, страдать и умирать въ безчисленныхъ земныхъ существованіяхъ, и все это затѣмъ, чтобы сознать, наконецъ, свою ошибку и, сознавъ, ее, слиться съ божествомъ въ конечномъ освобожденіи.

По понятіямъ Веданты, *Брахманъ*—отвлеченное понятіе, которое, въ предыдущихъ очеркахъ, я пыталась выразить словомъ *сущность*, хотя по-санскритски это слово средняго рода—есть и одухотворяющая и вмѣстѣ вещественная сила. Это вмѣстѣ и создатель и созданное, и работникъ и работа. Неизмѣнная природа сущности—бытіе, сознаніе и блаженство. Сознательное возвращеніе къ нему—вотъ конечная цѣль всего, что было, есть и будетъ.

Индивидуальныя человѣческія существа выдѣляются изъ Брахмана, какъ малыя искры изъ необъятнаго пламени. Духъ человѣческой не раждается и не умираетъ. Онъ божественъ въ своемъ ествѣ и не можетъ лишиться бытія или утратить сознаніе и есть наслѣдникъ вѣчнаго несказаннаго блаженства.

Въ четвертой главѣ настоящей статьи, въ видахъ ясности изложенія, я была принуждена выпустить значительную часть монолога Кришны. Привожу ее теперь цѣликомъ, такъ такъ въ ней рельефнѣе всего выразились ведантскія стремленія Бхагавадгиты.

Ясновидящій Санджая продолжаетъ передавать старцу Дхритараштрѣ обо всемъ, что происходитъ на полѣ битвы.

„Кришна усмѣхнулся и сказалъ ему (Арджунѣ), обезсилившему отъ тоски въ самомъ пылу сраженія:

— „Ты печалишься о томъ, что не стоитъ печали, и думаешь, будто въ словахъ твоихъ мудрость. Но истинная мудрость не печалится ни о живыхъ, ни о мертвыхъ. Истинно говорю тебѣ, никогда не было того времени, когда бы меня не было; и никогда не было того времени, когда бы не было тебя или этихъ сильныхъ міра сего. Также говорю тебѣ, что и впредь не будетъ такого времени, когда бы силы перестали существовать. Господинъ этого тѣла проходитъ въ немъ черезъ младенчество, полный расцвѣтъ силъ и постепенное разрушеніе, но для него существуетъ возможность облекаться въ новыя и новыя тѣла. Объ этомъ истинный мудрецъ знаетъ вѣрно. О сынъ Кунти! пять чувствъ человѣка и поле ихъ дѣятельности поражаютъ жаръ и холодъ, наслажденіе и страданіе. Они временны, они появляются и исчезаютъ. Оставь ихъ, о сынъ Бхараты! О, лучший изъ людей! человѣкъ, который одинаково спокоенъ въ наслажденіи и страданіи, достигъ мудрости: его дѣятельность перешла въ область безсмертія. *Не существующее не можетъ проявить бытія, бытіе же не можетъ не проявлять существованія.* Для тѣхъ, которые видятъ истину и умѣютъ распознавать суть вещей, очевидны признаки и того, и другого. Нерушимо только то, безъ чего ничто не могло бы проявиться. И нельзя разрушить то, что пребываетъ безъ перемѣны. Тѣла этихъ людей, которымъ предстоитъ разрушеніе, принадлежатъ тому, которому нѣтъ разрушенія, нѣтъ мѣры. Итакъ, иди на бой, о сынъ Бхараты! Если убійца думаетъ сразить его, если убитый думаетъ, что онъ сраженъ, ни одинъ изъ нихъ не понимаетъ его. Онъ не убиваетъ и не бываетъ убитъ. Онъ не рождается и не умираетъ, и разъ онъ есть, онъ уже не можетъ не быть; нерожденный, вѣчный, неизмѣнный, онъ не можетъ быть сраженъ, когда сражено тѣло. Если ты позналъ, что нерож-

денный и неизмѣнный, онъ такъ же безсмертенъ, то, о сынъ Притхи! кого же ты можешь убить, или кто можетъ быть убитъ по приказанію твоему? Человѣкъ снимаетъ старую одежду и надѣваетъ новую. Такъ и господинъ тѣла, покинувъ истощенное тѣло, переходитъ къ новому. Мечъ не рубить эту Сущность, огонь не жжетъ ее, вода не мочитъ и вѣтеръ не сушитъ... Если ты позналъ, что это такъ, то о чемъ же тоска твоя?.. Начало жизни сокрыто отъ насъ, сокрытъ и конецъ ея, только середина жизни извѣстна намъ. Какъ же ты можешь думать, что у тебя есть причина горевать... Смерть неизбѣжна для всего рожденнаго, возвращеніе къ новой жизни несомнѣнно для всѣхъ смертныхъ. Не подобаешь тебѣ печалиться о томъ, чего избѣжать нельзя... Если будешь убитъ, то наслѣдуешь награду небесную, если побѣдишь, ты возьмешь всѣ наслажденія земли. И такъ! возстань, о сынъ мой Кунти, и иди на бой!"

Въ сущности, человѣкъ знаетъ о жизни очень мало. Онъ живетъ, если можно такъ выразиться, въ срединной области бытія. Онъ не помнитъ, чѣмъ онъ былъ до рожденія, и не знаетъ, чѣмъ онъ дѣлается послѣ смерти. Всѣ его мысли, чувства и выводы могутъ относиться только къ тому, что является или результатомъ неизвѣстныхъ причинъ, возникшихъ въ неизвѣстномъ прошломъ, или же новой комбинаціей событій, цѣль которыхъ сокрыта въ далекомъ будущемъ, то есть опять-таки неизвѣстна ему. И кто можетъ рѣшить, съ такими недостаточными данными, о чемъ слѣдуетъ печалиться, чему радоваться? Или, словами Кришны: „начало жизни сокрыто отъ насъ, сокрытъ и конецъ ея... какъ же ты можешь думать, что у тебя есть причина горевать?"

Другая замѣчательная фраза этого монолога: „несуществующее не можетъ проявить бытія, бытіе же не можетъ не проявлять существованія“. При буквальномъ русскомъ переводѣ санскритскаго: „на сато видіате бхава, набхаво видіате сата“ — получается замѣчательное звуковое сходство: (у) не сути (не) видать бытія, (у) небытія (не) видать су-

ти. Живя въ срединѣ событій, которыя, повидимому, не имѣютъ ни начала, ни конца, человѣкъ постоянно заблуждается и обманываетъ себя всякими иллюзіями и миражами; но какъ бы искренне онъ ни вѣрилъ въ ихъ дѣйствительность, все же они обманъ и дѣйствительнаго существованія не имѣютъ. Но зато все дѣйствительно существующее, то есть вѣчное, не можетъ рано или поздно не найти себѣ выраженія и въ той срединной области, которая доступна человѣку. Это неизбежно, если человѣкъ не потерялъ способности къ дальнѣйшему нравственному росту.

Весь вышеприведенный отрывокъ—чистѣйшая Веданта. Многія его фразы просто на просто дословныя цитаты изъ Упанишадъ, краеугольнаго камня ведантскаго толка. Во второй пѣснѣ ссылка на Брихада-Араниака-Упанишаду и Катха - Упанишаду особенно обильны. Напримѣръ: „если убійца думаетъ сразить его (божественный принципъ въ человѣкѣ), если убитый думаетъ, что онъ сраженъ, ни одинъ изъ нихъ не понимаетъ его“, или: „нерожденный, вѣчный, неизмѣнный, онъ не можетъ быть сраженъ, когда сражено тѣло“, и т. д. Быть можетъ, читатель вспомнитъ, что первая цитата цѣликомъ заимствована изъ діалога юноши Начикетаса и царя смерти въ Катха-Упанишадѣ\*). Вторая, съ незначительными измѣненіями, найдется тамъ же.

Изобиліе ссылокъ на Упанишады въ этой части Бхагavadгиты дало нѣкоторымъ ориенталистамъ основаніе къ очень интересному предположенію, которое, со временемъ, можетъ превратиться въ открытіе первѣйшей важности.

А именно, въ монологъ Кришны рядомъ съ завѣдомыми цитатами изъ Упанишадъ стоятъ сходныя съ ними строфы неизвѣстнаго происхожденія. По размѣру, характеру и самому духу, онѣ едва ли чѣмъ отличаются отъ первыхъ. Ихъ точка зрѣнія та же, что и въ Упанишадѣхъ, въ нихъ дышетъ тотъ же величавый, спокойный, не допускающій со-

\*) См. Вопросы философіи, кн. 31, стр. 8.

мнѣнія идеализмъ. Даже фразеологія у нихъ общая съ Упанишадами. А между тѣмъ ихъ происхожденія нельзя отнести ни къ одной изъ подлинныхъ Упанишадъ, извѣстныхъ міру ориенталистовъ.

Это обстоятельство и даетъ поводъ предполагать, что древнее ученіе, душою котораго были Упанишады, дошло до европейскихъ ученыхъ далеко не въ полномъ видѣ. Возможно, что нѣкоторыя рукописи просто затерялись и погибли въ теченіе долгихъ вѣковъ, въ продолженіе которыхъ надолго обладателей ихъ,—по всей вѣроятности Раджпутовъ, коренныхъ кшатріевъ,—выпадало не мало войнъ, моровъ и другихъ бѣдствій народныхъ. Такое предположеніе естественно. Но опять-таки возможно и то, что рукописи эти все еще существуютъ по разнымъ монастырямъ и ламазеріямъ какъ индусскихъ, такъ и буддійскихъ отшельниковъ. Въ сущности, ориентализмъ—наука новая. И въ пользу существованія все еще неизвѣстныхъ санскритскихъ книгъ говорятъ два обстоятельства. Во-первыхъ, пренебрежительное равнодушіе того класса европейцевъ, коммерческая и административная дѣятельность которыхъ проходитъ въ Индіи и которымъ и во снѣ не снится искать духовнаго просвѣщенія въ туземной литературѣ. А во-вторыхъ, ревнивая недовѣрчивость самихъ туземныхъ ученыхъ отшельниковъ, въ глазахъ которыхъ европеецъ, все равно профессоръ или купецъ, грубъ и невѣжественъ и не способенъ оцѣнить величіе ученія, выше котораго для нихъ самихъ нѣтъ сокровища въ мірѣ.

Въ четвертой пѣснѣ Кришна приписываетъ проповѣдуемому имъ ученію величайшую древность. По его словамъ, оно ведетъ начало свое отъ солнца, которое служитъ аллегорическимъ синтезомъ самого генія Раджпутовъ; затѣмъ оно было открыто Ману, который былъ *Суривинза*, то есть принадлежалъ къ солнечной династіи, затѣмъ Икшваку и, наконецъ, черезъ длинный рядъ царственныхъ мудрецовъ, достигло эпохи, когда въ таинства его былъ посвященъ самъ Кришна.

Слѣдуетъ принять во вниманіе, что самое названіе Упанишадъ указываетъ на тайность ихъ ученія.

Чтобы утѣшить и ободрить своего любимѣйшаго друга, несчастнаго царевича Арджуну, Кришна ссылается именно на то ученіе, въ которомъ для него, какъ для Кшатриі, заключалась истина и мудрость, то есть на Упанишады. А Упанишадъ онъ зналъ больше, чѣмъ современные ориенталисты.

Насколько вѣрно это предположеніе, покажетъ будущее. А пока несомнѣнно только то, что въ монологѣ Кришны мы находимъ цѣлый рядъ такихъ изреченій, совершенно однородныхъ по духу и формѣ, изъ которыхъ можно только нѣкоторыя найти въ подлинникахъ Упанишадъ.

Кромѣ того, и тѣ, и другія ясно показываютъ, насколько сильно воззрѣнія Веданты отразились на содержаніи Бхагavadгиты.

## IX.

Санкья, метафизическое ученіе мудреца Капилы, принадлежитъ глубокой древности. Наряду съ Упанишадями, оно имѣло громадное вліяніе на развитіе буддизма. На немъ же основано такое же, если не болѣе древнее, ученіе *Джайновъ*, очень богатой и вліятельной секты, разбросанной по всему сѣверу Индіи.

По-санскритски Санкья значитъ *синтетическое разсужденіе*, и этимъ названіемъ указывается самая выдающаяся сторона его. Это ученіе ищетъ Бога разсужденіемъ, разумомъ, и въ этомъ его отличіе отъ другихъ ученій, которыя, также какъ и оно, поучаютъ, какъ достигнуть *освобожденія*, то есть того тѣлеснаго, нравственнаго и духовнаго состоянія, когда человѣкъ, содѣлавшись безстрастнымъ и безгрѣшнымъ, уже не можетъ больше страдать.

Вѣрнѣйшій путь къ этому состоянію Санкья полагаетъ въ правильномъ пониманіи и, главное, правильномъ употребленіи двадцати пяти принциповъ, или необходимыхъ условій существованія. По-санскритски такое условіе называется *таттва*. Вотъ ихъ перечень:

*Пракрити*, матерія, которая всегда существовала, которой нѣтъ ни начала, ни конца. Въ этомъ же словѣ заключается и понятіе о неодушевленной природѣ.

*Буддхи*, способность мышленія, отдѣльная въ каждомъ разумномъ существѣ.

*Аханкара*, чувство собственной личности, распространяющееся, до нѣкоторой степени, и на животныхъ и долженствующее устанавливать соотношеніе между внѣшнимъ мірозданіемъ и чувствомъ собственнаго я.

*Пять танматръ*, или энергій, приводящихъ въ дѣйствіе пять элементовъ, причемъ каждая танматра имѣетъ также вліяніе и на другіе элементы, но только въ восходящемъ, а не въ нисходящемъ порядкѣ.

*Пять органовъ чувства.*

*Пять органовъ дѣйствія*: органъ дара слова, руки, ноги, органъ выдѣленія тѣхъ веществъ, которыя уже больше не нужны организму, и органъ зарожденія.

*Манась*, способность создавать образы и желать обладанія тѣмъ, что облечено въ одинъ изъ этихъ образовъ.

Понятіе манась требуетъ нѣкоторыхъ поясненій. Обо всѣхъ предметахъ и людяхъ вокругъ насъ мы составляемъ себѣ извѣстное представленіе, выливающееся для насъ въ совершенно реальный, хотя и далеко не исключительно матеріальный образъ. По понятіямъ толка Санкьи, человѣкъ желаетъ не только временнаго обладанія однимъ изъ такихъ имъ же созданныхъ образовъ, но зачастую, если можно такъ выразиться, пожизненныхъ правъ собственности надъ нимъ. При этомъ степень стремленія къ обладанію, иногда доходящая до болѣзни и безумія, ни мало не зависитъ отъ степени сходства между увлекающимъ насъ образомъ и тѣмъ, что предметъ или человѣкъ, скрывающійся подъ нимъ, представляетъ изъ себя въ дѣйствительности или просто въ глазахъ другихъ людей. Честолюбіемъ ли страдаетъ человѣкъ, или влюбленностью, все равно въ корнѣ его страданій лежитъ манась, ибо лживая и, въ большинствѣ случаевъ, губительная дѣятельность этого принципа распро-

страняется на все, чему причастны воображеніе и страсть.

Вслѣдъ за манасъ въ перечнѣ Саньки идутъ:

*Пять элементовъ*, приводимыхъ въ дѣйствіе пятыю танматрами, или энергіями, о которыхъ упомянуто выше. Эти пять элементовъ: *эйръ*, связанный съ чувствомъ слуха и служащій проводникомъ звука; *воздухъ*, сфера дѣятельности котораго включаетъ и слухъ, и осязаніе; *огонь*, сфера дѣятельности котораго включаетъ и слухъ, и осязаніе, и зрѣніе; *вода*, имѣющая отношеніе къ слуху, осязанію, зрѣнію и вкусу; и, наконецъ, *земля*, объединяющая дѣятельности всѣхъ предыдущихъ танматръ со включеніемъ пятой, обонянія.

Обращаю вниманіе читателя на то, что, по этой теоріи, чѣмъ выше или утонченнѣе энергія, тѣмъ ограниченнѣе поле ея видимой дѣятельности. Танматра ээира, напримѣръ, дѣйствуетъ только на элементъ ээира, причемъ результатомъ является только чувство слуха,—тогда какъ самая низшая танматра проявляется и чрезъ ээйръ, и чрезъ воздухъ, и чрезъ огонь, и чрезъ волю, и чрезъ землю, порождая, чрезъ соприкосновеніе съ ними, всѣ пять чувствъ человѣка.

И, наконецъ, *пуруша*, таттва двадцать пятая и послѣдняя. Слово это переводится разно: *человѣкъ*, *душа*, *духъ* и т. д. Слѣдуетъ, однако, отдать предпочтеніе слову *душа*. Духъ во всѣхъ развѣтвленіяхъ индійской мысли понимается какъ нѣчто недѣлимое и абстрактное, тогда какъ, по понятіямъ Саньки, *пуруша* хотя и невещественна, но конкретна, индивидуальна, а главное—множественна.

Быть можетъ, читатель вспомнить, что этотъ перечень имѣетъ нѣкоторыя общія черты съ ученіемъ Веданты о пяти элементахъ (см. „Вопросы Философіи“ кн. 36, стр. 27); но, несмотря на поверхностное сходство, въ немъ нѣтъ ни полноты, ни логичности послѣдняго.

Возвращаюсь къ ученію Саньки. Отъ союза Пуруши, индивидуальной души, обладающей самосознаніемъ, и *Пракрити*, неодушевленной природы, произошли небо и земля, видимое и невидимое. По выраженію послѣдователей Саньки, это—союзъ хромого со слѣпымъ. Долгъ слѣпой Пракрити пови-



новаться Пурушѣ, долгъ недвижной Пуруши направлять дѣйствія Пракрити.

Созданное союзомъ ихъ бываетъ двухъ родовъ: вещественное и отвлеченное. Къ вещественному относится все, что имѣеть невещественный прообразъ и проявленное, вещественное тѣло, а именно: боги, полубоги, бѣсы, человѣкъ, млекопитающія, птицы, пресмыкающіяся, рыбы, насѣкомыя, растенія, минералы и металлы. Къ отвлеченному относится все то, что способно оказывать воздѣйствіе на буддхи, то есть мыслительную способность.

Воздѣйствіе это бываетъ четырехъ родовъ, два вредныхъ и два полезныхъ, а именно: все, что *препятствуетъ* дѣятельности мысли, все, что *ослабляетъ* ее, все, что *удовлетворяетъ* и все, что *совершенствуетъ* ее. Эти четыре разряда Санкья развиваетъ до мельчайшихъ подраздѣленій и подробностей, съ истинно схоластической кропотливостью. Напримѣръ, первая категорія заключаетъ самообманъ, тщеславіе, страсть, ненависть и трусость, которыя, въ свою очередь, разбиты на 62 подраздѣленія. Четвертая категорія бываетъ восьми видовъ: размышленіе, поученіе, дружеская бесѣда и т. д. Но для европейца едва ли найдется настоящій, непосредственный интересъ во всей этой индусской схоластикѣ, и останавливаться на ней въ подробности было бы слишкомъ обременительно.

Вообще, при сравненіи Веданты, Санкьи и Юги въ Бхагавадгитѣ съ Ведантой, Санкьей и Югой въ томъ видѣ, въ какомъ онѣ распространены въ разныхъ концахъ Индіи въ настоящее время, получается такое впечатлѣніе, будто одна только Веданта, съ теченіемъ вѣковъ, получила болѣе полное и совершенное выраженіе, тогда какъ и Санкья, и Юга потеряли часть своей жизненности и самобытности, много пострадавъ отъ наносныхъ слоевъ сухого умничанья и неосновательнаго суевѣрія.

Въ устахъ Кришны Санкья много привлекательнѣе и живѣе, чѣмъ въ толкованіяхъ ея современныхъ послѣдователей. Пусть судить самъ читатель. Для примѣра возьмемъ хотя

бы вышеупомянутое учение о вредномъ и полезномъ для дѣятельности мысли. Въ пѣснѣ шестнадцатой Бхагавадгита такъ говорить о немъ:

„О сынъ Бхараты! вотъ по какимъ признакамъ узнается смертный, рожденный съ богоподобными качествами: онъ не знаетъ страха и всегда дѣйствуетъ открыто; онъ настойчиво ищетъ мудрости и стремится поступать сообразно съ ней; онъ щедръ; на видъ онъ всегда спокоенъ; онъ любитъ молитву, науку, воздержаніе, прямоту; онъ добръ и правдивъ; онъ не знаетъ гнѣва; онъ уступчивъ и спокоенъ духомъ; онъ не любитъ говорить о недостаткахъ ближняго и жалостливъ до всего живого; онъ умѣетъ устоять противъ соблазна; онъ кротокъ и стыдливъ; его движенія плавны и спокойны; онъ не помнитъ обидъ; онъ силенъ, терпѣливъ и чистъ; онъ никому не желаетъ зла и мало думаетъ о себѣ. Богоподобныя качества ведутъ къ свободѣ, а бѣсовскія—къ продолженію рабства. Вотъ смыслъ словъ моихъ, о сынъ Панду. Но не страшись: ты рожденъ съ богоподобными качествами. Въ этой жизни природа людская двойственна, она подобна или природѣ боговъ, или природѣ бѣсовъ. О богоподобномъ я уже открылъ тебѣ полностью. Теперь выслушай о бѣсовскомъ. Если человѣкъ, по природѣ своей, подобенъ бѣсамъ, то онъ не понимаетъ, ни какъ ему слѣдуетъ принимать участіе въ общемъ ходѣ жизни людской, ни какъ воздерживаться отъ него. Настоящей истиной онъ обладать не можетъ. Онъ не знаетъ ни чистоты, ни правильного образа дѣйствія, ни правдивости. Въ мѣрѣ онъ не усматриваетъ ни правды, ни закона, ни духа. Онъ думаетъ, что люди рождаются въ мѣрѣ исключительно черезъ союзъ мужчины и женщины, и самъ въ свою очередь руководствуется однимъ сладострастіемъ. Отъ этого его поступки жестоки, сердце его развратно, а разумъ его узокъ. Онъ врагъ міра и рожденъ для разрушенія. Исполненные чванства, тщеты и гордости, закоренѣлые въ ненасытныхъ желаніяхъ, но, по слѣпотѣ и нечистотѣ своей, твердые въ ложной вѣрѣ, такіе люди преобладаютъ на землѣ. Только смерть кладетъ ко-

нець ихъ тяжкимъ трудамъ и заботамъ, потому что они вѣрятъ, будто удовлетвореніе вождельній есть высшая цѣль жизни. Оплетенные со всѣхъ сторонъ цѣпкой сѣтью желаній, думающіе найти опору въ страстяхъ и гнѣвѣ, истощающіе силы свои въ грѣшной погонѣ за богатствомъ, эти люди думаютъ: вотъ что я заработалъ сегодня, а вотъ что работаю завтра; вотъ это сокровище уже мое, а вотъ это еще будетъ моимъ; этого врага я уже преодолѣлъ, преодолѣю и тѣхъ; я господинъ, я наслаждаюсь, я достигъ цѣли, я могущественъ и счастливъ, я богатъ, я знатенъ; я приношу жертвы богамъ и одѣляю нищихъ милостыней; кто можетъ сравниться со мной? Обманутые своей же слѣпотой, со смутою въ сердцахъ своихъ..., преданные наслажденіямъ, они должны пасть въ глубину нечистаго ада. Они мнятъ себя достойными величайшаго уваженія... Считаая своимъ неотъемлемымъ правомъ себялюбіе, самовластіе, спѣсь, похоть и гнѣвъ, эти враги всего добраго ненавидятъ меня въ себѣ самихъ и въ сердцахъ ближняго“.

*(Окончаніе слѣдуетъ).*

Вѣра Джонстонъ.

# Философія права.

## КНИГА ВТОРАЯ \*).

### П р а в о.

#### Глава I.

#### Существо и основныя начала права.

Что такое право?

Это слово, какъ извѣстно, принимается въ двоякомъ значеніи: субъективномъ и объективномъ. Субъективное право опредѣляется какъ нравственная возможность, или иначе, какъ законная свобода что либо-дѣлать или требовать. Объективное право есть самый законъ, опредѣляющій эту свободу. Соединеніе обоихъ смысловъ даетъ намъ общее опредѣленіе: право есть свобода, опредѣляемая закономъ. И въ томъ, и въ другомъ смыслѣ рѣчь идетъ только о внѣшней свободѣ, проявляющейся въ дѣйствіяхъ, а не о внутренней свободѣ воли; поэтому, полнѣе и точнѣе можно сказать, что право есть внѣшняя свобода человѣка, опредѣляемая общимъ закономъ.

Это опредѣленіе просто, ясно и вполне приложимо ко всѣмъ явленіямъ. Если мы за исходную точку возьмемъ не субъективное, а объективное право, то мы придемъ къ тому же результату, ибо все содержаніе юридическаго законодательства состоитъ въ опредѣленіи правъ и обязанностей лицъ, слѣдовательно ихъ свободы съ ея границами и выте-

\*) См. 46 книгу „Вопросовъ Философіи“.

кающими отсюда отношеніями. Это и есть то, что законъ призванъ опредѣлить и что поэтому составляетъ основное начало права. Можно было думать, что эти начала утверждены на такихъ крѣпкихъ логическихъ и фактическихъ устояхъ, что сомнѣваться въ нихъ нѣтъ возможности. А между тѣмъ, въ новѣйшее время они откинута и преданы забвенію. Свобода, по существу своему, есть метафизическое начало, а потому, съ отрицаніемъ метафизики, пришлось и его подвергнуть изгнанію. Въмѣсто свободы, основнымъ началомъ права признается *интересъ*. Метафизическая идея замѣняется практической пользою.

Это начало не ново. Еще скептическая школа, особенно въ лицѣ Бенгтама, пыталась утвердить на немъ все зданіе права. Но только въ наше время оно получило полное развитіе и слѣлалось господствующимъ въ наукѣ.

Однако это изгнаніе метафизической идеи и замѣна ея началомъ практическимъ имѣли весьма печальныя послѣдствія. Всѣ юридическія понятія перепутались, что въ приложеніи ведетъ къ непрерывнымъ недоразумѣніямъ. Если юристы практики не сбились окончательно съ толку, то это происходитъ единственно оттого, что они исполняютъ законъ, какъ онъ есть, т.-е. какъ опредѣленіе правъ и обязанностей, а не такъ, какъ требуется теоріей, замѣняющей право интересомъ. Въ дѣйствительности, это два понятія совершенно разныя. Человѣкъ можетъ имѣть большой интересъ въ вещи, на которую онъ не имѣетъ никакого права, и очень малый интересъ въ такой, которая ему принадлежитъ. Законодатель вовсе даже не входитъ въ эти соображенія. Устанавливая извѣстныя права, общія для всѣхъ, на примѣръ, право собственности, онъ не опредѣляетъ, что кому должно принадлежать и что люди должны дѣлать изъ тѣхъ вещей, которыя они приобрѣтаютъ. Онъ устанавливаетъ только общіе способы приобрѣтенія и защиты, а какъ этимъ пользуются люди, это ихъ дѣло; это—область ихъ свободной воли. Они не должны только нарушать чужихъ правъ и опредѣленныхъ закономъ требованій общественной пользы.

Точно также и судья, когда ему приходится разрѣшать столкновение двухъ правъ, не спрашиваетъ, чей интересъ больше, а чье право лучше. Интересъ бѣдняка въ украденной вещи можетъ быть несравненно больше интереса собственника, но судья все-таки рѣшаетъ, что вещь принадлежитъ не ему, а собственнику, и воръ подвергается наказанію за присвоеніе чужого добра. Если скажутъ, по примѣру Бентама, что тутъ примѣшивается интересъ всѣхъ другихъ собственниковъ и всего государства, интересъ, заключающійся въ томъ, чтобы кражи не оставались безнаказанными и чтобы право собственности сохранялось неизблемо, то этотъ интересъ состоитъ именно въ томъ, чтобы охранялось право, какъ нѣчто отличное отъ интереса. Надобно, чтобы каждый зналъ, что ему принадлежитъ, и былъ твердо увѣренъ, что его достояніе не будетъ у него отнято. Общество состоитъ изъ лицъ, и для всѣхъ ихъ въ высшей степени важно, чтобы области, предоставленныя свободѣ каждаго, были точно разграничены и охраняемы закономъ, а въ этомъ и заключается задача права.

Есть однако случаи, когда право опредѣляется интересомъ. Это бываетъ тамъ, гдѣ самое лице является представителемъ извѣстнаго интереса. Такого рода отношенія встрѣчаются во всѣхъ человѣческихъ союзахъ. Въ области семейныхъ отношеній опекунъ является замѣстителемъ малолѣтняго или слабоумнаго; въ гражданскомъ обществѣ лице является представителемъ корпорации, въ государствѣ представителемъ власти. И тутъ субъективное право остается выраженіемъ воли этого лица, которая одна можетъ привести его въ дѣйствіе; содержаніе закона составляютъ все-таки права и обязанности лицъ. Поэтому общее опредѣленіе приложимо и здѣсь. Но объемъ и границы этихъ правъ и обязанностей опредѣляются тѣмъ интересомъ, который лица призваны защищать. Важнѣйшее приложеніе эти понятія находятъ тамъ, гдѣ опредѣляющимъ началомъ является интересъ общественный. На этомъ, какъ увидимъ, основано существенное отличіе публичнаго права

отъ частнаго. Въ первомъ лицѣ является представителемъ цѣлаго, которое возводится на степень юридическаго лица, обладающаго извѣстными правами, во имя извѣстнаго интереса; во второмъ лицѣ остается само себѣ цѣлью и дѣйствуетъ на основаніи естественно принадлежащей ему свободной воли. Послѣднее составляетъ естественное основаніе права; первое же является плодомъ искусственной юридической конструкціи. Къ этому мы возвратимся ниже.

Отсюда слѣдуетъ, что къ личному праву всего менѣе приложимо понятіе объ общественномъ интересѣ. Частный интересъ имѣеть, по крайней мѣрѣ, непосредственную связь съ личнымъ правомъ. Онъ составляетъ то жизненное содержаніе, которое вносится въ формальныя начала права свободною волею лицъ. Имъ опредѣляется пользованіе правомъ. Общественнымъ же интересомъ опредѣляются не содержаніе, а границы личнаго права. Для послѣдняго онъ составляетъ внѣшнее начало, которое оно должно уважать, также какъ, съ своей стороны, общественная воля должна уважать личное право. Если же эта воля, вторгаясь въ область личнаго права, хочетъ подчинить его общественному интересу, то свобода лица исчезаетъ: оно становится органомъ и орудіемъ общества.

Морализующіе юристы, которые хотятъ личное право опредѣлять общественнымъ интересомъ, обыкновенно выставляютъ первое какъ явленіе эгоизма, а послѣднее какъ выраженіе нравственныхъ требованій. Но это мнимонравственная оцѣнка прикрываетъ отрицаніе коренныхъ нравственныхъ требованій, ибо она отрицаетъ то, что составляетъ источникъ всякаго права и всякой нравственности, а именно признаніе лица, какъ разумно-свободнаго существа, которое само себѣ цѣль и само опредѣляется къ дѣйствию и которому, поэтому, должна быть предоставлена свободная сфера дѣятельности, гдѣ оно одно является хозяиномъ, независимо отъ чьихъ бы то ни было чужихъ вѣлѣній. Человѣкъ можетъ пользоваться своимъ правомъ хорошо или дурно, въ эгоистическихъ видахъ или приходя на помощь

ближнему, это его личное дѣло; другіе не въ правѣ въ это вступаться. Этого требуетъ уваженіе къ лицу. Клеймить же подъ именемъ эгоизма то, что вытекаетъ изъ признанія лица разумно-свободнымъ существомъ и самостоятельнымъ дѣятелемъ во внѣшнемъ мірѣ, есть извращеніе всѣхъ понятій и подрывъ самыхъ основаній права и нравственности.

Изъ всего этого ясно, что право есть начало *формальное*; содержаніе дается ему свободнымъ движеніемъ жизни. Однако изъ этого не слѣдуетъ, что существо права ограничивается *защитою* этого жизненнаго содержанія, то есть, опять тѣхъ же интересовъ, какъ утверждаютъ юристы, которые, не признавая начала свободы, стараются сохранить за правомъ его формальный характеръ. Защита, какова бы она ни была, по собственному ли почину лица или дѣйствіемъ общественной власти, существуетъ лишь во имя того, что она призвана защищать. Юридическая защита дается только юридическому началу, то есть праву; поэтому, не она составляетъ существо права, а то, что ею охраняется. Вслѣдствіе этого, тѣ, которые развиваютъ эту теорію, сами, кромѣ внѣшняго признака защиты, принуждены признать еще матеріальное право. Послѣднее и есть то, что требуется защищать и что, поэтому, составляетъ истинное существо права.

Однако, защита не есть только внѣшній, случайный придатокъ къ праву. Она составляетъ неотъемлемую его принадлежность; это именно то, что придаетъ ему специальный его характеръ. Въ отличіе отъ нравственности, право есть начало *принудительное*.

И это признается не всѣми. Тѣ, которые смѣшиваютъ право съ нравственностью, не могутъ отвергать этого признака, ибо онъ совершенно очевиденъ; но они считаютъ его несущественнымъ. Еслибы всѣ люди были добродѣтельны, то не было бы никакой нужды въ принужденіи, а право все-таки бы существовало. Но дѣло тутъ вовсе не въ томъ, добродѣтельны люди или нѣтъ; коренной вопросъ заключается въ отношеніи закона къ свободѣ. Въ этомъ



именно состоитъ существо, какъ права, такъ и нравственности, и въ этомъ коренится и ихъ различіе. Юридическій законъ поддерживается принудительною властью; нравственный законъ обращается только къ совѣсти. Именно этимъ двоякимъ отношеніемъ ограждается человѣческая свобода въ обоихъ ея видахъ. Если бы юридическій законъ не былъ принудительнымъ, то внѣшняя свобода человѣка была бы лишена всякой защиты; она была бы отдана на жертву случайному произволу сильнѣйшихъ. А съ другой стороны, если бы принужденіе было только внѣшнимъ придаткомъ, который по усмотрѣнію могъ бы прилагаться ко всякаго рода дѣйствіямъ, то нравственный законъ, въ случаѣ неисполненія, могъ бы сдѣлаться принудительнымъ, и тогда внутренняя свобода человѣка всецѣло была бы отдана на жертву произволу общественной власти. Именно къ этому ведетъ смѣшеніе права съ нравственностью. Тѣ, которые ратуютъ противъ эгоизма, утверждающагося въ своемъ правѣ, посягаютъ на самое заветное святилище человѣческаго духа, на внутреннюю свободу, которая одна имѣетъ рѣшающій голосъ въ нравственныхъ и безнравственныхъ поступкахъ людей, подлежа суду общественной совѣсти, но отнюдь не принудительному закону. Вынужденное дѣйствіе теряетъ всякій нравственный характеръ.

Изъ этого ясно, что право и нравственность опредѣляютъ двѣ разныя области человѣческой свободы: первое касается исключительно внѣшнихъ дѣйствій, вторая даетъ законъ внутреннимъ побужденіямъ. Ясно также, что право не есть только низшая ступень нравственности, какъ утверждаютъ морализующіе юристы и философы, а самостоятельное начало, имѣющее свои собственные корни въ духовной природѣ человѣка. Эти корни лежатъ въ потребностяхъ человѣческаго общежитія. Общество можетъ состояться для чисто практическихъ цѣлей помимо всякихъ нравственныхъ требованій; но такъ какъ оно состоитъ изъ свободныхъ лицъ, дѣйствующихъ на общемъ поприщѣ, то свобода однихъ неизбежно приходитъ въ столкновеніе съ свободою дру-

гихъ. Отсюда необходимость общихъ нормъ, опредѣляющихъ, что принадлежитъ одному и что другому и что каждый можетъ дѣлать, не посягая на чужую свободу. Это требованіе вытекаетъ изъ природы человѣка, какъ разумно-свободнаго существа, находящагося въ отношеніи къ другимъ, себѣ подобнымъ. Но такъ какъ оно относится къ области внѣшней свободы, то эти нормы по необходимости носятъ принудительный характеръ, ибо только путемъ физическаго принужденія можно предупреждать и разрѣшать столкновенія, происходящія во внѣшнемъ мірѣ. Когда на человѣка нападаютъ или хотятъ отнять у него то, что ему принадлежитъ, онъ, въ силу присущаго ему права, защищается, а такъ какъ онъ одинъ можетъ быть слишкомъ слабъ, чтобы дать отпоръ внѣшнему насилию, то общественная власть, во имя юридическаго закона, приходитъ ему на помощь. Для предупрежденія физическихъ столкновений между лицами, необходимо, чтобы общественная власть взяла защиту въ свои руки; только этимъ путемъ можетъ установиться порядокъ въ обществѣ. Съ своей стороны, нравственность не только не противорѣчитъ такому порядку, но сама требуетъ, чтобы ему оказано было уваженіе. Нравственность, также какъ и право, дѣйствуетъ въ обществѣ, а потому должна подчиняться тѣмъ условіямъ, которыя необходимы для существованія общежитія, подобно тому какъ человѣкъ, дѣйствующій въ физическомъ мірѣ, необходимо подчиняется его законамъ. Вытекающіе изъ общежитія юридическіе законы независимы отъ нравственныхъ, также какъ и физическіе законы независимы отъ человѣка; но въ обоихъ случаяхъ эти законы составляютъ необходимое условіе дѣятельности, съ которымъ надобно сообразоваться. Въ отношеніи къ юридическому закону, вытекающему изъ требованій свободы, признаніе его силы основано не на физической необходимости, а на разумномъ сознаніи потребностей общежитія, безъ котораго осуществленіе нравственныхъ началъ осталось бы пустымъ призракомъ. Поэтому оно составляетъ нравственное требованіе,

которое тѣмъ болѣе обязательно, что юридическій законъ и нравственный имѣютъ одинъ и тотъ же источникъ. Корень обоихъ лежитъ въ признаніи человѣческой личности. Вслѣдствіе этого, уваженіе къ праву, не какъ внѣшнее только подчиненіе, а какъ внутреннее побужденіе къ дѣятельности, является предписаніемъ нравственнаго закона. Съ этой точки зрѣнія нравственность служить иногда восполненіемъ права. Тамъ, гдѣ юридическій законъ оказывается недостаточнымъ, нравственность можетъ требовать совершенія дѣйствія по внутреннему побужденію, напри- мѣръ, при исполненіи обязательствъ, не имѣющихъ юридической силы.

Однако, такъ какъ это двѣ разныя области, которыя опредѣляются разными пачалами, то въ приложеніи къ человѣческимъ дѣйствіямъ между ними могутъ произойти столкновенія. То, что требуется правомъ, можетъ быть безнравственно, и наоборотъ, то, что требуется нравственностью, можетъ противорѣчить праву. Такъ, напри- мѣръ, юридическій порядокъ не могъ бы существовать, если бы долги не взыскивались и договоры не соблюдались; а между тѣмъ, нравственность нерѣдко требуетъ, чтобы человѣкъ отказался отъ своего права. Но исполненіе этого требова- нія зависитъ исключительно отъ доброй воли лица; юриди- ческій законъ не можетъ въ это входить. Когда взысканіе разоряетъ должника или когда богатый домовладѣлецъ вы- брасываетъ на улицу бѣдняка, который не платитъ ему за квартиру, юридическій законъ не можетъ не удовлетво- рить основаннаго на немъ требованія: онъ, по необходимости, помогаетъ, путемъ принужденія, безнравственному дѣйствію; иначе юридическій порядокъ не могъ бы держаться. Съ другой стороны, человѣкъ, во имя высшихъ нравственныхъ требованій, можетъ оказать сопротивленіе юридическому закону. Наглядный примѣръ представляютъ христіанскіе мученики, которые умирали за то, что не хотѣли участво- вать въ языческихъ богослуженіяхъ.

Эти столкновенія яснѣе дня доказываютъ различіе двухъ

сферъ, но вмѣстѣ и необходимость ихъ примиренія. Право и нравственность имѣютъ одинъ корень — духовную природу человѣка; они дѣйствуютъ на одномъ и томъ же поприщѣ человѣческихъ отношеній; внѣшнія дѣйствія и внутреннія побужденія тѣсно связаны другъ съ другомъ, а потому тутъ необходимо оказывается взаимодѣйствіе двухъ началъ, а вмѣстѣ и потребность привести ихъ къ соглашенію. Это требованіе относится въ особенности къ праву, ибо нравственный законъ не имѣетъ принудительнаго характера, а право можетъ вынуждать свои повелѣнія. Основное правило, которымъ опредѣляются эти отношенія, состоитъ въ томъ, что юридическій законъ не долженъ вторгаться въ область внутренней свободы и опредѣлять то, что, по существу своему, не подлежитъ его дѣйствию. Сюда относятся религіозныя убѣжденія человѣка; они выходятъ изъ вѣдѣнія принудительной власти. Съ другой стороны, въ собственной своей сферѣ юридическій законъ можетъ отказать въ помощи дѣйствіямъ формально правомѣрнымъ, но по существу своему безнравственнымъ, напримѣръ, въ признаніи законности процентовъ свыше извѣстной нормы. Наконецъ, онъ можетъ даже положить наказаніе за безнравственные поступки, когда они составляютъ посягательство на чужую личность или оскорбляютъ общественную совесть; но такого рода постановленія требуютъ особенной осторожности. Гдѣ есть совмѣстная сфера, тамъ разграниченіе не всегда легко; но общее правило должно состоять въ томъ, что область нравственности не подлежитъ юридическому закону, который имѣетъ дѣло только съ внѣшними отношеніями свободы и касается внутреннихъ побужденій лишь настолько, насколько они выражаются въ дѣйствіяхъ, нарушающихъ право.

Принудительнымъ юридическій законъ становится тогда, когда онъ въ извѣстномъ обществѣ признается дѣйствующею нормой права. Таковъ законъ *положительный*, который получаетъ силу именно отъ этого признанія. Вслѣдствіе того онъ можетъ быть разный въ разныя времена и у раз-

ныхъ народовъ. Прилагаясь къ жизни, общія начала права видоизмѣняются сообразно съ условіями, потребностями, взглядами и степенью развитія общества, въ которомъ они призваны дѣйствовать. Отсюда разнообразіе и измѣнчивость юридическихъ нормъ. Въ этомъ выражается реальная сторона права, представляющая осуществленіе общихъ началъ въ жизненныхъ явленіяхъ. Въ этой сферѣ проявляется, вмѣстѣ съ тѣмъ, и человѣческая свобода; отъ нея зависитъ установленіе тѣхъ нормъ, которыми опредѣляются ея дѣйствія, и измѣненіе этихъ нормъ сообразно съ развитіемъ правового сознанія. Отсюда понятіе о юридическомъ законѣ, какъ о произвольномъ человѣческомъ установленіи, въ отличіе отъ законовъ природы, которые всегда и вездѣ дѣйствуютъ одинаково. Это воззрѣніе развивалось уже древними софистами и воскресло съ новою силой въ настоящее время.

Оно грѣшитъ тѣмъ, что принимаетъ во вниманіе одну внѣшнюю сторону или способъ установленія нормъ, упуская изъ вида связь ихъ съ самыми необходимыми и элементарными потребностями человѣческаго общежитія. Положительныя нормы права составляютъ принадлежность всякаго общества. Онѣ являются не только въ устроенномъ гражданскомъ порядкѣ, но и на самыхъ низшихъ ступеняхъ общежитія. Здѣсь онѣ имѣютъ форму обычая, признаннаго всѣми и которому всѣ безсознательно подчиняются. Обычай возникаетъ чисто практическимъ путемъ; онъ слагается изъ жизненныхъ потребностей, вытекающихъ изъ взаимодѣйствія свободныхъ единицъ. Чѣмъ ниже сознаніе, тѣмъ болѣе онъ имѣетъ характеръ естественнаго проявленія присущихъ человѣку духовныхъ силъ. Отсюда ученіе нѣмецкой исторической школы, что право, подобно языку, представляетъ органическое явленіе народнаго духа, вслѣдствіе чего оно должно развиваться не искусственными и произвольными мѣрами, а органическимъ путемъ, по мѣрѣ развитія народныхъ потребностей и сознанія.

Однако этотъ характеръ органическаго роста оно сохраняетъ только на низшихъ ступеняхъ. Съ высшимъ разви-

тіемъ сознанія и жизни является противоположность воззрѣній и потребностей, а съ тѣмъ вмѣстѣ необходимость установить общія нормы, одинаково обязательныя для всѣхъ, что можетъ совершаться только дѣйствіемъ общественной власти. Тогда право принимаетъ форму положительнаго закона, въ которомъ проявляется свободная воля челоуѣка, но котораго сила и дѣйствіе въ значительной степени зависятъ отъ условій той среды, гдѣ онъ прилагается. Это и есть господствующій типъ въ гражданскомъ порядкѣ.

Но законъ устанавливаетъ только общія нормы. Приложение этихъ нормъ къ безконечному разнообразію жизненныхъ явленій составляетъ дальнѣйшую задачу правовѣдѣнія. Изъ этого возникаетъ третья форма положительнаго права — право юристовъ. Здѣсь къ практическимъ приѣмамъ присоединяются уже и теоретическіе взгляды. Правовѣдѣніе есть наука, которая не только развиваетъ въ подробностяхъ постановленія законодательства въ приложеніи къ жизненнымъ отношеніямъ, но и сводитъ къ общимъ началамъ разнообразіе постановленій. Послѣднія черезъ это подвергаются высшей оцѣнкѣ; сознаются требованія права, вытекающія изъ естественнаго разума, по выраженію римскихъ юристовъ. Эти сознанныя юристами начала воздѣйствуютъ и на самое законодательство, которое измѣняется сообразно съ этими указаніями. Положительное право развивается подъ вліяніемъ теоретическихъ нормъ, которыя не имѣютъ принудительнаго значенія, но служатъ руководящимъ началомъ для законодателей и юристовъ.

Отсюда рождается понятіе о правѣ естественномъ, въ противоположность положительному. Это — не дѣйствующій, а потому принудительный законъ, а система общихъ юридическихъ нормъ, вытекающихъ изъ челоуѣческаго разума и долженствующихъ служить мѣриломъ и руководствомъ для положительнаго законодательства. Она и составляетъ содержание философіи права. Что же даетъ намъ въ этомъ отношеніи разумъ?

Мы видѣли, что существенная задача состоитъ въ раз-

граниченіи области свободы отдѣльныхъ лицъ. Для разрѣшенія ея путемъ общаго закона требуется общее разумное начало, которое могло бы служить руководствомъ, какъ въ установленіи закона, такъ и въ его приложеніи. Что же это за начало?

Оно искони было присуще сознанию человѣческаго рода и всегда служило правиломъ для всѣхъ тѣхъ, кто безпристрастно, не взирая на личныя интересы, разрѣшалъ столкновенія, возникающія изъ взаимодѣйствія человѣческой свободы. Оно было въ совершенно сознательной формѣ высказано римскими юристами и не можетъ составить предметъ ни малѣйшаго колебанія для того, кто въ правѣ видитъ не одинъ только продуктъ практической пользы, а условіе истинно человѣческаго существованія. Это начало есть *правда*, или *справедливость*. Самое слово показываетъ, что оба эти понятія, право и правда, проистекаютъ изъ одного корня. И это было высказано уже римскими юристами: *jus a justitia appellatum est*, право получило свое названіе отъ правды. И всѣ законодательства въ мірѣ, которыя понимали свою высокую задачу, стремились осуществить эту идею въ человѣческихъ обществахъ.

Въ настоящее время, когда всѣ метафизическія понятія подверглись отрицанію, идея правды, вмѣстѣ съ другими была слана въ архивъ. Философствующіе юристы, какъ, на примѣръ, Іерингъ, ищутъ для права всякаго рода основаній, въ практическихъ цѣляхъ, въ политикѣ силы, въ эгоизмѣ общества, но о правдѣ у нихъ нѣтъ и помину. Даже юристы съ высшими нравственными побужденіями видятъ въ этомъ началѣ не болѣе какъ смутный инстинктъ, подѣ которымъ можно разумѣть все, что угодно, и который слѣдуетъ устранить изъ объективнаго обсужденія юридическихъ нормъ. А между тѣмъ, только оно раскрываетъ намъ истинную ихъ сущность и даетъ ключъ къ пониманію явленій. Не выяснивши его, мы погрязнемъ въ хаосѣ практическихъ соображеній или собьемся на совершенно ложные пути. Конечно, одного смутнаго инстинкта недостаточно для руководства; инстинктъ

служить лишь указаніемъ на присущія природѣ человѣка побужденія. Выясненіе же этихъ побужденій, возведеніе ихъ на степень сознательнаго начала, служащаго человѣку правиломъ дѣйствій, есть дѣло разума, постигающаго предметы не въ случайныхъ явленіяхъ, а въ самомъ ихъ существѣ. И этого достигнуть не трудно, ибо эти начала давно были выяснены высшими умами, которые были свѣтильниками человѣческой мысли. Только реализмъ, отвергающій мысль во имя безсмыслицы, не хочетъ ихъ вѣдать.

Искони, понятіе о правдѣ связывалось съ началомъ *равенства*. Справедливымъ считается то, что одинаково прилагается ко всѣмъ. Это начало вытекаетъ изъ самой природы человѣческой личности: всѣ люди суть разумно-свободныя существа, всѣ созданы по образу и подобию Божьему и, какъ таковые, равны между собою. Признаніе этого кореннаго равенства составляетъ высшее требованіе правды, которая съ этой точки зрѣнія, носить названіе *правды уравнивающей*.

Сознаніе этого начала не вдругъ однако появилось въ человѣческомъ родѣ; оно вырабатывалось въ немъ постепенно, расширяясь по мѣрѣ развитія идеальныхъ элементовъ человѣческой мысли. Сперва оно ограничивалось тѣсными предѣлами отдѣльныхъ группъ; только съ высшимъ развитіемъ философскаго и религіознаго сознанія оно распространилось на все человѣчество. У стоекковъ, отъ которыхъ оно перешло и къ римскимъ юристамъ, оно явилось какъ указаніе естественнаго разума; въ христіанствѣ оно получило полное признаніе, какъ религіозная истина: всѣ люди считаются братьями между собою.

Однако, это равенство относится только къ *сущности* человѣка, какъ существа, одареннаго разумомъ и свободною волею, а отнюдь не къ внѣшнимъ его опредѣленіямъ и къ тѣмъ условіямъ, среди которыхъ онъ живетъ. Здѣсь, напротивъ, господствуетъ полнѣйшее неравенство. Люди неравны между собою и по своимъ физическимъ свойствамъ, и по умственнымъ способностямъ, и по нравственнымъ качествамъ;



есть между ними сильные и слабые, красивые и безобразные, умные и глупые, добрые и злые. Такое же, и даже еще большее неравенство оказывается въ ихъ отношеніяхъ къ окружающему ихъ физическому міру и въ тѣхъ вещественныхъ благахъ, которыми они пользуются. Одни живутъ подъ полярными льдами, гдѣ они съ трудомъ добываютъ себѣ скудное пропитаніе, другіе въ благословенныхъ странахъ Юга, гдѣ природа даетъ имъ все въ изобиліи. А такъ какъ различіе внѣшнихъ благъ, связанное съ различіемъ естественныхъ способностей и образованія, порождаетъ различную зависимость однихъ людей отъ другихъ, то неравенство увеличивается еще различіемъ общественнаго положенія. Фактически, неравенство есть господствующее явленіе въ человѣческихъ обществахъ; равенство же есть не болѣе какъ метафизическое требованіе, во имя мыслимой сущности. Поэтому тѣ, которые, отрицая метафизику, отвергаютъ возможность познаванія сущностей и даже самое ихъ существованіе, не могутъ говорить о равенствѣ людей иначе, какъ впадая въ явное противорѣчіе съ собою. Опытъ не даетъ намъ ничего, кромѣ неравенства.

Это фактическое разнообразіе положеній не ограничивается даже одними человѣческими отношеніями. Неравенство проистекаетъ изъ общаго закона природы, которымъ управляются всѣ явленія міра, подлежащія условіямъ пространства и времени. Безконечное разнообразіе, а съ тѣмъ вмѣстѣ и неравенство силъ и положеній производитъ безконечное разнообразіе явленій. Это и есть то, что даетъ полную бытія. Какъ физическое существо, подчиняющееся общимъ законамъ мірозданія, человѣкъ не изыять отъ этихъ опредѣленій. И въ немъ проявляется безконечное неравенство силъ, способностей и положеній. Уже самое существованіе расъ и различное ихъ распредѣленіе по земному шару порождаютъ различія, идущія отъ одной крайности къ другой. Только какъ метафизическое существо, человѣкъ возвышается надъ этими естественными опредѣленіями и приходитъ къ сознанію общей, равной во всѣхъ духов-

ной сущности. Но и эта духовная сущность, въ свою очередь, содержитъ въ себѣ начало, которое ведетъ къ новому неравенству. Это начало есть то самое, на которомъ основано признаніе существеннаго равенства людей, а именно, свобода. Какъ свободныя лица, люди равны, но проявленія этой свободы безконечно разпобразны. Одни приобрѣтаютъ больше, другіе меньше; одни умѣютъ пользоваться приобрѣтенными благами и умножаютъ свое достояніе, другіе, напротивъ, его расточаютъ; одни пролагаютъ новыя пути, а другіе только слѣдуютъ издали. Свобода естественно и неизбѣжно ведетъ къ неравенству, а потому, признавая свободу, мы не можемъ не признавать, вмѣстѣ съ тѣмъ и этихъ вытекающихъ изъ нея послѣдствій.

Но именно этого не хотятъ знать приверженцы безусловнаго равенства. Не умѣя различать понятій, они метафизическое начало равенства распространяютъ на физическую область; формальное юридическое равенство они превращаютъ въ матеріальное. Таково именно ученіе социалистовъ, которое въ этомъ отношеніи послѣдовательнѣе всего выразилось въ программѣ Бабёфа въ послѣдніе годы Французской революціи \*). Эти теоріи находятъ отзывъ въ стремленіяхъ массъ, для которыхъ одно формальное равенство безъ матеріальнаго представляетъ мало привлекательнаго. Но такое расширеніе этого начала возможно лишь при полномъ подавленіи свободы. Матеріальное равенство неизбѣжно ведетъ къ общенію имущества и къ обязательному труду, одинакому для всѣхъ. Самыя умственныя способности и образованіе должны поддерживаться на одинаково низкомъ уровнѣ, ибо и въ этомъ отношеніи возвышеніе одного надъ другими неизбѣжно ведетъ къ неравенству. Вслѣдствіе этого, Бабёфъ требовалъ, чтобы все умственное развитіе граждан ограничивалось самымъ скуднымъ образованіемъ; остальное онъ считалъ излишнимъ. Свобода мысли изгонялась вмѣстѣ съ свободою труда, и вся жизнь человѣка ограничивалась

---

\*) См. Исторія Политическихъ Ученій, III стр. 191 и слѣд.

удовлетвореніемъ самыхъ незатѣйливыхъ потребностей подъ терроризмомъ всеуравнивающей власти. Однимъ словомъ, въ этомъ ученіи во имя равенства уничтожается то, что составляетъ самую его основу—человѣческая свобода. Бѣдшаго внутренняго противорѣчія съ истинною природой человѣка невозможно представить. Если другія социалистическія системы менѣе послѣдовательно проводятъ эти взгляды, то сущность ихъ остается таже: всѣ онѣ проповѣдуютъ полное подавленіе свободы деспотизмомъ массы. Но именно поэтому онѣ никогда не могутъ осуществиться. Одинаково противорѣча законамъ природы и духа, онѣ остаются только памятниками тѣхъ безобразій, съ которыхъ сходитъ человѣческой умъ, когда онъ отрѣшается отъ трезваго пониманія вещей и уносится въ область утопій.

Напрасно, выступая во имя равенства, социалисты думаютъ прикрыться знаменемъ правды. И это начало, при такомъ взглядѣ, подвергается полному извращенію. То равенство, которое требуется правдою, состоитъ не въ томъ, чтобы всѣхъ подвести подъ одну мѣрку, вытягивая однихъ и укорачивая другихъ, какъ на Прокустовомъ ложѣ: такой способъ дѣйствія уже въ греческомъ мифѣ признавался разбоемъ и наказывался муками Таргара. Истинная правда состоитъ въ признаніи за всѣми равнаго человѣческаго достоинства и свободы, въ какихъ бы условіяхъ человѣкъ ни находился и какое бы положеніе онъ ни занималъ. Это и выражается въ равенствѣ правъ, какъ юридической возможности дѣйствовать, которая присвоивается лицу, какъ таковому. Но такъ какъ свободное пользованіе этими правами ведетъ къ неравному пріобрѣтенію жизненныхъ благъ, то признаніе этого неравенства; вытекающаго изъ самаго основнаго начала, составляетъ, въ свою очередь, непремѣнное требованіе правды. Это и выражается въ томъ правилѣ или предписаніи, которое издавна считалось существеннымъ опредѣленіемъ правды и которое было также высказано римскими юристами: правда состоитъ въ томъ, чтобы *каждому воздавать свое* (*sum cuique tribuere*). Съ при-

знаніемъ личности неразрывно связано признаніе того, что ей принадлежитъ, какъ послѣдствіе или произведеніе ея свободы.

Въ противоположность этому правилу, опредѣляющему конкретное приложеніе правды къ разнообразію жизненныхъ отношеній, равенство остается отвлеченнымъ или формальнымъ началомъ, во имя котораго общій законъ одинаково распространяется на всѣхъ. Въ этомъ состоитъ *равенство предъ закономъ*, высокій идеалъ, къ которому стремятся человѣческія общества и котораго многія уже достигли. Сознаніе этого идеала издавна лежало въ душѣ человѣческой. Отсюда старинное требованіе, чтобы правосудіе изрекало свои приговоры, не взирая на лица. Поэтому правда нерѣдко изображается держащею въсы съ завязанными глазами, въ знакъ безпристрастія. Но осуществленіе этого начала въ общественной жизни было дѣломъ долгой исторіи и упорной борьбы. Только въ новѣйшее время оно получило преобладаніе надъ разными историческими наростами.

Въ силу этого начала, законъ устанавливаетъ общія для всѣхъ нормы и одинакіе для всѣхъ способы пріобрѣтенія правъ. Самое же осуществленіе этихъ правъ и пользованіе ими предоставляются свободѣ. Законъ устанавливаетъ, на примѣръ, право собственности и способы ея пріобрѣтенія, но онъ не опредѣляетъ, что кому должно принадлежать: это — дѣло самихъ лицъ. Поэтому, кромѣ общаго закона, для пріобрѣтенія права нуженъ актъ свободной воли, который даетъ *юридическій титулъ*. Законъ же охраняетъ то, что каждый пріобрѣлъ законнымъ путемъ и что, поэтому, по праву ему принадлежитъ, отъ всякаго посягательства со стороны другихъ. Этимъ способомъ человѣческая свобода сочетается съ равенствомъ передъ закономъ.

При такомъ свободномъ взаимодѣйствіи лицъ возможны однако столкновенія правъ. Разрѣшеніе этихъ столкновеній есть дѣло *правосудія*. Оно рѣшаетъ, что по закону принад-

лежитъ одному и что другому. Такое разрѣшеніе не всегда легко, ибо входящія въ столкновеніе воли могутъ опираться каждая на признанный закономъ юридическій титулъ. Возможно и то, что юридическій титулъ оказывается на одной сторонѣ, а между тѣмъ другая предъявляетъ требованія, вытекающія изъ правды и которыя поэтому разумнымъ образомъ не могутъ не быть уважены. Въ самомъ законѣ, устанавлиющемъ общія нормы права, неизбѣжно являются недостатки и пробѣлы, присущіе всѣмъ человѣческимъ дѣламъ. По своей общности, онъ не можетъ объять безконечнаго разнообразія частныхъ случаевъ. Наконецъ, въ приложеніи могутъ встрѣтиться промахи и неблагопріятныя случайности. Если къ разнообразію жизненныхъ явленій прилагать одну строгую мѣрку положительнаго права, то придется иногда отнять у человѣка то, что принадлежитъ ему по существу дѣла, хотя и не по буквѣ закона. Отсюда римское изреченіе: *summum jus summa injuria*. Тутъ на помощь приходитъ естественная *справедливость* (*aequitas*), въ отличіе отъ строгаго права. Она состоитъ въ примиреніи противоборствующихъ притязаній и въ стремленіи оказать уваженіе обѣимъ волямъ, добросовѣстно проявляющимъ свою дѣятельность во внѣшнемъ мірѣ. Нерѣдко самый законъ принимаетъ во вниманіе эти столкновенія и полагаетъ соотвѣтствующія нормы; но еще чаще это дѣлаетъ судъ, который этимъ путемъ смягчаетъ строгія требованія права естественною справедливостію. Этимъ способомъ римское гражданское право перешло отъ суроваго квинтискаго права къ праву народному (*jus gentium*), основанному на естественномъ разумѣ и на справедливости.

Въ этихъ рѣшеніяхъ суда принимается во вниманіе не только формальный актъ, но и самое его содержаніе. И къ послѣднему прилагаются начала правды уравнивающей. Основное правило здѣсь то, что при взаимодѣйствіи равныхъ между собою лицъ должно господствовать уравненіе и во взаимныхъ услугахъ, какъ бы онѣ ни отличались другъ отъ друга качественно. Вслѣдствіе этого, прилагаемая здѣсь

правда получаетъ названіе *оборотной* или *мѣновой* (*justitia commutativa*). Но очевидно, что для установленія равенства между тѣмъ, что дается, и тѣмъ, что получается, необходимо, чтобы качественно различные предметы были возведены къ общему отвлеченно количественному опредѣленію. Такое опредѣленіе есть *цѣнность*, мѣриломъ которой служатъ *деньги*, какова бы впрочемъ ни была ихъ форма. Такимъ образомъ; эти понятія являются не только плодомъ экономическихъ отношеній, но и юридическимъ требованіемъ. И тутъ однако послѣднее остается чисто формальнымъ началомъ. Отвлеченное понятіе правды не заключаетъ въ себѣ никакихъ основаній для опредѣленія, какъ цѣнности вещей, такъ и общаго ихъ мѣрила, а потому и здѣсь содержаніе опредѣляется свободною волей лицъ, которая руководится экономическими соображеніями. Цѣнность вещей зависитъ, съ одной стороны, отъ потребности, которая въ нихъ ощущается, съ другой стороны — отъ возможности ея удовлетворенія; а такъ какъ потребности людей разнообразны и измѣнчивы, то никакого постояннаго правила тутъ установить нельзя. Цѣна вещей, то есть, измѣряемая деньгами цѣнность, непрерывно возвышается и падаетъ, вслѣдствіе чего то вознагражденіе, которое вчера было справедливымъ, сегодня можетъ оказаться несправедливымъ.

Такимъ образомъ, по самому существу этихъ отношеній, отвлеченныя требованія уравнивающей правды должны сформироваться съ свободнымъ движеніемъ жизни, то есть, съ отношеніями экономическихъ силъ. Это и дѣлается тѣмъ, что всѣ такого рода сдѣлки предоставляются свободному соглашенію лицъ, которое одно можетъ принять во вниманіе все разнообразіе мѣстныхъ, временныхъ и личныхъ условій. Законъ вступается только за ихъ недостатокъ или въ случаѣ столкновеній; но и тутъ онъ долженъ руководствоваться указаніями практики. Когда требуется установить судомъ цѣну предмета, берется та, которая выработалась путемъ свободныхъ соглашеній.

Есть однако отношенія, въ которыхъ принадлежность

вещей тому или другому лицу опредѣляется не частными соглашеніями, а общимъ закономъ. Это бываетъ тамъ, гдѣ приходится дѣлить общее достояніе или разлагать общія тяжести. Здѣсь выступаетъ новое опредѣленіе правды—начало *правды распределяющей*, въ отличіе отъ правды уравнивающей. Послѣдняя, какъ мы видѣли, признаетъ людей самостоятельными и равными между собою лицами, находящимися во взаимныхъ отношеніяхъ; первая же разсматриваетъ ихъ какъ членовъ союза, составляющаго одно цѣлое. Одна руководится началомъ *равенства арифметическаго*, другая началомъ *равенства пропорціональнаго*.

Послѣднее прилагается прежде всего въ частныхъ товариществахъ, въ которыя люди вступаютъ добровольно, но съ неравными силами и средствами. Кто больше вложилъ своего капитала въ общее предпріятіе, тотъ получаетъ и ббльшую часть дохода, соразмѣрно съ вкладомъ. То же начало господствуетъ и въ тѣхъ союзахъ, которые, возвышаясь надъ сферою частныхъ отношеній, образуютъ единое цѣлое, связывающее многія поколѣнія. Таково—государство. На этомъ основано распредѣленіе государственныхъ тяжестей соразмѣрно съ средствами плательщиковъ, а также распредѣленіе правъ и почестей сообразно съ способностями, заслугами и назначеніемъ лицъ. Въ государствѣ лице не есть только разумно-свободное существо, равное со всѣми другими; оно является членомъ высшаго цѣлага, въ которомъ оно призвано исполнять извѣстныя, соотвѣтствующія его положенію обязанности. Это различное общественное значеніе лицъ порождаетъ между ними новое неравенство, которое существенно видоизмѣняетъ естественное равенство, составляющее принадлежность гражданской, или частной сферы. Тамъ, гдѣ государственное начало поглощаетъ въ себѣ частное или значительно преобладаетъ надъ послѣднимъ, это отношеніе можетъ дойти до полнаго уничтоженія гражданскаго равенства, съ чѣмъ связано непризнаніе лица самостоятельнымъ и свободнымъ дѣятелемъ во внѣшнемъ мірѣ. Это и есть точка зрѣнія крѣпостного права. Но такое

отношеніе стоитъ въ прямомъ противорѣчій съ существомъ и достоинствомъ человѣческой природы, а съ тѣмъ вмѣстѣ и съ коренными требованіями правды. Поэтому, основнымъ началомъ разумной государственной жизни должно быть раздѣленіе этихъ двухъ областей, гражданской и политической, съ подчиненіемъ каждой изъ нихъ свойственнымъ ей опредѣленіямъ правды: въ первой должно господствовать равенство арифметическое, во второй — равенство пропорціональное.

Эти два начала не противорѣчатъ другъ другу: и въ гражданскомъ оборотѣ требованіе правды состоитъ въ соразмѣрности того, что дается, съ тѣмъ, что получается; каждому воздается то, что ему принадлежитъ. Но здѣсь это отношеніе опредѣляется свободною волею лицъ, а не исходитъ изъ общаго закона. Вслѣдствіе этого можетъ показаться, что начало правды распредѣляющей есть идеально высшее, ибо имъ управляется высшая сфера дѣятельности, господствующая надъ частными отношеніями. Однако, и по идеѣ и въ дѣйствительности, это высшее начало получаетъ свое бытіе единственно отъ перваго, ибо основаніе его все-таки заключается въ признаніи лица самостоятельную цѣлью и свободнымъ дѣятелемъ во внѣшнемъ мірѣ. Безъ этого нѣтъ ни правды уравнивающей, ни правды распредѣляющей. Въ отношеніи къ рабамъ, также какъ въ отношеніи къ животнымъ, право не существуетъ. Корень всякаго права есть свобода лица; а потому основныя опредѣленія права касаются именно личныхъ, или частныхъ отношеній; общественные союзы воздвигаются надъ ними, какъ высшій порядокъ, который не уничтожаетъ, а только восполняетъ частныя отношенія, зиждущіяся на свободѣ. Таковъ непоколебимый и неизмѣнный идеаль права и правды, идеаль, вытекающій изъ ясныхъ требованій разума и изъ глубочайшихъ основъ духовной природы человѣка.

Отсюда слѣдуетъ основное раздѣленіе права на частное и публичное. Первымъ опредѣляется область частныхъ, или гражданскихъ отношеній, вторымъ — строеніе и дѣятельность



союзовъ, образующихъ единое цѣлое. О послѣднемъ будетъ рѣчь ниже. Теперь же намъ предстоитъ рассмотреть, какія требованія и права вытекаютъ изъ свободы лица, какъ самостоятельной единицы. Въ этомъ заключаются самыя элементарныя, а потому основныя опредѣленія права. Какъ механика начинается не съ міровой энергіи, а съ элементарнаго движенія матеріальной точки, такъ и философія права должна начать съ опредѣленій, касающихся отдѣльнаго лица. Она можетъ дѣлать это тѣмъ съ большимъ основаніемъ, что лице не представляется чистымъ отвлеченіемъ, подобно матеріальной точкѣ, а есть именно то, что наиболѣе реально, въ какомъ бы смыслѣ мы ни принимали это слово. Ему принадлежатъ и разумъ и воля, а потому оно составляетъ истинное основаніе всякаго права.

## Глава II.

### Л и ч н ы я п р а в а .

Французская революція провозгласила, какъ извѣстно, цѣлый рядъ прирожденныхъ и неотчуждаемыхъ правъ человѣка. Кантъ, напротивъ, утверждалъ, что прирожденное человѣку право только одно, а именно, свобода; все остальное въ ней заключается и изъ нея вытекаетъ. И точно, какъ мы видѣли, свобода есть корень и источникъ всѣхъ правъ; но въ какомъ смыслѣ можетъ она считаться прирожденнымъ правомъ человѣка?

Не въ томъ, конечно, что это начало всегда ему присуще, какъ неотъемлемая принадлежность его природы, которой онъ фактически не можетъ быть лишенъ. Исторія показываетъ намъ, напротивъ, что рабство есть явленіе всеобщее; сознаніе свободы, какъ принадлежности человѣческаго естества, приходитъ поздно и только у народовъ, стоящихъ на высокой степени развитія. „Человѣкъ рожденъ свободнымъ, а между тѣмъ онъ въ цѣпяхъ“, говоритъ Руссо въ началѣ своего *Общественнаго Договора*. Мыслители XVIII вѣка видѣли въ этомъ историческую неправду, къ которой

они относились чисто отрицательно. Поэтому они съ любовью обращались къ первобытному состоянію, когда люди жили вольно, безъ всякаго гражданскаго порядка. Между тѣмъ, именно эта первобытная свобода, какъ природное опредѣленіе человѣка, есть такое начало, которое должно быть отрицаемо. Ошибка Руссо и его послѣдователей состояла въ томъ, что они гражданскую свободу смѣшивали съ естественною. Истинно человѣческая свобода не есть свобода животнаго, находящагося на волѣ, а свобода гражданская, подчиненная общему закону. Только въ силу этого подчиненія свобода становится правомъ. Но подчиненіе человѣка гражданскому порядку не дается разомъ; это — дѣло долгой исторіи. Надобно естественнаго человѣка, съ его необузданными инстинктами и страстями, превратить въ гражданина, привыкшаго къ дисциплинѣ и уважающаго права другихъ. Несмотря на свое увлеченіе первобытнымъ состояніемъ, Руссо понялъ эту потребность. Въ своемъ *Общественномъ Договорѣ* онъ исходитъ отъ того положенія, что человѣкъ долженъ отдать обществу всѣ свои права съ тѣмъ, чтобы получить ихъ обратно въ качествѣ члена. Но превращеніе естественнаго человѣка въ гражданина не совершается въ силу вымышленнаго договора, который ведетъ лишь къ нескончаемымъ несообразностямъ \*). Это—задача многовѣковаго и часто мучительнаго процесса. Подчиненіе человѣка гражданскому порядку происходитъ путемъ насилія и борьбы, въ которой разыгрываются всѣ человѣческія страсти. Только мало-по-малу, по мѣрѣ развитія сознанія и укорененія гражданскаго быта, эти историческія пути отпадаютъ, и человѣку возвращается то, что лежитъ въ самой глубинѣ его природы. Естественная свобода отрицается, съ тѣмъ чтобы возродиться въ новомъ видѣ, свойственномъ человѣку.

Съ подчиненіемъ гражданскому порядку связана и привычка къ труду. Въ естественномъ человѣкѣ она отсутству-

---

\*) См. Исторія Полит. Ученій ч. III, стр. 126.

еть. Для этого требуется известное насилие надъ собою, которое дается развитіемъ сознанія и укрѣпленіемъ воли. Естественнаго человѣка, также какъ ребенка, надобно принудить къ труду. Въ этомъ состоитъ экономическое оправданіе рабства. Только путемъ вынужденной работы человѣчество могло достигнуть той степени благосостоянія, которая давала досугъ и для умственнаго труда, а съ тѣмъ вмѣстѣ и для развитія цивилизаціи съ ея неисчерпаемыми благами.

Но если насильственное подчиненіе человѣка гражданскому порядку имѣло воспитательное значеніе, то цѣль развитія состоитъ все-таки въ томъ, чтобы возстановить въ немъ человѣческой образъ, затмѣваемый рабствомъ. Мы видѣли, что свобода составляетъ самую духовную сущность человѣка, неотъемлемое его опредѣленіе, какъ разумнаго существа. Развитіе состоитъ именно въ томъ, что начала, лежащія въ глубинѣ природы, приводятся въ сознаніе и переводятся въ жизнь. Поэтому, признаніе человѣка свободнымъ лицомъ составляетъ величайшій шагъ въ историческомъ движеніи гражданской жизни; оно обозначаетъ ту ступень, на которой гражданскій порядокъ становится истинно человѣческимъ. Отсюда высокое значеніе тѣхъ мыслителей, которые провозглашали начало свободы, какъ прирожденное и неотъемлемое право человѣка; отсюда и великое историческое значеніе тѣхъ народовъ, которые первые осуществили у себя это начало и воздали человѣку должное, признавъ въ немъ образъ и подобіе Божіе, не какъ отвлеченное только вѣрованіе, а какъ истину жизни и основу гражданскаго строя. У насъ этотъ великій шагъ совершился позднѣе, нежели у другихъ европейскихъ народовъ, и это служить несомнѣннымъ признакомъ нашей отсталости не только въ умственномъ, но и въ гражданскомъ отношеніи; а такъ какъ признаніе въ человѣкѣ человѣческой личности составляетъ также и нравственное требованіе, то и съ этой стороны намъ нечего величаться передъ другими. Новая эра истинно человѣческаго развитія начинается для Россіи съ царствованія Александра Второго.

Недостаточно однако провозгласить начало свободы; надобно провести его въ жизнь со всѣми вытекающими изъ него послѣдствіями. Чѣмъ выше это начало и чѣмъ глубже оно коренится въ природѣ человѣка, тѣмъ болѣе оно требуетъ яснаго сознанія и послѣдовательнаго развитія.

Мы видѣли, что съ свободою связано гражданское равенство, или равенство передъ закономъ. Какъ свободныя лица, всѣ люди равны, и законъ долженъ быть одинъ для всѣхъ; въ этомъ состоитъ основное требованіе правды. Отсюда высокое значеніе общегражданскаго порядка, замѣнившаго въ европейскихъ государствахъ старый сословный строй, который весь былъ основанъ на гражданскомъ неравенствѣ. Можно сказать, что это составляетъ одно изъ великихъ приобрѣтеній новаго человѣчества. Но, какъ уже было объяснено выше, это начало относится къ гражданской области, а не къ политической, ибо люди равны только какъ свободныя лица, а не какъ члены высшаго цѣлаго, въ которомъ они могутъ имѣть различное назначеніе, а вслѣдствіе того различныя права и обязанности. Поэтому, въ I-й статьѣ *Объявленія правъ челоѵка и гражданина*, къ утвержденію началъ свободы и равенства прибавлено: „общественныя различія могутъ быть основаны только на общей пользѣ“. Это начало весьма широкое; оно можетъ требовать не только различія политическихъ правъ для различныхъ общественныхъ классовъ, сообразно съ ихъ политической способностью, но и наслѣдственныхъ преимуществъ, на чемъ именно зиждутся монархія и аристократія. Такого рода преимущества не противорѣчатъ гражданскому равенству, если они касаются только политическихъ, а не гражданскихъ правъ. Этимъ началомъ устраняется лишь сословный порядокъ, а не политическая аристократія и еще менѣе монархія.

Началомъ равенства передъ закономъ не исчерпываются однако требованія гражданской свободы. Имъ устанавливается только отвлеченно-формальное ея условіе; содержаніе

же ея составляет тѣ различныя права, которыя вытекаютъ изъ нея, какъ необходимыя слѣдствія.

Сюда принадлежитъ, прежде всего, право располагать своими дѣйствіями по своему изволенію, не нарушая чужого права и общихъ условій общежитія. Основное правило здѣсь то, что все, что не запрещено, то дозволено, въ силу естественно принадлежащей человѣку свободы. Отсюда вытекаетъ, во-первыхъ, право перемѣщаться, куда угодно, и селиться, гдѣ угодно, не спрашивая ничьего разрѣшенія. Этому противорѣчатъ тѣ ограниченія мѣстъ пребыванія и поселенія, которыя устанавливаются для извѣстныхъ разрядовъ лицъ, напримѣръ, у насъ для Евреевъ. Воспретить людямъ, не совершившимъ никакого преступленія, ѣздить, куда захотятъ, и жительствовать, гдѣ хотятъ, есть ограниченіе правъ, которое противорѣчитъ началу гражданской свободы. На такого рода постановленія нельзя смотрѣть иначе, какъ на притѣсненія. Они представляютъ остатки крѣпостныхъ взглядовъ.

Во-вторыхъ, изъ того же начала слѣдуетъ право заниматься, чѣмъ угодно, и избирать себѣ родъ жизни по своему изволенію. Въ этомъ состоитъ свобода труда, право неотъемлемо принадлежащее человѣку, какъ свободному лицу, но которое однако только въ новѣйшее время получило полное признаніе въ европейскихъ обществахъ. Въ прежнія времена этому противорѣчили не только крѣпостное право, но и цеховыя привилегіи, которыми право на извѣстныя занятія присвоивалось исключительно извѣстнымъ разрядамъ лицъ. То и другое составляло послѣдствіе сословнаго строя. Началу свободы труда противорѣчатъ и воспрещенія извѣстнымъ разрядамъ лицъ заниматься тѣми или другими промыслами, какъ у насъ понынѣ установлено относительно Евреевъ. И эти ограниченія представляютъ остатокъ крѣпостныхъ воззрѣній.

Съ свободою труда связано, въ-третьихъ, право обязываться извѣстными дѣйствіями въ отношеніи къ другому. Здѣсь заключается источникъ личнаго договора. Какимъ ограни-

ченіямъ подвергается это право, мы увидимъ впоследствии; но признаніе его нераздѣльно связано съ самымъ признаніемъ свободной человѣческой личности и неотъемлемо принадлежащаго ей права располагать собою по собственному усмотрѣнію. Это право не простирается однако на полное отчужденіе своей личности. Человѣкъ не въ правѣ продать себя въ рабство, ни въ крѣпостное состояніе, ибо это было бы отрицаніемъ того самага начала, во имя котораго онъ дѣйствуетъ. Онъ располагаетъ собою какъ свободное лице; оставаясь таковымъ, онъ можетъ отчуждать тѣ или другія частныя дѣйствія, но никакъ не свою духовную сущность, признаніе которой составляетъ основаніе всякаго права. Поэтому всѣ дѣйствія, направленныя къ этому отрицанію, неправомѣрны; юридическій законъ не можетъ ихъ признать.

Здѣсь можетъ возникнуть вопросъ: имѣетъ ли человѣкъ право посягать на собственную жизнь? Нѣкоторые юристы, какъ Терингъ, отрицаютъ это право, на томъ основаніи, что человѣкъ принадлежитъ не себѣ, а обществу, а потому не имѣетъ права лишать послѣднее полезнаго члена. Но этотъ доводъ построенъ на совершенно ложныхъ посылкахъ. Человѣкъ есть членъ общества, какъ свободное лице, а не какъ вьючное животное, составляющее собственность хозяина. Съ религіозно-нравственной точки зрѣнія можно осуждать самоубійство на томъ основаніи, что жизнь дана человѣку Богомъ, и потому онъ не въ правѣ ея располагать, а долженъ нести бремя, налагаемое на него Провидѣніемъ. Но такая точка зрѣнія остается чисто нравственною; къ юридической сферѣ она не приложима: общество не Божество и никоимъ образомъ не можетъ быть Ему уподоблено. Оно располагаетъ только внѣшними орудіями и способами дѣйствія, а именно въ этомъ случаѣ оно совершенно безсильно. Общественная власть не можетъ помѣшать человѣку наложить на себя руку. Она можетъ наказывать только покушеніе, а не самое дѣйствіе. Но наказаніе за покушеніе, совершенное въ минуту отчаянія, когда

притомъ человѣкъ нанесъ вредъ одному себѣ, было бы ничѣмъ не оправданною жестокостью. Когда гражданинъ отчуждаетъ свою свободу, законъ можетъ объявить такой актъ недѣйствительнымъ, и все остается попрежнему. Но объявить недѣйствительнымъ покушеніе на самоубійство не имѣетъ смысла. Тутъ остается только предоставить это дѣло Тому, Кто вѣдаетъ и направляетъ сердца людей; юридическому закону не подобаетъ въ это вмѣшиваться.

Свобода лица выражается не только въ правѣ располагать своими физическими дѣйствіями, но и въ свободномъ выраженіи своихъ мыслей и чувствъ. Такъ какъ юридическій законъ касается однихъ внѣшнихъ дѣйствій, то внутренніе помыслы не подлежатъ его опредѣленіямъ. Здѣсь основное правило состоитъ въ томъ, что эта область должна оставаться для него неприкосновенною. Законъ, вторгающійся въ это святилище человѣческой души, посягаетъ на самыя священныя права человѣка, на духовную его сущность, составляющую основаніе всякаго права и всякой нравственности.

Это относится въ особенности къ свободѣ совѣсти. Отношенія человѣка къ Богу могутъ и должны опредѣляться только внутреннимъ стремленіемъ души къ Тому, Кто одинъ видитъ сердца и направляетъ ихъ по Своему изволенію. Какими путями Богъ призываетъ къ себѣ человѣка, это вѣдомо Ему одному. Если человѣкъ, ищущій Бога, находитъ большее удовлетвореніе своихъ религіозныхъ потребностей въ одномъ вѣроисповѣданіи, нежели въ другомъ, то никто не въ правѣ возбранить ему путь, на который указываетъ ему совѣсть. Она одна имѣетъ здѣсь рѣшающій голосъ. Различныя церкви существуютъ именно въ виду того, что духовныя потребности человѣка разнообразны и могутъ удовлетворяться различными способами. Когда же гражданская власть вторгается въ эту область, она преступаетъ предѣлы своего права и становится притѣснительною.

Между тѣмъ, исторія наполнена именно притѣсненіями такого рода; въ теченіе многихъ вѣковъ правительства воз-

двигали гоненія на совѣсть. Въ этомъ случаѣ нельзя даже сказать, что сознаніе свободы является плодомъ поздняго развитія. Пока христіанская церковь была въ угнетеніи, ея учителя краснорѣчиво отстаивали права совѣсти. Тысячи мучениковъ своею кровью запечатлѣли высокую истину, что Богу надобно повиноваться болѣе, нежели человѣку. Но какъ скоро церковь сдѣлалась господствующею, она сама воздвигла гоненія на еретиковъ. Средневѣковый католицизмъ въ особенности довелъ эту систему до ужасающихъ размѣровъ. Запылали костры инквизиціи; цѣлыя населенія истреблялись огнемъ и мечомъ во имя религіи мира и любви. Но именно эти чудовищныя противорѣчія были одною изъ главныхъ причинъ паденія средневѣковой системы. Какъ скоро церковь, не довольствуясь проповѣдью, прибѣгаетъ къ принужденію, она отталкиваетъ отъ себя всѣ возвышенныя души, которыя притѣсненіе совѣсти считаютъ преступленіемъ противъ Бога и человѣчества. Свѣтской мысли, въ особенности философіи XVIII вѣка, принадлежитъ высокая честь борьбы за эти начала и проведенія ихъ въ жизнь. Всѣ новыя европейскія законодательства стали на эту почву, и это составляетъ величайшій шагъ на пути нравственнаго преуспѣянія человѣчества. Это также одно изъ величайшихъ завоеваній новаго времени. Стѣсненіе свободы совѣсти осталось только у запоздалыхъ народовъ, недавно вышедшихъ изъ крѣпостнаго состоянія. У насъ оно сохранилось въ гоненіяхъ на раскольниковъ, въ воспрещеніи переходить изъ православной вѣры въ другую, въ притѣсненіи униатовъ, въ ограниченіи правъ Евреевъ. Все это стоитъ въ явномъ противорѣчій съ статьями 44 и 45 Основныхъ Законовъ Россійской Имперіи, позволяющими всѣмъ русскимъ подданнымъ свободное исповѣданіе вѣры и отправленіе богослуженія.

Но если вторженіе юридическаго закона въ область совѣсти противорѣчитъ самой его сущности и его призванію, если здѣсь истинная его задача заключается единственно въ признаніи и огражденіи ея неприкосновенности, то про-



истекающія изъ религіозныхъ убѣжденій внѣшнія дѣйствія, наравнѣ со всѣми другими, подлежатъ его опредѣленіямъ. Спрашивается: въ какой мѣрѣ онъ призванъ въ это вступаться?

Объ отношеніяхъ государства къ церкви, какъ цѣлому союзу, мы будемъ говорить впоследствии. Здѣсь рѣчь идетъ только о личныхъ правахъ, въ которыхъ выражается отношеніе свободы къ закону. Если совѣсть человѣка признается свободною, если каждый имѣетъ неотъемлемое право исповѣдывать ту вѣру, въ истинѣ которой онъ убѣжденъ, то нельзя воспретить ему и внѣшнее выраженіе своихъ убѣжденій. Все, что въ правѣ сдѣлать законъ во имя хорошо или дурно понятыхъ требованій общественнаго порядка, это — не дозволить публичной проповѣди и публичнаго отправленія богослуженія, что можетъ иногда подавать поводъ къ смутамъ или скандалу. Но воспретить людямъ собираться вмѣстѣ для вознесенія общихъ молитвъ Божеству и для совершенія тѣхъ обрядовъ, которые требуются ихъ вѣроисповѣданіемъ, есть прямое нарушеніе свободы совѣсти. Юридическій законъ не имѣетъ тутъ голоса и не призванъ въ это вступаться. Поэтому и такъ называемое совращеніе можетъ считаться преступленіемъ только тамъ, гдѣ свобода совѣсти не признается. По существу своему, совращеніе есть возбужденіе религіознаго чувства, слѣдовательно привлеченіе душъ къ Богу, а потому оно должно считаться благомъ, а не зломъ. Это одинъ изъ путей, которыми Богъ дѣйствуетъ на человѣка. Безъ сомнѣнія, государство имѣетъ право не терпѣть сектъ, проповѣдующихъ сопротивленіе властямъ или соединенныхъ съ безнравственными дѣйствіями и посягательствомъ на чужую личность. Но здѣсь преслѣдуются не отношенія души къ Богу, а дѣйствія, выходящія изъ предѣловъ религіознаго поклоненія и которыя притомъ должны быть доказаны. Болѣе точное опредѣленіе этихъ отношеній принадлежитъ государственному праву и политикѣ; здѣсь нужно было только утвердить общее начало.

Тѣ же правила, въ общихъ чертахъ, приложимы и къ

свободѣ мысли. И тутъ внутренніе помыслы не подлежатъ дѣйствию юридическаго закона. Человѣка нельзя наказывать за извѣстный образъ мыслей или за частные разговоры, если они не заключаютъ въ себѣ побужденія къ преступному дѣйствию. Но законъ можетъ воспретить публичное выраженіе мнѣній, опасныхъ для общества или оскорбительныхъ для другихъ. Въ какой мѣрѣ оно допустимо, это—вопросъ не отвлеченнаго права, а политики. И тутъ широкая свобода служить признакомъ высшаго развитія; но судьей въ этомъ дѣлѣ можетъ быть единственно государственная власть. Личное право является здѣсь не только выраженіемъ умственной свободы, но и могучимъ дѣятелемъ на общественномъ поприщѣ, а потому оно должно сообразоваться съ состояніемъ и потребностями общества.

Кромѣ требованій общественной пользы, личное право ограничивается и правами другихъ, также какъ и, наоборотъ, оно требуетъ признанія съ ихъ стороны. Отсюда проистекаетъ двоякое юридическое отношеніе лицъ: отрицательное и положительное.

Первое состоитъ въ признаніи неприкосновенности лица, какъ въ физическомъ его бытіи, такъ и въ духовной его сущности. Поэтому, всякое учиненное ему насиліе неправомерно, иначе какъ для отраженія имъ самимъ совершеннаго насилія. Если лице вторгается въ область чужого права, то противъ него можетъ быть употреблено принужденіе, ибо этимъ охраняется неприкосновенность другого лица, имѣющаго равныя съ нимъ права. Эти отношенія распространяются, какъ увидимъ далѣе, и на то, что присвоено лицу.

Но не одно только физическое бытіе человѣка требуетъ огражденія; неприкосновенною должна оставаться и духовная его сущность. Человѣческая личность, какъ таковая, требуетъ къ себѣ уваженія; въ этомъ состоитъ ея *честь*. И тутъ юридическій законъ можетъ касаться только внѣшней стороны отношеній. Люди могутъ думать о томъ или другомъ лицѣ все, что имъ угодно; но они не въ правѣ это

выражать. Внѣшніе знаки уваженія должны быть ему оказаны; въ противномъ случаѣ законъ даетъ человѣку право жаловаться на оскорбленіе. Очевидно однако, что тутъ есть духовный элементъ, который не поддается юридическимъ опредѣленіямъ; поэтому оцѣнка здѣсь всегда произвольная, и удовлетвореніе, особенно въ случаяхъ тяжелыхъ обидъ, часто весьма недостаточно. Отсюда возникаетъ самосудъ, который не признается законодательствомъ, но часто поддерживается нравами, даже въ высоко образованныхъ странахъ. Человѣкъ самъ является судьей и защитникомъ своей чести, за которую онъ рискуетъ самую жизнь. Это—высшее самоутвержденіе человѣческой личности \*).

Положительная сторона личнаго права въ отношеніи къ другимъ состоитъ въ правѣ вступать съ ними во всевозможныя соглашенія, не нарушая однако правъ третьихъ лицъ и общихъ постановленій. И тутъ прилагается общее правило, что все, что не запрещено закономъ, то дозволено, въ силу естественной свободы человѣка. Здѣсь лежитъ источникъ всякаго рода договоровъ. Располагая собою, человѣкъ въ правѣ соединять свою волю съ волею другихъ свободныхъ существъ. Изъ этого возникаютъ различнаго рода союзы, которые однако выходятъ ужъ изъ области чисто личнаго права. Тутъ рождается цѣлый новый міръ юридическихъ отношеній, о которыхъ будетъ рѣчь ниже.

Всѣ эти личные права, вытекающія изъ прирожденной человѣку свободы, по самому своему понятію, имѣютъ чисто формальный характеръ. Они представляютъ явленіе свободы въ различныхъ сферахъ дѣятельности; а такъ какъ свобода есть формальное начало, которое состоитъ въ томъ, что человѣкъ дѣйствуетъ по собственному изволенію, а не по чужому приказанію, то и различныя проявленія свободы имѣютъ тѣ же свойства. Поэтому тутъ нѣтъ и не можетъ быть рѣчи ни о какихъ цѣляхъ или интересахъ. Какія цѣли ставитъ себѣ человѣкъ и какіе интересы онъ преслѣдуетъ,

---

\*) См. Курсъ госуд. науки, II, стр. 314.

это зависит исключительно отъ него самого. Право его состоитъ именно въ томъ, что онъ можетъ дѣйствовать по своему усмотрѣнію; пока онъ не нарушаетъ чужого права или общихъ постановленій, т. е., пока онъ не выступаетъ изъ положенныхъ ему границъ, законъ въ это не вмѣшивается. Хорошо или дурно человѣкъ пользуется своимъ правомъ, это его дѣло. Онъ можетъ путешествовать по дальнимъ краямъ или сидѣть на мѣстѣ; онъ можетъ работать или лѣниться, заниматься полезнымъ дѣломъ или пустяками, высказывать высокія истины или болтать совершенную чепуху, это до юридическаго закона не касается, ибо это — область свободы. А такъ какъ личное право, то есть, власть располагать собою, составляетъ корень и источникъ всѣхъ правъ, то изъ этого ясно, что понятіе о правѣ, какъ о защитѣ интересовъ, лишено всякаго основанія. Оно противорѣчитъ какъ здоровой теоріи, такъ и практикѣ всѣхъ временъ и народовъ. Только полное затмѣніе понятія о свободѣ туманами реализма могло породить подобную aberratio.

Есть однако лица, которыхъ права и обязанности опредѣляются интересомъ. Это такъ называемыя юридическія лица, которыя учреждаются именно для извѣстной цѣли. Само учрежденіе, очевидно, не можетъ ни хотѣть, ни дѣйствовать; все это дѣлается черезъ посредство представляющихъ его физическихъ лицъ. Но послѣднія пользуются правами единственно въ виду той цѣли, которую они призваны осуществлять. А такъ какъ эта цѣль постоянна, то такой же характеръ получаетъ и основанное на ней учрежденіе. Управляющія имъ физическія лица мѣняются; мѣняются также и тѣ, которые имъ пользуются; само же учрежденіе остается, какъ постоянный субъектъ правъ и обязанностей, вслѣдствіе чего оно и признается юридическимъ лицомъ.

Для реалистическаго воззрѣнія на право ученіе о юридическихъ лицахъ представляетъ камень преткновенія. Старая юриспруденція легко справлялась съ этимъ понятіемъ. Она знала, что право есть не физическое, а умственное, или метафизическое отношеніе, а потому, когда жизнь тре-

бовала созданія чисто мыслимаго лица, она, не обинуясь, устанавливала таковое и присвоивала ему извѣстныя права и обязанности. Всѣ законодательства въ мѣрѣ наполнены подобными установленіями. Но для реалиста всѣ эти созданія метафизики представляются устарѣвшими предрасудками, которые надобно выкинуть за бортъ; онъ признаетъ единственно то, что можно видѣть и осязать. Реальны, очевидно, только физическія лица; они одни могутъ имѣть и какой-нибудь реальный интересъ, то есть, пользоваться или наслаждаться жизненными благами. Юридическое лице къ этому неспособно: оно не ѣсть, не пьетъ, не радуется, не скорбитъ, слѣдовательно, съ точки зрѣнія реалистовъ, смѣшивающихъ право съ интересомъ, оно не можетъ имѣть никакихъ правъ. А потому истинными субъектами права въ юридическихъ лицахъ должны быть признаны физическія лица, входящія въ ихъ составъ или пользующіяся ихъ благами.

Но тутъ возникаютъ неодолимые затрудненія. Когда дѣло идетъ о корпораціи, состоящей изъ членовъ, которые образуютъ единое цѣлое, то можно еще съ нѣкоторымъ правдоподобіемъ утверждать, что истинные субъекты права есть физическія лица, а не фиктивное юридическое лице; однако и это будетъ невѣрно, ибо юридическое лице не есть простое товарищество. По признанію самихъ послѣдователей этого ученія, субъектами права должны быть признаны не только настоящія, но и *будущія*, неизвѣстныя, реально не существующія лица, не имѣющія ни сознанія, ни воли. Силою вещей, мы уносимся тутъ въ чисто мыслимую сферу, отрѣшенную отъ всякой реальной почвы. Но еще хуже обстоитъ дѣло относительно учреждений, которыя служатъ для пользованія совершенно неопредѣленныхъ лицъ, напримѣръ, больницъ или богадѣленъ. Тутъ приходится субъектами права признать больныхъ и нищихъ. и притомъ только съ минуты вступленія по минуту выхода\*) Ясно, однако, что подобный выводъ представляетъ чистѣйшій аб-

\*) См. Ihering: Geist des röm. Rechts III, стр. 341 и слѣд.

судь. Нищій не имѣть никакого права на вступленіе въ богадѣльню; онъ помѣщается въ нее въ силу рѣшенія управляющихъ ею лицъ. Но послѣдніе дѣйствуютъ не по собственному праву, а какъ представители юридическаго лица, и сами не пользуются богадѣльной, изъ чего ясно, какъ день, что и въ этомъ случаѣ право и интересъ суть двѣ разныя вещи. Интересъ въ помѣщеніи имѣеть нищій, который не имѣеть на это никакого права, а право помѣщать имѣють лица, которыя не имѣють въ этомъ никакого интереса. Самое право принадлежитъ не имъ, а юридическому лицу, котораго они являются представителями. Въ чемъ же заключается основаніе этого права?

Оно раскрывается изъ самыхъ условій возникновенія юридическаго лица. Простѣйшій случай есть тотъ, когда богадѣльня учреждена единичнымъ лицомъ, при своей жизни или по завѣщанію, но во всякомъ случаѣ какъ постоянное установленіе. Это лице представило и уставъ на утвержденіе государственной власти. Всѣ права и обязанности юридическаго лица опредѣляются этимъ уставомъ; на основаніи его дѣйствуютъ и тѣ, которые управляютъ учрежденіемъ; отъ этого акта они получаютъ всѣ свои права. Слѣдовательно, источникомъ права является здѣсь воля учредителя, утвержденная закономъ. Эта воля продолжаетъ существовать, когда лица давно уже нѣтъ въ живыхъ. Учрежденіе управляется и дѣйствуетъ согласно съ волею учредителя, и если, съ измѣнившимися условіями жизни, назначеніе его теряетъ свой существенный смыслъ, то завѣщанному имуществу дается другое назначеніе, ближайшее къ этой волѣ.

Въ этихъ отношеніяхъ раскрывается духовная природа воли, какъ постоянного начала, не только отрѣшеннаго отъ чувственнаго бытія, но идушаго за предѣлы земнаго существованія единичнаго лица. Для реалистовъ это—абсурдъ: какъ скоро человѣкъ пересталъ существовать, такъ воли уже нѣтъ, а потому посмертныя его распоряженія не имѣють силы. Но глубокой смыслъ человѣческаго рода всегда признавалъ уваженіе къ волѣ умершихъ однимъ изъ

коренныхъ началъ права. Въ наслѣдственномъ правѣ оно можетъ простираться на многія поколѣнія. Таково значеніе заповѣдныхъ имѣній. Однако, въ послѣднемъ случаѣ, воля умершаго приходитъ въ столкновеніе съ волею живыхъ, которыхъ права стѣсняются такого рода распоряженіями. Поэтому здѣсь возможны различныя рѣшенія. Отъ законодателя зависитъ дать перевѣсъ тому или другому элементу или установить извѣстный способъ ихъ соглашенія. Объ этомъ будетъ рѣчь впослѣдствіи. Когда же этого столкновенія нѣтъ, что именно имѣетъ мѣсто при учрежденіи юридическаго лица, которое существуетъ не само по себѣ, а единственно какъ представитель воли умершаго, то послѣдняя получаетъ значеніе непреложнаго закона. Источникъ этихъ отношеній заключается въ томъ, что воля человѣка, какъ разумнаго существа, не ограничивается настоящимъ днемъ, а простирается на отдаленное будущее, далеко за предѣлы собственной его жизни. Отсюда уваженіе къ этой волѣ, составляющее законъ духовнаго бытія. Оно одно даетъ человѣку возможность исполнить истинное свое назначеніе, возвыситься надъ впечатлѣніями настоящей минуты и простирать свои взоры на то, что прочно и неизмѣнно.

Тѣ же самыя начала, съ еще большею силой, прилагаются и къ юридическимъ лицамъ, учреждаемымъ по волѣ многихъ лицъ, соединяющихся въ общемъ рѣшеніи. Наконецъ, юридическое лице можетъ быть учреждено государствомъ, которое само есть юридическое лице. Въ такомъ случаѣ существованіе его зависитъ отъ воли государства и прекращается съ измѣненіемъ этой воли. Здѣсь мы имѣемъ дѣло уже съ учрежденіями публичнаго права, о которыхъ будетъ рѣчь ниже.

Постоянство воли составляетъ основное юридическое начало и въ опредѣленіи отношеній лица къ окружающему міру, съ одной стороны,—къ физической природѣ, съ другой стороны,—къ равнымъ ему лицамъ. Изъ первыхъ рождается *собственность*, вторыя опредѣляются *договоромъ*.

Б. Чичеринъ.

(Продолженіе слѣдуетъ).

## Нѣсколько словъ объ идеалахъ въ искусствѣ. \*)

Въ отвѣтъ П. А. Каленону.

Настоящій рефератъ написанъ въ отвѣтъ на сдѣланныя мнѣ возраженія нашего уважаемаго сочлена П. А. Каленова, помѣщенныя въ двухъ послѣднихъ книжкахъ «Вопросовъ Философіи и Психологіи».

Прежде всего не могу не выразить достопочтенному товарищу по Обществу своего полнаго сочувствія за его отношеніе къ дѣлу, а именно за то, что въ своихъ возраженіяхъ онъ видѣлъ не цѣль саму по себѣ, но лишь средство къ проведенію и доказательству своихъ собственныхъ воззрѣній. Я лично съ этими воззрѣніями во многомъ согласиться не могу; какъ и для другихъ членовъ Общества (какъ это было ясно изъ сдѣланныхъ въ засѣданіи Общества возраженій) эти взгляды остались для меня непонятными, произвольными и противорѣчивыми. Съ субъективной точки зрѣнія, однако, принимая ихъ не въ качествѣ объективной теоріи, но какъ взгляды извѣстнаго человека, я не могу не отдать имъ должной справедливости. Есть вещи, которыя чувствуются, но не доказываются, которыя, какъ ни доказывай ихъ объективную несостоятельность, не теряютъ для того, кто ихъ имѣетъ, субъективной достовѣрности, которыя вырабатываются жизнью, но не логикой и научными доказательствами. Если я не раздѣляю теорій моего оппонента, не считаю ихъ доказанными, какъ и самъ авторъ не считаетъ ихъ подлежащими доказательству, основывая ихъ на апріорно допускаемыхъ имъ «психическихъ аксіомахъ», то не могу не отдать должнаго имъ субъективной моральной цѣнности.

Что касается до возраженій, сдѣланныхъ почтеннымъ оппонентомъ на мои воззрѣнія, то я не могу съ ними согласиться. Они основаны, какъ готовъ я это утверждать, на недоразумѣніяхъ и невѣрномъ пониманіи моихъ словъ. Это совершенно понятно. Авторъ имѣлъ въ виду мои взгляды главнымъ образомъ, поскольку они не согласны съ его собственными, и искалъ противорѣчащей мысли тамъ, гдѣ ея въ сущности не было. Но самое отношеніе къ дѣлу у него и у меня различное. Я оставляю субъективную сторону, всевозможныя психическія аксіомы, всякіе первобытные космическіе инстинкты

---

\*) Рефератъ, читанный въ засѣданіи Психологическаго Общества 6-го февраля 1899 года.



въ сторонѣ. Я разсуждаю не о субстанціяхъ, даже не о «субстанціяхъ-модусахъ», самое понятіе о которыхъ считаю по существу своему противорѣчивымъ, но только о явленіяхъ, подлежащихъ такому же изученію, какъ и всѣ другія явленія природы и жизни человѣка, какъ явленія въ ряду другихъ явленій. Мы разсуждаемъ о различныхъ вѣщахъ. Я не раздѣляю взглядовъ П. А. Каленова, но я готовъ показать въ одномъ изъ ближайшихъ засѣданій Общества, что мои теоріи совершенно совмѣстимы, — разумѣется, быть можетъ, за исключеніемъ нѣкоторыхъ несущественныхъ подробностей, — съ его собственными. Позволю себѣ сказать, что мои теоріи могутъ быть также согласны съ его, какъ положительная физика одинаково можетъ быть согласна какъ съ метафизической системой Спинозы, такъ и съ метафизической системой Лейбница. Но еще вопросъ, что къ чему должно приноровляться, — общія ли теоріи къ фактамъ и ихъ ближайшимъ положительнымъ обобщеніямъ, или послѣднія къ первымъ.

Въ концѣ своей второй статьи самъ уважаемый товарищъ пришелъ къ заключенію, что весь споръ вышелъ изъ различнаго отношенія къ дѣлу. «Собственно говоря, — признается онъ, — весь споръ нашъ съ г. Иванцовымъ излишенъ, такъ какъ мы говоримъ различное о различномъ: я разумѣю собственно изящное искусство (какъ я понимаю — въ его субстанціальной основѣ, поскольку оно коренится на психическихъ аксіомахъ и первобытныхъ космическихъ инстинктахъ), а онъ — искусство выражать свои мысли» (въ чувственныхъ образахъ). Только съ этой стороны я и разбиралъ искусство въ своей второй статьѣ. Я разсматривалъ тамъ явленія художественной дѣятельности человѣка, какъ выраженія его представленій, и изслѣдовалъ тѣ требованія, которымъ должно всякое произведеніе искусства удовлетворять, тѣ задачи, которыя оно должно разрѣшить, чтобы быть понятнымъ и интереснымъ выраженіемъ въ чувственныхъ образахъ представленій человѣка, каковы бы эти представленія ни были.

Что касается до нападеній П. А. Каленова на утилитарный характеръ моихъ теорій, къ чему по существу и сводятся его возраженія, то частью они возникли изъ ложнаго пониманія моихъ словъ, частью остаются для меня совершенно непонятными.

Я прихожу къ заключенію, что основной принципъ красоты заключается въ законмѣрности, и прибавляю, что такое заключеніе является совмѣстимымъ съ утилитарными теоріями красиваго. Я лично эти теоріи раздѣляю, но въ доказательство ихъ не вхожу и сейчасъ же замѣчаю, что, если читатель не согласенъ съ такой теоріей и найдетъ свою, объясняющую, почему законмѣрное намъ нравится, то тѣмъ лучше. Для меня важно, что красота состоитъ въ законмѣрности, а не то, почему это такъ. На это мой товарищъ не обращаетъ вниманія. Я же, отстаивая теорію красиваго, какъ законмѣрнаго, готовъ доказать уважаемому оппоненту, что моя теорія какъ нельзя лучше можетъ быть согласна съ его основнымъ присущимъ человѣку чувствомъ или потребностью космической гармоніи, какъ психической аксіомой.

Далѣе, авторъ возраженія упрекаетъ меня за то, что я высшими произведеніями искусства считаю тѣ, «въ которыхъ художникъ въ красивыхъ образахъ пропагандируетъ благотворныя для общества идеи». Но какъ же понять въ такомъ случаѣ его заключительныя слова: «Такимъ образомъ г. Иванцовъ

закрываетъ глаза на разумную потребность человѣка изобразить человѣческую красоту, самого себя и этимъ изображеніемъ возбудить въ зрителяхъ и слушателяхъ любовь, состраданіе къ человѣку вообще, что и для общества врядъ ли могло бы не быть благотворнымъ?».

О чемъ же мы споримъ?

Я отдаю полную справедливость возраженіямъ уважаемаго товарища въ ихъ субъективномъ для него значеніи. Я глубоко благодаренъ ему также за сдѣланныя возраженія и потому, что, если я далеко не всегда считаю ихъ основательными, то во всякомъ случаѣ они показали мнѣ, что часто я, быть можетъ, самъ былъ тому виной, коснувшись въ самыхъ общихъ чертахъ и слишкомъ поверхностно того, о чемъ слѣдовало бы говорить обстоятельнѣе. Въ настоящемъ рефератѣ я постараюсь пополнить часть этихъ недочетовъ. А затѣмъ, если того пожелаетъ мой уважаемый товарищъ, я отвѣчу на сдѣланныя имъ возраженія подробно.

## I.

„Милостивые Государи! Предметъ, о которомъ я съ вами буду бесѣдовать, повидимому, только и доступенъ одной поэзіи. Когда говорятъ объ идеалѣ, — говорятъ языкомъ сердца, души; мысль полна тогда прекрасной неопредѣленной грѣзы, которою выражается чувство самое завѣтное; его высказываютъ развѣ только полусшепотомъ, съ какимъ-то сдержаннымъ восторгомъ; если же разсуждаютъ о немъ громко, во всеуслышаніе, то ужъ не иначе какъ въ какой-нибудь кантатѣ, въ стихахъ; къ нему прикасаются только кончиками пальцевъ или сложивши руки, какъ бы на молитву, когда рѣчь идетъ о счастіи, о небѣ, о любви. Что до насъ, мы, по своему обыкновенію станемъ изучать его какъ натуралисты, методически, путемъ анализа, и постараемся прійти не къ одѣ, а къ закону“.

Этими словами Тэна позвольте мнѣ начать мое сообщеніе.

Года два тому назадъ, въ 33 и 34 книгахъ „Вопросовъ Философіи и Психологіи“, мною были помѣщены двѣ статьи объ искусствѣ подъ заглавіемъ: „Основной принципъ красоты“ и „Задачи искусства“. За этими статьями, какъ ихъ непосредственное продолженіе, должна была слѣдовать по моей мысли третья—объ идеалахъ искусства. Недостатокъ времени и другія занятія надолго отвлекли меня отъ вопросовъ эстетики, и только теперь принимаюсь я снова

за ту же тему, оговариваясь предварительно, что и на этотъ разъ выскажусь по этому поводу лишь въ самыхъ общихъ чертахъ. Прошу смотрѣть на мои статьи вовсе не какъ на полную теорію искусства, но только какъ на рядъ мыслей по этому поводу. Эти мысли—результатъ тѣхъ непосредственныхъ впечатлѣній, которыя возникали во мнѣ при посѣщеніи знаменитыхъ собраній произведеній искусства, и ихъ анализа. Къ произведеніямъ искусства я относился такъ, какъ естествоиспытатель (я говорю: естествоиспытатель, а не естествознаніе) относится къ явленіямъ природы. Вѣдь и произведенія искусства суть произведенія той же природы, ибо самъ человѣкъ есть явленіе въ ряду другихъ міровыхъ явленій.

Какъ же относится естествоиспытатель къ природѣ?

Онъ прежде всего ее любитъ. Ибо что иное, какъ не любовь, заставляетъ его интересоваться ею и беззавѣтно отдаваться ей? Великіе естествоиспытатели часто были и великими поэтами. Стѣдуетъ только вспомнить тѣ поэтическія описанія, тѣ восторги передъ красотами природы, которые мы находимъ въ научныхъ изслѣдованіяхъ Гумбольдта или Соссюра.

Эта любовь къ природѣ и заставляетъ естествоиспытателя ее изслѣдовать, и такое изслѣдованіе, которое называютъ часто сухимъ, холоднымъ и безсердечнымъ, каково оно и должно быть какъ научное изслѣдованіе, не только не иссушаетъ и не холодитъ сердца естествоиспытателя, но наполняетъ его еще большею любовью, когда онъ находитъ, что возлюбленная его сердца не только обладаетъ красотой самой совершенной и блещетъ драгоценными нарядами, ни съ чѣмъ несравнимыми, но, кромѣ того, полна великаго разума и смысла. Есть красавицы, которыя чаруютъ взоръ, но которыми можно только любоваться издали, а не говорить серьезно изъ опасенія услышать глупости и пошлости. Не такова возлюбленная естествоиспытателя. Онъ давно научился вѣрить, что и для ума она даетъ не менѣе, чѣмъ для взора и сердца. Онъ не боится ее спра-

шивать и всегда, если только сумѣеть спросить, какъ слѣдуетъ, получаетъ отвѣтъ, который заставляетъ его любить ее еще болѣе.

Этимъ правиломъ относиться и къ красотѣ природы, и къ произведеніямъ искусства такъ, какъ натуралистъ относится къ изучаемымъ имъ явленіямъ, руководился я въ своихъ статьяхъ по искусству.

Главною задачей означенныхъ статей было дать отвѣтъ на вопросъ, что такое искусство, какъ явленіе въ ряду другихъ явленій, и каковы общія условія совершенства его произведеній. Ходъ моихъ мыслей былъ слѣдующій.

« Произведенія искусства прежде всего—произведенія человѣка. »

« Это, далѣе, произведенія не чисто механическія, но произведенія сознательной дѣятельности человѣка, сдѣланныя съ нѣкоторою цѣлью и имѣющія извѣстное назначеніе. »

Это не есть назначеніе грубо-утилитарное, имѣющее въ виду удовлетвореніе матеріальныхъ нуждъ человѣка. Ихъ цѣль, слѣдовательно, есть цѣль духовная. Въ чемъ же состоитъ эта цѣль?

Нерѣдко приходится слышать, что цѣль произведеній искусства есть красота. Я не считаю этотъ взглядъ вѣрнымъ. Красота не есть цѣль искусства, а только средство къ достиженію тѣхъ цѣлей, которыя преслѣдуетъ искусство.

Красота есть субъективное чувство, вызываемое въ насъ такими явленіями природы или произведеніями искусства, въ которыхъ съ ясностью усматривается, такъ сказать, непосредственно ощущается ихъ законмѣрность, ихъ слѣдованіе извѣстному закону. Красота не что иное, какъ наглядная законмѣрность явленія. Сообразно роду закона, красота можетъ быть или чисто физическая, то есть правильность, или органическая, когда законъ явленія выражается въ извѣстномъ органическомъ сочетаніи частей, цѣлесообразномъ въ отношеніи другъ къ другу и общему цѣлomu, или идейная, когда явленіе сразу вызываетъ въ насъ

нѣкоторую общую идею, нагляднымъ воплощеніемъ которой оно является.

- Красоты мы ищемъ вездѣ, въ произведеніяхъ искусства, также какъ и въ явленіяхъ природы. Но если бы искусство имѣло своей цѣлью только красоту, оно было бы для насъ ненужно, ибо въ природѣ красоты и такъ достаточно, и искусство безсильно передать красоту природы. Произведенія послѣдней и по качеству, и по количеству во всѣхъ отношеніяхъ безконечно превосходятъ произведенія перваго. У живописца нѣтъ красокъ, чтобы воспроизвести все разнообразіе, блескъ и яркость тоновъ заката или темную глубину ночнаго неба съ его звѣздами, или переливы моря, или всю прелесть окраски насѣкомыхъ, птицъ и цвѣтовъ. Его солнце не свѣтитъ, огонь не горячъ и вода не прозрачна. Его линіи грубы сравнительно съ узорами морозныхъ кристалловъ или нѣжными очертаніями органическихъ формъ. Изображенная имъ буря не передаетъ во всей полнотѣ той идеи стихійнаго могущества, которую внушаетъ это явленіе природы. У музыканта нѣтъ звуковъ, чтобы выразить все, что происходитъ въ душѣ. Если бы человѣкъ искалъ въ искусствѣ только красоты, то ему разумнѣе было бы, совершенно отказавшись отъ искусства, больше отдаться природѣ, ибо, если о художественныхъ произведеніяхъ судить съ точки зрѣнія красоты, то какими извращеніями, карриатурами прекраснаго, существующаго въ природѣ, они въ большинствѣ случаевъ окажутся! Пусть человѣкъ станетъ сначала богомъ, а затѣмъ уже отваживается на воспроизведеніе красоты мірозданія, если онъ ее ставитъ цѣлью своего искусства. Не нашему, человѣческому, искусству задаваться титаническими замыслами павшихъ ангеловъ.
- Искусство есть своего рода языкъ,—языкъ не символическихъ звуковъ или знаковъ, но языкъ непосредственныхъ образовъ, и общая цѣль его та же, что и языка, слова и письменности,—общеніе одного человѣка съ другимъ, передача или выраженіе фактовъ, ощущеній, представленій, желаній, идей. Въ произведеніяхъ искусства одинъ человѣкъ,

художникъ, говорить съ другими людьми на ему свойственномъ языкѣ и говорить о всемъ томъ, о чемъ говорятъ на всякихъ другихъ языкахъ. Онъ рассказываетъ о томъ, что видѣлъ, и указываетъ на подмѣченныя имъ черты; онъ рассказываетъ сказки, анекдоты, повѣствуетъ объ историческихъ событіяхъ, восхищается красотой женщинъ и явленій природы, остритъ, пустословитъ и проповѣдуетъ, молится и бранится. Искусство есть особый родъ языка, языкъ помощью образовъ, а не условныхъ знаковъ, и цѣль его та же, что и цѣль языка. У языка же цѣль одна — передавать другому человѣку то, что человѣкъ хочетъ передать. Если произведеніе искусства ясно передаетъ то, что художникъ хочетъ передать, то оно удовлетворяетъ своему назначенію. Совершенство произведенія искусства, какъ и языка, не въ томъ, что оно изображаетъ, но въ томъ, какъ оно изображаетъ. Если слушатель понялъ и съ удовольствіемъ послушалъ то, о чемъ я говорилъ, значить я рассказалъ хорошо, все равно, о чемъ бы я ни рассказывалъ. Бываютъ дурныя проповѣди и хорошіе анекдоты. Точно также и въ искусствѣ. Кромѣ самой передачи, у искусства нѣтъ другой спеціальной цѣли, и художникъ въ выборѣ своихъ сюжетовъ не связанъ никакими условіями, налагаемыми самымъ искусствомъ, лишь бы его сюжетъ былъ таковъ, чтобы онъ могъ быть переданъ въ образахъ и на примѣрахъ, ибо иначе художникъ разговаривать не умѣетъ. Его языкъ есть языкъ непосредственныхъ ощущеній, а не сухихъ понятій.

Чтобы быть совершеннымъ, произведеніе искусства должно удовлетворять тѣмъ условіямъ, которымъ долженъ удовлетворять всякій другой рассказъ. Это и суть задачи, преодолѣть которыя должно произведеніе искусства, чтобы зритель могъ понять, о чемъ ему хочетъ рассказать художникъ, и не сбѣжать отъ его рассказа, но прослушать его съ удовольствіемъ. Можно самую интересную тему рассказать скучно, можно изъ самаго пустого сюжета сдѣлать занимательный рассказъ. Всякое произведеніе искусства есть своего рода рассказъ, и, чтобы быть рассказано хо-

рошо, оно должно удовлетворять условіямъ всякаго хорошаго разсказа.

Всякое произведеніе искусства есть разсказъ въ чувственныхъ образахъ кого-нибудь кому-нибудь о чемъ-нибудь. Этимъ опредѣляются пять главныхъ условій совершенства произведеній искусства, пять главныхъ задачъ, которыя должна разрѣшить каждая картина, каждая статуя, каждая музыкальная пьеса.

Произведеніе искусства есть разсказъ, и потому оно должно быть не безсвязнымъ лепетомъ, но имѣть опредѣленную тему, которая обусловливаетъ его цѣльность и органичность. Цѣльность и органичность произведенія искусства суть его первыя требованія.

Произведеніе искусства есть разсказъ въ чувственныхъ образахъ, и потому оно неизбѣжно должно быть конкретно, быть разсказомъ на примѣрахъ. Только на примѣрахъ можетъ говорить художникъ объ общихъ идеяхъ.

Художественное произведеніе есть разсказъ о чемъ-нибудь, и потому оно должно быть вѣрно тому, что въ немъ разсказывается. Вѣрность природѣ въ широкомъ смыслѣ есть также одно изъ главныхъ требованій отъ всякаго произведенія искусства.

Произведеніе искусства есть разсказъ кого-нибудь, и потому оно должно выражать также и отношеніе самого разсказчика къ разсказываемому. Это выражается въ выборѣ сюжета и отношеніи къ подробностямъ, въ указаніи на то, что разсказчикъ считаетъ главнымъ въ разсказѣ и что второстепеннымъ и т. д.,—словомъ, въ томъ, что въ его разсказѣ не только передается извѣстное событіе, но проявляется и самая личность художника, его личное пониманіе и сердечное отношеніе.

Наконецъ, художественное произведеніе есть разсказъ кому-нибудь, и чтобы привлечь наше вниманіе, онъ долженъ быть облеченъ въ занимательную форму. При помощи красоты художникъ привлекаетъ наше вниманіе, и тѣмъ съ большимъ удовольствіемъ мы его слушаемъ.

Быть можетъ, перечисленныя мною условія совершенства произведеній искусства, которыя я подробно разсматривалъ въ своей второй статьѣ и о которыхъ упоминаю здѣсь лишь въ самыхъ общихъ чертахъ, расположены нѣсколько искусственно; можно сказать, на примѣръ, что органичность произведенія искусства вытекаетъ въ равной мѣрѣ какъ изъ того, что оно есть рассказъ, такъ и изъ того, что этотъ рассказъ имѣетъ своего рассказчика и своихъ слушателей; можно сдѣлать и другія тому подобныя замѣчанія. На этомъ я не настаиваю. Главная мысль моего разсужденія заключается въ томъ, что условія совершенства всякаго произведенія искусства опредѣляются тѣмъ, что оно есть своего рода языкъ, и я хотѣлъ указать въ подробности, каковы эти требованія. Не думаю, чтобы я пропустилъ что-либо существенное.

Перечисленными условіями и степенью ихъ выполненія опредѣляется совершенство произведенія искусства. Но одно дѣло — совершенство передачи, другое дѣло — достоинство передаваемого. Если бы совершенство произведеній искусства опредѣлялось только достоинствомъ и возвышенностью темы, то какое опустошеніе должны бы мы были произвести въ нашихъ художественныхъ собраніяхъ! Зачѣмъ были бы намъ въ такомъ случаѣ всѣ эти картины фламандской школы, подносы съ вареными раками, фруктами и бокалами вина, эти кабачки съ подвыпившими сапожниками, тарелки съ мясомъ и дичью, изображенія грязныхъ задворковъ, лѣсныхъ трущобъ, самыхъ повседневныхъ жанровыхъ сценъ, голыхъ женщинъ, вакханалій и такъ далѣе? Чтобы убѣдиться, что предметомъ искусства являются не однѣ высокія темы, не одно лишь „изображеніе челоуѣка, борющагося съ самимъ собою во имя идеала добра“, „выраженіе безконечнаго въ конечномъ“ и тому подобныя выспренніе сюжеты, — стоить только посѣтить любую картинную галерею, любую художественную выставку. Все, о чемъ люди разговариваютъ другъ съ другомъ, находятъ свое изображеніе и въ искусствѣ, о которомъ можно по-



вторить тѣ же самыя безсмертныя простыя слова Шекспира о театрѣ, которыя онъ влагаеть въ уста Гамлета: „дѣль искусства была, есть и будетъ—отражать въ себѣ природу: добро и зло, время и люди должны видѣть себя въ немъ какъ въ зеркалѣ“.

Но человѣкъ не относится къ предмету разсказа безучастно. Онъ выносить свою оцѣнку и самому сюжету разсказа. Какъ предметъ разговора можетъ быть высокъ и низокъ, такъ могутъ быть высоки и низки и произведенія искусства,—независимо отъ того, совершенны они по исполненію или нѣтъ. Сюжетомъ опредѣляется достоинство или высота произведеній искусства. Объ этомъ я и хотѣлъ сказать нѣсколько словъ въ своей статьѣ.

Что дѣлаеть произведеніе искусства высокимъ?

Что заставляетъ насъ ставить, напримѣръ, одинъ родъ живописи выше другого?

Независимо отъ совершенства исполненія, историческая живопись вообще ставилась всегда выше жанра, жанръ выше пейзажа, пейзажъ выше *nature morte*. Это понятно. Искусство есть особый родъ рѣчи, своего рода языкъ. Языкъ же есть средство общенія между людьми, а въ общеніи людей между собою, само собою понятно, имѣеть наибольшее значеніе то, что ихъ всего ближе касается и затрогиваетъ ихъ наиболѣе глубокіе интересы. Простой разсказъ о какомъ-либо общественномъ явленіи имѣеть болѣе глубокой соціальный интересъ, чѣмъ описаніе красивой мѣстности или лица, и историческая живопись поэтому всегда ставилась выше пейзажа или портрета. Одинъ художникъ разсказываетъ мнѣ о томъ, что гдѣ-то на лѣсной полянкѣ подъ листьями папоротника выросъ грибокъ; другой о томъ, какъ французы оставили нашу Москву и Россія освободилась отъ иноплеменнаго ига, или какъ переселенцы мрутъ отъ голода по дорогѣ, или какъ Креститель указаль міру на Христа, принесшаго ему законъ любви. Если оба художника разсказываютъ одинаково хорошо, то значило бы имѣть о человѣчествѣ слишкомъ дурное мнѣніе, если бы

мы думали, что первый собереть около себя большой кружокъ слушателей. Вѣдь и людей, какъ говорятъ, при прочихъ условіяхъ равныхъ, мы цѣнимъ по степени ихъ интереса къ общественнымъ явленіямъ. Человѣкъ человѣку всего ближе, и явленія общественной жизни задѣваютъ его всего сильнѣе. Въ нашъ вѣкъ условія общественной жизни опредѣляютъ не только условія жизни домашней, но и степень зависимости человѣка отъ природы. Послѣдніе годы ясно показали намъ, что не недородъ хлѣбовъ, но условія социальныя опредѣляютъ теперь, на примѣръ, голодовку въ данной мѣстности. Уже давно это есть самый главный факторъ въ нашей жизни, и потому не удивительно, что явленія общественной жизни, историческія явленія, въ обширномъ смыслѣ этого слова, интересуютъ насъ всего болѣе. Поэтому и рассказамъ о нихъ на языкѣ искусства мы отводимъ первое мѣсто, и этотъ родъ искусства ставимъ выше другихъ. Сюда же слѣдуетъ отнести и религіозную живопись, такъ какъ религія является однимъ изъ существенныхъ элементовъ общественной жизни.

Итакъ, сюжетомъ опредѣляется высота или достоинство художественнаго произведенія. Но этого еще мало. Въ одномъ и томъ же родѣ искусства, положимъ, въ предѣлахъ той же исторической живописи, мы различаемъ произведенія болѣе и менѣе высокія, если даже они имѣютъ одну и ту же тему. Всѣми признается, что Венера Милосская выше Венеры Медицейской, что Сикстинская Мадонна Рафаэля выше его, положимъ, Прекрасной Садовницы или Мадонны съ щегленкомъ и самая великая изъ всѣхъ Мадоннъ, и т. д. Есть, слѣдовательно, еще нѣкоторый элементъ, кромѣ интереса темы, которымъ опредѣляется достоинство произведенія искусства. Элементъ этотъ найти не трудно, если мы опять-таки вспомнимъ, что искусство есть особый родъ рѣчи.

Языкъ есть средство общенія между людьми. Въ своихъ разговорахъ мы не только рассказываемъ другъ другу о томъ, что видѣли и слышали, но и стремимся убѣдить ихъ

относиться къ извѣстнымъ явленіямъ такъ, какъ мы къ нимъ относимся, одобрительно или неодобрительно, убѣдить ихъ, что данное явленіе (особенно, если идетъ рѣчь о явленіяхъ общественной и исторической жизни) хорошо или дурно. Точно также и искусство. Есть произведенія искусства, въ которыхъ художникъ просто хочетъ сообщить намъ имъ подмѣченное. II есть произведенія искусства, въ которыхъ онъ хочетъ повѣдать намъ, чего онъ хочетъ, какую онъ даетъ оцѣнку имъ рассказываемому и, какъ это всегда бываетъ и въ разговорѣ, заставить и насъ желать того же, заразить насъ своимъ желаніемъ, убѣдить насъ относиться къ имъ рассказываемому такъ, какъ онъ самъ къ нему относится. Художникъ не только имѣетъ право пропагандировать свои идеи на томъ языкѣ, которымъ говоритъ его искусство, но это его долгъ, ибо художникъ прежде всего членъ общества, а цѣль искусства, какъ и цѣль языка, социальная.

Художникъ не можетъ и не долженъ относиться къ своему сюжету совершенно объективно, ограничиваясь рабской его передачей. Если онъ передаетъ самый простой фактъ, онъ долженъ передать его такъ, чтобы зритель могъ видѣть, какъ онъ этотъ фактъ, положимъ, самый простой ручеекъ подъ деревцомъ, понимаетъ, что считаетъ въ немъ существеннымъ, на что желаетъ обратить наше вниманіе. Съ этой точки зрѣнія и понялъ задачу искусства Тэнъ. Въ противномъ случаѣ его рассказъ будетъ простой болтовней, ровно никому неинтересной, каковой и является большинство тѣхъ „этюдовъ“ и „эскизовъ“, которые наполняютъ наши выставки. Какой-нибудь огородъ я могу видѣть и безъ художника. Я хочу отъ художника, чтобы онъ не только показалъ, но и „рассказалъ“ мнѣ этотъ огородъ. Всего яснѣе это въ портретѣ. Если бы задача портретной живописи состояла только въ томъ, чтобы по возможности точно воспроизвести черты извѣстнаго лица, то съ изобрѣтеніемъ фотографіи ее давно была бы пора оставить. Художникъ-портретистъ стремится понять человѣка

и въ его внѣшнемъ обликѣ выразить его внутренній характеръ. На лицѣ его онъ долженъ написать, что это за человекъ, какъ онъ его понимаетъ. Это и дѣлаетъ портретиста великимъ. Художникъ-портретистъ долженъ быть прежде всего психологомъ. Умѣнье передать тихій внутренній свѣтъ, озаряющій глаза и улыбку женщины въ портретахъ Леонардо да Винчи, въ его разнообразныхъ оттѣнкахъ, до такой степени характерно для названнаго живописца, что на основаніи его одного признаютъ спорный портретъ подлиннымъ или подложнымъ. Точно также въ пейзажѣ, жанрѣ, исторической или религіозной живописи.

Уже степень умѣнья выразить въ художественномъ произведеніи свое личное пониманіе сюжета и тонкость его пониманія ставятъ произведенія искусства на разную высоту. Но этого еще мало. Искусство есть факторъ общественной жизни. Въ общественной жизни мы цѣнимъ человека не только за то, что онъ объяснилъ намъ какое-либо явленіе, но еще болѣе за то, если онъ насъ научилъ, какъ намъ надо поступать, какъ мы должны морально относиться къ извѣстнымъ событіямъ, одобрять ихъ или отъ нихъ отвращаться.

Двѣ высшія задачи философіи Кантъ видѣлъ въ отвѣтъ на вопросы, что я знаю и что мнѣ дѣлать. Эти двѣ великія проблемы человеческой жизни стоятъ и передъ каждымъ человекомъ. Каждый ищетъ ихъ разрѣшенія своими собственными средствами или обращается за ихъ разрѣшеніемъ къ другимъ.

Мы цѣнимъ людей прежде всего по тому, насколько они способствуютъ намъ въ разрѣшеніи этихъ великихъ проблемъ и въ разрѣшеніи второй даже болѣе, чѣмъ первой. Мы цѣнимъ людей постольку, поскольку они учатъ насъ, что хорошо и что дурно, словомъ и примѣромъ. За то же цѣнимъ мы и художника. Великіе художники не только даютъ образы пріятные для глазъ или привлекательные для чувства, но и образы, которые заставляютъ насъ любить и ненавидѣть.

Въ лицѣ Спинозы философія новаго времени пришла къ

убѣжденію, что все въ мірѣ совершается по неизмѣннымъ законамъ необходимости, и потому въ природѣ нѣтъ ни добра, ни зла, ни заслуживающаго любви, ни заслуживающаго ненависти. Та же точка зрѣнія высказывается нерѣдко естествоиспытателями.

Есть философы, которые такого взгляда не раздѣляютъ и полагаютъ, что какъ въ природѣ, такъ и въ человѣкѣ существуетъ нѣкоторое добро и зло метафизическаго характера. Мы поставили своей задачей относиться къ разбираемымъ вопросамъ какъ натуралисты и исходить изъ фактовъ, а не изъ общихъ теорій. Какова бы ни была теорія, фактъ остается фактомъ. Теорія должна считаться съ фактомъ, а не фактъ съ теоріей. Такъ и въ данномъ случаѣ. Добро и зло въ ихъ метафизической дѣйствительности—теорія, фактъ же тотъ, что у всѣхъ людей и на всѣхъ языкахъ существуютъ слова для обозначенія добра и зла, хорошаго и дурного, достойнаго любви и ненависти. Представленіе добра и зла есть фактъ, его метафизическая реальность есть теорія, можетъ быть, вѣрная, можетъ быть—нѣтъ, это для насъ въ данномъ случаѣ безразлично. Для насъ въ данномъ случаѣ важно не то, что хорошо и дурно по существу своему, но что человѣкъ считаетъ хорошимъ и дурнымъ.

Если мы поставимъ вопросъ въ такой формѣ, то отвѣтъ на него не представляетъ затрудненій. Хорошо то, чего человѣкъ желаетъ, дурно то, чего онъ избѣгаетъ. Лучше то, ради чего человѣкъ готовъ пожертвовать всѣмъ другимъ, хуже то, чѣмъ онъ готовъ пожертвовать ради чего-либо другого. Вопросъ о метафизическомъ добрѣ и злѣ здѣсь остается такимъ образомъ совершенно въ сторонѣ, и свободна воля человѣка или нѣтъ; въ нашемъ вопросѣ это безразлично. Если воля человѣка свободна — хорошо, если она не свободна, если всякое дѣйствіе и желаніе человѣка обуславливается неизбѣжными законами необходимости, тоже все равно. По необходимости или по свободѣ, но человѣкъ желаетъ, и то, чего онъ такъ или иначе же-

лаеть, онъ называетъ добромъ, то, чего онъ избѣгаетъ, онъ называетъ зломъ.

Но чего же человѣкъ желаетъ прежде всего и больше всего, чего желать ему? Вотъ вопросъ, который въ той или въ другой формѣ представляется каждому человѣку, вопросъ, на который онъ ищетъ отвѣта вездѣ, гдѣ только его можно найти и гдѣ нельзя, у морскихъ волнъ и бурныхъ порывовъ вѣтра, въ тихомъ шестивіи ночныхъ свѣтилъ по небесному своду, у животныхъ и растений, у дикарей, населяющихъ острова Полинезіи, у мудрецовъ и пророковъ, а также и у художниковъ.

Хорошо то, чего я желаю, дурно то, чего я избѣгаю. Такого опредѣленія для насъ въ данномъ случаѣ совершенно достаточно. Хорошо ли хорошее потому, что я его желаю, или я его желаю потому, что оно хорошо, этотъ вопросъ мы оставляемъ въ сторонѣ, предоставляя его метафизикамъ. Мы считаемся съ фактами, а не съ теоріями. Фактъ — тотъ, что человѣкъ называетъ хорошимъ то, что ему нравится, чего онъ, слѣдовательно, желаетъ.

Чего же человѣкъ желаетъ и чего ему желать?

Прежде всего человѣкъ желаетъ ѣсть, пить и размножаться, сохранить свое существованіе въ самомъ себѣ и въ своемъ родѣ. Для этого ему необходимо добыть себѣ пищу и питье, одежду и жилище, существо другого пола. И здѣсь на первыхъ же порахъ происходитъ замѣчательное явленіе, съ которымъ намъ придется встрѣчаться и далѣе, на которое не помню кто первый изъ философовъ обратилъ вниманіе. Мы ищемъ средствъ къ жизни затѣмъ, чтобы жить, ищемъ богатства для того, чтобы имъ пользоваться. Но, мало-по-малу, въ цѣломъ ряду поколѣній, мы до такой степени привыкаемъ къ изысканію средствъ къ жизни, что въ немъ самомъ начинаемъ видѣть главную цѣль нашей жизни. Такъ, скупецъ копить богатства ради самого богатства, забывая объ его прямомъ назначеніи. Замѣчательно, что примѣры такой подстановки, становящейся инстинктомъ, можно указать даже въ мірѣ животныхъ. Привычка къ дѣй-

ствію заставляеть насъ забывать, для чего это дѣйствіе нужно. То, что прежде было лишь средствомъ для другого, становится цѣлью самой по себѣ.

Нужда заставляеть человѣка соединиться въ общества, ради того же подержанія своей собственной жизни (или заставила его животныхъ предковъ, ибо полагають, что человѣкъ уже на той стадіи, на которой онъ можетъ быть названъ человѣкомъ, былъ существомъ стаднымъ или общественнымъ). Общество есть такимъ образомъ средство для сохраненія индивидуальной жизни человѣка и достиженія его личного блага. Чтобы пользоваться своимъ собственнымъ существованіемъ, человѣкъ долженъ служить другимъ, служить обществу. Вмѣстѣ съ тѣмъ въ служеніи другимъ и обществу человѣкъ начинаетъ видѣть цѣль своей личной жизни. Онъ считаетъ теперь добромъ не то, что полезно и пріятно ему самому, но что полезно для общества. Эти теории до такой степени всѣмъ извѣстны, что говорить о нихъ подробно излишне.

Я знаю, что сейчасъ же найдутся люди, готовые на возраженія. Не нужда заставила соединиться человѣка или его животныхъ предковъ въ общества и вложила въ него альтруистическіе инстинкты, но любовь къ ближнему составляетъ самую сущность человѣка, вложена въ него свыше, и объяснять возникновеніе общества, вложенную и заповѣданную намъ Богомъ любовь къ ближнему, изъ низменныхъ эгоистическихъ побужденій голода, жажды и плотской похоти значить унижать человѣка, сводить его до степени скота.

На это я отвѣчу слѣдующее.

Во-первыхъ, я полагаю, что объяснять происхожденіе человѣка отъ животныхъ и его нравственныхъ побужденій изъ побужденій болѣе низменныхъ не значить унижать человѣка. Каковы бы ни были наши предки, обезьяны или людоѣды, достоинство человѣка въ томъ, чѣмъ онъ сталъ, а не въ томъ, чѣмъ онъ былъ.

Во-вторыхъ, я вовсе не думаю здѣсь отрицать возможности иныхъ точекъ зрѣнія, религіозной и априорно-моральной.

Такія точки зрѣнія существуютъ. Но мы поставили своей задачей относиться къ разбираемымъ вопросамъ такъ, какъ естествоиспытатель относится къ изучаемымъ имъ явленіямъ. Онъ *знаетъ* ихъ только какъ явленія, каковы бы они ни были по своей сущности. Если нравственность по существу своему имѣетъ сверхъестественное происхожденіе или коренится въ самой субстанціальной сущности человѣка, то во всякомъ случаѣ, какъ это показываютъ факты, сознание нравственнаго закона, приведеніе его въ ясность и перенесеніе въ жизнь шло путемъ крайне медленнаго и постепеннаго развитія. И каждый новый шагъ въ этомъ направленіи имѣлъ свои естественныя, феноменальныя причины, каковы бы ни были его причины основныя, субстанціальныя. Первыя, и только онѣ, и подлежатъ вѣдѣнію положительной, точной науки. Что же касается до приводимаго здѣсь естественнаго объясненія нравственнаго закона, то еще разъ напомнимъ, что оно дано лишь въ самыхъ общихъ чертахъ, ибо я имѣлъ въ виду показать лишь возможность подобныхъ объясненій, а не подробности, за которыми отсылаю читателя къ специальнымъ трактатамъ по этому предмету. Наука, слѣдуя своему назначенію, и происхожденіе нравственности ищетъ объяснить естественными причинами, ищетъ узнать ея эмбриологію и развитіе.

Наконецъ, въ-третьихъ, напомнимъ читателямъ глубокую мысль, высказанную однимъ философомъ, что книга закона, написанная въ сердцѣ человѣка, написана Тѣмъ же, Кѣмъ и книга закона, написанная въ природѣ. Поэтому, если бы въ этихъ книгахъ было написано разное, если бы непосредственно сознаваемый нами законъ говорилъ намъ одно, а законъ природы другое, то написавшій оба эти закона былъ бы обманщикомъ, а это несовмѣстимо съ тѣмъ представленіемъ, которое мы о Немъ имѣемъ. Что же удивительнаго въ томъ, что естественныя причины ведутъ человѣка имъ свойственными, какъ ихъ обзываютъ, матеріальными путями къ тѣмъ же самымъ основамъ альтруизма, которыя проповѣдуютъ теологи и моралисты? По ученію



тѣхъ же моралистовъ, человѣкъ по существу своему золь и потому часто не видитъ того, что написано въ его сердцѣ. Нужны особые люди, чтобы обратить на это его вниманіе. Въ сердцѣ человѣка дано читать немногимъ; книга природы лежитъ раскрытой передъ каждымъ. Пусть же онъ видитъ нравственный законъ написаннымъ хотя бы въ законахъ природы, если неспособенъ прочесть его въ своемъ сердцѣ.

Моральный законъ и правила нравственности, какъ замѣчаетъ другой философъ, даны человѣку для его же пользы, ибо Давшій ихъ самъ ни въ чемъ не нуждается. Къ своей же пользѣ, слѣдовательно, можетъ человѣкъ прочесть и правила нравственнаго поведенія. Итакъ, отладимъ утилитарной морали полную справедливость и оцѣнимъ ее по заслугамъ, когда она старается доказать намъ, что тотъ же самый законъ любви къ ближнему, который проповѣдуютъ теологи и моралисты, является результатомъ общественной жизни, къ которой вынуждаютъ человѣка стремленія къ личной пользѣ и благу.

Итакъ, въ силу тѣхъ или иныхъ причинъ—въ данномъ случаѣ, это безразлично,—но какъ скоро человѣкъ становится существомъ общественнымъ, происходитъ коренное измѣненіе въ пониманіи личнаго блага. Онъ можетъ теперь для себя стремиться только къ тому, что совмѣстимо съ благомъ общественнымъ, и только это можетъ считать хорошимъ. Благо общественное выступаетъ на первый планъ, и то, что ему способствуетъ, получаетъ значеніе лучшаго, чѣмъ то, что ведетъ къ личному благу въ ущербъ общественному, съ точки зрѣнія апіорной морали,—потому, что такъ говорить человѣку непосредственное сознаніе, а съ точки зрѣнія морали утилитарной,—частію вслѣдствіе того, что въ силу наслѣдственной привычки человѣкъ видитъ въ служеніи обществу цѣль саму себѣ и чувствуетъ разладъ съ самимъ собою, когда онъ уклоняется отъ этой цѣли, частію же и главнымъ образомъ потому, что разсужденіе всякій разъ покажетъ человеку, что пренебреженіе общественнымъ благомъ въ концѣ концовъ ведетъ къ его же невыгодѣ, возвращая его въ

первоначальное печальное состояніе войны всѣхъ противъ всѣхъ. Непосредственное чувство подсказываетъ человѣку, что жизнь въ общемъ презрѣннѣе, какъ скоро раскроется, что онъ за человѣкъ, или жизнь въ постоянномъ страхѣ за то, что это со временемъ можетъ обнаружиться, жизнь отщепенца въ томъ обществѣ, внѣ котораго онъ жить не можетъ, съ печатью общаго проклятiя и отверженiя на челѣ—хуже самой смерти, и это чувство заставляетъ его собственной жизнью жертвовать ради общественнаго блага. Такъ или иначе, возникаетъ такимъ образомъ понятiе о добрѣ и о злѣ, законномъ и незаконномъ, нравственномъ и безнравственномъ, хорошемъ и дурномъ, не съ личной точки зрѣнiя, но съ точки зрѣнiя ближняго. Поступай такъ, какъ тебѣ нравится,—таковъ основной принципъ всякой естественной морали. Но онъ примѣнимъ къ человѣку только въ томъ случаѣ, если бы онъ подобно хищнымъ животнымъ скитался одинокимъ и во всякомъ другомъ человѣкѣ видѣлъ своего природнаго врага, желающаго отбить у него хлѣбъ, питье и женщину. Онъ примѣнимъ къ человѣку, только пока, по словамъ Гоббса, человѣкъ человѣку былъ волкомъ. Какъ скоро человѣкъ ради собственной же пользы образуетъ общество, этотъ принципъ ограничивается и измѣняется. Тотъ же самый принципъ личной пользы, примѣненный къ человѣку, какъ существу общественному, будетъ говорить: „поступай такъ, какъ ты желаешь, чтобы съ тобой поступали“, „не дѣлай другимъ того, чего ты себѣ не желаешь“, „люби ближняго какъ самого себя“.

Но и это еще не есть окончательный принципъ нашего поведенiя и принципъ оцѣнки хорошаго и дурного. Наша дѣятельность опредѣляется не только тѣмъ, что мы живемъ въ обществѣ, но и характеромъ того общества, въ которомъ мы живемъ. А то общество, въ которомъ мы живемъ, есть общество прогрессивное. Я не буду останавливаться на томъ, какiя причины опредѣляютъ прогрессъ въ обществѣ, ибо повторяю, для насъ важенъ фактъ, а не объясненiе. Въ силу того, что мы живемъ въ обществѣ

прогрессивномъ, если мы не хотимъ идти въ разрѣзъ съ жизнью этого общества, если мы не хотимъ, чтобы общество выкинуло насъ изъ своей среды, наша дѣятельность должна быть такова, чтобы она не только содѣйствовала сохраненію того общества, въ которомъ мы живемъ, но и съ своей стороны способствовала его развитію и прогрессу. Иными словами, мы должны руководствоваться въ своей дѣятельности представленіемъ не о томъ обществѣ, каково оно въ настоящее время, но о томъ, каковымъ оно должно стать, представленіемъ о томъ далекомъ, куда оно идетъ, представленіемъ объ обществѣ идеальномъ. Наша практическая дѣятельность достигаетъ своей нравственной высоты только тогда, когда она руководится мотивами идеальными. Согласно этому, человѣкъ имѣетъ своимъ правомъ не только отстаивать интересъ личный и долгомъ—выступать за интересъ общественный, но онъ является также борцомъ за будущее, борцомъ за идею, за своего Бога, и это есть первая и большая заповѣдь. Здѣсь же беретъ свое начало основа личной морали, которая требуетъ отъ человѣка не только добраго поведенія по отношенію къ ближнему, но и личнаго совершенствованія, какъ орудія соціальнаго, физическаго и нравственнаго прогресса человечества.

Если кто не согласенъ съ тѣмъ, что наши идеалы имѣютъ общественное значеніе,—единственное, на чемъ я настаиваю,—тому стѣитъ только доказать, что заповѣдь любви къ ближнему и Богу не имѣетъ никакого общественнаго значенія. Не думаю, чтобы такое доказательство могло быть удачно.

Такимъ или приблизительно такимъ образомъ въ самыхъ общихъ чертахъ можетъ возникнуть чисто-естественнымъ путемъ представленіе объ идеальныхъ мотивахъ нашей дѣятельности, которое можетъ затѣмъ сдѣлаться наследственнымъ и какъ бы апріорнымъ, какимъ бы инымъ путемъ ни возникало оно въ своей метафизической дѣйствительности. Такъ или иначе мы достигаемъ этой высшей ступени и на

ней оцѣниваемъ вещи съ точки зрѣнія идеальнаго добра и зла. Самымъ высокимъ въ жизни человѣка является то, что способствуетъ и осуществляетъ идеальное добро, то есть тотъ общественный строй, который является предѣльной цѣлью нашихъ стремленій или, выражаясь языкомъ теологiи, царство Божіе на землѣ, и самая высшая задача для человѣка познать, въ чемъ это идеальное добро заключается.

Разрѣшенія этой высшей задачи жизни онъ ищетъ въ религіи, философіи, наукѣ, поэзіи и искусствѣ.

Человѣкъ живетъ среди условій, которыя на каждомъ шагу отвлекаютъ его отъ того, что онъ считаетъ своимъ долгомъ, сердце его наполнено страстями, и онъ чувствуетъ свою немощь. Что, какъ не сочувствіе, даетъ намъ силу въ такихъ случаяхъ? Человѣкъ ищетъ сочувствія своимъ идеаламъ и находитъ его въ идеальныхъ произведеніяхъ искусства.

Высшими произведеніями искусства являются тѣ, въ которыхъ художникъ въ наглядныхъ, чувственныхъ образахъ выражаетъ свой идеаль и умѣетъ заразить насъ своимъ идеаломъ.

|| Высшій родъ искусства есть искусство идеальное.

Идеальное искусство есть, слѣдовательно, такое, въ которомъ художникъ является пропагаторомъ своихъ идей, идей, имѣющихъ высшее социальное значеніе, указывающихъ, въ чемъ, по мнѣнію художника, заключается совершенство человѣка и высшая цѣль его дѣятельности, къ чему человѣкъ стремится, и достигнувъ чего, если только это когда-либо возможно, онъ почелъ бы себя удовлетвореннымъ и успокоеннымъ. Художникъ показываетъ это зрителямъ въ наглядныхъ образахъ.

Тѣ произведенія искусства, въ которыхъ выраженъ идеаль наиболѣе высокій, и суть произведенія самыя высокія и достойныя, ибо въ нихъ находятъ свое чувственное воплощеніе то, чего человѣкъ болѣе всего желаетъ, что лучше всего, ради чего онъ готовъ пожертвовать всѣмъ другимъ, или, по крайней мѣрѣ, сознаетъ, что имъ должно жертвовать.

Чтобы показать, какимъ образомъ художникъ воплощаетъ въ своихъ произведеніяхъ свои идеалы, я возьму въ качествѣ примѣра двухъ величайшихъ художниковъ всего міра—Микель Анжело и Рафаэля въ ихъ ватиканскихъ фрескахъ. Отсылаю также къ сказанному мною въ предъидущихъ статьяхъ о Сикстинской Мадоннѣ и Гамлетѣ.

## II.

На украшеніе папскаго дворца отдали лучшія свои силы два величайшихъ художника новаго времени—Микель Анжело и Рафаэль.

Нельзя представить себѣ двухъ натуръ, болѣе противоположныхъ какъ по своему личному характеру, такъ и по характеру своихъ произведеній.

Эти два художника не любили другъ друга. Микель Анжело не любилъ Рафаэля потому, что онъ никого не любилъ. Рафаэль не любилъ Микель Анжело за то, что послѣдній не любилъ Рафаэля. Про нихъ сохранился слѣдующій довольно грубый, но очень характерный разговоръ:

Однажды на площади святого Петра встрѣтились два художника, оба направлявшіеся въ ватиканскій дворецъ, гдѣ они одновременно работали. Одинъ изъ нихъ былъ молодой человѣкъ въ расцвѣтѣ молодости и красоты, съ тонкими, почти женственными привлекательными чертами открытаго лица, съ изящными руками. Его длинные волосы были тщательно расчесаны, складки одежды драпировались съ утонченнымъ вкусомъ. Онъ шелъ, весело разговаривая съ цѣлой свитой нѣсколькихъ десятковъ своихъ учениковъ, которые относились къ нему не только съ уваженіемъ, но и любовью, какую только можетъ возбуждать самый привлекательный и общительный характеръ. Это былъ Рафаэль.

Другой былъ почти старикъ, небрежно одѣтый, съ некрасивыми, но необыкновенно выразительными чертами худощаваго лица, обезображеннаго перешибленнымъ носомъ, съ рѣдкой бородой и короткими всклокоченными во-

лосами на головѣ. Руки съ узловатыми пальцами указывали на привычку къ тяжелой работѣ скульптора. Рѣзкія морщины лба, мрачный блескъ глазъ свидѣтельствовали о страстности его души. Онъ шелъ одинъ, какъ бы ото всѣхъ сторонясь, весь уйдя въ самого себя, опустивъ голову, какъ будто бы имъ овладѣла какая-то мысль, которой онъ весь отдался. Это былъ Микель Анжело.

Встрѣтившись другъ съ другомъ, они обмѣнялись любезностями.

— Ты ходишь какъ военачальникъ съ войскомъ—сказалъ Микель Анжело.

— А ты одинъ, какъ палачъ,—отвѣтилъ Рафаэль.

Чтобы производить картины и статуи, нужно умѣть рисовать и вѣрно передавать дѣйствительность въ мраморѣ и глинѣ. Но истиннаго художника дѣлаетъ только постоянно живущее въ немъ стремленіе къ идеалу. Чтобы быть великимъ художникомъ, мало быть хорошимъ рисовальщикомъ и ваятелемъ, надо быть великимъ человѣкомъ.

Истинный художникъ тотъ же пророкъ, горящій священнымъ огнемъ и глаголомъ жгущій сердца людей.

Отношеніе къ дѣйствительности человѣка, въ сердцѣ котораго горитъ святое пламя идеала, можетъ быть двойное.

Одинъ, наблюдая дѣйствительность, во всѣхъ ея явленіяхъ, находитъ большее или меньшее приближеніе къ тому идеалу, къ которому стремится его сердце. Онъ радостно смотритъ на окружающій міръ, какъ на воплощеніе божества, ищетъ въ немъ явленій болѣе полного выраженія идеала, соединяетъ вмѣстѣ имъ подмѣченныя отдѣльныя черты и передаетъ ихъ въ видѣ одного цѣлаго въ своихъ произведеніяхъ; свой идеалъ онъ находитъ разлитымъ въ міръ подобно брызгамъ росы и стремится собрать ихъ въ одинъ драгоценный сосудъ. Веселый, радостный свѣтъ озаряетъ его произведеніе, въ которомъ главное вниманіе обращено на стройность, гармонію, красоту тѣлесную и духовную. Такой художникъ и въ произведеніяхъ другихъ ищетъ прежде всего положительныхъ сторонъ, старается научиться на нихъ осущест-

влению той цѣли, къ которой самъ стремится. Поэтому онъ, судя по первому взгляду, какъ будто легко подпадаетъ чужому вліянію; но это не заимствованіе, но лишь стремленіе изъ всего взять самое лучшее, наиболѣе подходящее къ идеалу, которое затѣмъ онъ своими собственными силами перерабатываетъ въ одно цѣлое, какъ пшеничныя зерна перемалываются и пекутся въ хлѣбъ. Такой художникъ и къ своимъ собратьямъ относится не завистливо или презрительно, но цѣнить человѣка или художника по тому, поскольку онъ стремится къ осуществленію того же идеала. и за малое, что онъ сдѣлалъ, готовъ простить ему даже крупныя недостатки. Таковъ былъ Рафаэль, этотъ всеобщій любимецъ, который одинаково охотно учился у другихъ и давалъ оканчивать свои произведенія по сдѣланнымъ имъ наброскамъ своимъ ученикамъ.

- Но есть гении другого рода. Въ ихъ сердцахъ горитъ тотъ же пламень, то же исканіе идеала. Но, обращаясь къ дѣйствительности, они видятъ не то, насколько этотъ идеалъ въ ней осуществляется, но то, какъ далека отъ него дѣйствительность. Ихъ душу исполняетъ не радость того, что они на каждомъ шагу находятъ хотя бы малое осуществленіе идеала, но тоска и скорбь, что въ дѣйствительности этого идеала нѣтъ. Это гений одновременно мрачный и страстный. Онъ весь уходитъ вглубь себя, въ идеальные образы, живущіе въ его воображеніи. Въ своихъ произведеніяхъ онъ воспроизводитъ не то, что есть въ дѣйствительности, но то, чего въ ней нѣтъ, но что должно быть. Онъ не воспроизводитъ красоты настоящаго человѣческаго тѣла, а создаетъ гигантовъ, по тѣмъ же законамъ, по какимъ создано тѣло человѣка, но мощью своихъ членовъ говорящихъ о брѣнности и дряблости дѣйствительнаго человѣческаго тѣла. Послѣднее создано изъ персти земной,—онъ дѣлаетъ его изъ стали. Въ его произведеніяхъ разлита не радость и гармонія, но разладъ и тоска по идеалу. Созданный имъ Богъ является не любящимъ отцомъ человѣчества, но его грознымъ судьей,—не прощающимъ прегрѣшенія, но

карающимъ за паденіе. Къ своей славѣ онъ относится ревниво и въ чужихъ произведеніяхъ скорѣе видитъ то, чего въ нихъ нѣтъ, чѣмъ то, что въ нихъ есть. Онъ весь ушелъ въ самого себя и живетъ одинъ съ своими образами, безъ друзей и учениковъ. Таковъ Микель Анжело.

Рафаэль и Микель Анжело совершенно противоположны другъ другу и по своему личному характеру, и по своему творчеству. Произведенія одного—любовная пѣснь соловья, произведенія другого—рыканіе льва въ пустынѣ. Начнемъ съ фресокъ Рафаэля, который доступнѣе для обыкновеннаго пониманія. Въдъ въ нихъ воплощено то, что есть и что каждый можетъ видѣть, а не то, чего нѣтъ, но что должно быть, какъ у Микель Анжело.

Но сначала нѣсколько словъ о тѣхъ мадоннахъ, которыми Рафаэль особенно извѣстенъ,—его часто называютъ живописцемъ мадоннъ,—и которыя всего яснѣе обнаруживаютъ характеръ творческаго генія Рафаэля. Когда вы въ настоящее время посѣщаете художественныя собранія и видите Мадонну дома Темпи въ Мюнхенѣ, Мадонну грандуки и Мадонну съ щегленкомъ во Флоренціи, Мадонну Колонна въ Берлинѣ, Мадонну на лугу въ Вѣнѣ, Прекрасную Садовницу въ Луврѣ и т. д. (оставляю Сикстинскую Мадонну въ сторонѣ),—вы приходите въ нѣкоторое недоумѣніе. Что же тутъ особеннаго? Правда, линіи округлы, формы изящны, лица даже скорѣе миловидны, чѣмъ красивы, сюжетъ всегда привлекателенъ, но почему же Рафаэль прославился именно какъ живописецъ мадоннъ, почему это мадонны, а не простыя дѣвушки, въ ихъ современныхъ платьяхъ, съ разнѣжными рукавами, въ лифахъ, подъ которыми видна собранная у ворота въ мелкія складки бѣлая сорочка, по-итальянски причесанныя, съ книжкой въ красивомъ переплетѣ въ рукахъ? Не будь вѣнчика или маленькаго Крестителя съ крестомъ въ рукахъ, не будь подписи, вы бы, пожалуй, и не догадались, что это—мадонна. Что же тутъ идеальнаго, ибо въдъ Рафаэля всегда выставляютъ какъ образецъ художника-идеалиста?

Мѣняются времена, мѣняются и идеалы, или, если угодно,



такъ какъ идеалы считаются вѣчными,—вѣчными не только для того, кто ими живетъ, но и въ ихъ метафизической дѣйствительности,—тѣ проявленія, въ которыхъ идеаль находятъ свое обнаруженіе, различны. На смѣну однихъ являются другія, а старыя становятся для насъ непонятны. Чтобы понять мадоннъ Рафаэля въ полномъ ихъ смыслѣ, надо перенестись въ тотъ вѣкъ, въ которомъ работалъ Рафаэль, и въ міръ представленій того народа, сыномъ котораго онъ былъ.

Рафаэль жилъ въ великую эпоху Возрожденія, когда одно міровоззрѣніе, мистическое, средневѣковое, смѣнялось другимъ, которымъ мы съ тѣхъ поръ живемъ, когда взоры человѣка снова обратились къ землѣ, на которой онъ рожденъ, когда радости жизни перестали считаться наводженіемъ дьявола, когда человѣкъ на землѣ сталъ искать воплощенія своихъ идеаловъ и вслѣдствіе этого вновь пробудилось къ своей жизни искусство. Рафаэль былъ художникомъ - пропагаторомъ новыхъ идеаловъ. Въ своихъ мадоннахъ онъ воплотилъ то представленіе, которое сложилось въ средѣ романскихъ народовъ и для насъ чуждо. Мы представляемъ себѣ Дѣву Марію прежде всего въ ея догматическомъ значеніи — какъ Матерь Бога. Въ тѣхъ вѣкахъ въ восточномъ или въ византійскомъ искусствѣ, гдѣ главное вниманіе было обращено на догматическую сторону, изображенія Богоматери получаютъ символическій характеръ. Для итальянца мадонна есть прежде всего идеаль женщины. Когда онъ хочетъ выразить свои восторги передъ своей возлюбленной, онъ говоритъ: ты—моя мадонна. Для итальянца это понятно; для византійца было бы кошунствомъ. Для итальянца это значить: ты мой идеаль женщины; для византійца значило бы: ты моя Богоматерь. Развитію такого представленія въ Италіи мы обязаны частію эпохѣ Возрожденія, частію унаслѣдованію отъ глубокой италійской древности и ея культа женщины. Культъ мадонны среди итальянской массы является самымъ распространеннымъ, между тѣмъ какъ догматическія представленія о ней совер-

шенно смутны. Кто бывалъ въ Итали, тотъ знаетъ, что тамъ въ культѣ мадонны очень много, если угодно, языческаго; тамъ у cadaго своя мадонна, и если итальянецъ хочетъ оскорбить кого-либо, то онъ не находитъ болѣе крѣпкихъ выраженій, какъ поносить его мадонну. Отсюда тѣ страшныя кощунства, для насъ совершенно непонятныя, которыми простолюдинъ-итальянецъ уснащаетъ свою рѣчь. Такое представленіе о мадоннѣ, какъ идеальной, божественной женщинѣ, хотя давно жило въ представленіи романскихъ народовъ, но окончательно сложилось въ эпоху Возрожденія, когда тѣ начала, которыя фонъ-Фрикенъ въ своемъ „Итальянскомъ Искусствѣ“ называетъ арійскими, побѣдили представленія средневѣковыя, византійскія, по происхожденію своему, какъ онъ полагаетъ, семитическія.

Рафаэль былъ пропагаторомъ такого представленія мадонны, и съ этой точки зрѣнія его мадонны получаютъ совсѣмъ другое значеніе. Для него мадонна была прежде всего не Матерь Бога, но женщина и мать въ ея идеальномъ совершенствѣ, сочетаніе дѣвственности и цѣломудрія съ материнскими чувствами. Этотъ свой идеалъ онъ находилъ не на небѣ, а на землѣ, въ его частныхъ воплощеніяхъ. Въ каждой миловидной итальянской дѣвочкѣ, въ каждой матери, съ любовью кормящей своего младенца, видѣлъ онъ воплощеніе своего идеала и передавалъ его своей кистью. Онъ рисовалъ не Богоматерь, какъ искусство византійское, а земныхъ женщинъ, современныхъ ему итальянокъ въ ихъ современныхъ костюмахъ, и считалъ себя вправѣ называть эти изображенія мадоннами, такъ какъ въ нихъ онъ передавалъ тѣ черты, свойственныя каждой женщинѣ и дѣвушкѣ, которыя онъ считалъ божественными. Онъ изображалъ не мистическую Богоматерь, а земную женщину, поскольку она Мадонна.

Рафаэлю было всего 25 лѣтъ, когда папа Юлій II поручилъ ему расписать фресками занятыя имъ покои, станцы, или залы, ватиканскаго дворца.

Первая зала, за которую принялся Рафаэль, была станца

делла Сеньятура, то есть Зала Подписи,—въ ней папа подписывалъ бумаги. Рафаэль окончилъ ее въ 1511 году, проработавъ надъ нею такимъ образомъ всего какихъ-нибудь три года. За это время онъ успѣлъ, несмотря на то, что фресковая живопись была для него дѣломъ совершенно новымъ, написать огромныя картины несравненнаго совершенства. О фрескахъ этой залы и будетъ идти нашарѣчь.

Рафаэль задался мыслью представить въ этой залѣ въ художественномъ воплощеніи полноту духовной жизни человѣка: вѣру, поэзію, знаніе, законъ въ ихъ идеальной гармоніи другъ съ другомъ. Эта тема, такъ блестяще выполненная, и ставитъ Залу Подписи въ ея цѣломъ въ разрядъ самыхъ высокыхъ произведеній художественнаго гения. Въ ней выраженъ общечеловѣческій идеаль гармоніи духовной жизни и выраженъ не сухимъ безстрастнымъ языкомъ доктринера, каковымъ многіе эстетика хотѣли сдѣлать искусство, но горячимъ языкомъ сердца и чувства.

На потолкѣ, который сходится четырьмя стрѣльчатыми сводами, Рафаэль изобразилъ четыре аллегорическія фигуры названныхъ сторонъ духовной дѣятельности человѣка, а подъ ними—большія картины, являющіяся какъ бы ихъ реальнымъ воплощеніемъ. Къ этому добавлены другія соотвѣтствующія изображенія, болѣе мелкія.

Рафаэль началъ съ потолка. Здѣсь въ круглыхъ медальонахъ, окруженныхъ красивымъ причудливымъ орнаментомъ, онъ изобразилъ на золотомъ фонѣ, подражающемъ мозаикѣ, четыре аллегорическія фигуры: теологию, поэзію, философію, и правосудію.

Богословіе, въ видѣ молодой женщины съ серьезными, но прекрасными и привлекательными чертами лица возсѣдаетъ на облакахъ. Въ ея лѣвой рукѣ книга догматовъ, правую она указываетъ на верхнюю часть находящейся подъ нею Диспуты. По бокамъ два ангела держатъ надписи, обозначающія смыслъ картины.

Красивая женщина съ широкими распушенными крыльями, какъ бы готовыми ее унести, самый поэтическій об-

разъ изъ украшающихъ потолокъ станцы, съ открытымъ лицомъ и вдохновенными, устремленными вдаль глазами, олицетворяетъ собою поэзію. На головѣ ея зеленый вѣнокъ, въ рукахъ книга и лира. Въ одеждѣ небеснаго цвѣта сидитъ она на мраморномъ креслѣ, украшенномъ театральными масками, среди серебристыхъ облаковъ. По бокамъ два генія съ надписями.

Философія представлена величественной молодой женщиной, напоминающей античныхъ богинь, съ лицомъ, исполненнымъ разума. Увѣренно смотритъ она на открывающуюся передъ ней вселенную. Въ одеждѣ изъ четырехъ полосъ—верхняя, голубая, означаетъ небо, вторая, красная, съ языками пламени—огонь, третья, зеленая, съ водными животными воду,—четвертая, желто-коричневая съ листьями,—землю, четыре элемента древнихъ—съ карбункуломъ, горящимъ на лбу, сидитъ она на креслѣ, ручки котораго украшаютъ изображенія Діаны Эфесской. Въ ея рукахъ двѣ книги: одна содержитъ науки естественныя, другая—нравственныя. По бокамъ два генія.

Правосудіе Рафаэль изобразилъ въ видѣ необыкновенно граціозной, съ кроткими чертами лица, женщины въ коронѣ. Въ одной рукѣ она держитъ, какъ обыкновенно, мечъ, въ другой—вѣсы. Хотя она и замахнулась мечомъ, но по кроткимъ чертамъ лица ея видно, что она скорѣе готова миловать, чѣмъ казнить. По бокамъ четыре генія, одни изъ лучшихъ представителей тѣхъ ангеловъ, которыхъ такъ умѣлъ рисовать Рафаэль.

Между этими аллегорическими фигурами, нѣсколько ниже ихъ, тамъ, гдѣ своды потолка треугольниками вдаются въ углы стѣнъ, Рафаэль помѣстилъ небольшія картины, имѣющія отношенія къ первымъ. Рядомъ съ теологіей онъ изобразилъ одинъ изъ существенныхъ догматовъ христіанской церкви—грѣхопаденіе прародителей; возлѣ поэзіи—Аполлона, приказывающаго содрать кожу съ Марсіа, побѣжденнаго имъ въ состязаніи; рядомъ съ философій—аллегорію астрономіи, молодую женщину, разсматривающую небесную сферу; рядомъ съ правосудіемъ—судъ Соломона.

На стѣнахъ помѣщены большія картины. Первая изъ нихъ, которую написалъ Рафаэль, это такъ называемая Диспута, то есть споръ или диспутъ о таинствѣ пресуществленія, или о тріединомъ Богѣ. Первое названіе ей даютъ по ости, которая стоитъ на алтарѣ, второе—по тремъ лицамъ Божества, изображеннымъ въ верхней части картины. Врядъ ли оба эти названія вѣрны. Правильнѣе было бы назвать картину: церковь небесная и земная. Въ верхней, кончающейся полукругомъ, части картины по срединѣ представлено тріединое Божество. На самомъ верху изображенъ Богъ-Отець въ видѣ благословляющаго старца, со сферой въ рукахъ, въ четырехъугольномъ нимбѣ вокругъ головы. Вокругъ Него въ лучахъ, льющихся сверху, множество ангеловъ, поющихъ славу Всевышняго. Ниже Бога-Отца въ дугѣ, украшенной головками херувимовъ, въ сіяніи изображенъ Богъ-Сынъ, Иисусъ Христосъ, съ распростертыми руками, на которыхъ видны крестныя язвы. Налѣво отъ Него Его провозвѣстникъ Іоаннъ Креститель, справа склонилась въ молитвенной позѣ Заступница за міръ Богоматерь. Подъ Богомъ-Сыномъ Богъ-Духъ Святой въ видѣ голубя. По сторонамъ Его четыре ангела несутъ каждый Евангеліе, показывая его міру. Полукругомъ на облакахъ, поддерживаемыхъ херувимами, сидятъ въ верхней части картины представители церкви небесной, каждый со свойственнымъ ему выраженіемъ твердой рѣшимости, грознаго величія или спокойной увѣренности. Направо отъ Спасителя, начиная съ края картины, апостоль Петръ, Адамъ, апостоль Іоаннъ, царь Давидъ, св. Стефанъ и какой-то святой, котораго почти не видно, можетъ быть, пророкъ Іеремія. Съ лѣвой стороны апостоль Павелъ, Авраамъ, св. Іаковъ, Моисей, мученикъ діаконъ Лаврентій и какой-то воинъ. Въ всей этой части картины, при полной индивидуальности и жизненности каждаго изображеннаго лица, царитъ общее спокойствіе. Это—церковь торжествующая. Нижняя часть картины представляетъ церковь земную, церковь воинствующую; здѣсь преобладаютъ оживленіе и вол-

неніе. Символомъ связи церкви земной съ небесной служить стоящая на алтарѣ остія, — католическое причастіе — символъ вочеловѣченія Бога. Здѣсь изображены святыя отцы церкви и просто вѣрующіе; одни учатъ, другіе внимательно слушаютъ, третьи молятся или ищутъ объясненія таинствъ и разрѣшенія сомнѣній. По бокамъ престола сидятъ четыре отца церкви. Съ лѣвой стороны (отъ зрителя) на великолѣпномъ мраморномъ креслѣ, въ папской тиарѣ, съ книгой въ рукахъ, обращаетъ взоры къ небу папа Григорій Великій. По лѣвую его руку, погруженный въ чтеніе Библии, св. Иеронимъ. Возлѣ него старикъ обѣими руками указываетъ на остію, какъ бы говоря: зачѣмъ въ книгахъ искать объясненія таинствъ, когда предъ глазами само искупительное тѣло Христова? Съ правой стороны престола св. Амвросій въ епископской митрѣ въ мистическомъ восторгѣ созерцаетъ славу Божию; рядомъ съ нимъ, въ такой же митрѣ, св. Августинъ диктуетъ молодому человѣку, который пишетъ, сидя на ступеняхъ алтаря. Старецъ величественнаго вида указываетъ на небо св. Амвросію. Въ числѣ другихъ фигуръ обращаетъ на себя вниманіе съ правой стороны картины строгій профиль Данта въ лавровомъ вѣнкѣ. Индивидуальный характеръ, моральное состояніе каждаго лица и всѣ оттѣнки религіознаго чувства отъ мистическаго экстаза до сомнѣнія выражены съ удивительнымъ совершенствомъ, необыкновенной красотой и въ то же время съ необыкновенной естественностью.

Напротивъ Диспуты вслѣдъ за нею и въ pendant къ ней Рафаэль нарисовалъ картину, которой дано названіе Аѳинской Школы. Тамъ была представлена церковь вѣрующихъ, здѣсь изображено собраніе мудрыхъ. Тамъ — отцы церкви, здѣсь — ученые и философы. Тамъ дѣйствіе происходитъ въ мистическомъ небѣ, здѣсь оно перенесено подъ своды роскошнаго зданія, въ видѣ храма, со скульптурами по стѣнамъ. По ступенямъ, ведущимъ вглубь храма знанія и мысли, между двумя рядами учениковъ, выказывающихъ имъ свою преданность и удивленіе, спускаются Платонъ и Аристотель, пред-

ставители мудрости древности и эпохи Возрожденія. Разговаривая другъ съ другомъ, они остановились на верхней ступенькѣ. Платонъ, величественный старецъ, указываетъ правою рукою на небо, какъ бы говоря, что тамъ, въ мірѣ идеальномъ, надо искать истины. Въ рукахъ его книга съ названіемъ одного изъ его діалоговъ—Тимей. Аристотель, молодой красивый мужчина, простираетъ правую руку надъ землею, какъ бы говоря, что знанія слѣдуетъ искать въ изученіи естественныхъ законовъ природы. Лѣвой рукою онъ также опираетъ на колѣно книгу своего сочиненія, и именно Этику, какъ бы говоря, что и явленія нравственнаго порядка также допускаютъ естественныя объясненія. Налѣво отъ Платона изображенъ Сократъ съ группою слушателей. По пальцамъ онъ пересчитываетъ свои доводы. (Во время Рафаэля бюсты Платона, Аристотеля и Сократа не были еще извѣстны, и имъ изображены лица вымышленныя). Между слушателями Сократа воинъ въ доспѣхахъ, вѣроятно, Алкивиадъ. Молодой человекъ, съ нѣжнымъ оживленнымъ лицомъ, облокотившійся на цоколь пилястра, вѣроятно—Ксенофонтъ. Съ лѣвой стороны передъ нѣсколькими фигурами, спѣшащими присоединиться къ группѣ Сократа, молодой Эпикуръ, съ зеленымъ вѣнкомъ на головѣ, читаетъ книгу, положенную на базу колонны. Возлѣ него красивая кудрявая головка мальчика. На переднемъ планѣ картины съ лѣвой стороны старикъ Пифагоръ пишетъ въ книгѣ основанія своей системы, окруженный нѣсколькими лицами, изъ которыхъ одинъ, положивъ книгу на колѣно, какъ бы свѣряетъ то, что въ ней написано, съ тѣмъ, что пишетъ Пифагоръ. Возлѣ него красивый юноша съ женственнымъ лицомъ, распущенными волосами, въ бѣлой одеждѣ, съ задумчивымъ взоромъ, какъ полагаютъ, урбинскій герцогъ (Рафаэль былъ родомъ изъ Урбино), Франческо Марія делла Робере. Передъ нимъ въ задумчивой позѣ, прервавъ свое писаніе, сидитъ Гераклитъ Эфесскій. Посрединѣ лѣстницы небрежно развалился, что-то читая и ни на кого не обращая вниманія, полунагой Діогенъ. Съ правой стороны картины на перед-

немъ планѣ Архимедъ или, быть можетъ, Эвклидъ, которому Рафаэль придалъ черты лица своего друга, строителя собора Петра, Браманте, нагнувшись измѣрять циркулемъ фигуру на доскѣ, положенной на полъ. Кругомъ его четыре красивыхъ юноши со вниманіемъ слушаютъ его объясненія. На ихъ лицахъ необыкновенно правдиво отражается различная степень пониманія. Позади геометра съ небеснымъ глобусомъ въ рукахъ стоитъ Зороастръ. Противъ него спиной къ зрителю географъ Птоломей съ земнымъ шаромъ въ рукахъ. Рафаэль, смѣшавъ съ царемъ Птоломеемъ, изобразилъ его въ зубчатой коронѣ. Возлѣ нихъ, совсѣмъ съ лѣваго края картины, Рафаэль изобразилъ самого себя и своего учителя Перуджино, или, быть можетъ, художника Содому. Надъ этой группой одиноко стоитъ важный старецъ, драпированный въ длинную одежду. Драпировку и характерное положеніе рукъ этой фигуры, кажется, повторилъ нашъ художникъ Ивановъ въ фигурѣ Христа въ своемъ Явленіи Христа народу. Слѣва отъ него юноша, сѣвъ на цоколь пилястра, что-то пишетъ въ книгѣ; болѣе взрослый чело-вѣкъ, опершись на карнизъ того же пилястра, внимательно смотритъ, что пишетъ юноша. По ступенямъ поднимается обращенная къ зрителю спиной фигура юноши съ роскошными волосами; обѣими руками онъ показываетъ на Діогена, какъ бы говоря: вотъ кому нужно слѣдовать. Тотъ, къ которому онъ обращается, изъ свиты Аристотеля, показываетъ ему на послѣдняго, какъ бы приглашая *его* взять за учителя мудрости. Эти фигуры связываютъ такимъ образомъ одну съ другой нижнюю и верхнюю части картины.

Подъ Поэзіей надъ окномъ изображенъ Парнасъ. Аполлонъ въ лавровомъ вѣнкѣ со стройнымъ тѣломъ, едва прикрытымъ плащомъ, сидитъ на вершинѣ холма подъ лавровыми деревьями у свѣтлаго источника Ипокрены и играетъ на скрипкѣ. Этотъ инструментъ, вмѣсто античной лиры, Рафаэль выбралъ потому, что движенія рукъ при игрѣ на ней красивѣе и живописнѣе. Лицо бога дышетъ вдохновеніемъ, глаза его устремлены на небо; онъ съ самозабвеніемъ



слушаетъ божественные звуки, вылетающіе изъ его инструмента. Кругомъ его двумя группами стоятъ девять музъ, лица которыхъ съ необыкновенной правдивостью передаютъ тѣ оттѣнки выраженія, которые бываютъ у слушающихъ музыку; слѣва — музы эпической поэзіи, трагедіи, танцевъ и краснорѣчія, справа (отъ насъ) — музы лирики, комедіи, исторіи, музыки и астрономіи. По бокамъ ихъ стоятъ поэты. Слева — слѣпой старецъ Гомеръ, увѣчанный лаврами, съ протянутой впередъ правой рукой — обычный жестъ слѣпыхъ —, съ вдохновеннымъ лицомъ, услышавъ божественные звуки, сталъ имъ вторить строфами Илиады. Сзади него, съ одной стороны, строгая фигура Данта, съ другой — Вергилія, указывающаго Данту на Аполлона. Подъ деревомъ на камнѣ присѣлъ молодой человекъ, собираясь записать то, что поетъ Гомеръ. Но, пораженный красотой вдохновенной пѣсни, онъ заслушался и въ восторгѣ смотритъ на пѣвца, поднимая правую руку, боясь потерять хотя бы одно слово. На первомъ планѣ поэтесса Сафо. Сбоку четыре другихъ поэта, разговаривающихъ между собою. На другой сторонѣ картины также увѣчанные лаврами поэты, значеніе которыхъ опредѣлить трудно. На первомъ планѣ сидитъ старикъ Пиндаръ. Сбоку отъ него въ удивленіи разводитъ руками, пораженный пѣніемъ, какъ полагаютъ, Гораций.

На четвертой стѣнѣ, подъ аллегоріей Правосудія, Рафаэль написалъ три аллегорическія фигуры, долженствующія изображать три главныхъ качества, которыя должны сопровождать исполненіе правосудія, — мудрость, силу и умѣренность. Посрединѣ сидитъ двулицая Мудрость, съ однимъ молодымъ женскимъ лицомъ, обращеннымъ впередъ, то есть въ будущее, съ другимъ старымъ мужскимъ, обращеннымъ назадъ — въ прошедшее. Въ зеркалѣ, поддерживаемомъ гениемъ, она разсматриваетъ отраженіе самой себя, — символъ самопознанія. Слева отъ нея изображена Умѣренность или Сдержанность, съ возжами въ рукахъ; справа — Сила съ мужественными, но тѣмъ не менѣ прекрасными

формами тѣла, въ воинскихъ доспѣхахъ. Одною рукой она гладитъ голову льва (похожаго, впрочемъ, болѣе на крысу или обезьяну), въ другой—держитъ дубовую вѣтвь. Крылатые гении соединяютъ эти фигуры въ одно цѣлое.

По бокамъ двери на той же стѣнѣ Рафаэль изобразилъ, съ одной стороны, императора Юстиніана, передающаго свой кодексъ свѣтскихъ законовъ Трибоніану, съ другой— Григорія IX-го съ чертами лица папы Юлія, издающаго свои декреталии суда духовнаго. Эта зала почти цѣликомъ расписана самимъ Рафаэлемъ лишь при небольшой помощи со стороны учениковъ, и по своей художественности во всемъ своемъ цѣломъ вмѣстѣ съ сикстинской Мадонной представляетъ самое высокое, что произвелъ Рафаэль.

Вся зала въ цѣломъ представляетъ необыкновенно органическое цѣлое. Каждая большая картина имѣетъ дихотомическое расчлененіе. Каждая расчленяется на двѣ, до извѣстной степени противоположныя части, слитыя во едино. Въ Диспутѣ въ верхней части изображена церковь небесная, въ нижней—церковь земная; остія, стоящая на престолѣ, и Трїединое Божество служатъ ихъ объединеніемъ. Въ Аѳинской Школѣ Платонъ и Аристотель являются представителями философіи идеальной и реальной; ихъ живой разговоръ другъ съ другомъ, ихъ живое общеніе выражаютъ единство той и другой. Въ Парнасѣ муза эпоса и трагедіи, съ одной стороны, муза лирики и комедіи, съ другой стороны, также до извѣстной степени противопологаются другъ другу; Аполлоуъ выражаетъ ихъ единство. На четвертой стѣнѣ отдѣльныя картины, изображающія установленіе суда свѣтскаго и духовнаго, объединены изображеніемъ идеальныхъ свойствъ всякаго правосудія. На потолокъ теологія, философія, законъ и поэзія символизированы въ четырехъ женскихъ фигурахъ, какъ бы четырехъ сестрахъ, служащихъ выраженіемъ ихъ родства и единства. Станца делла Сеньятура есть произведеніе искусства, совершенное по исполненію и высокое по содержанію. Оно удовлетворяетъ, съ одной стороны, всѣмъ тѣмъ требованіямъ, которыя

предъявляетъ искусство какъ языкъ, и съ другой—тѣмъ, которая предъявляетъ искусству челоѣкъ, какъ челоѣкъ.

Въ остальныхъ залахъ ватиканскаго дворца, къ исполненію фресокъ которыхъ приступилъ далѣе Рафаэль, ему было поручено представить небесную помощь, которую Богъ оказываетъ церкви въ лицѣ царствующихъ папъ—Юлія II и Льва X-го. Здѣсь представлены имъ изгнаніе Иліодора, гдѣ въ Израильскомъ храмѣ является несомый на папскомъ креслѣ Юлій II-ой; чудо въ Больсенѣ, происходящее въ присутствіи папы Юлія II, хотя оно по преданію произошло совершенно при другихъ обстоятельствахъ; Атила, остановленный передъ Римомъ папой Львомъ X вмѣсто Льва I-го; освобожденіе Петра изъ темницы, долженствующее означать бѣгство изъ французскаго плѣна Льва X; пожаръ Борго, который останавливаетъ своимъ благословеніемъ тотъ же папа, Левъ X, хотя это сдѣлалъ, согласно преданію, Левъ IV-ый. Первые изъ этихъ фресокъ со стороны исполненія и техники представляютъ даже нѣкоторыя преимущества передъ фресками Залы Подписи, но общая идея была совершенно искусственная, и этого не могъ не сознавать Рафаэль. Мало-по-малу онъ къ нимъ охладѣваетъ, все болѣе и болѣе пользуется помощью учениковъ, а наконецъ сдаетъ имъ работу совершенно.

Характерная особенность художественнаго генія Рафаэля—это необыкновенная гармонія, разлитая во всѣхъ его произведеніяхъ,—гармонія тѣлесная, заключающаяся въ мягкомъ округломъ очертаніи формъ тѣла, граціозности движеній, въ равновѣсїи композиціи, въ гармоничности колорита, и гармонія духовная, гармонія содержанія, заключающаяся въ томъ радостномъ настроеніи, которое разлито по его произведеніямъ. Бурныя страсти, неудовлетворенность страждущей души у него, если и встрѣчаются, то только временны, являясь лишь случайными элементами, которые тѣмъ болѣе возвышаютъ гармонію цѣлаго. Его величайшія произведенія изъ тѣхъ, о которыхъ шла рѣчь, это Диспу-

та, Аѳинская Школа и Парнасъ. Въ нихъ геній Рафаэля сказанъ во всей его чистотѣ. Въ изгнаніи Иліодора, въ Аттилѣ, въ особенности же въ пожарѣ Борго онъ падаетъ подъ вліяніе генія ему несроднаго, генія Микель Анжело, наполняя свои картины смятеніемъ; но и здѣсь вы видите, что это смятеніе должно сейчасъ же кончиться и духовная гармонія будетъ возстановлена. Картины Рафаэля исполняютъ сердце зрителя радостью. Живопись—та же музыка. Моцартъ заставляетъ васъ забываться, наполняя ваше сердце божественной гармоніей и блаженствомъ, и таковъ былъ Рафаэль. Бетховенъ наполняетъ ваше сердце мукой, безъисходною скорбью, титаническими, не находящими удовлетворенія, желаніями. Таковъ былъ Микель Анжело.

Микель Анжело папа Юлій II поручилъ расписать фресками потолокъ сикстинской капеллы. Послѣ имъ же нарисована была картина Страшнаго суда на стѣнѣ противоположной входу, почти 30 лѣтъ спустя.

Душа Микель Анжело была исполнена скорбью, когда онъ принялся за работу потолка. Во-первыхъ, онъ былъ оторванъ отъ памятника Юлія II, которому хотѣлъ посвятить свою жизнь, замысливъ создать нѣчто по истинѣ титаническое; его заставили бросить рѣзецъ и взять въ руки кисть, которую онъ считалъ для себя инструментомъ непривычнымъ и несвойственнымъ. А главное—его сердце болѣло за родную ему Флоренцію, теперь порабощенную. Его сердце ныло скорбью утраты свободы родного города и отчаяніемъ въ ея возвращеніи. Но великій художникъ въ частномъ явленіи находитъ элементы общіе. Въ своей личной тоскѣ и скорби Микель Анжело понялъ тоску и скорбь человѣчества, вѣчно жаждущаго свободы и ея не находящаго, и воплотилъ ее, съ одной стороны, въ мраморѣ въ памятникахъ Медичисовъ, съ другой—въ живописи во фрескѣ сикстинской капеллы.

Сикстинская капелла имѣетъ 40,5 метровъ длины и 14 ширины и по шести оконъ съ каждой длинной стороны и

два со входной. Нижняя часть ея стѣнъ осталась голой. Она должна была завѣшиваться коврами, вытканными по рисункамъ Рафаэля. Верхняя часть стѣнъ украшена картинами различныхъ другихъ художниковъ. Микель Анжело было поручено расписать потолокъ. Онъ принялся за работу 10-го мая 1508 года и окончилъ ее въ октябрѣ 1512, совершивъ за такой короткій промежутокъ времени, несмотря на то, что различныя обстоятельства его постоянно отрывали отъ работы, дѣло по истинѣ колоссальное. Эти фрески, равно какъ и картина Страшнаго суда въ алтарной стѣнѣ дошли до насъ, однако, въ самомъ ужасномъ состояніи. Многія фигуры совершенно невозможно разобрать.

Потолокъ капеллы безъ всякихъ архитектурныхъ украшеній, въ срединѣ совершенно плоскій, закругляется сводами при переходѣ къ стѣнамъ. При помощи нарисованныхъ съ необыкновенной вѣрностью архитектурныхъ частей, арокъ, пилястровъ, карнизовъ, Микель Анжело расчленилъ потолокъ на части, гармонично связанныя другъ съ другомъ, изъ которыхъ въ каждой нарисовалъ по картинѣ. Архитектурные мотивы онъ украсилъ изображеніями человѣческихъ фигуръ, частию тѣлеснаго цвѣта, частию какъ бы сдѣланныхъ изъ мрамора или изъ бронзы, въ самыхъ разнообразныхъ движеніяхъ. Цѣлый міръ, цѣлое откровеніе движенія раскрывается въ этихъ фигурахъ, и ихъ однихъ было бы достаточно, чтобы создать славу художника; но это не болѣе какъ второстепенныя украшенія, рамка для главныхъ сюжетовъ. Среднее поле раздѣлено аркадами на девять отдѣленій—пять малыхъ и четыре большихъ. Въ нихъ помѣщены главныя картины—сцены изъ Ветхаго Заветъа отъ сотворенія міра до потопа и поступка Хама. По бокамъ средняго поля, тамъ, гдѣ потолокъ спускается къ стѣнамъ, на парусахъ между окнами Микель Анжело изобразилъ пророковъ и сивиллъ; всѣхъ ихъ двѣнадцать. По пяти съ каждой стороны соотвѣтствуютъ малымъ пространствамъ средняго поля, и по одной соотвѣтствуютъ узкимъ сторо-

намъ потолка. Въ полукруглыхъ люнетахъ и стрѣльчатыхъ аркахъ надъ окнами представлены предки Христа. Въ углахъ потолка изображены четыре сцены изъ Ветхаго За-вѣта. Остальныя меньшія пространства заняты фигурами, имѣющими лишь архитектурное значеніе.

Потолокъ Сикстинской капеллы представляетъ не рядъ отдѣльныхъ сценъ, но цѣлый связный рассказъ, міровую поэму. Она начинается твореніемъ міра.

Полобно бурѣ носится Егова въ міровомъ пространствѣ, приводитъ хаосъ въ порядокъ и наполняетъ его бытіемъ.

Въ первомъ отъ алтарной стѣны, маломъ полѣ потолка, движеніемъ рукъ раздѣляетъ Онъ свѣтъ отъ тьмы, поднимаясь снизу вверхъ, одинъ, безъ другихъ свидѣтелей міро-зданія.

Во второмъ, большемъ, полѣ справа, несясь по міровому пространству и остановясь на единый моментъ, одной рукой опредѣляетъ Онъ мѣсто солнцу, другою—лунѣ. Въ складкахъ Его одежды скрываются ангелы, получившіе бытіе, свидѣтели мірозданія. Одинъ изъ нихъ съ удивленіемъ смотритъ на Бога, другой закрываетъ глаза отъ ослѣпившаго его свѣта луны. Съ лѣвой стороны той же картины Егова, повелѣвъ землѣ произрастить растенія, уносится вдаль, такъ что обращенъ къ зрителю задомъ, въ необыкновенно искусномъ ракурсѣ.

Въ третьемъ, маломъ, полѣ Егова, окруженный ангелами, уже менѣе грозный, спускается сверху внизъ, вызывая къ жизни животныхъ.

Въ четвертомъ, большемъ, полѣ изображено сотвореніе человѣка. Адамъ, уже созданный тѣлесно, лежитъ на скалѣ. Къ нему приближается Егова, поддерживаемый ангелами, наполняющими Его плащъ, какъ парусъ, раздувающійся по вѣтру, и протягиваетъ къ Адаму руку. Адамъ пробуждается и механически, словно подъ вліяніемъ гипнотизма, протягиваетъ свою руку, которая еще сейчасъ же готова упасть, и въ бесиліи опирается локтемъ на колѣно. И прежде, чѣмъ рука Адама коснулась руки создавшаго его Бога,

словно посредствомъ какого-то электрическаго тока, въ него входитъ жизнь, его грудь свободно вздыхаетъ, и онъ получаетъ животворящую душу. Еще не сознавая ясно, видитъ ли онъ Бога въ видѣннй или въ дѣйствительности, устремляетъ онъ на него удивленные и благодарные взоры. Тѣло Адама мощно, и самъ онъ прекрасенъ—достойный праотець человѣческаго рода. Лѣвой рукой Егова любовно опирается на фигуру женщины. Это еще не созданная Ева, взирающая на Адама, которому она будетъ дана въ жены. Богъ не имѣетъ уже прежняго стихійнаго вида. Онъ смотритъ на созданнаго имъ человѣка съ любовью и съ сожалѣнiемъ, предвидя его немедленное паденiе.

Въ пятомъ полѣ представлено сотворенiе Евы. Адамъ спитъ въ неловкой позѣ, свидѣтельствующей, что сонъ сошелъ на него вдругъ, противъ его воли. Рядомъ съ нимъ поднимается созданная изъ его ребра Ева, съ роскошными формами тѣла. Она съ удивленiемъ смотритъ на создавшаго ее Бога и, сложивъ руки, склоняется передъ нимъ, благодаря за созданiе. Богъ, здѣсь уже настоящiй Богъ - Отець человечества, какъ бы благословляетъ ее. На лицѣ Его написана необыкновенная жалость къ созданной имъ женщинѣ, еще большая, чѣмъ въ предыдущей сценѣ. Такъ отецъ относится къ своимъ порочнымъ дѣтямъ.

Этимъ заканчивается творенiе мiра. Мiръ созданъ, человѣкъ вызванъ къ жизни и долженъ наслаждаться блаженствомъ. Но, явившись на свѣтъ, человѣкъ въ себѣ самомъ принесъ зародышъ своего рабства и грѣха. Грѣховное человечество было заключено въ утробѣ Евы, когда она еще не созданной, какъ еще не воплощенная идея, скрывалась въ сценѣ сотворенiя перваго человѣка подъ покровомъ Всемогущаго. Это написано на скорбномъ лицѣ создавшаго человѣка Бога. Вслѣдъ за сотворенiемъ человѣка совершилось его паденiе.

Въ шестомъ полѣ съ одной стороны изображено паденiе, съ другой—изгнанiе изъ рая. Стволъ дерева обвиваетъ змѣя, оканчивающаяся, какъ мы часто видимъ это въ живописи

Возрожденія, полуфигурой женщины. Ева съ прекраснымъ тѣломъ, достойная праматерь человѣчества, исполненнымъ граціи движеніемъ принимаетъ отъ нея яблоко. Возлѣ, положивъ руки на вѣтвь дерева, помогая его нагнуть, стоитъ Адамъ. Съ лѣвой стороны картины грозный ангель изгоняетъ мечомъ Адама и Еву изъ рая. Адамъ, какъ бы желая отстранить отъ себя мечъ, идетъ съ покорной твердостью, съ сознаниемъ ужаса, но и заслуженности наказанія. Ева, пристыженная преступленіемъ, словно желая скрыться отъ стыда, потерявъ всю свою красоту, едва держась на ногахъ, опережаетъ Адама и оглядывается на ангела одновременно со страхомъ и ненавистью. Это отношеніе къ слѣдствію преступления мужчины и женщины.

Такъ совершилось паденіе, и родъ человѣческой подпаль рабству грѣха. Зло на землѣ размножилось и дошло до того, что божественная сила рѣшила очистить землю отъ людского рода, оставивъ только праведнаго Ноя съ его семействомъ. На землю посланъ потопъ. Онъ изображенъ не въ слѣдующемъ маломъ полѣ, но черезъ поле въ виду большого количества фигуръ.

Въ восьмомъ полѣ изображены всѣ ужасы потопа. Люди въ отчаяніи ищутъ спасенія на скалахъ, помогая другъ другу, на незатопленныхъ еще деревьяхъ, хватаются за борты уже переполненной лодки, съ остервенѣніемъ оспаривая ее другъ у друга, проявляя въ крайнемъ выраженіи свои человѣческія чувства—и любовь, и ненависть. Вдали ковчегъ Ноя спокойно плыветъ по разъяреннымъ волнамъ.

Очищеніе земли и рода человѣческаго совершилось, и Ной приноситъ благодарственную жертву, какъ это изображено въ седьмомъ полѣ.

Но человѣкъ въ самомъ себѣ носить свое грѣховное рабство, котораго не смыть волнами потопа, и грѣхъ проявляется вновь въ сынѣ Ноя Хамѣ. На послѣднемъ полѣ средней части потолка изображено опьяненіе Ноя. Онъ лежитъ нагой, пьяный, въ безобразномъ видѣ, рядомъ съ чашей, изъ которой пилъ. Передъ нимъ его сыновья. Со смѣ-



хомъ указываетъ Хамъ на пьянаго отца своимъ братьямъ; Иафеть старается его увести, Симъ закрываетъ отца покрываломъ.

Поступкомъ Хама заканчивается главный циклъ картинъ. Его общая тема—грѣховное рабство сотвореннаго человѣчества. Но въ душѣ человѣка живетъ идеаль свободы, чаяніе избавленія. Оно обѣщано человѣческому роду предзнаменованіями и пророчествами. По четыремъ угламъ потолка въ небольшихъ трехугольныхъ поляхъ изображены сцены избавленія израильскаго народа, прообразующія собою избавленіе человѣческаго рода: Юдифь съ головой Олоферна, Давидъ, убивающій Голіафа, чудо мѣднаго змія, наказаніе Амана.

Въ двѣнадцати парусахъ между окнами изображены пророки, предсказывавшіе пришествіе избавителя евреямъ, и сивиллы, предвѣщавшія его язычникамъ.

Сивиллины книги, конечно, не дошедшія въ подлинникахъ, но лишь въ отрывкахъ весьма сомнительнаго происхожденія, пользовались большимъ уваженіемъ у греческихъ, латинскихъ и еврейскихъ писателей и у многихъ отцовъ церкви. Поэтому не удивительно, что какъ евреи, такъ и христіане воспользовались ими съ благочестивой цѣлью распространенія своей религіи и вставили въ нихъ пророчества подобныя тѣмъ, какія находились въ ветхозавѣтныхъ книгахъ. Таково происхожденіе сивиллъ, которыя часто повторяются въ живописи Возрожденія и которыхъ отцы церкви насчитывали десять.

Пророки и сивиллы сидятъ на своихъ тронахъ. Пророковъ семь, сивиллъ пять. Около cadaго—одинъ или два генія, имѣющихъ видъ мальчиковъ.

На алтарной стѣнѣ на крутомъ сводѣ, съ неудобствами котораго Микель Анжело справился по истинѣ удивительно, представленъ пророкъ Іона, подъ тыквой вблизи Ниневіи, только что извергнутый китомъ, который, въ видѣ чудовища со свишымъ рыломъ и огромными рыбьими глазами, представленъ рядомъ. Фигура пророка представлена въ

сильномъ движеніи, какъ будто Іона расправляетъ свои члены и наслаждается свободой движенія послѣ трехдневнаго пребыванія во чревѣ китовомъ. Въ то же время онъ охваченъ крайнимъ душевнымъ волненіемъ. Онъ понялъ, что его возвращеніе изъ чрева китова имѣетъ символическое пророческое значеніе, но не постигъ еще, что этотъ символъ значить. Обративъ лицо къ небу съ нетерпѣніемъ ждетъ онъ разрѣшенія предзнаменованія.

Ближайшая къ Іонѣ на лѣвой продольной стѣнѣ сивилла Ливійская, представленная въ видѣ молодой женщины въ своеобразномъ костюмѣ, только что кончила читать, кладетъ большую книгу на аналой, готовясь ее закрыть, привлеченная какимъ-то событіемъ, происходящимъ на землѣ. Вся фигура выражаетъ сильное движеніе подъ влияніемъ внутренняго возбужденія.

Далѣ пророкъ Даніиль, съ молодымъ, умнымъ, привлекательнымъ лицомъ, поспѣшно списываетъ изъ большой книги, лежащей у него на колѣняхъ и поддерживаемой геніемъ, содержащееся въ ней пророчество на доску, поставленную возлѣ.

Сивилла Кумская, мрачная служительница тайной науки, съ рѣзкими чертами старческаго лица и формами тѣла, достойнаго титановъ, съ какимъ-то таинственнымъ видомъ раскрываетъ свою книгу, чтобы прочесть въ ней пророчество.

Юноша съ вдохновеннымъ лицомъ, пророкъ Исаія, прервавъ чтеніе и заложивъ книгу пальцемъ, съ напряженнымъ вниманіемъ прислушивается къ слышанному имъ пророчеству, которое шепчетъ ему на ухо геній, указывающій рукою на небо.

Въ состояніи вдохновеннаго пророческаго экстаза, какъ бы слышащей голосъ внутри себя представлена сивилла Дельфійская, прекрасная и въ то же время мощная молодая дѣвушка съ формами тѣла античной статуи. Въ лѣвой рукѣ она держитъ свитокъ, правую опустила на колѣни. Ея умное лицо дышетъ вдохновеніемъ, глаза горятъ, волосы

шевелиятся подѣ накинутымъ на нихъ покрываломъ и съ полуоткрытыхъ губъ готово слетѣть пророчество.

Рядомъ съ ней и какъ бы въ контрасть съ нею, надъ входной дверью со спокойнымъ видомъ углубился въ чтеніе книги престарѣлый пророкъ Захарія, держа ее передъ собою.

Далѣе пророкъ Іоиль, бодрый старецъ съ энергичнымъ бритымъ лицомъ и густыми сѣдыми волосами, остановился въ недоумѣніи, читая пергаментную полосу, передъ непонятнымъ для него пророчествомъ.

Задумчиво перелистываетъ книгу пророчествъ, положенную на аналой, сивилла Эритрейская, юная прекрасная женщина съ сильными формами тѣла. Сзади нея геній раздуваетъ готовый угаснуть свѣтильникъ, къ которому онъ подносить факель.

Съ жаромъ и негодованіемъ, обратясь къ кому-то въ правую сторону, доказываетъ пророкъ Іезекииль пророчество, содержащееся въ его свиткѣ, который онъ держитъ въ опущенной лѣвой рукѣ.

Забывши весь міръ, ушла въ чтеніе книги сивилла Персидская, держа ее близко передъ своими старческими глазами.

Наконецъ пророкъ Іеремія—глубоко-трагичная фигура. Онъ задумчиво опустилъ голову, подперевъ ее правой рукой; лѣвая бессильно упала на колѣна. Его длинная сѣдая борода и густые короткіе волосы въ безпорядкѣ. Тяжелыя думы его удручаютъ, сердце гложетъ тоска, вся фигура выражаетъ крайнее уныніе. Безотрадная скорбь о пораженіи соотечественниковъ, объ ихъ нравственномъ паденіи его угнетаетъ. Храмъ разграбленъ, городъ разрушенъ, Израиль разсѣянъ; надежды разбиты, упованія не сбылись, идеалы затоптаны въ грязь. Безпросвѣтный мракъ впереди и не видать разсвѣта. Весь міръ замкнулся для него въ немъ самомъ, но это міръ скорби и плача. Въ уныніи погружены и оба генія, за нимъ стоящіе.

Но пусть лучше поэтъ скажетъ то, что изобразилъ художникъ:

О, плачьте о тѣхъ, что у рѣкъ вавилонскихъ рыдали,  
 Чей храмъ опустѣлъ, чья отчизна—лишь греза въ печали;  
 О, плачьте о томъ, что іудова арфа разбилась,  
 Въ обители Бога безбожныхъ орда поселилась.

Гдѣ ноги, покрытыя кровью, Израиль омоетъ?  
 Когда его снова сіонская пѣснь успокоитъ?  
 Когда его сердце, изнывшее въ скорби и мукахъ,  
 Опять возликуетъ въ торжественныхъ звукахъ?

О, племя скитальцевъ, народъ съ удрученной душою!  
 Когда ты уйдешь отъ позорной неволи къ покою?  
 У горлицъ есть гнѣзда, лисицу нора пріютила,  
 У всѣхъ есть отчизна, тебѣ же пріютъ—лишь могила.

Въ этой фигурѣ, судя по сходству верхней части головы, Микель Анжело изобразилъ самого себя и не столько свой внѣшній обликъ, сколько свою скорбную душу.

Въ полукруглыхъ люнетахъ надъ окнами и треугольныхъ парусахъ надъ ними Микель Анжело изобразилъ фигуры, которымъ по написаннымъ надъ окнами именамъ дано названіе предковъ Христа или Дѣвы Маріи. Въ лицѣ ихъ представленъ весь человѣческій родъ. Это небольшія сцены разнообразнаго содержанія, но одного внутренняго смысла. Во всѣхъ нихъ выражено томительное ожиданіе пришествія Избавителя, одна и та же упорная мысль, которая не хочетъ оставить ни отца, углубленнаго въ свое занятіе, ни мать, любовно качающую младенца. Все напоминаетъ о Немъ, объ Избавителѣ, котораго ждетъ родъ человѣческій и который не приходитъ, и это томительное ожиданіе доводитъ душу до ожесточеннаго или безсильнаго отчаянія. Приди же, приди!

Таково содержаніе фресокъ потолка Сикстинской капеллы, этой поэмы скорби человѣческаго рода, жаждущаго избавителя и свободы. Это цѣлая пессимистическая философія, выраженная языкомъ несравненно болѣе сильнымъ, чѣмъ языкъ Шопенгауэра. Гдѣ же искать разрѣшенія этой мировой скорби? Рафаэль сказалъ это въ своей Сикстинской Мадоннѣ. Микель Анжело тридцать лѣтъ спустя по-

слѣ расписанія потолка капеллы уже шестидесятилѣтній старикъ, представилъ это на запрестольной стѣнѣ той же капеллы и представилъ свойственнымъ его генію образомъ въ полную противоположность Рафаэлю.

Объзванный пророками и сивиллами Искупитель, котораго ждалъ человѣческой родъ, пришелъ на землю, но въ это свое пришествіе онъ далъ человѣку не самое искупленіе, но только надежду на искупленіе въ будущемъ, обѣщая прійти во второй разъ судить живыхъ и мертвыхъ. Микель Анжело изобразилъ не какую-либо сцену изъ жизни Христа или его символическое пришествіе, какъ сдѣлалъ Рафаэль, но Страшный Судъ,—не свершившееся событіе, но чаяніе своего наболѣвшаго сердца. Придетъ судія и смететь грѣхъ и рабство съ лица земли, подобно потопу, смывшему съ него весь родъ человѣческой, за исключеніемъ немногихъ избранныхъ. День всеобщаго суда, день гнѣва и мести представилъ онъ въ своей картинѣ.

Посрединѣ картины изображенъ грозный судія, мощная фигура безъ бороды и усовъ, совершенно непохожая на обычныя изображенія Христа. Въ порывѣ гнѣва онъ всталъ и могучимъ движеніемъ руки посылаетъ грѣшниковъ на вѣчныя мученія.

Выше него въ полукруглыхъ люнетахъ стѣны ангелы несутъ орудія крестной смерти во свидѣтельство, что правъ гнѣвъ его и справедливъ судъ его.

Ниже, посрединѣ картины, звукомъ трубъ пробуждаютъ ангелы мертвыхъ.

Они встаютъ изъ могилъ, съ правой стороны картины, какъ бы пробуждаясь отъ сна. Одни еще скелеты, другіе уже облеклись плотью. Это сторона праведныхъ. Возставъ, они поднимаются вверхъ, словно вздымаемые вѣтромъ, помогая другъ другу, и присоединяются къ сонму святыхъ и праведныхъ. Ангелы помогаютъ имъ подняться.

На лѣвой сторонѣ грѣшники также дѣлаютъ попытки подняться въ мѣста блаженства, но ангелы отталкиваютъ ихъ ударами кулаковъ, и они летятъ книзу. Тамъ подхва-

тывають ихъ демоны и тащатъ въ адъ. Внизу адскій перевозчикъ Харонъ стоитъ на краю своей лодки, причалившей къ берегу ада, и ударами весла торопитъ грѣшниковъ выходить изъ лодки, чтобы ѣхать за другими. Страшный ужасъ овладѣваетъ ими при видѣ демоновъ, которые хватають ихъ веревками и крючьями и тащатъ въ адъ.

Кругомъ Христа стоятъ спасенные—мученики и апостолы. Они показываютъ Христу орудія своихъ мученій; среди нихъ впереди апостоль Варфоломей съ содранной съ него кожей въ одной рукѣ, другой показываетъ Христу ножъ, которымъ она была снята, какъ бы спрашивая съ укоромъ: неужели даже быть живьемъ ободраннымъ за вѣру мало, чтобы получить спасеніе! Блаженные объаты тѣмъ же ужасомъ. Не радость, спокойствіе, предвкушеніе блаженства наполняетъ тѣхъ, заслуги которыхъ даже совершенно неоспоримы, но страхъ, какъ бы и на нихъ не обрушился этотъ ураганъ всеуничтожающаго гнѣва. Въ страхѣ прижалась ко Христу Заступница міра Богоматерь, отвернувъ отъ Него голову, какъ бы сознавая, что и ея мольбы останутся теперь безсильны.

Страшный Судъ—последняя пѣсня той поэмы, первыя пѣсни которой изображены на потолкѣ капеллы. Въ этой поэмѣ Микель Анжело вылилъ всю горестъ и гнѣвъ своей наболѣвшей души, которая вѣчно стремилась къ идеалу, но видѣла, какъ далека отъ него дѣйствительность, и переполнялась трагизмомъ и негодованіемъ.

Художникъ тотъ же пророкъ—онъ поетъ хвалу въ псалмахъ Давида и Рафаэля и рыдаетъ плачемъ Іереміи и Микель Анжело. Не безстрастнымъ созерцаніемъ отрѣшившейся отъ себя воли наполняетъ онъ сердце зрителя, но заставляетъ его радоваться его радостью, болѣть его скорбью и жить его идеалами.

Николай Иванцовъ.

## Римская элегія и романтизмъ.

Этюдъ по психологіи творчества.

(Окончаніе \*).

Отцемъ римской элегіи считается Корнелій Галль, погибшій отъ собственной руки (но не изъ-за любви) въ 27 г. Его произведенія не дошли до насъ, но зависимость его элегіи отъ александрійской усматривается уже изъ того, что онъ, говорятъ, даже переводилъ Эвфоріона. Предметомъ его любви и поэзіи была Ликорида (Lycoris), называвшаяся въ дѣйствительности Киѳеридой (Cytheris),—вѣроятно, гречанка. Еще меньше мы знаемъ объ элегикѣ, но также эпикѣ и сатирикѣ Варронѣ изъ Атака (Атахъ въ Нарбонской Галліи) и объ его Левкадіи.

Зато намъ хорошо извѣстны произведенія Альбія Тибулла, который считается классическимъ представителемъ элегіи. Этой честью онъ обязанъ не столько своему дарованію, которое было не изъ первостепенныхъ, сколько равномерности въ обладаніи достоинствами, которыя были свойственны его творчеству, и равновѣсіемъ своей духовной природы, наложившимъ на его произведенія печать изящнаго спокойствія, составляющаго отличительную черту древняго художества вообще. Другая внѣшняя черта классическаго искусства, неразрывно связанная съ этимъ впечатлѣніемъ покоя,—форма, выработанная такъ и настолько, чтобы ни одна частность досадно не развлекала зрителя

---

\*) См. 46-ю книгу „Вопросовъ философіи“.

или читателя,—также соблюдается Тибулломъ, котораго и языкъ, и реторика, и метрика заслуживаютъ всякой похвалы. Тибуллъ былъ человѣкъ очень неглупый,—можетъ быть, даже умный, но его умъ никогда не выдается изъ за другихъ сторонъ его существа съ такою яркостью, чтобы обратить на себя вниманіе читателя. Онъ не только не былъ безчувственъ, но чувство даже составляло необходимое условіе его жизни, по крайней мѣрѣ, въ возрастѣ между 20 и 30 годами, къ которому, повидимому, относятся его элегии; однако его чувство не было порывисто или страстно, и плохо вѣрится въ его страданія отъ любви, описаніе которыхъ какъ-то противорѣчитъ общему тону его стихотвореній. Онъ былъ образованъ, но нигдѣ не выставляетъ своихъ познаній на-показъ, чѣмъ рѣзко отличается отъ александрійцевъ и ихъ вѣрныхъ послѣдователей изъ римлянъ. Онъ любилъ покойную и удобную жизнь, но былъ равнодушенъ къ роскоши. Онъ былъ патриотъ въ томъ смыслѣ, что былъ привязанъ къ родной землѣ, къ родной обстановкѣ, къ роднымъ обычаямъ, но у него не было ничего похожего на патриотическую кичливость, довольно распространенную среди его соотечественниковъ. И внѣшнимъ образомъ онъ занималъ какъ-бы среднее положеніе: онъ не былъ ни богатъ, ни бѣденъ, по происхожденію ни аристократъ, ни плебей, принадлежалъ къ кружку Мессаллы Корвина, выдающагося вельможи и савонника, но не близкаго ко двору, какъ другой литературный центръ, Мecenатъ. Въ политическомъ отношеніи онъ былъ однимъ изъ тѣхъ многихъ (родившихся по большей части послѣ перваго триумвирата), которымъ было мало дѣла до положенія государства, только бы господствовало миръ. Этимъ миролюбіемъ отчасти, можетъ быть, объясняется у Тибулла и его рѣшительное нерасположеніе къ богатству, которое пріобрѣталось тогда всего легче и скорѣе путемъ военнаго грабежа и земельныхъ надѣловъ, раздаваемыхъ воинамъ по окончаніи большихъ походовъ. На тѣсную связь между войной и обогащеніемъ Тибуллъ особенно



ясно указываетъ въ рѣзкой выходкѣ противъ стремленія къ добычѣ, въ третьей элегіи второй книги (стр. 35—46). Въ жизни онъ заботился болѣе всего о независимомъ покоѣ, по возможности пріятномъ, а условіями этой пріятности были въ его глазахъ частое и долгое пребываніе въ своей деревнѣ и любовь. Какъ идеалы Тибулла, такъ и особенности его творчества выразились очень ясно и полно въ первой элегіи, служащей. очевидно, общимъ введеніемъ къ первой книгѣ:

Пусть иной, любя наживу,  
Грудой золото гребеть  
И поля, за нивой ниву,  
Безъ конца подъ сѣвъ беретъ;

Но зато онъ страхъ и муки  
Терпитъ жизни боевой,  
И трубы военной звуки  
Гонятъ съ глазъ его покой.

Мнѣ милѣй мой быть смиренный  
Безъ хлопотъ и передрягъ,  
Лишь пылалъ бы неизмѣнно  
Яркимъ свѣтомъ мой очагъ.

Самому садить отрада  
Мнѣ искусною рукой  
Въ пору лозы винограда  
И деревъ плодовыхъ строй.

Я не даромъ жду отъ почвы,  
Что мнѣ каждый годъ она  
Всякій плодъ подастъ и ночвы  
Еще мутнаго вина.

Я склоняюсь поневолѣ,  
Лишь завижу гдѣ вѣнокъ,  
На столбѣ ли, врытомъ въ полѣ,  
Иль на камнѣ межъ дорогъ.

И всего, что здѣсь владѣльцу  
Порождаетъ новый годъ,

Въ жертву богу-земледѣльцу  
Ставлю часть за каждый родъ.

Жатвы русая богиня!  
Вотъ вѣнокъ съ моихъ полей,  
Чтобы онъ, какъ благостыня,  
У твоихъ висѣлъ дверей.

Пусть Приапъ стоитъ багровый,  
Сторожа мои сады,  
И косою своею суровой  
Бережетъ отъ птицъ плоды.

Встарь богатаго имѣнья,  
Нынѣ скуднаго покровъ,  
Вамъ, о Лары, безъ сомнѣнья,  
Должный даръ всегда готовъ.

За стада быковъ телица  
Приносилась той порой,  
А теперь моя земляца  
Шлетъ овечку на убой.

Такъ, овечку въ даръ посильный  
Вамъ заколетъ селянинъ  
Съ крикомъ: «Дайте намъ обильный  
Урожай хлѣбовъ и винъ!».

Надѣленъ достаткомъ скромнымъ,  
Предпочту хоть нужду я,  
Чѣмъ скитальцемъ жить бездомнымъ,  
Рыща въ дальніе края.

Лучше лѣтомъ въ пору зноя,  
Удалясь подъ сѣнь вѣтвей,  
Въ холодкѣ искать покоя,  
Гдѣ, журча, бѣжитъ ручей.

Мнѣ не стыдно на досугѣ  
Въ руки взять овцы приплодъ  
И воловъ, бредущихъ въ плугѣ,  
Ускорить стрекаломъ ходъ,

И овечку иль козленка,  
 Маткой брошенныхъ шальной,  
 Мнѣ не трудно, какъ ребенка,  
 На груди снести домой.

Стаду малому—попада!  
 Васъ прошу я, волкъ и воръ:  
 Многочисленное стадо  
 Пусть и платить вамъ поборъ.

Каждый годъ благословляю  
 Здѣсь я пастыря съ мольбой  
 И Палею \*) окропляю  
 Молокомъ, чтобъ былъ покой.

Не отвергните моленій  
 Вы, о боги, и даровъ  
 Со стола безъ украшеній  
 И изъ глиняныхъ горшковъ.

Изъ посуды лишь гончарной  
 Поселянинъ древле пилъ:  
 Онъ изъ глины благодарной  
 Кубки первые лѣпилъ.

Ни отцовъ удѣлъ богатый  
 Мнѣ не милъ, ни тотъ ужинъ,  
 Что мой дѣдъ собиралъ когда-то  
 По работѣ въ свой овинъ.

Мнѣ довольно жатвы малой,  
 Мнѣ довольно, если спать  
 Мирно лягу я усталый  
 На привычную кровать.

Какъ приятно вихрь и вьюгу,  
 Лежа, слушать за стѣною  
 И дремать, прижавъ подругу  
 Къ груди нѣжною рукой.

\*) Богиня скотоводства.

Иль, когда, вослѣдъ морозамъ,  
 Съ юга ливень грянетъ вдругъ,  
 Предаваться сладко грезамъ  
 Подъ дождя сонливый стукъ!

Вотъ и все, что сердце просить.  
 Тотъ богатствомъ и владѣй,  
 Моря гнѣвъ кто бодро сносить  
 И унылый мракъ дождей.

Лучше злату въ мѣрѣ сгинуть  
 И каменьямъ дорогимъ,  
 Чѣмъ въ слезахъ рѣшусь я кинуть  
 Ту, которой я любимъ.

Ты, Мессалла, призванъ къ бою  
 И на сушѣ, и средь водъ,  
 Чтобы вражеской броней  
 Былъ къ тебѣ украшенъ входъ;

А меня, красой чаруя,  
 Держить милая въ цѣпяхъ,  
 И привратникомъ сижусь я  
 При безчувственныхъ дверяхъ.

Что мнѣ, Делія, до славы?  
 Я съ тобой не разлучусь,  
 И враги пусть будутъ правы,  
 Что лѣнивѣцъ я и трусь.

На тебя хочу взирать я,  
 Какъ конецъ настанетъ мой,  
 И привлечъ тебя въ объятя  
 Коченѣющей рукой.

Будешь плакать на прощанье,  
 На кострѣ мой видя прахъ,  
 И, рыдая, дашь лобзанье,  
 Омоченное въ слезахъ.

Будешь плакать: не обита  
 У тебя желѣзомъ грудь,

Сердце въ ней — не изъ гранита,  
И въ него не замкнуть путь.

Дѣва-ль, юноша-ль случится  
На моихъ похоронахъ,  
Ни одинъ не возвратится  
Безъ слезинокъ на глазахъ.

Ты, чтобъ тщетною тревогой  
Духъ мой мучиться не могъ,  
Косъ распушенныхъ не трогай,  
Не царапай нѣжныхъ щекъ.

Между тѣмъ, пока не поздно,  
Будемъ чтить любви призывъ.  
Смерть въ свой часъ подступить грозно,  
Мракомъ голову закрывъ.

Возрасть крадется безсильный,  
И тогда любовь смѣшна;  
Страненъ рѣчи складъ умильный,  
Какъ проглянетъ сѣдина.

Должно вѣтреной Венерѣ  
Дань платить, пока подъ стать  
Къ дѣвамъ вламываться въ двери,  
Шумъ и драки затѣвать.

Здѣсь я вождь и воинъ рьяный,  
Но безъ трубъ и безъ знаменъ;  
Пусть при нихъ добьется раны,  
Кто корыстью увлеченъ,

Пусть добьется и надѣла.  
Я когда сберу плоды,  
До богатства нѣтъ мнѣ дѣла,  
Дѣла нѣтъ и до нужды.

Итакъ, безъ любви обстановка, о которой мечтаетъ Тибулль, неполна, — неполна тѣмъ болѣе, что въ его идеалахъ видное мѣсто занимаетъ элементъ идиллическій. Для привлеченія Делии къ себѣ Тибулль употреблялъ средства,

опять-таки заставляющія предполагать реальную подкладку того романа, который отразился въ его элегіяхъ: уговаривая Делію быть ему вѣрной, онъ запугиваетъ ее гнѣвомъ боговъ и разными созданіями суевѣрнаго воображенія (I 2, 33—64; 2, 67—82; 5, 49—58; 6, 43—56), такъ какъ она была религіозна и, что у римлянъ почти то же, суевѣрна (I, 3, 9—12 и 23—32); онъ ссылается на расположеніе къ нему ея матери, которую тутъ же ублажаетъ еще болѣе (I, 6, 57—66); въ виду частыхъ измѣнъ Деліи онъ изображаетъ передъ ней печальную старость женщины, которая никому не была вѣрна (тамъ же 77—84). Эти индивидуальныя черты кажутся еще болѣе истинными, когда мы сравнимъ ихъ съ тѣми, которыя выступаютъ въ убѣжденіяхъ, обращенныхъ къ другой возлюбленной, Немезидѣ. Эта особа, корыстолюбивая и холодная, была, очевидно, въ своемъ родѣ *esprit-fort*. И вотъ Тибуллъ лишь однажды пытается подѣйствовать на нее суевѣрнымъ страхомъ, указывая на возможность появленія ей ея покойной сестры въ сновидѣніи; но главная сила этого аргумента состоитъ въ дѣйствіи на родственное чувство Немезиды и на ея нервы (II, 6, 29—40). Онъ старается пробудить въ ней безпокойство за предстоящую ей участь картинами похоронъ женщинъ жадной и безкорыстной (II, 4, 43—50). Онъ льститъ ея самолюбію своимъ расчетомъ на ея чувствительность къ поэзіи, тщетность котораго признаетъ, впрочемъ, тутъ же (тамъ же 13—20). Къ тому же клонится высказанный среди жалобъ комплиментъ ея „небесной“ красотѣ (тамъ же 35) и выраженіе готовности проглотить, въ угоду Немезидѣ, всякія зелья, въ томъ числѣ—прямо отвратительныя—странная мысль, напоминающая самую нелѣпую крайности рыцарскаго *Frauendienst*. Вообще, любовь Тибулла къ Немезидѣ отличается отъ его любви къ Деліи большей восторженностью или страстностью, что зависѣло, можетъ быть, отъ большей красоты Немезиды или отъ ея большей культурности и опытности въ дѣлѣ кокетства. Потому едва ли случайность, что Деліи Тибуллъ измѣнялъ, какъ видно

изъ элегій 4, 8 и 9 первой книги, а во второй всѣ эротическія элегіи относятся къ одной Немезидѣ.

Подъ именемъ Тибулла дошло до насъ еще двѣ книги стихотвореній въ элегической формѣ, кромѣ панегирика Мессаллы (IV, 1), писаннаго одними гекзаметрами; но несомнѣнно, что далеко не весь этотъ сборникъ принадлежитъ Тибуллу. Безспорно, другой поэтъ скрывается подъ именемъ Лигдама, изъ произведеній котораго состоитъ вся третья книга. Онъ—ровесникъ Овидія, и его элегіи точно такъ же производятъ впечатлѣніе чисто-литературныхъ опытовъ. Но направленіе у него иное, отчасти вслѣдствіе личныхъ его свойствъ, такъ какъ онъ былъ человѣкъ болѣе степенный и несравненно менѣе живой и остроумный, чѣмъ Овидій, отчасти въ зависимости отъ образцовъ, подражаніе которымъ замѣняло ему собственное вдохновеніе: читая его, вспоминаешь то Катулла, то Вергилія, то Проперція, но чаще всего—Тибулла, вѣроятно, каноническаго эротика въ Мессаллиномъ кружкѣ, стихотворенія изъ котораго и составили собою сборникъ, сохранившійся подъ именемъ одного Тибулла. Если бы не были утрачены элегіи Галла, Лигдамъ могъ бы оказаться стихотворцемъ еще менѣе самостоятельнымъ, чѣмъ онъ кажется намъ теперь. Онъ воспѣваетъ нѣкую Неэру, къ которой будто бы полагаетъ самую возвышенную любовь. Вслѣдъ за Катулломъ, сравнившимъ свое чувство къ Лезбіи съ чувствомъ отца къ сыновьямъ и зятьямъ, онъ говоритъ, съ не совсѣмъ понятной замѣной пола, что Неэра ему дороже, чѣмъ матери дочь и,—что уже плохо согласуется съ такимъ безкорыстнымъ отношеніемъ,—чѣмъ красивая дѣвушка влюбленному мужчинѣ (4, 51 слѣд.). Посылая ей, вѣроятно, послѣ размолвки, книжку своихъ стиховъ, онъ велитъ передать ей, „чистой Неэрѣ“, что этотъ скромный даръ подносить ей тотъ, кто былъ прежде ея мужемъ, а теперь—братъ, и что онъ готовъ любить ее больше самого себя, будетъ ли она ему женой или сестрой, хотя онъ предпочитаетъ, чтобы она была женой (1, 23—26). Все это, разумѣется, ис-

кусственно; однако для характеристики понятій о любви, лежавшихъ въ основѣ римской элегіи, эти ходульные объясненія въ пылкой, но почтительной страсти имѣютъ тѣмъ большее значеніе, что выражаемое ими чувство является передъ нами лишеннымъ индивидуальности, въ видѣ почти схематическомъ. Тибуллу въ этомъ сборникѣ могутъ принадлежать, помимо панегирика, очевидно, юношескаго произведенія, еще короткая, но превосходная элегія IV, 13 (съ именемъ Тибулла въ ст. 13), эротическая эпиграмма 14 и пять короткихъ стихотвореній, отъ 20 до 26. стиховъ (2—6), посвященныхъ восхваленію Сульпиціи, которая, впрочемъ, въ нихъ не названа, и изображенію ея любви къ Керинеу, причемъ поэтъ говоритъ отчасти отъ ея лица. Стихотворенія 7—12, еще болѣе короткія, отъ 4 до 10 стиховъ, написаны, повидимому, самой Сульпиціей. Изъ нихъ видно, что она была довольно знатнаго рода и пользовалась дружескимъ расположеніемъ Мессаллы. Всѣ относящіяся къ ней стихотворенія, какъ сочиненныя для нея, такъ и ею, показываютъ, что любовь была сильнѣе съ ея стороны, чѣмъ со стороны Керинеа (т. е., можетъ быть, Корнута, къ которому Тибуллъ обращается во второй и третьей элегіяхъ второй книги): похоже на то, что эта эманципированная барышня нѣсколько навязывалась избраннику своего сердца, не только не избѣгая скандала, но какъ бы хвастаясь близостью своихъ отношеній съ любимымъ человекомъ (3, 15 сл., 7, 1 слѣд. и 9 слѣд.). Зато, судя по нѣсколько темному ея стихотворенію 10, онъ мало уважалъ ее \*).

\*) Беллингъ (Albius Tibullus. Berlin 1897), повидимому, считаетъ Керинеа и Сульпицію состоявшими въ формальномъ бракѣ, противъ чего можно, если не должно, спорить не менѣе, чѣмъ противъ его подозрѣнія, что Немезида цѣликомъ выдумана. Онъ же приписываетъ Тибуллу первое стихотвореніе изъ дошедшихъ до насъ подъ именемъ Сульпиціи. — Неизвѣстно, достигла ли цѣли Beatrice de Dia своимъ посланіемъ къ охладѣвшему возлюбленному („A chanter m' es d' aisso qu' ieu non deuria“), но нельзя не признать, что эта провенсальская Сульпиція выражала свои чувства менѣе откровенно и болѣе благородно, чѣмъ римская.



Другой крупный представитель римской элегии—Секстъ Проперцій. По свидѣтельству Квинтиліана (X, 1, 93), нѣкоторые ставили Проперція выше Тибулла, и съ этой оцѣнкой былъ согласенъ одинъ изъ лучшихъ знатоковъ латинской поэзіи, покойный Л. Мюллеръ. Если что помѣшало Проперцію занять безспорно первое мѣсто среди римскихъ элегиковъ, такъ это недостатокъ въ томъ, за что Квинтиліанъ предпочиталъ Тибулла: Проперцій или не считалъ нужнымъ, или не умѣлъ доводить внѣшнюю форму до возможнаго совершенства и какъ въ языкѣ, такъ и въ содержаніи иногда грѣшилъ противъ условій единства впечатлѣнія. Не будучи чуждъ напыщенности, онъ не замѣчалъ однако того, что у него среди риторически запутаннаго, вычурнаго оборота прорываются простонародныя выраженія; отличаясь чисто-южной страстностью, тѣмъ не менѣе онъ рѣзко переходитъ отъ самыхъ горячихъ изліяній любви или негодованія къ примѣрамъ изъ мифологіи, иногда озадачивающимъ даже свѣдущаго читателя незнакомыми именами и преданіями \*). Въ этомъ отношеніи онъ былъ вѣрнымъ послѣдователемъ александрийцевъ, особенно, какъ онъ заявляетъ самъ, Филета и Каллимаха; но вообще онъ производитъ впечатлѣніе челоуѣка, не получившаго правильного образованія и усвоившаго себѣ свою условную ученость по большей части собственными силами. На это предположеніе наводитъ и похвальба своими познаніями и своими научными занятіями, свойственная ему въ большей степени, нежели другимъ приверженцамъ александрийскаго направленія между римлянами. Но, допуская въ Проперціи

---

\*) И трубадуры не чуждались учености этого рода въ своихъ эротическихъ произведеніяхъ, насколько она была имъ доступна; наприм., Арнальдъ Маруэльскій въ томъ посланіи, о которомъ сказано въ предыдущемъ номерѣ, на стр. 169, перечисляетъ десять знаменитыхъ женщинъ изъ древней мифологіи и изъ средневѣковыхъ поэмъ и романовъ, между прочимъ, Антигону съ Исменой между Еленой и Изольдой (ст. 159—163). „Она бѣлѣе, чѣмъ Елена“ (Plus blanca es que Elena), говоритъ онъ-же въ превосходной третьей строфѣ стихотворенія „Ben m'es quant lo vens m'alena“, посвященной также описанію дамы сердца. Ср. Arnautz de Carcasses въ новеллѣ о попугаѣ и др.

всѣ эти недостатки, все-таки нельзя не согласиться съ тѣмъ, что онъ принадлежитъ къ числу самыхъ даровитыхъ изъ римскихъ поэтовъ. Кромѣ живости и яркости колорита, зависящихъ отъ его темперамента, онъ обнаруживаетъ и замѣчательную разносторонность творческихъ силъ: онъ то страстенъ, то нѣженъ, то самонадѣянно-веселъ, то унылъ, то субъективенъ до такой степени, что не видитъ ничего, кромѣ своего чувства, то проникнуть чужимъ настроеніемъ почти до полного исчезновенія собственной личности (не только въ четвертой книгѣ, иначе пятой, по дѣленію Лахманна, но, наприм., и въ I, 16, 20 и 21; IV, 6, 11, 17 и 22), и рядомъ съ мастерствомъ въ изображеніи чувства и въ лирической рефлексіи онъ обладалъ способностью къ повѣствованію и къ сатирѣ; наприм., какъ замѣтилъ Пели (Paley), V, 8, 23—26, сильно напоминаетъ тонъ Ювенала. Что касается любви, то она составляла какъ бы средоточіе его духовной жизни, по крайней мѣрѣ, пока продолжались его отношенія къ Кинейи. Несомнѣнно, что до того времени, когда Проперцій занялся поэтической обработкой отечественныхъ преданій, однимъ изъ главныхъ его интересовъ, если не прямо главнымъ, были женщины, но не въ качествѣ простого развлечения, какъ на нихъ смотрѣлъ Овидій, а въ смыслѣ живыхъ носительницъ изящества и поэзіи. О своей любви къ женщинамъ вообще онъ говоритъ въ II, 22 (III, 15). Правда, въ другомъ мѣстѣ— II, 25 (III 20), 39—48—онъ не одобряетъ мимолетной любви ко многимъ, но съ точки зрѣнія спокойствія. Если бы со своимъ отношеніемъ къ женщинамъ онъ соединялъ вѣру въ возможность воплощенія совершенства въ человѣкѣ, онъ сдѣлался бы тѣмъ неустаннымъ охотникомъ за идеальной женщиной, какимъ изобразилъ Донъ-Жуана Альфредъ де-Мюссе въ *Notoupa*, а за нимъ—графъ А. Толстой. Но у Проперція, какъ и вообще у древнихъ, этой вѣры не было, и потому, послѣ нѣсколькихъ и, вѣроятно, довольно многочисленныхъ опытовъ, удовлетворявшихъ его на короткое время, онъ остановилъ свой выборъ на Кинейи, какъ на осо-

бѣ, соотвѣтствовавшей наиболѣе его вкусамъ и понятіямъ о томъ, что Гете называетъ „вѣчно-женскимъ“ (das ewig Weibliche). Кто была эта Кинейя (т. е. какъ было уже сказано, Гостія), мы не знаемъ; но во всякомъ случаѣ она была женщиной не заурядной, если Проперцій, человѣкъ, какъ мы увидимъ, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ взыскательный, могъ „служить“ ей, какъ онъ самъ выражается III (IV), 25, 3, цѣлыхъ пять лѣтъ. Тутъ же онъ прибавляетъ нарѣчіе „вѣрно“ (fideliter); но, какъ видно изъ другихъ его элегій, эта вѣрность была весьма относительна, на что впрочемъ ему давала право другая сторона своими измѣнами. По его собственному свидѣтельству, въ первой элегии его Monobiblos („единокнижія“, вполнѣдствіи—первой книги) \*), Кинейя удивила его сначала своею недоступностью, произведшей на него тѣмъ сильнѣйшее впечатлѣніе, что прежнія легкія побѣды вселили въ него пренебрежительную самоувѣренность, къ которой онъ былъ склоненъ и помимо этой области. Неудача въ первыхъ покушеніяхъ на сердце Кинейи разомъ уничтожила его вѣру въ свою неотразимость, и чѣмъ неожиданнѣе было для него это открытіе, тѣмъ сильнѣе образъ гордой красавицы запечатлѣлся въ его воображеніи. Предавъ проклятію „нравственныхъ“ женщинъ, какъ вполнѣдствіи, послѣ одной изъ ссоръ съ Кинейей, онъ отказывался и вообще отъ трудно доступныхъ,—о чемъ онъ говоритъ въ II, 23 (III, 17) и въ слѣдующей,— онъ искалъ забвенія въ мелкихъ похожденіяхъ; но забвеніе не пришло, и онъ возвратился къ Кинейи уже смиреннымъ искателемъ ея расположенія. Чѣмъ она такъ привязала къ себѣ Проперція? Конечно, не одной недоступностью, потому что очарованіе, произведенное такимъ приемомъ, очень непрочно, каково бы ни было разрѣшеніе первоначальной холодности. Проперцій былъ прежде всего любитель изящнаго, въ чемъ бы оно ни проявля-

\*) Что первая книга появилась отдѣльно и лишь позже была соединена съ послѣдовавшими за ней, убѣдительно доказано Биртомъ (Das antike Buchwesen, S. 413 слѣд.).

лось. Потому онъ высоко цѣнилъ искусство,—по крайней мѣрѣ, скульптуру, живопись и архитектуру. Однажды, направляясь въ условленное время къ Кинейи, онъ проходилъ мимо только-что открытаго для публики храма Аполлона на Палатинскомъ холмѣ и не могъ противиться искушенію, которое представила ему красота новаго сооруженія.

II, 31 (III, 29) \*).

Ты хочешь отъ меня узнать, зачѣмъ ускоренъ  
Свиданья мигъ съ тобой, какъ прежде, быть не могъ.  
По волѣ Кесаря великаго отворенъ  
Былъ Фебовъ золотомъ украшенный чертогъ.

Такъ былъ онъ величавъ \*\*)! Вокругъ двора, сверкая,  
Столпы пунійскіе \*\*\*) тянулись чередой;  
Межъ ними дочери маститаго Даная  
Всѣ, сколько ни было, стояли по одной.

И Фебъ, который здѣсь, во мраморномъ кумирѣ,  
По мнѣ, прекраснѣе, чѣмъ настоящій, былъ,  
Перстами на нѣмой перебирая лирѣ,  
Уста для пѣнія неслышнаго открылъ.

У жертвенника скотъ Мироновскаго стада \*\*\*\*),  
Четыре по угламъ стоящіе быка,  
Очарованіе обманутаго взгляда,  
Которымъ жизнь дала художника рука.

Въ срединѣ самый храмъ вздымался мѣрно къ небу,  
Красуясь мрамора блестящей бѣлизной,  
Святилище, что стать уже успѣло Фебу  
Дороже и милѣй Ортигіи \*\*\*\*\*) родной.

\*) Въ этомъ переводѣ подлинникъ нѣсколько распространенъ ради ясности и выразительности, потому что иначе онъ не производилъ бы должнаго впечатлѣнія на нынѣшняго читателя не-филолога, далекаго отъ того круга понятій, въ которомъ вращается это стихотвореніе.

\*\*) Переведено по догадкѣ Фалена вмѣсто Tota.

\*\*\*) Караегенскіе, т.-е. изъ африканскаго мрамора.

\*\*\*\*) Т. е. изваянія, не изготовленныя самимъ Мирономъ, но напоминающія его содержаніемъ и достоинствомъ исполненія.

\*\*\*\*\*) Острова Делоса.

А выше, надъ князькомъ, на колесницѣ стоя,  
Виднѣлся дневнаго свѣтила властелинъ;  
А дверь сверхъ бѣлаго слоновой кости слоя  
Рѣзбой къ себѣ влекла обѣихъ половинъ.

Одна въ торжественныхъ чертахъ изображала,  
Какъ Галлы свержены съ Парнасской высоты,  
А та, печальная,—какъ смотреть дочь Тантала  
На смерть дѣтей отъ стрѣлъ божественной четы \*).

А далѣ, въ глубинѣ, межъ матерью стоящій  
И межъ сестрою, тотъ, кому воздвигнуть храмъ,  
Одежду по землѣ широкою влачащій,  
Онъ самъ, Пинійскій богъ, бряцаетъ по струнамъ.

Пусть обращеніе къ Кинейи въ этой элегіи будетъ только литературнымъ приемомъ эротическаго поэта, какъ думаетъ Ротштейнъ,—все равно: любовь Проперція къ образовательнымъ искусствамъ нашла себѣ здѣсь яркое выраженіе. Наружностью Кинейи, очевидно, также удовлетворяла его эстетическимъ требованіямъ, какъ изящная статуя или картина, къ которымъ онъ приравниваетъ свою возлюбленную, рассматривая ее безъ помѣхи во время ея сна.

### I, 3.

Какъ Кносянка \*\*), когда корабль ушелъ Эсея,  
Лежала томная на берегу пустомъ,  
Какъ на твердыню скалъ склонилась дочь Кефея \*\*\*),  
По избавленіи забывшись первымъ сномъ,

Иль какъ плясавшая съ лихимъ Вакханокъ роємъ  
Эдонка \*\*\*\*) спить, упавъ на Апиданскій лугъ,

\*) Такая рѣзкая противоположность въ описаніи изображеній Галловъ и Ниобы съ дѣтьми принадлежитъ Проперцію лишь въ томъ случаѣ, если онъ въ самомъ дѣлѣ употребилъ *maerebat*, а не *monstrabat* или нѣчто подобное.

\*\*\*) Ариадна, покинутая Эсеемъ во время сна; Кнось—городъ на островѣ Критѣ.

\*\*\*\*) Андромеда, привязанная къ скалѣ на сѣденіе морскому чудовищу, но спасенная Персеемъ.

\*\*\*\*\*) Эдоны—народъ во Фракіи, откуда поклоненіе Вакху перешло въ Грецію.

Такимъ же Кинеія объятая покоемъ  
Дремала, съ головой межъ зыблющихся рукъ,

Когда я съ пира шелъ невѣрною стопою,  
И свѣточы рабы несли передо мною.

Лишенный памяти тогда еще не всей,  
Хотѣлъ неслышно я взойти на ложе къ ней.

Хоть бурно властію внушали мнѣ двойною  
Здѣсь Либеръ\*), тамъ Амуръ, суровая чета,  
Поддѣтою слегка обнять ее рукою  
И, за ланиты взявъ, поцѣловать въ уста\*\*),

Но нарушать не смѣлъ сонъ дѣвы я любимой,  
Ужъ зная, какъ она къ винамъ моимъ строга,  
И взоромъ лишь въ нее впивался недвижимо,  
Какъ Аргусъ въ дивныя Инаховны рога\*\*\*),

И то, со своего чела вѣнки снимая  
На лобъ, о Кинеія, тебѣ я надѣвалъ,  
То косами игралъ, въ прическу ихъ собирая,  
То въ руки я плоды тайкомъ тебѣ давалъ

И всякіе дары слагалъ на дѣвѣ сонной,  
Дары, скользвившіе по груди наклоненной.

\*) Ваххъ. Ср. въ Yvain (Chevalier au lion), поэмѣ знаменитаго французскаго эпика XII в., Crestien de Troyes, ст. 1331 слѣд., о героѣ, находящемся въ замкѣ любимой имъ дамы, гдѣ ему грозитъ опасность, между тѣмъ какъ любовь и чувство чести съ двухъ сторонъ принуждаютъ его остаться:

Qu' Amors et Houte le detienent  
Qui de dous parz devant lui viennent.

\*\*) Въ переводѣ передана поправка Гронова ad ora. О такомъ поцѣлѣ говорить не только Апулей Met. VI, p. 180, но, повидимому, и самъ Проперцій I, 20, 27. Защитники рукописнаго et arma, которому трудно придать смыслъ не циническій, забываютъ: 1) что Проперцій, хоть и ein lasciver Dichter von starker Sinnlichkeit (какъ выразился, помнится, Лео), никогда не доходитъ до неприличія въ словахъ, противъ чего нельзя, конечно, ссылаться на чтеніе лишь нѣкоторыхъ рукописей volutantibus вмѣсто voluptatis во II (III, 27), 36; 2) что et arma приходится подъ temptare (въ подлинникѣ, можетъ быть, tētar') и передъ manu, изъ которыхъ, вѣроятно, оно и составилось отчасти путемъ зрительной ошибки, отчасти посредствомъ интерполяціи (etar+ma).

\*\*\*) Ю, которую Гера обратила въ корову и отдала подъ наблюденіе многоокому Аргусу.

Когда же, шевелясь, ты испускала вздохъ,  
 Стояль окованный я предразсудка силой,  
 Что тягостный томить тебя переполохъ,  
 Что нудить кто-нибудь во снѣ своей быть милой.

Межъ тѣмъ предъ окнами луна, свершая кругъ,—  
 Луна, готовая продлить свои дозоры,—  
 Ей свѣтомъ трепетнымъ открыла очи вдругъ,  
 И молвила она, въ рукѣ ища опоры:

«Вернулся наконецъ ты къ ложу моему,  
 Другою за дверьми оставленный постыдно?  
 Кому ты отдалъ ночь, мою всю ночь, кому?  
 И вотъ пришелъ безъ силъ, когда ужъ звѣздъ не видно.

Такихъ, безсовѣстный, достоинъ ты ночей,  
 Какія провожу изъ-за тебя я сирой.  
 Боролась я тканьемъ съ дремотою своей\*),  
 Когда устала ждать, потомъ я пѣла съ лирой,

Тихонько жалуясь, какъ жребій мой уныль,  
 Что медлишь ты ко мнѣ, задержанный иною.  
 Но сонъ меня крыломъ отраднымъ осѣнилъ,  
 И послѣ долгихъ слезъ я предалась покою».

Очень вѣроятно, что миеологическія сравненія, встрѣчающіяся въ этой элегии, какъ и во многихъ другихъ, внушены Проперцію красотою соотвѣтственныхъ изваяній и картинъ, которыя, можетъ быть, и возбудили въ немъ охоту къ изученію миеовъ. Если это такъ, миеологическій элементъ въ его стихотвореніяхъ казался ему гораздо болѣе живымъ, нежели читателю, менѣе его знакомому со скульптурными и живописными сокровищами тогдашняго Рима. Но живому человѣку трудно довольствоваться неодушевленной или даже хоть безмолвствующей красотой.

\*) Въ подлинникѣ *purpureo stamine*; но цвѣтъ пряжи здѣсь тѣмъ менѣе существенъ, что можетъ зависѣть отъ гомеровскихъ *ἢ δὲ μέγαν ἵπτον ὄφρακις, δῖπλακα πορφύρεον* (I 125), *ἡλάλατα στρωφῶσ' ἀκτιόρροφα* (Z 53) и т. п. Почти то же содержаніе элегии II, 26 (III 27).

Камни, промолвите мнѣ! говорите, громады чертоговъ!

Улицы, дайте отвѣтъ! Геній, въ бездѣйствіи ты?

Точно, все жизнію дышетъ, о Римъ, среди вѣчной святыни

Стѣнъ твоихъ; лишь для меня такъ еще нѣмо все здѣсь.

Кто мнѣ шепнетъ, у какого окна наконецъ я увижу

Милое то существо, что, сожигая, живить?

Такъ говоритъ Гёте въ „Римскихъ элегіяхъ“. Проперцій думалъ также, хотя не будучи склоненъ къ философскому самонаблюденію, не высказалъ своего мнѣнія на этотъ счетъ. Если бы Кинѳія имѣла достоинство только красивой статуи, онъ не отдался бы ей со всѣмъ пыломъ своей страстной природы и не находилъ бы въ ней постоянного источника вдохновенія. Она была надѣлена различными дарованіями, исчисленіе которыхъ находимъ въ третьей элегіи второй книги.

Не ты ли хвасталъ, что терпѣть  
Ужъ отъ красавицъ впредь не будешь?  
Но вотъ запутался ты въ сѣтъ  
И о себѣ скромнѣй ужъ судишь.

Тебѣ досталася, бѣднякъ,  
Едва на мѣсяцъ передышка,  
И ужъ безпутства новый знакъ—  
Твоя вторая зрѣетъ книжка.

На сушѣ можно ль рыбѣ жить,—  
Такой бывалъ я занятъ думой,—  
И вѣкъ свой можетъ ли пробить  
Въ морской пучинѣ вебрь угрюмый?

А я могу ли, сонъ забывъ,  
Трудами сплошь свой умъ тревожить?  
Увы, возможно страсти взрывъ  
Отсрочить, но не уничтожить.

Не такъ лицомъ плѣненъ я въ ней,—  
Хоть что сравнить съ его красами?—  
Моей возлюбленной бѣлѣй  
Не могутъ лиліи быть сами;



Меотскій снѣгъ въ немъ будто споръ  
 Съ иберскимъ сурикомъ затѣяль,  
 Иль словно розы кто уборъ  
 По молоку, сорвавъ, разсѣяль,—

Не косъ волнистый водопадъ,  
 Что мода на плечи спустила,  
 И не глаза меня манятъ,  
 Два огонька—мои свѣтила;

Не аравійской ткани шелкъ,  
 Нарядъ, встрѣчаемый повсюду,—  
 Изъ-за него я, зная толкъ,  
 Ничѣмъ поклонникомъ не буду—

Но я цѣню, что такъ она  
 Красиво пляшетъ за попойкой,  
 Какъ Ариадна въ честь вина  
 Въ восторгѣ хоръ водила бойкій,

И что дерзаетъ воскрешать  
 Мечтанья эолийской дѣвы\*),  
 Струнамъ искусная внушать  
 Богинь достойные напѣвы,

И что въ поэзи себя  
 Сличаетъ съ древнею Коринной  
 И, пѣсенъ даръ въ себѣ любя,  
 Пѣвицей брезгуетъ старинной\*\*).

Когда явилась ты на свѣтъ,  
 Ужъ не принесъ ли, дорогая,

\*) Сапфо, которой Киноія подражала.

\*\*\*) Переведено по догадкѣ, такъ какъ рукописное *Sarminaque* (a) e *quivis* можно истолковать только съ натяжкой, что и сдѣлалъ Ротштейнъ. Но къ чему было Проперцію въ предшествующемъ стихѣ писать: *Et sua cum antiquae* съ элизией односложнаго слова, когда онъ могъ избѣжать ея, сказавъ *veteris*? Переводъ основанъ на подозрѣннн, что подлинное чтеніе было именно таково, а второй стихъ начинался *Sarminaque antiquae*, откуда *antiquae* попало въ первый стихъ, послѣ чего во второмъ явилась контаминація изъ *-que* и *vis* вмѣсто *-ris*. Коринна могла въ то время производить впечатлѣніе грубой старины своимъ беотійскимъ нарѣчіемъ.

Амуръ младенцу свой привѣтъ,  
Тебѣ во здравіе чихая?

Такія блага даровать  
Тебѣ могла боговъ лишь сила;  
Оставь и мысль о томъ, что мать  
Тебя такъ щедро одарила.

Дары такіе не могло  
Тебѣ людское дать рожденье;  
Не въ десять мѣсяцевъ пришло  
Такое благъ соединенье.

Великой славы ты примѣръ  
Межъ римскихъ дѣвъ одна покажешь:  
Съ владыкою небесныхъ сферъ  
Изъ нихъ ты первая возляжешь.

Всегда не будешь съ нами ты  
Людскихъ лишь спаленъ видѣть стѣны.  
Ты совершенство красоты  
Явила вновь со дней Елены.

Такъ что жъ за диво въ томъ, что къ ней  
Пылаетъ юношество наше?  
Вотъ, отъ кого и Трои всей  
Разгромъ конечный былъ бы краше!

За этотъ образъ могъ бы самъ  
Ахиллъ найти себѣ кончину,  
Да былъ бы долженъ и Пріамъ  
Войны привѣтствовать причину.

Когда-то я не могъ понять,  
Что Западъ встрѣтился съ Востокомъ  
У стѣнъ Пергамскихъ, рать на рать,  
Изъ-за жены въ бою жестокомъ.

Теперь, Парисъ и Менелай,  
Ужъ я смотрю на васъ иначе:  
Ты правъ, что все твердилъ: «отдай»,  
А ты—что медленъ былъ въ отдачѣ.

Кто хочетъ больше кисть свою  
Твореній древности прославить,  
Тотъ долженъ милую мою  
За образецъ себѣ поставить.

Востокъ ли блескъ ея лица  
Иль Западъ узритъ въ спискахъ точныхъ,  
Она и западныхъ сердца  
Зажжетъ любовью и восточныхъ.

Правда, тонъ этой элегии нельзя назвать восторженнымъ: Проперцій здѣсь не восхищается Кинеіей, а только любитъ ея достоинствами и при этомъ какъ бы заигрываетъ съ ней, даже,—если позволительно такое сравненіе,—словно щекочетъ ее. Да онъ и въ самомъ дѣлѣ щекочетъ, если не ее, то ея самолюбіе. Какъ бы искренне ни восторгался онъ своей избранницей, нельзя сомнѣваться въ томъ, что иногда онъ выхвалялъ ее не по одной внутренней потребности, а также изъ лести, желая упрочить за собой ея нѣжность и тѣмъ предупредить готовящуюся измѣну \*). Иногда это и удавалось ему, если можно вѣрить осьмой элегии первой книги, гдѣ задуманная Кинеіей измѣна и побѣда Проперція изображены въ послѣдовательномъ порядкѣ:

Такъ ты бѣжишь, не властвуя собою \*\*),  
Не думая, что станется со мной?

\*) Ротштейнъ, согласно со своимъ взглядомъ на отношенія, изображаемыя римскими элегиками, не вѣритъ въ то, чтобы въ самомъ дѣлѣ они пользовались своими произведеніями для привлеченія къ себѣ своихъ возлюбленныхъ. Но вѣдь нѣтъ ничего естественнѣе такого назначенія эротическихъ стихотвореній, которое и было извѣстно поэтамъ не только романскаго племени, но хотя-бы и германскаго; такъ Вальтеръ фонъ-деръ Фогельвейде въ пѣснѣ «Saget mir ieman, was ist minne?» (69 Lachm.), убѣждая свою даму отвѣчать на его любовь тѣмъ-же и въ случаѣ отказа готовясь прекратить свое ухаживанье, говорить:

Du solt aber einez wizzen, das dich rechte  
Lützel ieman baz denn ich geloben kan=  
(Но одно ты знать должна, что лучше можетъ  
Прославлять тебя едва ли кто, чѣмъ я).

\*\*\*) Переводъ по смыслу, который требуетъ скорѣе Ipe или Ip (вмѣсто  
Вопросы философіи, кн. 47.

Въ твоихъ глазахъ теперь ужъ я не стою  
Иллирии холодной и глухой?

И, кто бъ онъ ни былъ, этотъ другъ твой новый  
Тебѣ достойнымъ кажется того,  
Чтобъ къ плаванью съ нимъ всюду быть готовой,  
Сопутствія чуждаясь моего?

Дерзнешь ли ты бушующаго моря  
Безтрепетно зловѣщій слушать вой?  
Возможешь ли найти, съ привычкой спора,  
На корабль суровомъ ты покой?

Сумѣешь ли по пеленѣ морозной  
Ступать твоя столь нѣжная нога?  
Ты въ силахъ ли, зимы не зная грозной,  
Переносить летуче снѣга?

Желалъ бы я, чтобъ, множа непогоды,  
Удвоилась пора кратчайшихъ дней,  
Чтобъ праздные устали мореходы  
Стожаровъ ждать въ приютѣ пристаней,

Чтобъ твой корабль отдать не могъ каната  
И на пескахъ Тирренскихъ мирно спать,  
Чтобъ мой призывъ съ надеждою возврата  
На вѣтрѣ мнѣ враждебномъ не пропалъ,

Чтобъ видѣть мнѣ не выпало на долю,  
Какъ эти вихри перестанутъ дуть,  
Когда пловцовъ отъ берега на волю  
Волна помчитъ съ тобою въ дальній путь,

А я стоять у моря одинокій  
Здѣсь обреченъ, въ тебя вперяя взглядъ,  
И часто вслѣдъ махать тебѣ, жестокой,  
Грозящую рукой, зовя назадъ.

---

isne, какъ viden, ain, satin), чѣмъ того, что даютъ рукописи,—Tune, потому что непонятно удивленіе, какъ могла дойти до такого состоянія именно Кинейя. Другое дѣло въ ст. 5, который и могъ повліять на первый.

Но, сколько бѣ ты, такъ ложно клясться смѣя,  
 Передо мной виновна ни была,  
 Тебѣ въ пути да будетъ Галатея <sup>1)</sup>  
 Защитницей отъ всяческаго зла,

Чтобы, когда въ благополучномъ бѣгѣ  
 Обѣдешь ты вокругъ Керавнійскихъ скалъ <sup>2)</sup>,  
 Предъ Орикомъ <sup>3)</sup> заснувшій въ сладкой нѣгѣ  
 Тебѣ заливъ пріютъ желанный даль.

Презрѣвъ соблазны браковъ всѣхъ возможныхъ <sup>4)</sup>,  
 Въ своей любви къ тебѣ неколебимъ,  
 Не прекращу я жалобъ осторожныхъ  
 Передъ порогомъ, милая, твоимъ <sup>5)</sup>,

И, моряковъ проѣзжихъ зазывая,  
 Разспрашивать не полѣнюся я:  
 «Въ убѣжищѣ пловцовъ какого края  
 Задержана красавица моя?».

И я скажу: «Хотя бѣ переселила  
 Ее судьба въ Атраковы края,  
 Туда ли, гдѣ живутъ потомки Гилла <sup>6)</sup>,—  
 Она вездѣ останется моя.

Нѣтъ, здѣсь она, и здѣсь клялась остаться.  
 Пусть пропадутъ враги мои со зла!  
 Я побѣдилъ: она въ концѣ не сдастся  
 На долгія моленья не могла.

Завистники безвременную радость  
 Пусть погребутъ на днѣ души своей:

1) Морское божество.

2) У берега Акарнаніи, мимо котораго приходилось плыть по пути въ Иллирію.

3) Городъ, гавань котораго отдѣляется отъ моря названнымъ выше утесомъ.

4) Переведено по чтенію *taedae* (а не *de te*).

5) Переведено по предположенію, что рукописное *vita* искажено изъ *iusta*, а далѣе—по чтенію *limine*, а не *lumine*, несмотря на протестъ Бирта противъ перваго чтенія, удержаннаго и Ротштейномъ.

6) Обозначенія мѣстностей въ Иллиріи, впрочемъ, неясныя.

Для Кинеи моей пропала сладость  
Доселъ ей невѣдомыхъ путей.

Ей милъ лишь я, и отъ меня столица  
Уже милѣй, чѣмъ всякая страна,  
И безъ меня вѣнецъ и багряница  
Противны ей,—такъ гѣворитъ она.

И на одномъ она, хоть узкомъ, ложѣ  
Покоится со мною предпочла,  
И быть моей ей кажется дороже,  
Со мною жизнь ей что бы ни дала,

Чѣмъ еслибы съ рукой Гипподами \*)  
Обѣщанный удѣлъ достался ей  
И всѣ богатства, что во дни былые  
Приобрѣталъ Элидѣ бѣгъ коней \*\*).

Ужъ помѣшать соперникъ мнѣ не можетъ,—  
Такъ будетъ мнѣ любовь ея вѣрна,  
И славѣ той предѣла не положитъ,  
Меня покрывъ съ годами, сѣдина \*\*\*).

Хоть много ей даровъ давалъ онъ цѣнныхъ,  
Хоть болѣе сулилъ ихъ впереди,  
Она отъ выгодъ отеклась презрѣнныхъ  
И на моей осталася груди.

И я успѣлъ не золота сяньемъ,  
Не красотой индѣйскихъ жемчужовъ  
Ее смягчить, а сладкимъ обаянемъ  
Въ угоду ей излившимся стиховъ.

Такъ, вѣрно есть и Аполлонъ, и Муза  
Любовникамъ усердные друзья.  
Я ихъ призвалъ въ охрану съ ней союза,  
И вотъ по праву Кинеи—моя \*\*\*\*).

\*) Дочери царя Энома, обѣщавшаго съ ея рукой свое царство тому, кто побѣдитъ его въ состязаніи на колесницахъ.

\*\*\*) Намекъ на Олимпійскія игры.

\*\*\*\*) Въ переводѣ ст. 45—46 поставлены послѣ 36 по предложенію Фишера (De locis quibusdam Propertianis, p. 11).

\*\*\*\*\*) Переведено по догадкѣ jure вмѣсто gara.

Теперь могу побѣдною пятою  
 Я попирать надзвѣздные края:  
 Придетъ ли день иль ночь за нимъ чредою,  
 Всегда, повсюду, Кинеія—моя.

Кинеія, сама покушавшаяся на поэтическіе лавры, выказывала тѣмъ большую чувствительность къ прославленію ея имени въ стихахъ, что могла цѣнить произведенія своего поклонника по достоинству, какъ онъ увѣряетъ самъ. Притомъ она считала себя, вѣроятно, искусной декламаторшей, и въ ея собственной передачѣ стихи Проперція нравились ей чуть-ли не еще болѣе, судя по II, 26, 25 (III, 22, 5) слѣд.:

Она твердитъ, стихи мои читая,  
 Что богачей любовь ей ненужна.  
 Поэзіи поклонница такая  
 Не съищется на свѣтѣ, какъ она.

Во II, 33 (III, 31), 38 Кинеія, полупыная, тихимъ голосомъ повторяетъ его стихи \*). Въ надеждѣ именно на ея вкусъ, года черезъ два послѣ (I, 8 \*\*) онъ пытался еще разъ возвратитъ себѣ ея милости посредствомъ поэзіи.

II., 13 (III, 4).

Меньше стрѣлъ Ахеменовы внуки \*\*\*)  
 Изъ-подъ Сузъ забираютъ на рать,  
 Чѣмъ Амура проворныя руки  
 Въ мое сердце успѣли послать.  
 Этотъ родъ пѣснопѣнья, хоть тощій,  
 Онъ мнѣ самъ презирать запретилъ,

\*) Къ свидѣтельствамъ выраженія *deducta voce*, приведеннымъ у Ротштейна, слѣдуетъ прибавитъ Максиміана 5, 105: *cum lacrimis deducta voce canentem*.

\*\*) Если первая книга (*monobiblos*) писана въ 27 г., третья книга, считая послѣ *monobiblos*, т.-е. Лахманнова четвертая, писана въ 22 г., а *monobiblos*—въ 27, о чемъ см. предисловіе Ротштейна, стр. XIII.

\*\*\*) Персы или, точнѣе, Паряне.

И Аскрейской быть жителемъ роши \*)  
 Не затѣмъ онъ меня допустилъ,  
 Чтобъ деревья Піерской дубровы  
 На призывъ подвигались мой  
 И чтобъ слѣдовать были готовы  
 Звѣри дебрей Исмарскихъ за мной \*\*),  
 Но чтобъ Кинейя слѣпо, какъ чарамъ,  
 Подчинялася пѣснѣ моей,  
 И я буду тогда своимъ даромъ  
 Инахійскаго Лина \*\*\*) славнѣй.  
 Не одной красотѣ лишь наружной  
 Вся души моей страсть отдана;  
 И мнѣ въ женщинѣ также не нужно,  
 Чтобъ была она родомъ знатна;  
 Но къ ногамъ образованной дѣвы  
 Я охотно для чтенья сажусь,  
 Чтобъ призналъ моей лиры напѣвы  
 Безпристрастный, изысканный вкусъ.  
 Лишь бы въ этомъ успѣть,—что за дѣло  
 Мнѣ до смутныхъ народа рѣчей?  
 Обезпечена слава всецѣло  
 Мнѣ судомъ милой дѣвы моей.  
 Если-жъ склонить, отрекшись отъ розни,  
 На мольбы она слухъ,—о! тогда  
 Ужъ ничьи не страшатъ меня козни,  
 Ни съ Юпитеромъ грознымъ вражда.

Если порядокъ элегій, сосѣднихъ съ только-что приведенной, можно считать хронологическимъ, то и эта попытка удалась: за этой элегіей слѣдуетъ, правда, одна въ минорномъ тонѣ, гдѣ Проперцій, вѣроятно, для того, чтобы разжалобить Кинейю, отдаетъ ей распоряженія отно-

\*) Т. е. быть поэтомъ не воинственнымъ, какъ Гомеръ, а мирнымъ, какъ Гесіодъ изъ Аскры въ Беотіи.

\*\*\*) То и другое—намекъ на Орфея.

\*\*\*) Мифическій пѣвецъ.



сительно своихъ похоронъ, но далѣе идутъ двѣ по-исти-  
нѣ побѣдныя пѣсни. Стараясь растрогать свою непосто-  
янную и нерѣдко суровую подругу, онъ говорить иногда  
такимъ языкомъ, какой мы не привыкли встрѣчать у древ-  
нихъ.

## I, 18.

Это мѣсто ужъ вѣрно пустынно.

Вотъ для жалобъ глухой уголокъ!

Лишь Зефиръ здѣсь порхаеъ невинно,

Оживляя безлюдный лѣсокъ.

Здѣсь печали сокрытыя смѣютъ

Безъ опаски излиться на свѣтъ,

Если скалы въ пустынѣ сумѣютъ

Сохранить строгой тайны завѣтъ.

Такъ съ чего я начну исчисленье

Всѣхъ обидъ твоихъ, Кинеія, мнѣ?

О какомъ мнѣ впередъ оскорбленѣ

Слезы, Кинеія, лить въ тишинѣ?

Еще такъ это было недавно:

Я счастливымъ любовникомъ слылъ;

А теперъ, мнѣ къ стыду, уже явно

Не находить отвѣта мой пылъ.

Но за что мнѣ немилость такая?

Чѣмъ твой гнѣвъ на себя я навлекъ?

Иль виной тому дѣва другая,

Что мнѣ такъ приговоръ твой жестокъ?

Но клянусь той мечтою пріятной,

Что тебя возвратитъ мнѣ мой зовъ:

Дѣва чуждая ножкою статной

Чрезъ порогъ мой не клала слѣдовъ \*).

Иль лицо мое холодомъ дышетъ,

Измѣняя лишь рѣдко свой цвѣтъ,

\*) Дальше переведено по перестановкѣ, предложенной Геймрейхомъ  
(*Quaestiones Propertianae* p., 51 sqq.), ст. 13—16 послѣ 24.

И ужь рѣчь моя страстью не пышетъ,  
И въ ней признаковъ вѣрности нѣтъ?

Вы свидѣтели мнѣ безъ подлога  
(Если дереву нѣжность сродна),  
Ты, о дубъ, и аркадскаго бога \*)  
Вѣковая подруга, сосна!

Часто слышны мои разговоры  
Въ шаткомъ сумракѣ вашей листвы,  
На корѣ своей часто узоры  
Слова «Кинейя» носите вы.

Иль замѣтной покоя потери,  
Измѣнивъ, ты боишься во мнѣ?  
Хоть что было межъ нами, то двери  
Только знаютъ, но скромны онѣ.

Сколько бѣ горечи ты ни вложила  
Въ этотъ мрачный души моей строй,  
Моего раздраженія сила  
Все жъ не явится въ злобѣ такой,

Чтобъ причиной тебѣ непрерывной  
Быль я гнѣва и ярыхъ угрозъ,  
И чтобъ блеска красы своей дивной  
Твои глазки лишались отъ слезъ.

Всѣ красавицы гордой приказы  
Исполнять я со страхомъ привыкъ;  
На обиды ея и проказы  
Громкихъ жалобъ не знаетъ языкъ.

И за это, о боги, брожу я  
Межъ терновъ по холодной скалѣ \*\*),

\*) Пана.

\*\*) Переведено по догадкѣ—*di magni! sentes* вмѣсто рукописнаго *divini fontes*. Источники высоко цѣнились древними и потому, особенно съ эпитетомъ *divini*, никакъ не могли быть упомянуты въ видѣ непривлекательной черты описываемой мѣстности. Если за *divini* скрывается герундивъ вродѣ *visendi*, въ переводѣ вмѣсто „о боги“ можно поставить „въ награду“. Признаки мѣстности въ этой строфѣ тѣ же, что выше и ниже: скалы и лѣсъ, который здѣсь представленъ тропой (*trames*—лѣсная тропа).

Безъ удобствъ и покоя ночуя  
 На тропѣ, въ непривѣтливой мглѣ,  
 И все то, что о злой своей долѣ  
 Разказать я сумѣлъ бы другимъ,  
 Въ одиночествѣ здѣсь по-неволѣ  
 Говорю лишь пѣвуньямъ лѣснымъ.  
 Но чѣмъ хочешь ты будь,—пусть отвсюду  
 Откликъ «Кинѳія!» роща мнѣ шлетъ,  
 И я вслухъ повторять не забуду  
 Твое имя средь голыхъ высотъ.

Это уже сентиментальность, которая считается,—и, говоря вообще, справедливо,—принадлежностью позднѣйшихъ временъ. Впрочемъ, это не единственный примѣръ сладковатой чувствительности въ эпоху процвѣтанія эротической поэзіи въ Римѣ. Что въ сентиментальности всегда есть нѣчто искусственное, о томъ не можетъ быть спора, особенно при извѣстныхъ условіяхъ, какъ, наприм., у того-же Проперція въ концѣ элегіи II, I, посвященной Меценату:

Когда передъ моей гробницей  
 Тебѣ свершать случится путь,  
 Конямъ съ Британской колесницей  
 Въ рѣзномъ ярмѣ дай отдохнуть

И такъ скажи, мой прахъ безгласный  
 Почтивъ невольною слезой:  
 «Былъ жертвой дѣвы безучастной  
 Бѣднякъ, обрѣтшій здѣсь покой».

Отсюда ужъ недалеко до извѣстныхъ стишковъ И. И. Дмитріева:

Двѣ горлицы укажутъ  
 Тебѣ мой кладный прахъ,  
 Воркуя, томно скажутъ:  
 «Онъ умеръ во слезахъ».

Но эта доля искусственности еще не всегда свидѣтельствуетъ противъ искренности господствующаго чувства,

которое могло облечься въ сентиментальную форму только подъ вліяніемъ моды или обстоятельствъ, какъ и въ первомъ случаѣ Проперцій, по всей вѣроятности, имѣлъ въ виду дѣйствіе своихъ трогательныхъ изліяній на нѣжное сердце Кинѳіи. Изображая себя въ бесѣдѣ съ деревьями и гнѣздящимися на нихъ птичками, онъ отчасти подлаживался подъ вкусъ той, для которой писалъ; а женщины этого разбора очень часто вознаграждаютъ себя и другихъ за отсутствіе чувства чувствительностью. Но Кинѳіа не была лишена и способности къ любви или, по крайней мѣрѣ, чего-то такого, что Проперцій, пока былъ ослѣпленъ страстью, могъ принимать за любовь: какъ большинство женщинъ, она была самолюбива не только за себя, но и за своихъ поклонниковъ. Красота, граціозность, ловкость въ обращеніи, знаніе музыки, умѣнье писать стихи,—по ея мнѣнію, очень хорошіе,—все это дѣлало ее тщеславной и потому падкой на лесть; но кромѣ того, ей было не безразлично качество ея жертвъ: какой-нибудь преторъ изъ Иллиріи, варваръ по происхожденію и воспитанію, но награвившій въ своей провинціи значительное богатство, могъ представлять ей интересъ на время, какъ источникъ наживы, а когда она успѣвала общипать его, какъ ей иронически совѣтуетъ Проперцій II, 16 (III, 8), 7—10, то немедленно его бросала; но Проперцій, молодой, образованный, даровитый, вращающійся въ кружкѣ Мёцената, хотя не могъ удовлетворять ея корыстолюбію, никогда не терялъ въ ея глазахъ своей привлекательности, и не только потому, что прославлялъ ее, но и потому, что самая близость съ такимъ выдающимся изъ толпы человѣкомъ льстила ея самолюбію: поэтъ, о которомъ говорятъ въ городѣ, есть ея собственность,—мало того: онъ есть ея созданіе, такъ какъ онъ самъ заявляетъ во всеуслышаніе, что своимъ вдохновеніемъ обязанъ ей, напр., II, 1, 4; 30 (III, 28), 40. Въ этомъ смыслѣ, а не въ видѣ намека на разницу въ лѣтахъ (ср. Ротштейна XXIX), Проперцій могъ говорить о себѣ какъ объ ея сынѣ, II, 18, 33 (III, 11, 11):

Ни братомъ рокъ тебя не надѣлилъ, ни сыномъ:  
Да будутъ братъ и сынъ тебѣ во мнѣ единомъ!

Да и не нужно женщинѣ для проявленія материнской попечительности въ отношеніяхъ къ мужчинѣ быть непременно старше его: материнское чувство до такой степени свойственно ей, что проглядываетъ въ ея любви къ кому бы то ни было, хотя бы онъ и годился по возрасту ей въ отцы. Итакъ, Кинеія дорожила любовью Проперція и нерѣдко устраивала ему сцены за его грѣшки противъ вѣрности, мимолетные, но тоже нерѣдкіе \*). И Проперцій не только не тяготился этими взрывами ревности, то слезливыми, то бурными и даже буйными, но скорѣе радовался имъ, видя въ нихъ доказательство непритворной страсти. Въ элегіи III, 8 (IV, 7) онъ такъ развиваетъ свою теорію поддержанія любви.

Отраднa мнѣ была та ссора,  
Вчера за ужиномъ съ тобой,  
И полный брани и укора  
Твой крикъ и гнѣвъ безумный твой.

Зачѣмъ ты столъ передъ собою  
Толкаешь въ бѣшенствѣ хмельномъ  
И мечешь яростной \*\*) рукою  
Въ лицо посуду мнѣ съ виномъ?

Нѣтъ, лучше въ волосы горстями  
Вцѣпися мнѣ, отбросивъ страхъ,  
Оставь изящными ногтями  
Замѣтки на моихъ щекахъ,

Страшай меня, что выжечь вѣжды  
Горящей хочешь головней \*\*\*),

\*) Напр., II, 20 (III, 13), III, 15 (IV, 14), V, 8; не раздраженіе, а печаль по тому же VI, 6 (IV, 5).

\*\*) Переведено по предположенію, что Проперцій написалъ здѣсь, какъ I, 8, 16, *infesta*, которое позже было вытѣснено прилагательнымъ *insana*, перенесеннымъ сюда съ того же мѣста второго стиха.

\*\*\*) Не вѣрнѣе ли *obiecta* вмѣсто *subiecta*? Предшествуетъ *oculos*.

Отъ горла разорвавъ одежды,  
Мнѣ наголо всю грудь открой.

Въ томъ страсти истинной примѣты  
Распознаю я для себя:  
Такъ сильно женщины задѣты  
Вѣдь не бываютъ, не любя.

Когда у женщины безъ мѣры  
Плодится брань на языкѣ,  
У ногъ владычицы Венеры  
Когда лежитъ она въ тоскѣ,

Людьми своими безотмѣнно  
Повсюду друга сторожить  
Иль, какъ Менада \*), изстуженно  
За нимъ средь улицы бѣжитъ,

Иль ей безумныя видѣнья  
Во снѣ тревожатъ робкій умъ,  
Иль дѣвъ другихъ изображенья  
Причиной служатъ мрачныхъ думъ,—

На эти душъ ревнивыхъ муки  
Я самъ угадчикъ не плохой;  
Я знаю: крѣпче нѣтъ поруки  
За вѣрность чувства никакой.

Союзъ любви непрочень будетъ  
Безъ оживляющихъ измѣнъ.  
Моимъ врагамъ лишь рокъ да судить  
У хладнокровной дѣвы плѣнъ!

Мою искусанную шею  
Пусть видятъ сверстники кругомъ;  
За синяки я не краснѣю:  
То знакъ, что съ ней я былъ вдвоемъ.

Въ любви иль мучиться мнѣ мило,  
Иль слышать стоны мукъ чужихъ,

\*) Вахханка.

Хочу иль слезы лить уныло,  
Иль слезъ быть зрителемъ твоихъ.

Люблю, когда бровей движеньемъ  
Отвѣты въ тайнѣ ты даешь  
Иль пальцевъ хитростнымъ сложеньемъ  
Бесѣду скрытую ведешь \*).

Но не терплю, когда возможно  
Безъ вздоховъ мнѣ вкушать покой:  
Хочу всегда блѣднѣть тревожно,  
Гнѣвъ милой чую надъ собой.

Была пріятнѣе Париду  
Любовь, когда утѣшить ей  
Свою умѣлъ онъ Тиндариду \*\*)  
При звонѣ греческихъ мечей.

Данайцы бой несутъ подъ стѣны,  
Суровый Гекторъ все стоитъ,  
А онъ въ объятіяхъ Елены  
На славу подвиги вершитъ.

Съ тобой, съ другимъ изъ-за тебя же  
Весь вѣкъ свой буду я въ войнѣ:  
Гдѣ ты, я быть хочу на стражѣ,  
А миръ совсѣмъ не нуженъ мнѣ.

Ликуй, что ты одна всецѣло  
Владѣешь славой красоты;  
Найдись другая,—ты бѣ скорбѣла;  
Теперь гордиться вправѣ ты.

Тебѣ же, кто напрягъ всѣ силы,  
Чтобы союзъ нашъ разорвать,  
Будь тещъ обузой до могилы  
И при женѣ въ придачу мать!

\*) Толкователи относятъ знаки пальцами къ письменамъ, которыя любовники выводили пальцемъ, размазывая по столу вино; но для послѣдняго дѣйствія нуженъ всего одинъ палецъ, а другіе могутъ только помѣшать. Ловкостью въ объясненіи пальцами итальянцы отличаются и теперь.

\*\*) Елену.

За то, что ночь тебѣ, какъ вору,  
Она позволила украсть,  
Благодарить со мною ссору,  
А не къ тебѣ ты долженъ страсть.

Итакъ, Проперцій любилъ въ женщинѣ именно то, что ей совѣтуетъ Овидій въ своей „Любовной наукѣ“ (III, 579—608), и Кинеія съ этой стороны удовлетворяла его въ такой мѣрѣ, что онъ восклицалъ:

Въ любви соперникъ мнѣ несносенъ,  
Хотя-бъ то былъ Юпитеръ самъ,

какъ II, 34 (III, 32), 18.

Но при такой теоріи можно ли уважать предметъ своей любви? Очевидно, нѣтъ. Да Проперцій и не могъ питать уваженія къ Кинеіи, постоянно ему измѣнявшей просто изъ корысти и потомъ безсовѣстно отпиравшейся отъ своихъ проступковъ или старавшейся загладить ихъ клятвами, которыя затѣмъ нарушала. Вотъ одинъ изъ многихъ образчиковъ того мнѣнія, которое Проперцій долженъ былъ составить себѣ о нравственной сторонѣ своей подруги:

I, 15 б. \*)

Нѣтъ, Кинеія ложью не сисься готовой  
Свои вѣроломства прикрытъ;  
Боговъ не испытывай клятвою новой:  
Дай прежнія имъ позабыть.

О, дерзкая, знай, что грозитъ тебѣ кара  
И съ нею печаль для меня,  
Когда рокового ты силу удара  
Почуешь средь яснаго дня.

Вѣдь раньше рѣчныя покатыя воды  
Назадъ отъ пучины морской,  
И прежде въ годичномъ порядкѣ природы  
Обратный окажется строй,

\*) Эта элегія, представляющая въ рукописяхъ послѣднюю часть элегіи 15 (ст. 25—42), выдѣлена Риббекомъ.



Чѣмъ будетъ на мигъ мое сердце свободно  
 Отъ страстной заботы о томъ,  
 Чтобъ ты, если хочешь, жила, какъ угодно,  
 Лишь мнѣ не чужою во всемя,

И чѣмъ хоть на каплю потерпѣть утраты  
 Въ любви моей глазки твои,  
 Которыми часто, когда мнѣ лгала ты,  
 Сомнѣнья смирялись мои.

Глаза мнѣ залогомъ своихъ беззаконій  
 Ты ставила, ими клянясь,  
 Чтобъ, если лукавишь, они на ладони  
 Упали къ тебѣ въ тотъ же часъ.

И ихъ ты дерзаешь навстрѣчу сіянья  
 Великаго солнца возвестъ,  
 И дрожь не объемлетъ тебя отъ сознанья  
 Того, что забыла ты честь?

И кто заставлялъ тебя щекъ твоихъ розы  
 На блѣдность мѣнять столько разъ,  
 И кто выжимать принуждалъ тебя слезы  
 Изъ холодно блещущихъ глазъ?

Отъ этихъ уловокъ и гибну я нынѣ,  
 И вотъ мой влюбленнымъ совѣтъ:  
 «Не вѣрьте вы нѣжнаго чувства личинѣ:  
 Въ ней правды ни на волосъ нѣтъ».

Эта элегія относится къ первой или, во всякомъ случаѣ, ранней порѣ близости между Проперціемъ и Кинейей. Итакъ, раскрытіе нравственной несостоятельности любимой женщины, разбившее радужныя мечты Катутла о жизни, не произвело въ Проперціи никакой внутренней перемѣны, по крайней мѣрѣ, на первое время, и не помѣшало продолженію его отношеній къ Кинейей, пока безконечная вереница ссоръ и примиреній ему не прискучила. Тогда, глядя на Кинейю глазами утомленнаго человѣка, онъ, подобно Катутлу, разочаровался въ своей владычицѣ, хотя не такъ, какъ онъ, но все-таки чувствительно, если мы

припомнимъ характеръ его любви: онъ понялъ, что красота Кинеи была отчасти дѣломъ искусства, отчасти создани-емъ его воображенія \*). Впрочемъ, свой отказъ отъ нея онъ объясняетъ тѣмъ, что она оскорбляла его чувства и такимъ обращеніемъ уничтожала необходимое согласіе \*\*). Она не хотѣла разстаться съ нимъ, и въ послѣдствіи, какъ можно заключить изъ седьмой элегіи пятой книги, между ними какъ будто воспослѣдовало нѣкоторое примиреніе, по крайней мѣрѣ, на столько, что они жили вмѣстѣ, но уже ея мѣсто въ сердцѣ Проперція заняла другая женщина, ничѣмъ не замѣчательная, а она продолжала распоряжаться въ домѣ поэта, какъ полновластная хозяйка, и до того надоѣла его рабамъ, что самая смерть ея приписывалась отравѣ, примѣшанной однимъ изъ нихъ въ ея кубокъ \*\*\*). Проперцій встрѣтилъ ея кончину очень холодно, но когда, послѣ похоронъ, остался ночью наединѣ съ самимъ собою, его душу охватили благодарныя воспоминанія о тѣхъ счастливыхъ минутахъ, которыя онъ пережилъ съ предметомъ продолжительнѣйшей изъ своихъ привязанностей, и ея образъ предсталъ ему во снѣ съ упреками за его непостоянство, но безъ гнѣва, а напротивъ—съ примиряющею мыслью о вѣчномъ соединеніи съ нимъ, если не за гробомъ, чего ожидалъ бы христіанинъ, то хоть въ могилѣ:

Теперь тобой владѣютъ пусть другія,  
Но скоро мнѣ достанешься одной:  
Ко мнѣ прильнешь навѣкъ, и оставь твой  
Сожмутъ мои объятія костяныя (V, 7, 93 слѣд.).

Какъ бы мы ни цѣнили чувства Проперція къ Кинеи, другой такой любви у него не было, и съ его охлажденіемъ къ ней совпадаетъ его переходъ отъ эротической поэ-

\*) III (IV), 24, 1—8.

\*\*) III (IV), 25, 7—8.

\*\*\*) Если намеки этой элегіи на обстоятельства послѣдняго времени жизни Кинеи слѣдуетъ понимать именно такъ, защитники того мнѣнія, что Кинея была старше Проперція, едва-ли могли бы прискаты болѣе убѣдительное доказательство въ свою пользу.

зи къ родамъ болѣе объективнымъ, а это значитъ, что заявленія Проперція о зависимости его дарованія отъ Кинѳи заключаютъ въ себѣ меньше преувеличенія, нежели можетъ казаться критикамъ, отдѣляющимъ теоретическою стѣной творчество поэта отъ его жизни, забывая извѣстное изреченіе Гёте, что всякое стихотвореніе, въ самомъ дѣлѣ поэтическое, есть стихотвореніе на случай (*Gelegenheitsgedicht*); а присутствіе истинной поэзіи въ произведеніяхъ Проперція отрицать невозможно. Итакъ, Проперцію въ Кинѳи представлялось или хотя-бы мгновеніями мелькало то, что вызывало въ немъ самыя высокія и отрадныя чувства, къ какимъ только онъ былъ способенъ, и указывало на возможность чего-то безъ сравненія лучшаго, нежели всѣ вещественныя блага, какія онъ могъ вообразить, — иными словами, Проперцій улавливалъ въ Кинѳи черты того идеала, который безсознательно и смутно мерцалъ въ глубинѣ его души. Что бы ни говорили философы о безусловности идеала,—и со своей точки зрѣнія они, очевидно, правы,—личные идеалы такъ же разнообразны, какъ личности. Проперцій, какъ мы видѣли, былъ артистъ или, если можно такъ выразиться, артистъ-гастрономъ, т.-е. эстетикъ, смакующій, цѣнящій изящное не только въ немъ самомъ, но и въ собственномъ чувствѣ, въ пріятномъ ощущеніи, которое онъ выносилъ изъ созерцанія изящнаго. У любителей красоты ради одного удовольствія, безо всякаго обобщенія въ идеалъ, это смакованье легко ведетъ къ цинизму, въ который и впадаетъ сплошь да рядомъ Овидій \*); у людей съ расшатанными нервами такое отношеніе къ красотѣ доходитъ до предѣловъ почти физическихъ явленій, но столь сильная гиперестезія нервной системы встрѣчалась у древнихъ, конечно, рѣже, чѣмъ въ нашъ ослабленный вѣкъ; однако эпикуреизмъ въ эстети-

\*) Ср. 2-ое примѣчаніе на 312 стр. Самое крайнее проявленіе физическаго воспріятія изящнаго у Проперція есть II, 15 (III, 7); но гдѣ онъ говоритъ только: *Quam vario amplexu mutamus brachia!* (ст. 9), тамъ Овидій изобразилъ бы рядъ картинъ во вкусѣ Аретина или *Icosimechanon*; ср. *Arg. III*, 771—788.

ческомъ наслажденіи едва ли возможенъ безъ нѣкоторой доли нервности. Проперцій и былъ человѣкъ нервный, хотя не слабо-нервный: можетъ быть, онъ иногда и въ самомъ дѣлѣ плакалъ, какъ онъ говоритъ неоднократно, но преимущественно его нервность проявлялась въ потребности волненія и тревоги. При иныхъ обстоятельствахъ изъ него могъ бы выйти лихой воинъ, который отличался бы при вылазкахъ и на аванпостной службѣ; но такъ какъ онъ, подобно большинству своихъ современниковъ изъ не-военныхъ, воспитался въ духѣ отвращенія отъ войны, его склонность къ сильнымъ ощущеніямъ нашла себѣ исходъ въ той „мирной войнѣ“, *Krieg im Frieden*, которая составляла существенную сторону его романа съ Кинеей.

Въ этомъ отношеніи полную противоположность къ Проперцію представляетъ собою Тибуллъ, такой-же безусловно мирный гражданинъ, какъ Гораций, отъ котораго онъ отличается отсутствіемъ преобладанія ума и менѣ сангвиническимъ темпераментомъ. Что касается значенія любви въ жизни Тибулла, то и его возлюбленные играли нѣкоторую и даже необходимую роль въ воспроизведеніи его идеала, но объемъ этой роли былъ незначителенъ, какъ и у Горация, потому что элементы ихъ идеаловъ были распределены равномерно.

Наибольшее нарушеніе равновѣсія въ условіяхъ внутренняго благополучія наблюдается у Катутла, который по этому и представляетъ наибольшій интересъ въ исторіи любви у древнихъ. Но прежде, чѣмъ мы возвратимся къ этому единственному въ своемъ родѣ поэту, попытаемся опредѣлить характеръ той любви, которая дала содержаніе римской элегии. Есть ли эта любовь нѣчто особое, свойственное лишь извѣстному мѣсту и времени, или общечеловѣческое и вѣчное, только извнѣ видоизмѣненное преходящими бытовыми формами?

Всякая любовь, хоть сколько-нибудь достойная этого имени, т.-е. затрогивающая не одну животную сторону человѣка, коренится въ стремленіи къ идеалу. Но что значить

стремиться къ идеалу? Мухаммедъ сказалъ, что всякая душа родится мусульманкой. Мы, христіане, не считаемъ нужнымъ приписывать душѣ новорожденнаго человѣка непременно свою вѣру, хотя могли бы это сдѣлать съ гораздо большимъ правомъ, чѣмъ мусульмане, потому что отличительная черта христіанства есть именно то свойство, которое называется человѣчностью или гуманностью. Но это утвержденіе относилось бы къ душѣ, какъ желающей приблизиться къ идеалу, т.-е. отрицающей себя ради высшаго начала, что ведетъ прямо и цѣликомъ къ религіи или къ философіи, а вѣдь душа рѣдко доходитъ собственными силами до такого самоотверженія, и ужъ во всякомъ случаѣ не сразу. Когда у человѣка являются первые помыслы объ идеалѣ, онъ стремится, наоборотъ, приблизить его къ себѣ, такъ или иначе олицетворивъ его и такимъ путемъ сдѣлавъ его доступнѣе себѣ. Въ этой стадіи развитія душа не христіанка, а скорѣе язычница, потому что она такъ или иначе покушается на „сотвореніе кумира“. Здѣсь идетъ рѣчь, конечно, о кумирѣ не религіозномъ, объединяющемъ, хоть и частями (при многобожіи), все міровоззрѣніе человѣка по извѣстнымъ формамъ, болѣе или менѣе условнымъ и закрѣпленнымъ въ преданіи, а лишь о кумирѣ, такъ сказать, сердечномъ, который воплощаетъ въ себѣ завѣтныя мечты личности, моральныя и эстетическія, и своимъ присутствіемъ, хотя бы даже не вполне реальнымъ, поддерживаетъ въ ней вѣру въ нихъ и готовность служить имъ. Несомнѣнно, что и такой идеалъ восходитъ къ основѣ метафизической; но такъ какъ первые его проблески являются въ чувствѣ, а не въ мысли, онъ представляется намъ какъ бы болѣе конкретнымъ, чѣмъ только мыслимый, а потому навязывается нашему воображенію, которое и усиливается облечь его въ опредѣленную форму. При одинаковомъ вниманіи къ духу и къ его многообразнымъ проявленіямъ въ веществѣ и при точномъ сознаніи отношенія между этими обоими видами бытія воображеніе дѣйствуетъ творчески и воплощаетъ идеалъ посредствомъ искусства, образовательнаго или

необразовательнаго,—все равно, потому что поэзія не может обойтись безъ образовъ, а средства музыки вполнѣ матеріальны. Но такой способъ приближенія идеала возможенъ лишь подъ условіемъ извѣстной высоты культуры, и чѣмъ болѣе представленіе идеала растворяется въ искусствѣ, тѣмъ, значить, культура выше и, притомъ, равномернѣе, безъ предпочтенія духа передъ матеріей или наоборотъ. Мы, люди конца XIX вѣка, охотно признаемъ свое время самымъ культурнымъ во всей исторіи, но высота—понятіе относительное, а существенный признакъ его состоитъ въ томъ, что эта квалификація должна быть примѣнима приблизительно съ одинаковымъ правомъ ко всѣмъ подводимымъ подъ это понятіе предметамъ. Высока та культура, которая осуществляетъ синтезъ періода, истекшаго со времени такой же синтетической эпохи въ исторіи культуры. Такую высоту культуры при равновѣсіи начала духовнаго и вещественнаго мы находимъ у грековъ въ эпоху процвѣтанія ихъ искусства. Но приближеніе къ себѣ идеала этимъ—и только этимъ—путемъ равняется признанію его отсутствія въ дѣйствительномъ мірѣ. Въ сущности это и не приближеніе идеала къ человѣку, а лишь условное изображеніе его для человѣческаго пониманія человѣческими средствами, со всѣми ограниченіями, какія вызываются предѣлами даннаго искусства. Греки ясно сознавали недостаточность каждаго искусства въ отдѣльности и старались пополнить ее при помощи соединенія нѣсколькихъ искусствъ, расписывая статуи и зданія или изготовляя ихъ части изъ различнаго матеріала и сочетая поэзію съ музыкой и пляской (но не пользуясь средствами, посторонними искусствамъ, каковы механизмъ, освѣщеніе помимо солнечнаго, шумъ вмѣсто тоновъ и т. п.). Однако и соединять можно только искусства однородныя—одно искусство пространства и времени съ другимъ такимъ-же, но и думать нельзя о совмѣщеніи Фидіева Зевса съ его гомеровскимъ первообразомъ въ одномъ произведеніи, какъ это ни желательно, потому что Зевсъ въ изваяніи нѣмъ и неподви-

жень, а въ поэмѣ—не воспринимается ни однимъ изъ пяти чувствъ. Для того чтобы ограничить свое представленіе идеала изображеніемъ его въ искусствѣ,—не говоря уже о созерцаніи идеала въ мысли,—нужно метафизическое его пониманіе, какъ чистой идеи, лежащей внѣ опыта. Разумѣется, только такое отношеніе къ идеалу и допустимо съ точки зрѣнія логики по самому его опредѣленію. Это и есть настоящій идеализмъ, который неразрывно связанъ съ религіей и съ философіей. Потому-то искусство у грековъ такъ близко къ религіи, потому и высшее развитіе его совпало съ высшимъ и плодотворнѣйшимъ напряженіемъ философской мысли.

Но, говорить Дельвигъ, чѣмъ ближе къ небу, тѣмъ холоднѣе. Если мы ограничимъ примѣненіе этого замѣчанія житейскимъ обиходомъ, именно отношеніями личности къ себѣ подобнымъ, хотя-бы даже поскольку эти отношенія входятъ въ поэзію, Дельвигъ правъ: чѣмъ яснѣе будетъ намъ представляться различіе между идеаломъ и людьми, тѣмъ менѣе будемъ мы цѣнить отдѣльную личность, хотя можемъ всей душой любить тотъ многочисленный комплексъ личностей, который объединяется понятіемъ „человѣкъ“. Любовь къ отдѣльной личности, разумѣется, была и въ Греціи, потому что безъ любви человѣкъ не жилъ нигдѣ и никогда; но любовь слагается изъ различныхъ элементовъ, хотя общій характеръ ея при всякихъ сочетаніяхъ одинъ и тотъ же—исканіе своей половины, какъ говорить Аристофанъ въ Платоновомъ „Пирѣ“. Насколько мы знаемъ любовь у грековъ, они гораздо рѣже насъ терпѣли разочарованія—отчего? не были ли греческія женщины лучше нашихъ? совсѣмъ нѣтъ, а просто оттого, что грекъ гораздо рѣже очаровывался: онъ бралъ себѣ жену, можетъ быть, и по любви, т. е. чувствуя къ ней влеченіе, но не ожидалъ отъ нея ничего сверхъестественнаго и даже необыкновеннаго. Нельзя сказать, чтобы ему были чужды идеалы женскихъ добродѣтелей: онъ слыхалъ о Пенелопѣ, соблюдавшей вѣрность своему мужу за всѣ двадцать лѣтъ его отсутствія,

объ Алкестидѣ, пожертвовавшей для спасенія мужа своею жизнью, объ Антигонѣ, всецѣло посвятившей себя исполненію родственныхъ обязанностей, и могъ даже сочувствовать Гемону, наложившему на себя руки по смерти Антигоны, хотя браку съ нимъ она предпочла отданіе должныхъ почестей тѣлу брата; но всѣ эти идеальные женскіе типы, въ томъ числѣ и Елена, воплощеніе безупречной красоты, и вмѣстѣ съ ними безграничная любовь, представлялись греку, какъ и золотой вѣкъ, возможными только въ тѣ давно минувшія времена, къ которымъ эти преданія относятся. Едва-ли мы ошибемся, если скажемъ, что таковъ былъ господствующій характеръ любви у грековъ, по крайней мѣрѣ, со стороны мужчинъ: у женщинъ дѣло могло быть иначе; но если не считать представительницъ прекраснаго пола въ комедіяхъ Аристофана, о нихъ за этотъ періодъ извѣстно мало—и тѣмъ лучше для нихъ, прибавилъ бы грекъ, потому что, какъ говорилъ Перикль, лучшая женщина та, о которой въ мужскомъ обществѣ наименѣ слышно отзывовъ какъ въ порицаніе, такъ и въ похвалу. Взглядъ на женщину не измѣнился и тогда, когда появились изящныя и образованныя гетеры, представлявшія полную противоположность тому типу, на который, какъ на нормальный, указывалъ Перикль, отдававшій, впрочемъ, должное достоинствамъ Аспазіи: въ глазахъ грека гетеры были гетерами, а женщины—женщинами. Вообще ни женщина, ни любовь не занимали особенно важнаго мѣста въ духовной жизни грековъ.

Римлянинъ любилъ свою жену, блюстительницу его домашней жизни и мать его дѣтей, но о любви до брака и внѣ брака въ Римѣ мало слышно до послѣднихъ временъ республики. При патріархальности нравовъ и силъ родительской власти развитіе любви между римскими супругами шло, вѣроятно, тѣмъ несложнымъ путемъ, изображеніемъ котораго Лукреціей заключаетъ свою четвертую книгу:

Помимо божества и стрѣль любви подчасъ  
Хоть и невзрачная плѣнить умѣетъ насъ,



И женщина сама поступковъ чистотою,  
 Услужой нѣжною, наряда красотою  
 Сожителя къ себѣ привяжетъ до конца.  
 Еще привычкою связуются сердца.  
 Вѣдь, что хотя слегка долбятъ, но ушаченно,  
 Сдаваясь въ долгій срокъ, слабѣтъ постепенно.  
 Не такъ ли, капаю въ камень, водный токъ  
 И въ камнѣ ямину долбитъ за долгій срокъ?

Однако бывали въ Римѣ примѣры такой сильной супружеской любви, что мужъ не могъ пережить жену, и наоборотъ. Три такихъ случая рассказываетъ Валерій Максимъ въ шестой главѣ четвертой книги. Изъ нихъ одинъ особенно замѣчательнъ своей поэтической обстановкой. Маркъ Плавтій, отводя союзнической флотъ въ Азію, прибылъ со своей женой, Орестиллой, въ Тарентъ. Тамъ она заболѣла и умерла. Во время похоронъ, при прощаніи, Плавтій внезапно бросился на свой мечъ и тутъ же испустилъ духъ. Присутствовавшіе при этомъ его друзья возложили его на костеръ, не раздѣвая, въ тогъ и въ обуви, рядомъ съ женою и сожгли обоихъ вмѣстѣ, а затѣмъ похоронили ихъ останки въ одной гробницѣ, которая и во времена Валерія Максима была извѣстна подъ названіемъ гробницы „двухъ любящихъ“ (*duo φιλόβυτοι*). Этотъ примѣръ привлекаетъ къ себѣ вниманіе не только своею поэтичностью, но и тѣмъ, что Плавтій, наперекоръ завѣтамъ римской доблести, изъ-за смерти жены не исполнилъ возложеннаго на него государствомъ порученія. Положимъ, что онъ лишилъ себя жизни въ припадкѣ отчаянія или, какъ теперь говорятъ, подъ вліяніемъ аффекта. Но въ сдержанномъ, дисциплинированномъ римлянинѣ, особенно военномъ, страненъ и такой аффектъ изъ-за женщины, этого необходимаго зла, какъ опредѣлялъ жену Метелль Нумидійскій \*). Вѣдь поступокъ Плавтія значить, что при послѣднемъ взглядѣ на лицо его покойной жены жизнь представилась ему праздною,—ему, воспитан-

\*) Gell. I, 6, 2.

ному въ непрекословномъ повиновеніи требованіямъ государства,—ему, полководцу, да еще при исполненіи служебнаго долга! Ясно, что эта женщина заняла много мѣста въ его сердцѣ и помыслахъ. Если бы онъ выразилъ свои чувства словами, онъ сказалъ бы, какъ трубадуръ Понсъ Капдуэльскій въ заплачкѣ по своей „госпожѣ“ Аделаидѣ (Alazais):

Веселья нѣтъ, и радость отошла,  
И цѣлый свѣтъ ничтожень сталъ и пустъ!\*)

Здѣсь мы встрѣчаемся съ явленіемъ, рѣдкимъ въ древнемъ мірѣ, съ настроеніемъ, отъ котораго вѣетъ инымъ духомъ, болѣе понятнымъ для насъ, чѣмъ желѣзная твердость, прославившая римлянъ. Тѣмъ же духомъ, хоть и не въ такомъ бурномъ проявленіи, но зато въ формѣ словесной и потому болѣе доступной разбору, проникнута и римская элегія, а у Катуллы—всѣ стихотворенія, относящіяся къ Лезбіи.

А въ чемъ, наконецъ, состоитъ этотъ иной, понятный намъ духъ? Въ томъ, что любовь, какъ чувство, рѣзко отдѣляется отъ привязанностей, основанныхъ на долгѣ и народной привычкѣ, и предметъ такой любви ставится выше привязанностей этого рода и даже выше всего на свѣтѣ. Поэтому распространеніе этого духа въ обществѣ, особенно сознательное, возможно только при ослабленіи обязательныхъ привязанностей настолько, что у человѣка является вниманіе къ своимъ личнымъ чувствамъ въ противоположность массѣ членовъ одной съ нимъ общественной группы и оказывается достаточный досугъ для развитія этихъ чувствъ и, далѣе, для удовлетворенія ихъ. Это тотъ переломъ, который, Гете въ своемъ сравненіи Шекспира съ древними и новѣйшими писателями охарактеризовалъ по отношенію къ литературѣ слѣдующими словами: „Преобладающей чертой въ древнихъ поэтическихъ произведе-

\*) Jois es delitz e deportz es perduz  
E totz lo mons es tornatz a nien.

ніяхъ является несоотвѣтствіе между долгомъ (Sollen) и совершеніемъ (Vollbringen), а въ новѣйшихъ—между хотѣніемъ (Wollen) и совершеніемъ“. Когда нарушается нравственный синтезъ общественнаго сознанія, когда міросозерцаніе общества выходитъ изъ равновѣсія въ распредѣленіи интересовъ общихъ и частныхъ, измѣняясь въ пользу личности, тогда и личность утрачиваетъ свое внутреннее равновѣсіе. Центръ тяжести и въ то же время точка опоры для нравственнаго равновѣсія члена общества есть убѣжденіе въ томъ, что его личное благо совпадаетъ съ благомъ общимъ и что созданіе или утверженіе общаго блага зависитъ отчасти отъ его личной готовности и стараній. Причины усиленія, какъ и упадка, этого убѣжденія многоразличны и не относятся къ предмету этого изслѣдованія, но вѣрно то, что въ Греціи время діадоховъ и въ Римѣ при переходѣ республики въ монархію, какъ и во Франціи, Германіи и Персіи отъ XI до XIV вѣка включительно, условія для отрѣшенія личныхъ интересовъ отъ общихъ существовали, и тогда же во всѣхъ этихъ странахъ процвѣла эротическая поэзія опредѣленнаго характера, въ основѣ одного и того же, несмотря на мѣстныя различія, зависящія отъ обычаевъ, вѣры и предшествующей исторіи.

Дѣло въ томъ, что человѣкъ, если не имѣетъ центра духовной жизни, общаго со своими товарищами по государству, родичами и т. д., ищетъ центра личнаго. Плодомъ исканія идеала на свой страхъ является такъ называемый романтизмъ. Правда, это выраженіе не вполне опредѣленно, такъ какъ нѣкоторые понимаютъ его слишкомъ узко, ограничивая романтизмъ его ново-нѣмецкой разновидностью, другіе — слишкомъ широко, распространяя его чуть не на все не-классическое. Несостоятельность или, пожалуй, праздность второго пониманія очевидна, такъ какъ имъ захватываются отчасти несоизмѣримыя величины; что же касается перваго, то недостаточность его выясняется изъ сопоставленія тѣхъ явленій, которыя самими нѣмецкими романтиками привлекались въ сферу ихъ романтизма: ро-

мантическое міросозерцаніе они находили, съ одной стороны, у средне-вѣковыхъ германцевъ и романцевъ, съ другой—у персіанъ, также средне-вѣковыхъ, и у древнихъ индѣйцевъ. Итакъ, если мы согласимся называть романтизмомъ то, что подъ этимъ названіемъ разумѣли Гёте, братья Шлегели, Уландъ, Рюккертъ, Платенъ и другіе новые представители этого направленія, хотя и не вполне формулировали его, то для опредѣленія романтизма мы должны вывести общее изъ элементовъ, вошедшихъ въ составъ той литературной школы, поборникомъ которой, но одностороннимъ, былъ у насъ Жуковскій. Онъ виновникъ того, что у многихъ изъ насъ съ понятіемъ романтизма связывается представленіе чего-то туманнаго, неуловимаго и вмѣстѣ страшнаго. Но совершенно правъ Гёте, когда, отвергая принадлежность Шекспира къ романтикамъ (куда его относили между прочимъ Пушкинъ), указываетъ на то, что онъ лишь въ самой нѣжной сторонѣ своей, да и то лишь краемъ, едва соприкасается съ *Sehnsucht*—болѣзненной тоской по чемъ-то далекомъ и трудно-достижимомъ, иногда и смутномъ. Послѣдній признакъ, въ глазахъ узкихъ романтиковъ очень важный, на самомъ дѣлѣ несущественъ, потому что бѣльшая или меньшая ясность объекта тоски зависитъ какъ отъ его свойства, такъ и отъ степени приближенія къ нему. Но самая тоска, стремленіе, чаяніе есть необходимая черта романтизма. Вотъ здѣсь-то, при опредѣленіи объекта своей тоски, душа и обнаруживаетъ свои языческія наклонности.

Если розы въ цвѣтникѣ ужъ нѣтъ нигдѣ,  
Розы духъ гдѣ взять мнѣ?—въ розовой водѣ,

говорить въ своемъ Месневи \*) Джелаль-эд-динъ Руми, персидскій поэтъ XIII вѣка, одинъ изъ крупнѣйшихъ представителей мусульманскаго пантеистическаго романтизма, называемаго суфизмомъ. Это значитъ: если мы не находимъ

---

\*) Такъ называется у персіанъ всякая поэма; въ которой каждые два стиха снабжены особой римой, какъ «Шильйонскій узникъ» Жуковскаго или «Сказка о царѣ Салтанѣ» Пушкина.

идеала въ окружающей насъ дѣйствительности, мы должны довольствоваться частными его проявленіями. Западнѣй романтикъ точно также старается подмѣнить идеаль его проявленіемъ въ дѣйствительности. Но такъ какъ суфій предполагаетъ идеаль, или, что то-же, божество, разлитымъ по всей природѣ въ разныхъ степеняхъ проявленія, то и самое близкое къ совершенству созданіе онъ цѣнитъ лишь постольку, поскольку оно является воплощеніемъ идеала, а романтикъ изъ христіанъ или изъ философски-образованныхъ язычниковъ, отдѣляющій идеаль отъ природы, чтитъ идеаль въ одномъ какомъ-либо созданіи, именно, что и естественно, въ человѣческой особи другого пола. Впрочемъ и романтикъ бываетъ иногда близокъ къ пантеизму, и этому вопросу стоить посвятить мимоходомъ нѣсколько словъ, изъ которыхъ выяснится и отношеніе романтизма къ мистицизму вообще и склонность романтизма къ таинственной неопредѣленности и къ ужасамъ.

Романтикъ, предполагая возможность воплощенія идеала въ созданіи, тѣмъ самымъ, какъ выражались схоластики, *implicite* допускаетъ и возможность воплощенія идеала или, говоря иначе, божества въ мірѣ явленій вообще. Потому онъ легко переходитъ на пантеистическую почву, одушевляя природу и затѣмъ олицетворяя ея силы въ сверхъестественныхъ существахъ, какъ эльфы, феи, русалки и т. п. Отсюда—соприкосновеніе романтизма съ мифологіей, но обыкновенно не съ классической, кромѣ тѣхъ ея представленій, которыя подверглись германской или романской пердѣлкѣ, лишившей древнихъ боговъ ихъ осязательныхъ, строго-антропоморфическихъ образовъ (что, впрочемъ, могло идти отчасти еще отъ италиковъ). При такомъ взглядѣ на природу все въ ней представляется таящимъ въ себѣ нѣчто, выходящее за предѣлы наблюденія и обычныхъ понятій о предметахъ, иногда и грозящее опасностью, если не будутъ приняты мѣры, основанныя на томъ же предположеніи сверхъестественнаго содержанія въ окружающемъ мірѣ. Суевѣрное настроеніе и безъ того легко нападаетъ на че-

ловѣка, когда онъ стремится къ цѣли, достиженіе которой зависитъ отъ непредвидѣнныхъ и непонятныхъ условій. Этимъ психологическимъ фактомъ можетъ отчасти объясняться значительная доля суевѣрія у римскихъ элегиковъ, хотя римляне вообще не были чужды суевѣрія даже въ эту скептическую эпоху. Очень характерно слѣдующее стихотвореніе Вальтера фонъ - деръ - Фогельвейде (65—66 Lachm.):

Въ раздумьѣ мрачномъ я сидѣлъ,  
Тяжелымъ занять размышленьемъ;  
Ее покинуть я хотѣлъ,  
Но былъ удержанъ утѣшеньемъ.  
Не утѣшенье даже было то,  
А утѣшеньице едва-едва;  
Сказать,—такъ будутъ вамъ смѣшины мои слова.  
Но безъ причины радъ бываетъ рѣдко кто.  
Мнѣ стебелекъ веселье далъ:  
Онъ укрѣпилъ меня въ надеждѣ.  
Я по соломинкѣ гадалъ,  
Какъ у дѣтей то видѣлъ прежде.  
Судите сами, точно-ль я любимъ:  
«Да, любить... нѣтъ, не любить... да... нѣтъ... да».  
И такъ при счетѣ былъ конецъ хорошъ всегда.  
Вотъ утѣшенье мнѣ; пришла и вѣра съ нимъ.

То же настроеніе, но облагороженное классической редакціей, выражено въ одной изъ «Римскихъ элегій» Гёте:

Благочестивы влюбленные: чтимъ мы всѣхъ демоновъ тайно,  
Каждога бога покровъ, каждой богини зовемъ \*).

Тѣмъ болѣе таинственное и глубокое значеніе получаетъ самъ предметъ любви, служащей романтику центромъ всѣхъ его мечтаній и рѣшеній, къ которому онъ, гдѣ бы ни былъ, безпрестанно обращается умомъ и сердцемъ, какъ мусульманинъ на молитвѣ—къ Меккѣ. Избранникъ души представляется назначеннымъ судьбою, «суженымъ», что такъ тро-

\*) Fromm sind wir Liebende, still verehren wir alle Dämonen,  
Wünschen uns jeglichen Gott, jegliche Göttin geneigt.

гательно и вмѣстѣ подробно выражено Пушкинымъ въ письмѣ Татьяны и гораздо раньше, но и менѣе опредѣленно — Гилемомъ Кабестанскимъ:

Я вашъ безспорно:  
Еще васъ не видавъ,  
Призналъ покорно  
Я силу вашихъ правъ. \*)

Такой взглядъ на предметъ любви у романтика понятенъ впрочемъ и помимо суевѣрнаго настроенія, какъ и забвеніе своей личности передъ любимымъ человѣкомъ, что также роднитъ романтика съ мистикомъ, особенно съ суфіемъ. Конечная цѣль суфія—слиться со своимъ любимцемъ, Богомъ, и разойтись въ немъ безъ остатка, какъ капля въ морѣ. Вотъ какъ это соединеніе и въ то же время отождествленіе представлено въ Месневи Джелаль-эд-дина Руми:

Нѣкто къ другу прибылъ, стукнулъ у дверей.  
Другъ спросилъ: «Кто ищетъ помощи моей?»—  
«Я», сказалъ онъ.—«Уходи: часъ не приспѣлъ:  
Сѣсть за столъ со мной не можетъ, кто незрѣлъ.  
Лишь разлука дастъ незрѣлому закалъ;  
Безъ нея онъ какъ бы лести избѣжалъ?».  
Въ земли дальнія бѣднякъ направилъ ходъ  
И горѣлъ въ огнѣ разлуки цѣлый годъ.  
Какъ созрѣлъ онъ и сгорѣлъ, пришелъ назадъ  
Въ тѣ мѣста, гдѣ жилъ его по сердцу братъ,  
Стукнулъ въ дверь кольцомъ съ опаскою едва,  
Робко взвѣсивъ напередъ свои слова.  
Другъ окликнулъ: «Кто тамъ въ дверь стучитъ чужой?»  
Онъ въ отвѣтъ: «Здѣсь тоже ты, любимецъ мой!».—  
«Если ты—все тотъ-же я, войди, о я!  
Я двоимъ пріютъ мой тѣсенъ для житья.  
Сквозь иглу пройти двумъ нитямъ нелегко;  
Ты одинъ—войди со мной въ одно ушко!».

\*)

Be-m par que-m vensa  
Vostri' amors, qu' ans que-us vis,  
Fon m' entendensa  
Que-us ames e-us servis.

Отличается отъ суфія романтикъ во всякомъ случаѣ тѣмъ, что, если онъ язычникъ, онъ не возводитъ свои божества къ единству, если единобожникъ, то отдѣляетъ Бога отъ природы. Религіозный романтизмъ единобожника, если совершенно свободенъ отъ языческихъ воспоминаній, безъ которыхъ и невозможно одухотвореніе природы (какъ, на примѣръ, въ Шиллеровомъ „Боги Греціи“), воплощаетъ идеаль въ одномъ существѣ, какъ романтизмъ свѣтскій, но въ существѣ духовномъ, овеществленномъ при помощи воображенія иногда до такой степени, что отношеніе религіознаго романтика къ своему воплощенному идеалу почти таково же, какъ отношеніе свѣтскаго къ своему. Овеществляются легче, конечно, такія божественныя существа, которыя извѣстны и въ человѣческомъ образѣ. У индѣйцевъ брахманской вѣры, многобожниковъ, но склонныхъ къ объединенію божества въ тримурти (троицѣ изъ Брахмы, Вишну и Сивы), самый благодарный типъ для романтическаго представленія есть Вишну со своими аватарами (воплощеніями); имъ мастерски воспользовался ко всему примѣнявшійся Гете въ стихотвореніи „Богъ и баядерка“. Въ поклоненіи Буддѣ также есть романтическія черты. Лишено ихъ—и понятно, почему—богопочитаніе у евреевъ и мусульманъ, но не христіанство, особенно въ самой романтической изъ церквей—въ католичествѣ (см., на примѣръ, сонетъ 12 Петрарки). Кое-гдѣ такія божественныя существа считаются вселившимися въ живыхъ людей, что составляетъ, такъ сказать, двойной романтизмъ. Религіозный романтизмъ въ свою очередь вліяетъ на свѣтскій, придавая отношенію къ воплощенному идеалу религіозную окраску, чему особенно много примѣровъ также у католиковъ, у которыхъ и развился культъ женщины въ такой формѣ, что Данте и Петрарка соприкасаются со святымъ Францискомъ Ассизскимъ и т. п.

Само собою разумѣется, что смѣшеніе частичнаго проявленія идеала съ его полнымъ воплощеніемъ можетъ произойти у язычниковъ и помимо философскаго воспитанія, если



есть въ наличности тѣ условія, при которыхъ человѣкъ не довольствуется общимъ идеаломъ. Такой примѣръ мы находимъ въ миѣѣ о Пигмаліонѣ \*), изваявшемъ статую идеальной, по его понятіямъ, женщины и влюбившемся въ свое созданіе, которое потомъ по его молитвѣ было одушевлено Афродитой. Слѣдуетъ обратить вниманіе на то, что, работая надъ статуей, онъ имѣлъ въ виду изобразить не богиню, а только женщину: слѣдовательно, онъ не хотѣлъ представить сверхъестественный идеаль, насколько это исполнимо человѣческими средствами, а воплотить свой личный идеаль обыкновенной женщины, въ чемъ и успѣлъ, не сумѣвъ только добавить то, что лежитъ внѣ человѣческаго искусства, — жизнь. Итакъ, онъ желалъ не приблизиться къ идеалу, а приблизить его къ себѣ, очеловѣчивъ его во всѣхъ отношеніяхъ. Имъ руководило то-же чувство, которое опредѣлило выборъ Дамайанти. Кромѣ нишадскаго царька Наля, еще прежде заявившаго ей о своей любви при посредствѣ гусей, къ ней на сватовство явилось много царственныхъ жениховъ и между ними четыре бога, которые приняли видъ Наля и лишь по ея горячей мольбѣ обнаружили нѣкоторые признаки своего существа:

И боги ей себя тогда явили:

Безъ пота всѣ и безъ движенья глазъ,  
Въ вѣнкахъ живыхъ, свободные отъ пыли,  
Стоять чуть-чуть, поверхъ земли держась.

Бросая тѣнь, съ вѣнкомъ, поникшимъ долу,  
Въ пыли, въ поту, съ миганіемъ очей,  
Съ ногами, вплоть приближенными къ полу—  
Таковъ стоялъ Нишада царь предъ ней.

(V, 25 слѣд.).

---

\*) Возможно, что Пигмаліонъ былъ не греческаго происхожденія, какъ и соименный ему братъ Дидоны и какъ богиня, превратившая статую въ женщину; но миѣѣ объ этомъ художникъ во всякомъ случаѣ подвергся у грековъ туземной передѣлкѣ, хотя, можетъ быть, и незначительной.

И Дамаянти выбрала смертнаго и несовершеннаго Наля не только по нравственному долгу, а и по любви, которую она почувствовала къ нему, какъ только онъ пришелъ къ ней съ извѣстіемъ о предстоящемъ сватовствѣ боговъ. Но при томъ сходствѣ съ любовью романтиковъ, которое замѣчается въ чувствѣ Пигмалиона къ своей статуѣ, тотъ же миѳъ заключаетъ въ себѣ черту, свойственную иному міровоззрѣнію и культурѣ, отличной отъ той, среди какой особенно легко и полно развивался романтизмъ. Пигмалионъ воплотилъ свой идеаль женщины, насколько это возможно, собственными средствами, а романтикъ надѣется найти готовое воплощеніе идеала. У грека былъ подъ рукою исходъ, хоть и недостаточный, въ образовательномъ искусствѣ, которое служитъ клапаномъ избытку тоски по идеалу, не находящей себѣ удовлетворенія ни въ поэзіи, ни въ музыкѣ. Вотъ причина, почему эпохи наибольшаго напряженія романтизма обыкновенно совпадаютъ съ эпохами отсутствія или, по крайней мѣрѣ, слабаго развитія живописи и ваянія и постепенно минуютъ съ поднятіемъ этихъ искусствъ, выдвигающимъ впередъ чистый идеализмъ. То же можно устанѳвить и для эпохъ процвѣтанія мистицизма, направленія, родственнаго романтизму, такъ какъ мистикъ, усиливаясь приблизиться къ идеалу, или боже-ству, и даже слиться съ нимъ путемъ чувства, долженъ сдѣлать трансцендентный предметъ своего стремленія доступнымъ и слѣдовательно приближаетъ его къ себѣ, иногда овеществляя чувство до чувственности. И мистику, и романтику одинаково необходима помощь воображенія, но у мистика оно особенно живо и еще часто поддерживается неестественнымъ напряженіемъ нервовъ, потому что только воображеніемъ онъ можетъ придать своему идеалу какой-нибудь чувственный образъ, а романтику воображеніе нужно для уравненія избраннаго сердцемъ существа съ направляющимъ его поиски идеаломъ. Всякій романтикъ рассуждаетъ приблизительно такъ, какъ Бернардь Вентадорнскій:

Я не дивлюсь, что мнѣ она мила;  
 Я въ мірѣ лучше ни одной не знаю:  
 Умна, добра, прекрасна, весела—  
 Такая вся точь въ точь, какъ я желаю.  
 Хулить ее не стану: нѣтъ въ ней зла;  
 А то бы мнѣ и ложь не помогла.  
 Не знаю, что въ ней дурно, и смолкаю \*).

Задача осложняется тѣмъ, что

Никто не зрячъ въ любви безумной (Проперцій II, 14-III,  
 6, 18),  
 Кто любовью ослѣпленъ, какъ можетъ видѣть? (Вальтеръ  
 фонъ-деръ-Фогельвейде, 69 Lachm.) \*\*),  
 Любовь, что видно, дѣлаетъ невидимымъ,  
 А что невидимо, любовь покажетъ (Аріостъ, Неистовый  
 Орландъ, п. 1-я, LVI, 5) \*\*\*),—

мало того:

Нерѣдко, Полифемъ, очамъ любви пристрастнымъ  
 И некрасивое является прекраснымъ (Θεокритъ, 6, 18),

въ чемъ даже была своего рода техника, изложенная Лукреціемъ (IV, 1134—1160), потомъ Овидіемъ (Ars., II, 657—662) и отъ нихъ перешедшая къ Мольеру (Misanthrope II, 5).

Съ точки зрѣнія логики и мистикъ, и романтикъ равно несостоятельны: одинъ добивается чувственного общенія со сверхчувственнымъ, другой ищетъ совершенства въ завѣдомомъ несовершенствѣ. Но изъ нихъ мистикъ въ извѣстномъ смыслѣ счастливѣе своего собрата по исканію духовнаго философскаго камня: принципиально отказавшись отъ

\*) N-om meravilh de s' amor, si-m ten pres,  
 Quar genser cors non crei qu' e-l mon si mire:  
 Bel e gentil, coind' e gai e cortes  
 E tot aital com ieu vuelh e dezire;  
 Non dirai mal de leis, quar non i es;  
 Ben l'agra dig de joi, s'ieu li saupes,  
 Mas non o sai, per qu' ieu m'en lais de-l dire («Ben m'an perdut lai en-  
 ves Ventadorn»).

\*\*) Den diu minne blendet, wie mac der gesehen?

\*\*\*) Quel que l'uom vede, Amor gli fa invisibile,  
 E l'invisibil fa veder Amore.

содѣйствія ума, онъ наконецъ разстроиваетъ свое воображеніе и нервы, иногда искусственно, до такой степени, что наслаждается соединеніемъ со своимъ идеаломъ такъ, какъ если бы оно совершалось въ дѣйствительности, а романтикъ, старающійся увѣрить себя, что при оцѣнкѣ носителей его идеала пользуется силой ума, и во всякомъ случаѣ болѣе трезвый, никогда не можетъ довести себя до полной увѣренности въ совпаденіи носителя съ идеаломъ. Онъ лжетъ передъ самимъ собой, какъ нѣжная мать неудачнаго ребенка или какъ преступникъ, оправдывающій передъ своей совѣстью свое предосудительное дѣяніе, и въ минуты умственного просвѣтлѣнія мучится сознаниемъ своего на половину добровольнаго заблужденія. Чѣмъ этотъ самообманъ искреннѣе, тѣмъ мучительнѣе эти минуты, а чѣмъ чаще избранница даетъ поводъ къ его изобличенію, тѣмъ скорѣе онъ своимъ возвратомъ отравляютъ жизнь несчастнаго мечтателя. Понятно, что сила романтическаго самовнушенія рѣдко дѣйствуетъ до старости: въ извѣстномъ возрастѣ романтикъ, больно ожегшись на своихъ живыхъ идеалахъ и уступивъ увѣщаніямъ ума, все болѣе забирающаго верхъ надъ сердцемъ и воображеніемъ, или дѣлается идеалистомъ, или просто мирнымъ обывателемъ, или даже заставляетъ своей нравственной физиономіей припомнить венеціанскую эпиграмму Гете:

Всякій мечтатель, по мнѣ, лѣтъ въ тридцать долженъ быть  
распять:

Свѣтъ лишь узнаетъ простака, плутомъ становится самъ \*).

Но ни изъ логическихъ противорѣчій романтизма, ни изъ отдѣльныхъ случаевъ его исхода, не всегда похвальныхъ, отнюдь не слѣдуетъ, что романтизмъ имѣетъ для своихъ послѣдователей лишь отрицательныя стороны. Человѣкъ на человѣка не приходится: есть люди мысли и формулы, и есть люди чувства и образа. Первые склонны къ идеализ-

\*) Jeglichen Schwärmer schlägt mir ans Kreuz im dreissigsten Jahre:  
Kennt er nur einmal die Welt, wird der Betrogne der Schelm.

му, вторые—къ романтизму. Первые могут питать свою любовь къ идеалу созерцаніемъ его помимо готоваго проявленія, и если стремятся къ его воплощенію въ образахъ, то эти образы они строятъ сами; но къ этому способны и потому склонны лишь немногіе избранныки, а большинство чистыхъ идеалистовъ довольствуется формальнымъ постиженіемъ идеала. Вторые умѣютъ служить идеалу только въ томъ случаѣ, когда чувствуютъ его въ живомъ существѣ другого пола, что придаетъ ихъ стремленію къ идеалу двойкую конкретность. Безъ живого идеала они мрачны, разсѣяны и неспособны къ дѣятельности, испытывая то настроеніе, которое изображаетъ Гейне (Die Heimkehr XXXIV):

И все такъ холодно и вяло,  
Такъ безтолково все кругомъ!  
Не будь любви у насъ хоть мало,  
Опоры не было-бъ ни въ чемъ.

Зато, когда удается имъ найти предполагаемое воплощеніе идеала, прирожденное имъ идеалистическое настроеніе напрягается до того, что не только они сами, но и весь міръ имъ кажется преображеннымъ къ лучшему. Это радостное настроеніе изображено нѣсколько наивно, но наглядно тѣмъ же Бернардомъ Вентадорнскимъ:

Въ сердце лучъ запаль мнѣ ясный—  
Все кругомъ свѣтлѣетъ.  
Вотъ цвѣты—лазурный, красный,  
Хоть морозомъ вѣетъ;  
Но сильнѣй порой ненастной  
Мнѣ судьба радѣетъ,  
Такъ какъ съ пѣсней сладкогласной  
И успѣхъ мой зрѣетъ.  
Отъ сердца полноты  
Мнѣ свѣтлыя мечты  
Кажутъ зелень и цвѣты  
Тамъ, гдѣ снѣгъ бѣлѣетъ \*).

\*) Tant ai mon cor plen de joia,  
Tot me desnatura;

И относительно себя романтики въ этомъ случаѣ не ошибаются: тутъ-то они и достигаютъ доступной имъ нравственной и нерѣдко умственной высоты \*). Этотъ подъемъ духа часто наблюдается у влюбленныхъ, но онъ зависитъ не отъ любви самой по себѣ: такое настроеніе развивается въ человѣкѣ тѣмъ сильнѣе, чѣмъ болѣе онъ способенъ чувствовать (не только мыслить) себя лишь частью мірозданія, почему и вообще сквозь частное ему представляется общее: иначе и любимое имъ существо не могло бы напоминать ему идеала. А кто собственную достолюбезную особу ставитъ средоточіемъ всего сущаго, того любовь не подниметъ надъ самимъ собой, независимо отъ дѣйствительной цѣнности идеализованнаго имъ человѣка, но еще опуститъ до уровня предмета его нѣжности, если послѣдній ниже своего обожателя, и душевное состояніе такого влюбленнаго выразится не восторженностью, которая захватываетъ и окружающихъ, а приторной сентиментальностью, жалкой и докучной, да еще въ добавокъ основанной отчасти на бессознательномъ, а иногда и сознательномъ подражаніи проявленіямъ романтическаго чувства. Сентиментальность и есть по большей части не что иное, какъ романтизмъ внѣшній, формальный, почему въ ней неизбежно

Flors blanca, vermelh' e bloja  
 Me sembla freidura,  
 Qu' ab lo vent et ab la ploja  
 Me creis m' aventura,  
 Per que mos pretz mont' e poja  
 E mos chans melhura.  
 Tant ai al cor d' amor,  
 De joi e de doussor,  
 Per que gels me sembla flor  
 E la neus verdura.

\*) Петрарка приписываетъ Лаурѣ благотворное вліяніе на его чувства и поступки, наприм., въ сонетѣ 16. Это явленіе такъ извѣстно, что и Донъ-Жуанъ Пушкина говорить Доннѣ Аннѣ совершенно въ духѣ романтическаго поклоненія:

Вась полюбя, люблю я добродѣтель—  
 И въ первый разъ смиренно передъ ней  
 Дрожащія колѣна преклоняю.

слышится фальшивая нота. Само собою разумѣется, что между идеализмомъ и романтизмомъ и между романтизмомъ и сентиментальностью есть много посредствующихъ звеньевъ, что легко прослѣдить и на живыхъ людяхъ, и въ литературѣ, гдѣ есть представители романтизма идеалистическаго и романтизма сентиментальнаго. Такъ же разнообразны комбинаціи романтизма и съ любовью чувственной, весьма обыкновенныя, если не господствующія, въ рыцарскомъ быту, одной изъ основъ котораго мы привыкли считать культъ женщины. Судя по тогдашней поэзіи — а гдѣ же искать вѣрнаго выраженія чувствъ, какъ не въ поэзіи? — этотъ культъ соотвѣтствовалъ нашимъ представленіямъ о немъ далеко не всегда. Прежде всего его предметомъ были только чужія жены, а къ своимъ рыцари относились безо всякаго поклоненія. Что касается другихъ женщинъ, то трубадуры позволяютъ себѣ иногда совсѣмъ не почтительные отзывы о нихъ, не чуждаясь даже циническихъ мыслей, какъ въ тенсонѣ Петра Дурана (между мужемъ и женой), и неприличныхъ изобличеній съ именами, какъ въ романсѣ Гилема изъ Пуатье объ Агнесѣ и Эрмесенѣ, женахъ Гварина и Бернарда, и объ ихъ рыжемъ котѣ. Доставалось отъ пѣвцовъ и дамамъ ихъ сердца въ случаѣ измѣны \*) или холодности въ отвѣтъ на ухаживанье, противъ которой Рамбальдъ Оранжскій считаетъ полезными угрозы и даже ударъ кулакомъ въ носъ (въ пѣснѣ «Assatz sai d' amor»). Да и относительно этихъ дамъ мало рыцарей оказывалось Тогенбургами. Если Гете правъ, что

Истинна та лишь любовь, что пребудетъ всегда себѣ равной.

Все ли дозволимъ мы ей или откажемъ во всемъ, \*\*)

истинной любви не было и у рыцарей: какъ итальянцы

\*) О лживости женщинъ вообще см., наприм., сирвентъ (или вѣрнѣе, сирвентесь) Петра Карденаля «Senh En Eble, vostre vezi», строфы 3 и 4.

\*\*) Das ist die wahre Liebe, die immer und immer sich gleich bleibt,  
Wenn man ihr alles gewährt, wenn man ihr alles versagt  
(Vier Jahreszeiten, Sommer 24).

говорять теперь: „любить и не быть любиму—потерянное время“ \*), такъ и Бернардъ Вентадорнскій находить, что

Мольбы вотще—лишь праздная досада \*\*).

Такъ смотреть на дѣло не одни пылкіе романцы, но, на примѣръ, и болѣе хладнокровный и терпѣливый Вальтеръ фонъ-дерь-Фогельвейде опредѣляетъ любовь приблизительно такъ:

Тамъ любовь, гдѣ счастье намъ;  
Гдѣ лишь горе, тамъ нейдетъ любви названье:  
Ужъ не знаю, что за имя ей я дамъ \*\*\*).

Не менѣе колебаній романтизма между идеализмомъ и сентиментальностью замѣчается и въ Персіи, у суфіевъ, славящихъ Бога подъ видомъ возлюбленной или возлюбленнаго (что трудно различить вслѣдствіе отсутствія родовъ въ персидскомъ языкѣ); и здѣсь поэты то восходятъ черезъ дѣйствительность до первоисточника своего вдохновенія, то увлекаются проявленіями Божества въ дѣйствительности, уже безъ вниманія къ основѣ ихъ цѣнности, и, примѣняя къ созданію формы выраженія любви, возникшія на почвѣ почитанія Создателя, впадаютъ въ риторическую чувствительность. И на Западѣ, и на Востокѣ между истинными романтиками выступаютъ на поприще романтической поэзіи люди съ иными міровоззрѣніями, которыя и пребываютъ болѣе или менѣе ясно изъ-подъ условнаго обличія. И тамъ, и здѣсь нельзя не видѣть дѣйствія моды, налагающей свою печать на самые различные умы \*\*\*\*). Моду мы подмѣтили и въ исторіи римской элегіи, представители ко-

\*) Amare e non essere amato è tempo perduto.

\*\*\*) Prejars ses pron es afans trop perduz („Ben m' an perdut lai en enves Ventadorn“).

\*\*\*\*) Minne ist minne, tuot si wol;  
Tuot si wê, so enheizet si niht rehte minne;  
Sus enweiz ich, wie si danne heizen sol (69 Lachm.).

\*\*\*\*\*) Въ жалобахъ трубадуровъ на охлажденіе или измѣну возлюбленныхъ такъ часто встрѣчаются сравненія между оганъ (въ этомъ году, hoc anno) и antan (въ прошломъ году, ante annum), что близость съ дамой можетъ показаться иногда чѣмъ-то вродѣ должности на годъ. Это ли не мода?



торой далеко не сходны между собою по наклонностямъ, понятіямъ и темпераменту; но какъ бы ни были значительны уклоненія отъ принципа, послужившаго модѣ точкой отправления, она важна тѣмъ, что свидѣтельствуетъ о господствѣ даннаго принципа въ обществѣ извѣстной эпохи. Этотъ принципъ состоялъ у римлянъ конца республики въ сознаніи важности того эстетическаго элемента, который мужчинѣ является въ женщинѣ, осуществляющей идею красоты въ наиболѣе понятной и привлекательной для него формѣ. Это возрѣніе на женщину, связывающее отношеніе къ ней со стремленіемъ къ красотѣ вообще, ко всему, что есть лучшаго въ мірѣ, мелькнуло среди прозаическихъ и жестокосердыхъ покорителей вселенной по совершеніи ими этого подвига, когда имъ прискучила рѣзня, жертвами которой передъ тѣмъ гибли уже они сами, но именно только мелькнуло, нашедъ себѣ отзывъ лишь въ немногихъ личностяхъ тонкой, не римской организациі и оставивъ слѣдъ въ тогдашней эротической поэзіи, сохранившей ясный отпечатокъ моды. Принципъ, не встрѣтивъ благопріятной почвы, скоро выдохся, а мода, какъ то бываетъ обыкновенно, пережила его на нѣкоторое время, но, оторвавшись отъ своего начала, исказилась и была почти забыта. Вся исторія римской эротической элегіи совершилась въ теченіе шестидесяти лѣтъ съ небольшимъ. Это такой короткій срокъ для важнаго литературнаго рода, что сомнительнымъ казалось бы и появленіе принципа, послужившаго причиной его возникновенія, если бы онъ не проглядывалъ у Лукреція, \*) наперекоръ матеріалистическому ученію этого поэта, и позже у Вергилія, особенно въ четвертой книгѣ Энеиды, и если бы рядъ элегическихъ поэтовъ Рима не открывался Катуллою. мода была въ то время не на элегію, а на александрійскую поэзію вообще, почти во всѣхъ ея ви-

\*) Въ четвертой книгѣ, наприм., о разочарованіи влюбленнаго:

И звать себя глупцомъ за то, что усмотрѣлъ

Въ ней больше, чѣмъ бы могъ людской вмѣстить удѣлъ (1183—1184, по рукописямъ—1175 и 1160).

дахъ, между которыми была и элегія, но элегиковъ-спеціалистовъ тогда не было. Сверстники Катулла занимались элегіей между прочимъ, когда обстоятельства давали къ тому поводъ, какимъ для Тициды (если только онъ писалъ элегіи) была любовь къ Метеллѣ (по псевдониму—Периллѣ), для Лицинія Кальва—смерть его жены, Квинтиліи (если два отрывка у Харизіи р. 78 относятся къ ней). Катуллъ, повидимому, превзошелъ всѣхъ своихъ товарищей въ пристрастіи къ эротической поэзіи вообще и къ элегіи въ частности. Уплативъ дань вкусу молодыхъ поэтовъ короткимъ, но отдѣланнымъ по-александрійски эпосомъ (64), гимномъ (39), галліамбами (63), переводомъ изъ Каллимаха (66) и приведенной выше искусственной элегіей (68 б), политикъ—выходками противъ Цезаря и его приверженцевъ, личному негодованію и насмѣшливости—нѣсколькими сатирическими стихотвореніями, онъ вдохновлялся дружбой и любовью, въ связи съ которыми состоятъ и нѣкоторыя изъ произведеній иного содержанія. Уже отсюда видна особенность его душевнаго строя въ отличіе отъ стремленій его болѣе дѣловитыхъ или болѣе хладнокровныхъ сподвижниковъ. Но изо всѣхъ лицъ и предметовъ, воспѣтыхъ Катуллою, обращаетъ на себя вниманіе всякаго, кто хоть бѣгло просматривалъ небольшой сборникъ его стихотвореній, исторія его любви къ Лезбіи, прославившая эту очаровательницу болѣе самой Елены, какъ говоритъ Проперцій \*). Критики Катулла примѣняли къ нему не разъ названіе „романтическаго“ поэта, не выясняя впрочемъ, что собственно въ немъ романтическаго. Разрѣшеніе этого вопроса и послужило главнымъ поводомъ къ предложенному выше опыту изслѣдованія сущности романтизма не только въ литературѣ, но и въ жизни. Послѣднее для пониманія Катулла еще важнѣе перваго, потому что въ томъ направленіи эротики, которому Катуллъ обязанъ по преимуществу своимъ безсмертнымъ значеніемъ въ

\*) II, 34 (III, 32), 88.

исторіи поэзіи и любви, у него не было предшественниковъ: то, что онъ выражалъ, было такъ ново и такъ чуждо понятіямъ древняго міра, что, пока не настала эпоха иной цивилизаціи, онъ оставался единственнымъ поэтомъ въ своемъ родѣ. Да и впоследствии не оказывается ни одного пѣвца любви, котораго можно было бы сопоставить съ Катуллою, потому что въ раннюю пору среднихъ вѣковъ не было поэтовъ, хоть сколько-нибудь достойныхъ сравниться съ нимъ по дарованію, а позже утвердилась литературная техника романтизма, отнявшая у этого мировоззрѣнія первоначальную свѣжесть его формулировки и наивность выраженія, которыя у трубадуровъ и миннезингеровъ являются лишь спорадически, рядомъ съ величайшей условностью, а у Катулла выступаютъ во всей первоначальной неприкосновенности. По свойствамъ дарованія можно Катулла сблизить отчасти съ Петраркой, отчасти съ Гейне, но болѣе съ послѣднимъ, котораго онъ напоминаетъ и насмѣшливостью, и трагизмомъ. Съ Петраркой связываетъ его поклоненіе женщинѣ, какъ высшему существу, что впрочемъ свойственно цѣлой поэтической школѣ, но Петрарка— ея крупнѣйшій и вмѣстѣ чистѣйшій представитель, если не считать Данта, у котораго эротическій элементъ играетъ второстепенную роль; кромѣ того, у Петрарки есть образчики попытокъ выясненія своего душевнаго состоянія, какъ у Катулла, и также не лишенные наивности, по крайней мѣрѣ, въ формѣ (только не въ изумительномъ по красотѣ противоположеніи сонетѣ 88: *S' amor non è*). Но соприкосновеніе съ Петраркой въ этомъ отношеніи даетъ разочарованію Катулла болѣе трагическій характеръ, чѣмъ тотъ, которымъ отличается настроеніе Гейне, родственнаго въ отношеніи къ женщинѣ скорѣе Проперцію: не даромъ она для него „стихотвореніе Господа“ (*ein Gedicht des Herrn*). Катуллъ въ своей любви къ Лезбіи поставилъ, можно сказать, на карту все счастье своей жизни. Лезбія показала ему существомъ до такой степени превышающимъ обыкновенныхъ людей, что, хотя, какъ сказалъ Парни,

Любовь терпѣть раздѣла не умѣетъ:  
Ея законъ—иль все, иль ничего \*),

Катуллъ, страдая отъ ревности, все-таки не позволялъ себѣ видѣть ея измѣны въ надлежащемъ свѣтѣ, вѣроятно, не только вслѣдствіе боязни сознательнаго разочарованія, но и потому, что сначала не рѣшался примѣнить къ ея поведенію общечеловѣческую мѣрку. Лишь послѣ многихъ слу, чаевъ невѣрности и, что должно было особенно сильно поколебать его вѣру въ ея чуть не божественныя качества послѣ многихъ нарушеній торжественныхъ клятвъ, онъ не могъ долѣе противиться очевидности, и его жизнь оказалась разбитой. Можетъ быть, онъ со временемъ какъ-нибудь и утѣшился бы въ своей роковой ошибкѣ, но онъ-если и достигъ критическаго для мечтателя возраста, о которомъ говорить Гёте, то во всякомъ случаѣ не дожиль до нравственнаго перелома, который могъ бы принести ему успокоеніе. Онъ умеръ, повидимому, какъ разъ тридцати лѣтъ, не успѣвъ прибавить ни одной черты къ своему романтическому образу, кромѣ грусти, нѣсколько раздражительной, обыкновенно слѣдующей за разочарованіемъ. За то онъ будетъ жить въ памяти человѣчества, пока оно не утратитъ способности къ романтической тоскѣ по идеалѣ. Но развѣ настанетъ когда-нибудь такое время?

Ф. Коршъ.

---

\*) Le tendre Amour ne veut point de partage,  
Et tout ou rien est une de ses lois.

## Философія въ гимназіяхъ \*).

### I.

Вѣроятно, не мнѣ одному (изъ людей, интересующихся судьбами философскаго мышленія въ нашемъ отечествѣ) не разъ приходилъ вопросъ: въ какой степени преподаваніе философіи, сдѣлавшееся въ русскихъ университетахъ болѣе свободнымъ только въ послѣднія тридцать-тридцать пять лѣтъ, способствовало подъему мыслительнаго строя въ нашемъ образованномъ классѣ вообще? Но этотъ вопросъ прямо связанъ съ другимъ: какую степень развитія, въ смыслѣ подготовки къ мышленію, имѣли у насъ поколѣнія молодыхъ людей, которые выходили изъ нашихъ среднихъ учебныхъ заведеній и изъ которыхъ часть отправлялась въ университеты и въ высшія спеціальныя школы, а другая, ограничиваясь гимназическимъ дипломомъ, вступала въ жизнь, шла на службу или въ либеральныя профессіи всякаго рода?

Мнѣ, какъ русскому, жившему подолгу въ центрѣ университетскаго Парижа,—въ такъ называемомъ *Латинскомъ Кварталѣ*,—еще со второй половины 60-хъ годовъ случалось часто проводить параллель между умственнымъ развитіемъ французскихъ юношей, вышедшихъ изъ лицея или коллежа и держащихъ экзаменъ на степень бакалавра, и нашихъ гимназистовъ, и въ то время, когда они получали выпускной гимназическій дипломъ, и впослѣдствіи, когда имъ выдавался такъ называемый «аттестатъ зрѣлости», соотвѣтствующій тому, что парижане зовутъ на своемъ жаргонѣ: «le bachot».

---

\*) Читано въ засѣданіи Философскаго Общества при С.-Петербургскомъ университетѣ 26 января 1899 г.

Главнымъ характернымъ отличіемъ французскаго гимназическаго преподаванія было въ это время и раньше то, что послѣдній годъ французскій гимназистъ проводилъ въ *классъ философіи*. Какъ извѣстно, до сихъ поръ въ среднихъ учебныхъ заведеніяхъ Франціи держатся еще старой номенклатуры, идущей отъ средне-вѣковья. При этомъ лицеи и коллежи, гдѣ въ старшемъ классѣ читается курсъ философіи, остаются классическими, съ двумя древними языками, и эта воспитательная филологическая система, въ послѣдніе годы значительно смягченная, была еще тридцать пять - сорокъ лѣтъ тому назадъ весьма строгой, въ особенности по латинскому языку, съ такими упражненіями, которыя у насъ, если не ошибаюсь, никогда не были вводимы, т.-е., напримѣръ, съ обязательнымъ писаніемъ латинскихъ стиховъ, чего въ настоящее время и во Франціи уже не держатся. Такого философскаго класса, какой имѣется въ среднихъ учебныхъ заведеніяхъ Франціи—нѣтъ ни въ Германіи, ни въ Англіи, ни въ Италіи, нѣтъ и у насъ. Нѣтъ и педагогической специальности учителей или, какъ они называются во Франціи, *профессоровъ* философскаго класса, выходящихъ, почти исключительно, изъ Парижской *Высшей Нормальной Школы*, гдѣ они готовятъ себя къ карьерѣ преподавателей философіи и поступаютъ на свои учительскія мѣста всегда съ высшими учеными степенями или званіями, какъ, напримѣръ, званіе «*agrégé*», соотвѣтствующее въ нѣкоторой степени нашему магистерскому или, по крайней мѣрѣ, тому, что прежде представлялъ собою экзаменъ на старшаго учителя по извѣстному предмету. Эти гимназическіе учителя философіи почти всегда пишутъ докторскія диссертации, и профессорскій персоналъ Сорбонны, на филологическомъ факультетѣ, пополняется изъ среды гимназическихъ преподавателей философіи. Ихъ считаютъ самыми выдающимися по начитанности и преподавательскому таланту въ средѣ ихъ собратовъ-педагоговъ. Нѣкоторые пріобрѣтаютъ себѣ имя въ философской литературѣ, оставаясь еще гимназическими учителями.

Преподаваніе философіи въ среднихъ учебныхъ заведеніяхъ во Франціи—дѣло стародавнее. И въ прошломъ вѣкѣ, въ среднихъ школахъ, не исключая тѣхъ, которыми руководили исключительно духовные, поддерживался интересъ къ предметамъ философскаго характера. Іезуитскія коллегии даже отличались по этой части. Въ первую имперію и потомъ, въ реставрацію, прави-

тельство подозрительно смотрѣло на все, что могло бы возбуждать интересъ къ вопросамъ мышленія и морали; и только послѣ іюльскаго переворота французскіе лица и коллеги получили настоящій философскій классъ, съ опредѣленной, довольно обширной программой, состоящей изъ двухъ отдѣловъ: различныхъ частей философской доктрины и краткаго очерка исторіи мышленія. И, чтобы дать возможность преподавателямъ философіи выполнить эту программу, ученики освобождаются отъ усиленныхъ занятій древними языками. И грамматическое, и стилистическое преподаваніе, въ видѣ всякаго рода упражненій, почти что не идутъ дальше предпоследняго класса, т.-е. *риторики*, какъ называли и называютъ его еще до сихъ поръ во Франціи.

Въ 30-хъ и 40-хъ годахъ въ Сорбоннѣ царствовалъ метафизическій эклектизмъ, насажденный тамъ главнымъ образомъ Кузеномъ. Но это направленіе не мѣшало все-таки же университету,—такъ во Франціи называется министерство народнаго просвѣщенія,—относиться сочувственно къ успѣхамъ преподаванія философіи въ среднихъ заведеніяхъ.

Послѣ переворота 2-го декабря возникла реакція, напоминавшая порядки первой имперіи; но классъ философіи все-таки устоялъ, и даже къ концу царствованія Наполеона III-го его министръ просвѣщенія Дюрюи скорѣе расширилъ, чѣмъ сузилъ программу преподаванія. Къ эпохѣ же третьей республики и въ Высшей Нормальной Школѣ (гдѣ исключительно приготовлялись молодые люди къ кафедрамъ философіи), и въ Сорбоннѣ преподаваніе сдѣлалось гораздо свободнѣе — въ Сорбоннѣ даже и совсѣмъ свободно. Прежній эклектизмъ уступилъ мѣсто болѣе научному міровоззрѣнію. Понятно, что и гимназическіе преподаватели, не стѣсненные въ выборѣ своихъ мыслительныхъ симпатій и направленій (когда были воспитанниками Нормальной Школы или студентами-словесниками, слушателями аудиторій Сорбонны) могли вносить ту же свободу и независимость и въ свое преподаваніе ученикамъ лицеевъ и коллежей. Классъ философіи, т.-е. по-нашему, восьмой годъ гимназическаго курса, въ парижскихъ главныхъ лицеяхъ разрастался, приобрѣтая во многихъ изъ нихъ параллельныя отдѣленія, до трехъ и даже до четырехъ, причемъ каждое отдѣленіе имѣло собственнаго преподавателя. Не надо забывать и того, что, по французской

системѣ, преподаватель главнаго предмета, которымъ и обозначается извѣстный періодъ занятій въ гимназіи, дѣлается *eo ipso* и главнымъ руководителемъ всего класса. А преподаваніе философіи потому уже должно было получить значеніе и въ глазахъ учениковъ, что въ программахъ экзаменовъ на бакалавра оно занимало также видное мѣсто. Молодой человѣкъ, держащій, выражаясь по-нынѣшнему, на *аттестатъ зрѣлости*, даже при блистательныхъ отмѣткахъ въ греческомъ и латинскомъ языкахъ, не могъ получить степени бакалавра, дающей право на поступленіе въ университетъ или въ другія высшія школы, не получивъ удовлетворительной отмѣтки по философіи и не только за устные отвѣты, но также и за письменныя работы, которыми онъ, будучи лицеистомъ, занимался и въ теченіе послѣдняго года въ классѣ философіи.

И вотъ, по прошествіи болѣе двадцати лѣтъ съ водворенія третьей республики, въ первой половинѣ 90-хъ годовъ, въ парижской журналистикѣ и въ органѣ, который, по своему направленію, связямъ и персоналу, считался и до сихъ поръ считается университетскимъ по преимуществу, въ такъ называемомъ «Синемъ Обзорѣніи»—«*Revue bleue*»—въ еженедѣльномъ изданіи, весьма хорошо извѣстномъ и у насъ въ интеллигентныхъ кружкахъ, редакція позволила одному изъ своихъ постоянныхъ сотрудниковъ—бойкому журналисту—выпустить сразу цѣлый зарядъ обличеній противъ «класса философіи» въ лицахъ и коллежахъ Франціи, въ особенности, Парижа, подъ тревожнымъ заглавіемъ: «*Une classe à surprimer*». Напечатавъ эти вызывающія статьи г. Вандерема, редакція произвела цѣлое какъ бы дознаніе—«*une enquête*», какъ говорятъ французы, обратившись къ компетентнымъ по этому вопросу судьямъ. Статьи и письма, обращенныя къ главному редактору журнала, появлялись въ «*Revue bleue*» отъ января по май 1894 года.

Заглавіе, данное первой статьѣ г. Вандеремомъ—«*Une classe à surprimer*»—показывало, что авторъ желаетъ, просто на просто, уничтоженія этого ненужнаго класса; но, развивая свои доводы, авторъ, въ сущности, не шелъ такъ далеко и, послѣ указанія на всѣ дефекты и недочеты гимназическаго преподаванія курса философіи, онъ не требовалъ однако жъ уничтоженія этого класса, а только его преобразованія.

Въ фельетонной манерѣ, бойко и повидимому съ практиче-



скимъ знаніемъ дѣла, г. Вандеремъ старался показать, до какой степени аудиторія преподавателей философіи, въ послѣднемъ классѣ лицея, мало подготовлена къ пониманію и усвоенію всего того, что она слышитъ съ кафедръ. Онъ не стѣснялся въ сильныхъ выраженіяхъ, вродѣ слѣдующихъ: «Развѣ вы не согласитесь, сколько есть безумнаго, нелѣпаго, высокоумѣнно непростительнаго—сразу ошеломлять бѣдные мозги нашихъ дѣтей, выбрасывая передъ ними цѣлый рядъ именъ мыслителей, отъ Зенона Пирейскаго и Платона до Гегеля и Стюарта Милля—и все это юнцамъ по семнадцатому году?»

И обличитель-фельетонистъ язвительно прохаживается насчетъ того, какъ такой юнецъ, впервые услыхавшій имена всемірно-извѣстныхъ философовъ, уже черезъ нѣсколько недѣль трактуетъ ихъ свысока, дѣлаетъ возраженія Гегелю, «ставитъ втупикъ» Канта и «проваливаетъ» Аристотеля, заучивъ тирады изъ устъ своего профессора, при полномъ незнаніи оригинальныхъ текстовъ, безъ всякаго самостоятельнаго знакомства съ тѣмъ или инымъ мыслителемъ.

Сотрудникъ «Синяго Обзорѣнія» напиралъ главнымъ образомъ на то, что программа философскаго класса слишкомъ обширна; а между тѣмъ ее надо пройти всего въ одинъ годъ, въ какихъ-нибудь сто уроковъ. И такъ какъ догматическая часть занимаетъ, по крайней мѣрѣ, три четверти всего курса, то на исторію философіи приходится всего нѣсколько уроковъ, и она сводится къ краткому перечню доктринъ и именъ. Хотя онъ, судя по своимъ воспоминаніямъ и разговорамъ сверстниковъ, и не утверждалъ, что гимназисты учатъ все наизусть, но увѣрялъ, что они неспособны еще продумать то, что говорятъ, что они никогда не «передумываютъ» своихъ уроковъ, а принимаютъ все на вѣру, что, смотря по учителю и его направленію, они дѣлаются то эволюціонистами, то кантіанцами—совершенно такъ, какъ въ его время молодые люди, въ политикѣ, дѣлались гамбеттистами или сторонниками Макъ-Магона.

И, какъ результатъ всей этой гимнастики, по увѣренію г. Вандерема, на сорокъ учениковъ выпускнаго класса, можетъ быть, десятокъ усердно занимаются, а остальные только готовятся къ экзамену, повторяютъ мудренныя слова и выраженія, въ которыя они не вникаютъ. И на этотъ десятокъ онъ смотритъ весьма отрицательно, утверждая, что его мозги попорчены такимъ преподаваніемъ.

## II.

Кого же обвинять въ этомъ,—спрашиваетъ обличитель:—министерство, высшій совѣтъ его или самихъ профессоровъ? И отвѣчаетъ: «всѣхъ и никого», и не стѣсняется выставить такой парадоксальный афоризмъ: «превосходство профессоровъ, преподающихъ философію—вотъ главнымъ образомъ причина, почему классъ философіи неудовлетворителенъ и нуждается, если не въ совершенномъ уничтоженіи, то въ коренномъ преобразованіи».

Этимъ парадоксомъ самъ г. Вандеремъ признавалъ, что персоналъ преподавателей дѣйствительно выдающійся.

Вотъ его подлинныя слова: «Составъ профессоровъ философіи—неоспоримо самый способный, просвѣщенный, наилучшій во всемъ университетскомъ персоналѣ». Но это-то превосходство, по его мнѣнію, и представляетъ собою ахиллесову пятую философскаго класса, потому что слишкомъ велика пропасть между аудиторіей и профессорами. Но онъ тутъ же сознается, что тяжелая, почти невыполнимая задача, стоящая передъ ними, не устрашаетъ никого, что они всѣ, безъ исключенія, необыкновенно преданы своему дѣлу, что никто изъ нихъ не позволяетъ себѣ быть одностороннимъ и узкимъ въ своихъ философскихъ взглядахъ, что каждый считаетъ своимъ долгомъ, даже если онъ и метафизикъ по преимуществу, знакомить свой классъ со всѣмъ тѣмъ, что приобрѣтено цѣннаго въ болѣе положительныхъ доктринахъ, и, прежде всего, въ физиологической психологіи.

Но какія же средства предложилъ г. Вандеремъ противъ изобличенныхъ имъ недуговъ философскаго класса французскихъ гимназій? Передъ уничтоженіемъ его онъ скромно ретировался. Благотворное измѣненіе состояло бы, по его мнѣнію, въ томъ, чтобы философское преподаваніе не сосредоточивалось такъ въ послѣднемъ классѣ, а было бы распредѣлено постепенно и представляло бы собою высшее дополненіе того, что французы, до сихъ поръ, называютъ «les humanités», т.-е. классическая система. Онъ думаетъ, что, на примѣръ, начиная съ четвертаго класса, можно было бы уже вводить одинъ урокъ въ недѣлю для философскихъ бесѣдъ, преимущественно на моральные темы, гдѣ бы преподаватели заставляли говорить учениковъ объ извѣст-

ныхъ вопросахъ, причѣмъ можно было бы имъ полегонечку сообщать тѣ или иные выводы мыслителей, обладающихъ именемъ въ исторіи философіи; онъ указываетъ на то, что въ женскихъ лицахъ—и даже въ начальныхъ училищахъ—есть соответственные курсы общей психологіи и элементарной морали. Такимъ путемъ, какъ онъ думаетъ, ученики могли бы быть болѣе подготовлены къ классу собственно философіи, въ которомъ бы проходили не теперешнюю программу, состоящую изъ догматическаго изложенія и очерка исторіи философіи, а рядъ проблемъ, изучаемыхъ исторически. И такимъ же путемъ можно было бы ввести въ среднія заведенія серьезное преподаваніе морали, которая до сихъ поръ остается въ пренебреженіи.

Изложивъ свой проектъ, г. Вандеремъ вспоминаетъ, что преподаваніе Сократа было какъ разъ такого же рода: онъ просто разговаривалъ, помогая развитію мыслей своихъ собесѣдниковъ.

Въ послѣдней статьѣ сотрудника «Revue bleue» онъ, сообщивъ читателямъ предостереженіе своихъ друзей, предсказывавшихъ ему, что на опросы редакціи журнала никто не отвѣтитъ изъ разныхъ, чисто личныхъ мотивовъ, говоритъ, что самъ онъ имѣетъ слишкомъ большое довѣріе къ профессорскому персоналу, чтобы не надѣяться на отклики компетентныхъ людей.

Въ этомъ онъ не ошибся, и въ теченіе нѣсколькихъ мѣсяцевъ первой половины 1894 года редакція журнала получила много отзывовъ, изъ которыхъ самыя замѣчательныя, на ея опѣнку, появились въ журналѣ. И въ томъ же 1894 г. статьи г. Вандерема, вмѣстѣ съ этими отвѣтами и его итогами, составили содержаніе цѣлой книжки, подъ заглавіемъ: «Pour et contre l'enseignement philosophique». P. 1894.

Здѣсь мы резюмируетъ сначала заключительные выводы виновника всего этого обмѣна мнѣній, а потомъ мы сами приведемъ болѣе характерные отзывы изъ писемъ и статей самыхъ выдающихся членовъ этого философскаго ареопага.

Всего напечатано тринадцать отзывовъ; изъ нихъ нѣкоторыя довольно обширны, размѣромъ въ большой газетный фельетонъ. Всѣ авторы—люди съ именами: тутъ и Тэнъ, и Рибо, какъ представители позитивнаго мышленія, и спеціалисты по философіи: Бутру, Поль Жане, Лионъ, Маріонъ, Фулье и профессоръ исторіи Моно, и философски образованные духовные, вродѣ аббата Кламадье.

Свое резюме г. Вандеремъ разбиваетъ на три части: 1) тѣ пункты обличенія, съ которыми надо было согласиться; 2) спорные вопросы и 3) результаты въ ближайшемъ будущемъ.

Нельзя сказать, чтобы обличитель философскаго класса во французскихъ гимназіяхъ не пораждѣлъ самому себѣ. Онъ видитъ, прежде всего, свой успѣхъ въ количествѣ и значительности отвѣтовъ; и эти отвѣты, въ большинствѣ, онъ находитъ благопріятными.

«Всѣ, волей-неволей,—говоритъ онъ,—признали, что мы правы и что наши главные критическіе доводы были вѣрны и обоснованы».

Къ благопріятнымъ отзывамъ г. Вандеремъ причисляетъ, во-первыхъ, письмо извѣстнаго психолога Рибо. Въ отзывѣ профессора Бутру онъ находитъ также значительное подтвержденіе своимъ нападкама, какъ и въ письмѣ г. Маріона, и нападаетъ главнымъ образомъ на то, что профессоръ исторіи Моно выступилъ рѣшительнымъ противникомъ теперешнихъ гимназическихъ программъ философскаго класса.

Въ лагерѣ компетентныхъ судей, несогласныхъ съ темой г. Вандерема, стоятъ, кромѣ Бутру, Поль Жане, Фулье, Ліонъ и Маріонъ. Всѣ они желаютъ сохранить преподаваніе философіи въ среднихъ заведеніяхъ съ извѣстными оговорками, которыя г. Вандеремъ комментируетъ слишкомъ скоро въ свою пользу.

Однако виновникъ похода противъ философскаго класса въ заключительной главѣ своей книжки, которая называется: «*Les points controversés*», сознается, что онъ далеко не по всѣмъ пунктамъ можетъ праздновать побѣду. Но, по его мнѣнію, защитники философскаго класса отстаивали всего больше второстепенные пункты распри, на которыхъ и одержали побѣду, а не на главныхъ. Ему доказано было, что онъ кругомъ неправъ въ своей характеристикѣ преподавателей философіи въ лицахъ. Но эта опѣнка, по замѣчанію г. Вандерема, страдаетъ субъективностью. вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ долженъ былъ сознаться, что его предложеніе: разбить классъ философіи на нѣсколько частей и замѣнить его, главнымъ образомъ, бесѣдами на моральныя темы,—не нашло себѣ отклика въ корреспондентахъ журнала *Revue bleue*, г. Лаказа и аббата Кламадье. Затѣмъ это предложеніе вызвало цѣлый рядъ другихъ заявленій, и, по мнѣнію автора, весьма противорѣчивыхъ, даже, какъ онъ выражается, «революціонныхъ».

Это дало г. Вандерему лишній поводъ считать себя далеко не побѣжденнымъ и видѣть въ самыхъ этихъ разнорѣчивыхъ предложеніяхъ подкрѣпленіе своихъ критикъ.

Въ заключительной главѣ своего резюме «*Les resultats prochains*» г. Вандеремъ долженъ былъ выступить не какъ отрицатель философскаго преподаванія, а только какъ его реформаторъ. Онъ находитъ, что все, занимающееся мышленіемъ во Франціи, благопріятно преобразованію программы философскаго преподаванія, и редакція журнала *Revue bleue*, устами своего докладчика, приписываетъ себѣ честь реформаторскаго движенія, которое, однако же, было начато г. Вандеремомъ подъ совершенно аболиціонистскимъ флагомъ, такъ какъ его обличительныя статьи носили заглавіе «*Une classe à supprimer*»

### III.

Теперь познакоимся ближе съ содержаніемъ самыхъ выдающихся отзывовъ, адресованныхъ прямо или косвенно въ редакцію *Revue bleue* такими людьми, какъ Рибо, Тэнъ, Бутру, Жане и Фулье; эти три послѣдніе философа являются, какъ вы сейчасъ увидите, безусловными защитниками сохраненія класса философіи въ лицехъ и коллежахъ.

Весьма характерно короткое письмо Тэна. Оно не есть прямой отвѣтъ редакціи журнала, начавшаго дознаніе, а было откликомъ на обращеніе къ нему одного ихъ подписчиковъ *Revue bleue*, оставшагося анонимнымъ.

Письмо это я приведу цѣликомъ; оно помѣчено 16-мъ января 1894 года,—стало быть, незадолго до кончины французскаго мыслителя, и написано въ Парижѣ, въ его квартирѣ, на бульварѣ Сень-Жерменъ.

«Еслибы я имѣлъ честь давать вамъ совѣты для вашихъ занятій философіей,—говоритъ Тэнъ,—я бы, прежде всего, попросилъ васъ не читать, въ первомъ году, ни «Философовъ XIX-го вѣка», ни «Интеллигенцію» (т.-е., прибавимъ мы, извѣстныхъ всѣмъ сочиненій самого Тэна). Когда начинаешь, надо изучать одну какую-нибудь систему. Иначе умъ путается—*l'esprit s'embrouille*,—какъ онъ выразился; какая бы ни была эта система—Канта или Аристотеля, Кондильяка или Стюарта Милля,—надо только, чтобы она держалась какъ цѣлое. И требуются трудъ

и время, чтобы усвоить ее себѣ и понять до самой сути; такое усвоеніе будетъ лучшимъ плодомъ вашего перваго года философіи».

Изъ этого ясно, что корреспондентъ Тэна былъ молодой человѣкъ, которому предстояло пройти черезъ классъ философіи или, быть можетъ, продолжать свои занятія и на первомъ курсѣ Сорбонны.

«Итакъ, проходите курсъ вашего профессора, постарайтесь хорошо усвоить его, схватить всѣ его части и связь между ними. Не особенно важно то, что вамъ будутъ преподавать—электизмъ или философію Св. Тома, или докторину Огюста Конта; главное—схватить цѣлое, видѣть, чѣмъ выводы соединены съ предпосылками. Когда это будетъ сдѣлано,—вы пройдете черезъ прекрасную гимнастику, изошрите вашу способность анализа, обобщенія, дедукціи, и, кромѣ того, вы узнаете одну изъ значительныхъ теорій, какія играли или еще играютъ роль въ небольшомъ кругу мыслящихъ умовъ. Позднѣе, если ваша любознательность удержится, вы приступите къ изученію другихъ теорій; но единственное средство проникнуть во всѣ, это—изучать не больше одной заразъ».

Это письмо, при всей своей оригинальности и, пожалуй, сомнительной вѣрности—на взглядъ иного педагога, уже никакъ не можетъ считаться протестомъ противъ существованія, въ среднихъ учебныхъ заведеніяхъ Франціи, класса философіи. Да и самъ Тэнъ былъ живымъ и блистательнымъ примѣромъ того, какъ учебная организація Франціи (въ тѣ годы, когда онъ воспитывался въ лицей, а потомъ въ Нормальной Школѣ) могла способствовать развитію мыслительныхъ дарованій и не только не забивала выдающихся умовъ, а нѣкоторыхъ изъ нихъ, каковъ былъ, прежде всего, умъ Тэна, возбуждала въ духѣ анализа и здравого сомнѣнія, что онъ и показалъ, напечатавъ, еще очень молодымъ человѣкомъ, рядъ смѣлыхъ и даже дерзкихъ по тому времени этюдовъ, какіе собраны были имъ потомъ въ книжкѣ «*Les philosophes classiques du XIX-e siècle*», гдѣ онъ раздѣлался съ официально царствовавшимъ тогда кузеновскимъ электизмомъ.

Психологъ Рибо, считающійся представителемъ научнаго мышленія и до сихъ поръ еще весьма популярный профессоръ *Collège de France*,—отозвался небольшимъ письмомъ на имя главнаго редактора журнала. Въ немъ онъ извиняется, считая себя мало

компетентнымъ, такъ какъ болѣе двадцати лѣтъ стоялъ внѣ преподаванія философіи въ лицеяхъ. Онъ говоритъ, что слышалъ о маломъ соотвѣтствіи между характеромъ преподаванія и степенью развитія учениковъ и что многіе изъ этихъ учениковъ сразу охладѣваютъ, другіе увлекаются только готовыми формулами, подъ которыя они не могутъ ничего подложить, потому что на это нужны годы.

«Вина заключается,—говоритъ онъ,—отчасти въ программахъ, а главнымъ образомъ—въ методахъ; но развѣ такъ трудно профессору имѣть одновременно въ виду двѣ вещи: интересъ аудиторіи и свое собственное «я»? Я знаю очень выдающихся математиковъ, которые довольствуются тѣмъ, что преподаютъ своимъ ученикамъ только то, что тѣ могутъ понять, и воздерживаются отъ сообщенія имъ тайнъ дифференціального исчисленія; знаю и преподавателей философіи, поступающихъ совершенно такъ же».

Эти слова показываютъ прямо, что и Рибо, склоняясь къ мнѣнію тѣхъ, которые находятъ преподаваніе не беззукоризненнымъ, вовсе не выступаетъ принципиально противъ существованія самаго класса философіи.

Весьма искренне и въ видѣ откликовъ, размѣромъ въ цѣлый фельетонъ и больше, отозвались три философа: Поль Жане, Бутру и, болѣе извѣстный у насъ и симпатичный многимъ русскимъ читателямъ, Фулье.

Начну съ Поля Жане, какъ заслуженнаго, стараго профессора, который долгіе годы занималъ кафедру философіи и считался однимъ изъ самыхъ талантливыхъ и плодовитыхъ мыслителей метафизическаго направленія.

Онъ находитъ, что въ обличеніяхъ г. Вандерема есть правда, но еще болѣе вещей несправедливыхъ, и тотчасъ же указываетъ на то, что обличитель, назвавъ свои статьи «Une classe à supprimer!», въ сущности не проповѣдуетъ уничтоженія, а только необходимость реформы. Но на главное обвиненіе сотрудника *Revue bleue*, что въ классѣ философіи преподаваніе пустое, софистическое, скучное, слишкомъ развѣдающее умственную подготовку учениковъ,—Поль Жане отвѣчаетъ такой тирадой:

«Если бы это было такъ, я спрашиваю: какъ же это вышло, что этотъ именно классъ есть тотъ, который всего больше привлекаетъ учениковъ и даже удерживаетъ ихъ еще на лишній годъ (что, прибавляю я, по обычаю французскихъ лицеевъ, не толь-

ко не преслѣдуется, но даже поощряется). Извѣстно, что теперь классъ философіи полонъ ветерановъ (т. е. гимназистовъ, оставшихся еще на одинъ годъ). Это фактъ совершенно новый и дѣлающій прямую честь философскому преподаванію. Прежде, ни ученикомъ, ни профессоромъ, я никогда не слышалъ о такихъ ветеранахъ философіи. Мнѣ возражать, что это избранное меньшинство; но такое избранное меньшинство обширно, и подобная перемѣна произошла полегоньку и совершенно свободно, безъ малѣйшаго вмѣшательства какой бы то ни было официальной мѣры. Если бы первый годъ преподаванія философіи показался ученикамъ до такой степени безвкуснымъ, непонятнымъ пустословіемъ, лишеннымъ идей,—у нихъ не было бы побужденія остаться еще на одинъ годъ, чего никто отъ нихъ не требуетъ».

Эта свобода—одно изъ крупныхъ достоинствъ учебной системы, и до сихъ поръ философскіе классы въ парижскихъ лицейхъ и коллежахъ не перестаютъ быть самыми популярными, такими, гдѣ ученики всего больше работаютъ не только въ качествѣ слушателей, но и какъ авторы письменныхъ упражненій. И Поль Жане приводитъ цѣлый рядъ цифръ.

«Въ мое время,—говоритъ онъ,—когда я пріѣхалъ въ Парижъ профессоромъ логики въ лицей *Louis le Grand*, въ 1857 году, въ классѣ было всего двадцать семь учениковъ, и я былъ единственный преподаватель. Теперь три или четыре отдѣленія и до ста учениковъ. Въ лицей *Condorcé*—три отдѣленія. Въ лицей *Stanislas*—также. Прибавьте, что теперь лицеевъ гораздо больше, чѣмъ прежде, и во всѣхъ большое количество учениковъ философскаго класса. Какъ же объяснить популярность курса философіи, если этотъ классъ былъ всегда такъ безсодержателенъ и такъ бесплоденъ, какъ утверждаетъ нашъ молодой критикъ? Могутъ возразить, что экзамень на бакалавра заставляетъ многихъ проходить черезъ классъ философіи. Но теперь столько учебниковъ, свободныхъ профессоровъ, частныхъ заведеній, не говоря уже о конкуренціи училищъ, руководимыхъ духовными, такъ что ничего нѣтъ легче, какъ приготовить себя къ экзамену на бакалавра, не проходя черезъ специальное преподаваніе. И если всего больше нападаютъ на то, что въ этомъ классѣ преподаваніе стоитъ слишкомъ выше уровня слушающихъ, то кто же мѣшаетъ ученикамъ оставить этотъ классъ и пойти въ другое мѣсто?»



Развивая свою защитительную рѣчь въ этомъ духѣ, Поль Жане не можетъ вполнѣ согласиться и съ тѣмъ, что вездѣ и всегда преподаватели философіи берутъ неподходящій тонъ съ своей аудиторіей, слишкомъ поднимаются надъ уровнемъ ея пониманія. Но онъ останавливается на словахъ обличителя, что ученики *изумлены*, когда попадаютъ въ классъ философіи.

«Ну да,—воскликаетъ онъ:—они изумлены, и какъ разъ это-то и нужно! Это и есть то благо, которое вызываетъ въ ихъ умѣ философія». «Изумленіе есть начало знанія»—сказалъ Платонъ. Ихъ умъ получаетъ ту идейную складку, про которую Поль Жане говорить слѣдующими словами:

«Такой идеализмъ спасалъ насъ въ теченіе тридцати лѣтъ отъ грубаго позитивизма и бессмысленнаго матеріализма».

На вопросъ: программы философскаго класса слишкомъ ли набиты всякимъ добромъ?—Поль Жане отвѣчаетъ: «можетъ быть; но если такъ, то средство противъ такого зла легко добыть, и оно заключается въ самомъ характерѣ преподаванія профессоровъ». И тутъ онъ заявляетъ, что лично хорошо знаетъ большинство преподавателей философіи въ лицахъ и что у нихъ слишкомъ много таланта, воображенія, литературнаго вкуса и смысла для того, чтобы свести свое преподаваніе къ чему-нибудь сухому, формальному, какъ утверждаетъ г. Вандеремъ. Въ этомъ классѣ не занимаются однимъ только догматическимъ преподаваніемъ; въ немъ задаются также вопросы, происходятъ собесѣдованія и поправленіе письменныхъ работъ. И этимъ путемъ классъ философіи дѣлается очень оживленнымъ, и всякій талантливый преподаватель можетъ пріохотить учениковъ къ серьезному обмѣну мыслей. А въ письменныхъ работахъ всего легче установить связь между отвлеченнымъ мышленіемъ и реальной жизнью. «Научиться разсуждать философски—это значитъ научиться разсуждать во всемъ остальномъ». На вопросъ: стоитъ ли философское преподаваніе въ гимназіяхъ гораздо выше средняго уровня пониманія учениковъ?—Поль Жане не отвѣчаетъ категорически. Но онъ лично желалъ бы, чтобы всѣ преподаватели воздерживались отъ слишкомъ большого «метафизическаго пыла», какъ онъ выражается. Этотъ вопросъ разрѣшимъ подготовкой, талантомъ и пониманіемъ самихъ профессоровъ и не относится къ принципиальной темѣ, т. е. къ вопросу, нужно ли сохранить философскій классъ или отнять его у гимназій?

Мы видѣли, что г. Вандеремъ воздерживается самъ отъ постановки этой дилеммы; но и кромѣ него есть, вѣроятно, и во Франціи, писатели, ученые, педагоги, которые какъ и у насъ, сейчасъ же укажутъ на примѣръ Германіи, гдѣ, какъ имъ извѣстно, философскаго класса, такого, какъ во Франціи, съ общей догматической и исторической частями, не существуетъ уже болѣе.

«Главный доводъ поддерживающихъ эту доктрину, — говорить г. Поль Жане, примѣръ Германіи. Германія сдѣлалась нашимъ идоломъ, съ тѣхъ поръ какъ она насъ унизила. Все, что дѣлается въ Германіи — всегда лучше того, что дѣлается во Франціи. Я желалъ бы, однако, — продолжаетъ онъ, — чтобы тѣ, кто знакомъ съ исторіей философскаго преподаванія въ Германіи, объяснили мнѣ слѣдующій фактъ: у меня въ рукахъ есть руководство къ философіи, переведенное съ нѣмецкаго на французскій г. Поре (Poret) въ 1837 году. Нѣмецкій авторъ былъ по имени Матіэ (Mathiae) — директоръ гимназіи и профессоръ философіи. Онъ насъ извѣщаетъ въ своемъ предисловіи, что это руководство есть не что иное какъ его собственный курсъ. Въ этомъ курсѣ пѣлыхъ четыре части, совершенно такъ, какъ въ нашихъ программахъ, и въ томъ же порядкѣ: психологія, логика, мораль (этика) и метафизика. Книга имѣла успѣхъ, потому что переводъ сдѣланъ съ третьяго изданія, и авторъ говоритъ намъ, что въ то время была склонность развить преподаваніе, почему онъ и рѣшился издать свой учебникъ. Онъ самъ выражается такъ: *«философское преподаваніе введено теперь во мноія школы»*; а французскій переводчикъ объявляетъ въ своемъ предисловіи: *«Это руководство — плодъ двадцатилѣтняго учительства — сдѣлалось текстомъ и программой философскаго преподаванія, недавно введеннаго въ гимназіяхъ Пруссіи, — той страны Германіи, которая всего болѣе проникнута современнымъ духомъ и всего лучше его примѣняетъ»*. Мнѣ кажется, — продолжаетъ П. Жане, — изъ этихъ текстовъ слѣдуетъ, что послѣ 1830 года, и подъ либеральнымъ вліяніемъ той великой эпохи, философія пыталась проникнуть и развиться въ гимназіяхъ, какъ во Франціи въ лицеяхъ и коллежахъ; только потому, что въ Германіи не было по этой части традицій (какъ во Франціи, прибавимъ мы отъ себя), все это дѣло оказалось недостаточно солиднымъ и сильнымъ, и духовной реакціи съ 1850 года было гораздо легче

восторжествовать, между тѣмъ какъ во Франціи замѣна одной логикой всего курса философіи только на время продержалась (и прибавимъ мы отъ себя — точно также подъ влияніемъ подобной же реакціи). Преподаваніе вообще осталось такимъ же, какъ прежде, тогда какъ въ Германіи реформа была радикальная, и одна только логика восторжествовала исключительно, и не логика новѣйшая, а Аристотелевская. Но не менѣе вѣрно и то, что либеральный духъ способствовалъ временному введенію философіи въ классы гимназій, а *ретроградный духъ* оттуда ее выгналъ. И мы видимъ, что примѣръ Германіи ровно ничего не доказываетъ, и всякій, кто посягаетъ на философію, — воскликнулъ г. Жане, — посягаетъ и на свободу духа.»

Подъ конецъ, Поль Жане выступаетъ очень рѣшительнымъ противникомъ мысли Вандерема: готовить философскій классъ маленькими курсами и бесѣдами въ младшихъ классахъ. Онъ считаетъ такую мѣру фатальной для философіи, потому что она отняла бы у нея характеръ новизны, производящей то изумленіе, какое противники этого класса выставляютъ какъ свой аргументъ.

«Что характеризуетъ философію сравнительно съ предыдущими классами, — говоритъ Жане, — это именно то, что въ ней сейчасъ же дается обнаруженіе мысли на чистоту и въ своемъ отвлеченіи. И этотъ характеръ долженъ быть за ней удержанъ, а не обезцвѣченъ раньше маленькими кусочками, слабыми и бесполезными подготовленіями».

Въ связи съ тѣмъ, что Поль Жане такъ логически и фактически вѣрно говоритъ о примѣрѣ Германіи, припомню здѣсь, что позднѣе, т.-е. послѣ 1894 года, когда вышла уже книжка «*Pour et contre l'enseignement philosophique*», одинъ изъ талантливыхъ и любимыхъ профессоровъ Сорбонны, занимающій, кромѣ кафедр философіи, и мѣсто «*maître de conférences*», мой давнишній добрый знакомый, Габріэль Сеайль, извѣстный и русской публикѣ, — произнося обычную актовую рѣчь, коснулся этой кампаніи противъ класса философіи и дѣлалъ еще болѣе подробное указаніе на то, что и въ Германіи классъ философіи въ 30-хъ годахъ существовалъ. Да и теперь преподаваніе логики имѣетъ тамъ гораздо болѣе обширную программу, не говоря уже о томъ, что въ протестантскихъ школахъ вездѣ преподается родъ *этики* и ученики, съ отроческаго возраста, привыкаютъ къ

извѣстному подъему мышленія, въ которомъ христіанская основа не мѣшаетъ мысли философской, какъ это существуетъ и во всѣхъ сколько-нибудь независимо мыслящихъ богословскихъ факультетахъ Германіи.

## IV.

Перейдемъ теперь къ письму профессора Бутру, часть курса котораго мнѣ привелось слушать въ мою послѣднюю поѣздку въ Парижъ, въ 1895 году. Онъ начинаетъ прямо съ положительныхъ похвалъ по адресу преподавательскаго состава во французскихъ лицеяхъ и коллежахъ, по классу философіи.

«Невозможно, — говоритъ онъ, — чтобы сношенія съ такими людьми не производили на умы и души молодежи благодѣтельнаго дѣйствія. Я не встрѣчалъ, — утверждаетъ онъ, — ни одного ученика философскаго класса, который не выражалъ бы мнѣ живѣйшаго интереса къ тому преподаванію, какое онъ получалъ... Даже между плохими учениками я встрѣчалъ не мало такихъ, кто говорилъ о своемъ профессорѣ съ энтузіазмомъ и гордился тѣмъ, что могъ, вмѣстѣ съ своими болѣе развитыми и прилежными товарищами, пользоваться такимъ прекраснымъ преподаваніемъ. Несомнѣнно, что въ нихъ лежитъ что-нибудь, хотя бы въ видѣ потребности въ высшихъ запросахъ челоѣческой натуры».

Но онъ находитъ, что планъ преподаванія не совсѣмъ соотвѣтствуетъ его традиціямъ и характеру.

Несмотря на то, что профессоръ Бутру не считается, напримѣръ, позитивистомъ, но онъ того мнѣнія, что философію слишкомъ обособили и, вопреки всякому прямому смыслу, помѣстили ее исключительно въ отдѣлѣ словесности, между тѣмъ какъ «отъ Оалеса до Гегеля философія была такъ же родственна наукамъ, какъ и словесность искусству и религіи».

По его мнѣнію, философія не относится прямо ни къ словесности, ни къ точнымъ наукамъ. Она только «покоится на точной наукѣ и на изученіи слова, какъ на двухъ столпахъ, и сейчасъ же рушится, какъ только одинъ изъ этихъ столповъ уничтоженъ». Онъ стоитъ, разумѣется, безусловно за пользу философскаго преподаванія въ гимназіяхъ, потому что оно одно только способно развивать въ ранней молодости склонность къ анализу и размышленію. Поэтому *пробужденіе* мыслительной способности и должно составлять краеугольный камень всякаго возвы-

шеннаго и полнаго воспитанія. Но онъ не считаетъ философію конечною цѣлью такого воспитанія. Одно дѣло размышлять, другое дѣло—творить, а для творческой дѣятельности нужно точное знаніе.

«Весьма естественно.—говоритъ онъ также категорически, какъ и все предыдущее,—что философію преподають въ лицеяхъ, разъ признано, что среднее образованіе имѣетъ предметомъ сообщать молодымъ людямъ все то, что есть самаго существеннаго въ умственной области человѣка». И онъ напираетъ на то, что это философское преподаваніе можно связать и съ большимъ знаніемъ точныхъ наукъ.

«Достаточно было бы,—думаетъ онъ,—поставить принципомъ, что нормальный ходъ заключался бы въ томъ, чтобы переходить отъ реторики къ математикѣ и къ циклу естественныхъ наукъ въ среднемъ размѣрѣ, прежде чѣмъ приступать къ философіи. Такимъ путемъ философское преподаваніе могло бы, со временемъ, примѣняться къ способностямъ и потребностямъ учениковъ и сдѣлалось бы болѣе соответственнымъ философскимъ традиціямъ».

Онъ, также какъ и Поль Жане, противъ подготовительныхъ, частичныхъ бесѣдъ въ младшихъ классахъ и не находитъ нужнымъ, чтобы курсъ продолжался нѣсколько лѣтъ. «Вся суть заключается въ томъ, чтобы разбудить философскую мысль,—замѣчаетъ онъ.—А образовывать мыслителя могутъ только жизнь и глубокое знаніе».

И, въ согласіе съ мнѣніемъ Тэна, онъ желалъ бы, чтобы философскій классъ, ограничиваясь однимъ годомъ, былъ употребляемъ, главнымъ образомъ, на то, чтобы приучать къ размышленію на ограниченное число темъ. А заключительныя слова его такія:

«Преподаваніе философіи въ лицеяхъ есть *приобщеніе* къ философскому мышленію, а вовсе не поспѣшное изложеніе всей ея сущности и сокращенной исторіи философіи».

## V.

Отзывъ Фулье размѣромъ значительнѣе двухъ предыдущихъ. Это цѣлая статья подъ заглавіемъ: «L'enseignement philosophique et la démocratie française».

Исходя изъ того, что Франція «деморализовалась», Фулье по-

казываетъ, какія слѣдствія демократическаго духа видимъ мы въ направленіи преподаванія, вообще, въ подготовкѣ къ жизни молодыхъ людей. И безъ того уже утилитаризмъ все проникаетъ собою и если не будетъ для массы (т. е. для тѣхъ, кто долженъ ограничиваться только среднимъ образованіемъ), возможности, хотя въ теченіе одного года, подышать воздухомъ высшихъ умственныхъ и нравственныхъ задачъ, французская демократія сдѣлается еще болѣе низменной по своимъ побужденіямъ, привычкамъ и нравамъ. Фулье указываетъ на то, какъ всякаго рода скептицизмъ, нравственный и умственный, подтачиваетъ его націю. И противовѣса этому скептицизму будетъ еще менѣе, если среднее образованіе сведется только къ пріобрѣтенію нѣкоторыхъ познаній, нужныхъ для опредѣленныхъ дѣловыхъ профессій. Онъ предвидитъ возраженія всякаго сына конца XIX-го вѣка: «философскія мнѣнія и системы слишкомъ разнорѣчивы и противоположны одна другой». Это возраженіе его не смущаетъ. Онъ находитъ, что нефилософскія мнѣнія гораздо противорѣчивѣе и враждебнѣе одни другимъ. «Методическое изысканіе истины,—говоритъ онъ,—есть единственное средство свести разнорѣчія къ минимуму и поставить, наконецъ, болѣе опредѣленныя альтернативы». Безъ всякаго руководительства по этой части, каждый молодой человѣкъ, выйдя въ жизнь изъ заведенія, гдѣ и не пахнетъ мышленіемъ, долженъ все-таки создать себѣ какія-нибудь общіе взгляды, что-нибудь похожее на такъ называемое міросозерцаніе. И на что же онъ обреченъ? Онъ обреченъ, какъ говоритъ Фулье: «на философію газетъ и романовъ или послѣобѣденныхъ разговоровъ».

Еще большая опасность, вытекающая, по мнѣнію Фулье, изъ отсутствія во французской массѣ философской подготовки, это—нетерпимость; она всегда идетъ рука объ руку съ скептицизмомъ. Нетерпимость есть отличительная черта одностороннихъ и ограниченныхъ личностей. Если молодыхъ людей лишить совершенно философскаго преподаванія въ среднихъ школахъ, ни одинъ изъ нихъ, въ годы роста, не остановится даже умомъ на томъ фактѣ, что существуетъ множество самыхъ важныхъ вопросовъ. Ни одинъ изъ нихъ во-время не убѣдится въ томъ, что они сами ничего не знаютъ. «Этотъ результатъ въ особенности необходимъ во Франціи, — утверждаетъ Фулье, — гдѣ прямолинейный и поверхностный умъ, вмѣстѣ съ любовью къ

ложной ясности, сидить въ самомъ темпераментѣ націи. Дилеттантизмъ якобы скептическаго характера есть не что иное какъ маска, прикрывающая истинную нетерпимость, которая потомъ обнаружится въ упорствѣ каждаго, замыкающагося въ свое собственное мнѣніе, и этотъ родъ умственнаго эгоизма будетъ только увеличивать разномысліе умовъ».

Фулье прямо того мнѣнія, что отослать преподаваніе философіи въ университетскіе факультеты, гдѣ на сто студентовъ два или три будутъ ходить въ философскія аудиторіи,—это значитъ совершенно уничтожить преподаваніе и сдѣлать это по наивности или изъ коварства. И тутъ онъ примыкаетъ къ мнѣнію Бутру, на которое я особенно желалъ бы обратить вниманіе, т. е. на то, что и высшее преподаваніе въ университетахъ до сихъ поръ представляетъ собою *разбродъ, а не синтезъ научно-философскій*. Онъ, не стѣсняясь, говоритъ, что въ университетскихъ факультетахъ нужно искать примѣра этой интеллектуальной разбросанности, или иначе, партикуляризма мысли. Въ нихъ спеціальныя экзамены на разныя званія, дающія права, дѣлаютъ изъ студентовъ узкихъ спеціалистовъ или мелко плавающихъ приобрѣтателей разныхъ дипломовъ.

«Единство не создается само собою,—говоритъ онъ,—въ умахъ, идущихъ по слишкомъ различнымъ путямъ; если это единство не началось съ классовъ лица, съ самыхъ существенныхъ пунктовъ, университетъ только усилитъ общую разбросанность и измельчаніе, разбродъ различныхъ доктринъ».

Затѣмъ онъ переходитъ къ практическому вопросу: дѣйствительно ли во французскихъ лицеяхъ классъ философіи такъ мало отвѣчаетъ своей нравственной и соціальной задачѣ? Онъ не затрудняется объявить, что картина фельетониста Вандерема совершенно фантастична; не только по личнымъ отрывочнымъ впечатлѣніямъ, но и по докладамъ и отчетамъ университетской инспекціи (которую надо разумѣть не въ нашемъ, а въ западномъ смыслѣ) и декановъ факультетовъ, преподаваніе философіи сдѣлало очень много успѣховъ, именно въ послѣдніе годы, и имъ ученики заинтересовываются всего сильнѣе и всего больше выносятъ изъ него. Фулье основываетъ это на выводахъ десятилѣтней давности. О самихъ преподавателяхъ онъ отзывался съ такой же симпатіей, какъ и Поль Жане. По его свидѣтельству, врядъ ли найдется хоть одинъ преподаватель философіи во

французскихъ лицеехъ и коллежахъ, который бы не отдавался своему призванію съ полнымъ безкорыстіемъ и даже энтузіазмомъ. Философскому классу въ гимназіяхъ бросаютъ прежде всего упрекъ въ томъ, что вопросовъ, возбуждаемыхъ въ немъ, слишкомъ много и они слишкомъ новы для учениковъ. На это Фулье отвѣчаетъ въ свою очередь вопросомъ: развѣ алгебра или физиологія (во французскихъ гимназіяхъ учатъ и естественнымъ наукамъ) менѣе новы для учениковъ, чѣмъ психологія или этика, и почему такіе слова и термины, какъ: «образъ, ощущеніе, перцепція, конечность, чувствительность, причинность, внѣшній міръ» болѣе трудно понять, чѣмъ термины—синусъ и косинусъ?

Фулье желалъ бы только одной главной реформы: очистить философскій классъ отъ всего лишняго и измѣнить соотношеніе между различными частями программы. Можно было бы сгустить логику въ какіе-нибудь пять-шесть уроковъ, сократить экспериментальную психологію и посвятить небольшое число уроковъ очерку исторіи философіи; а часть программы, посвященную морали, расширить, въ особенности социальную мораль, подводя все остальное къ преподаванію общей философіи.

Противъ историческаго способа преподавать философію Фулье вооружается. По его мнѣнію, вовсе не нужно сообщать ученикамъ множество различныхъ системъ; это надо дѣлать въ университетскихъ факультетахъ. И есть полная возможность талантливому преподавателю сообразоваться съ умственнымъ уровнемъ молодыхъ людей, или, ограничиваясь самымъ важнымъ и общимъ, идти прямо къ основамъ природы челоуѣка и общества, къ великимъ законамъ мірозданія, показывая протяженіе и границы нашихъ познаній, давая имъ просвѣты въ міръ нравственнаго долга и нашего земнаго предназначенія. При этомъ Фулье находитъ, что возбуждать пренія, ставить тезы и антитезы въ классѣ не полезно. Надо настаивать прежде всего на томъ, что безспорно, а не на томъ, что всего болѣе подлежитъ обсужденію.

Фулье желалъ бы усилить элементъ философскій не только въ гимназіяхъ, но и для всѣхъ экзаменовъ на высшія степени по университетскимъ факультетамъ, чтобы каждый, держащій, на примѣръ, экзаменъ на «agrégé» наукъ или филологъ долженъ былъ непременно представлять письменное философское разсужденіе. Онъ не только защищаетъ классъ философіи въ гимназіяхъ, но и придаетъ особенное значеніе экзамену на степень



agrégé философіи, и считаетъ эти правительственныя мѣры вовсе не партійными, а направленными только противъ того духа, который царствовалъ въ университетѣ при второй имперіи. И, въ полномъ соотвѣтствіи съ своимъ собратомъ по философіи Бутру, онъ говоритъ: «Ученики, если бы они выходили изъ лица, безъ всякаго серьезнаго пріобщенія себя къ жизненнымъ задачамъ общей философіи, индивидуальной и соціальной морали, получали бы, быть можетъ, болѣе изящное и даже болѣе научное среднее образованіе, но совершенно недостаточное въ смыслѣ морализующемъ».

И онъ взываетъ къ государству, говоря, что оно не можетъ быть равнодушнымъ къ философскому, моральному и соціальному преподаванію. Въ немъ заключается настоящее и будущее націи. Заботясь только о томъ, чтобы фабриковать какъ можно болѣе инженеровъ, химиковъ и адвокатовъ, государство позабыло о воспитаніи гражданъ.

«Въ тотъ день,—воскликаетъ онъ въ заключительной тирадѣ своей статьи,—когда Франція выказала бы себя такой равнодушной ко всѣмъ высшимъ проблемамъ, заходящимъ за горизонтъ ограниченной полезности,—въ тотъ день она перестала бы быть Франціей. Убить или, что сводится къ тому же, оскотить и унижить философское преподаваніе въ нашей странѣ, при республиканскомъ правительствѣ, кажется намъ чѣмъ-то вродѣ національнаго кощунства».

И, въ видѣ добавочной замѣтки къ своей отвѣди, Фулье даетъ программу преподаванія философіи въ среднихъ учебныхъ заведеніяхъ, надъ которой онъ долго работалъ. Онъ не желалъ бы предоставлять преподавателямъ философіи безусловную свободу. Программа—дѣло важное. Не стѣсняя профессора въ подробностяхъ, она все-таки держитъ его въ извѣстныхъ рамкахъ. Точно также извѣстное руководство нужно даже и для профессоровъ факультета въ выборѣ темъ для сочиненій.

Онъ приводитъ цѣлый рядъ вопросовъ въ такомъ порядкѣ, какого, по его мнѣнію, слѣдовало бы держаться и въ классѣ философіи.

Во введеніи стоятъ у него: знаніе, наука, философія.—Объектъ и дѣленіе философіи.—Ея спекулятивная, нравственная и соціальная важность.—Ея прогрессивный характеръ.—Какъ она все больше и больше пріобрѣтаетъ научную цѣну.—Психоло-

гія.—Методъ психологіі.—Классификація психологическихъ факторовъ: чувствительность, интеллектъ, воля.—Выраженіе психологическихъ факторовъ: знаніе и языкъ.—Отношеніе физическаго міра къ нравственному.—Сонъ, грезы, сомнамбулизмъ, гипнотизмъ, галлюцинація, безуміе.—Краткія свѣдѣнія о сравнительной психологіи.—Человѣкъ, животныя.—Психологія націи, толпы.—Нѣсколько уроковъ эстетики и логики: красота, возвышенное, грація, смѣшное. Искусство. Область выраженія: подражаніе, дикція, идеаль. Реализмъ и идеализмъ; истина, которая въ нихъ заключается. Различныя искусства.—Успѣхи логики, начиная съ древности.—Методъ точныхъ наукъ. Аксиома, опредѣленіе, демонстрація.—Методъ въ наукахъ нравственныхъ; свидѣтельство людей; историческій методъ; софизмы и предрасудки.

На мораль Фулье особенно напираетъ. Вотъ ея программа. Принципы морали: совѣсть, благо, долгъ.—Разборъ доктринъ эволюціонистскихъ.—Отечество, нація.—Частный человѣкъ.—Семейство, начальная школа и среднее заведеніе.—Отношеніе гражданъ между собою.—Уваженіе личности въ ея приобрѣтеніяхъ.—Принципъ собственности.—Разборъ социалистическихъ ученій.—Правосудіе и братство.—Государство и законы.—Правительство, его различныя формы. Армія: солдатъ, обязательная служба.—Обязанности гражданина передъ государствомъ и обязанности и права правительства.—Отношенія націй между собою.—Человѣчество, любовь къ нему, истинный и ложный патріотизмъ.—Вселенная.—Санкція морали. Голосъ совѣсти.—Основы уголовного вмѣненія.—Различныя вѣрованія относительно высшей санкціи.

Послѣдняя часть догматической программы, заключающая въ себѣ общую философію, состоитъ въ слѣдующемъ. Критика познанія.—Границы познанія.—Различныя теоріи по этому вопросу.—Критическая философія Канта.—Позитивизмъ Конта.—Непознаваемое Спенсера.—Философія природы и космологія.—О природѣ вообще.—Вѣрныя гипотезы, къ которымъ приводятъ естественныя науки.—Философія духа.—Материализмъ, спиритуализмъ, идеализмъ.—Религіозныя вѣрованія.—Свобода созерцательнаго и нравственнаго свойства, на которой основывается всякая вѣра въ безсмертіе.—Заключеніе. успѣхи философіи въ ея различныхъ частяхъ, отъ древности до нашихъ дней.—Ея будущность.—Безнравственность равнодушія въ дѣлѣ философіи.

Конецъ программы заключаетъ въ себѣ краткую исторію фи-

лософіи. Успѣхи философской мысли въ Греціи до Сократа; Платонъ и Аристотель.—Стоики, эпикурейцы.—Александрійская школа. — Средневѣковые. — Возрожденіе. — Декартъ, Спиноза, Лейбницъ, Кантъ.—Философія XIX-го вѣка.

Какъ вы видите, такой искренній защитникъ философскаго класса въ гимназіяхъ, какъ Фулье, занимающій весьма выгодное и симпатичное мѣсто на рубежѣ между позитивизмомъ въ тѣсномъ смыслѣ и метафизикой въ болѣе узкомъ, не позадумался выработать и предложить программу, въ которой всѣ самые существенные вопросы мышленія, нравственности и гражданственности поставлены съ тѣмъ, чтобы гимназистовъ послѣдняго класса заставить думать обо всемъ этомъ, не формально только, а настолько серьезно, насколько они въ состояніи по степени своего предыдущаго развитія.

Мы вправѣ, слѣдоеательно, сказать, что кампанія, открытая сотрудиномъ *Revue bleue* противъ философскаго класса во французскихъ лицеяхъ и коллежахъ, разрѣшилась, въ сущности, полнѣйшей побѣдой самыхъ компетентныхъ судей, которые не только искренне и талантливо защитили этотъ классъ, но и прибавили, какъ сдѣлалъ это Фулье, многое къ оцѣнкѣ; пожелали и содѣйствовать выработкѣ болѣе совершенной программы преподаванія.

## VI.

Теперь посмотримъ, въ чемъ заключается это преподаваніе такъ, какъ установила его практика французскихъ средне-учебныхъ заведеній. Заинтересовавшись вопросомъ, я обратился къ цитированному мною выше профессору и «*maître de conférences*» въ Сорбоннѣ, Габріэлю Сеайлю, прося его сообщить мнѣ, какого оффиціального руководства держатся въ философскомъ классѣ. Оказалось, что одного какого-нибудь обязательнаго для профессоръ руководства нѣтъ, а есть только программа, издаваемая министерствомъ просвѣщенія. Но существуетъ нѣсколько учебниковъ, составленныхъ учителями философіи въ гимназіяхъ.

Мы воспользуемся тѣмъ учебникомъ, на который мнѣ указалъ профессоръ Сеайль. Онъ самый распространенный, и въ рукахъ моихъ было девятое изданіе 1896 года. Составилъ его профессоръ философіи въ парижскомъ лицейѣ *Condorcet*, докторъ словесности Эмилъ Буаракъ. Не думайте, что это легковѣсная кни-

жонка. Это—увѣсистый томъ въ 600 страницъ, въ восьмую долю. Онъ называется «Cours élémentaire de philosophie» и составленъ, какъ говорится на обложкѣ, сообразно самымъ послѣднимъ программамъ. Въ немъ къ изложенію догматической части курса присоединенъ еще краткій очеркъ свѣдѣній по исторіи философіи.

Въ учебникѣ идетъ сначала вступленіе съ опредѣленіемъ, что такое знаніе, отдѣльныя науки, философія, съ особеннымъ указаніемъ на философію точныхъ наукъ. Въ первой книгѣ трактуется *психологія* съ такими подраздѣленіями: объектъ психологіи; ея методъ; классификація психическихъ фактовъ; чувствительность; душевныя склонности; интеллектъ въ тѣсномъ смыслѣ; —приобрѣтеніе познаній; сохраненіе познаній; память; ассоціація идей; воображеніе; выработка познаній; интеллектуальныя операціи; отвлеченіе (абстракція); обобщеніе, сужденіе; умозаключеніе.—Въ особой главѣ опредѣляются руководящіе принципы познаній, начиная съ первоначальныхъ понятій и кончая опредѣленіемъ эмпиризма, ассоціаціонной теоріи и эволюціонизма.

Въ главѣ о *воли* идутъ: инстинктъ; воля въ тѣсномъ смыслѣ, въ ея отличіи отъ сужденій и желаній; свобода; привычка. Затѣмъ, также какъ и въ программѣ Фулье, стоятъ признаки выраженія и языкъ, анализъ прекраснаго, искусство, отношеніе между физическимъ и нравственнымъ міромъ, между человѣкомъ и животными.

Вторая книга посвящена *логикѣ*, съ довольно подробнымъ опредѣленіемъ терминовъ. Предложеніе, различныя формы разсужденія, съ указаніемъ на методъ точныхъ наукъ—физическихъ и естественныхъ; въ отдѣльности—на методъ наукъ нравственныхъ. Заключительная глава книги, посвященной логикѣ, называется «истина и заблужденіе», причѣмъ разсматриваются различныя критеріи истины, а также причины заблужденій, софизмы и средства противъ заблужденій.

Третья книга—*мораль*. Въ ней мы находимъ все то, что есть и въ опытѣ программы Фулье, а подраздѣленіе ея слѣдующее: принципы морали; нравственное сознаніе; благо; разборъ эмпирическихъ нравственныхъ ученій; отвѣтственность и санкція; обязательность общей и личной морали; мораль социальная; гражданскія отношенія между моралью и политической экономіей, съ опредѣленіемъ богатства, труда, капитала и права на собственность.

Четвертая книга заключаетъ *метафизику*, съ ея обычными подраздѣленіями. Отдѣльныя главы трактуютъ объ объективномъ достоинствѣ познанія, догматизмѣ, скептицизмѣ, идеализмѣ; о существованіи внѣшняго міра, о природѣ вообще, матеріи и жизни, о душѣ (матеріализмъ и спиритуализмъ), о Богѣ, Провидѣніи и вопросѣ зла, о безсмертіи души.

Этимъ кончается собственно догматическій курсъ философіи. Пятая книга учебника Буарака содержитъ тѣ свѣдѣнія по *исторіи философіи*, которыя необходимо преподавать гимназистамъ послѣдняго класса, причемъ, конечно, каждый профессоръ сокращаетъ или удлиняетъ эту программу, доводитъ ее иногда до самаго конца вѣка.

Въ учебникѣ Буарака — слѣдующія подраздѣленія: вступленіе, гдѣ говорится вообще о философскихъ системахъ и школахъ, устанавливается имъ нѣкоторая классификація и сообщаются общія свѣдѣнія о философіи древней, средневѣковой, возрожденія и современной; отдѣльные мыслители и системы стоятъ въ такомъ порядкѣ: Сократъ, Платонъ, Аристотель; эпикуреизмъ; стоицизмъ; Бэконъ, Декартъ, Спиноза, Локкъ, Лейбницъ и Кантъ.

Реэстръ темъ, задававшихся словеснымъ факультетомъ Парижа съ 1889 г., приложенъ къ другой книгѣ того же самаго преподавателя философіи въ лицѣ *Condorcet*, Эмиля Буарака — къ другому его руководству «*La dissertation philosophique*», такихъ же крупныхъ размѣровъ, какъ и учебникъ. Это руководство характерно для французскихъ гимназій. Оно заключается въ цѣлой серіи сюжетовъ на философскія темы, а также подробныхъ плановъ писанія сочиненій, съ указаніемъ на все то, что можетъ помочь ученику ознакомиться съ источниками и распредѣлить свою работу такъ, чтобы она вышла дѣльнѣе и лучше построенной. Къ введенію въ эту книгу приложены даже опредѣленные правила философскаго разсужденія.

Можетъ быть, многимъ покажется мало желательной такая ученическая дрессировка — то, что французы называютъ «*assouchement de l'esprit*», слишкомъ усердное подсказываніе гимназисту того, какъ онъ долженъ справляться съ своими темами. Въ мою задачу не входитъ, въ настоящую минуту, обсужденіе того, въ какой степени подобные приемы желательны или нѣтъ. Во всякомъ случаѣ, при болѣе близкомъ знакомствѣ съ

подобными руководствами, каждый можетъ увидать, какъ обширна самая область умственныхъ и нравственныхъ вопросовъ, которые парижскіе педагоги считаютъ возможнымъ предлагать на обсужденіе юношей въ 18—19 лѣтъ, по нашему—гимназистовъ выпускного класса. И, чтобы еще больше въ этомъ убѣдиться, намъ стоить только бросить хотя поверхностный взглядъ на темы, какія парижскій словесный факультетъ задавалъ на экзаменахъ, соотвѣтствующихъ приобрѣтенію у насъ аттестата зрѣлости.

Вотъ на выдержку нѣкоторыя изъ этихъ темъ, въ хронологическомъ порядкѣ. Въ 1889 г. мы находимъ среди другихъ слѣдующія темы. Прекрасное и его отношеніе къ благу.—Что нужно думать о самоубійствѣ, держась принциповъ морали?—Обсудить мнѣніе, по которому психологія не есть наука отдѣльная отъ физиологіи.—Рабство и крѣпостное состояніе; въ чемъ они противны морали?

Эти темы 1889 года показываютъ вамъ, что интересы учениковъ направляемы были къ вопросамъ и научнаго, и нравственно-соціального характера. Точно то же видимъ мы и въ слѣдующемъ 1890 году, на примѣръ, въ такихъ темахъ, какъ: показать разницу между обыкновенной (вульгарной) индукціей и научной; опредѣлить правила этой послѣдней; нравственная отвѣтственность; можно ли повторять вмѣстѣ со стойками, что главнѣйшій принципъ морали—жить сообразно природѣ?

Въ темахъ 1891 года мы видимъ, между прочимъ, такія задачи: Указать на доктрины, авторы которыхъ старались объяснить эмпирически разницу между добромъ и зломъ,—что вы думаете объ этихъ доктринахъ? Или: Что такое спиритуализмъ? Какія главныя теоріи обозначаются этимъ терминомъ и какая между ними есть связь? Что такое явленіе (феноменъ) и что такое законъ? Знаніе феноменовъ и законовъ достаточно ли для человѣческаго духа? Отношеніе между памятью и ассоціаціей идей.

Въ 1892 г. мы находимъ вопросы: Въ какомъ смыслѣ можно говорить, что добродѣтель есть привычка? Что такое право, каково его происхожденіе, каковы его отношенія къ долгу? Сравнить мораль стоекковъ и мораль Канта. Роль воображенія въ абстрактныхъ наукахъ.—Что такое разумъ по Аристотелю, Лейбницу и Канту?—сравнить ихъ теоріи.—Въ какой степени вѣрно утверждать, что воображеніе есть творческая способность?—Сравнить теорію индукціи у Бэкона и у Стюарта Милля.

Въ 1893 году даны темы: «Хотѣть» отличается ли отъ «познавать?»—Въ чемъ состоитъ воспитаніе воли?—О пантеизмѣ въ его отношеніяхъ къ морали.—Что такое нація?—Философскія основы патриотизма.—Идея научнаго и нравственнаго прогресса.—Можно ли свести всю мораль къ знаменитому изреченію стоиковъ: терпи и воздерживайся?—Назвать въ методическомъ порядкѣ главныя системы философій, стараясь опредѣлить ихъ точно, и цитировать историческіе примѣры.

Въ 1894 г. мы находимъ: Въ чемъ психологію можно сравнить съ естественными науками и чѣмъ она отъ нихъ отличается?—Что разумѣть подѣ философіей знанія и въ частности подѣ философіей исторіи?—Философскій анализъ исторіи цивилизаци.—Какой, по-вашему, самый точный признакъ высшей цивилизаци?—Что такое эмоція?—Показать, что эмоціи отличаются отъ склонностей и страстей.—Идея отечества.—Установить, путемъ дедукціи, отрицательныя и положительныя обязанности индивида передъ отечествомъ и государствомъ.

Въ 1895 году: Отношеніе воспитанія и наслѣдственности.—Свести материалистическую доктрину къ извѣстнымъ крупнымъ пунктамъ и привести противъ нихъ возраженія.—Международное право, какъ отношеніе между народами, подчиняется ли законамъ морали?

Быть можетъ, нѣкоторые изъ этихъ вопросовъ вызовутъ скептическую и даже насмѣшливую улыбку. И въ самомъ дѣлѣ, трудно предположить, чтобы юнцы, даже и очень способные, послѣ годового курса философій могли быть вполне подготовлены для рѣшенія и даже хорошей формулировки всѣхъ такихъ вопросовъ, которые предполагаютъ обширныя познанія и въ точныхъ наукахъ, и въ психологіи, и въ логикѣ, и въ исторіи, и въ эстетикѣ, и въ морали, и, наконецъ, въ государственномъ правѣ, въ политической экономіи, въ социологіи вообще. И тутъ, можетъ быть, иной педагогъ будетъ имѣть право сказать, что учебники, вродѣ приведеннаго мною сейчасъ «*La dissertation philosophique*», скорѣе вредны, чѣмъ полезны, потому что помогаютъ юношамъ выпутываться изъ затрудненія съ извѣстной подготовкой и свѣдѣніями изъ вторыхъ и третьихъ рукъ.

Все это въ значительной степени справедливо; но для насъ, въ данную минуту, интересно и важно видѣть, какого рода философскія темы предлагаютъ гимназистамъ, держащимъ на аттестатъ зрѣлости. Назначаютъ ихъ профессора философій Сорбонны,

и утверждаетъ высшій совѣтъ министерства народнаго просвѣщенія; стало быть, и здѣсь, и тамъ предполагаютъ, что подобныя темы не стоятъ такъ неизмѣримо высоко надъ развитіемъ и подготовкой гимназистовъ. Прибавимъ еще, что экзаменующійся не можетъ впередъ знать какого рода тему ему зададутъ; онъ напишетъ сочиненіе съ тѣмъ багажомъ, съ какимъ выходитъ на экзаменъ, и вотъ это для насъ важнѣе всего. Стало быть, онъ, пройдя одногодній курсъ философіи, въ догматической ея части и въ исторической, долженъ былъ худо ли, хорошо ли усвоить себѣ не только извѣстныя имена и элементарныя факты, но и связь всего мышленія, и въ догматическомъ, и въ историческомъ смыслѣ. Голова его, предполагается, настолько уже работала въ разныхъ направленіяхъ, что ни одна изъ задачъ предлагаемыхъ на экзаменѣ не должна ставить его совершенно втупикъ.

Но если даже посмотрѣть на эти письменныя упражненія, какъ на способъ ознакомиться съ относительнымъ развитіемъ учениковъ, окончившихъ курсъ, то и тогда такого рода испытанія представляютъ собою высшій моментъ сравнительно со всѣмъ тѣмъ, что можно было бы имѣть въ письменныхъ упражненіяхъ по классу реторики, по древнимъ языкамъ, по исторіи, по литературѣ. Въ упражненіяхъ и этого рода скажется, конечно, и относительная степень развитія ученика, но ни въ одной изъ отдѣльныхъ наукъ, преподаваемыхъ въ гимназіи, ученику не говорятъ ни о методахъ, ни объ источникахъ познанія, о предѣлахъ его, о свойствахъ и особенностяхъ нашей души. Кромѣ общей смѣлки и талантливости плюсъ тотъ или иной наборъ отдѣльныхъ фактическихъ свѣдѣній, ученику нельзя ничего показать въ сочиненіи, не имѣющемъ философскаго характера. И каковы бы ни были недостатки класса философіи во французскихъ лицейхъ и коллежахъ, а также и неудовлетворительность подготовки учениковъ къ серьезнымъ отвѣтамъ на такія темы, какихъ я привелъ не одинъ десятокъ — нельзя отрицать того, что молодой человѣкъ отъ 17 до 19 лѣтъ, приступающій въ Парижѣ и въ другихъ городахъ Франціи, гдѣ есть факультеты, къ своему выпускному экзамену и пріобрѣтенію званія бакалавра, соотвѣтствующаго нашему аттестату зрѣлости, долженъ такъ или иначе проявить большое общее развитіе, и притомъ развитіе, которое явилось вслѣдствіе пріобрѣтеннаго имъ интереса къ самымъ существеннымъ вопросамъ человѣческаго и всемір-



наго бытія. Какъ бы онъ ни былъ плохъ, легкомысленъ и даже мало способенъ, если только онъ честно и добросовѣстно сдастъ свой экзамень, его мозги — выражаясь жаргоннымъ словомъ — будутъ гораздо воспріимчивѣе ко всему тому, что онъ услышитъ въ университетскихъ аудиторіяхъ и что найдетъ въ жизни, если ему придется довольствоваться своимъ дипломомъ бакалавра и начать практическую дѣятельность, или поступить не въ студенты Сорбонны, а въ какую-нибудь высшую спеціальную школу.

## VII.

Вернусь къ вопросу, которымъ начинается мой докладъ: неужели нѣтъ повода желать, чтобы и у насъ, въ нашихъ среднихъ учебныхъ заведеніяхъ, давалась хотя нѣкоторая подготовка философскаго характера, большая, чѣмъ та, которая сводится къ преподаванію логики, введенному съ тѣхъ поръ, какъ царствуетъ классическая система? Вѣроятно, въ педагогическихъ сферахъ эта мысль уже являлась, въ той или иной формѣ, но, сколько мнѣ извѣстно, она до сихъ поръ не приобрѣтала значенія опредѣленнаго вопроса. Съ нею, кажется, никто не обращался и къ русскому обществу, къ русской читающей публикѣ, черезъ посредство какого-нибудь органа, журнала или газеты, съ тѣмъ, чтобы произвести также своего рода «enquêtes», и очень серьезную, въ которой могли бы принять участіе не одни только спеціалисты по преподаванію, а всѣ образованные люди — писатели, публицисты и обширный классъ родителей.

Ни для кого не тайна, что въ послѣдніе годы, по свидѣтельству даже официальныхъ сферъ, степень общаго развитія начитанности и умственного интереса, обращеннаго на самыя цѣнныя нравственныя приобретенія человѣка, (насколько можно судить о нихъ по сочиненіямъ, какія требуются на экзаменахъ), оказывалась весьма незначительной, иногда даже прямо печальной, вплоть до плохого знанія отечественнаго языка. Почва эта слишкомъ вулканическая, я это знаю, и я не желалъ бы въ настоящую минуту переверачивать до основанія вопросъ о классической системѣ въ гимназіяхъ. Но кто не согласится, что въ высшей степени нежелательно выпускать не мальчиковъ, не отроковъ, а молодыхъ людей 18—19, иногда даже 20-ти лѣтъ и больше, въ университетскія ли аудиторіи, или прямо въ жизнь, или въ спеціальныя заведенія, не давъ имъ почти ни-

какого мыслительнаго и этическаго багажа, не поднявъ ихъ душевной жизни до извѣстнаго уровня? Кто говоритъ имъ въ теченіе восьмилѣтняго и болѣе гимназическаго ученія, внѣ уроковъ закона Божія, о какихъ-либо устояхъ того, что называется міросозерцаніемъ, кто пріохочиваетъ ихъ къ усвоенію себѣ тѣхъ руководящихъ мѣрилъ и путей, безъ которыхъ въ одиночку, да еще съ головой, утомленной отъ тяжелыхъ формальныхъ занятій, почти немислимо составить себѣ какое-нибудь credo? Тутъ дѣло не въ спеціальному знаніи системъ, не въ подробномъ анализѣ тѣхъ или иныхъ методовъ, а именно въ подъемѣ душевныхъ силъ, въ запросахъ, которые сами собою являются только у избраннаго ничтожнаго меньшинства.

Съ какимъ же запасомъ общихъ идей, которыя очищаются и устанавливаются только въ области мышленія, выходитъ молодой человѣкъ прямо въ жизнь?

Деять десятыхъ, получающихъ аттестатъ зрѣлости, не выносятъ никакого ровно расположенія и къ тому, что составляло главное содержаніе ихъ выучки. Я лично былъ поражаемъ, находя въ бывшихъ гимназистахъ, даже отлично кончавшихъ курсъ, такое равнодушное, чтобы не сказать прямо—злбное, отношеніе ко всему тому, что составляло суть ихъ гимназической муштровки. А между тѣмъ, даже при сохраненіи той первенствующей роли, какая предоставлена теперь преподаванію древнихъ языковъ, знаніе ихъ, въ каждомъ хорошемъ ученикѣ послѣдняго класса, позволило бы ему,—будь у насъ что-нибудь похожее на французскій классъ философіи,—пользоваться своими успѣхами въ греческомъ и латинскомъ языкахъ для того, чтобы, по совѣту Тэна, посидѣть надъ сочиненіемъ хотя одного древняго философа. И такое изученіе, весьма допустимое и возможное, на протяженіи одногодняго курса, въ связи съ общей догматической частью и хотя бы краткимъ очеркомъ исторіи мышленія, дало бы ему, еще до выхода изъ гимназіи, цѣнныя пріобрѣтенія и не сдѣлало бы изъ него теперешняго индифферента или озлобленнаго выученика господствующей системы.

И какъ же не остановиться на этомъ вопросѣ, когда у насъ существуетъ цѣлый рядъ не высшихъ, а среднихъ заведеній, хотя и съ расширеннымъ курсомъ, гдѣ преподаваніе и догматической части, и исторіи философіи обязательно, и давнымъ-давно, въ теченіе почти цѣлаго вѣка? Я говорю о нашихъ семинарі-

яхъ. Разница въ лѣтахъ оканчивающаго курсъ семинариста и гимназиста совсѣмъ теперь не такая большая, какъ бывало въ наше время, когда мы пріобрѣтали право на поступленіе въ университетъ едва по семнадцатому году. И неужели только специальное назначеніе учениковъ или, какъ они назывались въ мое время, въ высшихъ классахъ, *студентовъ* семинаріи сдѣлало курсъ философіи обязательнымъ? И почему то, что возможно въ однихъ среднихъ заведеніяхъ (гдѣ, кромѣ преподаванія философіи, образовательныхъ предметовъ, древнихъ и новыхъ языковъ, есть еще цѣлая специальная область богословія, требующая ссрьезной подготовки), — невозможно въ другихъ, т. е. гимназіяхъ, откуда нынче зачастую выходятъ молодые люди весьма «великовозрастные», какъ когда-то выражались въ духовныхъ училищахъ? Во всякомъ случаѣ, такая разница въ сравнительномъ развитіи воспитанниковъ заведеній, стоящихъ почти на одной и той же ступени, врядъ ли можно безусловно оправдывать. И никто уже не скажетъ (въ особенности изъ членовъ нашего Общества, которые знакомы специально съ дѣломъ), чтобы курсъ философіи въ семинаріяхъ былъ только незначительнымъ придаткомъ. Къ сожалѣнію, я не могу представить вамъ результатовъ такого же дознанія, какое было сдѣлано по поводу философскаго класса во французскихъ гимназіяхъ, но, судя по программамъ, которыя любезно были доставлены мнѣ однимъ изъ нашихъ сочленовъ, можно прямо утверждать, что это и для нашихъ семинаристовъ интереснѣйшій курсъ. Онъ почти такой же, какъ во Франціи, съ тою только разницей, что въ догматической его части почему-то нѣтъ особаго самостоятельнаго отдѣла этики, какъ нѣтъ его, если не ошибаюсь, въ преподаваніи философіи и въ духовныхъ академіяхъ. Но историческая часть обширнѣе, чѣмъ во Франціи, потому вѣроятно, что есть на это больше времени. Въ программахъ, печатныхъ и оффиціально утвержденныхъ, я видѣлъ не только имена мыслителей прошлаго и первой трети нынѣшняго вѣка, но и такія, которыя принадлежатъ къ концу его, не только имя Шопенгауэра, но и развившаго его ученіе Гартмана, чего во французскихъ программахъ мнѣ не приходилось видѣть, хотя на практикѣ многіе профессора философіи во французскихъ лицеяхъ, конечно, знакомятъ своихъ слушателей и съ повѣйшими системами, говорятъ имъ объ Огюстѣ Контѣ, объ англійскихъ эволюціонистахъ, на что указываетъ,

какъ вы видѣли, даже одинъ вопросъ, предложенный на экзаменѣ для сочиненія о философіи Стюарта Милля.

Но не только сравнительно съ семинаріями, но даже съ женскими учебными заведеніями, мужскія гимназіи наши обижены въ этомъ смыслѣ. Даже въ нѣкоторыхъ частныхъ женскихъ гимназіяхъ, не говоря о казенныхъ, въ высшихъ классахъ, если не ошибаюсь, преподаютъ психологію, т.-е. ту философскую доктрину, которая, прежде всего, даетъ всему основу и грунтъ, которая сообщаетъ преподаванію логики, у насъ отрываемому отъ психологіи, незыблемую органическую основу. Но возьмемъ и высшіе женскіе курсы. Въ строгомъ смыслѣ они теперь не исполнѣ такъ поставлены, какъ университетскіе факультеты. Слушательница перваго курса на словесномъ отдѣленіи такого же возраста, какъ и оканчивающій курсъ гимназистъ, а часто моложе; ее считаютъ однако способной слушать психологію и затѣмъ идти дальше въ своемъ философскомъ развитіи. И блистательный выученикъ классической системы, получивъ аттестатъ зрѣлости, даже въ своихъ разговорахъ со сверстницей, съ молодой дѣвушкой (притомъ, какъ это всегда бываетъ, у мужскаго пола, съ инстинктивной склонностью проявлять свое превосходство) — долженъ оказываться менѣе развитымъ, потому что ему положительно не было времени самому дополнить чтеніемъ то, что составляетъ самое элементарное введеніе въ область мышленія. Но пойдемъ дальше: возьмемъ всѣ высшія спеціальныя заведенія технического характера, отнимающія у слушателей ихъ столько же времени, какъ и университетскіе факультеты и дающія имъ тождественныя права и преимущества. Къ спеціальному изученію законовъ природы — теоретическому и во всѣхъ его примѣненіяхъ — наши обладатели аттестата зрѣлости приступаютъ все съ тѣмъ же отсутствіемъ болѣе серьезной мыслительной подготовки. Если бы въ концѣ перваго курса, при переходѣ на второй, произвести особенный экзамень и задавать въ такихъ спеціальныхъ высшихъ заведеніяхъ темы письменныхъ сочиненій, какія мы видѣли сейчасъ въ экзаменаціонныхъ программахъ въ Парижѣ, то врядъ ли хотя самый незначительный процентъ этихъ молодыхъ спеціалистовъ въ состояніи былъ бы сколько нибудь порядочно изложить свои отвѣты.

Но и въ университетѣ, въ этой *alma mater*, до сихъ поръ (на что указываютъ въ своихъ отвѣтахъ профессоръ Бутру, а

также и Фулье) царить еще отсутствіе синтетической системы преподаванія. Курсъ философіи отнесенъ исключительно къ филологическому факультету, и только юристы слушаютъ курсъ философіи права. Студенты-филологи, въ разныхъ отдѣлахъ этого факультета, приступаютъ прямо къ догматической части философіи или къ исторіи ея развитія, не имѣя, по своему гимназическому обученію, сколько-нибудь цѣлостныхъ, хотя и сокращенныхъ познаній, необходимыхъ для серьезнаго усвоенія себѣ психологіи—этой доктрины, съ которой все начинается.

Имъ никогда никто не заикнулся о біологической природѣ человѣка, даже о химическомъ его составѣ, потому что преподаваніе ограничивается математикой и физикой. Съ другой стороны, естественники и медики могутъ блистательнымъ образомъ оканчивать курсъ и безъ той усиленной любознательности, которая побуждала бы ихъ читать внѣ своей специальности; они, окончивъ курсъ, приобрѣтутъ дипломъ даже на высшую степень—и можетъ случиться такъ, что многіе изъ нихъ не успѣютъ ознакомиться, въ самомъ элементарномъ изложеніи, съ основами догматической философіи, въ разныхъ ея частяхъ, или съ очеркомъ ея развитія.

Словомъ, до сихъ поръ еще, и въ высшихъ учебныхъ сферахъ, существуетъ *разбродъ*, отсутствіе спѣтости, отсутствіе синтетической системы, которая давала бы цѣльное и гармоническое міропониманіе; а въ этомъ заключается высшій идеалъ развитія человѣка.

Въ заключеніе этой, быть можетъ, слишкомъ долгой, бесѣды я, не позволяя себѣ какихъ-либо положительныхъ тезисовъ и утвержденій, поставлю три слѣдующихъ вопроса: 1) Можно ли мириться съ тѣмъ общимъ мыслительнымъ уровнемъ, съ какимъ наши юноши вступаютъ въ жизнь безъ высшаго образованія или идутъ въ университетскіе факультеты и въ спеціальныя заведенія? 2) Желателенъ ли въ нашихъ среднихъ учебныхъ заведеніяхъ—казенныхъ и частныхъ — хотя бы одногодній курсъ философіи въ старшемъ, выпускномъ классѣ? 3) Не представляетъ ли университетское преподаваніе на различныхъ факультетахъ, не связанныхъ между собою научно-философскимъ синтезомъ, нежелательныхъ пробѣловъ, которые, въ извѣстной степени, могли бы быть пополнены предварительной подготовкой молодежи, поступающей въ университеты?

П. Боборыкинъ.

## Изъ замѣтокъ о діалогахъ Платона.

### А. О составѣ «Перваго Алкивіада».

#### I.

Задача распредѣленія платоновыхъ діалоговъ въ послѣдовательномъ порядкѣ (хронологическомъ или иномъ) сверхъ другихъ трудностей осложняется еще тѣмъ обстоятельствомъ, что многіе діалоги (изъ болѣе обширныхъ, я думаю, почти всѣ) не имѣютъ въ настоящемъ своемъ видѣ единства состава, а каждый изъ нихъ, передѣлывавшійся и дополнявшійся въ различныя эпохи (какъ самимъ авторомъ, такъ, можетъ быть, и другими лицами), долженъ былъ бы занять по частямъ два, три (а то и болѣе) различныхъ мѣста въ цѣломъ ряду платоновыхъ твореній. Замѣчательнень въ этомъ отношеніи діалогъ *Первый Алкивіадъ*, въ которомъ различныя, весьма дальніе по времени слои могутъ быть, какъ я убѣдился, обозначены съ большею точностью, чѣмъ это до сихъ поръ дѣлалось.

Нѣкоторая пестрота въ содержаніи *Перваго Алкивіада*, отсутствіе въ немъ стройнаго единства и прочной связи были уже замѣчены критикою, которая однако поспѣшила вывести отсюда лишь то заключеніе, что діалогъ этотъ, къ которому новоплатоники относились съ особымъ вниманіемъ и уваженіемъ, видя въ немъ Пропилеи всей платонической мудрости,—на самомъ дѣлѣ не принадлежитъ Платону, а есть чья-то неискусная компиляція. Мнѣ кажется возможнымъ показать не только, что это произведеніе писалъ Платонъ, но что онъ писалъ его три раза.

Нашъ діалогъ *Первый Алкивіадъ* различными своими частями принадлежитъ къ тремъ различнымъ эпохамъ въ умственной жизни Платона: во-первыхъ, къ его юности (около двадцатипяти-

лѣтняго возраста), когда онъ находился всецѣло подъ вліяніемъ Сократа; затѣмъ, къ зрѣлой порѣ его философской дѣятельности (40—50 лѣтъ) и, наконецъ, къ послѣднему времени его долголѣтней жизни, когда писались имъ книги о *Законахъ*.

На какомъ основаніи, однако, можемъ мы утверждать съ увѣренностью авторство Платона, когда существуютъ древнія свидѣтельства, что діалоги съ именемъ Алкивіада написаны и другими извѣстными учениками Сократа, а именно: Антисѣеномъ, Евклидомъ, Федономъ и Эскиномъ (не ораторомъ)? Не странно ли было бы, если бы они всѣ пропали безслѣдно, а до насъ дошли цѣлыхъ два діалога этого имени, написанные Платономъ, относительно котораго однако нѣтъ близкихъ къ его времени положительныхъ указаній, чтобы онъ вообще писалъ какой-нибудь діалогъ съ именемъ Алкивіада?

## II.

Если бы у насъ была только первая часть нашего діалога, именно (послѣ вступленія) этическое разсужденіе о необходимомъ для всякой дѣятельности знаніи должнаго, или наилучшаго, и о тождествѣ полезнаго съ добрымъ и прекраснымъ или достойнымъ (103—119), то слѣдовало бы признать, что, хотя такое произведеніе могло бы само по себѣ принадлежать и Платону въ его сократическіе годы, но не меньшую во всякомъ случаѣ вѣроятность имѣло бы и авторство одного изъ названныхъ его соучениковъ. Но связь этой части діалога съ двумя другими — съ монологомъ Сократа о преимуществахъ персидскихъ и лакедемонскихъ царей, а затѣмъ съ разсужденіемъ о самопознаніи и о безтѣлесной душѣ какъ истинной сущности человѣка, причемъ съ особою выразительностью ставится, хотя и не рѣшается, крайне отвлеченный онтологическій вопросъ о самомъ понятіи «самого» или «самости» — *ψερε δή, τι'αυ τόπον εὑρεθείη αὐτό τὸ αὐτό* (129 B, также см. 130 D), эта связь сократической части діалога съ явно несократическимъ его продолженіемъ и окончаніемъ рѣшительно не позволяетъ приписать его *цѣликомъ* кому-нибудь изъ упомянутыхъ авторовъ: даже воображеніе отказывается представить, напримѣръ, Антисѣена благоговѣющимъ передъ царями за высокій родъ и богатство.

Вообще, три главные отдѣла нашего діалога отличаются по су-

шеству своему слишкомъ большою разнородностью отношеній къ предметамъ, и умственный интересъ въ нихъ слишкомъ опредѣленно мѣняется, чтобы можно было допустить, что весь діалогъ написанъ въ одно данное время и выражаетъ собою одно и то же состояніе мысли, одну и ту же стадію философскаго развитія. А съ другой стороны, эти три части настолько натурально связаны между собою и введены въ общее построеніе, и цѣлый діалогъ настолько удовлетворяетъ требованіямъ литературнаго единства, что никакъ нельзя видѣть въ немъ механическую компиляцію позднѣйшаго книжника, соединившаго вмѣстѣ три произведенія разныхъ авторовъ и разныхъ направленій. Да и какую цѣль могъ бы онъ имѣть при такой работѣ?

Дѣйствительно, характеру *Перваго Алкивиада* соотвѣтствуетъ только одно предположеніе: весь діалогъ написанъ однимъ и тѣмъ же авторомъ, но авторомъ, мѣнявшимъ свои точки зрѣнія и передѣлывавшимъ свои произведенія. Что это подходитъ къ Платону и что слѣдовательно нашъ діалогъ можетъ быть приписанъ ему *весь* (чего никакъ нельзя сказать ни объ Антисѳенѣ, ни объ Евклидѣ, ни о Федонѣ, ни объ Эсхинѣ) — это внѣ сомнѣнія. Но болѣе того: если мы обратимъ вниманіе на самую сущность тѣхъ *различныхъ* точекъ зрѣнія, которыя выступаютъ въ трехъ частяхъ *Алкивиада*, то должны будемъ сказать, что не только этотъ діалогъ *могъ* быть написанъ Платономъ, но что *никтъ*, кромѣ Платона, онъ *не могъ* быть написанъ, потому что эти различныя взгляды совпадаютъ какъ разъ съ тѣми характерными пере мѣнами въ образѣ мыслей, которыя *дѣйствительно* испыталъ Платонъ, которыя составляютъ индивидуальную особенность его духовнаго развитія и которыя *независимо* отъ *Перваго Алкивиада* засвидѣтельствованы другими *безспорными* произведеніями нашего философа.

### III.

Трагическая смерть Алкивиада въ 404 г. и возбужденные ею толки дали *вѣроятно* поводъ юному Платону написать небольшою «сократическій» діалогъ (первая, основная часть теперешняго), связанный съ именемъ и личностью его знаменитаго и злополучнаго старшаго товарища. Живой въ то время интересъ такой темы скоро доставилъ, *вѣроятно*, этому діалогу общую извѣстность и *это, быть можетъ*, побуждало Платона возвращаться



впослѣдствіи къ этому незрѣлому (въ его первоначальномъ видѣ) произведенію раннихъ лѣтъ, съ цѣлью его улучшенія и дополненія,— что, впрочемъ, и вообще соотвѣтствовало его, засвидѣтельствованному древностью, отношенію къ своимъ писаніямъ. Двѣ такія переработки могутъ быть съ несомнѣнностью обозначены въ нашемъ діалогѣ. Первая (по времени) состоитъ въ обширномъ дополненіи отвлеченно-философскаго характера. Разсужденіе о чистомъ самопознаніи, о душѣ, какъ противоположной тѣлу, и о самомъ «самомъ» несомнѣнно можетъ принадлежать лишь зрѣлому возрасту Платона, когда, значительное время спустя послѣ смерти Сократа, теоретическій интересъ къ вопросамъ діалектико-метафизическимъ, или онтологическимъ рѣшительно возобладалъ въ его умѣ надъ интересомъ нравственно-практическимъ въ смыслѣ Сократа. Много лѣтъ послѣ этого, въ эпоху духовнаго упадка, приблизительно въ то время, когда писались *Законы*, Платонъ еще разъ вернулся къ дѣтищу своей юности и одряхлѣвшей рукой вставилъ между двумя частями діалога третью: ребячески-старческое разглагольствіе о благородствѣ и богатствѣ персидскихъ и спартанскихъ царей.

Такова, въ двухъ словахъ, была, на мой взглядъ, исторія этого діалога. Здѣсь есть нѣчто гипотетическое, что мною и подчеркнуто. Я говорю «вѣроятно» и «быть можетъ», когда по недостатку положительныхъ данныхъ нельзя доказать и даже едва ли можно доказывать, что дѣло было такъ, или не такъ. Но есть здѣсь нѣчто такое, что мы имѣемъ право утверждать какъ доказуемое—во-первыхъ, на основаніи разбора діалога въ его содержаніи, а затѣмъ также на основаніи нѣкоторыхъ прямыхъ указаній въ текстѣ. А именно, я полагаю, что можно такимъ образомъ утверждать отмѣченный мною трехчастный составъ *Перваго Алкивіада* и вытекающее отсюда заключеніе объ авторствѣ Платона.

Для полнаго оправданія моего взгляда требуется подробное сопоставленіе добавленныхъ частей нашего діалога съ тѣми безспорными произведеніями Платона, къ эпохѣ которыхъ я отношу двукратную дополнительную обработку *Алкивіада*, въ особенности—съ *Законами* для вставки о царяхъ и съ *Федономъ* и средними книгами *Государства* для онтологической части. Надѣясь впослѣдствіи заняться такимъ сопоставленіемъ, я теперь—не въ качествѣ окончательнаго рѣшенія вопроса, а лишь въ видѣ болѣе

опредѣленной и мотивированной его постановки—намѣренъ, во-первыхъ, точнѣе расчленивъ нашъ діалогъ по существу сообразно тремъ, различаемымъ въ немъ, внутреннимъ слоямъ мысли, а во-вторыхъ, и указать наиболѣе замѣтные изъ внѣшнихъ признаковъ, свидѣтельствующихъ о сложности его состава.

Такъ какъ теперешній искусственный порядокъ частей въ переработанномъ діалогѣ не совпадаетъ съ ихъ внутренней связью и генетическою послѣдовательностью, то, во избѣжаніе неопредѣленности и путаницы при употребленіи словъ *первая, вторая, третья*, мы будемъ обозначать основную, сократическую часть діалога буквою S, главное онтологическое прибавленіе (о самопознаніи и душѣ)—буквою O, а позднѣйшую вставку (о царяхъ)—буквою R.

Разграниченіе частей, когда дѣло идетъ, какъ здѣсь, о дополнительной работѣ литературно-философской, а не о механическихъ прибавкахъ, возможно, разумѣется, лишь съ допущеніемъ нѣкоторой чрезполосности. Въ часть S (сократическую) входитъ діалогъ съ начала (103) до словъ (включительно): *Εἴεν. τί οὖν διανοεῖ περὶ αὐτοῦ; πότερον εἶν ὡς νῦν ἔχεις, ἢ ἐπιμέλειάν τινα ποιεῖσθαι* (119); далѣе конецъ той же части S, разбитый на два кусочка, находится на 124 отъ словъ Алкивіада *τὴν οὖν χρητὴν ἐπιμέλειαν, ἣ Σώκρατες, ποιεῖσθαι*;—и до словъ Сократа (включительно): *οὐκ ἀπορρητέον οὐδὲ μαλακιστέον, ὃ ἐταῖρε* (этотъ отрывокъ можно обозначить какъ *sr*) и затѣмъ наконецъ на 135 отъ словъ *εἰν βούλη σὺ, ὃ Σώκρατες* и до словъ (включительно) *Ἄλλὰ οὕτως ἔχει, καὶ ἄρξομαι γε ἐντεῦθεν τῆς δικαιοσύνης ἐπιμέλεσθαι* (отрывокъ *so*). Часть O діалога (онтологическая) послѣ нѣсколькихъ словъ, вставленныхъ для связи, идетъ отъ словъ *φαμέν γάρ δι ὡς ἄριστοι βούλεσθαι γενέσθαι* (124) и до конца діалога съ исключеніемъ лишь на послѣдней его страницѣ (135) только что указанного отрывка, перенесеннаго сюда изъ заключенія части S (о смыслѣ этого перемѣщенія см. ниже). Часть R (о царяхъ), связанная съ S на срединѣ страницы 119, занимаетъ сплошь стр. 120, 121, 122, 123 и на 124 связывается съ *sr*.

#### IV.

Въ части S нашего діалога главная мысль имѣетъ чисто-сократическій характеръ. Это мысль о томъ, что благосостояніе и

преуспѣяніе общества, или гражданства, обусловлено нравственнымъ добромъ, которое въ этой сферѣ опредѣляется какъ справедливость. Движущій интересъ бесѣды есть та самая идея, которой всегда служилъ Сократъ,—убѣжденіе, что достойная и благополучная жизнь людей, частная и общая, управляется не безотчетною вѣрой въ авторитетъ отечественныхъ преданій и уставовъ, а также и не эманципированнымъ своекорыстіемъ безпринципной личности, а только тѣмъ, что познано разумомъ и совѣстью, какъ справедливое по существу, какъ подлинная правда.

Молодого Алкивіада, надѣющагося первенствовать въ аѳинскомъ гражданствѣ въ силу своихъ внѣшнихъ преимуществъ, Сократъ сначала рядомъ вопросовъ, наполовину ироническихъ, убѣждаетъ въ ничтожествѣ этихъ преимуществъ по отношенію къ его цѣли, потому что во всякомъ дѣлѣ имѣеть голосъ только знающій это дѣло,—будь онъ великъ или малъ, знатнаго или темнаго происхожденія, красивъ или уродливъ, богатъ или бѣденъ (ἐάν τε γε σμικρὸς ἢ μέγας ἦ, ἐάν τε καλὸς ἢ αἰσχρὸς, ἐπιτε γενηαῖος ἢ ἀγενηῖς... Εἰδότες γὰρ οἶμαι περὶ ἐκάστου ἢ συμβουλή καὶ οὐ πλοῦτοῦτος); затѣмъ Алкивіадъ долженъ признать, что въ дѣлѣ общественнаго управленія то, что нужно знать для цѣлесообразной дѣятельности, есть *справедливость*, или правда,—различіе между правымъ и неправымъ; и наконецъ Сократъ доводитъ своего собесѣдника до желаннаго нравственнаго кризиса—до сознанія, что онъ находится въ «постыднѣйшемъ невѣжествѣ»—относительно того одного, что ему нужно знать, именно—справедливости; притомъ его невѣжество сугубое и самое зловредное для него и для другихъ: не зная, что такое справедливость, онъ думаетъ, что знаетъ. Изъ этого плачевнаго состоянія можетъ его вывести только онъ, Сократъ, пророкъ нравственнаго сознанія, послушный божественнымъ внушеніямъ совѣсти, а не какой-нибудь политикъ, вродѣ Перикла, блистательный, но бесплодный, а также и не какой-нибудь умозрительный діалектикъ, подобный Зенону, котораго Сократъ уничтожаетъ ироническимъ замѣчаніемъ, что Пиеодоръ, сынъ Изолоха, и Каллій, сынъ Калліада, заплатившіе Зенону по сту минъ, стали знаменитыми мудрецами.

Первоначальная тема діалога исчерпана по существу вполне

къ началу стр. 119; ясно различимые куски первоначальнаго художественнаго *заключенія*, разбитаго вставками и дополненіями, сохранились, какъ было выше упомянуто и какъ мы сейчасъ покажемъ, въ двухъ мѣстахъ теперешняго діалога. Исчерпанная въ основной части сократическая тема о знаніи справедливаго смѣняется въ дополненіи О совершенно другою и лишь внѣшнимъ, хотя довольно искуснымъ образомъ съ нею привязанною темой о самопознаніи путемъ умозрѣнія. Взглядъ—совсѣмъ не сократическій. Подъ тѣмъ познаніемъ самого себя, которое предписывалось дельфійскою надписью, историческій Сократъ разумѣлъ вовсе не углубленіе отвлеченной мысли въ метафизическую сущность души, а нравственное обращеніе на себя, требующее отдать себѣ ясный отчетъ въ своемъ душевномъ состояніи относительно добра и зла, вѣдѣнія и невѣдѣнія. Въ выясненіи этого требованія вся сущность діалога S, и діалогъ О вводитъ, очевидно, новую точку зрѣнія. Но дѣло въ томъ, что эта точка зрѣнія, не будучи нисколько сократическою, есть, несомнѣнно, платоническая, и на ней несомнѣнно стоялъ нашъ философъ, когда писалъ, напримѣръ, *Федона* и метафизическія части *Государства*, и если бы необходимо было относительно авторства Платона выбирать между S и О нашего діалога, то слѣдовало бы безъ всякаго колебанія отдать предпочтеніе О, потому что S *само по себѣ* никакихъ специфическихъ Платоновскихъ особенностей не представляетъ и могло бы быть написано и другимъ ученикомъ Сократа, тогда какъ О носитъ яркій платоническій характеръ, чѣмъ и объясняется пристрастіе новоплатониковъ къ *Первому Алживіаду*. Но выбирать между его частями съ точки зрѣнія подлиннаго авторства Платона намъ вовсе не приходится. Прежде чѣмъ быть творцомъ метафизическаго идеализма, Платонъ, какъ ученикъ Сократа, несомнѣнно былъ послѣдователемъ его нравственнаго ученія, и слѣдовательно нѣтъ никакой надобности отрицать его авторство для чисто-моральной части діалога; да нѣтъ и возможности отрицать, если признавать его авторомъ части метафизической, ибо ни самъ Платонъ, ни другой какой писатель не могъ имѣть интереса искусственно спаивать позднѣйшее произведеніе Платона съ *чужимъ* сократическимъ діалогомъ: тутъ могла быть только работа автора надъ *своимъ собственнымъ* раннимъ произведеніемъ.

## V.

Дѣло еще яснѣе относительно вставки R. Она тоже сдѣлана не механически, видна литературная работа автора опытнаго, но уже ослабѣвшаго. Онъ не отдаетъ себѣ яснаго отчета въ происшедшей съ нимъ духовной перемѣнѣ, и въ чисто-этической діалогъ, дополненный раньше умозрительно-идеалистическимъ разсужденіемъ, спокойно вставляетъ длинное отступленіе, продиктованное одолѣвшимъ его духомъ бытового аристократическаго консерватизма. Разумѣется, если бы мы не имѣли цѣлаго обширнаго сочиненія Платона, внушеннаго тѣмъ же самымъ духомъ, то, читая о преимуществахъ персовъ и лакедемонянъ въ *Первомъ Алкивиадѣ*, мы сказали бы: это совсѣмъ не платонично, этого не могъ написать Платонъ! Но, зная двѣнадцать книгъ *Законовъ*, несомнѣнно принадлежащихъ Платону, мы должны сказать: такъ какъ Платонъ въ старости *дѣйствительно* написалъ въ этомъ родѣ нѣчто еще худшее, еще менѣе «платоничное», то тѣмъ болѣе могъ написать это. А такъ какъ никому, кромѣ самого Платона, не могло прійти въ голову старательно перерабатывать этико-идеалистическій діалогъ, вплетая въ него анти-этической и анти-идеалистической экскурсы въ духѣ Платоновскихъ *Законовъ*, то приходится признать, что вставка R не только можетъ принадлежать Платону, но и дѣйствительно принадлежитъ ему.

А что это есть въ самомъ дѣлѣ *позднѣйшая* вставка, что между R и обѣими другими частями діалога есть такая разнородность *по существу*, которая не позволяетъ отнести ея написаніе къ одной съ ними эпохѣ въ умственной жизни Платона, въ этомъ всего легче убѣдиться, сопоставивъ то, что сказано въ этихъ трехъ частяхъ объ одномъ и томъ же опредѣленномъ предметѣ,—каково значеніе внѣшнихъ преимуществъ (богатства и знатнаго происхожденія). 1) Въ S Сократъ не столько доказываетъ, сколько напоминаетъ, какъ нѣчто безспорное, *безполезность* богатства и т. п. для нравственно-политическихъ задачъ человѣка: въ этомъ дѣлѣ, какъ и во всякомъ, важно только *знаніе* дѣла, а не какое-нибудь внѣшнее отличіе. 2) Въ O отрицательное отношеніе къ внѣшнимъ преимуществамъ высказывается гораздо рѣзче: различая *самого* человѣка, именно душу, отъ того, что не есть онъ самъ, а только принадлежитъ ему, именно отъ тѣла, и признавая важнымъ только первое, Сократъ

упоминаетъ еще о третьемъ родѣ предметовъ, которые не суть ни самъ человѣкъ, ни то, что принадлежитъ ему,—ни душа, ни тѣло,—а только имѣютъ нѣкоторое отношеніе къ тѣлу. Люди, занимающіеся этого рода вещами, куда входятъ богатство и прочія внѣшнія принадлежности жизни, есть люди *самые жалкіе*. Тутъ, конечно, нѣтъ противорѣчія съ тѣмъ, что говорится въ S, а только мотивированное усиленіе той же отрицательной оцѣнки. Но что же мы находимъ 3) о томъ же предметѣ въ R? — Знатность и богатство (*на ряду и на равныхъ правахъ* съ хорошимъ воспитаніемъ) выставляются здѣсь какъ такія существенныя и великія преимущества чужеземныхъ правителей, что Алкивиадъ ради этого долженъ подумать о своемъ неудовлетворительномъ состояніи и о приобрѣтеніи способовъ къ успѣшному состязанію съ тѣми, и это послѣ того, какъ въ самомъ началѣ діалога Сократъ замѣтилъ въ частности относительно богатства, что и Алкивиадъ при всемъ своемъ невѣжествѣ самъ понимаетъ ничтожность этого преимущества, и зная себя богатымъ, не очень-то этимъ гордится. Читая вслѣдъ за тѣмъ панегирикъ персидскимъ и спартанскимъ царямъ за ихъ знатность и богатство, нельзя не замѣтить, что авторъ говоритъ объ этомъ въ искреннемъ тонѣ почтительнаго удивленія. Но есть ли хоть какая-нибудь логическая и психологическая возможность для одного и того же человѣка *въ одно и то же время* относиться къ одному и тому же предмету съ полнымъ равнодушіемъ, съ глубокимъ презрѣніемъ и съ благоговѣніемъ? Для одного и того же человѣка это возможно только въ различныя эпохи его духовнаго развитія, и такъ какъ, съ другой стороны, несомнѣнно, что у Платона были такія эпохи,—такъ какъ несомнѣнно, что авторъ *сократическихъ* діалоговъ къ внѣшнимъ преимуществамъ относился съ равнодушіемъ, авторъ *Федона* и *Феэтета*—съ враждебнымъ презрѣніемъ, а авторъ *Законовъ*—съ благоговѣніемъ, то совершенно необходимо заключить, во-первыхъ, что такое совпаденіе есть очень убѣдительное свидѣтельство въ пользу авторства Платона, а, во-вторыхъ, что если весь діалогъ написанъ этимъ философомъ, то часть S должна была быть написана въ его сократическую эпоху, часть O—въ эпоху отрицательнаго, или отрѣшеннаго идеализма и пессимистическаго противоположенія между истиннымъ бытіемъ и обманчивымъ явленіемъ, между душою и тѣломъ и т. д.,—и, наконецъ, часть R—въ эпоху дряхлости, когда писались *Законы*.

## VI.

Диалогъ въ теперешнемъ своемъ видѣ сохранилъ и во внѣшнемъ изложеніи слѣды передѣлокъ, которыя авторъ производилъ надъ нимъ. Укажу пока два такіе слѣда, которые кажутся мнѣ достаточно явственными.

Предпоследняя фраза всего діалога, произносимая Алкивіадомъ, читается такъ: Ἀλλὰ οὕτως ἔχει, καὶ ἀρεστοὶ γέ ἐστεῦθεν τῆς δικαιοσύνης ἐπιμέλεισθαι. Такимъ образомъ Алкивіадъ заканчиваетъ всю бесѣду выраженіемъ согласія на убѣжденіе Сократа и обѣщаніемъ сейчасъ же начать заботливо заниматься *справедливостью*. Между тѣмъ во всей предыдущей завершительной части (наше O), составляющей около половины всего діалога,—нѣтъ рѣчи о *справедливости* (δικαιοσύνη), которая была темой лишь первой, предварительной части діалога (наше S). Въ части O, къ которой непосредственно относится заключительное заявленіе Алкивіада, дѣло идетъ о самопознаніи нашего существа или души, посредствомъ умственного созерцанія ея внутренней природы, почему древніе схоласты и обозначили весь діалогъ, какъ трактующій о *природѣ чловѣка* \*).

Если даже принять обѣ части за одно цѣлое, то и тогда заключительное заявленіе будетъ не кстати. Въ самомъ дѣлѣ, общій ходъ мысли обѣихъ частей можетъ быть кратко выраженъ такъ: желающій съ толкомъ управлять дѣлами общественными долженъ знать справедливость; но нельзя знать справедливость, т. е. должное отношеніе между людьми, если не знать, что такое *самъ* чловѣкъ или въ чемъ сущность души, а это есть задача познанія умозрительнаго; какъ политика была сведена къ этикѣ, такъ этика сводится къ метафизикѣ, которая и есть настоящая задача истинно-свободныхъ людей; люди же другихъ занятій всѣ должны быть рабами. Такимъ образомъ справедливость въ смыслѣ высшаго предмета знанія во второй части отбрасывается какъ überwundener Standpunkt, послѣ чего заключительное обѣщаніе Алкивіада заниматься справедливостью является, какъ говорятъ, ни къ селу, ни къ городу. Откуда же оно взялось? Дѣло очень просто, если отнести это заключеніе

\*) Справедливость одинъ разъ мимоходомъ упоминается въ діалогѣ O, и то не самостоятельно, а въ сочетаніи съ другимъ понятіемъ—σωφροσύνη.

къ первоначальному чисто-сократическому и этическому діалогу, котораго собственная тема есть дѣйствительно *справедливость*. А почему она очутилась въ концѣ переработаннаго и существеннаго дополнительнаго діалога, гдѣ ей вовсе не мѣсто,—это объяснится съ достаточнымъ правдоподобіемъ, если обратить вниманіе на предшествующую словамъ Алкивіада фразу Сократа о крылатомъ Эросѣ. При переработкѣ своего произведенія Платонъ могъ изъ артистическихъ соображеній пожелать сохранить прежнее заключеніе діалога, ради этого изящнаго образа, передвинувъ его для этого къ новому концу, причемъ легко могли остаться неизглаженными и непосредственно за этимъ образомъ слѣдующія слова о справедливости, неумѣстность которыхъ въ заключеніи онтологическаго разсужденія могла и не обратить на себя авторскаго вниманія, какъ она и до сихъ поръ оставалась незамѣтною для множества критиковъ.

## VII.

Второй, еще болѣе яркій слѣдъ дополнительной работы автора относится къ вставкѣ R. Заставивъ Алкивіада сознаться въ его «постыднѣйшемъ невѣжествѣ», изъ котораго его не можетъ вывести опекунъ его Периклъ, Сократъ спрашиваетъ: «что же ты относительно себя думаешь? Оставаться такъ, какъ ты теперь, или же *какъ-нибудь позаботиться* (приложить какую-нибудь заботу—*ἢ ἐπιμέλεια*) *твѣа ποιείσθαι*)? Въмѣсто прямого отвѣта, Алкивіадъ начинаетъ говорить о необразованности аѣинскихъ политическихъ дѣятелей и этимъ даетъ поводъ Сократу распространиться въ похвалахъ персидскимъ и спартанскимъ царямъ, а затѣмъ послѣ этого длиннаго отступленія прерванная рѣчь возобновляется на томъ же выраженіи «позаботиться», или «приложить заботу» (*ἐπιμέλεια ποιείσθαι*): «какую же тутъ нужно,—спрашиваетъ Алкивіадъ, *приложить заботу*,—Сократъ? Можешь это объяснить? Ибо совсѣмъ похоже на то, что ты сказалъ правду». Слова «какую же тутъ нужно приложить заботу?» точка въ точку отвѣчаютъ находящимся за нѣсколько страницъ словамъ Сократа: «оставаться ли такъ, какъ ты теперь, или же приложить какую-нибудь заботу?» Считать это соотвѣтствіе случайнымъ тѣмъ менѣе правдоподобно, что вѣдь и безъ того эпизодъ о царяхъ по содержанію своему есть несомнѣнная вставка.



Ясно теперь, что эта вставка сдѣлана между приведенными словами Сократа и прямымъ отвѣтомъ на нихъ Алкивиада, причѣмъ конецъ вставки изложенъ такъ, чтобы можно было связать съ возобновленнымъ разговоромъ объ ἐπιμέλεια.

Совпаденіе внутреннихъ основаній съ внѣшними дѣлаетъ для меня несомнѣннымъ трехчастный составъ діалога *Первый Алкивиадъ*. Если не ошибаюсь, на этотъ трехчастный составъ не было до сихъ поръ въ литературѣ по Платону опредѣленныхъ указаній.

### В. Сомнительная подлинность діалога «Лахесъ».

Живой комизмъ въ изображеніи двухъ препирающихся генераловъ, а также безпомощно болтающаго аѣинскаго старца, и вообще безспорныя достоинства въ построеніи и изложеніи этого сократическаго діалога заставляютъ большинство критиковъ признавать безъ труда его принадлежность Платону. Противнаго мнѣнія держатся только критики, на общихъ основаніяхъ отвергающіе подлинность *всѣхъ* сократическихъ діалоговъ. Есть, однако, одно обстоятельство въ содержаніи самого *Лахеса*, которое мѣшаетъ намъ съ увѣренностью приписать это произведеніе великому философу.

Особенно интересно въ діалогѣ лицо Никія, историческаго дѣятеля, игравшаго очень видную роль въ рѣшительныхъ для судьбы всей Греціи событіяхъ пелопоннесской войны. Ученый стратегъ, очень старательно и съ нѣкоторымъ напряженнымъ педантизмомъ относившійся къ своему дѣлу, образованный оптиматъ, имѣвшій слабость къ модной мудрости софистовъ и вмѣстѣ съ тѣмъ до суетвѣрія и безразсудства безбожный, слѣпо сообразовавшійся со всякими религіозными предписаніями и примѣтами,—Никій представлялъ въ своемъ характерѣ черты комизма; безпощадно увѣковѣченныя въ нашемъ діалогѣ,—и, однако же, судьба этого человѣка была настоящей трагедіей. Аристократъ и консерваторъ, поклонникъ спарганскаго строя и главный сторонникъ мира съ Лакедемономъ, онъ половину жизни долженъ былъ по волѣ народа и по гражданскому долгу потратить на ту войну, которую считалъ пагубною для отечества, и этому роковому дѣлу онъ отдался съ безупречнымъ самоотверженіемъ и исполнялъ его не безъ славы. Принужденный, наконецъ, противъ своего мнѣнія и совѣта принять главное участіе

въ отчаянномъ сицилійскомъ походѣ (415—413 гг.), онъ до конца свершилъ свой долгъ, подвергаясь, несмотря на тяжелую болѣзнь и преклонный возрастъ, крайнимъ лишениямъ наравнѣ со всѣми воинами, и взятый въ плѣнъ непріателемъ, былъ тотчасъ казненъ, — что, по крайней мѣрѣ, отнимало всякій смыслъ у обычнаго со стороны демократовъ обвиненія несчастныхъ полководцевъ въ измѣнѣ и подкупѣ.

Всякій читатель діалога *Лакхесъ* легко замѣтитъ, что Никій изображенъ здѣсь съ какимъ-то враждебнымъ и во всякомъ случаѣ недружелюбнымъ издѣвательствомъ; между тѣмъ какъ несомнѣнно хронологически и какъ явствовало бы уже изъ прозрачныхъ намековъ на печальный исходъ сицилійскаго похода, мы имѣемъ здѣсь изображеніе *посмертное*. Изъ-за чего же бы сталъ Платонъ, отчасти устами Сократа, осмѣивать человѣка, доблестно, хотя и при несчастныхъ обстоятельствахъ, умершаго въ войнѣ за отечество, которому онъ безспорно прослужилъ всю свою жизнь? Никій былъ человѣкъ съ ясными недостатками и слабостями, но у юнаго Платона хватило бы таланта и благородства, ярко выставивши эту отрицательную сторону, не закрывать совершенно того общаго фона достоинствъ и заслугъ, которымъ несомнѣнно обладалъ Никій. Замыселъ діалога — показать несостоятельность военной профессіи, какъ чего-то независимаго и отдѣльнаго; но что этотъ замыселъ вовсе не требовалъ нарушать гуманнаго отношенія къ выводимымъ на сцену лицамъ, доказывается тутъ же изображеніемъ Лакхеса, который такъ же несостоятеленъ въ сократическомъ смыслѣ, какъ и Никій, что однако не мѣшаетъ ему пользоваться явною симпатіей автора, которая передается и читателю. Между тѣмъ, о достоинствахъ и заслугахъ Никія мы вѣдь знаемъ не изъ нашего діалога, гдѣ этотъ полководецъ выставляется исключительно какъ комическое лицо. Язвительная насмѣшка надъ суевѣріемъ Никія съ яснымъ намекомъ на обстоятельства, способствовавшія его поражению и гибели, было бы непріятно даже, если бы дѣло шло для Платона о зломъ и вредномъ врагѣ. Но откуда же могла взяться у нашего философа такая злопамятная вражда къ Никію? Неужели онъ и послѣ смуты не могъ простить ему несчастнаго сицилійскаго похода? Но Платонъ никогда не былъ такого сорта патріотомъ, и къ тому же въ этомъ походѣ Никій командовалъ не одинъ, а главное — онъ былъ рѣшительно противъ самаго предпріятія, чѣмъ

заранѣе снялъ съ себя всякую вину, притомъ показавши себя и въ этомъ случаѣ дальновиднымъ полководцемъ. Совсѣмъ не похоже было бы на Платона относиться къ такому человѣку по образцу аѳинской черни и демагоговъ. Никакихъ личныхъ столкновений у Платона съ Никіемъ не могло быть уже по различію возрастовъ: когда предпринятъ былъ походъ въ Сицилію (415 г.), откуда Никій уже болѣе не возвращался, Платону было 12—14 лѣтъ. Что касается до политическихъ связей и взглядовъ, то они должны были бы во всякомъ случаѣ внушить Платону возможно большее снисхожденіе къ человѣку, всю жизнь дѣйствовавшему въ томъ самомъ направленіи, котораго вообще держался и Платонъ: дорійскаго аристократизма по лакедемонскому образцу въ противоположность іонійской демократіи Аѳинъ. Нашъ философъ долженъ бы былъ видѣть въ Никіи *своего человека* и даже самаго крупнаго между своими людьми той эпохи. Между тѣмъ авторъ діалога такъ непріязненъ къ несчастному Никію, что въ противорѣчіе съ историческими свидѣтельствами, согласно называющими Лахеса другомъ и сторонникомъ Никія, заставляетъ ихъ пререкаться между собою съ явнымъ озлобленіемъ, причемъ Лахесъ съ самаго начала не скрываетъ своего презрѣнія къ своему другу и вождю своей партіи.

Не отрицая рѣшительнымъ образомъ подлинности этого діалога, я долженъ замѣтить, что если *Лахесъ* написанъ Платономъ, то изображеніе въ немъ Никія требуетъ историческаго объясненія, данныхъ для котораго, насколько мнѣ извѣстно, у насъ не имѣется; тогда какъ если признать, что діалогъ былъ написанъ не Платономъ, а какимъ-нибудь Сократовымъ ученикомъ, старшимъ по возрасту и принадлежавшимъ къ *демократической* партіи, то отношеніе къ Никію объясняется само собою.

Владиміръ Соловьевъ.

---

# КРИТИКА И БИБЛИОГРАФІЯ.

## I. Обзоръ книгъ.

**Frommanns Klassiker der Philosophie.** VII. Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre. Von **Friedrich Paulsen**. Mit Bildnis und einem Briefe Kants aus dem Jahre 1792. Stuttgart 1898. Библиотека философовъ. IV. Иммануиль Кантъ. Его жизнь и ученіе. **Фридриха Паульсена**, профессора Берлинскаго университета. Переводъ съ нѣмецкаго Н. Лосскаго съ портретомъ. Изданіе редакціи журнала «Образованіе». Спб. Ц. 1 р.

Книга Паульсена по своему характеру нѣсколько отличается отъ другихъ выпусковъ серіи Фромана. Она не только предлагаетъ ясное и отчетливое изложеніе системы Канта, но и придаетъ ей вполне оригинальное освѣщеніе; она не только знакомитъ съ основными идеями кенигсбергскаго мыслителя, но попутно сообщаетъ и о томъ, какъ понимали и понимаютъ ихъ различные историки философіи. Все, что написалъ Кантъ, и все, что написали о Кантѣ, извѣстно Паульсену въ совершенствѣ; но этотъ обильный матеріалъ нисколько не подавляетъ ни его, ни читателей, и подъ искуснымъ перомъ автора получаютъ возможно стройный видъ и самое ученіе знаменитаго философа, и главнѣйшія изъ его многочисленныхъ толкованій.

Не причисляя себя къ безусловнымъ сторонникамъ Канта, отрицательно и даже слегка-иронически относясь и къ внѣшнему схематизму его построений, и къ внутреннему апіоризму его гнозеологии и морали, Паульсенъ въ то же время считаетъ его философію золотою путеводной нитью для современнаго міросозерпанія. Такое значеніе она должна имѣть, преимуществен-

но благодаря своему практическому идеализму, и надо желать, чтобы «въ нашъ вѣкъ «реализма» и поклоненія силѣ и деньгамъ» хотя до нѣкоторой степени ожили ея высокія идеи о достоинствѣ человѣка, о правѣ и свободѣ (стр. VII).

Вообще, въ философіи Канта Паульсенъ выдвигаетъ на первый планъ религіозно-нравственный моментъ. Она ставитъ себѣ конечной цѣлью совершенное обоснованіе религіи и побѣдоносно защищаетъ какъ отъ догматизма, такъ и отъ скептицизма непоколебимую вѣру въ Абсолютное Добро; она признаетъ нравственность безусловнымъ закономъ человѣческой воли и возводитъ ее на высоту трансцендентнаго начала. Сущность міра имѣетъ для Канта этической смыслъ, и она открывается не научному объясненію, не разсудку, а практическому разуму—волѣ, для которой послѣдній и высшій критерій при оцѣнкѣ вещей заключается въ предикатахъ добраго и злого. Эта увѣренность въ нравственной природѣ міра внутренне связана у Канта съ его объективнымъ идеализмомъ, и именно въ послѣднемъ, въ положительной метафизической теоріи, а не въ критицизмѣ, находится, по мнѣнію Паульсена, центръ тяжести и душа кантовской философіи. Въ міровоззрѣніи Канта, на всѣхъ стадіяхъ его развитія, кореннымъ ядромъ или, по крайней мѣрѣ, неизмѣнной подпочвой служитъ не трансцендентальный, а объективный метафизическій идеализмъ, не критика познанія, а ученіе объ умопостигаемомъ мірѣ вещей въ себѣ. Кантъ не врагъ метафизики, а ея патронъ, и въ немъ надо видѣть послѣдователя Платона и Лейбница. Гнозеология нужна ему только для того, чтобы, во-первыхъ, твердо установить возможность всеобщаго и необходимаго знанія, особенно въ области математики и естествовѣдѣнія, и чтобы, во-вторыхъ, надъ міромъ явленій (*mundus sensibilis*) построить сверхчувственную дѣйствительность (*mundus intelligibilis*). Не только вся система Канта, взятая въ цѣломъ, но даже «Критика чистаго разума», гдѣ его мышленіе наиболѣе уклоняется отъ своего центра, даже она стремится не разрушать, а строить; вопреки Шопенгауэру и Эрдману, она желаетъ показать не то, что познаніе вещей въ себѣ для насъ невозможно, а то, что существуетъ рациональное познаніе дѣйствительности. У Канта два положительныхъ ученія: 1) позитивная теорія знанія, именно рационалистическая теорія наукъ и 2) позитивная метафизика, именно идеалистическое міровоззрѣніе. Первая,

оберегая математическое естествовѣдѣніе отъ эмпирико-скептическихъ умствованій (Юма), выясняетъ, что физика, какъ дѣйствительная наука, т. е. какъ система необходимыхъ и всеобщихъ сужденій, возможна, ибо она зиждется на прочной основѣ первоначально присущихъ разуму имманентныхъ формъ и функций. Вторая прежде всего должна устранить со своего пути старую догматическую метафизику, но, разрушивъ ее, она не успокаивается на этомъ, а возстановляетъ нравственную вѣру въ сверхчувственный міръ и въ нашу принадлежность къ нему. Въ «Критикѣ чистаго разума» три главныя части—эстетика, аналитика, діалектика—утверждаютъ существованіе рациональнаго познанія, конечно, только о предметахъ возможнаго опыта. Эстетика доказываетъ это тѣмъ, что явленія, благодаря своему размѣщенію въ пространствѣ и времени, подчиняются геометріи и ариметикѣ. Аналитика доказываетъ это тѣмъ, что явленія, благодаря сведенію въ закономерную связь природы, подчиняются законамъ разсудка, какъ ихъ устанавливаетъ формальная и трансцендентальная логика. Діалектика доказываетъ это тѣмъ, что существуютъ необходимыя идеи разума, которыя содержатъ въ себѣ регулятивные принципы для дѣятельности разсудка и въ послѣднемъ счетѣ сводятся къ телеологической связи дѣйствительности; правда, эти идеи не представляютъ собою познанія въ собственномъ смыслѣ, онѣ — только возможныя мысли, при помощи которыхъ мы съ субъективной необходимостью опредѣляемъ дѣйствительность въ ея отношеніи къ намъ. Самъ Кантъ, въ пылу полемическихъ и примирительныхъ усилій, не всегда понималъ свою собственную цѣль, становился на почву агностицизма и отрицалъ возможность всякой трансцендентной метафизики; но духъ его философіи говоритъ о противоположномъ и заслоняетъ эти случайныя недоразумѣнія. Поэтому, ложно распространенное мнѣніе, будто онъ убилъ метафизику. На самомъ дѣлѣ онъ хотѣлъ только обезопасить ее отъ матеріализма и оградить отъ внутреннихъ антиномій, отъ псевдо-наукъ рациональной космологіи, психологіи и теологіи, къ которымъ привелъ ее догматизмъ. Ученіе объ идеальности пространства и времени, трансцендентальное построеніе физическаго міра уничтожили матеріализмъ, который принималъ тѣла за вещи въ себѣ. Діалектика и ученіе о практическомъ разумѣ показали ту истинную и единственную дорогу, по которой мы можемъ выходить за предѣлы чувственнаго міра и при-

ближаться къ умопостигаемой дѣйствительности, къ идеальному царству вѣчныхъ сущностей и цѣлей. Пусть это царство недоступно для чувственной интуиціи, но теоретическій и практическій разумъ человѣка все-таки не сомнѣваются въ его достовѣрности. Теоретическій разумъ своею способностью мыслить идеи неудержимо стремится за грань условнаго и относительнаго и убѣждаетъ насъ, что временная и пространственная природа не есть дѣйствительное бытіе, что за областью механическаго, какъ на это указываетъ уже существованіе организмовъ, лежитъ иной міръ, гдѣ господствуетъ не внѣшняя причинность, а великая и вѣчная цѣль, которую интуитивно постигаетъ только божественный *intellectus archetypus*. Практический разумъ, безусловно побуждая нашу волю осуществлять идеи въ чувственной обстановкѣ явленій, рождаетъ глубокую вѣру въ то, что не эти явленія сущность міра, что надъ ними возвышается идеальная сфера абсолютнаго блага.

Если не для всѣхъ ясно, что именно въ изложенныхъ мысляхъ метафизическаго порядка заключается центръ философіи Канта, то это потому, что на его мышленіи лежитъ роковой отпечатокъ теоріи познанія, и притомъ очень своеобразной. Проблема гнозеологіи распадается на два отдѣльные вопроса: о сущности знанія и о происхожденіи его. На первый даютъ противоположные отвѣты *реализмъ*, который считаетъ познаваемое адекватной копіей независимо существующей дѣйствительности, и *феноменализмъ*, который вполне различаетъ мысль и бытіе. На вопросъ о происхожденіи знанія такъ же противоположно отвѣчаютъ *эмпиризмъ*, который все познаваемое выводитъ изъ воспріятой опыта, и *раціонализмъ*, который первоначальные принципы и условія познанія видитъ въ разумѣ. Всегда въ исторіи философіи раціонализмъ служилъ основой для гнозеологическаго реализма и выступалъ въ связи съ нимъ. Кантъ же впервые для доказательства формальнаго раціонализма (познанія предметовъ изъ чистаго разума) пользуется, какъ основаніемъ, теоріей феноменализма (трансцендентальнаго идеализма). И, кромѣ того, если прежде раціонализмъ былъ опорой для догматической метафизики, то въ «Критикѣ чистаго разума» онъ связанъ съ юмовскимъ позитивизмомъ. Эти особенности и придали специфическій оттѣнокъ всей философіи Канта и затемнили ея первостепенно важный метафизическій элементъ.

Вообще, какихъ бы взглядовъ ни держаться на Канта, во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что теорія познанія и метафизика, критическій феноменализмъ и объективный идеализмъ, у него не согласованы: теорія познанія ограничиваетъ насъ областью явленій, метафизика вводитъ въ умопостигаемый міръ. И та, и другая имѣютъ только одну общую и фатальную черту—полное пренебреженіе къ опыту. Гнозеологическій анализъ Канта направляется исключительно на форму и возможность познанія изъ чистаго разума; форму эмпирическаго изслѣдованія онъ совершенно игнорируетъ. Точно также и метафизика Канта, принципиально отклоняя всякое общеніе съ опытомъ, словно стыдясь его, хочетъ утвердить себя, какъ науку изъ чистыхъ понятій; вся интуитивно-данная дѣйствительность, весь роскошный міръ явленій, надъ которымъ философствовали метафизики отъ Платона до Шопенгауэра и который они объясняли изъ внутренняго опыта, изъ собственной души, какъ мысль или какъ волю,—все это Кантъ оставляетъ въ сторонѣ, или, по крайней мѣрѣ, ему кажется, что оставляетъ. А между тѣмъ разработка эмпирической науки, можетъ быть, благотворно повліяла бы и на его чистую философію.

Такое же презрительное отношеніе къ опыту характеризуетъ и практическую философію Канта, его «метафизику нравовъ», которая на самомъ дѣлѣ обходитъ конкретные человѣческіе нравы и имѣетъ въ виду не столько земной міръ людей, сколько трансцендентную сферу абсолютно-разумныхъ существъ. Въ дѣйствительной жизни, гдѣ невозможно полное осуществленіе нравственнаго закона, изъ этой умопостигаемой области просвѣчивается только сознаніе безусловнаго долга, слышенъ только голосъ категорическаго императива. Этика становится исключительно формальной.

Между теоретической и практической философіей Канта существуетъ тѣсное единеніе. Какъ первая, въ своей гнозеологической части, въ противоположность сенсуализму, объясняетъ познаніе изъ активной дѣятельности духа, такъ и вторая, въ противоположность гедонизму, видитъ нравственное въ свободной самодѣятельности человѣка. Великая идея свободы, какъ условія внутренней возможности нравственнаго поведенія, занимаетъ центральное мѣсто въ практической системѣ Канта. Критика чистаго разума доказала мыслимость этой идеи, она пришла къ вы-



воду, что эмпирическая причинность простираетъ свою силу только на міръ явленій и не проникаетъ въ міръ умопостигаемый; поэтому вполне мыслимо, что одно и то же существо, какъ феноменъ, подчиняется ея закону, а какъ ноуменъ, возвышается надъ нимъ и обладаетъ свободной самопричинностью. Это предположеніе оправдываетъ Критика практическаго разума, которая отъ безусловной обязательности нравственнаго закона правильно заключаетъ къ возможности его исполненія, т. е. къ свободѣ воли, свободѣ отъ всякихъ чувственныхъ опредѣленій и внѣшнихъ препонъ: ты можешь, потому что ты долженъ. Нравственный законъ, этотъ лучъ изъ умопостигаемой сферы, гетерогенный пространственной и временной дѣйствительности, неопровержимо свидѣтельствуетъ намъ, что мы живемъ не только въ міръ явленій, какъ элементы природы, но и въ духовно-божественномъ мірѣ, какъ разумныя и свободныя существа. И земная жизнь не исчерпываетъ всего нашего бытія; когда пройдетъ эта временная фаза, мы освободимся отъ оковъ потемняющей чувственности и увидимъ въ созерцаніи то увѣнчанное Богомъ царство разумныхъ существъ, къ которому теперь принадлежимъ только волей и вѣрой. Такимъ образомъ, обѣ главныя Критики Канта соединяются для того, чтобы на почвѣ платоновскаго объективнаго идеализма создать религіозно-нравственное міросозерцаніе.

Если субъективно-формальная этическая теорія Канта, не вкладывающая никакого содержанія въ пустую форму «чистой воли», ригористически отвергающая всякіе—каковы бы они ни были,—мотивы и цѣли нравственнаго поведения, внѣшніе самодовлѣющей волѣ, если эта теорія даетъ много основаній для критики, то моральныя воззрѣнія Канта, его взгляды на человѣка, какъ на абсолютную самоцѣль, представляютъ собою вѣчную и недостижимую цѣнность, и именно въ нихъ кроется непреходящее обаяніе его нравственной философіи. Съ другой стороны, живую иллюстраціей къ суровой теоріи Канта былъ онъ самъ, была его замѣчательная личность. Его моральная природа не была особенно привлекательна,—ей недоставало сердечной теплоты, непосредственнаго чувства. Но зато онъ обладалъ энергичной волей, и этой волей, ея могучими усиліями, самъ вызвалъ и выработалъ онъ въ своей душѣ добрыя и свѣтлыя черты. «Въ нравственномъ отношеніи Кантъ былъ *self-made man*»; онъ это сознавалъ и гордился своей побѣдой надъ собственнымъ характеромъ.

Критика Канта была для европейской мысли подобна землетрясенію. Однако она не только разрушила старыя системы, но и положила начало всему дальнѣйшему развитію философіи. Изъ ея нѣдръ вышелъ нѣмецкій идеализмъ. Въ лицѣ Гегеля онъ достигъ своего завершенія и кончилъ отрицаніемъ своего исходнаго пункта: панлогизмъ заполнилъ пропасть между субъектомъ и объектомъ, между мышленіемъ и бытіемъ и отождествилъ ихъ въ своей діалектической формулѣ. Самоограниченіе критицизма, его признаніе самостоятельности какъ науки, такъ и вѣры уступили мѣсто «логическому самодержавію». Но не долговѣчно было это господство чистаго умозрѣнія. Во второй трети нашего столѣтія наступила эпоха абсолютнаго отрицанія философіи, и, какъ протестъ противъ спекулятивнаго мышленія, возобладала жажда фактовъ, простыхъ и точныхъ фактовъ, явились боязнь всякихъ философскихъ обобщеній и недовѣріе къ философіи, какъ тайному союзнику реакціонной теологіи и врагу свободной науки.

Въ наши дни философія возрождается. Естествознаніе и историческія науки стремятся къ своему гнозеологическому и метафизическому обоснованію. И этотъ поворотъ къ философіи представляетъ собою возвращеніе къ Канту. Математика и физика находятъ у него мысли, которыя соотвѣтствуютъ ихъ кореннымъ предпосылкамъ. Физиологія принимаетъ его феноменологическое понятіе тѣла и души безъ субстанціи. Философія религіи заимствуетъ у него гнозеологическую опору для своихъ концепцій.

Въ системѣ Канта видятъ теперь неизмѣнную основу философіи. И дѣйствительно, она имѣетъ право на такое назначеніе. Въ ней есть случайные и ложные элементы, и ея неподвижный формалистическій рационализмъ мѣшаетъ ея всецѣлому совпаденію съ тѣмъ историко-генетическимъ направленіемъ, которое получила философская мысль въ XIX вѣкѣ; но ея основныя идеи не поколеблены и непоколебимы. Философія Канта правильно поняла сущность знанія и вѣры и сотворила миръ между этими великими силами духовной жизни; она открыла широкое поприще для свободнаго развитія науки и въ то же время призвала религію для окончательной оцѣнки явленій; она отдала наукѣ въ полное распоряженіе міръ, какъ случайную форму дѣйствительности, какъ проэктію вещей на нашу чувственность, и оста-

вила для сердечной вѣры внутренней смыслъ міра. Философія Канта, въ противовѣсъ одностороннему интеллектуализму XVIII столѣтія, указала первенствующее значеніе воли въ духовной жизни каждой личности, установила примать практическаго разума и нравственный критерій въ оцѣнкѣ бытія признала конечнымъ. Философія Канта реабилитировала творческую и самопроизвольную силу духа, попоранную сенсуализмомъ и матеріализмомъ; она показала, что всѣ операціи души, отъ низшихъ и до высшихъ, отъ ощущеній до разума и воли, активны, свободны и исполнены вѣчнаго дѣйствія, вѣчной жизни. Все это—безсмертныя заслуги Канта и все это незыблемою гранью входитъ въ сознаніе и чувство современнаго человѣчества.

Въ краткой библиографической замѣткѣ мы изложили основныя мысли Паульсена только въ самыхъ общихъ и бѣглыхъ чертахъ и далеко не исчерпали богатаго содержанія его книги.

Историческій и идейный фонъ, на которомъ отпечатлѣвается философія Канта, жизнь и личность уединеннаго кенигсбергскаго мыслителя, процессъ его философскаго развитія, рельефныя очертанія, спорные вопросы и частности его системы—не только въ ея критическихъ, но и въ положительно-метафизическихъ элементахъ, великія достоинства, внутренніе и архитектурные недостатки его произведеній, практическіе взгляды Канта, наконецъ, его роль въ исторіи отвлеченной мысли—все это выяснено у Паульсена съ замѣчательной опредѣленностью, силой и глубиной. Въ изобильной литературѣ о Кантѣ трудъ Паульсена не затеряется, и мимо него не пройдутъ ни начинающіе, ни спеціалисты. Конечно, не всѣ признаютъ вѣрнымъ то освѣщеніе, которое онъ придаетъ философіи великаго мыслителя. Какъ ни остроумна и основательна аргументація, путемъ которой Паульсенъ приходитъ къ выводу, что главное въ Кантѣ—его объективный идеализмъ, его метафизическое ученіе о дѣйствительности умопостигаемаго міра, все-таки читатель выноситъ иное впечатлѣніе. Вѣра въ сверхчувственное царство цѣлей не есть еще метафизическая философія въ строгомъ и подлинномъ смыслѣ этого слова. Метафизикъ не только *вѣритъ* въ умопостигаемый міръ, но и стремится рационально понять и *доказать* его. Если есть этотъ міръ, то его можно растворить въ мышленіи, найти для него разумныя опредѣленія, оправдать его существованіе несомнѣнной логической демонстраціей—таково убѣжденіе

метафизика. Если же весь критическій анализъ Канта направленъ на то, чтобы убѣдить въ безусловной недоказуемости сверхчувственного міра съ его содержаніемъ Бога, безсмертія и свободы; если именно эта неадекватность умопостигаемаго міра теоретическимъ опредѣленіямъ ставить его внѣ доказательствъ, какъ и внѣ возраженій, и если чистый разумъ гарантируетъ одну только мыслимость сверхчувственного, а въ его несомнѣнности увѣряетъ лишь практическій разумъ, или воля; если сверхчувственное — объектъ вѣры, а не знанія, то въ такомъ случаѣ существуетъ субъективная метафизика сердца и непосредственного чувства, но не существуетъ та объективная и аподиктическая метафизика, которая усматриваетъ свое оправданіе и доказательство въ теоретическомъ разумѣ. Для всѣхъ несомнѣнно, что у Канта были идеалы и вѣрованія высшаго, сверхчувственного порядка; но такъ же несомнѣнно, что онъ не признавалъ возможности ихъ метафизическаго обоснованія. Его критика сдѣлала эти идеалы недоступными для опроверженія, но она же сдѣлала ихъ недоступными и для метафизической защиты. И вполне понятно, что истинные метафизики - рационалисты видятъ въ Кантѣ не своего патрона, какимъ его желаетъ представить Паульсенъ, а своего противника. Величайшая заслуга Канта въ томъ, что онъ съ гениальною силою навѣки оградилъ отъ матеріализма и скептицизма, отъ всякихъ нападеній и разрушительныхъ попытокъ, самую святую и завѣтную вѣрованія человѣчества. Но это еще не все: для полной и безусловной побѣды объективнаго идеализма надо облечь его въ желѣзную броню логики. Отъ этой задачи Кантъ отказался, отказался не только за себя, но и за всѣхъ людей и за всѣ времена.

---

Русскій переводъ книги читается очень легко. Г. Лосскій не слѣдовалъ рабски фразѣ оригинала, а видоизмѣнялъ ее согласно духу русскаго языка. Но если нѣмецкій подлинникъ написанъ ярко, въ колоритной и сосредоточенной манерѣ, и вѣтъ отъ него какою-то спокойной силой и красотой, то русскій переводъ вышелъ значительно блѣднѣе и не имѣетъ опредѣленной стидистической фizioноміи. Переводчикъ часто сглаживалъ или перемѣнялъ безъ пользы для дѣла фигуральныя выраженія автора. Паульсенъ говоритъ, напримѣръ, о Фридрихѣ Великомъ, что даже имя Канта оставалось «подъ порогомъ королевскаго

сознанія»; этотъ образъ, имѣющій иронически-научный оттѣнокъ, г. Лосскій устраняетъ (стр. 43). Паульсенъ называетъ стремление къ трансцендентному «душой» (Seele) философіи Канта; г. Лосскій душу обращаетъ въ рычагъ (стр. 228). Въ приводимой Паульсеномъ цитатѣ Кантъ называетъ понятія абсолютной пустоты и абсолютной наполненности *шлагбаумомъ* для разума; г. Лосскій называетъ ихъ *препятствіемъ* (стр. 259). *Страсть Канта къ подраздѣленіямъ* (стр. 267) не такъ хорошо, какъ «der anatomische Trieb Kants». Нѣмецкое «Klammer» не то, что руссифицированное *критерій* (стр. 350). По-нѣмецки сказано, что разумокъ находится въ понятіяхъ, но не «растворяется» (aufgeht) въ нихъ; по-русски мы читаемъ: *разумокъ не равенъ имъ* (стр. 243).

На 247-ой стр. «durch einen andern Gottesdienst» переведено «какимъ-либо инымъ способомъ». Впрочемъ, въ данномъ случаѣ контекстъ наводитъ на мысль, что эта замѣна сдѣлана переводчикомъ не совсѣмъ по собственному вкусу. Irreligion» не значить *атеизмъ* (стр. 249); «das Verhalten unserer biologischen Forschung» не значить и не можетъ значить *поведеніе (?) нашей биологіи* (стр. 255). Почему на 313 стр. переведены только два эпитета къ слову *христіанство* и пропущены нѣмецкія выраженія «kavalierförmig, duellfreudig?» Почему на одной и той же страницѣ, (263) одно и то же слово «Wesen», въ одномъ и томъ же значеніи, разъ переведено *сущность*, а другой разъ—*существо?* На 213-ой стр. той же участи подверглось слово «Würdigkeit», которое передано какъ *достоинство* и какъ *достоинство*.

Но все это — мелочи, которыя мы отмѣчаемъ только потому, что онѣ идутъ въ разрѣзъ съ общей литературностью перевода. Есть однако у г. Лосскаго недосмотры и по существу. Фразу Канта «Die Kritik der reinen Vernunft ist ein Präservativ für eine Krankheit der Vernunft, welche ihren Keim in unserer Natur hat: sie ist das Gegenteil von der Neigung, die uns an unser Vaterland fesselt (Heimweh), eine Sehnsucht, uns ausser unserm Kreise zu verlieren und andere Welten zu beziehen»—г. Лосскій переводитъ такъ: *Критика чистаго разума служитъ предохранительнымъ средствомъ противъ болѣзни разума, коренящейся въ нашей натурѣ. Она служитъ противоязмомъ противъ склонности прилпяться къ отечеству (тоска по родинѣ), противъ боязни выходить изъ нашего узкаго круга и вступать въ связь съ друими мірами* (стр. 40). Смыслъ русской фразы прямо противоположенъ смыслу нѣ-

мешкой: это произошло оттого, что въ послѣдней слово «sie» относится не къ «Kritik», какъ понялъ переводчикъ, а къ «Krankheit». Или, быть можетъ, мѣстоименіе она замѣняетъ далеко стоящее отъ него слово *болѣзнь*? Но тогда г. Лосскій не повторилъ бы вслѣдъ за нимъ того сказуемаго (*служитъ*), которое относится къ другому подлежащему (*Критика*). Кромѣ того, «Sehnsucht» значить не *болѣзнь*, а, напротивъ, *тяготѣніе* къ чему-нибудь, *тоска* по чемъ-нибудь.—Въ столкновение съ *sie* переводчикъ пришелъ и на 264 стр.: слова aber gegen die Vernunft hat sie (die Sinnlichkeit) kein Recht, sie überschreitet ihr Gebiet, wenn sie etc. г. Лосскій передалъ такъ: (*чувственностью ограничивается разумокъ*)... но въ отношеніи разума она не имѣетъ никакихъ правъ; онъ переступаетъ ея область, когда она etc.; правильный переводъ послѣднихъ словъ былъ бы такой: она переступаетъ свою область, когда она etc. На стр. 216 опять непонятое мѣстоименіе,—тамъ сказано: *если мы просто слѣдуемъ своей склонности, то наша заслуга пріятна*; въ подлинникѣ же говорится: «если мы, заботясь о чужомъ благополучіи, уступаемъ склонностямъ друиыхъ» («wenn man einfach ihren Neigungen nachgiebt»). На стр. 82 «Sosein» значить не *измѣненіе*, а *пробываніе въ томъ или друиомъ видѣ*. На 189 стр. не имѣетъ смысла фраза «*раціональныя истины... возникаютъ такимъ образомъ*»,—надо было сказать: *такимъ-то и такимъ-то (или тѣмъ или друимъ) образомъ*. На стр. 211 въ фразѣ, начинающейся словами *при этомъ оказалось бы*, сдѣлана ненужная купюра, какъ и на 290 стр. въ 4-ой и 5-ой цитатахъ изъ Канта.—«Denknotwendigkeit» значить не просто *необходимость*, а *необходимость для мысли* (стр. 212).—На стр. 258 читаемъ: «*атомистически-механическая теорія не можетъ выполнить этого требованія (допущенія притягательной силы для объясненія космическихъ явленій), приписывая матеріи только форму дѣйствія, именно передачу движенія путемъ толчка*» и т. д.; эта фраза не имѣетъ смысла, но его имѣетъ подлинникъ, гдѣ передача движенія толчкомъ называется только *одной* формой дѣйствія (nur eine Form); *eine* здѣсь не членъ, а числительное,—переводчикъ могъ бы это заключить ужъ изъ того, какъ оно въ подлинникѣ напечатано (разрядкой—e i n e).—Передъ послѣднимъ словомъ послѣдней строки на 188 стр. нѣтъ слова *но* или *однако*, и этотъ пропускъ отымаетъ у всей послѣдующей фразы характеръ, противоположенія—ея *raison d'être* (хотя формы инту-

ціи мышленія замѣчаются нами во время ихъ примѣненія, но онѣ все-таки имѣютъ не эмпирической, а рациональный характеръ). Попадаются въ книгѣ и важныя, не оговоренныя опечатки, искажающія смыслъ. На стр. 110 значится: «невозможность познанія также и вещей путемъ чистаго разума» вмѣсто: *невозможность познанія вещей также и путемъ чистаго разума*. На слѣдующей страницѣ Шопенгауэру приписаны слова: «весь міръ подобенъ *ему*», читай—*снѣ*. На 202 стр. вмѣсто «я былъ бы ближе къ границѣ», надо читать *я не былъ бы...* Въ первой строкѣ 113 стр. не «физика», а *метафизика*.

Другихъ сколько-нибудь существенныхъ неправильностей въ переводѣ г. Лосского, кажется, нѣтъ; ихъ такимъ образомъ очень мало, и онѣ не портятъ общаго впечатлѣнія отъ книги.

Въ заключеніе нельзя не выразить глубокаго сожалѣнія о томъ, что въ русскомъ переводѣ пропущена цѣлая крайне интересная глава подлинника: Ученіе Канта о религіи и церкви. Можетъ быть, г. Лосскій сдѣлалъ этотъ пропускъ (какъ и другой, на 213 стр.) по чьему-нибудь авторитетному совѣту... Но, по крайней мѣрѣ, хоть отрывки изъ названнаго отдѣла слѣдовало бы сохранить для русскаго читателя, если ужъ для этого бѣднаго, опекаемаго читателя весь Кантъ, безъ сокращеній, считается до сихъ поръ великимъ соблазномъ...

**Ю. Айхенвальдъ.**

**Л. Морганъ.** Привычка и инстинктъ. Пер. съ англійскаго М. Чепинской. Спб. 1899 г. 314 стр.

Авторъ этой книжки — извѣстный англійскій зоопсихологъ, которому принадлежатъ крупныя изслѣдованія въ области психики животныхъ, вышедшія нѣсколько лѣтъ тому назадъ («Животная жизнь и разумъ», «Введеніе въ сравнительную психологию»). Отличительная черта этихъ трудовъ заключается въ томъ, что въ основѣ ихъ, кромѣ многочисленныхъ самостоятельныхъ наблюденій, лежатъ оригинальные методологическіе приемы автора, которые предостерегаютъ его отъ односторонностей крайнихъ субъективистовъ и ихъ противниковъ — защитниковъ объективнаго метода. Морганъ сумѣлъ удачно синтезировать элементы обоихъ методовъ, и поэтому въ его работахъ нѣтъ того грубаго антропоморфизма, который нерѣдко можно встрѣтить у многихъ субъективистовъ, какъ нѣтъ и того смѣшенія психологической

и біологической точекъ зрѣнія, въ которомъ такъ не безгрѣшны отдѣльные представители объективнаго метода. Напротивъ, авторъ, біологъ по преимуществу, въ то же время ярко оттѣняетъ значеніе психическаго элемента въ процессѣ эволюціи и умѣетъ указать, гдѣ, въ процессѣ изслѣдованія, на мѣсто анатомическаго и фізіологическаго изученія долженъ выступить психологическій анализъ.

Этими положительными качествами характеризуется и настоящая работа автора, которая въ своемъ исполненіи гораздо шире, чѣмъ можно судить по заглавію.—Книжка открывается довольно подробнымъ анализомъ тѣхъ понятій, которыя обозначены въ заглавіи, т. е. инстинкта и привычки. Съ біологической точки зрѣнія инстинкты, по словамъ Моргана, это «унаслѣдованныя, приспособленныя и координированныя дѣйствія относительной сложности и требующія отъ всего организма извѣстнаго образа дѣйствія. Они не представляютъ собою характерныхъ индивидуальныхъ признаковъ, но одинаковымъ образомъ выполняются всѣми сложными членами одной и той же, болѣе или менѣе ограниченной группы, и притомъ при обстоятельствахъ, или часто повторяющихся, или же существенно важныхъ для продолженія рода» (26). Что касается привычки, то это явленіе, въ своемъ ограниченномъ значеніи, не можетъ считаться наслѣдственнымъ. Оно объясняется результатомъ личнаго упражненія, который становится стереотипнымъ вслѣдствіе повторенія въ теченіе жизни организма, обнаруживающаго данную привычку (15).

Слѣдующія три главы книги посвящены анализу привычекъ и инстинктовъ у молодыхъ птицъ. Съ особенной подробностью авторъ останавливается на разсмотрѣніи актовъ клеванія и летанія и старается, путемъ тщательнаго анализа чужихъ и собственныхъ наблюдений, установить элементы наслѣдственности и приобрѣтенности въ этихъ, на первый взглядъ, совсѣмъ не загадочныхъ, процессахъ. Результатомъ этого анализа является выводъ, что «инстинктивною и обладающею опредѣленностью унаслѣдованнаго дѣйствія является двигательная реакція или рядъ двигательныхъ реакцій» (91). Эти дѣйствія часто наслѣдственно координируются съ другими весьма тщательными и хорошо приспособленными дѣйствіями. Итакъ, наслѣдственною можетъ считаться только органическая реакція, и мы не имѣемъ доказательства существованія наслѣдственныхъ идей или знаній. Ассоціація идей,



играющая большую роль въ дѣйствіяхъ птицъ, быстро образуется, какъ результатъ индивидуальнаго пріобрѣтенія. Пріобрѣтенная опредѣленность дѣйствій, благодаря частому повторенію, можетъ обратиться въ болѣе или менѣе стереотипную привычку (91).

Послѣ небольшого разсужденія о привычкахъ и инстинктахъ у молодыхъ животныхъ (млекопитающихъ), авторъ переходитъ къ вопросу объ отношеніи сознанія къ инстинктивному образу дѣйствія. По мнѣнію Л. Моргана, «только при выполненіи инстинктивнаго дѣйствія въ первый разъ координированіе движеній (иногда очень сложныхъ) автоматически и не можетъ считаться находящимся подъ вліяніемъ сознанія; но выполненіе дѣйствія доставляетъ данныя для возникновенія сознанія, при свѣтѣ котораго послѣдующее выполненіе подобнаго дѣйствія можетъ быть усовершенствовано, видоизмѣнено или остановлено. Изъ этого слѣдуетъ, что только при первомъ выполненіи такое унаслѣдованное дѣйствіе наблюдается нами во всей его инстинктивной чистотѣ, ибо въ послѣдующихъ случаяхъ оно болѣе или менѣе видоизмѣняется результатами опыта, пріобрѣтаемаго индивидуумомъ» (123). Такое проявленіе инстинктивныхъ актовъ Морганъ называетъ инстинктивной привычкой (123).—Далѣе авторъ подробно анализируетъ сознательныя явленія, сопровождающія послѣдовательныя стадіи инстинктивной реакціи, и въ связи съ этимъ касается вопроса о значеніи смысленности въ развитіи привычекъ. Въ этомъ послѣднемъ процессѣ значительная роль принадлежитъ подражанію, и авторъ посвящаетъ цѣлую главу анализу этого фактора. Пріобрѣтеніе привычекъ, по мнѣнію автора, немислимо, если нѣтъ природной способности къ ассоціаціи и природной чувствительности къ удовольствію и боли. Поэтому, далѣе онъ переходитъ къ вопросу о роли эмоцій въ инстинктивныхъ актахъ. Не соглашаясь вполнѣ съ Джемсомъ, авторъ допускаетъ, что при первоначальномъ своемъ возникновеніи эмоціи зависятъ отъ импульсовъ, происходящихъ отъ состоянія внутренностей, ибо то, что специально характеризуетъ эмоціи (чувство удовольствія или неудовольствія), создается элементами внутренностными (182). Въ связи съ этимъ вопросомъ авторъ далѣе разсматриваетъ проявленіе дѣятельности инстинкта и привычекъ въ періодъ спариванья, а также указываетъ роль этихъ явленій въ процессахъ сооруженія гнѣздъ, высиживанья и перелета птицъ. Что касается послѣдняго вопроса, то выводъ,

къ которому приходитъ авторъ, это—«глубокое сознание своего невѣжества; невѣжество это такъ велико, что намъ трудно даже обнять его» (236).

Въ слѣдующей главѣ авторъ трактуетъ вопросъ объ отношеніи органической эволюціи къ эволюціи психической, причемъ сильно подчеркиваетъ различіе между естественнымъ отборомъ и социальнымъ выборомъ. Если на низшихъ стадіяхъ органической эволюціи сознание играетъ чисто пассивную роль, то этого совсѣмъ нельзя сказать по отношенію къ высшимъ стадіямъ эволюціоннаго процесса. «Первоначальная роль сознания, какъ фактора въ совершенствованіи рода, состоитъ въ томъ, чтобы новымъ способомъ расширить эту индивидуальную склонность къ приспособленію такъ, чтобы, видоизмѣняя реакціи помощью сознательнаго выбора, дать возможность организму еще лучше приспособиться къ специальнымъ условіямъ, при которыхъ протекаетъ его жизнь. Это организмъ дѣлаетъ при помощи особаго контролирующаго органа, связаннаго съ сознательнымъ символизмомъ опыта» (252).

Въ слѣдующихъ двухъ главахъ авторъ разбираетъ вопросъ о томъ, наслѣдуются ли пріобрѣтенныя привычки. Повидимому, присоединяясь болѣе къ отрицательному отвѣту, авторъ все-таки склоненъ предполагать, что модификація (пріобрѣтенное видоизмѣненіе) готовитъ путь для наслѣдственнаго измѣненія (варіаціи), хотя тутъ еще нѣтъ факта прямо наслѣдственной передачи (277). Привычки, по характеру своему, являются индивидуальными модификаціями, которыя возможны, благодаря разумному приспособленію къ условіямъ жизни; инстинкты происходятъ, благодаря наслѣдственнымъ варіаціямъ зародышевой субстанции (291).

Послѣдняя глава касается проблемы наслѣдственности у человѣка. Такъ какъ привычка не можетъ перейти въ инстинктъ, а число инстинктивныхъ дѣйствій у человѣка сравнительно не особенно велико, то Морганъ затрогиваетъ вопросъ о томъ, существуетъ ли замѣтный приростъ врожденныхъ способностей. Здѣсь онъ опять указываетъ на различіе между естественнымъ отборомъ и социальнымъ выборомъ, почти совсѣмъ отрицая роль перваго въ процессѣ современнаго умственнаго прогресса. «Наша социальная эволюція, воплощающая въ себѣ результаты человѣческаго выбора, весьма часто стремится совершенно не къ тѣмъ цѣлямъ, какія преслѣдуетъ естественный отборъ. Наши идеалы—

это продуктъ психической эволюціи, не подчинившейся естественному отбору» (305). Вслѣдствіе болѣе ограниченнаго вліянія естественнаго отбора способности людей не повысились, а понизились. Интеллектуальная эволюція, все равно, имѣетъ ли она первостепенное или второстепенное значеніе, создается не увеличеніемъ способностей въ людяхъ, а накопленіемъ развитія во внѣшнемъ мірѣ, окружающемъ человѣка (312). «Итакъ,—заключаетъ Морганъ,—если психическая эволюція выражается у человѣка скорѣе во внѣшнихъ успѣхахъ, чѣмъ въ постепенномъ приростѣ способностей; если процессъ развитія переносится съ индивидуумовъ на окружающую обстановку; если эволюціи скорѣе подвергается моральное и интеллектуальное зданіе, чѣмъ зодчіе, которые въ каждомъ поколѣніи прибавляютъ по нѣсколькимъ новымъ камнямъ ко всему сооруженію; если мы не имѣемъ убѣдительныхъ доказательствъ того, что способности увеличиваются, а скорѣе видимъ обратное,—то, повидимому, тѣ, кто считаетъ, что психическая эволюція человѣка происходитъ вслѣдствіе наслѣдственности индивидуально приобрѣтенныхъ свойствъ, теряютъ почву подъ ногами» (314).

Таковы основныя положенія послѣдней работы Морганна. Мы изложили ее въ самыхъ общихъ чертахъ, ибо трудно выразить все богатое разнообразіе содержанія книжки въ немногихъ словахъ.—Мы не будемъ входить въ подробный разборъ этого сочиненія, а ограничимся краткими замѣчаніями. Мы уже говорили, что лежащая передъ нами работа Морганна носитъ на себѣ отпечатокъ тѣхъ же положительныхъ качествъ этого изслѣдователя, которыми характеризуются и его болѣе ранніе труды. Мы видимъ здѣсь тотъ же строгій и отчетливый анализъ, то же раздѣльное изложеніе, какъ и тамъ. Въ интересахъ послѣдняго авторъ нерѣдко дѣлаетъ въ концѣ главы резюме, помогающее объять всѣ существенныя пункты каждаго отдѣла. Особенно детально анализировано понятіе инстинкта, въ генезисѣ котораго авторъ отбѣняетъ роль эмоцій и другихъ чисто-психическихъ состояній, сопровождающихъ послѣдовательныя стадіи инстинктивной реакціи. Въ вопросахъ, требующихъ многочисленныхъ дальнѣйшихъ изслѣдованій, Морганъ открыто сознается въ нашемъ общемъ незнаніи и не строитъ преждевременныхъ шаткихъ гипотезъ. Признавая громадную роль естественнаго отбора, авторъ въ то же время выдвигаетъ значеніе психическаго элемента, какъ фактора эволю-

U  
A  
C  
N

ціи на болѣе высокихъ стадіяхъ прогресса, и не смѣшиваетъ безсознательнаго характера перваго съ осмысленною ролью втораго.— Конечно, все это не значитъ, чтобы работа Морганъ лишена была всякихъ недостатковъ. Можно было бы пожелать отъ автора болѣе опредѣленности въ высказываніи имъ собственныхъ положительныхъ взглядовъ, ибо его крайняя осторожность и желаніе примирить противоположныя воззрѣнія оставляютъ иногда въ читателѣ чувство неопредѣленности и неудовлетворенности. Это особенно примѣнимо къ его разсужденіямъ объ отношеніи модификаціи къ варіаціи. Равнымъ образомъ, трудно согласиться съ авторомъ, что съ ограниченіемъ роли естественнаго отбора способности людей понизились. Едва ли это можно считать фактомъ и по отношенію ко всей массѣ культурнаго человѣчества,— мы уже не говоримъ о томъ, что можно назвать цвѣтомъ его. Трудно также помириться съ мыслью автора, что индивидуально пріобрѣтенныя душевныя свойства почти не играютъ никакой роли въ психической эволюціи человѣчества. Изслѣдованія въ области психической наслѣдственности Гальтона, Рибо и нѣкоторыхъ другихъ ученыхъ, повидимому, подтверждаютъ мнѣніе, противоположное воззрѣніямъ Морганъ. Правда, нѣкоторые послѣдователи этихъ ученыхъ слишкомъ преувеличивали значеніе наслѣдственности въ области духовныхъ способностей, но въ то же время едва ли можно вполне согласиться съ Боклемъ, на котораго ссылается Морганъ, что духовные продукты эволюціи лежатъ, такъ сказать, внѣ, а не внутри насъ. Не смотря на весь оптимизмъ, которымъ вѣетъ отъ заключеній Морганъ, ибо они отводятъ громадную роль воспитанію и дѣлаютъ насъ самихъ активными участниками въ процессѣ духовнаго усовершенствованія, нельзя не пожалѣть, что авторъ не сдѣлалъ этого вопроса предметомъ болѣе обстоятельнаго изслѣдованія. Но, и въ виду указанныхъ недочетовъ, работа Морганъ не теряетъ своего положительнаго значенія и вызываетъ у насъ пожеланіе, чтобы на русскомъ языкѣ поскорѣ появились и другіе болѣе крупныя труды этого автора.—Русскій переводъ въ общемъ удовлетворителенъ, хотя можно было бы пожелать болѣе стилистической обработки, ибо книга читается не особенно легко, какъ это отчасти можно судить и по приведеннымъ выдержкамъ.

Н. Виноградовъ.

## II. Новости иностранной философской литературы.

(Извлечения изъ рецензій въ иностранныхъ журналахъ).

---

**Hans Cornelius.** Psychologie als Erfahrungswissenschaft. Leipzig, B. S. Teubner 1897.

Cornelius стремится дать психологіи гнозеологическое обоснованіе, и поэтому въ его книгѣ на первый планъ выдвинута психологія познанія; другіе же отдѣлы и частные вопросы психологіи разработаны не такъ обстоятельно и лишь въ связи съ основною мыслью автора.

Методологическій характеръ книги можетъ быть опредѣленъ, какъ чистый, свободный отъ всякихъ предпосылокъ эмпиризмъ. Исходною точкой служатъ для Cornelius'a не абстрактные и гипотетическіе «элементы» душевной жизни, а *совокупныя содержанія сознанія*, какъ единственное непосредственно-данное. Анализъ этого даннаго приводитъ къ нѣкоторымъ послѣднимъ, дальше не разложимымъ факторамъ, на которыхъ и зиждется возможность связанной и протекающей во времени психической дѣятельности. Такими коренными факторами являются прежде всего *различіе послѣдовательныхъ содержаній сознанія, воспоминаніе и узнаваніе*. Различіе одновременныхъ частей психическаго содержанія уже предполагаетъ предварительное различіе послѣдовательныхъ множественностей. Познаніе сходства основывается на наличности, т. е. на различимости, нѣсколькихъ частичныхъ содержаній; сходство—это только особый видъ различія. Кроме того, ясно, что познаваніе сходства включаетъ въ себѣ моментъ воспоминанія. Изъ различія степеней сходства возникаютъ *ряды* сходства, и гдѣ психическое содержаніе одновременно вмѣщаетъ въ себѣ нѣсколько рядовъ сходства, тамъ сходство можетъ

Вопросы философіи, кн. 47.

5

быть познаваемо въ *опредѣленномъ отношеніи*, тамъ можетъ быть опущено сравненіе съ другими рядами сходства и такимъ путемъ зарождается *абстракція*. Всякое образованіе понятій виждется на размѣщеніи психическихъ содержаній въ опредѣленные ряды сходства. Всѣ отношенія, возможные между двумя или нѣсколькими содержаніями, по существу представляютъ собою отношенія сходства.

Въ этихъ основныхъ положеніяхъ автора важно то, что онъ не упускаетъ изъ виду факта, игнорированіе котораго часто приводило уже и должно приводить къ самымъ тяжкимъ теоретическимъ заблужденіямъ: именно, Cornelius не забываетъ, что, психологически цѣлое раньше, первѣе частей, что сложное переживается какъ нѣчто совершенно единое и цѣльное и только послѣдующій анализъ раскрываетъ его составную природу. Эта точка зрѣнія проходитъ черезъ всю книгу автора; особенно выясняется ея цѣнность въ разсужденіяхъ о воспріятіи времени, о фактахъ, которые обыкновенно сводятъ къ ассоціаціямъ по смежности, о произвольномъ и непроизвольномъ вниманіи и др. Не исчезнувшая и въ наши дни атомистическая или «мозаичная» психологія не понимаетъ, что всякій психическій агрегатъ обладаетъ, какъ таковой, еще особыми специфическими свойствами, помимо суммы свойствъ составляющихъ его элементовъ.

Если первая часть книги занимается, такъ сказать, морфологіей психическаго организма, то дальнѣйшее изложеніе посвящено вопросу о законѣрномъ развитіи этого организма. Какъ средоточіе изслѣдованія, выдвигаются опять-таки интеллектуальныя функціи сознанія; но выводы изъ своего ученія объ этихъ функціяхъ авторъ распространяетъ и на этическую и эстетическую области. Понятіе красоты разъясняется въ одномъ опредѣленномъ отношеніи на примѣрѣ пластическихъ искусствъ. Моментъ художественнаго преобразования пространства, который выдвигаетъ Cornelius, несомнѣнно, играетъ выдающуюся роль въ живописи и скульптурѣ,—конечно, какъ это признаетъ и самъ авторъ, на ряду съ другими факторами. Этическія воззрѣнія Cornelius'a имѣютъ слишкомъ интеллектуалистическій характеръ. Быть можетъ, это находится въ связи съ тѣмъ, что въ понятія *сужденіе* и *познаніе* авторъ вкладываетъ необычно широкій смыслъ. Такъ, на примѣрѣ, уже непосредственная данность извѣстнаго психическаго содержанія или простое отношеніе сходства име-

нуются Cornelius'омъ какъ *познаніе*. Сужденіемъ авторъ называетъ даже такія утверждения факта, по отношенію къ которымъ вопросъ объ истинѣ вовсе и не имѣетъ смысла, какъ, напримеръ, нѣкоторыя изъ «непосредственныхъ сужденій воспріятія» и первичные факты воспоминанія.

Трудно исчерпать все содержаніе книги Cornelius'a. Остановимся поэтому только на самомъ важномъ пунктѣ ея—на анализѣ понятій вещи въ себѣ и объективнаго существованія и на связанныхъ съ ними взглядахъ на объективный міръ, истину и ошибочность.

Прежнія изысканія въ области гнозеологіи почти всегда сводились къ вопросу: что познаемъ мы о *вещахъ въ себѣ*, помимо всѣхъ ихъ проявленій? Такимъ образомъ объективное существованіе вещей въ себѣ не критически предполагалось какъ догматъ. Это выходящее изъ эмпирической сферы предположеніе не опасно для отдѣльныхъ естественно-историческихъ изслѣдованій; но психологія, благодаря ему, можетъ впасть въ грубѣйшее смѣшеніе понятій.

Кантъ по временамъ ясно видѣлъ, что прежде всего необходимо психологическій анализъ понятій вещи и существованія; но въ своихъ рѣшеніяхъ данной проблемы онъ, какъ извѣстно, не удержался именно на этой постановкѣ вопроса, такъ какъ онъ находился подъ сильнымъ вліяніемъ современной ему полуметафизической психологіи. Cornelius отчасти примыкаетъ непосредственно къ кантовской теоріи знанія, но онъ переводитъ ее, насколько возможно, на языкъ эмпирической психологіи. Старый, полный недоумѣній вопросъ о томъ, возможно ли и насколько возможно познаніе «вещей въ себѣ» (предполагаемыхъ существующими), онъ замѣняетъ психологическимъ вопросомъ, какъ вообще осуществляется познаніе «вещей», въ данный моментъ не воспринимаемыхъ, и что эмпирически означаетъ это утвержденіе о существованіи. Какъ психологически приходимъ мы къ утверженію, что существуетъ объективный міръ, «вещи въ себѣ», и что хотимъ мы этимъ сказать? Такой вопросъ долженъ быть поставленъ, если только мы серьезно принимаемъ методологическое положеніе, что исходною точкой психологіи являются непосредственно данныя, наличныя содержанія сознанія. Cornelius отвѣчаетъ на этотъ вопросъ слѣдующимъ образомъ. Отъ первичнаго понятія существованія, которое утверждаетъ только наличность непосредственно данныхъ содержаній созна-

нія, какъ таковыхъ, и отъ понятій, которыя зиждутся на воспріятіи и посредствомъ которыхъ мы объединяемъ въ одно цѣлое нѣсколько сходныхъ содержаній, отличаетъ онъ «эмпирическія понятія» о *связяхъ* воспріятій. Эти понятія являются сокращенными сужденіями о полученныхъ раньше и вмѣстѣ съ тѣмъ возможныхъ и въ будущемъ, т. е. при извѣстныхъ условіяхъ *ожидаемыхъ* воспріятіяхъ. На ряду съ непосредственными «сужденіями воспріятія», которыя относятся только къ содержанію настоящаго момента, на ряду съ сужденіями воспоминанія мы высказываемъ эмпирическія сужденія, т. е. сужденія о связи опытовъ; на основѣ прежнихъ опытовъ мы ожидаемъ и новыхъ содержаній сознанія, которыя въ настоящій моментъ не даны. Таковы всѣ сужденія, утверждающія объективное бытіе, и въ этомъ смыслѣ мы говоримъ о существованіи объективныхъ свойствъ вещей, объективномъ времени и постоянныхъ законахъ природы.

Анализъ понятія объективнаго существованія, въ особенности понятія объективно-существующаго «внѣшняго міра», приводитъ автора къ тонкому разбору противоположности между понятіями «внутреннее и внѣшнее» и указанію на двусмысленность этихъ выраженій—причину многочисленныхъ заблужденій въ исторіи философіи.

Гнозеологическое міровоззрѣніе, которымъ увѣнчивается эти психологическія изысканія, такъ же далеко отъ некритическаго натурализма, который догматически предполагаетъ существованіе независимаго отъ всякаго сознанія міра «вещей въ себѣ», какъ и отъ его тѣни—абсолютнаго феноменализма, или иллюзіонизма, который сомнѣвается въ познаваемости міра, каковъ онъ «дѣйствительно есть», и смѣшиваетъ понятія: призракъ и явленіе (*Schein und Erscheinung*). Cornelius самъ называетъ свою точку зрѣнія наивнымъ реализмомъ. Но едва ли не правильнѣе характеризовать ее какъ чистый или критическій эмпиризмъ, такъ какъ на самомъ дѣлѣ указанные выше догматическіе предразсудки у «наивныхъ» людей очень распространены. Взгляды автора въ сущности представляютъ собою трансцендентальный идеализмъ Канта, но только психологически пересмотрѣнный, проведенный дальше и строже установленный.

Въ своей книгѣ Cornelius между прочимъ проводитъ мысль, впервые ясно сформулированную Авенариусомъ—«принципъ мыш-



ленія при наименьшемъ усилии» (ср. у Маха «принципъ экономіи мышленія»). Вѣроятно, это обстоятельство очень способствовало тому, что Cornelius'a считаютъ представителемъ «эмпириокритицизма». Но въ дѣйствительности взгляды Cornelius'a и Авенаріуса значительно разнятся между собою. То понятіе «Системы С.», которое является средоточіемъ авенаріусовской психологіи, не находитъ себѣ у Cornelius'a никакого соотвѣтствія. Общаго у этихъ мыслителей главнымъ образомъ цѣль — установленіе чисто-эмпирическаго міросозерцанія, чуждаго всякихъ метафизическихъ предположеній. Но пути къ этому у нихъ различны: Cornelius въ своихъ изслѣдованіяхъ придерживается методологическаго принципа, по которому непосредственно данныя содержанія сознанія должны составлять исходную точку психологіи; Авенаріусъ совершенно отвергаетъ это воззрѣніе. Путь Cornelius'a ведетъ дальше, чѣмъ «критика чистаго опыта».

(Felix Krueger; *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 1899, I Heft).

**D. Mercier.** Les origines de la psychologie contemporaine. Paris, Alcan, in-12.

Заглавіе книги не совсѣмъ подходитъ къ ея содержанію. Подъ именемъ психологіи Mercier понимаетъ не ту независимую, спеціальную науку, которая является достояніемъ нашего времени, а то ученіе о душѣ, которое сохранило свою связь съ метафизикой. Онъ излагаетъ философское происхожденіе психологіи и критикуетъ ея духъ и направленіе съ точки зрѣнія нео-тоизма.

Свое начало психологія, по автору, ведетъ отъ Декарта. Отецъ новой философіи, умъ геометрической и односторонней, видѣлъ въ душѣ только мыслящее начало и поэтому объясненія біологическихъ функцій долженъ былъ искать въ матеріи, упрощенной и сведенной къ протяженности и движенію. Этимъ онъ положилъ основаніе двумъ системамъ, на которыя распалась дальнѣйшая философія,—идеализму и механизму. Логически картезианскій дуализмъ приводитъ къ идеализму. Установить двѣ субстанции это значитъ отказаться отъ пониманія того, какъ онѣ сообща дѣйствуютъ и какъ одна познаетъ другую, иначе говоря,—это значитъ прійти къ теоріямъ окказіонализма и агностицизма. Идеализмъ—тезисъ «непознаваемости всего того, что не есть идея».

Хотя между идеализмом и позитивизмом (или механизмом) нѣтъ ни логической, ни исторической связи и они могли бы развиваться параллельно, но на самомъ дѣлѣ обѣ эти системы стремятся разрушить одна другую. Это происходитъ оттого, что человѣческій духъ по своей природѣ стремится къ единству. Но какъ постигнуть существованіе духа, отдѣленнаго отъ тѣла, и его воздѣйствіе на тѣло? Умы легче склоняются къ механизму, который, повидимому, находитъ себѣ оправданіе въ совмѣстномъ прогрессѣ всѣхъ наукъ, физиологіи, химіи, термо-динамики.

Необходимо сдѣлать одно возраженіе противъ историко-философскихъ взглядовъ Mercier. Онъ утверждаетъ, будто Юмъ санкціонировалъ переходъ отъ идеализма къ механизму своими словами, что «матеріальныя измѣненія, которыя постоянно предшествуютъ мысли, могутъ быть разсматриваемы какъ *причина мысли*». Но если, какъ это думаетъ Юмъ, причинность есть отношеніе синтетическое, а не аналитическое, если причина и слѣдствіе радикально гетерогенны, если причина есть только постоянный антецедентъ, то можно ли оправдывать авторитетомъ Юма уподобленіе мысли нервной модификаціи?

Въ современной психологіи, представляемой Спенсеромъ, Фулье и Вундтомъ, авторъ видитъ слѣды картезіанскихъ заблужденій. За Спенсеромъ онъ признаетъ извѣстныя заслуги, напримѣръ, опроверженіе кантовскаго ученія объ идеальности пространства и времени и признаніе абсолюта, какъ послѣдняго, правда, не поддающагося изслѣдованію первоисточника религіи, науки и сознанія. Но въ общемъ сужденіе о творцѣ синтетической философіи очень строго. Спенсеръ; по автору, «коллекціонеръ идей», а не философъ; его метафизика — нестройное смѣшеніе различныхъ и даже противорѣчивыхъ доктринъ, идущихъ отъ Декарта: монизма, механизма, идеализма. Единственное его оригинальное ученіе, эволюціонизмъ, ничто иное какъ «аналогія, отважно привитая къ гипотезѣ», наборъ фактовъ.

Фулье — вмѣстѣ и идеалистъ, и позитивистъ — олицетворяетъ собою противоположныя направленія современности. Во главѣ вещей, какъ ихъ происхожденіе, онъ ставитъ духовное, идею, но не идею — представленіе, а идею — силу, т. е. чувство или тяготѣніе, смутный порывъ къ идеалу; онъ воскрешаетъ подъ другимъ именемъ волю къ жизни Шопенгауэра, энергію или энтелехію Аристотеля. Но, возстановляя цѣлесообразность природы,

онъ въ то же время отрицаетъ все трансцендентное, субстанціи, я, абсолютъ.

Вундтъ, философъ и ученый, объединяетъ въ одно цѣлое внѣшній и внутренній опытъ и видитъ въ психологіи дополненіе къ естествознанію. Данныя сознанія онъ разсматриваетъ какъ процессы, лучшимъ образчикомъ которыхъ является воля: «міръ—коллективная воля, въ лонѣ которой совмѣщаются волевые единицы». Волюнтаризмъ Вундта имѣетъ свои трудности, но онъ характеризуетъ счастливое стремленіе къ единству экспериментальной науки и метафизики.

Таковы основныя ученія современности. Вообще же теперь здравыя традиціи въ пренебреженіи, метафизика покинута для экспериментальныхъ изслѣдованій; мѣсто антропологіи, или ученія цѣльнаго человѣческаго существа, заняла психологія, интересующаяся только фактами сознанія. Искусственно отдѣлили жизнь отъ мысли; съ другой стороны, смѣшали въ одно разныя операциіи духа.

Не выдерживаетъ критики ни одна изъ современныхъ системъ. Въ утопіяхъ идеализма теряется различіе между логическимъ и реальнымъ; истина принимаетъ характеръ чисто-формальный, и нельзя установить соотвѣтствія между нею и ея объектомъ, потому что объектъ признается непознаваемымъ. Механизмъ—произвольная и даже непонятная гипотеза. Онъ сводитъ силы природы къ движенію и отрицаетъ конечныя причины. Но изъ того, что всякая сила имѣетъ механической эквивалентъ, или символъ и можетъ быть выражена въ терминахъ движенія, изъ этого не слѣдуетъ, что природа всѣхъ силъ одинакова и что онѣ—только движеніе. Что же касается систематическаго отрицанія конечныхъ причинъ, то оно ничто иное, какъ предразсудокъ или, лучше сказать, фобія, уже отмѣченная Паульсеномъ (телеофобія). Позитивизмъ болѣе обоснованъ, чѣмъ механизмъ и идеализмъ. Онъ—исключительно культъ науки и отрицаніе метафизики. Поскольку онъ объектомъ философіи дѣлаетъ не простую теорію знанія, а систематизацію наукъ, поскольку онъ объясняетъ вещи не изъ внѣшнихъ имъ причинъ, а ихъ внутренне-имманентными свойствами, постольку онъ правъ. Но онъ не имѣетъ основаній проводить свое абсолютное различеніе познаваемаго отъ непознаваемаго и отрицать реальность субстанцій.

Таково отношеніе нео-томизма къ современной философіи.

Mercier хорошо знает тѣхъ мыслителей, которыхъ онъ излагаетъ; но излагаетъ онъ ихъ только для того, чтобы критиковать ихъ и показать превосходство своей собственной доктрины. Книга Mercier—не только борьба съ господствующей метафизикой, но и программа: нео-томизмъ желалъ бы воскресить не теорію, а традицію. Его послѣдователи вступаютъ въ область науки, въ частности—экспериментальной психологіи. Добро пожаловать,—но только подъ условіемъ, чтобы у дверей своихъ лабораторій они забыли свою философію. Сдѣлаютъ ли они это? Mercier полагаетъ, что психологія нуждается въ метафизикѣ и именно въ самой лучшей—метафизикѣ св. Θомы. Но современная психологія думаетъ обойтись безъ всякой метафизики, и она можетъ освободиться отъ Декарта, не возвращаясь въ то же время къ Аристотелю. Желаніе Mercier будетъ такимъ образомъ исполнено лишь на половину.

(L. Dugas. *Revue philosophique* 1899, № 2).

### III. Библиографическій листокъ.

«Въ защиту идеаловъ разума». Избранная библіотека современныхъ западныхъ мыслителей.

IV. Дж. Кроль. Философская основа эволюціи. Переводъ съ англійскаго подъ редакціею доцента Московской Духовной академіи П. П. Соколова. Харьковъ, 1898. Стр. II+92. Ц. 75 к.

О подлинникѣ этой книги въ нашемъ журналѣ былъ уже помѣщенъ отзывъ (XI, 1892). Русскій переводчикъ выпустилъ VI-ую главу о психическомъ детерминизмѣ и приложеніе, трактующее о свободѣ воли, такъ какъ, по словамъ г. Соколова, эти разсужденія «не имѣютъ прямого отношенія къ проблемѣ органической эволюціи... и притомъ не заключаютъ въ себѣ ничего новаго».

Оставаясь на почвѣ эволюціи, Кроль въ то же время противникъ механическихъ принциповъ эволюціонизма. Изъ одного движенія міръ необъяснимъ; надо найти то начало, которое опредѣляетъ, детерминируетъ это движеніе.

«Допуская всѣ общепринятыя факторы эволюціи, — говоритъ въ своемъ предисловіи г. Соколовъ, — онъ (Кроль), однако, считаетъ ихъ недостаточными для полного объясненія этого процесса и пытается открыть тѣ причины, которыя опредѣляютъ и регулируютъ ихъ взаимодѣйствіе. Этимъ онъ ставитъ на очередь вопросъ, который постоянно игнорируется эволюціонистами, но который имѣетъ первостепенную важность для философской теоріи. Рѣшеніе указаннаго вопроса Кроль находитъ въ системѣ философскаго и біологическаго «детерминизма», который въ концѣ концовъ приводитъ его къ телеологіи и теизму. Попытка обосновать телеологическое міровоззрѣніе на идеѣ, которая

обыкновенно считается враждебной телеологіи, составляетъ главную своеобразность и главный интересъ его теоріи».

«Матерія и движеніе,—говоритъ Кроль,—не объясняютъ намъ развитія вещей. Эволюція... обуславливается не матеріей и силой, а ихъ детерминаціями, и хотя бы матерія и сила были вѣчны, онѣ не въ состояніи создать этого процесса. Матерія и сила должны быть *опредѣлены*. Но откуда же могли бы онѣ получить такое опредѣленіе, если бы не было Бога? Какъ уже показано, онѣ не могли получить его отъ естественнаго отбора. Естественный отборъ ничего не производитъ вновь и можетъ оперировать только надъ предварительно-существующими организмами...

«Всѣ факты міровой исторіи, и въ томъ числѣ естественный отборъ, могутъ быть разсматриваемы какъ рядъ послѣдовательныхъ детерминацій, вытекающихъ одна изъ другой. Но это неизбежно приводитъ насъ къ началу такого ряда и заставляетъ искать его раціональнаго основанія. А такъ какъ идея вѣчной матеріи и движенія не можетъ разсѣять мракъ, окружающій сущность мірового процесса, то мы, очевидно, должны прійти къ теизму».

**С. Л. Кулюкинъ.** Законы мышленія съ психологической точки зрѣнія. Харьковъ, 1899. Стр. 228. Ц. 1 р. 50 к.

Книга представляетъ собою отдѣльные оттиски изъ журнала «Вѣра и Разумъ» за 1898 годъ. Въ первой части ея двѣ главы: I. Краткій историческій очеркъ ученія о законахъ мышленія и современное положеніе вопроса. II. Критика главнѣйшихъ направленій логики въ ученіи о законахъ мышленія.—Вторую часть составляютъ главы: III. Что такое мышленіе и его законы? IV. Формы мышленія: а) Понятіе. б) Сужденіе. в) Умозаключеніе. V. Законы мышленія.—Резюмируя въ заключеніи основные выводы своей книги, авторъ, между прочимъ, говоритъ: «Положительное уясненіе вопроса о природѣ мышленія приводитъ къ результату, что мышленіе есть свободно-творческое создаваніе представленій. Разсмотрѣніе такъ называемыхъ формъ мышленія приводитъ къ выводу, что форма мышленія—одна, именно представленіе, какъ актъ личнаго свободнаго и самосознательнаго духа, противопоставляющаго себѣ внѣшнее бытіе по той или другой его сторонѣ или части. Разсмотрѣніе такъ называемыхъ законовъ мышле-

нія приводить къ выводу, что законъ мышленія одинъ: это— требованіе единства познанія, какъ и само мышленіе есть единая, всегда тождественная съ собою дѣятельность единого и тождественнаго съ собою личнаго духа. Изъ всѣхъ полученныхъ результатовъ выясняется одинъ отвѣтъ на вопросъ о значеніи законовъ мышленія въ сужденіи о самостоятельности духовнаго начала въ человѣкѣ: безъ признанія въ основѣ всей мыслительной дѣятельности существованія живого, личнаго, свободнаго и самосознательнаго духа мышленіе не объяснимо, въ достаточной мѣрѣ и безъ внутреннихъ противорѣчій, ни въ своемъ цѣломъ, ни въ каждомъ отдѣльномъ актѣ».

**Дарвинистическая бібліотека.** Выпускъ I. Дарвинизмъ и теорія познанія Георга Зиммеля, Фридриха Нитцше и Алоиза Рилья. Спб. 1899. Стр. 86.

Въ предисловіи, выясняющемъ характеръ изданія, редакторы «Бібліотеки», между прочимъ, говорятъ: «Мы поставили своей цѣлю по мѣрѣ силъ и возможности бороться противъ извращеній (дарвинизма), путемъ систематическаго ознакомленія читающей публики съ новѣйшими успѣхами селекціонной философіи. Начавъ съ оригинальной теоріи познанія, впервые ясно и опредѣленно сформулированной молодымъ и талантливымъ неокантіанцемъ Георгомъ Зиммелемъ, мы думаемъ представить на судъ читающей публики цѣлый рядъ трактатовъ, касающихся прогресса селекціонизма, какъ въ области чисто-біологической, такъ и, главнымъ образомъ, въ области гуманитарной, общественной, философской». Въ первомъ выпускѣ «Бібліотеки» помѣщены слѣдующія статьи: Г. Зиммель—«Объ отношеніи селекціоннаго ученія къ теоріи познанія»; Ф. Нитцше—«О предразсудкахъ философовъ»; А. Риль—«Дарвинизмъ и трансцендентальная философія»; Л. С. Баратовъ—«Историческій методъ и теорія познанія» (критическія замѣчанія къ статьямъ Рилья и Нитцше).

Формулировать основную мысль, для защиты которой составленъ весь первый выпускъ «Бібліотеки», можно слѣдующими словами Зиммеля: «мое мнѣніе... такое: между безчисленными, психологически-появляющимися представленіями есть нѣкоторыя, которыя своими воздѣйствіями на поведеніе субъекта оказываются полезными, благопріятными для жизни послѣдняго. Они-то и фиксируются обычнымъ способомъ подбора и въ своей сово-

купности образуютъ «истинный» міръ представленій... Самыя формы нашего мышленія, производящія міръ, какъ представленіе, опредѣляются практическими дѣйствіями и обратными воздѣйствіями, которыя формулируютъ и нашу духовную организацію, также какъ и тѣлесную, по необходимымъ законамъ эволюціи... Предложенная здѣсь теорія можетъ быть выражена такимъ образомъ: полезность познанія опредѣляетъ для насъ одновременно и предметы познанія».

Критерій истинности аксіомъ заключается въ ихъ полезности; законы мышленія и синтетическія апріорныя сужденія цѣлесообразны и благопріятны для жизни, «а разъ это такъ, то мы легко можемъ себѣ представить, что и тѣ, и друія выработаны естественнымъ подборомъ» (стр. 84—85).

**О постоянствѣ чувствъ.** Психологическій очеркъ по поводу романа Гёте «Сродство душъ». Переводъ съ французскаго. Спб. 1898. Стр. 16. Ц. 20 к.

«Въ настоящемъ очеркѣ читатели не найдутъ подробной критики романа великаго поэта и мыслителя, но мысль этого романа послужила автору лишь поводомъ къ построенію его теоріи». Но въ настоящемъ очеркѣ читатели не найдутъ и никакой теоріи, а встрѣтятъ только банальныя и дурно изложенныя разсужденія на тему о томъ, когда и при какихъ условіяхъ сохраняется постоянство чувствъ, этихъ «функций трехъ измѣнчивыхъ факторовъ: субъекта, объекта и отношеній между ними».

«Что касается способа изложенія, то зная, какъ большинство читателей заняты и дорожатъ своимъ временемъ, авторъ держится правила: наибольшую сумму мыслей выражать наименьшимъ числомъ словъ». Жаль, однако, что авторъ свою заботливость о времени читателей не простеръ дальше: ему бы слѣдовало вовсе не писать своей брошюрки.

**Л. Шестовъ.** Шекспиръ и его критикъ Брандесъ. Спб. 1898. Стр. 282.

Эту книгу открываетъ направленный противъ датскаго критика эпитетъ изъ Ницше: Ich hasse die lesenden Müssiggänger. Извѣстный трудъ Брандеса о гениальномъ драматургѣ, очевидно, послужилъ г. Шестову только внѣшнимъ поводомъ для изложенія своего обще-философскаго міросозерцанія. Внимательнымъ раз-



боромъ главныхъ твореній и типовъ Шекспира и опроверженіемъ такого же разбора, сдѣланнаго Брандесомъ, авторъ стремится доказать, что величайшій художникъ, вопреки утвержденіямъ его новѣйшихъ комментаторовъ и, въ частности, Брандеса, не успокоился на пессимизмѣ, а увѣровалъ въ разумную цѣлесообразность міра и въ добрую природу человѣческой души. «Цѣлые годы призракъ случайности человѣческаго существованія преслѣдовалъ его, и цѣлые годы великій поэтъ безстрашно всматривался въ ужасы жизни и постепенно уяснял себѣ ихъ смыслъ и значеніе».

Брандесъ является въ глазахъ г. Шестова типичнымъ образчикомъ того «человѣка науки», который обезцвѣтилъ жизнь и «ни объ одномъ жизненномъ явленіи не можетъ говорить, если предварительно не умертвить его». «Наука и ея двигатели уже не хотятъ только служить жизни, подчиняя ей внѣшній міръ,—они ищутъ перекроить жизнь сообразно тому идеалу, который они нашли тамъ, въ этомъ внѣшнемъ мірѣ, гдѣ многого, что есть въ нашей, человѣческой жизни, нѣтъ; но гдѣ царитъ безмятежный покой равнаго существованія. Тамъ цѣли нѣтъ, тамъ смысла нѣтъ, тамъ нѣтъ чувства восторга, тамъ нѣтъ холода отчаянія,—всего этого нѣтъ и не нужно. Все это слѣдуетъ вырвать изъ груди человѣка, чтобы возвысить его «до природы»,... въ которой человѣческихъ чувствъ, сколько ни ищи, никогда не найдешь». Взглядъ на Шекспира, какъ на сторонника механическаго міровоззрѣнія, имѣетъ своего основателя въ Тэнѣ, который не только самъ «изгналъ мораль и Бога изъ жизни», но и Шекспиру приписываетъ такое же міропониманіе и, «гдѣ возможно... старательно «обосновываетъ» это».

На самомъ же дѣлѣ «на мѣсто «случая», который является для современнаго ученаго коррелятивомъ «причины и слѣдствія» у Шекспира является законъ нашего внутренняго міра».

Презрительное отношеніе къ Тэну и Брандесу проходит черезъ всю книгу г. Шестова,—книгу, во всякомъ случаѣ, интересную, искреннюю и литературно написанную. Но если съ Тэна и Брандеса авторъ и не переноситъ своего презрѣнія на науку вообще, то несомнѣнно, все-таки, что различіе, которое онъ дѣлаетъ между наукой и жизнью, между разумомъ и чувствомъ, не отличается ни глубиною, ни новизной. Нѣкоторыя обвиненія г. Шестова противъ науки и философіи совершенно неоснова-

тельны; таково, напрымѣръ, старое и ложное утверждѣніе, что «кенигсбергскій профессоръ Кантъ «мыслиль» до тѣхъ поръ, пока по пути... не отрубилъ голову Богу... Ему Богъ помѣшалъ, Онъ сталъ на пути къ системѣ, и философъ съ такимъ же спокойствіемъ уничтожилъ его, съ какимъ создалъ свою «Ding an sich». И убивши Бога, онъ легко и беззаботно продолжалъ жить, т. е. мыслить до глубокой старости».

### Новыя книги и брошюры, полученныя въ редакціи.

**Е. М. Брусиловскій**, д-ръ. Лѣченіе хроническаго сочленоваго ревматизма. Оттискъ изъ «Отчета о дѣятельности Одесскаго Бальнеологическаго Общества», т. V. Одесса, 1899. Стр. 16.

**М. Гюйо**. Собраніе сочиненій. Томъ II. Происхожденіе идеи времени. Мораль Эпикура и ея связь съ современными ученіями. Изданіе товарищества «Знаніе». Редакція Г. Фальборка и В. Чарнолуускаго. СПб., 1898. Стр. 372.

**Дарвинистическая бібліотека**. Выпускъ I. Дарвинизмъ и теорія познанія Георга Зиммеля, Фридриха Нитцше и Алоиза Рия. СПб., 1899. Стр. 86.

**Ежегодникъ** коллегіи Павла Галагана. Съ 1-го октября 1897 г. по 1-ое октября 1898 г. Подъ редакціей директора коллегіи П. Галагана А. I. Степовича. Кіевъ. 1898. Стр. 278.

**Н. Карѣвъ**. Историко-философскіе и социологическіе этюды. Изданіе 2-е, съ перемѣнами. СПб., 1899. Стр. 518. Ц. 2 р.

**Н. Карѣвъ**. Исторія Западной Европы въ новое время. Томъ II. Исторія XVI и XVII вѣковъ. Часть II. Тридцатилѣтняя война, французскій абсолютизмъ и англійская революція. Выпускъ IV. Изданіе 2-е. СПб., 1899. Стр. 352—620. Ц. 1 р. 50 к.

**С. Л. Нулюкинъ**. Законы мышленія съ психологической точки зрѣнія. Харьковъ, 1899.

**В. X. Мэллокъ**. Соціальное равенство. Переводъ съ англійскаго А. А. Велицына. Соціально-политическая бібліотека. М., 1899. Стр. XI+277. Ц. 1 р.

**Фр. Нитче**. Происхожденіе трагедіи. Переводъ съ нѣмецкаго И. Н. Полилова. СПб., 1899. Ц. 1 р. 50 к. Стр. VI+222.

**О постоянствѣ чувствъ**. Психологическій очеркъ по поводу романа Гете «Сродство душъ». Переводъ съ французскаго. Ц. 20 к. СПб., 1898. Стр. 16.

**Отчетъ** о дѣятельности консультаціи помощниковъ присяжныхъ повѣренныхъ при Московскомъ столичномъ мировомъ съѣздѣ за 1898 г. М., 1899. Стр. 32.

**Отчетъ** о педагогическихъ курсахъ при Харьковскомъ земледѣльческомъ училищѣ за 189<sup>8</sup>/<sub>7</sub> учебный годъ. Харьковъ, 1898. Стр. 68.

**Памяти В. Г. Бѣлинскаго.** Литературный сборникъ, составленный изъ трудовъ русскихъ литераторовъ. Съ 3 фотографіями. Изданіе Пензенской общественной библіотеки имени М. Ю. Лермонтова. М., 1899. Стр. XLVII+568. Ц. 3 р. 50 к. На веленовой бумагѣ 5 р.

**В. В. Розановъ.** Сумерки просвѣщенія. Сборникъ статей по вопросамъ образованія. Изданіе П. Перцова. СПб., 1899. Ц. 1 р. Стр. II+240.

**Семейный университетъ** Ф. С. Комарскаго. Собраніе популярныхъ лекцій для самообразованія. Курсъ первый (Томъ I). Выпускъ I. СПб., 1899.

**Н. И. Черняевъ.** «Пророкъ» Пушкина въ связи съ его же «Подраженіями корану». Оттискъ изъ журнала «Русское Обозрѣніе» 1897 года. М., 1898. Стр. 75. Ц. 50 к.

**А. Шостъинъ,** э.-орд. профессоръ Москов. дух. академіи. Нравственно-воспитательное значеніе музыки по воззрѣніямъ Платона и Аристотеля. Сергіевъ Посадъ, 1898. Стр. 27. Ц. 25 к.

**Элада.** Очерки и картины древней Греціи для любителей классической древности и для самообразованія. Сочиненіе д-ра Вильгельма Вегнера. Переводъ П. Евстафьева. Четвертое русское исправленное и значительно дополненное изданіе подъ редакціей проф. В. И. Модестова со множествомъ иллюстрацій. Изд. Т-ва М. О. Вольфъ. 1899. Вып. I. Стр. 64.

**Энциклопедическій словарь.** Томъ XXVI. Рабочая книжка — Резолюція. Издатели Ф. А. Брокгаузъ (Лейпцигъ) и И. А. Ефронъ (С.-Петербургъ). СПб., 1899.

**Guido Villa.** La psicologia contemporanea. Biblioteca di Scienze moderne. № 6. Fratelli Bocca Editori. P. 660. Lire 14.

## IV. Обзоръ журналовъ.

*Revue philosophique* 1898, №№ 5—8.

Dunan. Спиритуалистическая философія (№ 5).

При всемъ разнообразіи философскихъ ученій существуетъ одна универсальная философія, которая именно вслѣдствіе своей всеобщности является истинной. Она живетъ въ каждомъ человѣческомъ умѣ, правда, не въ опредѣленныхъ контурахъ и законченной формѣ, а въ видѣ мірового инстинкта, который въ своемъ постоянномъ развитіи получаетъ все болѣе и болѣе отчетливое содержаніе. Эта философія, имѣющая свое основаніе въ единствѣ разума и его неискоренимыхъ потребностяхъ;—спиритуализмъ. Онъ исповѣдуетъ, что судьба людей, какъ существъ разумныхъ, не можетъ быть всецѣло подчинена слѣпой игрѣ бездушныхъ силъ природы; онъ исповѣдуетъ субстанціальность духа и его безсмертіе, свободу воли, вѣчную справедливость, реального Бога, личнаго, мудраго и благого. Ни одна философская теорія не чужда спиритуализму, хотя бы въ слабой степени. Для Спинозы нѣтъ личнаго Бога; но кто не чувствуетъ, какой глубокой религіозностью проникнута его философія?—Надо имѣть чуткую душу, для того чтобы постигнуть въ ней инстинктъ спиритуализма; но надо не быть человѣкомъ, для того чтобы не имѣть его совсѣмъ. Полнаго осуществленія этого инстинкта въ сознательной, органической системѣ мы нигдѣ не находимъ: онъ только вѣчно стремится къ своей безусловной реализаціи, но никогда не достигаетъ ея. Платонъ, отецъ спиритуализма, впервые показалъ человѣческой душѣ ея величіе и возвышенную природу, но и онъ не обладалъ истиной спиритуализма во всей ея полнотѣ: онъ былъ детерминистъ, добродѣтель была для него знаніемъ, порокъ—не-

вѣжествомъ. Декартъ былъ убѣжденъ въ духовности души, но его взгляды на матерію и жизнь были взглядами матеріалиста. Лейбницъ, растворившій міръ въ живыхъ и духовныхъ монадахъ, былъ детерминистъ. Всѣ философскія ученія болѣе или менѣе приближаются къ спиритуализму, ни одно не сливается съ нимъ абсолютно. Это происходитъ оттого, что для реализаціи спиритуалистическаго инстинкта въ связную и равномѣрную систему необходимо точно и безъ внутреннихъ противорѣчій опредѣлить понятія духовности, свободы, безсмертія, человѣческой и божественной личности, и, кромѣ того, надо всѣ эти идеи нравственнаго порядка привести въ гармонію съ общимъ строемъ природы; свободу, которой требуетъ этика, необходимо примирить съ абсолютнымъ детерминизмомъ явленій, котораго требуетъ наука. Такое примиреніе само по себѣ возможно, потому что наука и мораль—двѣ истины, а двѣ истины не разрушаютъ одна другой. Но пока человѣческой умъ не найдетъ средства для исчерпывающаго опредѣленія и гармонизаціи внѣшне-противорѣчивыхъ идей, до тѣхъ поръ наши философскія системы будутъ всѣ болѣе или менѣе далеки отъ идеальнаго спиритуализма. И пока міровой спиритуалистическій инстинктъ, это предчувствіе истины, не найдетъ себѣ удовлетворенія въ органической системѣ ясныхъ концепцій, до тѣхъ поръ не прекратится умственная анархія. Ибо для тѣхъ, кто желаетъ не только вѣровать, но и понимать, невозможно успокоиться на инстинктѣ, а надо непременно претворить его въ систему и одолѣть тѣ интеллектуальныя трудности, которыя лежатъ на пути къ ней. Вотъ почему исторія философіи полна исканій, попытокъ, заблужденій, и вся она представляетъ собою неизбежное тяготѣніе къ реализаціи и всестороннему уясненію спиритуалистической потребности. И потому философская спекуляція не есть игра или безплодное упражненіе дилеттанта, какъ полагаютъ иные: она—дѣятельность самой высокой и, во всякомъ случаѣ, самой человѣческой изъ нашихъ способностей—размышленія, которое постоянно прогрессируетъ, совершенствуется, но, правда, никогда не бываетъ абсолютно и совершенно.

Abbé Jules Martin. Иллюзія философовъ (№ 5).

По мнѣнію автора, уже не впервые выражающаго свое скептическое отношеніе къ возможности строго-логическаго и безпристрастнаго доказательства, эта иллюзія заключается въ томъ, что

каждый философъ предполагаетъ въ себѣ, если не два интеллекта, то, по крайней мѣрѣ, двѣ независимыя умственные силы, изъ которыхъ одна создаетъ извѣстную теорію, а другая, оставаясь внѣ этой теоріи, критически возвышается надъ нею и даетъ ей объективную и окончательную оцѣнку. На самомъ же дѣлѣ никто не обладаетъ такимъ критеріемъ истины, который не приходилъ бы составною частью именно въ то, что мы признаемъ истинною. Многіе этого не понимаютъ, какъ не понимаютъ и того, что нельзя въ своей умозрительной работѣ отдѣлать элементы чистаго разума отъ внушеній воли и воображенія. Мы часто глубоко ошибаемся, не узнаемъ своей ошибки и принимаемъ ее за истину. Ибо ошибка—великая мистическая тайна. Этого не постигли ни Спиноза, ни Декартъ, ни Кантъ: они были убѣждены, что владѣютъ секретомъ никогда не ошибаться. Такимъ спасительнымъ презервативомъ противъ заблужденій они считали методъ. Но методологическіе принципы neodдѣлимы отъ самой доктрины; они не могутъ быть поняты независимо отъ нея, какъ она не можетъ быть понята независимо отъ нихъ. Методъ не является творцомъ, судьбою и порукою доктрины,—онъ не предшествуетъ ей, а неразрывно и внутренне связанъ съ нею. Декартъ ошибочно думалъ, будто онъ строитъ свою философію, находясь внѣ ея самой, какъ ремесленникъ дѣлаетъ мебель.—Иллюзія существованія въ умѣ объективной и контролирующей силы не чужда и историкамъ. Ренанъ былъ увѣренъ, что онъ писалъ свою исторію христіанства вполне безпристрастно. «Первый долгъ искренняго человѣка, говоритъ онъ, заключается въ томъ, чтобы не вліять на свои собственныя мысли и быть зрителемъ той внутренней борьбы, которую ведутъ между собою идеи въ глубинѣ его сознанія». Эти слова больше, чѣмъ неизбежное преувеличеніе фигуральнаго стиля: они характеризуютъ распространенное мнѣніе, будто историкъ можетъ излагать событія независимо отъ своихъ убѣжденій. Въ дѣйствительности убѣжденія историка—внутренняя основа, на которой зиждется его рассказъ и безъ которой его прагматическій трудъ обратился бы въ каталогъ собственныхъ именъ. Такъ называемая *независимая наука* зависитъ отъ убѣжденій ученаго. Такъ называемыя *доказательства* какой-нибудь философской теоріи зависятъ отъ самой этой теоріи и опредѣляются убѣжденіями философа.

D-r. E. Tardieu. Психологія больного (№ 6). Въ этой статьѣ очень ярко и красиво, иногда не безъ риторизма, описывается душевное состояніе хронически-больного человѣка. Для автора больной — особый, опредѣленный типъ, главные черты котораго одинаковы у людей разной культуры и общественнаго положенія; это — своего рода монахъ, аскетъ, принадлежащій къ «ордену больныхъ». Его обезцвѣченная жизнь необыкновенно упрощена, и самыя элементарныя функціи представляютъ для него трудную задачу. Во всемъ стѣсненный, всѣхъ стѣсняющій, рабъ своего тѣла, онъ поневолѣ уходитъ въ свой внутренній міръ, отдается молитвѣ и размышленію, и недаромъ Паскаль сказалъ, что «болѣзнь — естественное состояніе христіанъ». Лихорадочныя вспышки надежды на выздоровленіе, призывы къ врачамъ, знахарямъ, шарлатанамъ смѣняются, наконецъ, полнымъ самоотреченіемъ и готовностью къ смерти. «О, больше не быть на ногахъ! Какъ понятна для умирающихъ эта высшая радость, какъ хорошо созданными чувствуютъ они себя для покоя послѣдняго человѣческаго ложа — земли!» (Гюйо).

Raoul de la Grasserie. Психологическая категорія классификаціи въ ея лингвистическомъ проявленіи (№ 6). Сознательная классификація не только наукъ, но и всѣхъ міровыхъ явленій, всѣхъ предметовъ нашего воспріятія, играетъ теперь очень важную роль. Объекты физическаго міра и даже составляющія ихъ молекулы группируются въ опредѣленное количество родовъ съ общими признаками. Такая группировка, если бы она была закончена, дала бы научную интуицію вселенной. Но классификація не только порожденіе современной науки, она — психологическій, сначала безсознательный, инстинктъ, въ силу котораго люди уже на первыхъ ступеняхъ цивилизаціи замѣчали глубокое или поверхностное, объективное или субъективное сходство различныхъ вещей и устанавливали ихъ генеалогію. Первобытный человѣкъ, который видѣлъ въ себѣ не изолированную особь, а члена семьи или рода, старался и для каждой вещи находить семью, группу, классъ. Разумѣется, эта примитивная классификація по большей части была крайне груба и основана на несущественныхъ признакахъ: такъ, круглыя вещи составляли одну категорію, продолговатыя — другую и т. д.; но во всякомъ случаѣ самая потребность классификаціи была очень сильна. И вотъ языкъ, драгоценный реактивъ, при помощи ко-

того проявляется первоначальное психическое состояніе народности,—языкъ показываетъ развитіе этого классификаторскаго инстинкта. Классификація въ языкѣ распространяется не только на имена существительныя, но съ нихъ, какъ орудій или условій дѣйствія, переходитъ и на глаголы. Впослѣдствіи глаголы группируются по другому, болѣе тонкому признаку, именно по отбѣнку идеи, которую они выражаютъ; классифицирующимъ моментомъ здѣсь является приставка; напримѣръ, глаголы, начинающіеся приставкой *per*, означаютъ совершенную законченность дѣйствія: *perficio*, *perdono*.

Многочисленные примѣры, приводимые въ статьѣ, наглядно выясняютъ особенности лингвистической классификаціи у разныхъ этническихъ группъ, преимущественно Востока. Замѣчательно то, что во многихъ языкахъ наиболѣе стойкія и ясныя классификаціи бываютъ подъ вліяніемъ количественнаго опредѣлителя: слово, обозначающее количество, присоединяется къ своему существительному не прямо, а черезъ посредство другого существительнаго, которое служитъ классификаторомъ перваго. Китаецъ, напримѣръ, никогда не скажетъ *два вола*, а — *два животныхъ вола*, не скажетъ *два орѣха*, а — *два плода орѣха*; въ единственномъ же числѣ онъ говоритъ: *волъ*, *орѣхъ*.

Въ общемъ для классификаціи вещей восточные языки пользовались тремя критеріями: естественнымъ дѣленіемъ предметовъ, ихъ формой и ихъ назначеніемъ. Эта конкретная, не идущая въ глубь классификація не обнаруживаетъ у своего творца — народа истинной идеи обобщенія. Но классификаторскій инстинктъ не останавливается на такой низкой ступени, онъ развивается и дѣлаетъ классификацію все болѣе и болѣе отвлеченной. Для абстрактной группировки міровыхъ вещей разные народы и въ разные времена прибѣгали къ различнымъ критеріямъ, которые или смѣнялись одинъ другимъ, или одинъ оставался на ряду съ другимъ въ качествѣ историческаго пережитка, или, наконецъ, смѣшивались, образуя сложную классификацію. Прежде всего первобытнаго человѣка поражалъ въ вещахъ признакъ движенія или его отсутствіе. Предметы дѣлились поэтому на инертные, мертвые и подвижные, живые. Но такъ какъ фантазія оживляла иное изъ мертваго, то нѣкоторые предметы переходили въ несвойственную имъ по природѣ группу; во всякомъ случаѣ принципъ оставался твердъ и, различая одушевленное отъ неодуше-



ленного, создавалъ классификацію *виталистическую*. Раздѣленіе предметовъ на обладающіе разумомъ и необладающіе, на чело-вѣка и не-человѣка, на я и не-я, вызывало классификацію *раціо-налистическую* и *иоинистическую*. Раздѣленіе предметовъ по ихъ силѣ, интенсивности и величинѣ влекло за собою въ логиче-ской послѣдовательности классификацію *вирилистическую*, разли-чавшую челоуѣка-мужчину отъ другихъ существъ, далѣе—клас-сификацію *по интенсивности* (сильныя и слабыя существа), клас-сификацію *по степени* (увеличенное и уменьшенное), классифи-кацію *маскулинистическую* (самецъ и другія существа) и, нако-нецъ, классификацію *половую* (мужское, женское и безполое). То раздѣленіе на роды мужской, женскій и средній (безполый), которое мы встрѣчаемъ въ современныхъ грамматикахъ, было *послѣднимъ* этапомъ въ лингвистическомъ развитіи инстинкта клас-сификаціи. Это особенно ясно изъ слѣдующаго факта. Во всѣхъ языкахъ есть только двѣ формы вопросительнаго мѣстоименія: первая—для одушевленнаго, вторая—для неодушевленнаго пред-мета; другого же различенія, особенно сексуальнаго, между ними не существуетъ. Таковы латинское *quis* и *quid*, французское *qui* и *que*.

Не всѣ изъ перечисленныхъ классификацій играли одинаково важную и продолжительную роль: наиболѣе существенны вита-листическая и сексуальная группировки, какъ психологическіе основа и вѣнецъ.

Замѣчательно, что и отвлеченная классификація, какъ и кон-кретная, часто проявлялась въ языкѣ только тогда, когда на сцену выступало количественное опредѣленіе, но уже не прямо, не въ видѣ отдѣльнаго слова, а въ замаскированной формѣ множе-ственного числа. Въ этомъ вліяніи количественнаго опредѣленія и множественнаго числа надо видѣть грамматическую реакцію языка на привнесенный ему внѣшній моментъ—психическую клас-сификацію. Языкъ не только отразилъ въ себѣ произведенную челоуѣкомъ группировку вещей, но и съ своей стороны оказалъ на нее воздѣйствіе силой своихъ самобытныхъ законовъ.

Sikorsky. Нѣсколько чертъ изъ психологіи славянъ (№ 6). Авторъ этой статьи—нашъ соотечественникъ, профессоръ Кіевского университета. Какъ видно изъ заглавія, его очеркъ не претендуетъ на полную характеристику славянской психологіи, а отмѣчаетъ только нѣкоторыя особенности послѣд-ней; но—и ужъ этого изъ заглавія не видно—г. Сикорскій гово-

рять не о славянахъ вообще, а исключительно о русскихъ. Обычно онъ выражается такъ: *les Russes et les autres Slaves*, или *les Slaves en général et les Russes en particulier*. Методологическая неправильность такого отождествленія обнаруживается у г. Сикорскаго на каждомъ шагѣ; напримѣръ, непонятно, почему суровый климатъ и равнинность Россіи, о которыхъ повѣствуетъ авторъ, должны были отразиться на душевныхъ свойствахъ славянъ Балканскаго полуострова. Что касается тѣхъ чертъ, которыя выбралъ г. Сикорскій для своей характеристики, то всѣ онѣ чрезвычайно похвальны: русскіе и вообще славяне очень гуманны, чувствительны безъ сентиментальности, грустны безъ пессимизма, выносливы и терпѣливы, даютъ малый процентъ преступности и самоубійства, благоразумны и склонны къ идеализму и резигнаціи, больше живутъ въ своемъ внутреннемъ мірѣ и поэтому нѣсколько слабовольны и нерѣшительны; только этой славянской нерѣшительностью національные публицисты (*les publicistes nationaux*) объясняютъ тотъ удивительный случай, что въ 1878 г. русская армія стояла у воротъ Константинополя и не вошла въ него. Такая же временная нерѣшительность была, впрочемъ, и у народнаго героя Ильи Муромца (*Elie Mourometz*). Кромѣ того, русскіе крайне любятъ страданіе и мученичество, не подчиняются компромиссамъ и, при всей своей указанной выше безвольности, готовы скорѣе умереть, чѣмъ уступить: это — не метафора, а фактъ; вѣроятно потому отчасти и велика въ Россіи смертность отъ болѣзней, что всѣ силы человѣка уходятъ на нравственное самохраненіе. Наконецъ, русскіе отличаются необыкновенной религиозной и національной терпимостью; это г. Сикорскій заключаетъ изъ гостепріимства, которое оказываетъ Россія евреямъ, и изъ того, какъ мирно, безъ жертвъ и безъ войны, совершается въ Россіи русификація...

Г. Сомраугѣ. Всеобщее обученіе согласно одной новѣйшей книгѣ (№ 7).

Авторъ разбираетъ вышедшее въ 1898 г. сочиненіе профессора философіи въ Ліонскомъ университетѣ *Alexis Bertrand'a* «*L'enseignement intégral*». Основная мысль этой книги, требованіе, чтобы всѣ учились всему, представляются Сомраугѣ химерой, «педагогическимъ социализмомъ», осуществленіе котораго и невозможно, и нежелательно, потому что оно привело бы ко всеобщей интеллектуальной посредственности. Какъ для науки, такъ и для пе-

дагогии закономъ является не однообразіе, а специализація. То теоретическое знаніе, которое Bertrand завѣщаетъ грядущимъ поколѣніямъ, было бы сведено къ немногимъ кореннымъ законамъ, и лишенное всѣхъ частныхъ своего содержанія, какъ бы сгущенное и представленное въ ракурсѣ, оно не удовлетворяло бы практическимъ нуждамъ. Авторитетными защитниками всеобщаго обученія Bertrand считаетъ Декарта и Конта; первый установилъ «единство субъекта», т. е. правильное соотношеніе и взаимное соответствіе способностей духа; второй постигъ «единство объекта», т. е. соотношеніе и взаимную зависимость различныхъ наукъ. Въ исторической части своего изслѣдованія Bertrand посвящаетъ названнымъ философамъ много интересныхъ страницъ; въ особенности цѣнна раньше никѣмъ не сдѣланная характеристика Декарта, какъ наставника и воспитателя. Но если знаменитый родоначальникъ новой философіи въ своей борьбѣ съ схоластикой провозглашалъ, что «здравый смыслъ—это вещь, распределенная лучше всего на свѣтѣ», если онъ иногда училъ своихъ слугъ, если онъ выработалъ проектъ воскресныхъ школъ для ремесленниковъ и рабочихъ, то отсюда еще нѣтъ основаній видѣть въ немъ провозвѣстника демократической идеи всеобщаго обученія. Не Декартъ, а Амосъ Коменскій, Кондорсе и Дидро—вотъ мыслители, которые были пионерами этой идеи и проложили дорогу О. Конту. Творца положительной философіи обыкновенно изображаютъ сухимъ и холоднымъ математикомъ, который будто бы требовалъ строго-принудительнаго воспитанія и одной только умственной культуры. Bertrand разрушаетъ этотъ предразсудокъ и, опираясь на *Позитивный Катехизисъ*, излагаетъ дѣйствительныя педагогическія воззрѣнія Конта, его взглядъ на высокую воспитательную роль матери, его призывъ къ свободѣ и самостоятельности (*sponanéité*) въ нравственномъ развитіи ребенка.

E. de Roberty. Идея эволюціи и гипотеза социального психизма (№ 7).

Коллективный, или социальный психизмъ, является тѣмъ моментомъ, благодаря которому внѣшній міръ не только наше представленіе, но и реальная причина нашего представленія. Социальный психизмъ, повидимому, представляетъ собою глубокую модификацію психизма физиологическаго, обязанную своимъ воздѣйствіемъ на мозговую сферу живыхъ су-

ществъ цѣлой массѣ причинъ, которыя въ большинствѣ очень стойки и изъ которыхъ каждая обыкновенно носить названіе среды (географической, исторической, общественной и т. д.). Главный факторъ этого многообразнаго воздѣйствія — явленія контакта или ассоціаціи между мозговыми силами, уже приведенными къ біологическимъ единицамъ, явленіе, которое принимаетъ двѣ формы, сообразно своему обнаруженію въ прошломъ (наслѣдственность, атавизмъ, историческая традиція) и своей наличности въ настоящемъ (текущая эволюція). Соціальныи психизмъ, разсматриваемый какъ производная всѣхъ названныхъ сложныхъ и разнообразныхъ причинъ, въ свою очередь реагируетъ на свой скрытый источникъ — мозговую сферу, модифицируетъ ее и даетъ ей новую форму существованія: къ біологической концентрации или индивидуализаціи живыхъ силъ сознанія онъ присоединяетъ концентрацію или индивидуализацію социологическую; на міровую сцену выступаетъ *соціальныи индивидуумъ*, продуктъ жизни и общественности. Спенсеръ опредѣляетъ жизнь какъ постоянное приспособленіе внутреннихъ и внѣшнихъ отношеній; но оно, по его мнѣнію, совершается лишь въ одномъ направленіи: внѣшнія отношенія играютъ активную роль, а внутреннія — пассивную; послѣднія приспособляются къ первымъ. Такое воззрѣніе узко. Организмъ не вполнѣ пассивенъ, онъ не ограничивается тѣмъ, что реагируетъ на активное воздѣйствіе среды. Особенно въ социологической сферѣ идеальный элементъ, психическое начало организма, по крайней мѣрѣ, столько же модифицируетъ природу, сколько она его. Изъ-за дѣйствія силъ природы мы не должны упускать изъ виду дѣйствія психическихъ силъ. Но если мы будемъ объяснять соціальность и ея плоды какъ самопроизвольное слѣдствіе *индивидуальной* психической дѣятельности, то старинная пропасть между матеріей и духомъ останется открытой; она постепенно заполнится, если мы примемъ гипотезу соціального психизма, которая въ возвышенныхъ стремленіяхъ личности видитъ наиболѣе совершенный результатъ *коллективной* эволюціи.

Ресэ́яс. Непостижимое (№ 7).

Цѣль автора — логическое изслѣдованіе мистицизма. Онъ желаетъ опредѣлить ту границу, за которой раціонализмъ перестаетъ снабжать насъ идеями, т. е. такими представленіями, которыя находятъ себѣ діалектическое оправданіе; съ другой сто-

роны, необходимо выяснить тѣ средства, при помощи которыхъ ирраціональное дѣлается постижимымъ и входитъ законнымъ элементомъ въ наше сознание. Рационализмъ утверждаетъ, что намъ не дано познание абсолютнаго; но въ то же время, абсолютное, подъ разными именами и въ разныхъ формахъ, является субъективнымъ достояніемъ нашего духа. Всякій разъ, когда наша мысль наталкивается на нѣчто такое, что не можетъ быть приведено ни въ близкую, ни въ отдаленную логическую связь съ остальными идеями нашего ума, всякій разъ у насъ возникаетъ сознание ирраціональнаго въ вещахъ. Ирраціональное не то, что непознаваемое: даже если мы остаемся на почвѣ спокойнаго агностицизма, все-таки чувство присутствія въ вещахъ недоступнаго познанію элемента пробуждаетъ въ насъ дремлющую наклонность къ мистицизму. Въ глубинѣ научнаго изслѣдованія насъ ждетъ ощущеніе чего-то не только новаго, но и вѣчно сокровеннаго для разума,—насъ ждетъ ирраціональное, абсолютное, «вещь въ себѣ». Въ теченіи человѣческаго опыта, и въ сферѣ теоріи, и въ сферѣ практики, бывають моменты, когда Абсолютное живо является намъ и когда оно, если только мы сосредоточиваемъ на немъ свое вниманіе, неизбѣжно приводитъ насъ къ состоянію мистицизма. Какъ далеко ни заходилъ бы въ своихъ научныхъ побѣдахъ механизмъ, онъ не объяснитъ качества, не сведетъ его къ разсудочной формулѣ. И вотъ сознание этой качественности міра, далѣе — сознание его цѣлемѣрнаго строя и трансцендентнаго предетерминизма его явленій возбуждаетъ въ насъ ирраціональное чувство Абсолютной Мысли. Динамическая и математическая возвышенность міра—по ученію Канта, безконечное зрѣлище вселенной не внушаютъ нашему сознанію ужаса, потому что сознание чувствуетъ себя выше этого величія, и разумъ, подымаясь надъ своими опредѣленіями и надъ всякой мѣрой, мистически чувствуетъ въ себѣ свою собственную трансцендентальность и силу, ни съ чѣмъ не соотносительную, все превосходящую и ничѣмъ не ограниченную. Въ моральной области, чувства долга и автономіи воли, резигнація, представленія Добра и Блаженства, грѣха и прощенія, ирраціональное удовольствіе, которое сопровождаетъ исполненную заповѣдь,—все это выходитъ за предѣлы разсудочнаго пониманія и все это озаряетъ душу мистическимъ свѣтомъ. Не идея, а скорѣе противоположное ей — какое-то умственное смущеніе овладѣваетъ нами передъ лицомъ ирраціональнаго.

Но на путь ирраціональнаго человѣческой мысли не слѣдуетъ сходить преждевременно. Методическія изысканія должны идти такъ далеко, какъ только можно. Недобросовѣстность, умственная лѣнь и болѣзненные факторы создаютъ ложныхъ мистиковъ, которые въ естественномъ и нормальномъ видятъ проявленіе ирраціональнаго, сверхзаконнаго. Сильные и честные умы приходятъ къ мистическому лишь послѣ долгихъ научныхъ изслѣдованій, приходятъ, не удовлетворенные разсудочнымъ познаніемъ.

Абсолютнаго нельзя мыслить діалектически, такъ какъ оно ирраціонально; его нельзя опредѣлять пространственными и временными отношеніями, такъ какъ оно разрываетъ всю ткань, весь контекстъ опыта и образуетъ ту пропасть, которую постоянно видѣлъ подлѣ себя Паскаль. Абсолютное въ сознаніи человѣка принимаетъ антропоморфическій видъ. Это — фактъ, который надо принять и котораго нельзя осуждать, потому что мы не знаемъ, дѣйствительно ли антропоморфическое олицетвореніе абсолюта искажаетъ мистическую связь съ нимъ. Всѣ предикаты для абсолютнаго подсказываетъ молитва, и именно она, въ своемъ экстазѣ и пареніи, лучше всего открываетъ намъ его сущность. Абсолютное сердца, Богъ—вотъ синтезъ, въ которомъ во всемъ богатствѣ и разнообразіи своихъ значеній сливаются и уясняются всѣ остальные абсолюты, онтологическій, динамическій, эстетическій.

Абсолютное, какъ и красота, можетъ являться намъ въ образахъ; это—его психологическая оболочка. Но если для красоты она обязательна въ опредѣленной и виѣшней объективности, то для него она не имѣетъ такого значенія: мистическое созерцаніе доступно только внутреннему чувству, которое само уже создаетъ субъективные, другимъ не видные образы и, въ противоположность ограниченной силѣ искусства, порождаетъ галлюцинацію, полную одновременно и звуковъ, и цвѣтовъ, и жизни, и движенія. И если творчество генія въ концѣ концовъ только игра и забава, то мистическое творчество глубоко-серьезно и безкорыстно, и пользуется оно образами не ради нихъ самихъ, а только для того, чтобы при ихъ посредствѣ приблизиться къ Абсолюту.

Только въ мистическомъ актѣ духъ, отрѣшенный отъ опыта, чувствуетъ свою самопроизвольность и единство. Мистики называютъ свое состояніе сномъ, потому что они погружены тогда

исключительно въ образы внутренняго міра; однако этотъ сонъ не дороже, не выше ли тѣхъ моментовъ, когда сознание бодрствуетъ, но находится въ плѣну у требованій внѣшности? И чѣмъ глубже мистическое самоуглубленіе, тѣмъ меньше связи у него со всѣми отзвуками и отраженіями внѣшней дѣйствительности, и подъ пеленой безмолвнаго изумленія въ душѣ мистика постепенно исчезаютъ даже внутренніе образы, даже цвѣта и звуки галлюцинаціи. Душа вся уходитъ въ Абсолютное и сливается съ Нимъ.

Всякая религія въ своей сокровенной основѣ мистична, и кто противопоставляетъ традицію и опредѣленно-разумные догматы мистицизму, тотъ заблуждается. Происхожденіе догмата ирраціонально, и прежде чѣмъ онъ вылился въ свою ясную и логическую формулу, онъ смутно жилъ въ экстазѣ и созерцаніи мистика. Истинный объектъ религіи—это видѣнія сердца и недоказуемая порожденія вѣры. Изгонять изъ религіи ирраціональное — то же, что изгонять количество изъ математики. Еще болѣе, чѣмъ независимый раціонализмъ, мѣшаютъ свободному сближенію съ Абсолютомъ официальные и холодные символы. Одной только любовью и свободой, однимъ только отрѣшеніемъ отъ внѣшности, въ которой разсѣивается наша личность и исчезаетъ наша автономія, однимъ только искреннимъ служеніемъ универсальному Добру можемъ мы достигнуть истины и блаженства мистическаго созерцанія.

А. Vinet. Измѣреніе въ индивидуальной психологіи (№ 8).

Для измѣренія чувствительности и интенсивности ощущеній психологія имѣетъ точные приемы и методы. Но какъ измѣрить остроту ума, сообразительность и другія интеллектуальныя свойства? Авторъ сознается, что современная наука не располагаетъ средствами для этого; но въ то же время онъ указываетъ нѣсколько эмпирически найденныхъ способовъ, которые позволили ему прилагать методъ измѣренія и къ умственной сферѣ. Vinet читалъ, напримѣръ, передъ школьниками какую-нибудь фразу изъ «Логики» Милля и потомъ заставлялъ повторять ея смыслъ; въ результатѣ получалась извѣстная градація пониманія, которая и служила основаніемъ для раздѣленія экспериментируемыхъ на категоріи. Или, передавая дѣтямъ какой-нибудь рассказъ, онъ въ то же время предлагалъ имъ нравственную задачу и спраши-

валъ, какъ бы кто поступилъ на мѣстѣ героя; въ результатѣ опять-таки нѣскольکو категорій моральнаго развитія. Авторъ понимаетъ, что все это въ сущности не измѣреніе, а только классификація; но, какъ онъ надѣется, предложенные имъ способы будутъ усовершенствованы и съ ихъ помощью въ предѣлахъ каждой группы будутъ установлены индивидуальныя отличія.

G. Gaillard. Изслѣдованіе частнаго (№ 8).

Мы изучаемъ міръ въ слишкомъ общихъ чертахъ, en gros, и, объединяя его разнообразіе удобными для нашего ума формулами законовъ, не замѣчаемъ тѣхъ частныхъ особенностей, того индивидуальнаго и не повторяющагося отпечатка, которыми одна вещь разнится отъ другой. Научное обобщеніе закрываетъ отъ насъ безконечныя модальности міровыхъ явленій, идіосинкразіи вещей, и поэтому истинная наука, знаніе отдѣльнаго, ускользаетъ отъ насъ. Мы не въ состояніи, конечно, исчерпать все содержаніе міра въ его деталяхъ, но, по крайней мѣрѣ, то, что является намъ, не должно такъ скоро подвергаться мнимо-философскому обобщенію. Физиономія каждаго объекта, его характеръ и условія его существованія, не въ томъ, что онъ имѣетъ сходнаго съ другими, а въ его специфическомъ достояніи. Какъ говоритъ Гете, каждый изъ насъ—индивидуумъ, и любимъ мы только индивидуальное. Эту любовь мы должны перенести и на индивидуальное въ природѣ, и надо всѣ оттѣнки ея цвѣтовъ, всю пестроту и неисчерпаемое разнообразіе ея проявленій освободить отъ незаконной власти сухихъ и обезцвѣченныхъ классификацій.

Кромѣ отмѣченныхъ статей, укажемъ еще на слѣдующія: *Calmon*—*Объ измѣреніи величинъ* (№ 5); *B. Bourdon*—*Монокулярное воспріятіе глубины* (авторъ, какъ и въ предыдущей своей статьѣ, изложенной въ № 43 «Вопросовъ Философіи», описываетъ опыты, которые привели его къ заключенію, что монокулярнымъ путемъ мы глубину можемъ воспринимать только очень несовершенно, въ особенности когда голова неподвижна и когда насъ окружаютъ незнакомые предметы) (№ 8); *Dugas* и *E. Bernard-Leroу* знакомятъ съ очень интересными случаями явленія деперсонализаціи (№№ 5, 8), а *P. Tannery* и *V. Egger*—съ примѣрами памяти и воспоминаній въ сновидѣніяхъ (№№ 5 и 8).

Ю. Айхенвальдъ.



## Извѣстія и замѣтки.

### Письма въ редакцію.

#### I.

Отвѣтъ на библиографическую замѣтку о моей книгѣ „Опытная психологія“ (*Вопросы филос. и псих.*, кн. 45).

По увѣренію неизвѣстнаго автора библиографической замѣтки объ «Опытной психологіи», «составитель этой книги собралъ въ систематическое руководство новѣйшіе выводы психологическихъ изслѣдованій...». Приведенныя слова рецензента не вполне правильно опредѣляютъ характеръ моей работы. При составленіи своего труда я пользовался сочиненіями ученыхъ *самыхъ различныхъ* направленій. Если бы моя работа состояла въ одномъ «собираніи выводовъ психологическихъ изслѣдованій» другихъ, то въ результатъ получилось бы не «систематическое руководство», а только имѣющій видъ системы механически связанныхъ сборникъ взглядовъ, не рѣдко различныхъ до противорѣчія. «Опытная психологія» основана на самостоятельномъ критическомъ изученіи разнообразной литературы науки. Но, представляя собой книгу небольшую по объему, она, конечно, не знакомитъ читателя съ самымъ процессомъ этого изученія, а излагаетъ лишь одни положительныя выводы, къ какимъ оно привело.

Перечисляя авторовъ, сочиненія которыхъ наиболѣе часто цитируются въ «Опытной психологіи», рецензентъ почему-то не назвалъ Ушинскаго, Ульрици и особенно Вундта—самого авторитетнаго современнаго психолога, хотя въ книгѣ ссылокъ на него гораздо болѣе, чѣмъ, напримѣръ, на Фуллъе, Тэна, Снегирева, указанныхъ въ библиографической замѣткѣ.

Слабѣ всего показалось рецензенту предложенное мною опредѣленіе науки. На основаніи названія «Опытной психологіи» (φύξι-λόγος-опытная) и въ видахъ указанія границъ, отдѣляющихъ ее отъ рациональной или умозрительной психологіи и формальныхъ доктринъ—логики, этики и эстетики, у меня въ § 1 принято слѣдующее опредѣленіе: «Опытной психологіей называется наука о душевной жизни человѣка, т.-е. о явленіяхъ познанія, чувствованія и желанія. Эти явленія разсматриваются здѣсь не съ точки зрѣнія того, какъ они должны совершаться по требованію законовъ души, но съ точки зрѣнія того, какъ они въ дѣйствительности происходятъ и познаются посредствомъ самонаблюденія, или внутренняго опыта». По мнѣнію почтеннаго критика, «послѣдняя тирада представляетъ собой очевидное недоразумѣніе; изъ нея можно заключить, будто бы законы психологіи (?) уже извѣстны». Для кого же эта тирада представляетъ недоразумѣніе? Очевидно, не для рецензента. Весьма сомнительно, чтобы она представляла недоразумѣніе и для другихъ. Кажется, нельзя не замѣтить, что въ тирадѣ, не одобренной рецензентомъ, логическое удареніе стоитъ на словахъ «не какъ (они) *должны* (совершаться)», «но какъ (они) *въ дѣйствительности происходятъ*». Но разъ логическое удареніе на приведенныхъ словахъ,—и логическое заключеніе изъ этой фразы слѣдуетъ совсѣмъ иное. Конечно, кто захочетъ, можетъ произвольно дѣлать отсюда какое угодно заключеніе. Но если заключеніе будетъ ложно,—не книгу въ томъ винить. Притомъ же, на 16 стр. ея, между прочимъ, написано прямо и опредѣленно: логика, этика, эстетика—«ставятъ для себя задачей опредѣленіе и раскрытіе законовъ, которымъ въ своей дѣятельности должны подчиняться разсудокъ, воля и воображеніе съ сердцемъ». Наконецъ, возьму аналогичный примѣръ. Мнѣ встрѣтилось выраженіе: анатомія мозга занимается научнымъ изслѣдованіемъ не физиологическихъ отправленій нервной системы, а ея строенія. Неужели отсюда неизбѣжно слѣдуетъ тотъ выводъ, что отправленія нервной системы извѣстны?!

По заявленію рецензента, «авторъ въ противорѣчіе съ цитированными словами считаетъ внутренній опытъ или самонаблюденіе не единственнымъ источникомъ психологіи». Очевидно, это замѣчаніе основано на сопоставленіи § 1 съ §§ 5 и 6-мъ. Но болѣе естественно было сопоставить раньше § 1 съ § 4. Тогда

обнаружилось бы, что противорѣчія, въ которомъ меня обвиняетъ рецензентъ, нѣтъ. Кромѣ того, почти во всякой психологической системѣ, въ началѣ ея, раскрывается та мысль, что душевная жизнь познается путемъ самонаблюденія, и вмѣстѣ съ тѣмъ часто указываются другіе источники психологіи; однако, критика не находитъ здѣсь никакого противорѣчія. Не находитъ—потому, что его и нѣтъ. Безъ самонаблюденія невозможно наблюденіе жизни другихъ. Какъ пишетъ Гротъ, «душевные состоянія, какъ таковыя, даны только въ самосознаніи каждаго субъекта» (Основанія экспериментальной психологіи). Съ извѣстной точки зрѣнія наблюденіе жизни другихъ можетъ быть разсматриваемо, какъ самонаблюденіе. Непосредственно мы не воспринимаемъ чужой жизни. Душевные состоянія другого мы какъ бы возсоздаемъ въ своемъ сознаніи на основаніи ихъ внѣшнихъ выраженій и лишь послѣ сего и подъ условіемъ сего подвергаемъ эти состоянія изученію.

Что же касается находимаго въ моей книгѣ «обилія грубѣйшихъ опечатокъ», то этихъ опечатокъ, дѣйствительно, много, болѣе 20, но большей частью онѣ маловажны; притомъ замѣченныя опечатки на послѣдней страницѣ книги перечислены.

I. Гобчанскій.

## II.

Въ виду того, что «неизвѣстнымъ авторомъ» замѣтки о книгѣ г. Гобчанскаго являюсь я, нижеподписавшійся,—на мнѣ и лежитъ обязанность разяснить недоумѣнія предыдущаго письма.

I. Мои слова о томъ, что г. Гобчанскій «собралъ въ систематическое руководство новѣйшіе выводы психологическихъ изслѣдованій», правильно характеризуютъ его книгу и не заключаютъ въ себѣ никакого упрека по отношенію къ нему. Я вѣдь и не высказываю такой нелѣпости, будто авторъ просто собиралъ выводы, какъ любитель-коллекціонеръ собираетъ почтовые марки: я говорю, что онъ собралъ эти выводы *въ систематическое руководство*, въ учебникъ, и «сдѣлалъ живое и толковое описаніе человѣческой души въ ея нормальныхъ и, отчасти, въ патологическихъ проявленіяхъ». Для того чтобы узнать «новѣйшіе выводы психологическихъ изслѣдованій», конечно, надо эти изслѣдованія тщательно изучить, потому что выводы не оторваны отъ нихъ, не даются сами собой и не усваиваются механически; для

того чтобы узнать «новѣйшіе выводы» психологій, конечно, надо основательно познакомиться съ психологіей во всѣхъ ея направленьяхъ, по крайней мѣрѣ, новѣйшихъ,—все это слишкомъ ясно подразумѣвается само собой, и ни я, ни читатели моей замѣтки не могли ни на минуту усумниться въ томъ, что г. Гобчанскій продѣлалъ эту сложную предварительную работу,—иначе онъ не могъ бы написать свою книгу. Такимъ образомъ, г. Гобчанскій оправдывается въ томъ, что я вмѣняю ему въ заслугу.

2. Перечислить всѣхъ авторовъ, которыхъ цитируетъ г. Гобчанскій, я не имѣлъ въ виду и ограничился только главными. Вундта я, дѣйствительно, долженъ былъ упомянуть и пропустилъ его по недосмотру. Въ другомъ моемъ отзывѣ о книгѣ г. Гобчанскаго, напечатанномъ въ *Русскихъ Вѣдомостяхъ*, въ числѣ важныхъ источниковъ «Опытной психологій» я Вундта назвалъ.

3. Гдѣ бы въ какой-нибудь фразѣ ни стояло логическое удареніе, она прежде всего должна имѣть логическій смыслъ. И вотъ послѣдній въ данномъ г. Гобчанскимъ опредѣленіи опытной психологій, несомнѣнно, затемненъ—въ особенности для учащихъ, т. е. именно для тѣхъ, кому авторъ специально предназначаетъ свое руководство. Изъ этого опредѣленія, дѣйствительно, видно, въ чемъ состоитъ предметъ опытной психологій; но изъ него же явствуетъ, что, кромѣ послѣдней, существуетъ и такая наука, которая изучаетъ душевныя явленія «съ точки зрѣнія того, какъ они должны совершаться по требованію законовъ души». Развѣ отсюда, изъ этихъ *первыхъ* строкъ, которыя открываютъ собою *первую* страницу учебника, начинающій не сдѣлаетъ вывода, что законы души и ихъ требованія, т. е., другими словами, законъ психологій въ широкомъ смыслѣ, уже извѣстны, апріорно установлены? И развѣ такой выводъ желателенъ и вѣренъ?

Если анатомія имѣетъ однимъ изъ своихъ объектовъ не физиологическія отправленія нервной системы, а ея строеніе, то это не значить, что отправленія нервной системы уже извѣстны: анатомія и физиологія—двѣ разныя дисциплины, которыя существуютъ одновременно. Но если намъ говорятъ, что есть наука, которая изучаетъ явленія «съ точки зрѣнія того, какъ они должны совершаться по требованію законовъ», то отсюда слѣдуетъ, что эти законы уже *предварительно* извѣстны и лежатъ въ основѣ той науки. Едва ли удобно, прежде всего въ педагогическомъ отношеніи, колебать въ сознаніи учащихъ ту простую мысль,

что законы какихъ бы то ни было явленій раскрываются только путемъ предварительнаго изученія этихъ явленій и что о *нормативности* какой бы то ни было науки можно говорить лишь въ опредѣленно-условномъ значеніи. На стр. 16 своей книги г. Гобчанскій правильно выясняетъ, въ чемъ заключается нормативный характеръ логики, этики и эстетики (я бы только сказалъ не «должны подчиняться», а *подчиняются*); но отъ 1-ой страницы до 16-ой далеко, и прежде чѣмъ учащиеся дойдутъ до нея, они будутъ во власти полнаго недоразумѣнія.

4. Однажды сдѣланное опредѣленіе науки можно въ дальнѣйшемъ изложеніи развивать и разъяснять, но въ него нельзя привносить новые элементы, въ особенности не согласимые съ прежними. Въ самомъ началѣ своей книги, въ опредѣленіи опытной психологіи, г. Гобчанскій ясно говоритъ, что душевныя явленія «познаются посредствомъ *самонаблюденія, или внутренняго опыта*». Изъ этихъ словъ вовсе нельзя заключить, что самонаблюденіе понимается здѣсь въ такомъ чрезмѣрно-широкомъ и однако мало-содержательномъ смыслѣ, который, въ сущности уничтожаетъ всякое наблюденіе на свѣтѣ и сводитъ его къ самонаблюденію. Да и придавать научнымъ понятіямъ такое растяжимое значеніе очень опасно. Въ данномъ случаѣ этотъ приемъ—излишнее сближеніе внутренняго опыта съ наблюденіемъ—не развязываетъ, а разрушаетъ гордіевъ узелъ спорнаго и важнаго методологическаго вопроса психологіи. Какъ бы то ни было, для точности и безукоризненности опредѣленія опытной психологіи не слѣдовало бы такъ рѣшительно указывать въ немъ на самонаблюденіе, или внутренній опытъ, какъ на единственный методъ этой науки. Тогда послѣдующее разсужденіе о другихъ источникахъ психологіи не звучало бы для учащихся диссонансомъ, чего можно опасаться теперь.

5. Я не считалъ, сколько опечатокъ въ книгѣ г. Гобчанскаго. Я замѣтилъ только, что ихъ много, что онѣ искажаютъ собственныя имена, что на 3-ей стр. онѣ портятъ опредѣленіе дедукціи и индукціи, а на 61-ой—описаніе осязательныхъ ощущеній и что, наконецъ, далеко не всѣ онѣ оговорены на послѣдней страницѣ.

Мнѣ думается, скажу въ заключеніе, что г. Гобчанскій слишкомъ самолюбиво отнесся къ моему отзыву объ его книгѣ. Въ своей замѣткѣ я, между прочимъ, выразилъ убѣжденіе, что ра-

бота г. Гобчанскаго принесеть учащимся несомнѣнную пользу. Это значитъ, что, по моему мнѣнію, она отвѣчаетъ той цѣли, къ которой г. Гобчанскій стремился. А частныхъ недостатковъ въ какомъ же произведеніи нѣтъ?

**Ю. Айхенвальдъ.**

---

Вышла въ свѣтъ, въ изданіи журнала «Вопросы философіи и психологіи», книга: † *М. С. Корелинъ*—Очеркъ изъ исторіи философской мысли въ эпоху Возрожденія. Міросозерцаніе Франческо Петрарки. Съ приложеніемъ некрологовъ М. С. Корелина, составленныхъ Вл. С. Соловьевымъ и В. О. Ключевскимъ. Стр. 92+XV. Ц. 40 к.

---