

0200
ПРИ УЧАСТИИ МОСКОВСКАГО ПСИХОЛОГИЧЕСКАГО ОБЩЕСТВА.

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ

И

ПСИХОЛОГИИ,

подъ редакціей профессора Н. Я. Грота.

ГОДЪ ВТОРОЙ.

№ 5.

Книга 9.

СЕНТЯБРЬ 1891 г.

Издание А. А. Абрикосова.

МОСКВА.

Типо-литографія Высочайше утвержденного Т-ва И. Н. Кушнеревъ и К^о,
Пименовская улица, собственный домъ.

1891.





СОДЕРЖАНИЕ.

	<i>Стр.</i>
Положительная философія и единство науки. I.— Б. Н. Чи- черина	1
Философія христіанской теократіи въ V вѣкѣ.— Кн. Е. Н. Трубецкого	25
Мораль жизни и свободнаго идеала (<i>окончаніе</i>).— К. Н. Вентцеля	69
Толки объ Л. Н. Толстомъ.— Н. Н. Страхова	98
Изъ философіи исторіи.— Вл. С. Соловьева	133

СПЕЦІАЛЬНЫЙ ОТДѢЛЪ.

Основные моменты въ развитіи новой философіи.— Н. Я. Грота	1
Измѣреніе простѣйшихъ умственныхъ актовъ.— Е. И. Чел- панова	19

КРИТИКА И БИБЛІОГРАФІЯ.

I. ОБЗОРЪ ЖУРНАЛОВЪ.

1. Revue philosophique.— Н. Н. Ланге	53
2. Mind.— П. В. Мокіевскаго	66
3. International Journal of Ethics.— Г. А. Паперны	67
4. Brain.— Н. А. Абрикосова	76

II. ОБЗОРЪ КНИГЪ.

G. Teichmüller . Neue Grundlegung der Psychologie und Logik.— Е. А. Боброва	79
Гюйо . Происхожденіе идеи времени.— А. А. Козлова	88
L. Stein . Leibniz und Spinoza.— П. В. Преображенскаго	93

IV.

	<i>Стр.</i>
М. И. Каринскій. Безконечное Анаксимандра.— А. И. Введенскаго	104
O. Rümacher. Der Kampf ums Unbewusste.— Б. А. Николаева	108
П. Серебряковъ. Учение о душевныхъ движеніяхъ.— Е. И. Челпанова	111
C. Hügler. Experimentelle Prüfung der psychophysischen Methoden.— Е. И. Челпанова	112

ПРИЛОЖЕНІЯ.

Библіографическій листокъ	1
Психологическое общество	17
Матеріалы журнальной статистики	24
Объявленія	

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ И ПСИХОЛОГИИ.

Положительная философія и единство науки *).

Разборъ положительной философіи Огюста Конта имѣеть въ настоящее время не одинъ только историческій или случайный интересъ. Изъ всѣхъ мыслителей реалистической школы Контъ единственный, который поставилъ вопросъ между опытною наукою и метафизикою на настоящую почву. И до него и послѣ него этотъ вопросъ обсуждался преимущественно съ логической стороны. Приверженцы опыта отвергали метафизику, какъ пустую игру словъ, лишенную всякихъ положительныхъ основаній и неспособную объяснить явленія; защитники метафизики, съ своей стороны, доказывали логическую несостоятельность или недостаточность чистаго эмпиризма. Контъ поставилъ себѣ совершенно иную задачу: онъ одну за другою перебралъ всѣ положительныя науки и на фактическихъ результатахъ хотѣлъ показать, что дало и что можетъ дать положительное знаніе, каковы его методы и его границы,

*) Настоящая статья составляетъ извлеченіе изъ обширнаго труда автора, представленнаго въ Московское Психологическое Общество на соисканіе премии Д. А. Столыпина и удостоенное половинной преміи. Въ журналѣ будутъ напечатаны всѣ главы сочиненія, имѣющія философскій интересъ.

Ред.

и какія наконецъ требованія можно предъявить ко всякому положенію, которое выдаетъ себя за научную истину. Когда не только противники положительной философіи, но и мыслители, принадлежащіе къ тому же направленію, какъ Спенсеръ, утверждаютъ, что Контъ не высказалъ ничего новаго, а повторилъ лишь то, что говорили прежде него теоретики эмпиризма и что уже давно было признано въ естественныхъ наукахъ, то съ этою оцѣнкою нельзя согласиться. Теорія эмпиризма, безъ сомнѣнія, существовала прежде Конта; у Бэкона, Гоббеса, Локка и Юма можно найти полное ея развитіе. Съ своей стороны, естественныя науки издавна руководствовались опытомъ. Но никто, ни прежде Конта, ни послѣ, не пытался связать эти двѣ стороны научнаго познанія, основавъ самую теорію на фактическомъ ея приложеніи. А это именно то, что требовалось. Только этимъ путемъ можно было показать истинныя основанія положительнаго знанія и избѣгнуть тѣхъ фантастическихъ построеній, которыя въ новѣйшее время выдаютъ себя за положительную философію, хотя ровно ничего положительнаго въ себѣ не заключаютъ, какъ на примѣръ Логика Милля, система Спенсера или бредни неопеллингианства. Самъ Контъ, какъ увидимъ далѣе, не умѣлъ обойти этотъ подводный камень, какъ скоро онъ, не довольствуясь изученіемъ упроченныхъ научныхъ истинъ, захотѣлъ создать собственную свою науку,—соціологію.

И въ настоящее время выбранная Контомъ почва есть единственная, на которой споръ между эмпиризмомъ и метафизикою можетъ привести къ положительнымъ результатамъ. Этотъ споръ возобновляется нынѣ съ новою силою. Господствующій въ наше время реализмъ высказался вполне; его границы и недостатки становятся слишкомъ ощутительными. Но бороться съ одностороннимъ направленіемъ можно, только изучивши его въ его дѣйствительныхъ проявленіяхъ. Пока дѣло ограничивается теоретическимъ разборомъ эмпиризма, можно препираться безъ конца. Чтобы опровергнуть его, надобно знать, что онъ далъ и что онъ

способенъ дать, а это возможно лишь изслѣдованіемъ методы и результатовъ опытныхъ наукъ. Только этимъ способомъ можно опредѣлить, что такое положительное, т.-е. точное и достовѣрное знаніе, и что требуется отъ всякаго знанія для того, чтобъ оно могло назваться положительнымъ, слѣдовательно, имѣть научное значеніе. Въ этомъ отношеніи разборъ философіи Конта можетъ принести существенную пользу. Слѣдуя за нимъ и пополняя его выводы тѣмъ, что сдѣлано въ позднѣйшее время, можно опредѣлить основанія, методы и результаты положительныхъ наукъ и тѣмъ самымъ установить на прочномъ фундаментѣ начала научнаго познанія.

Но Контъ пошелъ еще далѣе. Онъ не довольствовался изслѣдованіемъ отдѣльныхъ наукъ, онъ хотѣлъ произвести ихъ объединеніе. Такая задача составляетъ безспорно высшую цѣль умственнаго развитія человѣчества. Къ этому всегда стремилась философія. Всякая философская система пыталась совершить это объединеніе на основаніи тѣхъ началъ, на которыхъ она строила свое міросозерцаніе. Однако всѣ эти попытки, вслѣдствіе своей односторонности, оказывались несостоятельными. Материалистическая философія въ извѣстной степени удовлетворяла физиковъ, которые усвоили себѣ выработанныя ею понятія о матеріи и объ атомахъ; но явленія, касающіяся человѣческаго сознанія, не только оставались вполнѣ необъясненными, но подвергались съ этой точки зрѣнія коренному искаженію. Съ своей стороны, спиритуалистическая, а также идеалистическая философія не въ состояніи была объяснить явленія физическаго міра; естествоиспытатели не хотѣли о ней знать. Отсюда происшедшее на нашихъ глазахъ паденіе метафизики, паденіе, которое въ значительной степени оправдывалось самою постановкою вопроса. Въ самомъ дѣлѣ, если опытъ долженъ служить окончательною провѣркою метафизики, мѣриломъ заключающейся въ ней истины, то естественно начать съ другого конца. вмѣсто того чтобы строить скороспѣлыя теоріи, которыя не находятъ подтвержде-

нія въ фактахъ, надобно начать съ изученія самихъ фактовъ и стараться возвести ихъ къ эмпирическому единству. Это и пытался сдѣлать Контъ. „Свести въ одно цѣльное, однородное ученіе совокупность прибрѣтенныхъ знаній относительно различныхъ разрядовъ естественныхъ явленій“—такова задача, которую онъ ставитъ положительной философіи *). Положительнымъ онъ называетъ то, что основано на прочно установленныхъ фактахъ (I, 104).

Эту задачу онъ считаетъ однако неисполнимою путемъ подведенія всѣхъ явленій подъ одинъ общій законъ. Онъ сомнѣвается даже, чтобы въ будущемъ наука могла дойти до такого совершенства; во всякомъ случаѣ, въ настоящемъ объ этомъ нечего и думать (I, 53). Но не гоняясь за химерическимъ единствомъ, можно довольствоваться приложеніемъ къ изученію различныхъ областей одинаковой методы изслѣдованія и установленіемъ ученія, если не единого, то однороднаго (*homogène*, I, 55). По мнѣнію Конта, такое объединеніе уже совершилось въ области естествовѣдѣнія. Остается тѣ же приемы и взгляды приложить къ наукамъ, касающимся человѣка. Связать всѣ эти науки, построивъ ихъ на началахъ положительнаго знанія,—такова цѣль, которую онъ себѣ поставилъ; съ достиженіемъ ея должно завершенію зданіе положительной философіи.

На сколько онъ успѣлъ въ исполненіи этой задачи, мы увидимъ далѣе. Замѣтимъ только, что у Конта не совсѣмъ ясно, что слѣдуетъ разумѣть подъ однородностью ученія въ отличіе отъ методы. Если это означаетъ, что изучаемыя явленія должны быть признаны однородными, то на такое утвержденіе положительная философія не имѣетъ ни малѣйшаго права. Считать явленія однородными, несмотря на коренное различіе признаковъ, значитъ признать въ нихъ общую сущность, а по ученію Конта мы сущностей вовсе не знаемъ. Если же явленія разнородны, то нельзя заранѣе сказать, что ко всѣмъ имъ приложима одинаковая метода изслѣдова-

*) Cours de Philosophie Positive I, стр. 52. Цитую вездѣ первое изданіе.

нія. Все, что можно сдѣлать, держась началъ положительной философіи, это попытаться распространить методу опытныхъ наукъ на предметы умственного и нравственного міра и посмотрѣть, на сколько, при настоящемъ положеніи знанія, возможно сведеніе ихъ къ эмпирическому единству. Съ этой точки зрѣнія, попытка Конта заслуживаетъ полнаго вниманія. Безъ сомнѣнія, многое въ ней устарѣло: съ того времени въ наукѣ накопилось громадное количество новаго матеріала. Но именно вслѣдствіе этого накопленія матеріала теперь болѣе, нежели когда-либо, необходимо осмотрѣться въ этой массѣ и стараться свести полученные результаты къ общему итогу. Разбирая ученіе Конта и сравнивая его съ новѣйшими данными, можно будетъ видѣть, до какой степени современная наука успѣла приблизить насъ къ указанному имъ идеалу.

I.

Основной законъ.

Основаніе, на которомъ Огюсть Контъ строить все свое философское зданіе, состоитъ въ провозглашенномъ имъ законѣ постепеннаго развитія человѣческой мысли. По его ученію, человѣческой умъ въ своемъ развитіи необходимо проходить черезъ три преемственныхъ состоянія: богословское, метафизическое и положительное. Въ первомъ всѣ явленія природы представляются дѣйствіями живыхъ существъ, или боговъ. Во второмъ эти живыя существа замѣняются метафизическими сущностями, которыя признаются способными произвести наблюдаемая явленія. Въ третьемъ, наконецъ, человѣческой умъ, оцѣнивъ свои силы, совершенно отказывается отъ познанія сущностей и довольствуется изслѣдованіемъ взаимныхъ отношеній наблюдаемыхъ явленій, по ихъ послѣдовательности и сходству. Первый способъ пониманія характеризуетъ младенческое состояніе ума, послѣдній—его зрѣлость; средній же самъ по себѣ не имѣетъ значенія и служитъ только переходною ступенью между двумя остальными (I, 3—5).

Доказательствомъ этого взгляда, составляющаго исходную точку всей теоріи, должно служить историческое изслѣдованіе развитія человѣческой мысли, которымъ Огюсть Контъ завершаетъ свой курсъ. Поэтому и критика, съ своей стороны, можетъ представить подробный анализъ основаній этой теоріи только при разборѣ социологии. Однако и здѣсь уже нельзя не сказать, что исторія отнюдь не оправдываетъ подобнаго вывода. Фактически мы имѣемъ два главныхъ періода научнаго развитія: древній и новый. Въ древности мысль дѣйствительно отпрямляется отъ религіозной точки зрѣнія, затѣмъ, становясь на философскую почву, переходитъ къ метафизикѣ, а отъ послѣдней, въ періодъ софистики, въ свою очередь, переходитъ къ изученію явленій, провозглашая, какъ основное начало, что явленіе есть истина, и ограничивая познаніе однимъ относительнымъ. Но на этомъ человѣческій разумъ не останавливается: отъ изучения явленій онъ снова возвращается къ метафизикѣ, а отъ метафизики къ богословію. Въ средніе вѣка философія опять уступаетъ мѣсто религіи. Такимъ образомъ чисто-философское развитіе древней мысли лежитъ между двумя богословскими періодами, а господство положительной точки зрѣнія—между двумя метафизическими эпохами. Умственное движеніе новаго времени еще не закончило своего круговорота. И тутъ опять, отрѣшаясь отъ богословскихъ воззрѣній, мысль переходитъ сначала къ метафизикѣ, а затѣмъ къ положительной точкѣ зрѣнія; но мы не имѣемъ ни малѣйшаго основанія думать, что она на этомъ остановится. Напротивъ, судя по аналогіи съ древнимъ міромъ, мы должны полагать, что за развитіемъ положительной философіи послѣдуетъ новый метафизическій періодъ, а затѣмъ новый богословскій. Ниже мы подробнѣе изслѣдуемъ этотъ вопросъ. Во всякомъ случаѣ, изучая совокупность умственнаго движенія въ человѣчествѣ, нѣтъ возможности признать выведенный Контомъ законъ положительнымъ результатомъ исторической науки. Здѣсь обрывокъ закона выдается за начало, господствующее въ цѣломъ процессѣ,—спо-

собъ дѣйствія менѣе всего допустимый въ положительномъ знаніи, котораго вся сила заключается въ точности и достовѣрности.

Столь же неосновательна и другая ссылка Огюста Конта на развитіе личнаго сознанія. Онъ увѣряетъ, что всякій человѣкъ въ дѣтствѣ былъ богословомъ, въ молодости метафизикомъ и наконецъ становится физикомъ въ зрѣлыхъ лѣтахъ (I, 3). Не говоря уже о томъ, что подобныя неопредѣленныя ссылки не имѣютъ никакого значенія въ наукѣ, въ дѣйствительности извѣстны многочисленные примѣры совершенно иного развитія. Множество людей, въ томъ числѣ и великіе мыслители, отрекались отъ религіи въ своей молодости и снова возвращались къ ней въ зрѣлыхъ лѣтахъ. Извѣстно изреченіе перваго теоретика опытной metody, Бэкона, что немного философіи отвращаетъ отъ религіи, а болѣе глубокая философія возвращаетъ къ ней. Этимъ поворотомъ характеризуются даже цѣлыя эпохи умственнаго развитія. Такъ, за безвѣріемъ XVIII вѣка наступила пора религіозной реакціи.

Такимъ образомъ самое первое основаніе, на которомъ Огюсть Контъ строитъ все свое научное зданіе, не выдерживаетъ критики. Его положительная философія стоитъ на фундаментѣ вовсе не положительномъ и далеко не научномъ.

Такая ложная точка исхода не могла не отразиться пагубно на всемъ ходѣ мыслей и на всемъ содержаніи ученія. Отсюда проистекло прежде всего полное непониманіе религіи и философіи. Первая, по мнѣнію Конта, представляетъ не болѣе, какъ младенческую попытку объяснить явленія природы дѣйствіемъ высшихъ существъ, вторая — ничтожный призракъ, временно занимающій опустѣвшее мѣсто, когда богословскія фантазіи исчезли, а человѣкъ не пришелъ еще къ убѣжденію, что оставленное ими мѣсто для него вѣчно должно оставаться пусто. „Замѣчательно, — говоритъ Контъ, — что вопросы, самымъ кореннымъ образомъ недоступные нашимъ средствамъ, внутренняя природа вещей, начало и конецъ всѣхъ явленій, суть именно тѣ, кото-

рые нашъ умъ прежде всего ставитъ себѣ въ этомъ перво-бытномъ состояніи“ (I, 10). Контъ объясняетъ это тѣмъ, что только долговременный опытъ могъ показать намъ размѣръ нашихъ силъ и заставить насъ исключить изъ области нашего вѣдѣнія всѣ эти высокія тайны, которыя бого-словіе разрѣшаетъ такъ легко. Его не поражаетъ это странное противорѣчіе человѣческаго разума, который, по самой своей природѣ, изначала ставитъ себѣ неразрѣшимыя для него задачи, и притомъ не праздныя, а имѣющія глубочайшее значеніе для всего внутренняго его существа, для его разума, чувства и воли. Мы видимъ въ исторіи, что человѣкъ не только ставитъ себѣ эти вопросы, но готовъ отдать за нихъ свою жизнь. Именно эти недоступныя разуму задачи становятся движущими пружинами историческаго развитія человѣчества. Какое же понятіе можно имѣть объ исторіи при такомъ чисто-отрицательномъ отношеніи къ дѣйствующимъ въ ней силамъ? Когда положительная наука приступаетъ къ изученію физическаго развитія единичной особи или даже цѣлаго царства растений или животныхъ, она не смотритъ на начала, управляющія этими процессами, какъ на пустую и праздную игру воображенія; напротивъ, даже когда эти начала для нея непонятны, она все-таки признаетъ ихъ объективную истину. Къ одному духовному развитію она приступаетъ съ предвзятымъ отрицаніемъ самыхъ существенныхъ его сторонъ. Безъ всякаго разбора и безъ малѣйшаго доказательства, духовное развитіе прямо приравнивается къ физическому. Явленія признаются хотя не тождественными, но *однородными*, вслѣдствіе чего органическая физика раздѣляется на два отдѣла: на физиологію въ собственномъ смыслѣ и на *общественную физику*, основанную на первой (I, 94). Нельзя болѣе легкомысленнымъ образомъ рѣшать важнѣйшіе вопросы. О научныхъ пріемахъ тутъ нѣтъ и помину.

При всемъ томъ Контъ понимаетъ, что съ положительной точки зрѣнія невозможно ограничиться такимъ чисто-отрицательнымъ взглядомъ на историческое значеніе отвергае-

мыхъ имъ началъ. Поэтому онъ пытался объяснить ихъ историческую необходимость, утверждая, что безъ нихъ человѣческій умъ не имѣлъ бы достаточныхъ побудительныхъ причинъ для изслѣдованія явленій. Только преувеличенное понятіе о своихъ силахъ и ширина поставляемыхъ задачъ заставляли человѣка напрягать всѣ свои способности и предпринимать громадныя труды. Создаваемые имъ призраки служили вмѣстѣ съ тѣмъ предварительными, объединяющими началами познанія, прежде нежели выработался правильный взглядъ на законы природы. Этимъ самымъ они принесли существенную пользу человѣчеству.

Нельзя не признать такого объясненія крайне слабымъ и противорѣчащимъ основному положенію теоріи. Какую пользу можетъ принести, на примѣръ, для изученія солнечныхъ явленій представленіе божества, ежедневно совершающаго свой небесный путь на колесницѣ, предшествуемой богинею Зарейю и сопровождаемой Горами? Или для изученія грома представленіе громовержца, который, сидя на облакахъ, мечетъ на землю свои стрѣлы? Подобныя фантазіи способны служить только помѣхою научному развитію, и если бы въ этомъ состояло все значеніе религіи, то мы должны были бы признать ее безусловно вредною. Когда человѣкъ воображаетъ, что извѣстное явленіе произведено невидимымъ божествомъ, онъ на этомъ успокоивается и не идетъ далѣе. Только отрѣшившись отъ этого взгляда, онъ начинаетъ изыскивать естественныя причины явленій; но самое это исканіе встрѣчаетъ сильнѣйшее ~~въ~~ ^{противодѣйствіе} въ религіозныхъ предрасудкахъ. Люди, пытающіеся объяснить естественными законами то, что приписывается непосредственному дѣйствію божества, считаются безбожниками и подвергаются гоненію. Исторія представляетъ тому безчисленные примѣры. Съ возрѣніемъ на религію, какъ на пустую игру воображенія, гораздо болѣе согласуется историческій взглядъ философовъ XVIII вѣка, которые въ историческомъ процессѣ видѣли развитіе разума, постепенно разгоняющаго богословскій мракъ. Но философы XVIII вѣ-

ка были метафизики; имъ не было нужды разсматривать исторію, какъ реальный процессъ, направляемый реальнымъ закономъ. Положительная же философія стала именно на эту точку зрѣнія; поэтому она и старалась дать историческое оправданіе господствовавшимъ въ исторіи началамъ. Но такъ какъ собственное ея ученіе состоитъ въ отрицаніи этихъ самыхъ началъ, то, разумѣется, изъ этой попытки не могло выйти ничего, кромѣ противорѣчія. Въ исторіи метафизика, въ формѣ ли богословской или философской, не только служитъ гипотетическимъ объясненіемъ явленій, но сама становится явленіемъ; слѣдовательно, радикальное ея отрицаніе съ самаго начала ставитъ изслѣдователя въ отрицательное отношеніе къ тому явленію, которое онъ хочетъ изучить. Естественно, что онъ ничего въ немъ не пойметъ или пойметъ его совершенно превратно. Это мы и увидимъ при разборѣ исторической части ученія Конта.

Но метафизическія явленія не ограничиваются областью исторіи; они оказываются и въ душѣ человѣка. Каждый находитъ ихъ въ своемъ внутреннемъ мірѣ. Казалось бы, и тутъ необходимо основательно и точно изслѣдовать ихъ свойства и способъ ихъ происхожденія. вмѣсто того, Контъ рѣшаетъ вопросъ самымъ простымъ образомъ: онъ отвергаетъ самую возможность внутренняго опыта. „Понятно, говоритъ онъ, что человѣкъ можетъ наблюдать себя въ отношеніи къ одушевляющимъ его страстямъ, въ силу той *анатомической* причины, что органы страстей отличны отъ органовъ наблюденія“, хотя и въ этомъ случаѣ гораздо лучше наблюдать со стороны, такъ какъ состояніе страсти всего менѣе совмѣстно въ состояніемъ наблюденія. Но въ отношеніи къ умственнымъ представленіямъ тутъ оказывается совершенная невозможность. „Мыслящее лицо не можетъ раздѣлиться на два, — одно мыслящее, а другое наблюдающее процессъ мышленія. Такъ какъ органъ наблюдающій и органъ наблюдаемый въ этомъ случаѣ тождественны, то какимъ образомъ возможно наблюденіе?“ „Поэтому, — продолжаетъ Контъ, — эта мнимая психологическая метода радикально нич-

тожна въ самомъ своемъ основаніи и ведетъ къ самымъ противорѣчающимъ требованіямъ. Съ одной стороны, для наблюденія необходимо отрѣшиться отъ всякаго внѣшняго впечатлѣнія и даже отъ всякаго умственного труда; съ другой стороны, когда достигнуто это состояніе полного покоя, надобно наблюдать умъ, въ которомъ ничего уже не происходитъ“ (I, 35—37). Контъ считаетъ такую задачу даже достойною комедіи.

И такими-то мнимо-анатомическими доводами устраняются самые очевидные факты! Если бы человѣкъ, совершая умственный процессъ, не сознавалъ того, что онъ дѣлаетъ, онъ никогда не могъ бы дать отчета въ своихъ дѣйствіяхъ. Онъ представилъ бы выводъ, какъ результатъ операціи, но не могъ бы доказать его правильность. Для этого необходимо, чтобы каждый совершаемый имъ шагъ былъ ему ясенъ, чтобы онъ зналъ и могъ сказать, почему онъ сдѣлалъ именно этотъ шагъ, а не другой. Въ этомъ состоитъ вся наука. Отвергая внутреннее наблюденіе, Контъ отвергаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ и самую возможность научнаго познанія. Презрѣніе въ негоднымъ фактамъ не можетъ идти далѣе.

При такомъ взглядѣ психологія и логика, какъ самостоятельныя науки, совершенно исчезаютъ. Въ статическомъ отношеніи, т.-е. со стороны способности къ дѣйствию, изслѣдованіе умственныхъ отправленій состоитъ въ опредѣленіи органическихъ условій ихъ существованія и такимъ образомъ входитъ въ составъ анатоміи и физиологіи. Въ динамическомъ же отношеніи, т.-е. со стороны самой дѣятельности, умственные процессы надобно изучать въ тѣхъ наукахъ, которыя составляютъ плодъ человѣческаго мышленія. „Такимъ образомъ, говоритъ Контъ, ни въ какомъ отношеніи нѣтъ мѣста для этой мнимой психологіи, послѣдняго остатка богословія, которую пытаются нынѣ воскресить, и которая, не заботясь ни о физиологическомъ изученіи нашихъ умственныхъ органовъ, ни о наблюденіи умственныхъ процессовъ, направляющихъ въ дѣйствительности различныя наши научныя изслѣдованія, думаетъ открыть

основные законы человеческого разума, созерцая его въ немъ самомъ, т.-е. совершенно отрѣшаясь отъ причинъ и слѣдствій“ (I, 33—34).

Нельзя не замѣтить, что въ человѣческой душѣ, кромѣ мышления, есть еще чувство и воля, которыя въ научныхъ изслѣдованіяхъ не раскрываются. Съ своей стороны исторія, въ томъ видѣ какъ она понимается Контомъ, даетъ намъ одинъ лишь родовой процессъ, а не внутреннія движенія единичнаго существа. Такимъ образомъ мы въ положительной философіи, долженствующей обнять всю область человеческого вѣдѣнія, психологии вовсе не находимъ. вмѣсто нея, какъ подробнѣе увидимъ ниже, получаютъ только странные обрывки фізіологическихъ теорій, не имѣющихъ никакого научнаго значенія.

Точно такъ же исчезаетъ и логика, какъ наука. Даже становясь на точку зрѣнія Конта и признавая, что приемы мышления слѣдуетъ изучать въ ихъ научныхъ результатахъ, необходимо все-таки изъ различныхъ наукъ извлечь логическій кодексъ, показать различные приемы мысли, ихъ основанія и ихъ взаимную связь. Но ничего подобнаго Контъ не дѣлаетъ; логика въ его ученіи поражаетъ своимъ отсутствіемъ. Впослѣдствіи онъ самъ почувствовалъ этотъ недостатокъ и пытался выйти изъ затрудненія, отождествляя логику съ математикою. Зачатки этого направленія являются уже въ *Курсъ положительной философіи*: „все существенное въ логикѣ исчерпывается математикою“, говоритъ онъ (III, 428). Въ позднѣйшее время, когда мысли у него совершенно перепутались, и подъ именемъ положительной науки преподавались самыя удивительныя фантазіи, этотъ взглядъ былъ высказанъ имъ въ еще болѣе рѣзкой формѣ. Онъ прямо заявилъ, что науку пространства надобно называть логикою, а не математикою *). Но ученику его Литтре не

*) *Synthèse subjective* стр.66. Тутъ же логика опредѣляется, какъ „нормальное содѣйствіе чувствъ, образовъ и знаковъ для внушенія намъ понятій, приходящихся къ нашимъ потребностямъ, нравственнымъ, умственнымъ и физическимъ“ (стр. 27), при чемъ первымъ основаніемъ логической систематизаціи признается преобладаніе сердца надъ умомъ (стр. 33).

трудно было доказать, что эти двѣ области отнюдь не совпадаютъ. Логика изслѣдуетъ чистые законы разума, имѣющіе одинаковое значеніе для всякаго познанія, математика прилагаетъ эти законы къ исчисленію и измѣренію вещей. Последняя идетъ чисто дедуктивнымъ путемъ; первая обнимаетъ и господствующую въ опытныхъ наукахъ индукцію*). Впослѣдствіи Милль пытался восполнить этотъ пробѣлъ. Въ своей Логикѣ онъ хотѣлъ представить кодексъ опытной методы, на которой, по мнѣнію эмпириковъ, строится все человѣческое знаніе; но эта попытка способна была только обнаружить всю несостоятельность основной точки зрѣнія. Ниже мы представимъ тому доказательства.

Отсутствіе твердаго логическаго основанія не могло не отразиться и на самомъ изученіи началъ и методовъ естественныхъ наукъ, составляющихъ краеугольный камень всей положительной философіи. Отрицая метафизику, Контъ послѣдовательно отвергъ возможность познанія сущностей, или природы вещей. Самая причинная связь была имъ исключена изъ области человѣческаго вѣдѣнія. „Основной характеръ положительной философіи, говоритъ онъ, состоитъ въ томъ, чтобы считать всѣ явленія подчиненными неизмѣннымъ естественнымъ законамъ, признавая совершенно для насъ недоступнымъ и лишеннымъ всякаго смысла изслѣдованіе того, что называется *причинами*, какъ первоначальными, такъ и конечными.... Въ нашихъ положительныхъ объясненіяхъ, даже самыхъ совершенныхъ, мы вовсе не имѣемъ въ виду раскрывать производящія *причины* явленій, ибо этимъ мы только отодвинули бы затрудненія, а лишь анализировать съ точностью обстоятельства ихъ происхожденія и связать ихъ одни съ другими нормальными отношеніями послѣдовательности и сходства“ (I, 15).

Извѣстно однако, что естественныя науки стараются главнымъ образомъ изслѣдовать причины явленій, а не одни только обстоятельства ихъ происхожденія. Вслѣд-

*) Auguste Comte et la Philosophie Positive, стр. 563 слѣд.

ствіе этого позднѣйшіе приверженцы чистаго опыта отвергли терминологию Конта. Кромѣ производящихъ и конечныхъ причинъ, говоритъ Милль, есть еще причины *физическія*, которыя могутъ быть изслѣдованы. Подъ физическою причиною разумѣется не какая-либо сущность, а *явленіе, постоянно предшествующее другому явленію*. Это и составляетъ содержаніе законовъ, которые раскрываются естественными науками (Logic, b. III, ch. 5, 52). Такимъ образомъ законъ причинности сводится къ внѣшней послѣдовательности явленій.

Такое объясненіе не ново; оно одно совмѣстно съ чистымъ эмпиризмомъ и было уже высказано Юмомъ, который вывелъ изъ этой теоріи всѣя логическія послѣдствія. Но уже Ридъ замѣтилъ, что въ такомъ случаѣ мы должны ночь считать причиною дня, а день причиною ночи, ибо эти явленія всегда предшествуютъ другъ другу. Точно такъ же мы утреннюю зарю должны считать причиною появленія солнца, такъ какъ она постоянно ему предшествуетъ. Противъ этого Милль возражаетъ, что физическою причиною должно считаться не всякое явленіе, которое въ предѣлахъ нашего опыта постоянно предшествуетъ другому, а лишь то, которое должно предшествовать *безусловно* (unconditionally). Мы ночь не можемъ считать причиною дня, ибо если бы солнце померкло, что физически возможно, то за ночью не слѣдовалъ бы день (тамъ же, § 5).

Нельзя было сочинить болѣе несчастнаго объясненія. Не говоря уже о томъ, что, держась чистаго опыта, мы не имѣемъ ни малѣйшаго права выходить изъ его предѣловъ и строить гипотезы для несуществующихъ явленій, но только что передъ этимъ Милль доказывалъ, что, строго говоря, причиною должна считаться совокупность *условій*, т.-е. обстоятельствъ, предшествующихъ явленію, а тутъ вдругъ требуется, чтобы причина была *безусловная*. Въ дѣйствительности всѣ явленія условны, ибо всегда зависятъ отъ множества другихъ, и таковы же причины, которыя изслѣдуются естественными науками. Соединеніе кислорода съ

водородомъ образуетъ воду, но не безусловно, а при извѣстныхъ обстоятельствахъ. Нужна электрическая искра или нѣчто подобное, чтобы произошло соединеніе. Самъ Милль указываетъ на то, что ядъ не всегда безусловно производитъ смерть: нужно еще извѣстное предрасположеніе организма, иногда совершенно неуловимое. Привыкшій къ яду организмъ способенъ его вынести. Не всякій заражается чумою; есть люди, которые при тѣхъ же условіяхъ остаются невредимы. Скажемъ-ли мы вслѣдствіе этого, что чума не есть причина смерти? Любопытнѣе всего то, что первый догматъ чистыхъ эмпириковъ состоитъ въ томъ, что мы ничего безусловнаго постигать не можемъ, а познаемъ только относительное; но когда требуется выпутаться изъ неодолимаго затрудненія, тогда, какъ *deus ex machina*, вызывается совершенно некстати призракъ безусловнаго.

Въ дѣйствительности, какъ въ общежитіи, такъ и въ наукѣ причинность вовсе не признается тождественною съ послѣдовательностью. *Post hoc, ergo propter hoc*—есть одинъ изъ софизмовъ, которыхъ точное мышленіе болѣе всего должно остерегаться. Примѣръ утренней зари показываетъ, что мы причиною можемъ считать даже явленіе, постоянно слѣдующее за другимъ. На человѣческомъ языкѣ причиною называется то, что *производитъ* явленіе, а не то, что ему предшествуетъ. Поэтому мы солнце считаемъ причиною зари, а не наоборотъ. Поэтому же мы ночь не считаемъ причиною дня, и день причиною ночи. Это совершенно очевидно для всякаго, кто не хочетъ добровольно ослѣплять себя софизмами. А если такъ, то на толкователяхъ методы естественныхъ наукъ лежитъ обязанность объяснить законъ причинности независимо отъ послѣдовательности. Въ силу чего человѣческій разумъ, не довольствуясь опредѣленіемъ обычной послѣдовательности явленій, доискивается ихъ причинъ и всю природу считаетъ подчиненною неизмѣнному закону причинности,—этого односторонніе эмпирики не объясняютъ, да и объяснить не могутъ; на это требуются иного рода изслѣдованія, выходяція изъ предѣловъ чистаго опы-

та. Тутъ волею или неволею на сцену является отвергаемое умозрѣніе. Такимъ образомъ съ самаго начала вся теорія оказывается несостоятельною.

На этомъ поучительномъ примѣрѣ обнаруживается вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ теоретики опытной методы поступаютъ съ положительнымъ знаніемъ. Въ наукѣ существуетъ первостепенной важности фактъ, противорѣчащій ихъ теоріи. Положительный философъ ни мало надъ этимъ не задумывается; онъ сочиняетъ въ своей головѣ какую-нибудь чистую бессмыслицу и считаетъ фактъ устранимымъ. Очевидно, что отъ положительной науки не остается тутъ ничего; она служить лишь знаменемъ, прикрывающимъ мечты воображенія, если не совершенную пустоту.

Но этого мало. Естественныя науки изслѣдуютъ не однѣ только видимыя причины явленій; онѣ опредѣляютъ самыя сущности. Во всякомъ учебникѣ физики говорится о матеріи и ея свойствахъ. Между тѣмъ, матерія не есть явленіе, а сущность. Она сама по себѣ не видима и не осязаема; это—единое, лежащее въ основаніи явленій, начало, недоступное внѣшнимъ чувствамъ, а постигаемое только умомъ, т.-е. начало метафизическое. Метафизика занимается именно опредѣленіемъ единого, лежащаго въ основаніи различій, или опредѣленіемъ сущностей, и естественныя науки, съ своей стороны, не только не отвергаютъ существованія и возможности изслѣдованія скрывающейся за физическими явленіями сущности, но доказываютъ самымъ достовѣрнымъ образомъ, что при измѣненіи явленій эта сущность всегда остается количественно себѣ равною. Осязаемое можетъ превратиться въ неосязаемое, видимое сдѣлаться невидимымъ; но лежащее въ основаніи явленій вещество сохраняется при этомъ неизмѣннымъ. Естественныя науки провозглашаютъ даже, какъ аксіому, чисто метафизическое положеніе, что ни единая. частица матеріи не возникаетъ и не уничтожается, а подвергается только превращеніямъ.!

Правда, что при этомъ естествоиспытатели большею частью съ презрѣніемъ отвергаютъ метафизику, какъ фантастиче-

ское знаніе, не имѣющее ни малѣйшаго притязанія на научное значеніе. Но это доказываетъ только, что сбитые съ толку ложною философіей, они сами не знаютъ, что говорятъ. Можно и должно возставать противъ метафизиковъ, когда они насилуютъ явленія, стараясь подвести ихъ подъ одностороннія начала; но развѣ не то же самое дѣлаютъ естествоиспытатели, которые явленія органическаго міра и человѣческой души стараются свести къ началамъ, господствующимъ въ области физическихъ и химическихъ силъ? Подобныя попытки въ наукѣ всегда допускаются и служатъ даже одною изъ главныхъ пружинъ научнаго развитія. Когда открытъ извѣстный законъ, надобно исчерпать его вполнѣ, посмотрѣть, какъ далеко онъ простирается. Одностороннія теоріи указываютъ его границы и заставляютъ искать чего-нибудь другого. Но неприложимость закона къ извѣстнымъ явленіямъ нисколько не умаляетъ значенія его въ той сферѣ, къ которой онъ принадлежитъ. Тѣ самые естествоиспытатели, которые отвергаютъ метафизику, признаютъ метафизическое ученіе о матеріи, ибо оно вполнѣ прилагается къ изучаемой ими области. Матеріализмъ есть извѣстная метафизическая система, которая находитъ полнѣйшее подтвержденіе въ извѣстнаго разряда фактахъ и становится ложною, только когда ея начала распространяются на всю совокупность міровыхъ явленій.

Приверженцы чистаго опыта обыкновенно возражаютъ, что, говоря о матеріи, естествоиспытатели не думаютъ объяснять, что она такое въ себѣ самой, а опредѣляютъ это неизвѣстное начало лишь на столько, на сколько оно выражается въ явленіяхъ. Но и метафизика опредѣляетъ сущности ихъ проявленіями, ибо другого способа познанія нѣтъ. Единое выражается въ различіяхъ и опредѣляется этими различіями, которыя отличаютъ данную сущность отъ другихъ и вмѣстѣ представляютъ ея отношенія къ другимъ. Субстанція опредѣляется признаками; если же мы откинемъ всѣ признаки, то, разумѣется, останется только формальное понятіе, лишенное всякаго содержанія. Это —

чистое бытіе, которое есть ничто, именно потому, что въ немъ ничего нѣтъ. Если мы отъ матеріи отнимемъ всѣ ея свойства, то, конечно, получится пустое понятіе; но, приписывая ей извѣстныя свойства, мы тѣмъ самымъ ее опредѣляемъ и отличаемъ отъ другихъ дѣйствительныхъ или возможныхъ сущностей, слѣдовательно, познаемъ. И это получаемое такимъ образомъ понятіе не есть только умственное представленіе, которое служить намъ единственно для обзора явленій. Нѣтъ, мы не можемъ сомнѣваться въ томъ, что это отвлеченное, постигаемое умомъ начало имѣетъ объективное бытіе. Въ этомъ удостовѣряетъ насъ опытная наука, доказывая, что, при всѣхъ переменнахъ признаковъ, оно всегда остается количественно себѣ равнымъ.

Мало того: естественныя науки изслѣдуютъ самое строеніе этого метафизическаго начала. Издавна матеріалистическая метафизика понимала матерію, какъ составленную изъ недѣлимыхъ единицъ, или атомовъ. Это ученіе идетъ отъ глубокой древности. И что же? въ новѣйшее время химія пришла къ атомистической гипотезѣ, какъ единственной способной объяснить химическія явленія. Въ настоящее время едва найдется естествоиспытатель, который не былъ бы атомистомъ.

Въ новѣйшее время естествознаніе установило на непреложныхъ основаніяхъ ученіе о другой сущности, играющей въ физическомъ мірѣ такую же роль, какъ и матерія, именно—ученіе о сохраненіи силы въ обширномъ смыслѣ, или энергіи, какъ называютъ ее естествоиспытатели. Понятіе о силѣ есть тоже чисто метафизическое начало; поэтому приверженцы чистаго опыта, какъ Милль, признаютъ его не реальною сущностью, а просто логическимъ отвлеченіемъ, означающимъ неизвѣстную намъ причину движенія (Logic, изд. 7, I, стр. 492—493). Оказалось однако, что это логическое отвлеченіе есть совершенно реальное начало, остающееся всегда себѣ равнымъ при переменнѣ явленій и при переходѣ изъ одной матеріальной частицы въ другую. Ока-

залось также, что эта сущность является въ двухъ противоположныхъ формахъ—въ формѣ напряженія и въ формѣ движенія, или, какъ выражаются физики, въ формѣ потенциальной и кинетической энергій, которыя во всякой системѣ, подверженной исключительно дѣйствию взаимныхъ силъ, переходятъ другъ въ друга, при чемъ сумма ихъ остается постоянною величиною.

Очевидно, что такой результатъ опровергаетъ въ самомъ основаніи ученіе Конта и всѣхъ приверженцевъ чистаго опыта, которые, отвергая возможность познанія сущностей, ограничиваютъ область науки опредѣленіемъ сходства и послѣдовательности явленій. Однако Милль утверждаетъ, что эти научныя истины нисколько не противорѣчатъ развиваемой имъ теоріи причинности. Сводятся-ли явленія къ одной или ко многимъ силамъ, говоритъ онъ, все дѣло состоитъ въ опредѣленіи тѣхъ явленій, которыя неизмѣнно и безусловно предшествуютъ другимъ. Во имя начала сохраненія энергій мы утверждаемъ, что всякому движенію непременно должно предшествовать другое движеніе въ одинакомъ количествѣ; но послѣднее не всегда остается дѣйствительнымъ: оно можетъ быть и возможнымъ. Приостановленное движеніе становится свойствомъ предмета, способностью извѣстной частицы матеріи въ свое время произвести новое движеніе, въ одинакомъ количествѣ съ тѣмъ, которое дало ему эту способность. Такова, напримеръ, накопленная дѣйствию лучей солнца энергія угля, которая даетъ ему способность служить топливомъ. „Сила, о которой говорятъ, что она находится въ запасѣ и чисто-потенциальна, не есть дѣйствительно существующая вещь, такъ же какъ и всякія другія свойства предметовъ не суть дѣйствительно существующія вещи. Это выраженіе есть не болѣе, какъ изворотъ рѣчи, удобный для описанія явленія: нѣтъ нужды предполагать здѣсь что-нибудь, что бы имѣло продолжающееся существованіе, кромѣ отвлеченной возможности. Сила, приостановленная въ своемъ дѣйстви, не выражающаяся ни въ движеніи, ни въ давленіи, по мнѣнію Мил-

ля, не есть существующій фактъ, а слово, обозначающее наше убѣжденіе, что при извѣстныхъ условіяхъ фактъ будетъ имѣть мѣсто". Итакъ, заключаетъ Милль, ученіе о сохраненіи энергіи не противорѣчитъ изложенному взгляду на причинность, а даетъ намъ только возможность лучше понимать природу и законы нѣкоторыхъ изъ послѣдовательностей. Однимъ изъ признаковъ, отличающихъ причинность отъ простой совмѣстности, мы должны признать затрату или перенесеніе энергіи (Logic, 8-е изд., I, стр. 401—9).

Изъ объясненій Милля оказывается, слѣдовательно, что энергія переносится посредствомъ изворота рѣчи! Будучи приостановлена, движущая сила перестала быть чѣмъ-то дѣйствительнымъ; она сдѣлалась отвлеченною возможностью, нашимъ субъективнымъ убѣжденіемъ, а между тѣмъ, при новыхъ условіяхъ, это субъективное убѣжденіе порождаетъ новое движеніе въ совершенно такомъ же количествѣ, какъ и прежде. Трудно сочинить бѣольшую нелѣпость. Количественное равенство, очевидно, означаетъ продолжающееся существованіе тождественнаго съ собою начала, лежащаго въ основаніи измѣняющихся явленій, т.-е. силы или энергіи, точно такъ же какъ одинаковость вѣса воды въ твердомъ, жидкомъ и газообразномъ состояніи означаетъ, что во всѣхъ трехъ видахъ продолжаетъ существовать одно и то же равное себѣ вещество. Но положительный философъ не хочетъ признавать очевидности. И тутъ самые достовѣрные факты положительной науки извращаются во имя предвзятой теоріи.

Въ дѣйствительности, по ученію естествоиспытателей, отношеніе потенциальной энергіи и кинетической вовсе не есть даже вопросъ о послѣдовательности явленій. Въ системѣ, находящейся подъ исключительнымъ вліяніемъ взаимныхъ силъ, какъ напримѣръ солнечная, потенциальная энергія предшествуетъ кинетической, а послѣдняя, въ свою очередь, предшествуетъ потенциальной; одна переходитъ въ другую, при чемъ совокупность ихъ, т.-е. единое, лежащее въ основаніи различій, всегда остается количественно

себѣ равнымъ. Мы видимъ, что, вопреки ученію Конта и Милля, естественныя науки не ограничиваются изслѣдованіемъ преемственности явленій. Для нихъ это не болѣе, какъ указаніе на скрывающуюся за явленіями сущность. Законы представляютъ связь явленій, и въ этой связи выражаются существо и свойства дѣйствующихъ здѣсь началъ, т.-е. единого, лежащаго въ основаніи различій. Конечно, наука только медленно подходитъ къ разрѣшенію этой задачи. Нерѣдко она дѣлаетъ слишкомъ поспѣшные скачки, которые заставляютъ ее обращаться назадъ. Но высшая ея цѣль состоитъ въ томъ, чтобы посредствомъ познанія явленій возвыситься къ познанію сущностей, чтобы отъ видимаго перейти къ невидимому, отъ физики къ метафизикѣ. Отрицаніе же метафизики ведетъ къ неподобающему ограниченію задачъ науки и къ извращенному пониманію добытыхъ ею результатовъ.

Оно имѣетъ и другое не менѣе важное послѣдствіе: смѣшеніе методъ познанія. Мы видѣли, что Контъ основываетъ единство науки главнымъ образомъ на единствѣ методы. Между тѣмъ, путь человѣческаго познанія двоякій: отъ частнаго къ общему и отъ общаго къ частному, наведеніе и выводъ. Первый есть путь опытный, второй—умозрительный. Отрицаніе метафизики естественно влечетъ за собою отрицаніе всякаго умозрѣнія и ограниченіе всего человѣческаго познанія результатами, полученными изъ опыта. Такова точка зрѣнія послѣдовательныхъ эмпириковъ. Вся Логика Милля имѣетъ цѣлью доказать опытное происхожденіе совокупности человѣческаго знанія. Между тѣмъ, въ положительныхъ наукахъ сочетаются оба пути: съ одной стороны, изслѣдованіе явленій даетъ опытный матеріалъ, который посредствомъ наведенія обобщается болѣе и болѣе; съ другой стороны, въ математикѣ мы имѣемъ самое точное и достовѣрное орудіе познанія, дѣйствующее путемъ чистой дедукціи. Изслѣдовать существо и свойства этихъ двухъ противоположныхъ методъ и опредѣлить ихъ взаимное отношеніе—такова первая и главная задача всякаго мыслителя, пытающагося

свести къ единству всю область человѣческаго вѣдѣнія и раскрыть способы дѣйствія ума въ познаніи явленій. Но ничего подобнаго мы у Конта не находимъ. Въ одномъ мѣстѣ онъ говоритъ, что цѣль науки состоитъ въ томъ, чтобы „посредствомъ правильнаго сочетанія размышленія и наблюденія“ раскрыть законы явленій, т. - е. неизмѣнныя ихъ отношенія послѣдовательности и сходства (I, 45). Но въ чемъ заключается это правильное сочетаніе, остается неизвѣстнымъ. Указанное выше отсутствие въ его системѣ логики, какъ отдѣльной науки, оставляетъ въ этомъ отношеніи самый существенный пробѣлъ. Правда, Контъ для опредѣленія научной методы ссылается на изслѣдованіе отдѣльныхъ наукъ; но именно это изслѣдованіе показываетъ, что у него господствовало на этотъ счетъ полное смѣшеніе понятій. Оно обнаруживается уже въ самой классификаціи наукъ.

Контъ располагаетъ всѣ науки въ томъ рациональномъ порядкѣ, въ какомъ онѣ должны слѣдовать въ человѣческомъ умѣ, т. - е. такъ, чтобы изученіе каждаго разряда явленій основывалось на изученіи предыдущаго. „Этотъ порядокъ,— говоритъ онъ,—опредѣляется степенью простоты, или, что то же самое, степенью общности явленій, изъ чего вытекаетъ послѣдовательная ихъ зависимость, а отсюда и большая или меньшая легкость ихъ изученія“. Сложныя явленія очевидно менѣе общи, нежели простыя, ибо они осложняются именно присоединеніемъ все новыхъ частныхъ условій. Съ тѣмъ вмѣстѣ, самыя общія явленія, будучи по существу дѣла наиболѣе чужды человѣку, должны по этому самому изучаться въ самомъ спокойномъ состояніи ума, наиболѣе приспособленномъ къ научной работѣ (I, 87, 88). Такимъ образомъ, „вся система человѣческихъ знаній, даже въ ея второстепенныхъ подробностяхъ, располагается по одному неизмѣнному соображенію, именно—*по степени большей или меньшей отвлеченности соотвѣтствующихъ понятій*“ (I, 98). Вслѣдствіе этого во главѣ всѣхъ наукъ ставится математика, и во главѣ математики самая отвлеченная ея часть, чистое исчисленіе; затѣмъ идутъ, въ послѣдовательномъ порядкѣ осложне-

нія, астрономія, физика, химія, біологія и, наконецъ, общественная физика, или соціологія. Каждая наука, будучи зависима отъ предшествующей, въ свою очередь даетъ законъ послѣдующей. Контъ считаетъ этотъ порядокъ столь существеннымъ и важнымъ, что, по его мнѣнію, самый основной законъ историческаго развитія человѣческаго ума можетъ быть правильно понятъ единственно при сочетаніи его съ этою энциклопедическою формулою (I, 101).

Нельзя не замѣтить кидаемой въ глаза несообразности въ этой формулѣ. Здѣсь понятія: *общій, простой и отвлеченный*—принимаются за однозначущія; между тѣмъ, въ дѣйствительности это вовсе не такъ. Ограничиваясь областью явленій, къ которой Контъ относитъ эти эпитеты, мы не можемъ сказать, что простыя явленія всегда суть самыя общія. Такъ, напримѣръ, значительная часть простыхъ химическихъ элементовъ весьма рѣдки, тогда какъ многія сложныя вещества, напротивъ, очень распространены. Нельзя также сказать, что вообще химическія явленія болѣе сложны, нежели физическія. Наконецъ, простѣйшая, по мнѣнію Конта, конкретная наука, астрономія, содержитъ въ себѣ такія сложныя математическія вычисленія, какихъ, конечно, не представляютъ ни химія, ни біологія. Опредѣленіе весьма, повидимому, простаго взаимнодѣйствія трехъ небесныхъ тѣлъ превосходитъ, по своей сложности, всѣ усилія человѣческаго ума. Во всякомъ случаѣ основать на этомъ началѣ рачіональную классификацію наукъ было бы слишкомъ опрочетливо.

Но это замѣчаніе имѣетъ лишь второстепенное значеніе. Главное же то, что эпитетъ *отвлеченный* къ явленіямъ вовсе не приложимъ. Отвлеченнымъ мы называемъ представленіе ума, отрѣшенное отъ тѣхъ явленій, къ которымъ оно относится,—явленіе же, какъ оно ни просто, всегда конкретно. Отвлеченныхъ явленій вовсе не существуетъ. Поэтому, когда мы изучаемъ извѣстный разрядъ явленій, отдѣляя ихъ отъ другихъ съ ними связанныхъ, напримѣръ химическихъ соединенія, мы все-таки изслѣдуемъ ихъ не въ отвлеченныхъ умственныхъ представленіяхъ, а въ ихъ конкретной дѣйствительности.

Между тѣмъ, съ помощью этого смѣшенія понятій, во главѣ системы становится наука, имѣющая предметомъ вовсе не явленія, а чисто отвлеченныя умственные представленія, математика, и во главѣ математики становится та ея часть, которая наиболѣе отвлеченна, и которую самъ Контъ называетъ „громаднымъ изумительнымъ расширеніемъ естественной логики“ (*une immense extension admirable de la logique naturelle*, I, 113). И это расширение чистой логики даетъ законъ всѣмъ послѣдующимъ наукамъ, которыя не измѣняютъ, а только видоизмѣняютъ указанные имъ пути. Отъ математики онѣ получаютъ методу, говоритъ Контъ (I, 103). Мы идемъ, слѣдовательно, не отъ частнаго къ общему, какъ требуется опытною методою, а, наоборотъ, отъ общаго къ частному, какъ въ метафизикѣ, и, такъ же какъ въ метафизикѣ, чисто-логическія начала заранѣе даютъ законъ всѣмъ явленіямъ.

Такой выводъ, очевидно, служить опроверженіемъ самой основной точки зрѣнія. Полный недостатокъ философскаго образованія у Конта ни въ чемъ, можетъ быть, не выразился такъ рѣзко, какъ въ томъ обстоятельстве, что онъ вовсе не замѣчалъ этого внутренняго противорѣчія всей его системы. Но его послѣдователи не могли на этомъ остановиться. Чтобы выйти изъ затрудненія, они рѣшились сдѣлать новый шагъ. Вопреки ученію Конта, они всю математику признали наукою, берушею свои начала изъ опыта. Литтре высказалъ это въ своемъ сужденіи объ ученіи Конта (*Auguste Comte et la Philosophie positive*, стр. 567), ссылаясь при этомъ на изслѣдованія Милля, который старался доказать это положеніе въ своей Логикѣ.

Чтобы придти къ точному и правильному выводу относительно этого вопроса, одного изъ самыхъ существенныхъ въ изслѣдованіи методы познанія, мы должны подробнѣе разсмотрѣть основныя начала математики.

Б. Чичеринъ..

(Продолженіе слѣдуетъ).

Философія христiанской теократiи въ V-мъ вѣкѣ.

Мiросозерцаніе блаженнаго Августина въ его генезисѣ.

I.

Пятый вѣкъ есть, безъ сомнѣнiя, одна изъ важнѣйшихъ эпохъ христiанской цивилизаціи. Это та критическая эпоха, когда церковь, во всеоружіи своей вполнѣ сложившейся организаціи, вступаетъ въ средніе вѣка, передаваясь отъ древняго греко-латинскаго мiра варварамъ и воспринимая въ себя германскіе элементы. вмѣстѣ съ тѣмъ это тотъ вѣкъ, когда уже весьма рѣзко и рельефно обозначается различіе между христiанствомъ эллинскимъ, восточнымъ и латинскимъ, западнымъ.

Государственный порядокъ въ то время расшатанъ и колебленъ въ самомъ своемъ основанiи: церковь одна представляетъ собою общественное единство, скрѣпляя и связуя собою имперію, распадающуюся на части въ процессѣ саморазложенiя. Она одна противостоитъ сепаратистскимъ движенiямъ и центробѣжнымъ силамъ, грозящимъ разрушить государство. Противъ варваровъ, со всѣхъ сторонъ прорывающихся въ имперію, сквозь ослабѣвшіе легіоны, она одна представляетъ собою культурное единство греко-латинскаго

міра. „Среди волнений міра, — говоритъ еще въ концѣ IV-го вѣка св. Амвросій Медиоланскій, — церковь остается неподвижною; волны разбиваются о нее, не будучи въ состояніи ее пошатнуть. Въ то время, какъ всюду вокругъ нея раздается страшный трескъ, она одна предлагаетъ всѣмъ потерпѣвшимъ крушеніе тихую пристань, гдѣ они найдутъ себѣ спасеніе“ *).

Церковь представляетъ собою въ то время единство не только духовное, но и мірское; одряхлѣвшее государство не въ состояніи отправлять самыхъ элементарныхъ своихъ функцій, свѣтская власть не въ состояніи собственными силами защитить государство извнѣ и скрѣпить его изнутри: она не обезпечиваетъ ему ни справедливаго суда, ни сколько-нибудь сносной администраціи. По тому самому церковь, какъ единственная живая сила въ этомъ обществѣ, волею-неволею принуждена взяться за мірскія дѣла, исполнять задачи свѣтской власти. Мы видимъ въ ту эпоху епископовъ въ роли свѣтскихъ администраторовъ и судей, разбирающихъ такія свѣтскія дѣла, какъ споры о наслѣдствѣ; мы видимъ ихъ и въ роли пословъ-дипломатовъ. Въ тѣ тяжкія времена необходимость иногда заставляеть ихъ принимать дѣятельное участіе даже въ военной защитѣ государства; епископъ въ осажденномъ городѣ не рѣдко стоитъ во главѣ обороны. На Западѣ и на Востокѣ церковь спасаетъ государство, отправляя его функціи. Это ведетъ тамъ и здѣсь къ образованію такого порядка вещей, въ которомъ церковное единство смѣшивается съ государственнымъ и благодатный порядокъ не отграничивается строго и рѣзко отъ мірскаго.

Константинъ В. понималъ, что имперія не можетъ однѣми естественными своими силами противиться естественному процессу саморазложенія и смерти. Чувствуя, что государство само себя спасти не можетъ, что оно не въ состояніи держаться на матеріальномъ базисѣ своей стихійной силы

*) S. Ambros. Epist. 2.

и военного могущества, онъ искалъ ему сверхъприродной основы и призвалъ церковь къ обоснованію Рима: онъ хотѣлъ скрѣпить *единое государство* посредствомъ *единой церкви*. Но по тому самому онъ и его преемники хотѣли стоять во главѣ единой церкви, чтобы черезъ нее господствовать надъ государствомъ. Съ одной стороны, императоръ хочетъ сдѣлать свою мірскую власть центромъ христіанскаго общества, подчинивъ ей власть духовную въ качествѣ служебнаго органа. Но, съ другой стороны и церкви, присущее стремленіе къ самостоятельности и стремленіе восточныхъ императоровъ къ главенству въ дѣлахъ вѣры встрѣчаетъ въ ней энергическое противодѣйствіе. Притязаніямъ свѣтской власти противопоставляется независимый епископъ съ римскимъ епископомъ, какъ главою и центромъ.

На Востокъ и на Западъ въ занимающую насъ эпоху мы присутствуемъ при образованіи своеобразной христіанской теократіи, въ которой церковь смѣшивается съ государствомъ: она не сливается съ нимъ въ полное безразличіе, но, какъ сказано, строгія и опредѣленныя границы между ними отсутствуютъ. Въ обѣихъ половинахъ имперіи это смѣшеніе двухъ сферъ, церковной и государственной, ведетъ, однако, къ противоположнымъ результатамъ.

На Востокъ черезъ всѣ отдѣльныя царствованія христіанскихъ императоровъ проходитъ красною нитью одинъ неизмѣнный принципъ церковной политики, увѣковѣченный императоромъ Констанціемъ въ классическомъ изреченіи: „что я хочу, да будетъ вамъ канонъ“,— говорилъ онъ собору епископовъ въ Миланѣ. При системѣ управления государствомъ посредствомъ церкви, единый канонъ и, въ особенности, единый догматъ представляютъ для императора не только единую церковь, но и единое государство. Въ догматическихъ вопросахъ и спорахъ онъ заинтересованъ не только какъ вѣрующій, но и какъ представитель мірской власти. Съ точки зрѣнія Константина, имъ высказанной и уна-

слѣдованной его преемниками, чтобы спасти государственное единство, нуженъ единый Богъ и единая вѣра. Понятно, что, съ этой точки зрѣнія, всякій догматическій споръ, всякое раздѣленіе въ церкви представляется угрозою цѣлости государства. Чтобы не выпустить изъ рукъ власть, необходимо заставить подданныхъ вѣрить такъ же, какъ императоръ: кто держится другого вѣроисповѣданія, тотъ не только еретикъ, но и невѣрноподанный. Отсюда—стремленіе императора опредѣлять самое содержаніе христіанскаго догмата. Онъ беретъ на себя обязанности духовной власти, диктуя своимъ подданнымъ догматическія формулы. Онъ предписываетъ имъ вѣрить или не вѣрить въ единосушіе Сына Божія Отцу или равенство Св. Духа Сыну, признавать въ Сынѣ одно или два естества и т. п. Такъ поступаютъ императоры какъ еретическіе, такъ и православные. Если церкви и поручаются разнообразныя мірскія задачи, то императоръ тѣмъ болѣе стремится утвердить надъ нею свою супрематію, обративъ ее въ органъ своей свѣтской политики. Само собою разумѣется, что властолюбіе императоровъ не есть единственная причина такого порядка вещей. Въ глазахъ массы христіанъ императоръ—защитникъ вѣры—является центромъ христіанскаго общества и, по тому самому, повелителемъ церкви. Къ нему обращаются и епископы для рѣшенія своихъ догматическихъ споровъ, причемъ болѣею частью случается, что тѣ, кому удастся склонить его въ свою пользу, признаютъ за нимъ право авторитетнаго вмѣшательства въ дѣла вѣры,—отрицаютъ же это право тѣ, противъ кого власть императора обращается. Если, съ одной стороны, императоръ стремится къ главенству въ дѣлахъ вѣры, то, съ другой стороны, и іерархія стремится обратить церковныя догматы въ принудительныя юридическія нормы. Языческое прошлое имперіи, гдѣ не было особаго жреческаго класса и всякій свѣтскій магистратъ могъ отправлять жреческія функціи, не подготовило общество къ различенію порядка духовнаго и свѣтскаго, и мы видимъ, какъ и въ христіанской имперіи то и другое переплетается и смѣшивается. На

Востокѣ, гдѣ свѣтская власть сравнительно сильна, это смѣшеніе ведетъ къ преобладанію свѣтской власти, которая узурпируетъ функціи церкви.

Совсѣмъ другое происходитъ на Западѣ. Здѣсь въ теченіе всего IV-го и V-го вѣка вплоть до паденія Западной имперіи мы видимъ, съ одной стороны, постепенное уменьшеніе свѣтской власти, а съ другой — быстрый ростъ и усиленіе независимаго епископата. Быстро развиваясь, духовная власть здѣсь господствуетъ надъ мірскою областью, подчиняя себѣ въ концѣ концовъ самую императорскую власть. Это отличіе Запада отъ Востока вызвано сложною совокупностью культурно-историческихъ условій.

На Западѣ христіанская имперія съ самаго начала не имѣла почвы подъ ногами и была осуждена на безсиліе. Переносъ свою резиденцію на Востокъ, Константинъ Великій чувствовалъ, что онъ не въ состояніи сломить преданій языческаго Рима, и мечталъ лишь о томъ, чтобы самому отъ нихъ освободиться. Язычники на Западѣ были въ то время большинствомъ и въ Римѣ составляли господствующую силу. Язычниками былъ наполненъ сенатъ; они же составляли большинство народныхъ массъ. Римъ оставался центромъ язычества, а вступить въ открытую борьбу съ язычествомъ было не подъ силу и самому Константину. Христіанская имперія не могла упразднить языческое царство, а могла существовать лишь рядомъ съ нимъ, какъ *другой Римъ*, какъ *городъ Константина*. Выступая въ качествѣ главы христіанства на Востокѣ, Константинъ оставался главою язычества на Западѣ. Будучи внѣшнимъ архіереемъ въ Константинополѣ, онъ не переставалъ быть верховнымъ жрецомъ въ Римѣ. Если на Востокѣ игнорировалось язычество императора, то на Западѣ игнорировалось его христіанство; имперія официально не переставала быть языческою на Западѣ, будучи уже христіанскою на Востокѣ.

Въ теченіе всего 4-го вѣка язычники въ Римѣ составляютъ внушительную силу, если не большинство, и парализуютъ своей глухой оппозиціей власть христіанскаго императора

Уже одно это осуждаетъ западныхъ кесарей на безсиліе. Языческое большинство относится къ нимъ враждебно или равнодушно: имъ остается опереться на христіанское меньшинство. Среди раздвоившагося общества они между двухъ огней; они опасаются раздражить язычниковъ слишкомъ крутыми мѣрами, не отваживаясь на энергическую, послѣдовательную борьбу съ ними *); но, вмѣстѣ съ тѣмъ, политикой нейтральной или слишкомъ нерѣшительной, пассивной по отношенію къ язычникамъ, рискуютъ оттолкнуть отъ себя христіанъ. Какъ сказано, у нихъ нѣтъ почвы подъ ногами, и христіанскій элементъ, на который они опираются, держитъ ихъ въ зависимости отъ себя. Въ противоположность прямолинейной послѣдовательности внутренней политики восточныхъ императоровъ, политика западныхъ кесарей поражаетъ насъ своими частыми колебаніями, отсутствіемъ какого бы то ни было выдержаннаго принципа.

Констанцій, напримѣръ, властвуя надъ обѣими половинами имперіи, могъ высказывать на Западѣ тѣ же притязанія и проводить ихъ съ тѣми же деспотическими приѣмами, какъ и на Востокѣ. Но преемникъ его, Валентиніанъ, не стремился къ главенству въ дѣлахъ вѣры, держась политики нейтральной относительно всѣхъ возможныхъ религіозныхъ мнѣній, какъ христіанскихъ, такъ и языческихъ. А Граціанъ во всемъ подчинялся наставленіямъ миланскаго епископа Амвросія, склоняясь, въ его лицѣ, передъ авторитетнымъ руководствомъ церкви.

То самое обстоятельство, которое создаетъ слабость императоровъ на Западѣ, обусловливаетъ здѣсь силу церкви. Пребываніе христіанскихъ императоровъ въ Римѣ, какъ центрѣ языческой оппозиціи, съ самаго начала было невозможнымъ. Язычники занимали главнѣйшія свѣтскія магистратуры. Языческая партія, чтобы сохранить за своимъ обрядомъ прежнее значеніе, должна была притворяться, что никакой

*) Даже суровые эдикты Граціана и Θεодосія противъ языческихъ культовъ, повидимому, не могли быть исполнены въ Римѣ; языческіе храмы здѣсь остаются неприкосновенными и языческій культъ процвѣтаетъ попрежнему.

перемѣны не произошло, а все остается попрежнему. И дѣйствительно, императоровъ продолжаютъ провозглашать божествами послѣ ихъ смерти, и сенатъ учреждаетъ имъ официальные культы. Санкціонировать такой порядокъ вещей своимъ присутствіемъ христіанскій императоръ не можетъ. вмѣстѣ съ тѣмъ онъ не смѣетъ и открыто выступить противъ него, такъ какъ это значило бы возстановить противъ себя сильную языческую партію. Чтобы избѣжать роковой коллизіи, императоры рѣдко показываются въ Римѣ, а живутъ въ Миланѣ или Равеннѣ, куда ихъ влечетъ, кромѣ того, и необходимость быть ближе къ сѣверной границѣ ихъ государства, которой постоянно угрожаетъ опасность варварскихъ нападений. Они дозволяютъ обожать себя издали и смотрятъ сквозь пальцы на ненормальное положеніе, котораго они не въ состояніи уничтожить.

Но вслѣдствіе этого Римъ, политическій центръ ихъ государства, уходитъ изъ сферы ихъ вліянія. Христіанская община съ своимъ епископомъ во главѣ стоитъ здѣсь одиноко противъ царства язычниковъ, выносить борьбу съ язычествомъ на своихъ плечахъ безъ поддержки государства. Значеніе императора этимъ совершенно уничтожается: какъ христіанинъ, онъ безсиленъ надъ своими языческими подданными; какъ предметъ языческаго культа и какъ языческой верховный жрецъ, онъ—нуль въ глазахъ христіанъ *). Значеніе епископата усиливается на счетъ значенія императора, и въ особенности растетъ значеніе епископа римскаго, папы. Столица древняго міра неизбѣжно является центральнымъ пунктомъ борьбы христіанства и язычества. Ведя эту борьбу собственными силами, безъ поддержки государства, римская церковь привыкаетъ къ самостоятельности, пользуется такою независимостью, какъ никакая дру-

*) Какъ извѣстно, впервые отказался отъ титула верховнаго жреца Граціанъ. Но отказъ этотъ былъ слишкомъ позднимъ и не могъ имѣть существеннаго вліянія на отношеніе христіанскихъ подданныхъ къ императору,—обаяніе его въ то время пало слишкомъ низко и уже не могло быть возстановлено.

гая церковь имперіи. Въ значительной мѣрѣ благодаря этому, здѣсь развивается самостоятельная, независимая духовная власть, какой нѣтъ на Востокѣ, гдѣ императоръ выступаетъ какъ представитель христіанскаго единства, господствуя надъ большинствомъ епископата. Въ Римѣ въ глазахъ большинства язычниковъ, стоявшихъ на почвѣ вѣковыхъ традицій имперіи, христіанство императора было лишь проходящимъ инцидентомъ, и христіане также не привыкли видѣть въ немъ своего дѣятельнаго помощника. Представителемъ христіанскаго единства является здѣсь папа, а не императоръ. Для римскихъ христіанъ папа больше императора: послѣдній не имѣетъ силы надъ нимъ и не можетъ принудить его къ подчиненію. Еще въ языческія времена римская община съ ея епископомъ получаетъ первенствующее значеніе въ глазахъ христіанъ, какъ центръ въ борьбѣ съ язычествомъ. Римъ получаетъ особое значеніе, какъ пунктъ, гдѣ встрѣчаются представители всѣхъ частей имперіи, всѣхъ національностей,—слѣдовательно, и всѣхъ христіанскихъ общинъ,—гдѣ стало-быть рельефнѣе, чѣмъ гдѣ-либо, обрисовывается общенародный, вселенскій характеръ церкви. Это *центръ всечеловѣческаго общенія*, не связаннаго исключительно съ какою-либо мѣстностью или національностью, а по тому самому—центръ общенія христіанскаго *). Въ христіанской имперіи все содѣйствуетъ усиленію этого универсальнаго значенія римской общины и римскаго епископа, а въ особенности, какъ уже указано, слабая, колеблющаяся и двойственная политика западныхъ кесарей. Уходя изъ сферы вліянія императора, христіанскій Римъ становится Римомъ папскимъ. Онъ перестаетъ быть свѣтскою столицей, чтобъ утвердиться въ своемъ значеніи города св. Петра и апостольскаго престола **). Этому не мало

*) О значеніи римской христіанской общины въ эпоху языческой имперіи ср. Harnack: Dogmengesch. т. I, стр. 400—412.

**) Когда при Граціанѣ и Феодосіи настало время болѣе рѣшительной христіанской политики императоровъ, значеніе папы, какъ представителя христіанскаго единства, уже имѣло за собою силу установившагося преданія и не

способствуетъ и то, что императоръ поглощенъ заботами о сохраненіи въ неприкосновенности границъ своего государства, о цѣльности имперіи. Взоръ его постоянно обращенъ то на сѣверъ, то на югъ; ему угрожаетъ въ Галліи то варварское нападеніе, то возстаніе легионовъ подъ знаменемъ узурпатора. Другую опасность представляетъ для него Африка, житница имперіи, снабжающая ее хлѣбомъ. Всякое возстаніе въ Африкѣ влечетъ за собою прекращеніе подвоза хлѣба и голодь въ Италиі. Разрываясь между крайнимъ Сѣверомъ и крайнимъ Югомъ своихъ владѣній, императоръ выпускаетъ изъ рукъ центръ своего государства, невольно уступая его быстро возрастающему и расширяющемуся вліянію папы. Императоръ отовсюду тѣснимъ внѣшними врагами и сепаратистскими движеніями. Желая связать и скрѣпить прочною связью отдѣльныя провинціи имперіи, онъ волею-неволею обращается къ церкви, которая одна въ ту эпоху скрѣпляетъ общество, единить людей, тогда какъ все остальное ихъ раздѣляетъ. При каждомъ сепаратистскомъ движеніи императоръ ищетъ защиты и опоры въ церкви. Онъ силенъ ея силою, но по тому самому онъ долженъ выслушивать ея властный голосъ, долженъ неизбѣжно ей подчиняться. Уже въ концѣ четвертаго вѣка даже не папа, а миланскій епископъ Амвросій помыкаетъ императорами. По мѣрѣ того, какъ свѣтская власть слабѣетъ, впадая въ старческое безсиліе, духовная власть епископа становится на ея мѣсто, отправляя ея функціи, и Августинъ жалуется на то, что, въ качествѣ епископа, онъ до того заваленъ свѣтскими, гражданскими дѣлами, что это мѣшаетъ отправленію его пастырскихъ обязанностей. Смѣшеніе церкви и государства, выразившееся на Востокѣ въ мірскомъ деспотизмѣ, въ господствѣ мірской власти надъ церковью, на Западѣ, напротивъ, ведетъ къ тому, что государство постепенно уходитъ въ церковь, и церковь облекается въ го-

могло быть поколеблено. Къ тому же, какъ извѣстно, Граціанъ и Феодосій, чуждые цезаро-папистскихъ стремленій, сами подчинялись церковному авторитету.

сударство. Возвышенію епископовъ надъ государствомъ способствуетъ и та благородная роль, какую они играютъ во время варварскихъ нашествій. Въ минуту, когда силы государства не хватаетъ, чтобы спасти своихъ подданныхъ отъ ярости завоевателей, епископы выступаютъ въ роли защитниковъ мирнаго населенія, не только христіанскаго, но и языческаго; они берутъ на себя обязанности посредниковъ между побѣдителями и побѣжденными и дѣлаютъ то, что не подь силу государству—спасаютъ свою беззащитную паству, укрощая дикіе разрушительные инстинкты варваровъ. Понятно, что христіане больше надѣются на своихъ епископовъ, ждуть отъ нихъ своего спасенія, а не отъ свѣтской власти.

Восточные императоры своими цезаро-папистскими стремленіями съ своей стороны также способствовали расширенію власти папы, хотя и въ чисто-духовной сферѣ. Въ значительной мѣрѣ благодаря имъ, вліяніе папы распространяется далеко за предѣлы Западной имперіи, на дальній Востокъ. Распространяя свои религіозныя убѣжденія угрозами и насиліемъ, восточные императоры стремятся сдѣлать свое вѣроисповѣданіе всеобщей принудительной нормой, преслѣдуя разномыслящихъ съ ними, какъ ослушниковъ ихъ власти. Вотъ почему всякій разъ, какъ на константинопольскомъ престолѣ сидитъ еретическій кесарь, православныя церкви Востока, гонимыя и тѣсимыя имъ, ищутъ опоры и помощи извнѣ. Само собою разумѣется, что взоры ихъ обращаются къ центру независимой церковной власти,—къ Риму. Апеллируя къ римскому епископу, обращаясь къ нему, какъ къ высшей инстанціи въ христіанскомъ мірѣ, онѣ въ эти бѣдственныя эпохи обыкновенно признаютъ его высшимъ авторитетомъ и судьей въ своихъ спорахъ. Императорскія ереси всегда на руку папамъ: онѣ даютъ имъ случай выступать въ роли защитниковъ гонимаго православія, представителей вселенской церкви въ ея единствѣ, обнимающемъ Западъ и Востокъ. Своей нетерпимою политикой восточные императоры создаютъ силу папы, отдавая восточныя право-

славныя церкви въ сферу его вліянія. Такимъ образомъ вліяніе, а отчасти и власть папы распространяется за предѣлы Западной имперіи. Во времена мира и безопасности власть эта обыкновенно не признается на Востокѣ, но въ эпохи гоненій, въ критическіе моменты жизни церкви ее призываютъ на помощь и безъ нея не обходятся *).

Противъ слабой и ничтожной императорской власти на Западѣ уже въ концѣ IV-го вѣка стоитъ могущественная духовная власть съ универсальнымъ вліяніемъ и значеніемъ. Можно сказать, что церковь здѣсь одна скрѣпляетъ и поддерживаетъ государство, готовое рухнуть. На Востокѣ церковь стоитъ подъ защитою государственной власти. На Западѣ она предоставлена самой себѣ. Болѣе того, она беретъ и опекаетъ здѣсь самую государственную власть въ лицѣ ничтожныхъ и слабыхъ императоровъ.

Вглядываясь внимательно въ занимающую насъ эпоху, мы убѣдимся, что въ ней уже въ концѣ IV-го и началѣ V-го вѣка всѣ элементы средневѣковой жизни и всѣ элементы европейской цивилизаціи на-лицо. Атомный индивидуализмъ разлагающагося общества въ то время уже сливается съ индивидуализмомъ пришлыхъ германскихъ элементовъ, прорвавшихся въ имперію. Расшатанный до основанія, государственный порядокъ уже не въ состояніи сдерживать анархическаго произвола, и церковь одна стоитъ противъ атомной личности съ ея стремленіемъ къ безграничной свободѣ и ненасытною жаждой жизни. Привыкшая къ разносторонней практической дѣятельности, не только духовной, но и мірской, церковь мало-по-малу проникается элементами античной культуры, насыщается государственными идеями древ-

*) Указывая здѣсь на политическія причины развитія и возвышенія папской власти, мы, разумѣется, видимъ въ нихъ не болѣе, какъ внѣшніе поводы (*causes occasionelles*), вызвавшіе самораскрытіе папской идеи, не касаясь пока внутреннихъ основаній, лежавшихъ въ самой этой идеѣ. Въ задачу этого очерка не входитъ также разборъ догматическихъ основаній папства, и мы воздержимся въ немъ отъ какихъ бы то ни было догматическихъ выводовъ, ограничиваясь пока изслѣдованіемъ той исторической почвы, на которой выросъ теократическій идеалъ Запада.

няго Рима; ея епископы являются представителями не только духовной власти, но и свѣтскихъ преданій, юридическихъ и административныхъ. Ея духовенство вступаетъ въ средніе вѣка уже подготовленное долгимъ опытомъ къ управленію и господству надъ людьми, и пастыри ея могли быть для варваровъ не только наставниками въ вѣрѣ, но и учителями права. На этой-то почвѣ возросъ и развился тотъ теократическій идеаль, который уже въ началѣ V-го вѣка нашель себѣ классическое выраженіе въ твореніяхъ бл. Августина. О немъ-то мы теперь и будемъ говорить.

II.

Блаженный Августинъ—одна изъ самыхъ интересныхъ историческихъ личностей, которыя когда-либо существовали. Оцѣнка ея одна изъ сложнѣйшихъ и труднѣйшихъ историческихъ задачъ въ виду разнообразія и богатства элементовъ, вошедшихъ въ составъ его ученія и такъ или иначе повліявшихъ на образованіе его характера. Августинъ есть во всѣхъ отношеніяхъ олицетвореніе той переходной эпохи V-го столѣтія, когда одинъ, обветшавшій міръ рушится, а другой создается на его развалинахъ. Онъ стоитъ на рубежѣ между древностью и средними вѣками: собирая обломки древней культуры, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ закладываетъ основы средневѣкового, частью же и новѣйшаго европейскаго міросозерцанія. Говоря словами Шарпантье, *Civitas Dei* Августина есть „надгробное слово древнему міру и вмѣстѣ съ тѣмъ торжественное возвѣщеніе міра новаго“. Эти слова могутъ послужить прекрасною характеристикой и всей жизни и дѣятельности нашего отца церкви. Это во всѣхъ отношеніяхъ двойственная личность: въ ней воплотились и сосредоточились *всѣ противоположности его вѣка*. Болѣе того, онъ предвосхитилъ и объединилъ въ себѣ контрасты новаго времени, ибо, будучи отцомъ и, можно сказать, основателемъ средневѣкового католичества, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ другими сторонами своего ученія былъ пророкомъ протестантства. И если протестанты и католики

съ одинаковымъ правомъ видять въ немъ своего родоначальника, то мы безъ всякаго сомнѣнія можемъ признать его отцомъ западнаго христіанства во всѣхъ главнѣйшихъ его развѣтвленіяхъ.

Сынъ развратнаго африканца-язычника и христіанской святой, Августинъ и во всей своей жизни остается двойственнымъ порожденіемъ язычества и христіанства, которыя борются въ немъ и до конца жизни, не будучи въ состояніи совершенно преодолѣть одно другое. Внутренняя борьба этой личности есть міровая борьба, и тотъ процессъ психологическаго развитія, который онъ увѣковѣчилъ въ своей „Исповѣди“, есть прекрасное олицетвореніе міроваго кризиса. Двумъ противоположнымъ настроеніямъ, смѣнившимся въ жизни Августина одно другое, разнузданному язычеству его молодости и святому христіанству его зрѣлыхъ лѣтъ, соотвѣтствуютъ двѣ общественныя среды; его внутреннее раздвоеніе есть раздвоеніе тогдашняго общества.

Родина бл. Августина, сѣверная Африка, въ особенности являетъ собою яркій образецъ этого раздвоившагося общества. Здѣсь противоположныя общественныя настроенія усиливаются страстной и впечатлительной африканской природой. Африка въ занимающую насъ эпоху есть страна контрастовъ по преимуществу. Здѣсь мы находимъ крайній аскетизмъ рядомъ съ грубымъ развратомъ, пламенную религіозность рядомъ со всевозможными чувственными эксцессами. Младшій современникъ Августина, Сальвианъ, описываетъ Африку, какъ какой-то сплошной домъ терпимости (lupaug—подлинное его выраженіе): цѣломудренный африканецъ, по его словамъ, ужъ не есть африканецъ. Это страна самыхъ ужасныхъ противоестественныхъ пороковъ. Трудно пройти по улицамъ африканской столицы Карфагена, говорить онъ, чтобы не оскверниться*). И вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ мы знаемъ, Африка есть родина величайшихъ учителей церкви, какъ

*) De gubernatione Dei, lib. VII.

Тертуллианъ,—такихъ святыхъ, какъ мученикъ Кипріанъ и самъ Августинъ. Тотъ же Сальвіанъ приходитъ въ ужасъ отъ антирелигіозности африканскаго общества, не исключая и христіанъ, которые смѣшиваютъ христіанскій культъ съ языческими, приносятъ жертвы идоламъ, а потомъ приходятъ къ христіанскимъ алтарямъ. Характеристичная черта африканцевъ—ихъ ненависть къ монахамъ и подвижникамъ. Монахъ, пришедшій случайно въ Карфагенъ, подвергается проклятіямъ, насмѣшкамъ и оскорбленіямъ. Апостолы могли съ большею безопасностью входить въ языческіе города, говоритъ Сальвіанъ, чѣмъ монахи въ христіанскій Карфагенъ *). Общество, какъ видно изъ этого описанія, делится между аскетизмомъ отдѣльныхъ подвижниковъ, гонимыхъ въ пустыню всеобщей ненавистью, и разнузданнымъ развратомъ массы. Суровый и страстный изобличитель того времени, Сальвіанъ, нѣсколько склоненъ къ преувеличеніямъ, и изъ новѣйшихъ писателей Гастонъ Буассе**) справедливо предостерегаетъ противъ чрезмѣрнаго довѣрія къ его показаніямъ. Но въ данномъ случаѣ мы не имѣемъ причинъ подвергать сомнѣнію истинность его словъ, такъ какъ то же впечатлѣніе мы выносимъ изъ твореній самого Августина и, въ особенности, изъ его *Confessiones*: и здѣсь мы видимъ бѣснующееся, развратное общество, какъ темный фонъ, на которомъ вырисовываются такія исключительныя свѣтлыя личности, какъ святая Моника.

Полярной противоположности въ настроеніи Августина соотвѣтствуетъ такимъ образомъ полярная противоположность тогдашняго общества. Каковы центральныя впечатлѣнія его жизни? Съ одной стороны масса людей нравственно падшихъ; съ другой—немногія святые, избранныя личности. Съ одной стороны обшечные культы и дикія оргіи отживающей старой религіи; съ другой—христіанство, которое одно даетъ силу держаться на нравственной высотѣ своимъ

*) Ibid. lib. VIII.

**) Fin du paganisme, т. II, стр. 485.

послѣдователямъ. Въ самомъ себѣ Августинъ позналъ дисгармонію, внутренній разладъ своей среды, какъ борьбу двухъ противоположныхъ началъ. Онъ испыталъ въ своей развратной молодости *силу злого начала, грѣха*: но то не былъ только индивидуальный, личный грѣхъ: онъ жилъ какъ всѣ, повторяя грѣхи своего общества, гдѣ цѣломудріе считалось чѣмъ-то постыднымъ. То былъ *грѣхъ социальный*, но вмѣстѣ съ тѣмъ и грѣхъ его страстной чувственной, отцовской природы, слѣдовательно грѣхъ *родовой, унаслѣдованный*. Вся общественная среда и унаслѣдованная физическая организація толкаетъ его на путь разврата, зла. Съ другой стороны, этимъ злымъ, необузданнымъ влеченіямъ противятся остатки христіанскаго настроенія, сохранившіеся въ видѣ смутныхъ дѣтскихъ воспоминаній. Въ этихъ впечатлѣніяхъ молодости уже содержится тотъ основной контрастъ, который впослѣдствіи опредѣлилъ собою все міросозерцаніе Августина: съ одной стороны *грѣхъ* не индивидуальный только, а социальный и наслѣдственный, — *vitiata natura*; съ другой стороны сила добра, благодати; съ одной стороны толпа погибшихъ и заблудшихъ, *massa perditionis*; съ другой — ограниченное число избранныхъ личностей. Въ цитованномъ уже сочиненіи *De gubernatione Dei* Сальвианъ говоритъ: „въ африканцахъ почти во всѣхъ я не знаю, что не худо“; и въ другомъ мѣстѣ: „съ трудомъ можно найти между ними добраго“ *). Сопоставивъ хотя бы эти два изреченія и все то, что Сальвианъ говоритъ объ африканцахъ, мы легко поймемъ, почему въ особенности для африканца, какъ Августинъ, сила зла должна была представляться непомѣрною, неодолимою естественными человѣческими силами; а добро, напротивъ, должно было представляться, какъ нѣчто абсолютно сверхъприродное, сверхчеловѣческое. Это объясняетъ намъ весьма многое въ философіи Августина и, между прочимъ, то, почему въ его этическомъ міросозерцаніи элементъ человѣческой приниженъ, обреченъ на чисто пас-

*) *De gub. Dei, lib. VII. Zschimmer: Salvianus (Halle 1875), стр. 41.*

сивную роль, почему въ его системѣ нѣтъ мѣста для человѣческой свободы. Система эта раздрается контрастомъ между превозмогающей силой зла въ извращенной человѣческой природѣ и неодолимою силой благодати, которая одна въ состояніи сломить это зло. Между этими двумя полюсами человѣкъ ничто: его свобода всецѣло поглощается снизу или сверху, вся уходитъ въ грѣхъ или въ благодать.

Въ тотъ вѣкъ всеобщаго разъединенія и разлада отдѣльная личность чувствуетъ себя одинокою и волею-неволею сосредоточивается въ своемъ внутреннемъ мірѣ. А потому мы не удивимся, что философствованіе Августина начинается съ самоуглубленія и самоизслѣдованія. Въ новѣйшей литературѣ неоднократно было указано на его субъективизмъ, на его склонность къ рефлексіи, переходящую въ болѣзненное прислушиваніе къ себѣ; и въ особенности протестантскіе нѣмецкіе историки подчеркиваютъ въ немъ эту сродную имъ черту *). Центральнымъ интересомъ умозрѣнія Августина, говорятъ намъ, является субъективный внутренний міръ человѣческаго сознанія, воли и чувства. „Все внѣшнее имѣетъ для него значеніе и цѣну,—говоритъ Зибекъ,—лишь какъ оно является въ рефлексѣ внутренняго“ **), все объективное интересуется его лишь въ отношеніи къ человѣку и его внутреннему міру. На первомъ планѣ у него, по словамъ Зибекъ, самое интимное и внутреннее, жизнь человѣческой души въ Богѣ. Самъ Августинъ дѣйствительно говоритъ въ своихъ Soliloquia, что онъ хочетъ знать душу и Бога и ничего болѣе ***). Но мы были бы крайне несправедливы къ нашему отцу церкви, если бы во всемъ его мышленіи видѣли одинъ лишь субъективизмъ и все его философствованіе сводили къ одной лишь субъективной рефлексіи. Субъективизмъ того времени, какъ сказано, соотвѣт-

*) Siebeck въ Zeitschrift für Philosophie u. philosoph. Kritik 1888, отъ стр. 170. Harnack: Dogmengesch., т. III, стр. 97.

***) Ibid., стр. 188.

***) Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino.

ствуеть состоянію одиночества сосредоточенной въ себѣ личности, и если бы мышленіе нашего отца церкви оставалось при одной рефлексіи, онъ никогда бы не вышелъ изъ состоянія эгоистическаго обособленія, умственнаго и нравственнаго, и никогда бы не могъ возвыситься надъ индивидуализмомъ своего общества; во всякомъ случаѣ не эта черта дѣлаеть его основателемъ средневѣковой теократіи и авторомъ Civitas Dei. На самомъ дѣлѣ, онъ человѣкъ контрастовъ и вмѣщаетъ въ своемъ сознаніи элементы самые разнообразныя и разнородныя. Оpozнавъ ничтожество матеріальнаго, чувственнаго міра, онъ погружается въ самого себя, но лишь для того, чтобы, признавъ пустоту и ничтожество замкнутой въ себѣ человѣческой личности, выйти изъ этого состоянія самоуглубленія въ мистическомъ созерцаніи. „Не выходи изъ себя наружу (*noni foras ire*),— говоритъ онъ въ одномъ изъ раннихъ своихъ сочиненій, написанномъ вскорѣ послѣ обращенія въ христіанство,— войди въ самого себя: истина обитаетъ во внутреннемъ человѣкѣ; и если ты найдешь, что твоя природа измѣнчива, то *выйди и изъ самого себя* (*transcende te ipsum*). Но помни, что, когда ты выходишь изъ себя, ты выходишь за предѣлы размышляющей души. Итакъ, стремись туда, откуда возжигается самый свѣтъ разума“ *). Самоуглубленіе, самоанализъ, какъ видно изъ этой цитаты, есть лишь исходная точка философіи Августина; но конечная цѣль ея есть познаніе сверхприродной дѣйствительности, того горняго міра, что лежитъ за предѣлами всего субъективнаго, человѣческаго. Сильно развитое самочувствіе есть безспорно отличительное свойство нашего мыслителя, и субъективизмъ есть дѣйствительно черта его характера. Но не слѣдуетъ забывать, что исключительное господство самочувствія, исключительное самоутвержденіе индивида есть высшее зло, прин-

*) De vera religione, cap. 39. Ср. аналогичныя мѣста въ Tract. XX in Ev. Joann. cap. 11: Transcende corpus et sape animum. Transcende et animum et sape Deum. Tu si in animo es in medio es. Si infra attendis, corpus est; si supra attendis, Deus est.

цпъ всего злого съ точки зрѣнія философіи Августина. Онъ всю жизнь боролся съ своимъ субъективизмомъ, хотя никогда не былъ въ состояніи его совершенно преодолѣть. Самоуглубленіе, самоанализъ есть для него лишь начало самоотреченія: углубляясь въ себя, онъ находитъ въ себѣ одинъ внутренній разладъ—ту самую борьбу міровыхъ противоположностей добра и грѣховной природы, отъ которой онъ ищетъ спасенія. Путь его философствованія—отъ разлада и раздвоенія личной жизни къ объективному миру и единству. Поскольку мы замыкаемся въ нашемъ внутреннемъ мірѣ, мы находимъ въ себѣ одинъ лишь мракъ и страданія. „Не видишь-ли ты и не ужасаешься-ли этой бездны?—воскликаетъ Августинъ.—И что же это такое, какъ не наша природа, и притомъ не то, чѣмъ она была прежде, а какова она есть теперь? И вотъ мы болѣе ищемъ ее познать, нежели дѣйствительно понимаемъ“ *). Все мышленіе Августина въ его дохристіанскую эпоху есть рядъ гигантскихъ усилій, чтобы вырваться изъ этой отрицательной, мрачной глубины субъективнаго сознанія къ объективному свѣту и правдѣ, освободиться отъ своей грѣховной личности и ея рокового раздвоенія. Самъ онъ говоритъ въ *Confessiones* о томъ періодѣ своей жизни, когда, уже освободившись отъ манихейства, онъ еще не обратился въ христіанство: „пытаюсь вывести строй моей мысли изъ пучины, я погружался вновь, и часто дѣлая усилія, я погружался опять и опять“ **). Единственное, что подымало его къ объективному свѣту Божію, рассказываетъ онъ, было то, что воля его была для него столь же достовѣрна, какъ и его существованіе, *quod tam me sciebam habere voluntatem, quam me vivere*. И аргументы скептиковъ никогда не могли поколебать этой внутренней достовѣрности самосознанія. Но въ самой своей волѣ онъ находилъ одно внутреннее противорѣчіе, одинъ безысходный разладъ. Ибо эта воля, причина моего грѣха, но я самъ не хочу грѣха и дѣлаю то, что ненавижу. „Дѣ-

*) *De anima et ej. orig.* IV, 7. **) *Confess.* VII, 3.

лая грѣхъ невольно, я скорѣ терплю его, чѣмъ дѣлаю⁴, и, слѣдовательно, это состояніе несвободы есть скорѣ наказаніе, чѣмъ вина, притомъ наказаніе, которое я терплю справедливо*). Слѣдовательно, есть нѣчто абсолютно достовѣрное, что возвышается надъ моими противорѣчіями: въ самомъ моемъ разладѣ я познаю объективный законъ абсолютной справедливости;—таковъ ходъ мышленія Августина. Абсолютная достовѣрность моей воли, моего существованія сводится къ абсолютной достовѣрности того объективнаго блага, того объективнаго мира и порядка, котораго требуетъ моя воля. Раздвоеніе и разладъ есть форма временной дѣйствительности; но миръ и единство есть ея вѣчный идеаль. Основной мотивъ философіи Августина есть исканіе такой вселенной, которая преодолевала бы контрасты временной дѣйствительности, ея дурную двойственность въ единствѣ всеобщаго мира и покоя. Исканіе это есть прежде всего процессъ болѣзненный и мучительный; въ немъ муки духовнаго рожденія новаго міра соединяются съ предсмертными страданіями стараго. Чтобы стать родоначальникомъ средневѣковаго міросозерцанія, Августинъ долженъ былъ въ самомъ себѣ испытать и поборотъ язычество. Онъ соединилъ и выстрадалъ въ себѣ всѣ болѣзни своего вѣка, въ полномъ смыслѣ слова несъ на себѣ крестъ своего общества. Уже будучи на пути къ обращенію, на половину христіаниномъ, рассказываетъ Августинъ, „я искалъ, внутренно пламенѣя, откуда зло. Каковы были мученія моего сердца, *страдающую муками рожденія*, каковы мои стенанія, Богъ мой!“ Это—тревога души (*tumultus animae*), невыразимая и непередаваемая словами, которую,—продолжаетъ Августинъ,—никто изъ людей не могъ раздѣлить и понять, которой одинъ Богъ невидимо внималъ: *Tu sciebas, quid patiebar, nullus*

*) *Confessiones*, lib. VII, cap. 3, § 5. Я терплю наказаніе справедливо, такъ какъ зло есть все-таки состояніе моего хотѣнія, воли, хотя и раздѣлившейся въ себѣ и потому противорѣчивой. Въ этомъ смыслѣ слова грѣхъ, съ одной стороны, есть актъ моей воли, но вмѣстѣ съ тѣмъ актъ невольный, поскольку моя воля не властна надъ собою, въ себѣ противорѣчива.

hominum. Еще не вполне отрѣшившись отъ манихейства, читаемъ мы далѣе въ Confessiones, онъ искалъ истины въ чувственной вселенной, вовнѣ, тогда какъ свѣтъ истины—внутри насъ. „И онъ не заключенъ въ какомъ-либо мѣстѣ; между тѣмъ я взиралъ на вещи, содержимыя въ мѣстѣ (т.-е. заключенныя въ пространство—*quae locis continentur*), и не находилъ въ нихъ мѣста для покоя, и онѣ не принимали меня въ себя такъ, чтобы я могъ сказать: теперь довольно, теперь мнѣ хорошо, и не позволяли мнѣ возвращаться туда, гдѣ бы мнѣ было хорошо“. Для раздвоеннаго въ себѣ сознанія весь міръ представляется, какъ нѣчто абсолютно внѣшнее, чуждое и враждебное. Ища высшаго себя, абсолютнаго добра и истины и вопрошая внѣшній міръ, Августинъ видитъ въ немъ только низшее и не находитъ себѣ покоя. Этотъ чуждый враждебный міръ не спасаетъ его отъ внутренней тревоги, а подавляетъ и угнетаетъ его сознаніе. „Когда я возставалъ противъ Бога въ мысляхъ моихъ,—продолжаетъ онъ, — эти низшія существа возвышались надо мною, подавляли меня, не давая мнѣ ни отдыха, ни покоя“. Чувственный міръ извнѣ давилъ его своей чуждой громадой, а когда онъ удалялся въ глубину своего сознанія, то и тутъ образы матеріальныхъ, чувственныхъ вещей обступали и преслѣдовали его, и все вмѣстѣ какъ бы говорило: „куда идешь ты столь нечистый и столь недостойный“ *).

Никто глубже и вѣрнѣ Августина не изобразилъ это внутреннее противорѣчіе, это глубокое раздвоеніе, проникающее въ самыя сокровенныя фибры нашего нравственнаго существа. Отсутствіе единства, цѣльности, есть основной признакъ нашей извращенной природы. Воля наша предписываетъ одно, а дѣлаетъ другое. Стало-быть, она хочетъ не всѣмъ своимъ существомъ, не всѣмъ своимъ существомъ предписываетъ (*non ex toto vult, non ex toto imperat*). „Ибо она предписываетъ, поскольку она хочетъ; вмѣстѣ съ тѣмъ то, что она предписываетъ, не совершается, поскольку она

*) См. для всего предшествующаго Confess., lib. VII, cap. 7.

не хочетъ. Ибо воля предписываетъ, чтобы была воля, и притомъ не другая воля, а она сама“ (т.-е. воля, какъ императивъ, предписываетъ тотъ или другой поступокъ, который также есть волевой актъ). „Слѣдовательно, не цѣльная воля предписываетъ, и такимъ образомъ нѣтъ того, что предписываетъ“ (т.-е. нѣтъ единого субъекта дѣйствія, *non est, quod imperat*). „Ибо если бы воля была цѣлостна (*si plena esset*), то она и не предписывала бы, потому что предписываемое уже было бы“ *), т.-е. если бы воля не была внутренне раздѣлена, то не было бы раздвоенія между намѣреніемъ и дѣйствіемъ, и предписаніе совпадало бы въ непосредственномъ тождествѣ съ исполненіемъ. Это ненормальное состояніе духа, въ которомъ воля наша частію хочетъ, частію не хочетъ и единая наша личность теряется среди противорѣчивыхъ желаній и аффектовъ, Августинъ называетъ уродствомъ (*monstrum*), болѣзною духа (*aegritudo animi*). На самомъ дѣлѣ „существуютъ двѣ воли, такъ какъ одна изъ нихъ не есть цѣлостная воля, и то, что присуще одной изъ нихъ, то самое недостаетъ другой“ *). Все въ нашемъ внутреннемъ мірѣ раздроблено, все въ немъ борьба хаосъ и противорѣчіе.

Читая „Исповѣдь“ Августина, мы чувствуемъ какъ развращается предъ нами бездонная глубина субъективнаго сознанія; но въ этой субъективной глубинѣ борются объективные міровые контрасты. Въ ней раскрывается предъ нами тотъ психологическій процессъ, который въ большей или меньшей степени переживаютъ всѣ тѣ, кому вѣра достается цѣною борьбы и усилій, кто приходитъ къ ней путемъ долгихъ исканій и сомнѣній. вмѣстѣ съ тѣмъ эта же „Исповѣдь“ можетъ быть разсматриваема, какъ субъективное отраженіе тогдашняго общества, расколовшагося между противоположными полюсами разнузданной чувственной природы и аскетической святости.

*) *Confess., lib. VIII, cap. 9, § 21.*

III.

Усматривая раздвоеніе въ корнѣ нашего существа, Августинъ видитъ въ немъ начало разложенія и смерти. Въ нашей земной жизни мы переживаемъ процессъ непрерывнаго умиранія. Вражда духа и плоти, этотъ врожденный дуализмъ нашей природы есть проявленіе въ насъ смерти, и окончательное отрѣшеніе духа отъ плоти, смерть тѣла, есть лишь послѣдняя земная стадія этого мучительнаго процесса. Первое въ порядкѣ времени проявленіе смерти есть сама наша *natura vitata*: мы воспринимаемъ ее въ сопротивленіи нашей плоти, которая не повинуется велѣніямъ нашего сознанія, и во внутренней раздробленности самаго нашего сознанія и воли. Смерть наступила уже тогда, когда первый человѣкъ ощутилъ въ своихъ членахъ „враждующее непослушаніе чувственнаго желанія“ (*repugnantem inobedientiam concupiscendi*); онъ уже тѣмъ самымъ подпалъ необходимости смерти (*necessitas moriendi*). Человѣкъ вообще *не властенъ надъ своимъ тѣломъ*, и утрата тѣла, физическая смерть есть лишь послѣдовательный результатъ общаго ненормальнаго состоянія, нашей неспособности подчинить и удержать наше тѣло *). Смерть коренится въ самой природѣ временнаго бытія, въ которомъ все непрерывно утекаетъ, и наша земная жизнь есть непрерывный *cursus ad mortem*. „Человѣкъ никогда не находился въ жизни, поскольку онъ пребываетъ въ этомъ тѣлѣ, которое скорѣе умираетъ, чѣмъ живетъ“; „въ этомъ бѣгѣ времени мы ищемъ настоящаго и не находимъ его, ибо переходъ отъ будущаго къ прошедшему“ (т.-е. настоящее, какъ безконечно малый моментъ времени) „абсолютно лишено протяженія“ (*sine ullo spatio est* **). Дурная двойственность коренится въ самой формѣ времени: все двоится между безконечнымъ прошедшимъ, которое мы не въ силахъ удержать и безконечнымъ будущимъ, которое, какъ только мы его достигаемъ, *уходитъ въ прошедшее*, не наполняя внутренне нашей жизни. Среди этого безпо-

*) *Civitas Dei*, lib. XIII, cap. 2, 3. **) *Ibid.*, lib. XIII, cap. 9, 10, 11.

койнаго движенія, мы ищемъ и не находимъ настоящаго *). Намъ не на чемъ успокоиться, такъ какъ настоящаго нѣтъ; мы безпрестанно умираемъ и безпрестанно внутренно тревожимся.

Раздвоеніе, смерть есть всеобщій законъ всей нашей дѣйствительности, всего, что во времени. Центральный интересъ всей философіи Августина вращается вокругъ этого основнаго вопроса: какъ спастись отъ смерти, какъ преодолѣть эту дурную двойственность нашей человѣческой природы? Предъ Августиномъ носится идеаль цѣлостной личности, пребывающей въ состояніи мира и покоя. Слѣдовательно, основнаго вопроса его философіи можетъ быть сформулированъ еще и такимъ образомъ: *какъ спасается человѣческая личность?* Но зло всеобще и объективно по своей природѣ: оно лежитъ въ основѣ какъ человѣческаго общества, такъ и организаціи природнаго цѣлаго, къ которому мы принадлежимъ, какъ физическія существа. Слѣдовательно, это вмѣстѣ съ тѣмъ вопросъ объ идеальной общественной и вселенской организаціи, вопросъ о томъ, *какъ спасается человеческое общество, какъ спасается вселенная.* Идеальная, цѣлостная личность мыслима только въ идеальномъ обществѣ и въ идеальной вселенной, свободной отъ самой формы времени, въ которой все едино и цѣлостно, все пребываетъ въ состояніи внутренняго мира, покоя и равновѣсія. Но такой вселенной въ нашемъ опытѣ мы не находимъ; это идеаль абсолютно трансцендентный нашей земной дѣйствительности, гдѣ все враждуетъ, это—предметъ надежды. Если дурная двойственность нашей природы, смерть и зло, есть отрицательный постулатъ философіи Августина, то вселенная, какъ единство всеобщаго покоя есть его положительный идеаль. То, чего онъ хочетъ, не есть только внутреннее благо личности: онъ сознаетъ вполнѣ, что человѣкъ однѣми своими силами спастись не можетъ, и потому самый вопросъ о спасеніи личности есть для него прежде всего вопросъ объ объектив-

*) Confess., lib. XI, cap. 11, 15.

номъ спасающемъ началѣ. Какъ грѣхъ не есть свойство только личное, индивидуальное, а общее *родовое*, такъ же точно и дѣятельность этого объективнаго спасающаго начала должна воплощаться въ челоуѣчествѣ, какъ *родовомъ единствѣ*, во всемірной соціальной организаци. Такимъ образомъ вопросъ о спасеніи личности есть для него вмѣстѣ съ тѣмъ вопросъ соціальный и космическій.

Зная этотъ основной мотивъ философскаго исканія Августина, мы легко поймемъ тотъ внутренній процессъ развитія, который черезъ рядъ послѣдовательныхъ ступеней привелъ его къ христіанству, и будемъ въ состояніи уяснить себѣ послѣдовательный генезисъ его міросозерцанія. Мнѣ не зачѣмъ входить здѣсь въ подробное изложеніе біографіи Августина *). Главнѣйшія черты жизни этого великаго учителя церкви слишкомъ общеизвѣстны и интересуютъ насъ, лишь посколькѣ онѣ уясняютъ процессъ возникновенія и развитія его системы.

Каждый изъ насъ еще на школьной скамьѣ слышалъ о той бурной эпохѣ молодости Августина, когда, утративъ наивную дѣтскую вѣру, сдвинувшись съ христіанскихъ основъ, онъ платилъ дань своему времени и обществу, живя жизнью микроскопическихъ интересовъ личнаго эгоизма, двоясь между тщеславіемъ и чувственностью. Уже и въ эту эпоху внѣшній міръ съ его наслажденіями внутренне не наполняетъ и не насыщаетъ будущаго мыслителя. Философское призваніе уже на этой ступени сказывается въ немъ, какъ смутное броженіе, безотчетная тоска по идеалу и вмѣстѣ съ тѣмъ какъ неудовлетворенность дѣйствительностью, недовольство настоящимъ.

Подъ вліяніемъ Цицероновскаго „Гортензія“, съ которымъ онъ знакомится 19-ти лѣтъ, это смутное исканіе обращается

*) Желających ближе съ ней ознакомиться отсылаю къ солиднымъ сочиненіямъ: Bindemann, Der heilige Augustinus, Berlin 1844 (въ 3 томахъ), и Böhringer въ XI томѣ его Kirchengeschichte in Biographien (Augustinus), Stuttgart 1877. Книга Poujoulat: Histoire de St. Augustin, въ 2 томахъ, безталанная и скучная, содержитъ также много фактическихъ данныхъ о нашемъ писателѣ,

въ сознательную философскую рефлексію. Это не дошедшее до насъ сочиненіе Цицерона представляетъ собою красно-рѣчивое увѣщаніе къ философствованію. По собственному признанію Августина, оно пробудило въ немъ сознательную любовь къ мудрости, сознательную потребность къ ея исканію. „Внезапно, — говоритъ онъ, — мнѣ опротивѣла всякая суетная надежда, и я возжаждалъ безсмертія мудрости невыразимымъ, огненнымъ желаніемъ сердца“ *). Такимъ образомъ уже на самой ранней ступени своего развитія философское мышленіе Августина носитъ рѣзко идеалистическій характеръ. Но этотъ идеализмъ молодости не выразился въ какомъ-либо опредѣленномъ философскомъ міросозерцаніи, а имѣлъ лишь импульсивный характеръ. Философская рефлексія только уничтожила для него тотъ міръ призрачныхъ интересовъ и суетныхъ мечтаній, которымъ онъ жилъ до того времени, разрушила его самодовольство. Философскій идеализмъ, выразившійся въ *сознаніи несоответствія дѣйствительности съ искомымъ идеаломъ*, былъ для него лишь новымъ источникомъ боли и муки. Онъ не исцѣлилъ, а напротивъ, углубилъ въ немъ мучительное состояніе нравственнаго раздвоенія и разлада.

Отсюда зарождается то *пессимистическое настроеніе*, которое въ скоромъ времени находитъ себѣ выраженіе въ *манихействѣ* Августина. Обращаясь отъ мрачной глубины субъективнаго сознанія къ созерцанію объективной вселенной, онъ не въ состояніи, однако, возвыситься до чисто-эпического къ ней отношенія и переноситъ въ объективный *хѳосмос* свои внутреннія противорѣчія. Внутренняя борьба, которую онъ находитъ въ самомъ себѣ, гипостазуруется для него, какъ борьба двухъ объективныхъ міровыхъ началъ, какъ противоположность двухъ враждующихъ субстанцій, доброй и злой. Вглядываясь внимательно въ манихейство, мы убѣдимся, что эта религіозно-философская система, въ особенности въ той западной ея формѣ, которую воспри-

*) Confess., lib. III, cap. 4.

няль Августинъ, есть не что иное, какъ *своеобразный пессимизмъ того времени*. Это прежде всего „последовательный, рѣзкій дуализмъ въ формѣ фантастическаго умозрѣнія о природѣ“ *). Весь міръ, по ученію манихеевъ, есть результатъ случайнаго соединенія добраго и злаго начала, свѣта и мрака, которыя понимаются матеріалистически, какъ двѣ вещественныя субстанции, какъ физическій свѣтъ и мракъ. Ворвавшись въ царство свѣта, князь мрака, сатана, плѣнилъ часть свѣтовой субстанции. Возникновеніе всего существующаго,—неба съ его свѣтилами, земли и всего живущаго на ней обусловлено этимъ плѣненіемъ частицъ доброй свѣтовой субстанции, которыя стремятся освободиться отъ ковъ злого начала, сатаны, ихъ плѣнившаго, и воссоединиться съ царствомъ свѣта, отъ котораго онѣ были насильственно отторгнуты. Въ этомъ освобожденіи заключается конечная цѣль творческаго процесса, конечная цѣль развитія мірозданія. Такимъ образомъ въ манихейской системѣ, въ сущности, зло активно, добро же лишь пассивно: роль его сводится къ чисто пассивному самосохраненію, самооборонѣ противъ напирющей силы зла. Добро можетъ и должно въ концѣ концовъ совершенно себя освободить отъ зла, и свѣтъ долженъ вновь отдѣлиться отъ мрака; но зло неуничтожимо; оно одинаково вѣчно съ добромъ, и свѣтлое царство не въ состояніи его совершенно преодолѣть и превратить въ себя. Этиче-

*) Harnack: Dogmengesch. т. I, стр. 742. Ср. вообще этотъ прекрасный очеркъ манихейской системы стр. 737—751. Какъ извѣстно, манихейство западное, конца IV и V вѣка, значительно отличается отъ ученія самого Манеса въ первоначальной его формѣ. Мы не пишемъ здѣсь изслѣдованія о манихействѣ, и оно интересуетъ насъ лишь, поскольку оно повліяло на Августина; а потому мы вполне можемъ ограничиться здѣсь самыми краткими свѣдѣніями о разбираемомъ ученіи, основываясь главнымъ образомъ на тѣхъ данныхъ, которыя даетъ самъ Августинъ въ своихъ сочиненіяхъ. Подробныя свѣдѣнія читатель найдетъ въ специальныхъ изслѣдованіяхъ. См. *Flügel: Mani, seine Lehre und seine Schriften* (арабскій текстъ Мухаммеда Бенъ Исака о Манесѣ, переводъ и комментарий къ нему), Leipzig 1862. *Kessler: Mani. Forschungen über die manichäische Religion*, Berlin 1889. *Baur: Das manichäische Religionssystem* 1831 (сочиненіе блестящее, но нѣсколько устарѣвшее, тѣмъ болѣе, что автору не были еще извѣстны арабскіе источники).

ское настроеніе, соотвѣтствующее дуалистическому характеру системы, есть *пессимизмъ*, — послѣдовательный результатъ ученія, которое кладетъ раздвоеніе, непримиримую и вѣчную вражду въ основу всего существующаго. Міръ, какъ двойственное порожденіе добра и зла, есть нѣчто противорѣчивое, ложное, подлежащее упраздненію. Практическая задача человѣка въ мірозданіи сводится къ разрушенію этого ненормальнаго соединенія посредствомъ аскетическаго подвига. Въ человѣкѣ борьба міровыхъ началъ достигаетъ крайняго своего напряженія, — онъ есть двойственное существо: созданный сатаною, по его образу и подобию, онъ, однако, содержитъ въ себѣ свѣтловыя частицы въ сильнѣйшей степени сравнительно съ прочими тварями. Сатана сосредоточилъ въ немъ плѣненные частицы добра, чтобы чрезъ него надъ ними господствовать *); въ немъ, слѣдовательно, оба враждующіе элемента достигаютъ высшаго своего земнаго средоточія. Отдаваясь плотскимъ страстямъ, эгоистическимъ самоутвержденіямъ, человѣкъ поддерживаетъ плѣненіе свѣтовыхъ частицъ; путемъ питанія и естественнаго размноженія онъ служитъ цѣлямъ злого начала, приковывая добро къ царству мрака новыми узами и передавая ненормальное соединеніе изъ поколѣнія въ поколѣніе. Напротивъ, путемъ аскетическаго самоумерщвленія и самоотрицанія, постомъ и воздержаніемъ онъ можетъ и долженъ содѣйствовать высвобожденію плѣненныхъ свѣтовыхъ частицъ **). Но

*) Harnack, *ibid.* 743; Bindemann: *Der H. Augustinus*, т. I, стр. 60.

***) Объ аскетизмѣ манихеевъ см. любопытную 15-ю главу въ сочиненіи Августина *De moribus Manichaeorum*. Плѣненная частица Божества непрерывно освобождается *ex omni parte mundi* и возвращается въ свое царство. Но, испаряясь отъ земли, она входитъ въ растенія, прикрѣпляясь ихъ корнями къ землѣ, и такимъ образомъ сообщаетъ всему растительному міру его жизненную силу и энергію. Изъ растительнаго міра животныя заимствуютъ свою пищу. Совокупляясь животныя вновь связываютъ съ плотью божественную частицу и, отвративъ ее такимъ образомъ отъ истиннаго ея пути, вовлекаютъ ее въ заблужденія и несчастія. „Итакъ, когда пища, которая готовится въ плодахъ древесныхъ и земныхъ, доходитъ до святыхъ, т.-е. до манихеевъ, то то, что въ ней есть прекраснаго и божественнаго, очищается чрезъ ихъ цѣломудріе, молитвы, пѣніе псалмовъ и совершенствуется во всѣхъ от-

эту высшую свою практическую задачу человѣкъ можетъ совершить лишь, поскольку онъ просвѣтленъ познаніемъ. Задача познанія, гносиса, состоитъ въ томъ, чтобы уяснить человѣчеству коренную ненормальность существующаго, основное противорѣчіе вселенной, и тѣмъ самымъ подгото- вить актъ самоотрицанія, самоуничтоженія мірозданія по- средствомъ аскетическаго подвига человѣка.

Что же, спрашивается, привлекло Августина къ манихей- ству? Во-первыхъ, раціоналистическій характеръ системы, которая опирается не на внѣшній авторитетъ, а обра- щается къ разуму человѣка, пытаясь дать раціональное объ- ясненіе существующаго. Этотъ раціонализмъ былъ по серд- цу мыслителю, котораго, по его собственному признанію, въ то время отталкивала и соблазняла простота Евангелія *): онъ искалъ міросозерцанія научнаго. Во-вторыхъ, чувствен- ный, фантастическій характеръ этой системы, въ которой гностическій раціонализмъ уживается съ необузданнымъ вос- точнымъ воображеніемъ, весьма сроденъ его южному афри- канскому темпераменту. Наконецъ, въ-третьихъ, какъ ска- зано, въ ней гипостазируется тотъ этической и психологиче- скій дуализмъ, который Августинъ находитъ въ себѣ путемъ внутренняго анализа. „Любя въ добродѣтели *миръ*,—гово- рилъ онъ,—и ненавидя въ пороки *раздоръ*, я замѣчалъ въ пер- вомъ случаѣ единство, во второмъ же—нѣкоторое раздѣле- ніе. Мнѣ казалось, что въ этомъ единствѣ состоитъ разум- ная душа, и въ немъ заключается природа истины и верхов- наго блага. Въ основу же этого раздѣленія неразумной жиз-

ношеніяхъ, чтобы вернуться къ своему царству, освободившись отъ всякой нечистоты и тяжести“. Въ этой главѣ, между прочимъ, обнаруживается анти- гуманный характеръ манихейскаго аскетизма. Основной его мотивъ не есть спасеніе человѣка, какъ въ христіанствѣ, а какъ разъ наоборотъ—торжество Бога черезъ разрушеніе человѣка. Аскетизмъ этотъ чуждъ любви, и Августинъ между прочимъ упрекаетъ манихеевъ въ томъ, что они воспрещаютъ давать нищему, если только онъ не манихей, плода или даже воды, изъ опасенія, чтобы частицы Божества не были въ немъ задержаны въ своемъ движеніи къ небу. О манихейскомъ аскетизмѣ ср, также August. Enarrat. in Psalm. CXL, § 12.

*) Confess., lib. III, гл. 5.

ни я полагалъ самъ не знаю какую субстанцію и природу высшаго зла, которая не только есть субстанція, но обладаетъ настоящею жизнью“, притомъ субстанція не Богомъ созданная, а одинаково съ нимъ вѣчная. Добро онъ представлялъ какъ безполую мыслящую субстанцію, называя его Монадою, зло же—Двоицею *).

Этотъ манихейскій періодъ бл. Августина представляетъ собою явленіе весьма сродное и аналогичное съ пессимизмомъ нашего времени. Современный пессимистъ Шопенгауеръ, какъ и бл. Августинъ, переноситъ въ созерцаніе объективнаго космоса свои субъективныя противорѣчія, гипостазируя внутреннее раздвоеніе своей личности. Онъ также кладетъ дурную двоицу въ основу всего существующаго: міръ, съ его точки зрѣнія, также представляется противорѣчивымъ созданіемъ двухъ враждующихъ началъ: безумной злой воли—начала вражды и раздора—и безвольнаго интеллекта, коего вся задача сводится лишь къ пассивной борьбѣ со злою волей, къ освобожденію себя отъ нея. Самый путь освобожденія у Шопенгауера таковъ же, какъ и у Манеса, ибо и у него міровой кризисъ совершается въ человѣкѣ, который, будучи совершеннѣйшей объективациею сатаническаго волевого начала, есть вмѣстѣ съ тѣмъ высшій представитель и носитель мірового интеллекта. Задача человѣка въ системѣ Шопенгауера также состоитъ въ томъ, чтобы, опознавъ ничтожество и злую природу существующаго, освободить міръ отъ его противорѣчій путемъ аскетическаго самоотрицанія. У Шопенгауера, какъ и у Августина, мы замѣчаемъ то же совпаденіе результатовъ субъективной рефлексіи западнаго мыслителя и чувственнаго, фантастическаго міросозерцанія восточныхъ религій, то же тяготѣніе къ религиозному акосмизму Востока. Ибо если буддистъ Шопенгауеръ упраздняетъ елиный космосъ въ нирванѣ, раздвояя его вмѣстѣ съ тѣмъ въ дуализмъ міровой сущности и майи, то и Августинъ точно

*) Confess., lib. IV, cap. 15.

такъ же утрачиваетъ единство космоса, признавая двѣ манихейскія субстанціи и видя въ мірозданіи результатъ противорѣчія. У Шопенгауера, какъ и у Августина, западный субъективизмъ въ своемъ крайнемъ и одностороннемъ развитіи соприкасается со стихійнымъ объективизмомъ Востока. Совпаденіе это представляется намъ явленіемъ понятнымъ и вовсе не случайнымъ: крайній субъективизмъ и крайній объективизмъ сходны между собою въ одномъ общемъ результатѣ,—именно въ томъ, что оба они утрачиваютъ безусловную границу между субъективнымъ и объективнымъ, внутреннимъ и внѣшнимъ. Разсматриваемъ-ли мы все внутреннее, какъ феноменъ объективной субстанціи, или, наоборотъ, все внѣшнее, какъ рефлексъ внутренняго, въ обоихъ случаяхъ результатъ получается одинаковый — сліяніе субъективнаго и объективнаго. Наша внутренняя сфера уходитъ въ объективный міръ, матеріализуясь въ немъ; или же, наоборотъ, наши внутреннія состоянія гипостазируются въ объективную субстанцію, и все внѣшнее понимается по ихъ образу и подобию. Въ обоихъ случаяхъ результатъ получается одинъ и тотъ же; въ этомъ—секретъ всѣхъ восточныхъ вліяній на западную философію.

Настроеніе Августина въ эту манихейскую эпоху характеризуется, какъ мрачное, глубокое отчаяніе. Причину этого онъ самъ видитъ въ послѣдствіи въ шаткости тогдашнихъ своихъ представлений о Богѣ *). Манихейское божество единородно и единосущно намъ по своей природѣ, душа наша есть частица этого божества; а потому оно не возвышаетъ насъ надъ нами самими, надъ слабостью и немощью нашей природы, не освобождаетъ насъ отъ нашихъ страданій. Напротивъ, оно раздѣляетъ нашу *indigentiam et imbecillitatem*. Если душа наша есть часть божества, то Богъ вмѣстѣ съ нами „извращается нашей глупостью и измѣняется въ своемъ паденіи и, утративъ свое совершен-

*) *Quia non mihi eras aliquid solidum et firmum, cum de te cogitabam. Confess., lib. IV, cap. 7.*

ство, подвергается насилію и нуждается въ помощи и ослабленъ болѣзнью и подавленъ несчастіемъ и опозоренъ рабствомъ“ *). Отъ такого божества мы не можемъ ждать нашего спасенія: оно само скорѣе нуждается въ нашемъ содѣйствіи для своего освобожденія **), а потому міросозерцаніе манихеевъ представляется безотраднымъ и безнадежнымъ. Августинъ это въ особенности ясно понялъ и почувствовалъ, когда, скорбя о смерти друга, онъ искалъ и не находилъ утѣшенія въ манихейскомъ вѣроученіи. Самъ онъ вѣрно характеризуетъ свое тогдашнее настроеніе, какъ *taedium vivendi et moriendi metus* ***); въ немъ сознание пустоты и бессодержательности настоящаго усиливается безнадежностью будущаго. „Мнѣ опротивѣло все существующее,—говоритъ онъ,—опротивѣлъ самый свѣтъ“, опротивѣло все, кромѣ воплей и слезъ. И далѣе: когда я пытался успокоить душу мою въ мнимомъ' Богѣ, созданіи моего воображенія, „она вновь впадала въ пустоту и вновь обрушивалась на меня; и я оставался въ самомъ себѣ, въ несчастномъ мѣстѣ, гдѣ мнѣ было невыносимо оставаться и откуда выйти я не могъ. Ибо куда бѣжать моему сердцу отъ моего сердца? Куда я не послѣдую за самимъ собою“ ****)? Ища спасенія въ манихействѣ, онъ находилъ въ немъ лишь отраженіе своихъ субъективныхъ противорѣчій.

Въ мірѣ, гдѣ все призрачно и все лживо, нѣтъ ничего объективно-достовернаго, истиннаго. Самое наше сознаніе противорѣчиво. Если все въ мірѣ, не исключая и насъ самихъ,—ложь и противорѣчіе, если нѣтъ единой въ себѣ истины, то никакое объективное познаніе невозможно. Отъ дуалистическаго пессимизма всего только одинъ шагъ къ скептическому отчаянію. И вотъ, разочаровавшись въ ма-

*) De morib. Manichaeorum, cap. 11.

**) Contra Faustum, lib. II, cap. 5.

***) Confess., IV, 6,—слова, которыя могли бы послужить прекрасною характеристикой всего тогдашняго общественнаго настроенія.

****) Et ego mihi remanseram infelix locus, ubi nec esse possem, nec inde recindere. Quo enim cor meum fugeret a corde meo? Quo a me ipso fugerem? Quo me non sequeretur? Confess. IV, 7.

нихействѣ, Августинъ впадаетъ въ *скептицизмъ* новой академіи. Но этотъ скептицизмъ былъ лишь переходящимъ моментомъ его развитія и никогда не могъ овладѣть всецѣло его энергичной и страстной натурой. То было лишь временное и притомъ непродолжительное состояніе колебаній и нерѣшительности. „Мнѣ пришло на мысль, — говоритъ онъ, — что тѣ философы, которыхъ называютъ академиками, были осторожнѣе другихъ, утверждая, что нужно сомнѣваться во всемъ (*quod de omnibus dubitandum esse censuerant*), и что человѣкъ не можетъ познать чего-либо истиннаго“ *). „Итакъ, подобно академикамъ (какъ объ нихъ говорятъ), сомнѣваясь во всемъ и пребывая относительно всего въ колебаніи (*inter omnia fluctuans*), я рѣшилъ оставить манихеевъ, думая, что мнѣ не слѣдуетъ оставаться въ этой сектѣ, которой я уже предпочиталъ нѣкоторыхъ философовъ“ **). Очевидно, что мы имѣемъ здѣсь дѣло не съ абсолютнымъ скептицизмомъ, ни вообще съ какимъ бы то ни было опредѣленнымъ, установившимся міросозерцаніемъ, а только съ *признаніемъ относительной правоты* скептическихъ философовъ ***). Они правы въ томъ, что противоплагаютъ произвольнымъ догматическимъ настроеніямъ сомнѣніе въ силахъ и способностяхъ человѣческаго разума. Они правѣе другихъ, поскольку они смиреннѣе другихъ. Но если человѣкъ не въ состояніи познать истины однѣми собственными своими силами, то изъ этого не слѣдуетъ, чтобы самой истины не существовало. Если человѣкъ, предоставленный самому себѣ, не въ силахъ овладѣть истиной, то истина можетъ прійти навстрѣчу его усиліямъ и открыться ему сама. Недоступная рациональному познанію, она можетъ быть предметомъ откровенія. Въ такомъ случаѣ самый скептицизмъ обращается въ актъ смиренія, въ пассивное подчиненіе человѣческаго разума дѣйствию свыше. Скептицизмъ Августина, дѣйствительно, былъ для него лишь переходною ступеню къ мистическому міросозерцанію неоплатоническихъ философовъ.

*) Confess., V, cap. 10, § 19. **) Ibid., lib. V, cap. 14.

***) Ср. Storz: Philosophie d. heil. Augustinus, стр. 31.

„Ты волновалъ меня, Боже, — читаемъ въ Confessiones *), — внутренними побужденіями, чтобы я горѣлъ нетерпѣніемъ, доколѣ не удостовѣрюсь въ Тебѣ чрезъ внутреннее созерцаніе“. Мучительное состояніе сомнѣній и колебаній было лишь проявленіемъ неудовлетвореннаго исканія, и скептицизмъ Августина былъ лишь послѣдствіемъ его врожденнаго мистицизма, который не давалъ ему успокоиться на построеніяхъ догматическихъ. Мы уже видѣли раньше, какъ внутренняя достовѣрность самочувствія, возвышала его надъ скептическими сомнѣніями **). Пусть все существующее не достовѣрно; но я есмь и я хочу. Въ самомъ раздвоеніи моего сознанія и воли я нахожу единство, какъ абсолютное требованіе, какъ идеаль. Этого единства нѣтъ ни во внѣшней дѣйствительности, доступной моему чувственному опыту, ни во мнѣ самомъ: оно возвышается надо всѣмъ, что я нахожу въ моемъ земномъ опытѣ. Это идеаль, неизмѣримо превосходящій все земное, абсолютно трансцендентный. Я прихожу къ нему лишь черезъ отвлеченіе отъ всего внѣшняго, путемъ внутренняго созерцанія. Только сознаніе, собранное въ себѣ, внутренне сосредоточенное и отрѣшенное отъ всего чувственнаго, можетъ прійти къ признанію этого единства за предѣлами самага нашего сознанія. Достовѣрность моего самосознанія, моей воли — есть вмѣстѣ съ тѣмъ абсолютная достовѣрность ея трансцендентнаго идеала. Къ такому именно результату пришелъ Августинъ подѣ влияніемъ чтенія неоплатоническихъ философовъ, какъ это явствуетъ изъ его разсказа.

Побуждаемый ими войти въ самого себя (*redire ad me ipsum*), продолжаетъ онъ, „я углубился во внутрь моего существа, водимый Тобою, Боже, и могъ это сдѣлать, такъ какъ Ты былъ моимъ помощникомъ. Я вошелъ въ себя и увидѣлъ нѣкоторымъ умственнымъ зрѣніемъ, надъ этимъ моимъ душевнымъ окомъ, надъ мыслью моею неизмѣнный свѣтъ, не тотъ чув-

*) Confess., lib. VII, cap. 8. **) Confess. VII, 3.

ственный свѣтъ, который доступенъ всякой плоти“ *). Это уже не чувственное манихейское божество, разлитое въ пространствѣ, а абсолютно сверхчувственное начало. Этотъ объективный, нематеріальный свѣтъ, озаряющій насъ изнутри, являетъ собою совершенный контрастъ съ нашимъ скуднымъ немощнымъ сознаниемъ. „Ты поразилъ мое слабое зрѣніе,—продолжаетъ Августинъ,—Твоими могучими лучами (*radians in me vehementer*), и я содрогнулся любовью и ужасомъ и увидаль, что далеко отстою отъ Тебя, пребывая въ чуждой Тебѣ области, и какъ бы услышалъ голосъ Твой съ высоты: Я есмь пища сильныхъ; расти и будешь питаться Мною. И ты не превратишь Меня въ себя, какъ ты превращаешь хлѣбъ твой плотскій, но самъ превратишься въ Меня“ **).

Если истина не разлита во внѣшнемъ мірѣ и не заключена въ пространствѣ ни конечномъ, ни въ безграничномъ, то слѣдуетъ-ли отсюда, что самой истины не существуетъ? На этотъ вопросъ моего сознанія, говоритъ Августинъ, я услышалъ въ отвѣтъ голосъ Твой, какъ бы издали: Я есмь сущій (*Ego sum qui sum*). Въ этомъ Божественномъ Я Августинъ находитъ наконецъ предметъ своего исканія. Въ энергіи личнаго самосознанія Божества возстановляется утраченное единство и спасается моя единая личность. Это и есть то объективное мѣсто, гдѣ я нахожу себѣ покой, тотъ внутренній миръ, который освобождаетъ меня отъ мукъ раздвоеннаго сознанія. Утративъ Бога, мы блуждаемъ, не находя себѣ мѣста, и только въ Немъ обрѣтаемъ себя, приходимъ въ себя. „Гдѣ я былъ, Господи, когда искалъ Тебя? И Ты былъ прежде меня, *я же вышелъ изъ самого себя* (*a me discesseram*), не находилъ себя и тѣмъ болѣе—Тебя“ ***). Богъ есть „жизнь моей жизни“ ****). Утративъ Его, мы теряемъ цѣльность нашего существа, лишаясь внутренняго мира. „Ты сдѣлалъ насъ для Тебя, Господи,—читаемъ мы въ *Confessiones*,—и сердце наше тревожится, доколѣ не успо-

*) Confess. VII, 10. **) Ibid. ***) Confess. V, 2.

****) Выраженіе, безпрестанно повторяющееся у Августина.

коится въ Тебѣ“ *). Найдя Бога, мы какъ бы пробуждаемся отъ тяжелаго сна. „Evigilavi in te“, говоритъ Августинъ, рассказывая о своемъ обращеніи. „Я пробудился въ Тебѣ и иначе увидѣлъ въ Тебѣ безконечное, и зрѣніе это не было плотскимъ. И я воззрѣлъ на все существующее и увидалъ, что всѣ вещи обязаны Тебѣ своимъ существованіемъ и въ Тебѣ пребываетъ все конечное; но не такъ, какъ въ какомъ-либо протяженномъ мѣстѣ, такъ какъ Ты держишь все въ себѣ силою истины“ **).

Воспринявъ въ себя, такимъ образомъ, неоплатоническіе элементы, Августинъ однако и въ этомъ періодѣ не былъ вполне неоплатоникомъ. Для него на первомъ планѣ стоитъ жизненная, практическая задача, и умозрительный, мистическій идеалъ этихъ философовъ не удовлетворяетъ его по своей отвлеченности. Трансцендентное, мистическое „единство“ неоплатониковъ не побѣждаетъ раздвоенія земной дѣйствительности, и созерцательный мистицизмъ въ ихъ философіи уживается съ глубокимъ дуализмомъ. Неоплатонизмъ раздражается контрастомъ между отвлеченнымъ божественнымъ единствомъ, трансцендентнымъ, сверхчувственнымъ, абсолютно невоплотимымъ, и матеріей враждебной и чуждою божественной дѣйствительности. Эта матерія—начало всего несовершеннаго и злого въ мірѣ—противится Боже-ству. Она не имъ создана, существуетъ одинаково вѣчно съ Нимъ и не можетъ быть имъ внутренне превращена или уничтожена. Между небомъ и землею, между Божественнымъ и матеріальнымъ существуетъ непримиримая вражда; раздоръ спорящихъ началъ, борьба и раздвоеніе лежатъ въ основѣ всего существующаго. Ясное дѣло, что эта система не въ состояніи преодолѣть манихейскаго пессимизма, и Августинъ не для того покинулъ дуализмъ восточный, чтобы погрязнуть въ дуализмѣ эллинскомъ. Мы видѣли, что стремленіе спастись отъ этого рокового дуализма есть жизненный нервъ его философіи. Задача философии, какъ я уже

*) Confess. I, 1. **) Ibid. VII, 14, 15.

говориль, есть для него вмѣстѣ съ тѣмъ задача практическая, религиозная, *задача спасенія*. Міръ божественный для него есть прежде всего объективное, спасающее начало. Между тѣмъ, „единое“ неоплатониковъ абстрактно; все индивидуальное, личное въ немъ отрицается и уничтожается; человѣческая личность можетъ прійти къ его созерцанію лишь черезъ самоуничтоженіе въ экстатическомъ состояніи. Въ этомъ безличномъ божественномъ космосѣ личность человѣка не находитъ себѣ мѣста и покоя. Безличное Божество равнодушно и чуждо человѣку: оно его не бережетъ и *не спасаетъ*. Предметъ исканія Августина есть Божество, заинтересованное въ спасеніи человѣка, въ которомъ элементъ человѣческій, личный не уничтожается, а сохраняется, получая высшее содержаніе и средоточіе. Вотъ почему неоплатонизмъ у него тотчасъ получаетъ христіанскую окраску. На мѣсто абстрактнаго „единаго“ Плотина и Порфирія у него становится энергія личнаго самосознанія Божества, которое вступаетъ въ діалогъ съ человѣкомъ, отвѣчая его исканію: „Ego sum, qui sum“. Чтобы освободить насъ отъ раздвоенія нашей земной дѣйствительности, чтобы спасти насъ отъ страданія и смерти, Божественное единство должно стать фактомъ нашей дѣйствительности, проникнувъ ее собою. Чтобы спасти человѣка, Богъ долженъ стать въ непосредственныя, интимныя отношенія съ нимъ, *лицомъ къ лицу* съ нимъ,—однимъ словомъ, вочеловѣчиться. Чтобы спасти человѣчество *какъ родъ, какъ общество*, Божественный порядокъ долженъ воплотиться во всемірной общественной организаціи. Таковъ логическій процессъ, толкающій Августина отъ неоплатонизма къ христіанству и церкви. Отъ неоплатониковъ его отталкиваетъ именно отсутствіе *человѣчности* въ ихъ представленіи о Божествѣ. Онъ усваиваетъ себѣ цѣликомъ ихъ ученіе о вѣчномъ Божественномъ Логосѣ, перефразируя его въ извѣстныхъ выраженіяхъ Евангелія Іоанна *). Но эти глубокомысленныя умозрѣнія нео-

*) Confess., lib. VII, cap. 9.

платониковъ, повидимому столь согласныя съ христіанскимъ ученіемъ, не удовлетворяють будущаго отца церкви, потому что имъ чужда идея вочеловѣченія, боговоплощенія, которая одна въ состоянїи побѣдить дуализмъ, примиривъ человѣческое, земное съ божественнымъ. Ихъ Божество не снисходитъ къ людской немощи, не приходитъ на помощь страждущимъ и прошеніемъ не снимаетъ съ насъ грѣховной тяжести.

Параллельно съ неоплатонизмомъ, Августинъ испытываетъ другое мощное вліяніе, которое съ неотразимою силой влечетъ его въ томъ же направленїи. Въ то самое время, когда мистическій идеаль обращается для него въ практической императивъ, когда онъ ищетъ божественнаго единства въ земномъ, конкретномъ воплощенїи, онъ сталкивается съ могучею личностью Амвросія. Мнѣ нѣтъ надобности входить здѣсь въ подробную характеристику этого великаго іерарха. Достаточно отмѣтить въ его характерѣ тѣ черты, которыя такъ или иначе повліяли на міросозерпаніе его гениальнаго ученика. Амвросій есть, можно сказать, конкретное олицетвореніе могучей церковной организациі. Христіанская идея въ его лицѣ является, какъ сила все-сокрушающая, неодолимая: это какъ нельзя болѣе яркій образъ той всесильной благодати, которая торжествуетъ надъ человѣческимъ зломъ въ сильнѣйшихъ его проявленїяхъ, выноситъ борьбу съ высшей человѣческою властью. Въ лицѣ Амвросія представитель религіозной идеи торжествуетъ надъ человѣческимъ могуществомъ на его высшей ступени. Онъ выходитъ побѣдителемъ изъ столкновеній съ аріанской императрицей и повергаетъ въ прахъ такую колоссальную личность, какъ Феодосій Великій. вмѣстѣ съ тѣмъ это олицетворенный контрастъ между безсиліемъ и ничтожествомъ мірской власти въ лицѣ слабыхъ императоровъ, въ родѣ Граціана и Валентиніана II-го, и величіемъ духовной власти представителя церкви. Этотъ святой, утверждавшій, что государство въ церкви, а не церковь въ государствѣ, что церковь первѣе и больше госу-

дарства, — дѣйствительно господствуетъ и торжествуетъ надъ мірскою властью, являясь то въ роли суроваго судьи и наставника, то въ образѣ опекуна и дядьки слабоумныхъ императоровъ *). По своему характеру и тенденціямъ онъ во многихъ отношеніяхъ является предшественникомъ великихъ средневѣковыхъ папъ, предтечею Григоріевъ и Иннокентіевъ. Августинъ ищетъ религіозной идеи въ конкретномъ историческомъ воплощеніи. И вотъ христіанская идея является ему въ энергіи всесторонней практической дѣятельности. Онъ ищетъ объективнаго спасающаго начала, божественнаго единства, какъ объективной нормы человѣческой жизни и дѣятельности, и сталкивается съ могучей, вселенской организаціей церкви, представляемой колоссальною личностью великаго епископа. Но Амвросій импонируетъ ему не только внѣшней авторитетностью своего величія и могущества. Онъ миритъ въ себѣ церковный авторитетъ съ научнымъ образованіемъ; слово его звучитъ не только какъ внѣшнее предписаніе, но обладаетъ внутренней убѣдительною силой. Онъ олицетворяетъ собою церковь не только какъ единство внѣшнее, но какъ порядокъ разумный, какъ единство органическое, внутреннее. Слушая Амвросія, Августинъ впервые убѣждается въ возможности разумнаго истолкованія христіанскаго ученія, удостовѣряется въ отсутствіи кореннаго противорѣчія между разумнымъ знаніемъ и объективнымъ откровеніемъ **).

Въ лицѣ Амвросія христіанскій идеалъ является Августину, какъ всестороннее господство божественнаго порядка надъ жизнью, какъ всемогущая церковь, властвующая надъ индивидомъ и обществомъ, какъ *теократія*, въ которой мірское начало поглощено духовнымъ. Впечатлѣніе личности Амвросія, какъ сказано, наложило неизгладимую печать на міросозерцаніе Августа. Его христіанскій идеалъ связанъ навсегда съ этимъ впечатлѣніемъ, остался навсегда

*) Для всей характеристики св. Амвросія ср. De Broglie: L'empire et l'Eglise au IV-e siècle; т. III, ч. 2.

***) Confess., lib. VI, cap. 4.

идеаломъ *теократическимъ*. Такому вліянію способствовало глубокое сродство характеровъ обоихъ святителей. Какъ уже было нами указано, центральное впечатлѣніе всей жизни Августина есть контрастъ грѣха и всеильной благодати. Если благодать всеильна, а воля чловѣка ничтожна, то отсюда слѣдуетъ, что чловѣкъ, чтобы спастись, долженъ всецѣло пожертвовать своею свободою, отдавшись всѣмъ существомъ своимъ объективной благодати. Отдѣльный индивидъ долженъ исчезнуть въ объективномъ благодатномъ порядкѣ; чловѣкъ получаетъ свое значеніе и смыслъ лишь какъ органъ всемірнаго боговластія. Всеильной благодати соотвѣтствуетъ всевластная церковь, какъ ея воплощеніе. Такимъ образомъ вліяніе Амвросія совпадаетъ съ центральнымъ мотивомъ всей жизни и міросозерцанія нашего отца церкви.

Я не стану рассказывать здѣсь слишкомъ общеизвѣстныхъ подробностей его перехода въ христіанство. Насъ интересуетъ внутренняя исторія его міросозерцанія, а не внѣшнія событія его жизни. Достаточно будетъ отмѣтить здѣсь одну характерную черту этого обращенія. Самъ Августинъ приписываетъ этотъ глубокій внутренній переворотъ, въ немъ произошедшій, *внѣшнему чуду*. Въ минуту, когда его страданія—муки неудовлетвореннаго исканія—доходятъ до крайняго предѣла, внѣшній толчокъ выводитъ его изъ состоянія сомнѣнія и колебаній. Онъ слышитъ голосъ, говорящій *tolle et lege* (возьми и читай), и слышитъ плотскими ушами, но приписываетъ его откровенію свыше и, раскрывъ по внушенію этого голоса на удачу Св. Писаніе, нападаетъ въ немъ на текстъ, отвѣчающій его исканію, и относитъ этотъ текстъ къ себѣ, чѣмъ и рѣшается его обращеніе *). Для Августина въ высшей степени характеристично то, что въ самомъ обращеніи своемъ онъ видитъ какъ бы насиліе благодати надъ немощнымъ чловѣческимъ естествомъ. Благодать уже здѣсь является, какъ неодолимая сила, дѣйствующая на чловѣка извнутри и извнѣ, не только внутренними по-

*) Confess., lib. VIII, cap. 12.

бужденіями, но и внѣшними толчками. Она приводитъ насъ къ объективному единству не только путемъ внутренняго озаренія нашего ума и сердца, но и путемъ внѣшняго на-силія. Упомянутый рассказъ *Confessiones* написанъ прибли-зительно черезъ четырнадцать лѣтъ послѣ обращенія Августина съ точки зрѣнія уже вполне опредѣлившагося ученія о благо-дати, и мы вполне присоединяемся къ мнѣнію Гастона Бу-асье *) и Гарнака **), которые утверждаютъ, что въ эту эпоху Августинъ былъ склоненъ представлять свое обра-щеніе болѣе внезапнымъ, чѣмъ оно было на самомъ дѣлѣ. Внезапнымъ оно дѣйствительно не было, а было, напротивъ того, какъ мы старались показать во всей этой главѣ, под-готовлено всѣмъ предшествовавшимъ развитіемъ нашего пи-сателя. Отойдя на разстояніе, онъ могъ видѣть свое про-шедшее въ новомъ освѣщеніи и могъ ошибаться въ оцѣнкѣ значенія тѣхъ или другихъ событій, но никто не заподозритъ его въ томъ, чтобы онъ сочинялъ самыя событія. Для насъ, слѣдовательно, остается тотъ въ высшей степени важный фактъ, что обращеніе Августина для него связалось съ впе-чатлѣніемъ внѣшняго чуда. Уже въ этомъ впечатлѣніи со-держится поводъ къ фаталистической теоріи благодати, раз-витой имъ впослѣдствіи, согласно которой благодать дѣй-ствуетъ на нашу волю не только какъ внутренняя необхо-димость, но и какъ внѣшній фатумъ, и воля наша превра-щается въ автоматическій органъ ея предначертаній.

Мы прослѣдили міросозерпаніе бл. Августина въ процес-сѣ его постепеннаго возникновенія и пришли къ той точкѣ, гдѣ оно фиксируется, утверждаясь незыблемо на христіан-ской основѣ. Вглядываясь въ ученіе, построенное имъ на этомъ фундаментѣ, мы увидимъ, что прошедшее не исчезло въ немъ безслѣдно, что элементы, опредѣлившіе собою раз-витіе Августина - язычника, реагируютъ потомъ и въ его христіанскомъ сознаніи. Это языческое прошлое даетъ намъ

*) *Fin du paganisme*, т. I, кн. III, гл. 3, стр. 338—342.

**) *Dogmengesch.* т. III, стр. 84.

ключъ къ уразумѣнію религіозно-философской системы великаго учителя церкви.

Развитіе Августина, какъ мы могли убѣдиться изъ всего вышеизложеннаго, совершило полный кругъ, вернувшись послѣ долгаго блужданія и странствованія къ исходной своей точкѣ—къ христіанскому міросозерцанію его матери. Вглядываясь глубже въ это міросозерцаніе, мы увидимъ, что оно сохраняетъ въ себѣ тотъ могучій философскій идеализмъ, который пробудился въ немъ подъ вліяніемъ цицероновскаго „Гортензія“. Далѣе, мы найдемъ въ немъ и манихейскіе элементы. Онъ противопоставляетъ пессимизму манихеевъ оптимистическую теодицею, удержавъ вмѣстѣ съ тѣмъ долю истины, заключающуюся въ немъ: ибо, будучи оптимистомъ въ надеждѣ лучшей жизни, онъ сохраняетъ вполнѣ согласное съ христіанствомъ *пессимистическое отношеніе* къ жизни земной. Но, удержавъ элементъ истины, заключавшійся въ манихействѣ, онъ не вполнѣ освободился и отъ его лжи. Вступивъ тотчасъ послѣ обращенія въ борьбу съ своими прежними заблужденіями, Августинъ отстаиваетъ противъ манихейскаго дуализма единство божественнаго порядка вселенной; противъ двоебожія послѣдователей Манеса онъ развиваетъ ученіе строго монотеистическое; ихъ раціоналистическому субъективизму онъ противопоставляетъ объективный церковный авторитетъ. Ища спасенія отъ раздвоившейся вселенной, онъ развиваетъ ученіе объ идеальномъ единствѣ мірового плана, отъ вѣка заключающагося въ божественномъ сознаніи. Раздвоившемуся въ себѣ человѣческому сознанію онъ противопоставляетъ объективное откровеніе. Но и среди борьбы онъ не освобождается вполнѣ отъ вліянія своихъ противниковъ, и бессознательное манихейство продолжаетъ реагировать въ его міросозерцаніи. Зло въ ученіи Августина уже не ограничиваетъ *извнѣ* Божества, но включается въ міровой планъ, какъ необходимый моментъ божественнаго предопредѣленія, логически вытекающей изъ самораскрытія божественной мысли о сотворенномъ. Зло перестаетъ быть *внѣшней границей* для Божества, но за то становится *вну-*

тренней необходимостью для божественной воли: оно представляет собою необходимый момент самооткровения божественной мысли, какъ темный фонъ, на которомъ обрисовывается красота и благость божественной мысли о сотворенномъ. Зло, тварный эгоизмъ, не побѣждается внутренно, въ потенціи, а втискивается насильственно въ міровой планъ, служа необходимымъ средствомъ чуждой ему цѣли добра. Августинъ никогда не могъ совершенно преодолѣть манихейскаго дуализма, и единство, которое онъ ему противопоставляетъ, есть постольку единство насильственное, внѣшнее *).

Углубляясь, далѣе, въ міросозерцаніе нашего отца церкви, мы найдемъ въ немъ тотъ *скептицизмъ*, который, какъ мы видѣли, выражается въ смиреніи ума, въ сознаніи неспособности человѣка однѣми собственными его силами познать истину. Нечего и говорить о томъ, что оно сохраняетъ въ себѣ *мистическій идеаль* неоплатониковъ; подобно неоплатоникамъ, оно разсматриваетъ все существующее *sub specie aeterni*, относя всѣ единичныя вещи къ ихъ вѣчной сверхчувственной идеѣ. Затѣмъ, какъ мы видѣли, оно носитъ на себѣ печать могучаго *вліянія Амвросія*.

Эти элементы міросозерцанія нашего отца церкви частью суть необходимые моменты христіанскаго сознанія, частью же содержатъ въ себѣ примѣсь лжи, характеризующей ту одностороннюю форму христіанства, которая выразилась въ твореніяхъ Августина.

Всѣ тѣ, кому христіанство не достается даромъ, кто получаетъ его не какъ наслѣдственный даръ, а приходятъ къ нему разумомъ и волею путемъ свободнаго изслѣдованія, неизбѣжно проходятъ черезъ идеалистическіе порывы молодости и черезъ отчаяніе пессимистовъ и скептиковъ: чтобы увѣровать въ мистическій идеаль христіанства, нужно вмѣстѣ съ пессимистами отчаяться въ земной дѣйствительности; но, чтобы подчиниться церкви, нужно

*) По тому самому и пессимизмъ его, какъ мы увидимъ впоследствии, на ряду съ христіанскимъ элементомъ заключаетъ въ себѣ примѣсь манихейской лжи.

вмѣстѣ съ скептиками отрѣшиться отъ рационалистическаго самомнѣнія и гордости разума. Чтобы быть христіаниномъ, нужно увѣровать въ сверхчувственную идею и признать надъ собою божественный авторитетъ. Моменты развитія Августина суть, такимъ образомъ, до нѣкоторой степени необходимыя моменты въ христіанствѣ, и его *Confessiones* постольку могутъ быть названы феноменологіей христіанскаго сознанія.

Но міросозерцаніе нашего отца церкви, какъ мы уже говорили, и какъ мы еще болѣе убѣдимся впоследствии, содержитъ въ себѣ примѣсь субъективной и мѣстной лжи. Мы уже говорили о томъ, что онъ не вполне преодолѣлъ въ себѣ манихейскій дуализмъ, и что единство, которое онъ противопоставляетъ послѣдователямъ Манеса, есть единство насильственное, внѣшнее. Послѣднее обстоятельство имѣло неисчислимыя послѣдствія не только для самого Августина, но и для всей той западной формы христіанства, которой онъ былъ родоначальникомъ и основателемъ.

Эпоха Августина, какъ мы уже говорили въ началѣ этой главы, характеризуется столкновеніемъ и борьбою двухъ противоположныхъ полюсовъ — церкви съ ея единствомъ и атомной личности. Что же, спрашивается, могло противопоставить западное, латинское христіанство исканію свободной личности и анархическому индивидуализму двухъ обществъ? Это мы видимъ въ системѣ Августина. Индивидуальной свободѣ онъ противопоставляетъ *насиліе благодати*. Безпорядку и анархіи онъ противопоставляетъ единство божественнаго плана, какъ *внѣшній порядокъ*, обнимающій все существующее, который, какъ мы уже говорили, не упраздняетъ зло и эгоизмъ, а подчиняетъ его лишь внѣшнимъ образомъ своимъ цѣлямъ. Божественное единство, какъ универсальный законъ всего, что есть, и идеальная норма всего, что должно быть, какъ производящая причина и конечная цѣль всего существующаго, — такова основная мысль Августина, проведенная имъ послѣдовательно черезъ всю его систему. Но это не есть единство свободное, въ которомъ свободное Божество вступаетъ въ союзъ съ сво-

бодною тварью, а единство абстрактное, въ которомъ Богъ лишь внѣшнимъ образомъ господствуетъ надъ міромъ,—единство принудительное, насильственное.

Пророкъ и предтеча средневѣкового католичества, Августинъ уже заключаетъ въ себѣ до нѣкоторой степени какъ положительныя, такъ и отрицательныя его стороны.

Въ моментъ обращенія Августина всѣ элементы его христіанскаго міросозерцанія уже на-лицо, и все послѣдующее есть лишь развитіе и примѣненіе тѣхъ началъ, которыя уже въ то время назрѣли въ его сознаніи. Обозрѣвая всю его литературную дѣятельность, мы отмѣтимъ въ развитіи его ученія три стадіи, соотвѣтствующія борьбѣ его съ тремя христіанскими ересями—манихействомъ, донатизмомъ и пелагіанствомъ: 1) противъ манихеевъ, какъ мы видѣли, онъ развиваетъ ученіе объ *объективномъ единствѣ мірового плана* и противопоставляетъ ихъ раціонализму *единство церковнаго авторитета*; 2) противъ донатистовъ тотъ же принципъ единства мірового порядка специфицируется, какъ *unitas ecclesiae*; ихъ церковному партикуляризму противопоставляется *католическій универсализмъ*; 3) противъ пелагіанъ, отрицающихъ благодать, утверждается *единство дѣйствія благодати*, какъ объективнаго спасающаго начала, *единство, какъ всеобщее предопредѣленіе*, торжествующее надъ индивидуальной человѣческой свободой. Во всѣхъ трехъ стадіяхъ одинъ и тотъ же принципъ—идеальное единство—специфицируется какъ архитектурическій принципъ вселенной, какъ принципъ социальной организаціи человѣческаго общества и какъ содержаніе субъективной человѣческой свободы. Развивая отдѣльныя стороны своего ученія противъ ересей, отрицающихъ ту или другую сторону христіанства, Августинъ сосредоточиваетъ и суммируетъ его во всей его полнотѣ противъ язычниковъ. Здѣсь идеаль нашого мыслителя получаетъ самое законченное и совершенное свое выраженіе, формулируется какъ *Civitas Dei*, какъ единство всемірнаго боговластія.

Кн. Евгений Трубецкой.

(Продолженіе впрѣдъ).

Мораль жизни и свободного идеала.

(Окончаніе).

VIII.

Переходя къ критикѣ ученія Гюйо, начнемъ съ признанія того, что система его носить гипотетическій характеръ, такъ какъ она кладетъ въ основу свою положеніе, которое, хотя и выражаетъ истинный и дѣйствительный фактъ, подлежащій научной провѣркѣ, но не есть тѣмъ не менѣе *полное выраженіе дѣйствительности*. Въ этой реальной дѣйствительности еще заключается нѣчто такое, что въ данный фактъ не входитъ, но безъ чего теорія Гюйо не будетъ полна, не будетъ намъ показывать вещи такъ, какъ онѣ происходятъ на самомъ дѣлѣ. На это намъ могутъ возразить, что Гюйо вовсе и не имѣетъ въ виду построеніе такой теоріи нравственности, которая охватывала бы всю нашу жизнь сполна... Онъ хочетъ построить такую систему, которая положила бы въ свою основу только *безспорные факты*, подлежащіе научной провѣркѣ, и исключала бы всѣ факты, не могущіе быть научно провѣренными,—предоставивъ сферу нравственныхъ дѣйствій, которая имѣетъ отношеніе къ этимъ послѣднимъ, на личную самопроизвольную дѣятельность каждого, согласно его свободной индивидуальной гипотезѣ.

Но мы вовсе и не обращаемся къ Гюйо съ требованіемъ, чтобы онъ клалъ въ основаніе своей системы факты, даже и не могушіе быть научно провѣренными. Мы только желаемъ, чтобы *всѣ* тѣ факты, въ которыхъ удостовѣряетъ насъ точная положительная наука, были поставлены въ основаніе нравственности, разсматриваемой съ научной точки зрѣнія; что если наука о нравственности и принуждена имѣть до нѣкоторой степени условный характеръ, то, чтобы этотъ условный характеръ былъ по возможности меньше, — чтобы предположеніе, положенное въ ея основаніе, шире охватывало дѣйствительность и болѣе соотвѣтствовало ей; чтобы тѣ факты, которые прежде могли составлять предметъ метафизической гипотезы, наука о нравственности понемногу приобщала къ себѣ и расширяла тѣмъ самымъ свою область, отвоевывая ее у метафизики.

Если только мы допускаемъ, что въ настоящее время наука о нравственности не можетъ быть сопротязенна со всею сферою нравственныхъ дѣйствій, что она, слѣдовательно, по причинѣ своего относительнаго безсилія, должна оставить мѣсто для метафизики, то мы этимъ самымъ признаемъ въ ней возможность неопредѣленнаго прогресса и совершенствованія, такъ какъ до тѣхъ поръ наука о нравственности не будетъ совершенной, пока она не объяснитъ всѣ нравственные поступки, пока она не охватитъ всю сферу нравственныхъ дѣяній. Быть-можетъ, наука о нравственности никогда этого и не достигнетъ и не можетъ достигнуть (предрѣшать этого мы во всякомъ случаѣ не должны и не имѣемъ права), тѣмъ не менѣе ея совершенствованіе заключается въ постоянномъ и непрерывномъ расширеніи той области фактовъ, которую она охватываетъ.

Итакъ, обратимся снова къ нашему вопросу: всѣ-ли факты, которые констатируетъ современная наука, Гюйо включилъ въ постулаты, положенный имъ въ основаніе своей системы нравственности? Намъ кажется, что нѣтъ... Какъ мы уже знаемъ, въ основаніе научной теоріи нравственности Гюйо кладетъ универсальный фактъ стремленія всѣхъ

живыхъ существъ къ сохраненію и увеличенію своей индивидуальной жизни. Интенсивность индивидуальной жизни и стремленіе къ ея сохраненію на прежней высотѣ или къ поднятію выше—такова цѣль нашихъ сознательныхъ дѣйствій и такова же причина, производящая всякое дѣйствіе безсознательное. Съ этимъ, конечно, нельзя не согласиться. Но тутъ возникаетъ вопросъ: исчерпываются-ли этимъ однимъ всѣ цѣли человѣческихъ дѣйствій? Не существуетъ-ли рядомъ какой-нибудь другой универсальной причины и универсальной цѣли дѣйствій, и не можетъ-ли эта другая универсальная причина и цѣль дѣйствій быть объединена въ одно цѣлое съ тою, которую указываетъ намъ Гюйо? Намъ кажется, что такая цѣль дѣйствительно существуетъ, и что она можетъ быть установлена научно, какъ фактъ. Въ чемъ же она заключается?

Прежде чѣмъ подойти къ опредѣленію означенной цѣли, постараемся выяснитъ себѣ, можно-ли, не погрѣшая противъ истины, становиться на исключительно *индивидуалистическую* точку зрѣнія; не окрасятся-ли при этомъ для насъ всѣ факты въ нѣсколько иной цвѣтъ, чѣмъ какой они имѣютъ въ реальной дѣйствительности? Даже болѣе того: желая стать на индивидуалистическую точку зрѣнія, не принуждаемся-ли мы самими фактами становиться еще на другую, болѣе широкую точку зрѣнія? Какую бы индивидуальность мы ни взяли,—кромѣ того, что она представляетъ самостоятельное цѣлое, она всегда также является частью какого-нибудь другого, болѣе обширнаго цѣлаго. Это—фактъ, который распространяется не только на живую индивидуальность, но даже и на всю неорганизованную матерію. Атомъ является составною частью молекулы, молекула — составною частью органическаго или неорганическаго тѣла. Клѣточка является составною частью органа, органъ — составною частью индивидуума; наконецъ, самъ индивидуумъ — составною частью группы индивидуумовъ и т. д. Кромѣ этого факта, который констатируетъ намъ наука, она устанавливаетъ также и другой фактъ: каждая

часть, въ которой совершается какое-нибудь самостоятельное измѣненіе въ извѣстномъ направленіи, въ то же время претерпѣваетъ измѣненіе, совершающееся въ томъ цѣломъ, къ которому она принадлежитъ. Атомъ, кромѣ своего самостоятельнаго движенія, какъ цѣлое, принимаетъ также участіе въ томъ движеніи, которое совершаетъ молекула, представляющая систему этихъ атомовъ. А сама молекула, входящая, напримѣръ, въ составъ какого-нибудь катящагося шара, а слѣдовательно и атомъ, входящій въ составъ этой молекулы, — развѣ не принимаютъ они участія въ движеніи этого шара, какъ цѣлой системы молекулъ и атомовъ? То же самое справедливо, когда мы поднимаемся выше, къ живымъ организованнымъ существамъ. Какой-нибудь органъ нашего тѣла, кромѣ безсознательнаго стремленія къ своему функціонированію, принимаетъ участіе въ функціонированіи организма, какъ цѣлаго. А каждый отдѣльный индивидуумъ — не является-ли онъ самъ, въ свою очередь, членомъ цѣлой группы болѣе или менѣе ему подобныхъ индивидуумовъ и, какъ часть этой группы, не принимаетъ-ли онъ участія въ томъ движеніи, которое совершаетъ эта группа, какъ цѣлое?*) Все это несомнѣнно, и тысячи доказательствъ этого намъ доставляетъ наука. Біологія, психологія, социологія представляютъ много примѣровъ послѣднему факту.

Отсюда ясно, что для того, чтобы стать на индивидуалистическую точку зрѣнія, какъ это хочетъ сдѣлать Гюйо для построенія научной морали, и чтобы эта индивидуалистическая

*) Утвержденіе, что индивидуумъ составляетъ часть общества, и что между нимъ и остальными членами общества или между нимъ и цѣлымъ обществомъ существуетъ взаимодействіе, отнюдь не должно быть смѣшиваемо съ органическою теоріей общества, какъ она понимается у Спенсера, Лиліенфельда и т. д. Если общество и можетъ быть уподоблено до нѣкоторой степени организму, то оно во всякомъ случаѣ есть нѣчто большее, чѣмъ организмъ. По мнѣнію Фулье, „человѣческое общество на столько, на сколько оно представляетъ организмъ, стремится концентрироваться въ одно единичное „я“, — на столько же, на сколько оно является договорнымъ, оно предполагаетъ многія „я“ и поддерживаетъ въ лонѣ своемъ ихъ различіе“ (*A. Fouillée: „La science sociale contemporaine“*, p. 400).

точка зрѣнія охватила индивидуума сполна, мы должны не только брать его какъ цѣлое, но также и какъ часть другого, болѣе обширнаго цѣлаго. Чтобы выяснить цѣль его жизни, мы должны не только стараться опредѣлить ту цѣль, явную или скрытую, которую онъ преслѣдуетъ, какъ самостоятельное цѣлое, но также и ту цѣль, въ достиженіи которой онъ участвуетъ, какъ часть другого, болѣе обширнаго цѣлаго. Только соединивъ обѣ эти цѣли, мы получимъ дѣйствительную, истинную цѣль его жизни, цѣль его, какъ реальной индивидуальности, которая не отторгнута нами отъ всего ее окружающаго.

Восходя послѣдовательно все выше и выше, отъ менѣе широкаго цѣлаго къ болѣе широкому, мы дойдемъ, наконецъ, до самаго широкаго цѣлаго, которое охватывается нами въ понятіи міра. И каждое живое существо, въ томъ числѣ и человѣкъ, и даже каждый ничтожный атомъ, оказываясь принадлежащимъ къ цѣлому, постепенно все болѣе и болѣе возрастающему въ своемъ размѣрѣ, въ концѣ концовъ окажутся частью самаго обширнаго цѣлаго — міра... И можно сказать, что если міръ, какъ цѣлое, имѣетъ какое-нибудь движеніе въ извѣстномъ направленіи, то и каждая часть міра, — слѣдовательно, и человѣкъ — принимаетъ сознательное или безсознательное участіе въ этомъ движеніи. Но, могъ бы сказать намъ Гюйо, здѣсь начинается область метафизики, — личныя произвольныя догадки о томъ, куда и въ какомъ направленіи движется міровая жизнь: точная наука не даетъ намъ никакихъ по этому поводу указаній. Итакъ допустимъ, что мы не знаемъ, куда движется то, самое великое цѣлое, которое называется міромъ, и что мы не знаемъ, какое участіе принимаетъ въ этомъ движеніи отдѣльная личность (хотя, — хочетъ она, или не хочетъ, — въ силу солидарности всѣхъ міровыхъ явленій, она вынуждена принимать это участіе); но вѣдь у насъ имѣются болѣе или менѣе научныя данныя о томъ движеніи, которое совершаетъ общество, какъ цѣлое, и о томъ участіи, какое принимаютъ при этомъ отдѣльныя личности, его составляющія. Игнорировать эту сторону вопроса нѣтъ никакой возможности.

Кромѣ того, необходимость съ самаю же начала принимать во вниманіе то отношеніе, въ которое данная индивидуальность поставлена къ цѣлому, и невозможность становиться на *исключительно* индивидуалистическую точку зрѣнія,—еще болѣе станетъ намъ ясной, когда мы обратимся къ самимъ условіямъ человѣческаго пониманія. „Мы не можемъ,—говоритъ Спенсеръ,—составить себѣ никакой идеи о части безъ помощи возникающей при этомъ идеи о нѣкоторомъ цѣломъ, къ которому эта часть принадлежитъ, и точно такъ же,—продолжаетъ онъ далѣе,—мы не можемъ имѣть *правильной идеи* о части, не имѣя правильной идеи о соотносительномъ ей цѣломъ“ *). И это тѣмъ въ большей степени справедливо, когда между частью и цѣлымъ, какъ мы это имѣемъ въ данномъ случаѣ, существуетъ вѣчное, постоянное, никогда не прекращающееся взаимодѣйствіе, конецъ котораго означалъ бы конецъ жизни и развитія. Если мы имѣемъ систему взаимно-связанныхъ между собою тѣлъ, то всякое измѣненіе, которое совершается въ одномъ изъ нихъ, отражается на всѣхъ остальныхъ или на цѣлой системѣ. Но такую систему взаимно-зависимыхъ явленій представляетъ міровая жизнь съ точки зрѣнія современной науки. Существованіе и жизнь самаго послѣдняго атома есть результатъ жизни всей вселенной, и самое ничтожное жизненное проявленіе отражается въ самомъ отдаленномъ краѣ міра и производитъ хотя бы самую незначительную перемѣну, но все же перемѣну, въ ходѣ *всего* мірового развитія.

Конечно, всякое измѣненіе, совершающееся съ частью, сильнѣе отражается на близлежащихъ частяхъ, чѣмъ на болѣе отдаленныхъ,—все равно какъ камень, брошенный на воду, поднимаетъ около себя ясныя, осязательныя волны, которыя, по мѣрѣ увеличенія разстоянія, до такой степени становятся малыми, что не могутъ быть замѣтны простому глазу. Такъ и жизнь человѣческой личности, производя

*) Г. Спенсеръ: „Основанія науки о нравственности“, стр. 7.

ясныя, осязательныя вліянія на жизнь непосредственно окружающих ее людей, на свою семью, напрімѣръ, производить уже менѣ замѣтное вліаніе на тотъ народъ, въ составъ котораго она входитъ; еще менѣ уловимо это вліаніе, если мы возьмемъ все человѣчество, и, быть-можетъ, оно совсѣмъ неуловимо, если мы возьмемъ цѣлый міръ. То же самое справедливо и для обратнаго дѣйствія цѣлаго на части. Семья, общество, человѣчество, міръ — это тѣ корни, изъ которыхъ вырастаетъ и которыми питается гордый, могучій стебель индивидуальной жизни, но индивидуальная жизнь, питаясь на счетъ общей жизни, сама, въ свою очередь, ее поддерживаеъ и питаетъ. Попробуйте отдѣлить стебель отъ корней — и стебель засохнетъ и не дастъ ни листьевъ, ни плодовъ, ни цвѣтовъ... Если практически невозможно въ реальной жизни отдѣлить индивидуума отъ остальнаго міра, не посягая на самую индивидуальную жизнь въ ея основаніи, то и теоретически немислимо понять индивидуальную жизнь, сдѣлавъ абстракцію отъ универсальной жизни, на почвѣ которой она вырастаетъ. Какъ при такомъ тѣсномъ сплетеніи личности съ цѣлымъ міромъ раздѣлить ихъ *вполнѣ* другъ отъ друга и указать, гдѣ кончается личность и гдѣ начинается остальной міръ? Такая задача не только невозможна, но и бесплодна, — кто становится на точку зрѣнія жизни, тотъ самою этою жизнью обязывается разсматривать міръ и индивидуума (или, по крайней мѣрѣ, при современномъ уровнѣ знаній — человѣчество и индивидуума), какъ одно цѣлое. Вѣдь самъ же Гюйо говоритъ, что обособленная личность (*personnalité séparée*) для современной психологіи является не чѣмъ инымъ, какъ иллюзіей...

Но какъ же въ такомъ случаѣ быть?! Ни цѣлое, ни части мы не можемъ постигнуть независимо другъ отъ друга. Правильная идея о цѣломъ предполагаетъ правильную идею о частяхъ, а правильная идея о части — правильную идею о цѣломъ, къ которому она принадлежитъ. Значить-ли изъ этого, что мы не можемъ постигнуть ни того, ни другого?

Значить-ли это только, что мы можемъ постигнуть ихъ лишь одновременно,—не путемъ аналитическаго изслѣдованія, разсматривая каждое изъ нихъ порознь, а путемъ *синтеза*, который сплавляетъ ихъ въ нѣчто единое. Аналитическое и обособленное изслѣдованіе можетъ имѣть только подготовительное значеніе; но не оно даетъ намъ правильное понятіе о предметѣ, а синтезъ, который соединяетъ въ одно цѣлое отдѣльныя аналитическія изслѣдованія. Можно, конечно, ради удобства изученія стать съ самаго начала на индивидуалистическую точку зрѣнія, какъ это дѣлаетъ Гюйо, хотя и при этомъ будетъ предполагаться нѣкоторая напередъ составленная идея о цѣломъ. Но затѣмъ нужно точно такимъ же образомъ стать на точку зрѣнія цѣлаго, и только произведя синтезъ этихъ обоихъ гипотетическихъ изслѣдованій, мы получимъ истинную, возможную для насъ, при современномъ уровнѣ знаній, идею о функціяхъ части и цѣлаго. Обособленное изслѣдованіе, безъ объединяющаго затѣмъ синтеза, никогда не приведетъ насъ къ дѣйствительному познанію ни самихъ себя, ни общества, ни міра, или, выражаясь короче, ни индивидуальной, ни универсальной жизни.

„Отбросивъ всякій законъ, предшествующій фактамъ и стоящій выше ихъ,—говоритъ Гюйо,—слѣдовательно, законъ *a priori* и категорическій, мы должны исходить изъ самихъ фактовъ, чтобы извлечь законъ,—изъ реальности, чтобы получить идеаль, изъ природы, чтобы построить нравственность. Существенный же фактъ нашей природы — это то, что мы—живыя, чувствующія и мыслящія существа: это—жизнь въ своей формѣ, одновременно физической и нравственной, у которой мы должны допросить о принципѣ поведенія“ *). Но существенный фактъ нашей природы не исчерпывается только тѣмъ, что мы—живыя, чувствующія и мыслящія существа, не исчерпывается только тѣмъ сознаниемъ, что мы живемъ и существуемъ. Столь же существенный фактъ на-

*) *M. Guyau*: „Esquisse d'une morale“, p. 244.

шей природы составляет и никогда не покидающее насъ сознание; что существуетъ внѣшній міръ, и что этотъ внѣшній міръ тоже измѣняется и представляетъ намъ картину жизни, болѣе или менѣе аналогичную нашей. Этотъ существенный фактъ нашей природы мы должны тоже принять во вниманіе при рѣшеніи вопроса о принципѣ нашего поведенія. Вводить его вовсе не значитъ вводить въ область науки чуждыя ей метафизическія соображенія. Если наши догадки о ходѣ мірового развитія въ цѣломъ болѣе или менѣе проблематичны и потому носятъ метафизическій характеръ, то вѣдь никто же не скажетъ, что коллективная психологія и социологія являются не чѣмъ инымъ, какъ метафизикой. Наука о нравственности должна соединить въ себѣ *все* наше знаніе индивидуальной жизни и *все* наше знаніе общей жизни для того, чтобы получить изъ *всѣхъ*, добытыхъ уже наукою, фактовъ—законъ, чтобы извлечь изъ *всей* доступной намъ реальности идеаль и изъ *всей* извѣстной намъ природы — нравственность. Если наука о нравственности и должна „сама себя ограничить“, чтобы придать себѣ „большій характеръ достовѣрности“, то это ограниченіе не должно во всякомъ случаѣ простирается черезчуръ далеко, дальше того, чѣмъ это допускается современнымъ уровнемъ нашего знанія. А по мѣрѣ того, какъ знаніе индивидуальной и общей жизни будетъ расширяться,—будутъ раздвигаться и границы науки о нравственности, которыя имѣютъ такимъ образомъ условный характеръ, опредѣляемый состояніемъ знанія въ данное время.

Какъ мы уже сказали, можно считать безспорно установленнымъ современною наукою тотъ фактъ, что индивидуумъ стремится также къ нѣкоторой цѣли, которая является цѣлью или результатомъ движенія цѣлаго. Можемъ-ли мы однако опредѣлить эту цѣль? Намъ кажется, что можемъ, и для ея опредѣленія нѣтъ надобности даже удаляться куда-нибудь далеко отъ положенія самого Гюйо. вмѣстѣ съ нимъ мы принимаемъ, что каждое живое существо стремится упорствовать въ своемъ существованіи; но

этотъ законъ, какъ полагаетъ это и самъ Гюйо, есть законъ всего существующаго, даже самаго послѣдняго атома эеира. Слѣдовательно, мы можемъ сказать, что и каждая система, состоящая изъ извѣстныхъ взаимно-связанныхъ между собою частей, точно такъ же стремится упорствовать въ своемъ существованіи. И такъ какъ каждая часть этой системы участвуетъ въ движеніи цѣлаго, то мы можемъ сказать, что и каждая часть, кромѣ тенденціи упорствовать въ своемъ собственномъ существованіи, имѣетъ также тенденцію упорствовать въ существованіи того цѣлаго, въ составъ котораго она входитъ. Каждый органъ, кромѣ тенденціи къ своему функціонированію, благодаря которому только онъ и можетъ сохраняться и развиваться, имѣетъ также тенденцію къ правильному функціонированію организма, какъ цѣлаго. Точно такъ же и человѣкъ, кромѣ стремленія къ сохраненію и увеличенію своей собственной жизни, имѣетъ также стремленіе къ сохраненію и увеличенію жизни общественной, которою въ послѣднемъ счетѣ сводится къ увеличенію общей суммы жизни составляющихъ общество единицъ.

Жизнь и для насъ, какъ и для Гюйо, является тою универсальною причиною, которая порождаетъ дѣятельность, и тою универсальною цѣлью всѣхъ живыхъ существъ, къ которой они произвольно или сознательно стремятся; но только эта жизнь не есть одна жизнь индивидуальная,—это также жизнь общая, имѣющая мѣсто внѣ первой, въ большей или меньшей совокупности индивидуальностей. Если Спенсеръ утверждаетъ, что „удовольствіе гдѣ бы то ни было, когда бы то ни было, для какого бы то ни было существа или существъ“ составляетъ неизгладимый основной элементъ нравственной интуиціи, подобно тому, какъ пространство составляетъ необходимую форму умственной интуиціи *),—то мы въ этомъ же смыслѣ могли бы сказать, что *жизнь гдѣ бы то ни было, когда бы то ни было, для какого бы то ни было существа или существъ, есть въ дѣйствительности неизгладимое основаніе нравственной интуиціи.*

*) Г. Спенсеръ: „Основанія науки о нравственности“, стр. 59.

Въ случаѣ принятія этого положенія, наука о нравственности, основанная на положительныхъ фактахъ, можетъ опредѣляться также, какъ это мы видимъ у Гюйо, какъ „наука, которая имѣетъ своимъ предметомъ всѣ средства къ сохраненію и увеличенію матеріальной и интеллектуальной жизни“, но при этомъ должно подразумѣвать не одну только жизнь индивидуальную, но и общую. Наука о нравственности обнимаетъ собою также всѣ дѣйствія существъ, ведущія къ этой цѣли и, слѣдовательно, клонящіяся къ созданію болѣе совершенной формы общественныхъ отношеній, — потому что самой совершенной формой общества будетъ та, которая будетъ обезпечивать наибольшую сумму *общечеловѣческой* жизни.

IX.

Утвержденіе, что индивидуумъ имѣетъ тенденцію къ преслѣдованію двухъ цѣлей — сохраненія и увеличенія какъ индивидуальной, такъ и общей жизни, нисколько не заключаетъ въ себѣ утвержденія, что между жизнью части и цѣлаго существуетъ полная гармонія, хотя оно дѣйствительно заключаетъ въ себѣ скрытое утвержденіе, что между той и другой не существуетъ *полнаго* антагонизма. Полный антагонизмъ, полное исключеніе одной жизни другою сдѣлали бы только абсолютно-невозможными и ту и другую и повели бы, вѣроятно, къ прекращенію всякой жизни. Для того, чтобы жизнь могла существовать, между жизнью части и жизнью цѣлаго должна существовать хотя *нѣкоторая* гармонія. А для того, чтобы жизнь могла правильно развиваться и возрастать въ своей интенсивности, эта гармонія должна становиться все шире и полнѣе. Очевидно, что если возрастаніе индивидуальной жизни, вмѣсто того, чтобы исключать возрастаніе жизни общей, ведетъ, напротивъ того, къ этому возрастанію, и если возрастаніе общей жизни имѣетъ въ свою очередь результатомъ возрастаніе жизни индивидуальной, — очевидно, что тогда жизнь можетъ достигнуть въ томъ и въ другомъ случаѣ наивысшей своей интенсивности. Слѣдовательно, по скольку мы до-

пускаемъ развитіе жизни, мы можемъ сказать, что это развитіе до тѣхъ поръ не прекратится, пока имъ не будетъ достигнута *полная* гармонія между индивидуальной и общей жизнью. Достиженіе такой гармоніи обеспечивается дѣйствіемъ законовъ ассоціаціи, наслѣдственности и естественнаго подбора, въ силу которыхъ выживаютъ и получаютъ преобладаніе тѣ индивидуумы и тѣ общественныя группы, у которыхъ эта гармонія существуетъ въ наибольшей степени. Такимъ образомъ мало-по-малу, совершенно даже независимо отъ воли индивидуумовъ, въ силу уже однихъ механическихъ и біологическихъ законовъ, постепенно осуществляется гармонія жизни индивидуальной съ жизнью общей. Что касается человѣка и человѣческаго общества, то они стремятся выработать такую форму общественной жизни, которая въ наибольшей степени обеспечивала бы развитіе жизни индивидуальной, — и наоборотъ. Утилитарная, а еще болѣе эволюціонная школа моралистовъ расчитываютъ для устраненія антагонизма между личностью и обществомъ исключительно на механическое дѣйствіе тѣхъ законовъ, о которыхъ мы выше говорили. Подробный разборъ вопроса, можетъ ли одно механическое дѣйствіе этихъ законовъ создать полную гармонію между индивидуальной и общественной жизнью, мы находимъ въ прекрасной книгѣ Гюйо „La morale anglaise contemporaine“; но этихъ изслѣдованій мы здѣсь излагать не будемъ, такъ какъ это отклонило бы насъ отъ ближайшей задачи. Для насъ важно, что въ настоящее время вышеупомянутая гармонія уже до *нѣкоторой* степени достигнута. Между жизнью отдѣльной личности и жизнью остальнаго человѣчества установилась уже въ силу законовъ развитія самой жизни такая связь, что каждая какъ-бы предполагаетъ и обуславливаетъ другую, и хотя еще существуетъ между ними нѣкоторый антагонизмъ, но этотъ антагонизмъ все болѣе уменьшается.

Спрашивается теперь, что произойдетъ, когда сознаніе станетъ однимъ изъ факторовъ развитія жизни, когда дѣйствующіе въ насъ, помимо нашей воли, инстинкты сохране-

нія индивидуальной и общей жизни будутъ распознаны и оцѣнены нашимъ разумомъ? Въ какое положеніе тогда станетъ наше сознание въ случаяхъ антагонизма между личной и общей жизнью? Будеть-ли оно стараться подорвать и уничтожить въ насъ инстинктъ сохраненія универсальной жизни и не окажетъ-ли оно свою поддержку только инстинкту сохраненія жизни индивидуальной? Вѣдь, и самъ Гюйо поставилъ себѣ задачею „найти принципъ дѣйствія, который былъ бы общъ обѣимъ сферамъ (сознательной и бессознательной) и который, слѣдовательно, достигая сознания, стремился бы скорѣе къ своему усиленію, чѣмъ къ уничтоженію“. И однако же Гюйо говоритъ, что „сознание можетъ уничтожить постепенно посредствомъ яснаго анализа то, что темный синтезъ наслѣдственности накопилъ у индивидуумовъ и народовъ. Сознание имѣетъ разлагающую силу, которую утилитарная и даже эволюціонная школа не достаточно приняли во вниманіе. Отсюда и необходимость установить гармонию между размышленіемъ (réflexion) сознания и самопроизвольностью бессознательнаго инстинкта“. Принципъ, который устанавливаетъ эту гармонию, заключается, по мнѣнію Гюйо, въ индивидуальной жизни наиболѣе интенсивной и наиболѣе экстенсивной въ отношеніи физическомъ и духовномъ. „Жизнь, достигшая сознания себя, своей интенсивности и своего расширенія, не стремится уничтожиться: она только увеличиваетъ свою собственную силу“ *).

Съ такую постановкой вопроса, однако врядъ-ли возможно согласиться... Въ самомъ дѣлѣ, посмотримъ, что произойдетъ, когда жизнь индивидуальная и общая достигнутъ въ насъ своего сознания: — станетъ-ли наше сознание въ антагонизмъ съ жизнью общей? Прежде всего, чтобы правильно поставить вопросъ, замѣтимъ, что мы будемъ имѣть въ виду не чувствующее наше сознание, а мыслящее, о которомъ; какъ видно, говоритъ здѣсь и самъ Гюйо, упоминая о его разлагающей силѣ. На это же онъ указываетъ и въ

*) M. Guyau: „Esquisse d'une morale“, p. 244, 245.

другомъ мѣстѣ, гдѣ говорится, что размышляющій интеллектъ или, какъ Гюйо его также называетъ, научный духъ „есть... сила по преимуществу разрушающая все то, что природа связываетъ... онъ борется безпрестанно противъ авторитета въ лонѣ обществъ, онъ будетъ также бороться противъ авторитета въ лонѣ сознанія“ *). Но дѣйствительно-ли мыслящее сознаніе есть только разлагающая сила, какъ говорить о ней Гюйо? Мысль не исчерпывается критикой и анализомъ и, конечно, не только разъединяетъ то, что природа связываетъ и соединяетъ. Мысль также есть творчество и синтезъ, и если она разлагаетъ, если она разрушаетъ, то только для того, чтобы снова связать и соединить. На мѣсто безсознательнаго синтеза природы она ставитъ сознательный творческій синтезъ разума. Анализъ и критика—это подготовительная работа мысли, такъ же какъ и борьба ея противъ авторитетовъ, въ какой бы области послѣдніе ни встрѣчались. За этой подготовительной работой мысли необходимо должна слѣдовать ея настоящая работа, въ которой она исполняетъ свое истинное назначеніе, въ которой она утверждаетъ свою собственную силу, въ которой она, опрокинувъ всѣ авторитеты, устанавливаетъ свой собственный авторитетъ путемъ свободнаго творчества лучшей природы, лучшаго общества и лучшей индивидуальности. Эту сторону развитія мысли также надо имѣть въ виду при правильной постановкѣ вопросовъ нравственности.

Итакъ, можетъ-ли развитіе мыслящей способности нашей стать въ антагонизмъ съ нашими альтруистическими инстинктами, съ лежащею въ глубинѣ души нашей любовью къ ближнимъ, — однимъ словомъ, съ дѣйствующимъ въ насъ, даже помимо нашей воли, стремленіемъ къ сохраненію и увеличенію обще-человѣческой, а быть-можетъ даже и обще-міровой жизни? Дѣйствительно, англійскую школу можно упрекнуть въ томъ, что она слишкомъ исключительно рассматривала человѣка, какъ существо чувствующее; она

*) 1. с., р. 52, 53.

слишкомъ мало обращала вниманія не на разрушающую силу мысли, но на силу мысли вообще. Опредѣлимъ, каковъ тотъ мотивъ, который можетъ удовлетворить умъ. „Существенный признакъ ума,—говоритъ Фулье,—есть его стремленіе къ объективности, слѣдовательно—къ безличности и всеобщности; одно только всеобщее можетъ удовлетворить его въ его работѣ. Когда я употребляю въ дѣло мой умъ, я не вижу болѣе объективной разумной причины, почему бы мое счастье было предпочтительнѣе счастья всѣхъ другихъ существъ; я вижу для этого только субъективныя причины, причины чистой чувствительности, абстракція которыхъ составляетъ задачу именно ума. Коль скоро передъ моимъ разумомъ стоитъ существо, лишенное счастья,—разумъ не удовлетворенъ въ своемъ стремленіи ко всеобщности: чтобы я былъ на самомъ дѣлѣ счастливъ, какъ существо разумное,—необходимо, чтобы всѣ прочія существа также были счастливы. Сама мысль такимъ образомъ въ своемъ объектѣ не эгоистична... можно даже сказать, что мысль, по своему безличному и объективному характеру, существенно *альтруистична*“ *). Если это такъ, то спрашивается, можетъ-ли наша мысль стать въ антагонизмъ съ нашими нравственными инстинктами, съ тѣми альтруистическими чувствами, которыя завѣщали намъ наши предки въ строеніи нашей природы, съ ея стремленіемъ къ увеличенію общаго счастья или къ повышенію общей жизни? Очевидно, мысль не можетъ разрушать нашихъ альтруистическихъ инстинктовъ, а напротивъ того, будетъ ихъ всячески усиливать, ибо эти альтруистическіе инстинкты являются наилучшимъ средствомъ удовлетворить ее въ ея стремленіи ко всеобщности. Съ этой точки зрѣнія, Спенсера можно упрекнуть не въ томъ, что онъ не принялъ во вниманіе разлагающее вліяніе, которое мысль можетъ оказать на наши альтруистическіе инстинкты, а въ томъ, что онъ не принялъ во вниманіе той дѣятельной помощи, которую можетъ оказать и окажетъ

*) *A. Fouillée: „Critique des systèmes de morale contemporains“, р. 18, 19 (русское изданіе, стр. 32).*

мысль развивающейся нравственности, такъ какъ она работаетъ съ этой послѣдней въ одномъ направленіи. Сознаніе можетъ стать въ антагонизмъ съ присущимъ намъ инстинктомъ увеличенія универсальной жизни, но только сознаніе чувствующее, субъективное, для котораго существуетъ, на извѣстной ступени его развитія, только его „я“, и которое, съ развитіемъ общества, все болѣе стремится дать мѣсто сознанію разумному, обнимающему въ себѣ всѣ существованія, все человѣчество, даже весь міръ. Такимъ образомъ мы имѣемъ полное право ставить сохраненіе и увеличеніе не только индивидуальной, но и всеобщей жизни принципомъ, который дѣйствуетъ одновременно въ сферѣ сознательной и въ сферѣ безсознательной и который, переходя изъ темной области инстинктовъ въ свѣтлую сферу разума, не только не стремится уничтожиться, а, напротивъ того, дѣйствуетъ съ еще болѣею силою...

X.

Мы уже видѣли, какимъ образомъ Гюйо изъ установленнаго имъ принципа „нравственнаго плодородія“ выводитъ различные естественные эквиваленты для идеи нравственной обязанности, очищенной отъ всего мистическаго и сверхъестественнаго. Укажемъ на тѣ дополненія, въ которыхъ нуждается, по нашему мнѣнію, эта часть ученія Гюйо.

Какъ извѣстно, первый эквивалентъ нравственной обязанности Гюйо находитъ въ сознаніи внутренней силы или способности дѣйствовать. „Чувствовать внутренно то, что способенъ сдѣлать, это значить, въ силу этого самаго, получать первое сознаніе о томъ, что обязанъ сдѣлать“. Мы вполне принимаемъ этотъ первый эквивалентъ нравственной обязанности, только считаемъ очень важнымъ опредѣлить, къ чему сводится та внутренняя сила или способность что-либо сдѣлать, о которой говоритъ здѣсь Гюйо. Представляетъ-ли она намъ такую силу, о которой можно было бы сказать, что это есть сила исключительно даннаго индивидуума, что она, такъ сказать, принадлежитъ ему всецѣло?

Нѣтъ, этого сказать никакъ нельзя. Индивидуумъ не только сознаетъ въ себѣ силу, которой онъ обязанъ себѣ самому, которую онъ самъ накопилъ въ теченіе своей индивидуальной жизни, — онъ чувствуетъ въ себѣ также силу, которою онъ обязанъ предшествующимъ поколѣніямъ и которая накоплена въ переданной ему отъ предковъ организациі нервнаго вещества и его тѣла. Та сила, которую въ себѣ сознаетъ индивидуумъ, есть такимъ образомъ отчасти его индивидуальная сила, собранная имъ самимъ, отчасти же общая сила, завѣщанная ему его родителями и предками. Если бы этого не было, то, вѣроятно, не могло бы и быть того громаднаго изобилія жизни, требующей своего израсходования, своей раздачи другимъ, создающей нравственную безкорыстную дѣятельность, какъ это мы наблюдаемъ у человѣка. Только благодаря передачѣ отъ одного поколѣнія къ другому, могла накопиться та громадная внутренняя сила, которая служить источникомъ нравственныхъ дѣйствій у человѣка... Мы можемъ даже предположить, что это обиліе жизни, которое мы наблюдаемъ у человѣка и которое создаетъ его нравственную дѣятельность, начало накапливаться съ появленія первой организованной матеріи на землѣ. Сущность организациі въ томъ именно и заключалась, что она какъ-бы концентрировала въ живомъ индивидуумѣ все большее и большее количество жизни, и человѣкъ — эта высшая, достигнутая процессомъ организациі, ступень — представляетъ намъ и самое большое сгущеніе жизни на землѣ. Это обстоятельство имѣетъ огромное значеніе въ нравственности, потому что оно умѣряетъ гордость человѣка и не позволяетъ ему приписывать исключительно себѣ то, въ чемъ принимали участіе милліоны существъ и милліоны жизней; а съ другой стороны, оно заставляетъ человѣка все менѣе и менѣе отдѣлять себя отъ окружающаго міра, и напротивъ все тѣснѣе соединять себя съ нимъ въ одно цѣлое.

Другимъ эквивалентомъ нравственной обязанности является, по мнѣнію Гюйо, та сила, которою обладаетъ идея,

стремящаяся къ своей собственной реализаціи. Идея есть уже, такъ сказать, начавшееся дѣйствіе. Въ сферѣ интеллекта обязанность является не чѣмъ инымъ, какъ чувствомъ коренного тождества, которое существуетъ между идеею и дѣйствіемъ. Нравственность представляется единствомъ существа; безнравственность же, напротивъ того, раздвоеніемъ и противоположеніемъ различныхъ способностей, которыя ограничиваютъ другъ друга. Таковы, если помнитъ читатель, выводы, полученные Гюйо. Мы добавимъ къ нимъ только то, что нравственность, по нашему мнѣнію, не есть только единство или внутренняя гармонія, существующая между различными силами и способностями внутри существа,—это есть также гармонія между даннымъ существомъ и всѣмъ міромъ.

„Я“ не есть, по своему существу, нѣчто противоположное „міру“, ему враждебное, находящееся съ нимъ въ антагонизмѣ. Напротивъ того, какъ „міръ“ есть одно изъ условій моего существованія и развитія, такъ и моя самобытная индивидуальность есть одно изъ условій существованія и развитія самаго „міра“. Между „я“ и „міромъ“ такимъ образомъ, по существу, должна быть полная гармонія. *Эта идея цельности и неразрывнаго единства міра и живой индивидуальности составляетъ основаніе истинной теоріи нравственности.* Только въ той мѣрѣ, въ какой я въ своей жизни признаю эту идею и воплощаю ее сознательно или безсознательно въ своихъ поступкахъ, я и являюсь истинно нравственнымъ существомъ. Тотъ же, кто сознательно противопоставляетъ „міръ“ себѣ и смотритъ на него, какъ на нѣчто себѣ чуждое и враждебное, проявляя это и въ своихъ поступкахъ, — является существомъ безнравственнымъ. Разница въ степени достигнутой нравственности заключается въ степени той гармоніи, которая установилась между нашимъ „я“ и „міромъ“. Чѣмъ больше эта гармонія, тѣмъ больше я приближаюсь и къ типу нравственныхъ существъ. Если же теперь, при современномъ состояніи индивидуальнаго и общаго мірового развитія, и не можетъ быть установлена *полная* гармонія меж-

ду мной и всѣмъ міромъ, то эта гармонія можетъ быть во всякомъ случаѣ достигнута, *хотя приблизительно*, между мной и той частью міра, которая называется человѣчествомъ. Слѣдовательно, становясь на практическую точку зрѣнія, т.-е., имѣя въ виду ближайшую достижимую цѣль, мы должны сказать, что задача истинно-нравственного существа въ настоящее время заключается въ установлении возможно болѣе полной гармоніи между нимъ и человѣчествомъ. Если моя мысль, мое чувство, моя дѣятельность, вообще вся моя жизнь находятся въ постоянной гармоніи съ развивающейся жизнью человѣчества, то я достигаю тѣмъ самымъ высшей, возможной для даннаго времени, ступени нравственности. Но гармонія между мной и человѣчествомъ возможна только въ томъ случаѣ, если я своимъ существованіемъ и своею жизнью буду способствовать подъему жизни во всемъ человѣчествѣ, — если, однимъ словомъ, моя индивидуальность станетъ однимъ изъ условій развитія всего человѣческаго рода. Если въ настоящее время индивидуальная личность и не можетъ сказать: „я“ и „міръ“ — одно цѣлое, то она можетъ и должна сказать и доказать своею жизнью, что она и человѣчество составляютъ одно нераздѣльное гармоническое цѣлое, доказать это въ той мѣрѣ, въ какой это для нея возможно...

Дополняя и развивая мысль Гюйо, мы прибавимъ далѣе, что хотя идея и есть сила, и требуетъ своего завершенія посредствомъ дѣйствія, и создаетъ такимъ образомъ нѣкоторую обязанность, — но *нравственную* обязанность эта идея создаетъ только тогда, когда ея предметомъ служить именно гармонія между личностью и человѣчествомъ; однимъ словомъ, если это есть идея развивающейся и возрастающей въ своей цѣнности всеобщей жизни. Кромѣ того, мы должны указать еще и на то обстоятельство, что внутреннее единство возможно для личности только въ томъ случаѣ, когда она установила гармонію между собою и внѣшнимъ міромъ, между собою и человѣчествомъ. Въ той же мѣрѣ, въ какой личность становится во враждебныя или безразличныя отношенія къ

міру и челоуѣчеству, въ той мѣрѣ не можетъ быть и единства во внутренней жизни личности.

Что касается третьяго эквивалента нравственной обязанности, то онъ сводится къ эмоциональной связи, порожденной полной или частной гармоніей чувствъ и мыслей. Эта связь, устанавливающаяся между людьми, дѣлаетъ невозможнымъ въ настоящее время чисто эгоистическое удовольствіе и будетъ продолжать дѣлать его еще болѣе невозможнымъ на будущее время. Она, въ свою очередь, создаетъ во взаимныхъ отношеніяхъ людей тоже какъ-бы родъ особенной обязанности... Однимъ словомъ, это не что иное, какъ все шире и шире развивающаяся между людьми симпатія, порожденная одновременнымъ испытываніемъ однихъ и тѣхъ же удовольствій. И такъ какъ удовольствія стремятся принять именно такой характеръ, который дѣлаетъ ихъ сразу доступными для большого числа людей, то въ силу этого и симпатическія чувствованія также стремятся занять все большее и большее мѣсто въ сердцѣ челоуѣка.

Но этого недостаточно; тутъ имѣется еще другая важная сторона, которая заслуживаетъ того, чтобы на нее обратили вниманіе. Истинная симпатія и самая тѣсная эмоциональная связь, которая дастъ мѣсто и для самой высокой нравственной обязанности,—эта связь возникнетъ не столько на почвѣ одновременнаго пассивнаго испытыванія однихъ и тѣхъ же удовольствій, какъ бы высоки они ни были, сколько на почвѣ общности хотѣній и идеаловъ, точно такъ же какъ и дѣятельностей, направленныхъ къ ихъ осуществленію. Общность хотѣній и общая активность еще тѣснѣе соединяють людей чѣмъ общее пассивное состояніе. Сознательная кооперативная дѣятельность для достиженія однихъ и тѣхъ же, одинаково дорогихъ каждому, идеальныхъ цѣлей еще въ большей мѣрѣ свяжетъ взаимное поведеніе людей и дастъ мѣсто еще въ большей степени для нравственной обязанности. Только гармонія одной воли съ другою и кооперация дѣлають людей въ полномъ смыслѣ слова братьями и заставляють челоуѣка все болѣе и болѣе разсматривать себя съ другими людьми,

какъ одно цѣлое. Мы подвигаемся къ той эпохѣ, когда общество все въ большей и въ большей степени становится сознательной свободной кооперацией людей, и человѣчество начинаетъ, путемъ сознательной творческой дѣятельности, регулировать свой собственный историческій процессъ.

Таковы эквиваленты нравственной обязанности, которые дѣйствуютъ при нормальныхъ обстоятельствахъ. Въ концѣ концовъ всѣ они сводятся не къ чему иному, какъ къ накопленной въ насъ силѣ, къ существующей въ насъ активности, которая ищетъ и требуетъ своего обнаруженія и проявленія. Каждая способность, каждая сила, которая въ насъ существуетъ, требуетъ своего упражненія, будетъ ли это сила мысли, сила чувства или сила воли, и каждая изъ нихъ такимъ образомъ создаетъ въ насъ какъ-бы нѣкоторую обязанность. Если мы всѣ эти силы и способности соединимъ въ одномъ понятіи „силы жизни“, носителями которой мы являемся, и по отношенію къ которой мысль, чувство и воля являются частными проявленіями, то обязанность намъ представится не чѣмъ инымъ, какъ „силой жизни“, непреодолимо требующей своего обнаруженія *). Съ умноженіемъ этой „силы жизни“, умножается и сфера активности у человѣка, — возрастаетъ и то, что мы называемъ нравственностью... Наша мысль, которая, когда она слаба, можетъ имѣть своимъ предметомъ только непосредственно находящееся около нея, становится способной обнимать явленія жизни все въ большихъ предѣлахъ пространства и времени: мы все болѣе и болѣе научаемся думать о мірѣ и человѣчествѣ и не только о человѣчествѣ даннаго момента, но и о поколѣніяхъ грядущихъ. Точно такъ же, съ развитіемъ силы жизни, чувство все въ большей мѣрѣ распространяется отъ самаго близ-

*) Конечно, употребляя здѣсь терминъ „сила жизни“, мы отнюдь не подразумеваемъ подъ этимъ какой-нибудь особой „жизненной силы“ прежняго времени. Мы хотимъ только, посредствомъ этого термина, соединить въ одно цѣлое всѣ тѣ силы, которыя порождаютъ различныя явленія жизни, не касаясь при этомъ вопроса о сущности этихъ силъ. Даже болѣе того — „сила жизни“ и „жизнь“ для насъ равнозначительныя понятія, потому что источникомъ жизни можетъ быть только сама жизнь, а не что-либо другое.

каго, отъ нашей личности, на человѣчество и міръ. Наше чувство, будучи первоначально только выраженіемъ, и то далеко неполнымъ, любви къ той жизни, носителями которой являемся мы, начинаетъ охватывать все шире и шире ту жизнь, которая разлита кругомъ насъ въ человѣческомъ обществѣ и во вселенной,—становится все болѣе и болѣе той любовью, которая обнимаетъ собою всякое трепетаніе жизни, гдѣ бы и какъ бы она ни проявлялась, и которая во всякомъ случаѣ заключаетъ въ себѣ глубокую безграничную любовь къ человѣчеству. Наконецъ, наша воля, съ развитіемъ своей силы, перестаетъ быть только волей, которая направлена существеннымъ образомъ на увеличеніе нашей личной жизни, и становится волею, направленной все въ болѣе и болѣе широкой степени на увеличеніе жизни въ человѣчествѣ и мірѣ, на созданіе общечеловѣческой солидарности и всеобщей міровой гармоніи.

Такимъ образомъ всѣ три указанные Гюйо эквивалента нравственной обязанности сводятся къ расширенію и углубленію „идеи жизни“, „чувства жизни“ и „воли жизни“ и къ тому давленію, которое они оказываютъ на наше существо, требуя непреодолимо своего осуществленія и воплощенія. Какъ всякая механическая сила не можетъ не вызывать движенія, такъ и „сила жизни“ не можетъ не порождать жизни и не создавать нравственности...

XI.

Отъ этихъ эквивалентовъ нравственной обязанности, дѣйствующихъ при нормальныхъ условіяхъ, мы перейдемъ къ тѣмъ эквивалентамъ, которые Гюйо пускаетъ въ ходъ при обстоятельствахъ исключительныхъ, и съ помощью которыхъ онъ считаетъ возможнымъ достигнуть отъ индивидуума окончательной жертвы. Эти послѣдніе возможные эквиваленты нравственной обязанности Гюйо находитъ, какъ мы видѣли, въ любви къ риску физическому и риску нравственному. „Тамъ, гдѣ прекращается достовѣрность,—говоритъ онъ,—ни мысль, ни дѣйствіе чловѣка, вслѣдствіе этого не прекращаются. На мѣсто

категорическаго закона, можетъ безъ опасности стать чистая умозрительная гипотеза; точно такъ же догматическая вѣра можетъ быть замѣнена чистой надеждой, а утверждение—дѣйствиємъ. Умозрительная гипотеза есть рискъ мысли; дѣйствіе, согласное съ этой гипотезой, есть рискъ воли; существомъ высшимъ является то, которое наиболѣе предпринимаетъ и рискуетъ, путемъ-ли своей мысли или путемъ своихъ дѣйствиій... Это превосходство проистекаетъ изъ того, что оно имѣетъ гораздо большее сокровище внутренней силы,—оно имѣетъ болѣе могущества, вслѣдствіе этого оно имѣетъ и болѣе высокую обязанность⁴ *).

Мы нисколько не отрицаемъ то великое значеніе, которое имѣетъ и можетъ имѣть рискъ въ дѣлѣ нравственности и въ особенности, когда нужно совершить окончательную жертву,—но думаемъ, что готовность къ жертвѣ сводится къ чему-то другому, болѣе важному и не имѣющему такой преходящей величины, какъ рискъ, и что это другое и составляетъ истинный эквивалентъ нравственной обязанности въ данномъ случаѣ. Мы разумѣемъ присущую человѣку идею и страстное желаніе свободы. Человѣкъ жаждетъ свободы, онъ стремится къ тому, чтобы его активность, какія бы формы она ни принимала, встрѣчала какъ можно менѣе препятствій на своемъ пути... Если вы ему покажете предѣлы и опредѣлите границы его активности,—онъ почувствуетъ себя слишкомъ тѣсно въ этихъ границахъ и опрокинетъ ваши заставы и загородки. Его стремленіе къ свободѣ никогда и ничѣмъ не можетъ удовлетвориться: это тотъ инстинктъ, который мы могли бы причислить къ числу инстинктовъ, называемыхъ Гюйо ненасытимыми. **) Каждая достигнутая ступень является здѣсь какъ бы ограниченіемъ послѣдующей и оставляетъ все столь же неутолимой природную жажду свободы. Жажда свободы только тогда могла бы быть насыщена и удовлетворена, когда бы наша свобода не знала никакихъ границъ,

*) *M. Guyau: Esquisse d'une morale*, p. 249, 250.

**) *l. c.* p. 44, 45.

никакихъ предѣловъ, а это — идеаль, къ которому мы можемъ только стремиться, постепенно приближаясь къ нему все болѣе, но окончательное достиженіе котораго въ высшей степени проблематично. Во всякомъ случаѣ, кто знаетъ, быть-можетъ, если и нельзя надѣяться на его окончательное достиженіе, не можемъ-ли мы надѣяться на такое безконечное приближеніе къ нему, что разница между достигнутой нами свободой и нашимъ идеаломъ свободы будетъ неощутимой, какъ можетъ быть сдѣлана въ математикѣ неощутимой разница между ирраціональнымъ количествомъ и раціональною величиною, которою мы его замѣняемъ, посредствомъ нахождения все большаго и большаго числа десятичныхъ знаковъ.

Этотъ фактъ покоится вполне на психологическихъ законахъ нашего мышленія. Въ силу этихъ законовъ мы не въ состояніи вообразить себѣ какой-нибудь предѣлъ пространству и времени безъ того, чтобы у насъ не возникло сознаніе о пространствѣ и времени, существующемъ за этими предѣлами, и „хотя это болѣе отдаленное пространство или время мы не рассматриваемъ, какъ определенное, но мы тѣмъ не менѣе признаемъ его, какъ реальнее“ *). Въ силу этихъ же законовъ, когда мы думаемъ о какой-нибудь причинѣ, въ насъ возникаетъ смутное сознаніе о причинѣ, лежащей за нею **). Подобно этому мы можемъ сказать, что и сознаніе предѣловъ нашей активности необходимо вызываетъ въ насъ сознаніе объ активности болѣе широкой, лежащей за этими предѣлами; сознаніе объ ограниченной свободѣ рождаетъ въ насъ сознаніе о болѣе широкой свободѣ, находящейся за этими границами. И такъ какъ идея стремится перейти въ дѣйствіе и стать дѣйствительностью, то идея о болѣе широкой свободѣ становится желаніемъ и волей этой свободы, которыя необходимо стремятся выразиться въ томъ или другомъ рядѣ цѣлесообразныхъ дѣйствій. Отсюда становится понятнымъ то важное значеніе, какое имѣетъ въ человѣческой жизни ясное сознаніе достигнутого

*) Г. Спенсеръ: Основныя начала, т. I, стр. 101.

**) Тамъ же, стр. 101.

человѣкомъ предѣла развитія. Это сознаніе, какъ мы видимъ, само по себѣ, независимо отъ другихъ причинъ, создаетъ силу, способную поднять человѣка на слѣдующую высшую ступень по лѣстницѣ развитія.

Попробуйте сказать человѣку мыслящему: вотъ предѣлы, которые тебѣ ставитъ наука; здѣсь кончается область достовѣрнаго, дальше ты ничего знать не можешь, остановись и не мысли о томъ, что лежитъ за этими предѣлами,—пускай твоя мысль вращается только въ области того положительно-достовѣрнаго, что лежитъ внутри этихъ предѣловъ. Человѣкъ сразу почувствуетъ ограниченіе своей свободы, и установленные вами предѣлы знанія покажутся ему тюремною оградой, оковами, посредствомъ которыхъ вы хотите стѣснить свободную дѣятельность его мысли. Онъ скоро почувствуетъ, что ему душно и тѣсно въ той темницѣ положительнаго знанія, въ которую вы хотите заточить его духъ, въ его душѣ пробудится желаніе разбить стѣны этой темницы и выйти на болѣе широкой просторъ. Широко и всесторонне развитая мысль никогда не удовлетворится тѣми предѣлами, которые ей предписываютъ, она всегда будетъ стараться расширить эти предѣлы, и если бы этого не было, если бы человѣку не была присуща жажда безпредѣльнаго, то, по всей вѣроятности, не было бы и прогресса, не было бы непрестаннаго движенія впередъ, не было бы безконечнаго развитія человѣческой жизни. Мысль всегда разрываетъ наложенныя на нее цѣпи, стремится проникнуть въ сферу проблематичнаго, вѣроятнаго, для того чтобы сдѣлать его достовѣрнымъ, чтобы присоединить его къ области положительнаго знанія и такимъ образомъ сдѣлать свою свободу болѣе полной и болѣе широкой. О томъ, что лежитъ за предѣлами точнаго знанія, мысль создаетъ различныя умозрительныя гипотезы и догадки, которыя человѣкъ старается провѣрить дѣйствіемъ. Это—тотъ рискъ въ области мысли и дѣйствія, о которомъ упоминаетъ Гюйо. Быть-можетъ, этотъ рискъ окажется неудачнымъ, и сфера положительной мысли и достовѣрнаго дѣйствія останется такой же замкнутой, какъ и

прежде, и свобода человѣка нисколько не расширится,— тѣмъ не менѣе этотъ рискъ неизбеженъ и необходимъ по самой природѣ человѣческой души.

Такимъ образомъ рискъ въ области мысли и дѣйствія есть для насъ не что иное, какъ стремленіе человѣческой мысли и воли къ свободѣ дѣятельности. „Дѣятельность,—какъ говорить Фулье,—сама по себѣ продолжается до безконечности. Она умѣряется лишь необходимостью и принужденіемъ, единственно съ тою цѣлью, чтобы впослѣдствіи выйти изъ этой узкой мѣрки и перешагнуть всѣ преграды, послѣдовательно воздвигаемая на ея пути... Дѣятельность измѣняется лишь для того, чтобы продолжаться... завладѣть болѣе обширнымъ полемъ, не теряя прежнихъ пріобрѣтеній“ *). И если свобода есть такимъ образомъ не что иное, какъ активность во всѣхъ ея видахъ, разбивающая на своемъ пути всѣ преграды и освобождающая себя отъ всѣхъ препятствій и вслѣдствіе этого безпредѣльно расширяющаяся,—то мы можемъ сказать, что она есть и синонимъ наиболѣе интенсивной и экстенсивной жизни. Становится совершенно понятнымъ поэтому, что существо, которое наиболѣе рискуетъ, является также носителемъ и наибольшей активности и внутренней силы, которая создаетъ для него и болѣе большую обязанность. „Имѣемъ-ли мы увѣренность.—говоритъ тотъ же самый авторъ,—что наше самоотверженіе не будетъ напрасно? Имѣемъ-ли мы даже увѣренность, что наше безкорыстіе реально или реально-свободно? Нѣтъ... однако мы дѣйствуемъ, и это дѣйствіе при неуѣренности представляетъ, можетъ-быть, самую высшую форму безкорыстія... Наиболѣе проблематичная изъ умозрительныхъ идей,—идея свободы,—совпадаетъ съ наиболѣе практическимъ актомъ нравственности“ **).

Итакъ, тѣмъ эквивалентомъ нравственной обязанности, который облачается въ форму риска и который можетъ быть источникомъ окончательнаго самоотверженія, является идея

*) А. Фулье: Что такое страданіе и удовольствіе, „Русское Богатство“, 1886 г. № 11, стр. 116, 117.

**) А. Fouillée: La liberté et le déterminisme, p. 358.

и желаніе свободы, стремящіяся неизбежно и непреодолимо къ своей реализаціи. Но мы должны тутъ обратить особенное вниманіе на то обстоятельство, что, между тѣмъ какъ сфера риска все болѣе и болѣе будетъ суживаться, реализація свободы будетъ все полнѣе. Необходимость риска все-таки указываетъ на несовершенство знанія и чело-вѣческой природы, которая не достигла еще полной власти надъ противодѣйствующими ей силами и находится еще въ значительной мѣрѣ въ рукахъ случая. Только тогда, когда мысль обратитъ все въ достовѣрное и когда волѣ не придется подвергаться опасности риска, гдѣ удача и побѣда существуютъ наряду съ неудачей и поражениемъ, — только тогда мы могли бы сказать, что свобода получила свою полную реализацію. Все это говоритъ только въ пользу того, что вмѣсто преходящаго удовольствія риска слѣдуетъ поставить непреходящее и вѣчное удовольствіе реализаціи идеи и желанія свободы въ качествѣ эквивалента высшей нравственной обязанности.

Тутъ же мы должны обратить вниманіе и еще на другое важное обстоятельство: реализація идеи и желанія свободы не только облекается въ форму риска и борьбы съ препятствіями, — она также принимаетъ форму солидарности и кооперации. Индивидуальная свобода не только не обозначаетъ обособленности и выдѣленія чело-вѣка изъ общества, но, напротивъ того, предполагаетъ и требуетъ самаго широкаго общенія съ другими людьми, — самой тѣсной, гармонической, солидарной жизни. Общественная жизнь и кооперация являются средствомъ, путемъ котораго индивидуальная свобода можетъ быть реализована въ наивысшей своей степени. Такимъ образомъ не только удовольствіе риска и борьбы, но и удовольствіе солидарной жизни и кооперации съ другими людьми можетъ служить источникомъ для развитія сознанія нравственной обязанности, приводящаго чело-вѣка къ окончательному самопожертвованію. Сознаніе, что ты сотрудничаешь со всѣмъ чело-вѣчествомъ, а, быть-можетъ, даже и со всѣмъ міромъ, имѣетъ въ себѣ нѣчто притягивающее и чарующее... Когда, какъ работникъ, приста-

ешь къ этому громадному цѣлому въ его неустанной великой работѣ, то самъ становишься гораздо больше, вырастаешь въ своихъ собственныхъ глазахъ, и жизнь получаетъ неимовѣрно высокую цѣнность. И можно даже сказать, что жизнь только тогда и имѣетъ дѣйствительно широкую, безпредѣльную цѣну, когда она имѣетъ міровую или, по крайней мѣрѣ, общественную стоимость. Отнимите у нея эту стоимость, лишите человѣка сознанія, что онъ сотрудничаетъ со всѣмъ человѣчествомъ въ одной общей широкой плодотворной работѣ, и жизнь сдѣлается для него такой блѣдной и безцвѣтной, что человѣкъ можетъ совершенно утратить всякій вкусъ къ ней. Онъ сразу почувствуетъ свое собственное ничтожество, свою маленькую, ничтожную величину, которая теряется въ бездонной пропасти міра... Только участіе въ общей работѣ заставляетъ человѣка забывать о своей маленькой личности,—онъ чувствуетъ, что онъ представитель цѣлаго, что онъ—сила, громадная сила. Вотъ почему становится понятнымъ, что нѣкоторые люди за годъ, даже за какой-нибудь часъ такой жизни готовы принести въ жертву всю свою сѣрую, безцвѣтную, однообразную жизнь съ ея мелкими заботами о своей крошечной личности.

Оканчивая настоящую статью, которая имѣла своею главною цѣлью познакомить читателя съ одной изъ попытокъ построения „морали жизни и свободнаго идеала“,—причемъ мы сосредоточили свое вниманіе главнымъ образомъ на отношеніи этой морали къ идеѣ нравственной обязанности,—мы все-таки должны сказать хотя нѣсколько словъ о томъ, какъ относится Гюйо къ нравственной санкціи. Всякую *нравственную санкцію* въ собственномъ смыслѣ этого слова, т.-е., какъ отличную отъ санкцій социальныхъ, онъ отрицаетъ. Санкція получаетъ въ „морали жизни“ такое же значеніе, какъ и обязанность. Если жизнь создаетъ сама изъ себя обязанность дѣйствовать, въ силу нашей способности дѣйствовать, то она создаетъ также сама изъ себя и свою санкцію. „Даже отдавая себя, жизнь снова сама себя находитъ; даже прекращаясь, она сохраняетъ сознаніе своей полноты, которая

проявится въ другомъ мѣстѣ подъ другими формами, такъ какъ въ мірѣ ничего не пропадаетъ безслѣдно“ *)).

Такъ какъ вопросъ о нравственной санкціи заслуживаетъ отдѣльнаго разсмотрѣнія и отдѣльной статьи, то мы не будемъ останавливаться на немъ здѣсь подробнѣе. Надѣемся, что и изъ очерченнаго нами отношенія „морали жизни“ къ идеѣ нравственной обязанности читатель получилъ ясное понятіе о существенномъ содержаніи этой новой морали и о томъ дальнѣйшемъ развитіи, которому она должна подвергнуться **). „Мораль жизни и свободнаго идеала“ это—одинъ изъ тѣхъ свѣтлыхъ лучей въ темной ночи „настоящаго“, которому, можетъ быть, суждено разсвѣять эту ночь и открыть нашимъ измученнымъ взорамъ благодатную зарю лучшаго будущаго... „Мораль жизни“ есть проповѣдь той дѣятельной плодотворной нравственности и той высокой любви, которой ждуть всѣ страдающіе, всѣ истомленные суровою житейскою борьбою, въ увѣренности, что эта любовь придетъ, и робко разбѣгутся

Тучи съ небосклона—и въ ея лучахъ
Цѣпи сна, какъ нити, ржавѣя, порвутся,
И затихнутъ слезы, и замолкнетъ страхъ!...
Свѣтель будетъ праздникъ,—праздникъ возрожденья,
Радостно вздохнуть усталые рабы,
И замѣнить гимнъ любви и примиренья
Звуки слезъ и горя, мести и борьбы! ***).

Н. Н. Вентцель.

*) *M. Guyau: Esquisse d'une morale*, p. 250.

**) Ограниченные размѣры журнальной статьи не позволили намъ, конечно, коснуться многихъ очень интересныхъ вопросовъ, которые поднимаетъ ученіе Гюйо. По этой же причинѣ намъ пришлось отказаться и отъ изложенія тѣхъ любопытныхъ критическихъ замѣчаній по поводу этой морали, которыя мы встрѣчаемъ въ сочиненіи Фулье: „*La morale, l'art et la religion d'après M. Guyau*“, которое мы рекомендуемъ вниманію читателя и въ которомъ послѣдній найдетъ полное и прекрасное изложеніе всѣхъ сочиненій Гюйо, рядомъ съ нѣкоторыми біографическими свѣдѣніями о немъ.

***) *С. Надсонъ. Стихотворенія. Весенняя сказка.*

Толки объ Л. Н. Толстомъ.

(Психологическій этюдъ.)

По плодамъ ихъ вы узнаете ихъ.

Толки объ Л. Н. Толстомъ продолжаются. Начались эти толки уже давно, лѣтъ десять или двѣнадцать назадъ, вскорѣ послѣ окончанія *Анны Карениной*; они быстро усилились и потомъ стали постояннымъ, непрерывнымъ явленіемъ. Мы къ нимъ даже совершенно привыкли и уже не замѣчаемъ, какъ много тутъ удивительнаго, ничуть не думаемъ, что передъ нами, можетъ-быть, происходитъ событіе величайшей важности. Припомнимъ, когда же бывало что-нибудь подобное? Малѣйшія извѣстія о томъ, что пишется и какъ живется въ Ясной Полянѣ, газеты помѣщаютъ наравнѣ съ наилучшими лакомствами, какими онѣ угощаютъ своихъ читателей, т.-е. наравнѣ съ политическими новостями, съ пожарами и землетрясеніями, скандалами и самоубійствами. И мы потомъ ежедневно треплемъ своими языками имя знаменитаго писателя съ неменьшимъ усердіемъ, и обыкновенно съ такимъ же хладнокровіемъ, какъ имена Бисмарка или Вильгельма II. Но мы знаемъ, на этой болтовнѣ дѣло не останавливается. У многихъ, особенно у молодыхъ лю-

дей, на Л. Н. Толстого устремлено серьезное, душевное вниманіе.

И это не у насъ только дома. Извѣстность Л. Н. Толстого стала истинно всемірною; о немъ пишутъ и за нимъ слѣдятъ во всѣхъ образованныхъ странахъ. Каждая его новая повѣсть сейчасъ переводится на разные языки, каждая театральная пѣса ставится на сценѣ, переводится каждая страница даже старыхъ неконченныхъ рукописей, какъ-нибудь попавшая въ руки ревностныхъ почитателей, переводятся и чужія разсужденія, которыя онъ одобрялъ и снабдилъ своимъ предисловіемъ. И это дѣлается никакъ не по одной усилившейся фабрикаціи празднаго чтенія. Во Франціи, въ Германіи, въ Англии, въ Америкѣ,—вездѣ писанія Л. Н. Толстого возбуждаютъ живѣйшій интересъ, порождаютъ толки и споры. Можетъ-быть, со временъ Вольтера не было писателя, который производилъ бы такое сильное дѣйствіе на своихъ современниковъ.

Тутъ есть чему подивиться и о чемъ задуматься. Правда, бываетъ слава фальшивая, бываютъ всесвѣтно громкія имена, которыя потомъ забываются; но обыкновенно человѣчество не ошибается въ своей любви и въ своемъ удивленіи. Упорно, неотвратимо привязываются умы къ тому имени, подъ которымъ имъ почуялось истинное величіе, явился предметъ достойный истиннаго поклоненія. Вотъ почему поэтъ такъ рѣшительно сказалъ:

И намъ ужъ то чело священно,
Надъ коимъ вспыхнулъ сей языкъ.

Славное имя всегда есть любопытная задача для нашихъ мыслей. Иногда въ прославленіи обнаруживается только настроеніе читателей и зрителей, создающихъ себѣ кумирь по своему вкусу; но обыкновенно даже сумасбродный энтузіазмъ, даже фанатическое гоненіе или превознесеніе какого-нибудь человѣка имѣютъ свое основаніе въ самомъ этомъ человѣкѣ и его дѣятельности. Если мы станемъ старательно вникать въ дѣло, мы непременно откроемъ въ немъ

важный вопросъ, глубокой поворотъ умовъ, или обнаруженіе душевныхъ силъ, далеко превосходящихъ обыкновенную мѣру.

I.

Отчего такъ знаменитъ Л. Н. Толстой? На этотъ вопросъ многіе сейчасъ такъ отвѣтятъ: оттого, что онъ написалъ гениальныя художественныя произведенія, *Войну и миръ*, *Анну Каренину*. Это настоящая причина его извѣстности; безъ этого никто не обратилъ бы вниманія на тѣ плохія разсужденія, которыя онъ сталъ потомъ писать. Онъ прославился именно какъ великій художникъ, и вотъ теперь носятся съ каждой страницей, которую онъ напишетъ, разбираютъ его наставленія, принимаютъ ихъ въ руководство для жизни, хотя всѣ эти писанія ничего не стоятъ и составляютъ для него просто стыдъ, а не славу. Такъ отвѣчаютъ одни, а другіе идутъ еще дальше. Онъ великъ какъ художникъ, говорятъ они, а по тому самому мы не читаемъ его разсужденій и не хотимъ обращать на нихъ вниманіе. Художнику слѣдуетъ оставаться художникомъ, и онъ не можетъ ничего хорошаго сдѣлать, если берется не за свое дѣло.

Легко однако замѣтить, что всѣ эти рѣчи принадлежать людямъ, желающимъ непременно осудить послѣдній періодъ дѣятельности Л. Н. Толстого. Они хватаются за его огромную художественную славу, чтобы такъ или иначе обратитъ ее *противъ* него, сдѣлать изъ нея орудіе, подрывающее его авторитетъ. Они часто увѣряютъ при этомъ, что они даже необыкновенно любятъ Толстого-художника, но за то Толстого-мыслителя терпѣть не могутъ.

Добрыя люди, повторяющіе подобныя рѣчи, конечно, сами не замѣчаютъ, что они пускаютъ въ дѣло очень жалкую уловку, очень наивное лицемеріе. Во-первыхъ, можетъ-быть, ббльшую долю всемірной извѣстности Толстого нужно приписать не его художественнымъ произведеніямъ, а именно тому религіозно-нравственному перевороту, который въ немъ совершился и смыслъ котораго онъ стремился выра-

зять и своими писаніями, и своею жизнью. Какъ бы мы ни судили объ этомъ переворотѣ, но, очевидно, образованный міръ былъ пораженъ зрѣлищемъ человѣка, въ которомъ съ такою силой, безо всякихъ внѣшнихъ толчковъ, сказались вѣчные запросы души человѣческой. Нужно отдать людямъ честь: никакое литературное мастерство не могло привлечь ихъ любопытства и уваженія въ такой степени, какъ та душевная исторія, которая совершилась и совершается предъ ихъ глазами въ Ясной Полянѣ. Даже въ тѣхъ, кто такъ постоянно и такъ усердно порицаетъ Толстого, есть, очевидно, какое-то живое чувство, заставляющее ихъ съ жадностію слѣдить за всѣмъ, что онъ дѣлаетъ и думаетъ.

Что же касается до противоположенія между художникомъ и мыслителемъ, то это былъ бы чрезвычайно легкой и простой выходъ изъ затрудненія, почему за этотъ выходъ и хватаются упорные люди. Но, какъ я сказалъ, они въ этомъ случаѣ только лицемѣрятъ вольно и невольно. Не любить художественныхъ произведеній Толстого, не можетъ дѣлать ихъ глубокаго духа и содержанія тотъ, кто не понимаетъ, какъ тѣсно они связаны съ его новыми писаніями. Тѣ самыя начала, которыя онъ теперь проповѣдуетъ, безсознательно жили въ немъ всегда и составляли душу всего, что онъ тогда писалъ. На каждой страницѣ его рассказовъ можно видѣть, что выше всякой красоты для него всегда стояла красота душевная; что эту красоту онъ видитъ въ „простотѣ, добротѣ и правдѣ“, что истинное мужество состоитъ для него въ терпѣннн и преданности, что истинная любовь всегда для него цѣломудренна, и что самые смиренные люди ему являются прекраснѣе самыхъ великихъ героевъ. Долго очаровывалъ насъ Толстой этими картинами, и долго самъ былъ очарованъ ими. Но, наконецъ, онъ какъ будто вдругъ опомнился на верху славы и счастья и съ изумленіемъ взглянулъ на себя и на другихъ. Онъ какъ будто спросилъ себя: развѣ все это забава? Развѣ можно жить, не зная твердаго пути жизни? Для чего я живу и пишу, если не нашель этого пути и не могу указать его другимъ?

И онъ съ отчаяніемъ сталъ искать этого пути, влагая въ это исканіе всю свою умственную силу. Тогда для него получила новое, неизмѣримо болѣе глубокое значеніе вся та красота души, которою онъ прежде только безопасно любовался. Изъ эстетика онъ обратился въ нравственнаго проповѣдника; но содержаніе его художественныхъ образовъ и его практическихъ наставленій осталось въ сущности одно и то же. Толстой, можно сказать, подписалъ для насъ и для себя нравоученіе подъ тѣми баснями, которыя прежде рассказывалъ.

И какъ не видѣть, что слѣдять это было и полезно, и даже совершенно необходимо! Теперь вѣдь стало ясно для всѣхъ и для самого автора, что эти неподобныя художественныя произведенія, въ которыхъ повсюду разлито самое высокое и чистое нравственное чувство, не дѣйствовали на читателей такъ, какъ должны были дѣйствовать. Когда мнимые любители этихъ произведеній изливаются въ восторгахъ отъ ихъ красотъ и вмѣстѣ отворачиваются отъ нравственныхъ наставленій художника, они только доказываютъ или свое непониманіе, или извращеніе своего эстетическаго вкуса. И, слѣдовательно, Толстой не могъ и не долженъ былъ ограничиться однимъ искусствомъ. Странно подумать, *Анну Каренину*, это глубоко цѣломудренное произведеніе, иные сумѣли такъ читать, что въ нихъ возбуждались только нечистыя чувства и мысли. Они любовались картинами роскошной жизни и пробѣгающихъ по ней вспышекъ чувственности и разврата. Понятно, что художникъ не захотѣлъ больше подобнаго эстетическаго поклоненія. Онъ написалъ *Крейцерову сонату*, онъ такъ безпощадно избивалъ нашу нечистую жизнь, что ошибиться въ его мысли уже было невозможно.

Любители литературы часто упрекаютъ Толстого за то, что онъ теперь пишетъ не одни художественныя произведенія, да если и создаетъ что-нибудь художественное, то не вноситъ въ дѣло полнаго своего искусства. Для этихъ любителей, очевидно, не имѣетъ никакого значенія внут-

ренній переворотъ, совершившійся въ художникѣ,—такъ мало имъ дорогъ этотъ художникъ, такъ мало они цѣнятъ и понимаютъ самый глубокий нервъ его дѣятельности!

Но для понимающихъ между двумя половинами дѣятельности Толстого нѣтъ разлада и нельзя дѣлать противоположенія; напротивъ, одна половина поддерживаетъ и поясняетъ другую. Кто вникнетъ въ его нравственныя наставленія, для того вдругъ открывается самый глубокий и драгоценный смыслъ его художественныхъ произведеній, тѣ тайныя и иногда еще неясныя для самого художника побужденія, которыми оживлялось его творчество. И наоборотъ, чтобы точно понять направленіе и духъ его послѣднихъ поученій, мы можемъ и должны обращаться къ его чисто художественнымъ созданіямъ, гдѣ этотъ духъ раскрывался еще спокойно, еще безъ порыва и волненія, и потому высказывался часто съ великою тонкостію и правдой, хотя прежде многіе видѣли въ этомъ только одну роскошь еще неслыханнаго художества. Такъ мы должны поступать, если хотимъ быть вполнѣ справедливыми къ Толстому. Не цѣпляться за мелкіе недостатки и обмолвки, не ловить мелкія и второстепенныя противорѣчія, а брать его въ цѣломъ составѣ его дѣятельности, понять и прослѣдить тотъ единый духъ, который проникаетъ все, что онъ творилъ, думалъ и дѣлалъ. Предъ нами огромное явленіе, которому, по его размѣрамъ и значенію, трудно найти подобное во всей исторіи всемірной литературы.

II.

Все дѣло въ томъ, чтобы найти правильную точку зрѣнія на Толстого, отыскать тотъ центръ, которымъ управляются его мысли и дѣйствія, изъ котораго поэтому хорошо видна ихъ связь и порядокъ.

Этотъ центръ, эта исходная точка всѣхъ его стремленій есть не что иное, какъ евангельское ученіе. Если мы хотимъ понимать Толстого, то прежде всего должны смо-

трѣтъ на него, какъ на нѣкотораго христіанина, на одного изъ послѣдователей Христова ученія.

Чрезвычайно странно, что этотъ важнѣйшій пунктъ всего дѣла обыкновенно вовсе не приходитъ на мысль цѣнителямъ и порицателямъ, что они не видятъ здѣсь, по крайней мѣрѣ, существеннаго вопроса, который нужно разсмотрѣть самымъ тщательнымъ образомъ. Естественно, положимъ, что этотъ вопросъ не занимаетъ тѣхъ, кто на всякую религію смотритъ съ пренебреженіемъ; но ревнителей христіанства, казалось бы, должно глубоко интересовать религиозное настроеніе Толстого. Не видно однако, чтобъ они надъ этимъ задумывались; съ самымъ легкимъ сердцемъ они лишаютъ его имени христіанина, какъ будто такое лишеніе не великая обида, и бываютъ готовы, по всякому попавшемуся поводу, приписать ему мнѣнія и чувства совершенно противоположныя христіанскимъ.

Между тѣмъ, многіе-ли изъ насъ имѣютъ больше правъ называться христіанами, чѣмъ Толстой? Напомню здѣсь исторію его обращенія, которую всѣ знаютъ, или, по крайней мѣрѣ, могутъ знать, но въ которую очень мало вникаютъ. Какъ онъ самъ говоритъ, онъ былъ сперва нигилистомъ, т.-е. не имѣлъ никакихъ религиозныхъ убѣжденій, да не имѣлъ, въ противоположность обыкновеннымъ нигилистамъ, и никакихъ политическихъ убѣжденій. И онъ не былъ въ этомъ случаѣ какимъ-нибудь исключеніемъ; такихъ нигилистовъ у насъ было и есть великое множество. Онъ жилъ тогда не столько правилами и мыслями, сколько своими чувствами и вкусами, и художественная дѣятельность, казалось, давала полный исходъ его душевнымъ силамъ. Вдругъ наступилъ переворотъ. Среди полного благополучія, когда слава его поднялась высоко, богатый, знатный, здоровый, окруженный любящею семьей, онъ вдругъ почувствовалъ пустоту земнаго счастья, почувствовалъ съ такою силой, что пришелъ въ отчаяніе. Невольно приходитъ на мысль сближеніе съ тѣмъ царевичемъ, который основалъ буддизмъ. Уже это одно отчаяніе Толстого должно

быть для насъ великимъ религіознымъ поученіемъ, и оно, безъ сомнѣнія, такъ и дѣйствуетъ на многихъ, оно для нихъ убѣдительный примѣръ, что ничто земное не можетъ насытить душу человѣка и что нужно обратиться къ небесному, къ религіи. А противники Толстого, считающіе себя настоящими христіанами должны бы серьезно спросить самихъ себя, точно-ли они чувствуютъ всю тщету земныхъ благъ въ такой мѣрѣ, какъ онъ ее чувствовалъ?

Съ какою силой онъ почувствовалъ свою бѣду, съ такою же силой онъ сталъ искать отъ нея спасенія. Онъ отдался этому исканію всѣмъ сердцемъ и всею душой. Очень скоро онъ увидѣлъ, что отвлеченныя умствованія и мертвыя книги не дадутъ ему успокоенія, и онъ выбралъ другой, *живой* путь, чѣмъ далъ намъ новое поученіе. Онъ сталъ искать вокругъ себя людей, которые знаютъ, зачѣмъ жить и какъ умирать, слѣдовательно людей истинно и твердо вѣрующихъ, и нашелъ ихъ въ русскомъ простомъ народѣ. Пусть не забудутъ ревнители христіанства, въ какой великой школѣ обучался вѣрѣ графъ Толстой. Они должны согласиться, что въ выборѣ этой школы имъ руководило глубокое религіозное пониманіе. Наши образованные классы таковы, что не могли дать ему того, чего онъ жаждалъ. Онъ обращался ко всѣмъ, онъ спрашивалъ о вѣрѣ Каткова, Аксакова, митрополита Макарія, но не былъ вполне удовлетворенъ ихъ отвѣтами; только у простыхъ людей онъ несомнѣнно нашелъ ту мудрость, которая утаена отъ мудрыхъ и разумныхъ и открыта младенцамъ. Каковы бы ни были убѣжденія Толстого, но при оцѣнкѣ ихъ никогда не слѣдуетъ забывать, что они развивались подъ вліяніемъ, можно сказать, наилучшаго христіанскаго элемента, какой только есть въ мірѣ. Долгіе годы Толстой провелъ въ близкомъ и постоянномъ общеніи съ простымъ народомъ, къ которому онъ и всегда чувствовалъ особенное влеченіе. Тутъ онъ учился, какъ „по божьему“ жить, мыслить и чувствовать. А къ этому нужно еще прибавить, что такую школу проходилъ человѣкъ, одаренный геніальнымъ поэтическимъ чуть-

емь, способный видѣть всѣ душевные изгибы и глубины. Лучше кого бы то ни было онъ могъ понять и усвоить основы народнаго благочестія, и по всему этому, какъ бы мы ни были расположены искать у него ошибокъ и преувеличеній, но мы, безъ сомнѣнія, должны признать въ немъ живое и могущественное проявленіе той самой религіозности, которая одушевляетъ русскій народъ. Иностранные писатели часто говорятъ, что Толстой былъ обращенъ къ религіи однимъ изъ нашихъ раскольниковъ. Это не вѣрно; но понятно, что въ глазахъ иностранцевъ два различныя явленія подходятъ подъ одну формулу, подъ ту черту глубиной вѣры, которую знаетъ весь міръ за Россіей.

На этомъ дѣло, однако же, не могло остановиться. Такъ или иначе, но Толстой, конечно, не могъ ограничиться дѣтскою и простодушною вѣрой народа; неизбѣжно должны были возникнуть старанія привести ее себѣ къ сознанію, облечь ее въ ясныя понятія. Онъ сталъ читать богословскія книги, принялся изучать Священное Писаніе и посвятилъ на это много времени, много напряженнаго труда. Когда-то прежде онъ ради Гомера выучился погречески; теперь это знаніе пригодилось, чтобы вникать въ подлинникъ Евангелія, и онъ выучился поеврейски, чтобы точно такъ же читать въ подлинникъ Ветхій Заветъ. И тутъ не должны-ли мы поставить его себѣ въ примѣръ и образецъ? Кто изъ насъ, изъ тѣхъ, которые считаютъ себя настоящими христіанами и упрекаютъ его въ заблужденіяхъ, кто на столько заинтересованъ своимъ христіанствомъ, чтобы прилежно изучать Библию и писанія богослововъ? Мы предаемъ всякой любознательности, но меньше всего мы любознательны къ тому, что считаемъ, будто бы, самымъ важнымъ для себя предметомъ. Толстой показалъ, какъ должны бы мы вести себя въ этомъ отношеніи, если бы были истинно религіозными людьми.

Наконецъ извѣстно, что онъ измѣнилъ образъ своей жизни, что онъ старается на дѣлѣ выполнять свои новыя убѣжденія. Но тутъ, конечно, мы не можемъ произнести полного

сужденія, ибо это его личное дѣло, которое очень трудно цѣнить и разбирать, даже если бы мы имѣли на то какое-нибудь право и возможность. Тутъ отъ насъ легко могутъ укрыться самыя существенныя стороны, и мы что-нибудь побочное и случайное примемъ, пожалуй, за самое главное. Достоверно и ясно только то, что онъ непрерывно дѣлаетъ усилія и попытки новой жизни. Всѣмъ извѣстно его отреченіе отъ мірскихъ благъ, этотъ внѣшній признакъ поворота; внутренніе же его подвиги не могутъ быть извѣстны и, можетъ - быть, останутся навсегда тайной между нимъ и Богомъ.

Если теперь мы соединимъ вмѣстѣ всѣ указанныя черты, то предъ нами окажется полный образъ истинно религіознаго человѣка, притомъ образъ яркій и величавый. Среди нашей, въ сущности, языческой жизни, среди равнодушія къ религіи и невѣрующихъ и вѣрующихъ, онъ показалъ намъ, какую силу можетъ и должна имѣть для человѣка религіозная идея. И такъ какъ онъ притомъ великій художникъ, такъ какъ всѣми симпатіями и мыслями онъ сливается съ народнымъ нашимъ благочестіемъ, то нѣтъ сомнѣнія, что онъ составляетъ одно изъ глубочайшихъ и замѣчательнѣйшихъ явленій религіознаго духа. Люди преданные религіи, ставящіе духовную жизнь выше всего, должны смотрѣть на него и съ уваженіемъ, и съ величайшимъ любопытствомъ. Въ немъ они навѣрное найдутъ для себя много поучительнаго и назидательнаго, чего уже никакъ нельзя найти у тѣхъ, которые называютъ себя настоящими христианами, но о вѣрѣ никогда не думаютъ, предоставляя эту заботу духовнику, а въ жизни спокойно плывутъ туда, куда дуетъ вѣтеръ.

III.

„Все это такъ, — скажутъ намъ, — но вѣдь Толстой умствуеетъ и по-своему толкуеетъ тексты; онъ — не вѣрующій, а рационалистъ“.

Но, во-первыхъ, кто же не рационалистъ? Какъ Мольеровскій мѣшанинъ былъ очень удивленъ, узнавъ, что гово-

рить прозой, такъ, безъ сомнѣнія, многіе ревнители вѣры не подозрѣваютъ, что рационализмъ вообще есть дѣло неизбѣжное, и что сами они на каждомъ шагу оказываются рационалистами. Нѣсколько лѣтъ тому назадъ одна благочестивая дама, живущая въ далекой глуши, спрашивала меня: „Объясните мнѣ, за что всѣ такъ бранятъ Толстого?“—„Больше всего за то,—отвѣчалъ я,—что онъ по-своему толкуетъ Евангеліе.“—„Ахъ, Боже мой!—возразила она,—да вѣдь и я его толкую по-своему, какъ понимаю, и нянюшка Михайловна тоже какъ понимаетъ, такъ и объясняетъ. Мы обѣ постоянно читаемъ Евангеліе, но у насъ тутъ не у кого и спросить, вѣрно-ли мы поняли“. Признаюсь, это возраженіе на минуту сбilo меня, и этотъ случай остался въ моей памяти, какъ самая простая формула вопроса о нашихъ отношеніяхъ къ тексту Священнаго Писанія. Не слѣдовало-ли мнѣ сказать этимъ двумъ читательницамъ, что онѣ подвергаются большой опасности ложно понять слова Евангелія, и что имъ нужно запастись богословскими сочиненіями, устанавливающими правильное истолкованіе? Но вѣдь богословскія сочиненія были бы для нихъ въ тысячу разъ менѣе понятны, чѣмъ само Евангеліе. А потомъ, и это главное, для меня было внѣ всякаго сомнѣнія, что эта дама и ея неподобная Михайловна никогда евангельскихъ словъ не истолкуютъ и не могутъ истолковать въ дурномъ духѣ. Слѣдовательно, дѣло не въ томъ, что мы пускаемся въ собственные объясненія и умствованія, а въ томъ, съ какимъ духомъ мы приступаемъ къ чтенію Писанія, чего мы въ немъ ищемъ. Многіе, какъ извѣстно, убѣждены, что это чтеніе вообще опасно. „Изученіе Священнаго Писанія вовсе не такъ легко и требуетъ головы не менѣе сильной, чѣмъ изученіе какой-либо другой науки. Нѣтъ ничего опаснѣе, какъ плохое пользованіе текстами Откровенія“ *). Если бы такъ, если бы только „сильныя головы“ способны были надлежащимъ образомъ понимать

*) См. *Русское Обозрѣніе*, 1890, декабрь, стр. 895.

тексты Писанія и вполнѣ безопасно ими пользоваться, то намъ слѣдовало бы признать очень вредную дѣятельность всѣхъ, кто такъ ревностно распространяетъ Писаніе среди самыхъ темныхъ слоевъ народа. По счастью, все это дѣло имѣетъ совершенно другой видъ. Не умомъ постигается главный смыслъ Писанія, а сердцемъ, всѣми живыми силами нашей души. Кто приступаетъ къ Писанію съ тѣмъ религіознымъ чувствомъ, искра котораго таится въ самыхъ простыхъ и темныхъ душахъ, тотъ найдетъ въ божественной книгѣ пищу для этого чувства, и тѣмъ больше пищи, чѣмъ сильнѣй и глубже его чувство.

Всѣ мы отчасти рационалисты, потому что во всякомъ дѣлѣ мы неизбѣжно разсуждаемъ, а если разсуждаемъ, то, значить, прибѣгаемъ къ какимъ-нибудь началамъ и приемамъ разума, и даже всегда стараемся проводить эти приемы и начала какъ можно дальше. Но быть вполнѣ рационалистомъ, т.-е. опираться на одинъ только разумъ, едва-ли кто можетъ, почему люди, стремящіеся къ полному рационализму, обыкновенно отличаются лишь тѣмъ, что больше другихъ отрицаютъ и сомнѣваются. Если обратимся къ Толстому, то, конечно, онъ началъ съ рационалистическаго отрицанія и сомнѣнія; но уже давно онъ пришелъ къ образу чувствъ и мыслей, которыя нельзя назвать рационализмомъ.

Онъ повѣрилъ въ Евангеліе, онъ всѣмъ сердцемъ почувствовалъ и призналъ надъ собою власть Христова ученія. Поэтому, тогда какъ для рационалиста Евангеліе есть книга на ряду съ другими книгами и слова этой книги подлежатъ обсужденію наравнѣ со всякими другими человѣческими словами,—для Толстого эти слова есть высшій авторитетъ, несравнимый ни съ какимъ другимъ. Онъ не смотритъ на ученіе Христа объективно, не подвергаетъ его какой-нибудь исторической или психологической критикѣ: онъ всѣмъ умомъ и сердцемъ стремится къ одной лишь цѣли—понять это ученіе, уразумѣть ту высочайшую правду, которая въ немъ заключается и которая уже влечетъ за собою исполненіе естественно и неизбѣжно. Онъ прилежно ищетъ въ

словахъ Христа указаній для жизни и потомъ слѣдуетъ этимъ указаніямъ—

Безропотно, какъ тотъ, кто заблуждался
И встрѣчнымъ посланъ въ сторону иную.

Да мало сказать и *безропотно*: нужно сказать—*радостно*, какъ тотъ, кто съ ужасомъ чувствовалъ, что не знаетъ и не можетъ узнать, куда идти, и кого вдругъ вывели на прямой и ясный путь къ родному дому.

Развѣ это живое и сердечное отношеніе къ евангельской проповѣди похоже на раціонализмъ? Чтобъ яснѣе увидѣть разницу, возьмите настоящихъ раціоналистовъ, возьмите лучшаго изъ нихъ—Ренана. Мы всё его читали, и конечно съ несравненно бѣльшимъ вниманіемъ и уваженіемъ, чѣмъ Толстого. Итакъ, припомните, что Ренанъ по временамъ относится къ Христу съ явнымъ чувствомъ своего умственного превосходства. Онъ признаетъ, что это былъ человѣкъ высшаго разряда (*un homme supérieur*), и очень восхищается Его нравственными качествами; но относительно людскихъ дѣлъ и хода историческихъ явленій Ренанъ открываетъ въ Немъ слѣды незнанія и непониманія, и замѣчаетъ объ этомъ съ нѣкоторою высококомѣрною снисходительностію.

Ничего подобнаго этой жалкой „игрѣ ума“, этимъ жалкимъ обобщеніямъ и отвлеченіямъ, вы не найдете у Толстого. Для него Христосъ есть явленіе единственное и несравнимое, есть живое лицо, въ которомъ воплотилась высшая истина. Для него судить и критиковать Христа есть нелѣпное пустословіе, а слѣдуетъ дѣлать одно—съ открытымъ сердцемъ вникать въ Его жизнь и слова, потому что кто вникнетъ, тотъ и предастся имъ всею душой.

Опять скажу: нашъ великій художникъ подаетъ намъ всѣмъ великій примѣръ. Своимъ гениальнымъ чутьемъ онъ понялъ, какъ праздно и мертвенны всѣ отвлеченныя толкованія и изученія; онъ перешелъ отъ всякихъ разсужденій и изслѣдованій къ живой любви, къ радостной, сердечной покорности. Такой переходъ долженъ быть всегда цѣлью и концомъ исканія истины.

Величайшую несправедливость и величайшую обиду Толстому дѣлають тѣ, которые говорятъ и печатають, что онъ проповѣдуетъ „новую вѣру“, что онъ сочинилъ „новое евангеліе“. Конечно, его противники посредствомъ такого приѣма сразу выигрываютъ дѣло,—кто же захочетъ предпочесть Христовой вѣрѣ другую вѣру и другое евангеліе? Но къ подобнымъ вещамъ самъ Толстой не подавалъ никакого повода. Онъ постоянно твердитъ, что исповѣдуетъ только ученіе Христа и что желаетъ объяснить Христово Евангеліе, а не возвѣстить что-нибудь новое.

IV.

Мы вовсе не хотимъ разбирать здѣсь какія-нибудь ученія Л. Н. Толстого, не хотимъ ни защищать ихъ, ни опровергать. Пусть это дѣлають другіе, какъ скоро сознають, что они достигли яснаго пониманія дѣла и что могутъ сказать о немъ что-нибудь твердое и хорошее. Наша цѣль гораздо проще и легче: мы хотѣли бы только указать на самыя ясныя и несомнѣнныя черты дѣла, на самыя очевидныя и неизбѣжныя точки зрѣнія, на которыя долженъ становиться всякій, кто берется судить объ этомъ дѣлѣ. Читая и слушая безчисленные толки о Толстомъ, часто нельзя не изумляться тому, въ какихъ потемкахъ живутъ люди относительно важнѣйшихъ вопросовъ, и можно только радоваться, если наконецъ эти вопросы стали для нихъ вопросами, если наконецъ они вынуждены отдавать себѣ въ нихъ отчетъ. Но сила потемокъ очень велика; поэтому у многихъ, вмѣсто умственного и нравственного возбужденія, часто все ограничивается однимъ упорнымъ непониманіемъ и оканчивается совершенно несправедливымъ негодованіемъ и пренебреженіемъ. Очень любопытная черта: нападенія и крики на Толстого у насъ несравненно распространеннѣе и жесточе, чѣмъ за границей, въ странахъ давняго образованія. Тамъ, очевидно, есть привычка, такъ сказать, къ теоретической терпимости, тамъ приучились не отказывать разномыслящимъ въ уваженіи. Мы же, русскіе, будучи на практикѣ

самымъ терпимымъ народомъ въ мірѣ, на словахъ и въ мысляхъ встрѣчаемъ всякое разногласіе съ какимъ-то ожесточеніемъ и безпощадно его отвергаемъ. Противъ Толстого съ воплемъ поднимаются люди, не замѣчающіе, что сами они не имѣютъ никакого права подавать голосъ въ религиозныхъ и нравственныхъ вопросахъ. И какъ только разъ началось осужденіе, то ужъ безъ разбора на гениальнаго писателя взводится нелѣпость за нелѣпостію, и обвинители не подумаютъ, что нужно бы тщательно изучать его писанія, вникать въ духъ и связь его рѣчей, прежде чѣмъ рѣшиться приписывать ему даже малую долю того, что они приписываютъ.

Когда укоряютъ его въ томъ, что онъ по своему пониманію религіи, по совѣтамъ нравственности, или даже по жизни,—плохой христіанинъ, невольно хочется сказать инымъ укоряющимъ: кто изъ васъ лучше, тотъ пусть первый броситъ въ него камень. „Онъ искажаетъ догматы“. Но развѣ за то, что мы этого не дѣлаемъ, мы стоимъ большой похвалы? Мы вѣдь ихъ не искажаемъ только потому, что все о нихъ не думаемъ, что мы въ сущности совершенно къ нимъ равнодушны и предоставляемъ ихъ пониманіе и истолкованіе другимъ людямъ. Только поэтому мы и воображаемъ, что имѣемъ право считать себя настоящими православными. Мы не говоримъ и не размышляемъ о догматахъ, а потому, конечно, никакъ не можемъ исказить ихъ.

Но вѣдь въ строгомъ смыслѣ и этого сказать нельзя. Мы все-таки пускаемся иногда вспоминать и опредѣлять догматы, и такъ какъ всѣ мы невѣжды въ церковномъ ученіи, то мы неизбежно его искажаемъ; если хорошенько допросить насъ о нашемъ пониманіи религиозныхъ истинъ, то оказалось бы, что, почти безъ исключенія, каждый изъ насъ еретичествуетъ въ томъ или въ другомъ пунктѣ. И мы спасаемся отъ ереси только однимъ, только тѣмъ, что не придаемъ никакого значенія собственнымъ словамъ и мыслямъ, что мы готовы отказаться отъ нихъ по первому требованію.

Итакъ, все наше преимущество предъ Толстымъ со-

стоитъ въ томъ, что мы не проповѣдуемъ того, что думаемъ, и даже, еще лучше, что мы вовсе не думаемъ о чемъ-нибудь такомъ, что нужно бы проповѣдывать. Единственно поэтому мы признаемъ себя хорошими христіанами, да поэтому же ревнители вѣры, если и не одобряютъ насъ, то, по крайней мѣрѣ, закрываютъ на насъ глаза и не считаютъ нужнымъ о насъ тревожиться. Между тѣмъ развѣ все это хорошо? Развѣ мы получаемъ въ силу этого какое-нибудь право судить и осуждать Толстого? Въ глазахъ людей преданныхъ религіи Толстой долженъ имѣть передъ нами великое преимущество, потому что онъ одушевленъ истинно религіозною ревностію. Ошибается-ли онъ, или нѣтъ, но во всякомъ случаѣ онъ знаетъ, что онъ исповѣдуетъ, онъ долго объ этомъ думалъ, онъ долго и прилежно изучалъ самые источники вѣроученія. Чтобы намъ съ нимъ поравняться, чтобы пріобрѣсти право судить его не съ чужого голоса, намъ нужно дѣлать то самое, что онъ дѣлалъ. И, безъ сомнѣнія, въ образованныхъ классахъ иные почувствовали эту обязанность, такъ что, благодаря Толстому, кое-гдѣ началось чтеніе и изученіе Евангелія. Но большинство, конечно, осталось нетронутымъ; они продолжаютъ кричать и порицать Толстого, сами не зная хорошенько за что, въ сущности же за то, что онъ нарушаетъ ихъ покой, тревожитъ ихъ невѣдѣніе и равнодушіе.

V.

Главное дѣло относительно Толстого, однако же, не въ догматахъ. Если мы хотимъ быть справедливыми къ Толстому и судить его съ надлежащей точки зрѣнія, то должны видѣть, что центръ его ученія составляютъ не какіе-нибудь догматы, а христіанскія правила жизни, изложеніе и объясненіе нашихъ обязанностей. Онъ проповѣдникъ не какой-нибудь теоріи, а *практическаго христіанства*, учитель нравственности. Сюда тяготѣютъ всѣ его мысли, и если мы не будемъ имѣть этого въ виду, то мы ничего въ немъ не поймемъ.

Напримѣръ, если мы находимъ, что онъ что-нибудь отрицаетъ (а отрицаніе чаще всего ведетъ къ ошибкѣ, какъ замѣтилъ Лейбницъ), то мы заранѣе должны предполагать, что онъ дѣлаетъ это не изъ простаго скептицизма, не ради какой-то борьбы съ авторитетомъ, а потому, что видитъ въ отрицаемомъ помѣху чисто нравственному настроенію. Предъ такимъ стремленіемъ, передъ такою постановкой вопроса мы не можемъ не почувствовать уваженія и вниманія. Ибо нравственность есть дѣйствительное мѣрило человѣческаго достоинства и верховная точка зрѣнія. Никто не обязанъ имѣть высокій умъ, и всѣ обязаны имѣть чистую совѣсть. Всякія человѣческія соображенія, всѣ наши желанія и блага должны отступить на второй планъ предъ стремленіемъ къ нравственному совершенству. Да какъ скоро человѣкъ увидѣлъ этотъ путь и одушевленъ нравственною силой, онъ уже не можетъ быть покоренъ никакою иною мудростію никакимъ инымъ могуществомъ. Для нѣкоторыхъ философовъ, напримѣръ, для Канта, нравственное чувство составляетъ самый источникъ религіи, и изъ требованій этого чувства они выводятъ религіозныя истины.

Именно съ этой стороны преимущественно намъ слѣдуетъ разсматривать Толстого. Нужно прежде всего видѣть въ его писаніяхъ ихъ нравственное содержаніе вообще, а затѣмъ, опредѣленнѣе, ихъ стремленіе къ христіанскому нравоученію, какъ къ высшему и окончательному. Все, чтò сюда не относится, теоретическія истолкованія и практическія отрицанія, уже имѣютъ у Толстого второстепенное значеніе, и, не въ мѣру останавливаясь на нихъ, мы только затемнимъ дѣло. Поэтому, если кто непременно желаетъ опровергнуть Толстого, тотъ пусть не ловитъ его на ошибочныхъ взглядахъ на природу Бога, міра и людей, на тѣ или другія слова Писанія, а пусть доказываетъ, если можетъ, что Толстой проповѣдуетъ дурныя нравственныя начала, что онъ не понималъ и извратилъ христіанское нравоученіе. Нѣкоторыя духовныя лица (можетъ-быть, впрочемъ, вѣрнѣе было бы здѣсь поставить вмѣсто множественнаго—единственное число) по-

няли, что именно въ этомъ заключается вопросъ о Толстомъ; но, къ несчастію, правильно поставивъ вопросъ, они сейчасъ же сошли съ вѣрнаго пути, принявшись съ непонятною легкостью приписывать Толстому всевозможныя дикости. Какъ и почему это дѣлается, дѣйствительно трудно понять. Дѣло доходить до того, что, по случаю увѣщаній Толстого жить въ деревнѣ, говорили, что онъ ограничиваетъ всѣ потребности человѣка ѣдою и питьемъ, а по случаю *Крейцеровой сонаты*—что онъ чуть-ли не совѣтуетъ убивать невѣрныхъ женъ, или, по крайней мѣрѣ, совершенно оправдываетъ Познышева. Въ этой сумятицѣ истинно дикихъ сужденій, вихремъ поднявшихся и кружащихся около Толстого, прежде всего ясно одно,—до какой степени онъ противорѣчить ходячимъ понятіямъ, установившемуся складу мыслей, и до какой степени онъ поразилъ умы, разбудилъ ихъ и встревожилъ. Одинъ изъ его противниковъ, и притомъ очень жестокихъ, хорошо выразилъ это впечатлѣніе. „Что намъ дѣлать,—воскликаетъ онъ,—въ виду этой страшной Медузиной головы, этого колоссальнаго, какъ по силѣ и полнотѣ, такъ и по совершенному отсутствію основаній (?), осужденія всего нашего бытія (*т. е. нашей жизни*) въ безсмысли, лжи и развратѣ“ *)?

Тутъ насъ должна изумлять и радовать сила, съ которою дѣйствуетъ проповѣдь, но вмѣстѣ съ тѣмъ намъ объясняется, отчего всѣ пустились защищаться отъ нея, и защищаются какъ попало и чѣмъ попало. Страннѣе же всего и почти невѣроятно тутъ одно явленіе: какимъ образомъ люди ученые, обладающіе духовнымъ просвѣщеніемъ, не видятъ настоящихъ основаній этой проповѣди, или даже находятъ въ ней *совершенное отсутствіе основаній*? Почему отъ нихъ совершенно укрылся христіанскій характеръ этой проповѣди, тогда какъ онъ выступаетъ въ ней повсюду, въ чертахъ яркихъ, выпуклыхъ, даже преувеличенныхъ? Чтобы отвѣчать на это, остается одно предположеніе: должно-быть никому

*) *Вопросы Философіи и Психологіи*, кн. 4-я, стр. 93, статья П. Е. Астафьева.

уже не знакомъ истинный духъ христіанскаго нравоченія; должно-быть онъ сталъ очень далекъ отъ мыслей даже людей очень ученыхъ и просвѣщенныхъ. И таково дѣйствительное объясненіе дѣла: другой духъ завладѣлъ нашимъ просвѣщеніемъ, и мы, теперешніе просвѣщенные люди, не только не слѣдуемъ Христу, но и перестали понимать, чему онъ училъ.

Надъ Толстымъ иногда подсмѣиваются за то, что, рассказывая о своихъ поискахъ за истинною нравственностію, онъ выражается съ большою живостию, какъ будто онъ первый нашель отвѣты на вопросы, которые старался разрѣшить. Если бы мы оглянулись на себя, то мы перестали бы смѣяться; среди насъ Толстой, конечно, былъ бы правъ, сказавъ, что именно *онъ открылъ* настоящей духъ Христова нравоченія.

VI.

Судить о христіанскомъ нравоченіи вовсе не легко для тѣхъ, кто попалъ въ потокъ современнаго образованія и никогда не выходилъ изъ него. Вся наша жизнь построена на другихъ началахъ. Но духъ этого ученія, возникшій двѣ тысячи лѣтъ назадъ, еще дѣйствуетъ во всемъ мірѣ и прошелъ черезъ долгую исторію, въ которой раскрывалъ себя въ различныхъ направленіяхъ, выражался въ жизни и мысли длиннаго ряда поколѣній, воплощался во множествѣ разнообразныхъ лицъ, часто несравненныхъ по высотѣ души и всякимъ достоинствамъ. Все это, весь этотъ міръ—и прошлый, и настоящій—остается намъ чуждымъ, мы прикасаемся къ нему только внѣшнимъ образомъ и не имѣемъ понятія о томъ, какъ онъ огроменъ и чтò онъ въ себѣ содержитъ. Замѣчательно, что до сихъ поръ объемъ того, чтò пишется и печатается по части религіи, т.-е. по части богословія, исторіи христіанства, христіанскихъ наставленій и размышленій, толкованій Библии, споровъ, рассказовъ и пр., во всѣхъ странахъ объемъ этой литературы далеко превосходитъ объемъ всякой другой области писанія и печатанія. Но эта духовная сфера какъ будто отдѣлена отъ насъ высокою

стѣнной и не малою долей не входитъ въ колею нашихъ привычныхъ ежедневныхъ чтеній, мыслей и разговоровъ. Туда намъ нужно заглянуть, тамъ искать поученія и точекъ опоры, если желаемъ имѣть какія-нибудь основанія для сужденія о Толстомъ.

Духъ христіанскаго нравоученія есть нѣчто глубокое и живое, есть нѣкоторый поворотъ всей человѣческой души въ сторону вѣчности. Онъ овладѣваетъ всѣмъ существомъ человѣка и, живя въ немъ, стремится измѣнить всѣ его склонности и дѣйствія, кладетъ свою печать на всѣ движенія ума и сердца. И онъ всегда себѣ вѣренъ; въ различныхъ людяхъ и въ различныхъ обстоятельствахъ онъ даетъ все тѣ же различныя развитія и уклоненія. Онъ есть нѣкоторая жизнь, высшая жизнь нашей души, и, какъ жизнь, онъ вѣчно тотъ же, и вѣчно новъ и свѣжъ. Поэтому, если взять любое изъ наставленій Толстого, любую изъ его мыслей, относящихся къ нравоученію, то всегда можно найти эту мысль или близкую къ ней въ одномъ изъ ученій, возникавшихъ на почвѣ христіанства. И въ предѣлахъ церкви, и за ея предѣлами одинъ и тотъ же духъ принималъ множество видоизмѣненій. Секты были обыкновенно только болѣе рѣзкими и крайними изъ этихъ видоизмѣненій. Такимъ образомъ отъ самаго начала христіанской исторіи и до нашего времени идетъ непрерывный рядъ и такихъ ученій, въ которыхъ на первое мѣсто ставилась практика святой жизни, осуществленіе нравственныхъ идеаловъ. Послѣдователи этихъ мирныхъ и чистыхъ ученій всегда внушали къ себѣ невольное уваженіе, и многіе стали для всего міра образцами, типами нравственныхъ достоинствъ. Монахъ, подвижникъ, гернгутерь, квакеръ—эти слова сдѣлались нарицательными, стали общимъ названіемъ для обозначенія исповѣднаго поведенія, извѣстныхъ добрыхъ качествъ.

Вотъ въ какой области нужно искать наиболѣе близкихъ аналогій для проповѣди Толстого. Онъ приходитъ часто къ заключеніямъ, которыя уже давно выведены. Это обыкновенно не понимаютъ и не знаютъ его порицатели; они иног-

да считаютъ личными его фантазіями, осмѣиваютъ и презираютъ то, подъ чѣмъ охотно подписались бы христіанскія свѣтила давняго или новаго времени.

Никакъ не слѣдуетъ, однако же, думать, что рѣчи Толстого составляютъ какое-нибудь подражаніе или повтореніе стараго. Удивительная сила этой проповѣди зависитъ именно отъ ея чрезвычайной самобытности. Самобытность вѣдь не всегда состоитъ въ новости предмета; высшая оригинальность, конечно, заключается въ глубинѣ и полнотѣ, съ которою писатель проникаетъ въ какое-нибудь всегдашнее, вѣчное начало человѣческой души. Наставленія Толстого представляютъ полное своеобразіе; они движутся по своимъ особымъ путямъ, захватываютъ особыя сферы чувствъ и предметовъ и освѣщаютъ ихъ съ особыхъ сторонъ. Ибо это живая, искренняя рѣчь человѣка, откровеніе его сердца, живущаго тѣмъ самымъ, что онъ говоритъ. Тутъ все новое, потому что все живое. Вполнѣ характеризовать его направленіе было бы, я думаю, не легко. Въ самыхъ первыхъ его художественныхъ произведеніяхъ уже сильно высказываются его христіанскіе инстинкты. Въ *Дѣтство* юродивый Гриша и нянюшка Наталья Савишна описаны съ сочувствіемъ, къ которому не примѣшивается ни единой нарушающей черты. Въ самомъ центрѣ *Войны и мира* помѣщена фигура Платона Каратаева и его рассказъ о безвинно пострадавшемъ купцѣ,—тотъ рассказъ, который, какъ говорятъ, особенно полюбился народу, когда былъ изданъ отдѣльно. *Анна Каренина* оканчивается объѣтомъ Левина „жить по божьему“. Мы напоминаемъ здѣсь только двѣ-три точки; но имъ соответствуетъ весь духъ этихъ произведеній: безпощадное обличеніе всякой фальши, всякой душевной нечистоты; постоянное преклоненіе предъ „простотой, добромъ и правдой“. Невозможно представить себѣ вкуса болѣе чистаго и болѣе тонкаго, чѣмъ тотъ, съ какимъ проводится вездѣ черта между дурнымъ и хорошимъ, между душевнымъ безобразіемъ и душевною красотой. И красотой признается только одно смиренное и безкорыстное, только цѣломудренное и само-

отверженное, только искреннее и любящее. При этомъ художникъ чуждъ всякой восторженности и сентиментальности, всякихъ порывовъ и преувеличеній; напротивъ, онъ ведетъ дѣло съ неподкупною трезвостью взгляда, съ небывалою остротой анализа, какъ человѣкъ, всѣми силами ума ищущій истины и ненавидящій обольщеніе. Такъ составилъ въ его душѣ неотразимый идеаль нравственной жизни, больше всего почерпнутый изъ душевнаго склада простого народа, и когда потомъ поднялись въ немъ религіозные запросы, онъ скоро понялъ, что это идеаль христіанскій, и сталъ изучать его въ Евангеліи и выражать въ своихъ разсужденіяхъ.

Мы не будемъ здѣсь пытаться полнѣе опредѣлить особенности нравоученія Толстого, которыя легче чувствовать, чѣмъ высказать; скажемъ лишь вообще, что писанія его чрезвычайно поучительны, представляютъ множество чертъ своеобразнаго склада нравственныхъ понятій, притомъ тако-го, который особенно привлекателенъ для русскаго чувства.

VII.

Итакъ, у насъ явился христіанскій нравоучитель. Какая радость! Осуждая его за то, что онъ впадаетъ въ ересь, нужно же помнить, что, во-первыхъ, онъ все-таки чело-вѣкъ религіозный, слѣдовательно несравненно ближе къ правильно вѣрующимъ и несравненно лучше той безчисленной толпы, которая отвергаетъ всякую религію, которая питаетъ къ ней презрѣніе и ненависть. А во-вторыхъ, что значить вся его ересь сравнительно съ тѣми ужасными ученіями, которыя у насъ такъ распространены и дѣйствіе которыхъ еще недавно изумляло весь міръ и заставляло содрогаться Россію, какъ будто она готова была разрушиться?

Если мы, вообще, взглянемъ на наше умственное развитіе, на тѣ идеи, которыя жили и господствовали въ нашихъ образованныхъ классахъ, то мы должны будемъ признать Толстого явленіемъ и радостнымъ, и совершенно неожиданнымъ. Наше просвѣщеніе, по нѣкоторому неизбѣжному

ходу вещей, получило общій характер отрицанія, — фактъ извѣстный, давно и часто обсуждавшійся. Укажемъ на тѣ два разряда людей, которыхъ нужно считать лучшими образчиками нашего просвѣщенія, его наиболѣе послѣдовательными носителями. Однихъ можно назвать анархистами, потому что принципъ ихъ — произволь индивидуальнаго чело-вѣка; слѣдовательно, отрицаніе всякихъ началъ нравственныхъ, общественныхъ, государственныхъ, экономическихъ, какъ стѣсняющихъ индивидуальнѣйшій произволь. Эти люди признаютъ только одно начало, — равноправность всѣхъ произволовъ, видятъ въ этой равноправности единственное общее благо и потому исповѣдуютъ политическій радикализмъ, т.-е. считаютъ долгомъ разрушать всякую власть, всякую связь между людьми, идущую дальше полюбовныхъ соглашеній. Такова обыкновенная, торная дорога нашего просвѣщенія. Отсюда непрерывное раздраженіе, постоянныя колебанія въ частной и въ общей жизни. По этой дорогѣ идетъ главная масса нашихъ образованныхъ классовъ, и только внутреннія тайныя силы, только незаглушимыя инстинкты удерживаютъ большинство отъ крайнихъ ходовъ, на которые толкаютъ его сознательныя его понятія.

Но есть другой разрядъ просвѣщенныхъ людей, въ сущности гораздо худшій, хотя менѣе замѣтный. Они вполне заслуживаютъ имени нигилистовъ, потому что дѣйствительно ничего не признаютъ, кромѣ себя и своихъ наслажденій. Они ни съ чѣмъ не борются, а только всѣмъ пользуются. Для нихъ религія, государство, патриотизмъ, — чистые предразсудки, но предразсудки, удобные и необходимые для ихъ спокойствія и благосостоянія. Они бываютъ часто безукоризненно честны, приличны и даже справедливы, но только потому, что это наилучшія условія для пріятнаго общежитія, которыя глупо было бы нарушать. Но гдѣ можно, тамъ они такіе деспоты, распутники и эгоисты, какихъ еще міръ не создавалъ. И понятно, что эти истинные нигилисты — великіе враги не только анархистовъ, но и всякаго, кто вздумаетъ тревожить ихъ совѣсть серьезными требованіями.

Вотъ среди какой атмосферы возникъ Толстой. Полное отсутствіе всякой религіозности, у лучшихъ—злоба, у худшихъ—гниль, и нигдѣ просвѣта среди этого мрака. Казалось бы, ревнители вѣры должны были съ ужасомъ и сокрушеніемъ смотрѣть на такой ходъ умовъ, продолжавшейся многіе годы и десятилѣтія, и Толстой долженъ былъ ихъ обрадовать, какъ неожиданно появившаяся заря. Между тѣмъ, если судить по многимъ ихъ рѣчамъ и заявленіямъ, можно подумать, что они равнодушно сносили тьму и хаосъ нашего образованнаго міра, и что эта поднявшаяся заря вызвала у нихъ только раздраженіе, а не сочувствіе. Они вооружились противъ Толстого съ бѣльшимъ жаромъ, чѣмъ когда-нибудь вооружались противъ самыхъ жестокихъ отрицателей и вольнодумцевъ. Они вовсе не замѣчаютъ, что, опровергая его, они большею частію противорѣчатъ сами себѣ. Толстой сталъ проповѣдывать преданность волѣ Божіей, нестяжаніе, воздержаніе, непротивленіе; случалось, однако же, что даже иноки нисколько не радовались этой защитѣ обѣтовъ, ими самими даваемыхъ и соблюдаемыхъ, а, напротивъ, находили тутъ преувеличеніе и даже клевету на мірскую жизнь.

Споры и нападенія, какъ борьба убѣжденій, какъ знакъ живой любви къ предмету, есть хорошее дѣло. Понятно, что духовныя лица, глубоко заинтересованныя ученіями вѣры и нравственности, съ такою ревностію выступили со своими сужденіями, когда вопросъ коснулся важнѣйшаго ихъ дѣла. Но очень жаль, что они не всегда ясно видятъ общее положеніе обстоятельствъ, среди которыхъ дѣйствуютъ. Если бы Толстой принадлежалъ какъ-нибудь къ церковной іерархіи и вдругъ отступилъ отъ правильнаго ученія и старался увлечь своими толкованіями лицъ, принадлежащихъ къ хранителямъ этого ученія, то, конечно, тутъ была бы возможность вреда, противъ которой нужно бы было вооружиться. Если бы Толстой обратился къ простому народу съ проповѣдью какихъ-нибудь новшествъ въ вѣрѣ, то нужно было бы тоже внимательно стоять на-сторожѣ. Но вѣдь ни

того, ни другого сказать нельзя. Онъ не принадлежитъ къ этимъ сферамъ, онъ не изъ нихъ вышелъ и не въ нихъ дѣйствуетъ. Онъ литераторъ, т.-е. писатель такъ называемыхъ образованныхъ классовъ; онъ вышелъ изъ нашего свѣтскаго просвѣщенія и дѣйствуетъ своими писаніями въ той сферѣ, гдѣ имѣетъ силу и значеніе свѣтская литература. Для духовныхъ лицъ онъ постороннее явленіе, сколько видно, не могущее производить на нихъ никакого дѣйствія; для простаго народа его рассказы составляютъ только подтвержденіе вѣрованій и понятій, въ которыхъ этотъ народъ издавна растетъ. Но для литературы и литературной публики онъ есть нѣчто истинно новое, и тутъ происходитъ его вліяніе удивительное по обширности и силѣ.

Возьмите же, теперь, содержаніе и свойство этого вліянія, сообразите, до какой степени среда, гдѣ это вліяніе дѣйствуетъ, была искажена и обезсилена въ умственномъ и нравственномъ отношеніи, какія чудовищныя извращенія душъ она порождала, какъ была чужда всякой религіозности,—и вы увидите, что Толстой есть явленіе, на которое можно только дивиться и радоваться. Наше умственное движеніе, которому грозила жалкая участь все больше мелѣть и все шире расплываться мелкими потоками матеріализма и революціонализма, вдругъ получило неожиданный поворотъ, лавшій ему иное, глубокое теченіе и истинно отрадный по тому духу, которымъ онъ внушенъ. Не только у насъ, но во всѣхъ образованныхъ странахъ, запуганныхъ нашимъ нигилизмомъ, невольно обратилось вниманіе на этотъ поворотъ и уже не съ чувствомъ страха и отвращенія, а съ чувствомъ любви и умиленія.

VIII.

Но какъ же это могло случиться? Не есть-ли вся эта исторія—пустое поверхностное волненіе, въ которомъ нѣтъ связи между движеніями, и они несутся то въ ту, то въ другую сторону, смотря по прихоти вѣтра? Нѣтъ, самые размѣры дѣла уже такъ крупны, что нельзя думать подобнымъ

образомъ. Всматриваясь въ различныя формы, которыя принимало и принимаетъ волненіе нашей „интеллигенціи“, мы увидимъ, что источникъ этихъ движеній всегда одинъ. Интеллигенція мечется, потому что она оторвана отъ почвы, что у нея нѣтъ твердыхъ опоръ для спокойнаго движенія по опредѣленнымъ направленіямъ, и она постоянно ищетъ этихъ опоръ, она гонится за ихъ призраками, и гонится искренно, и горячо, жертвуя всѣмъ, ломая все, часто рискуя и своею, и чужою жизнью. Съ этой стороны, если взять эту существенную черту дѣла, осудить нашу интеллигенцію невозможно. Что же ей дѣлать, если, отбившись отъ своего народа и его вѣры, она повисла на воздухъ? Если просвѣщеніе, почерпаемое съ Запада, не даетъ ей покоя и устойчиваго положенія, а приноситъ съ собою только тревогу и раздраженіе?

Русское племя—да, кажется, и всякое славянское—чрезвычайно расположено къ умствованію. Вопросы о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ всегда находятъ себѣ у насъ ревностныхъ рѣшителей. Обыкновенно наше образованіе, а равно и научное подготовленіе, притупляетъ, отбиваетъ этотъ вкусъ къ общимъ философскимъ вопросамъ; но онъ часто обнаруживается у простыхъ людей, да пробивается и у всякихъ, какъ неизгладимый слѣдъ того религіознаго отношенія къ жизни, которое внушается христіанствомъ. Знать цѣль человѣка, знать смыслъ жизни—это желаніе въ насъ не угасаетъ, и вмѣстѣ не угасаетъ расположеніе ни передъ чѣмъ не остановиться, все бросить ради этой цѣли и этого смысла. Отсюда наша неустойчивость; надъ нами не имѣютъ прочной власти, не могутъ связать и поработить насъ никакія лишенія и блага, такъ какъ мы всегда пытаемся стать выше ихъ.

По сущности своей это, безъ сомнѣнія, прекрасное настроеніе, но оно тѣмъ опаснѣе и уродливѣе, когда бѣваетъ направлено въ дурную сторону. Таковъ былъ и есть нашъ нигилизмъ; радикальное излѣченіе отъ этого зла, очевидно, возможно лишь тогда, если мы самую силу, его порождаю-

щую, обратимъ въ добрую сторону. И это сдѣлалъ Толстой, и въ этомъ разгадка удивительнаго поворота умовъ.

Для поясненія сошлемся на замѣчанія, которыя недавно высказалъ одинъ ученый иностранецъ, взглянувшій на дѣло съ особой точки зрѣнія.

Французскій политико-экономъ Сень-Роменъ пишетъ, что у насъ, въ Россіи, молодые люди слишкомъ мало расположены „искать обезпеченной и почтенной жизни въ какомъ-нибудь ремеслѣ или искусствѣ“, что русскіе, вообще, „имѣютъ рѣзко проявляющійся вкусъ къ отвлеченностямъ и мечтаніямъ“, и отъ этого вышло вотъ что: „Въ то время, когда міръ стремится по пути матеріальнаго прогресса, нашъ реформаторъ, графъ Л. Толстой, съ великолѣпною наивною садится себѣ на краю дороги и приглашаетъ проходящихъ присѣсть около, покинуть промышленный трудъ и заняться самою простою, первобытною обработкой своего клочка земли. Понятно,—воскликаетъ Сень-Роменъ,—онъ останавливаетъ только тѣхъ, у кого нѣтъ силъ идти, хромыхъ да лѣнивыхъ. Крѣпкіе проходятъ, даже не взглянувъ на него“ *).

Вотъ какъ представляется эта исторія тому, кто смотритъ на нее съ точки зрѣнія чисто земныхъ благъ, „жизни міра“, какъ выражается Л. Н. Толстой. Французскій ученый думаетъ, что „обезпеченная и почтенная жизнь“ есть благо, котораго каждый долженъ желать, что ради этого блага нужно отгонять отъ себя всякія „отвлеченности и мечтанія“, и что молодые люди, одаренные свѣжими силами и жаждой дѣятельности, непременно должны выходить на „путь матеріальнаго прогресса; по которому стремится міръ“ въ настоящее время.

Эти совѣты, безъ сомнѣнія, благожелательны, но сейчасъ видно, что они берутъ дѣло не вполнѣ, и потому не могутъ на всѣхъ подѣйствовать. Есть люди, которые ставятъ на первомъ мѣстѣ не то, чтобы жизнь ихъ была „обезпечена и

* Русск. Обзоръ. 1890, декабрь, стр. 892, 894, 896. (Статья Сень-Ромена *Les réformateurs russes* явилась въ *La science sociale* 1890, t. X. 1. 3).

почтенна“, а то, чтобы она была самоотверженна или, по крайней мѣрѣ, совершенно чиста и справедлива. Точно такъ же иные не находятъ ничего привлекательнаго въ томъ, чтобы идти по пути матеріальнаго прогресса и ему содѣйствовать,—напротивъ, готовы на труды и жертвы для прогресса нравственнаго. Осудить такихъ людей мы никакъ не можемъ, и нужно бы было даже считать великимъ горемъ, если бы они стали у насъ исчезать.

IX.

Удивительнаго въ наставленіяхъ Толстого нѣтъ ничего. „Помилуйте!—говорилъ намъ одинъ почтенный человекъ, сердившійся на упадокъ ума и творчества Толстого: — онъ пустился теперь въ ту самую мораль, которую знаетъ и можетъ проповѣдывать каждый пономары!“ Удивительно и истинно чудесно то, что эти наставленія подѣйствовали, что эта „пономарская мораль“ вдругъ обнаружила такую силу въ той средѣ, въ которой прежде была встрѣчаема только скукой и презрѣніемъ. Уже съ давняго времени на нашу интеллигенцію не имѣли никакого дѣйствія ни простой народъ, ни духовныя лица. Народъ не могъ имѣть дѣйствія потому, что просвѣщенные люди ставили себя далеко выше его и все мечтали только о томъ, чтобы просвѣтить и облагородить эту темную массу. Духовныя лица были бессильны потому, что ихъ мысли и рѣчи также не входили въ общеніе, не сливались съ понятіями и взглядами нашего просвѣщенія, какъ масло не сливается съ водою. Толстой сдѣлалъ нѣчто, повидимому, невозможное: онъ добылъ изъ какой-то глубины живую воду, съ которою могутъ сливаться и наша обыкновенная вода, и наше обыкновенное масло. Если вспомнимъ, что онъ никогда прежде не былъ любимцемъ молодого поколѣнія и что онъ сталъ рѣзко противорѣчить самымъ распространеннымъ его стремленіямъ, то насъ поразитъ жизненность мысли, которая нашла себѣ отзвѣвъ, не смотря на эти препятствія.

И странно было бы не радоваться этому дѣйствию. Ог-

ромное и благотворное значеніе дѣятельности Толстого иногда было признаваемо даже духовными писателями, т. е. тѣми, чьи сужденія въ этомъ дѣлѣ всего строже и неуступчивѣе. Приведемъ нѣсколько словъ, сказанныхъ года четыре назадъ въ журналѣ *Странникъ*. Авторъ доказываетъ, что со времени освобожденія крестьянъ умственное движеніе въ нашемъ обществѣ, не смотря на свою порывистость и хаотичность, все же дѣлало успѣхи, что въ обществѣ есть память извѣстныхъ уроковъ, созрѣли нѣкоторыя мысли, и потомъ говорить:

„Хотите-ли убѣдиться въ этомъ наглядно? Вотъ вамъ новѣйшій случай: стоило графу Л. Н. Толстому выступить съ опытомъ, такъ сказать, *духовной* социологіи, какъ и весь *міръ* за нимъ двинулся,—двинулась не только масса (мы можемъ утвердительно говорить объ этомъ), но двинулась и наша интеллигенція. И думаете-ли вы, что это одно изъ *модныхъ*, въ старомъ смыслѣ, теченій, вызванныхъ къ жизни случайнымъ потокомъ времени и, къ тому же, усиленныхъ классическимъ именемъ самого писателя? Но это едва-ли такъ: имя, конечно, именемъ, какъ и талантъ—талантомъ, но есть тутъ *остатокъ*, который покроетъ собою талантъ и имя. Остатокъ—въ томъ, что Толстой не только наилучшимъ образомъ пояснилъ самую мысль 19 февраля, около которой бродило общество, опредѣливъ эту мысль не въ моментѣ *политическомъ*, что по существу легкомысленно и поверхностно, и за что, однако же, все время цѣплялось общество, а въ смыслѣ *соціальномъ*, что неизмѣримо глубже и достойнѣе освободительнаго начала,—но и въ томъ, что этой же мысли онъ придалъ оттѣнокъ *духовный*, оттѣнокъ внутренней, нравственный, поставивъ вопросъ о *правдѣ*, о смыслѣ личной и общей жизни, о переустройствѣ самаго общежитія... И въ этой мысли—успѣхъ Толстого, и здѣсь же, если брать *только* одинъ моментъ,—его безспорная заслуга предъ самимъ обществомъ“.

Затѣмъ авторъ утверждаетъ, что обществу теперь „остается сдѣлать *одинъ шагъ*“, чтобы „начать новый періодъ су-

ществованія“, именно нужно „перейти къ другой мысли“ и признать двѣ вещи:

1) что необходима *до конца* реформа его *понятій* (въ параллель великой внѣшней свободѣ) и

2) что *реформу* своихъ понятій оно можетъ взять *только въ „началахъ христіанства и въ понятіи самой церкви“* *).

Вотъ изложеніе смысла дѣятельности Толстого, которое въ общихъ и главныхъ чертахъ, безъ сомнѣнія, совершенно вѣрно. Дѣйствительно, эта дѣятельность была не случайна, а составляетъ выходъ изъ того напряженнаго исканія и броженія, въ которомъ были умы; дѣйствительно, величайшая заслуга этой дѣятельности состоитъ въ ея *духовномъ* характерѣ, т.-е. въ томъ, что она углубилась до самаго корня дѣла, до вѣчныхъ началъ нашей жизни. Только этимъ объясняется ея успѣхъ; измученныя души, страдавшія долгіе годы или нравственною пустотой, или незаживающею язвой враждебныхъ чувствъ, вдругъ нашли себѣ успокоеніе, и нигилистъ, чинившій бомбы, съ радостію обратился въ исповѣдника непротивленія.

Если взять вліяніе Толстого въ полномъ объемѣ этого вліянія, то нельзя не видѣть его добрыхъ слѣдствій, и едва ли можно отыскать какія-нибудь вредныя, хотя вредъ сопровождаетъ обыкновенно и наилучшія изъ человѣческихъ дѣлъ. Благодаря Толстому, вездѣ, во всѣхъ слояхъ образованнаго общества поднялись вопросы нравственности и религіи, т.-е. возникъ такой интересъ, который глубоко спалъ и, казалось, былъ погребенъ навѣки. Какъ этому не радоваться! Люди, для которыхъ церковная проповѣдь не имѣла никакого значенія, которые жили одними приличіями, выгодами и удовольствіями, или же только злобились, не находя для себя другихъ мыслей и другого дѣла, кромѣ вражды къ окружающему ихъ строю жизни, эти люди вдругъ почувствовали въ себѣ пробужденіе религіозныхъ идей, пробужденіе совѣсти, поняли, до какой степени они были не-

*) *Странникъ*, духовный журналъ, 1886, декабрь, стр. 711, 712.

правы предъ своею душой и предъ ближними,—и это ихъ умиротворило, подняло, оживило.

И это не у насъ только, въ Россіи,—благоотворное вліяніе нашего великаго писателя отзывается и у другихъ народовъ, въ странахъ давняго образованія. Вотъ что писалъ М. Вогюэ въ началѣ прошлаго года въ *Письмахъ о современномъ положеніи Франціи*:

„Среди высшей культуры, среди молодежи вполне образованной и сознательно относящейся къ самой себѣ, переѣмна въ настроеніи умовъ поразительна; ее можно резюмировать въ нѣсколькихъ словахъ: пробужденіе идеализма, доказанное вкусами и первыми произведеніями этой молодежи въ литературѣ, философіи и искусствѣ; широкая терпимость и даже живая симпатія ко всѣмъ формамъ религіозной идеи; серьезное исканіе смысла жизни, возрастающій интересъ къ религіознымъ вопросамъ, большое равнодушіе и даже нѣкоторое презрѣніе къ чистой политикѣ; безусловная потребность искренности въ отношеніи къ самому себѣ и другимъ, а потому несомнѣнное отчужденіе отъ революціонныхъ догматовъ и отъ условныхъ фразъ, которыми вотъ уже столѣтіе обольщаютъ нашу страну“. „Распространеніе русской литературы играетъ значительную роль въ этомъ новомъ теченіи. Когда спрашиваютъ у самыхъ выдающихся изъ этихъ молодыхъ людей, какая книга имъ больше всего по душѣ, многіе отвѣчаютъ: *Война и миръ*“ *).

Вогюэ говоритъ здѣсь вообще объ умственномъ движеніи во Франціи и характеризуетъ настроеніе избранной части молодежи, именно той, которая подаетъ надежду духовнаго обновленія. Читатель легко увидитъ, какія изъ чертъ этого настроенія были поддержаны или даже возбуждены Толстымъ, котораго такъ хорошо истолковалъ своимъ соотечественникамъ самъ же Вогюэ **).

*) *Русское Обозрѣніе*. 1890, мартъ, стр. 387.

**) См. Vogüé: *Le roman russe*, Par. 1886, стр. 279—340. Также мою книгу: *Критическія статьи объ И. С. Тургеневѣ и Л. Н. Толстомъ*, изд. 2, Спб. 1887, стр. 458—484.

Мы видимъ изъ этого, что французы радуются доброму влиянію Толстого и можемъ только желать, чтобы и у насъ усиливалось и распространялось это влияніе.

Х.

Нужно сказать хоть нѣсколько словъ о томъ вредѣ, на который иногда жалуются, когда говорятъ о наставленіяхъ Толстого. Въ сущности, если вникнемъ хорошенько въ дѣло, то окажется, что это только *обида* для жалующихся, а никакъ не вредъ. Въ самомъ дѣлѣ, какой же можетъ быть вредъ проповѣди безкорыстія, воздержанія и любви къ ближнему? Но послѣдователи этой проповѣди часто круто измѣняютъ свой образъ жизни, и въ этой-то перемѣнѣ многие находятъ большую бѣду. Иногда они описываютъ ее даже какъ-то трагически: „онъ начитался Толстого, — говорятъ они, — и разрушилъ свою жизнь!“ Истинный смыслъ этой рѣчи такой: ему предстояла прекрасная жизнь, — та жизнь, которую мы сами ведемъ, — и онъ, безумный, отъ нея отказался. Онъ обижаетъ насъ, протестуя противъ этой жизни, показывая на дѣлѣ, что будто бы человекъ не можетъ найти въ ней полного удовлетворенія; но онъ дѣлаетъ худо только себѣ, потому что настоящее счастье можно найти только въ нашей жизни.

Да, конечно, мы недурно устроились; мы все приладили такъ, что безкорыстія у насъ нѣтъ и въ поминѣ, а напротивъ, каждый стремится захватить какъ можно большую долю всякой корысти, что вмѣсто воздержанія у насъ господствуетъ погоня за всевозможными наслажденіями, и что любовь къ ближнему вполнѣ замѣняется строгимъ полицейскимъ порядкомъ и благоустройствомъ. Но, живя такую жизнью, мы должны быть, по крайней мѣрѣ, снисходительны къ невиннымъ чудакамъ, которые не находятъ въ ней вкуса.

Л. Н. Толстой превосходно описалъ намъ нашу жизнь. Облонскіе, Вронскіе, Каренины — это цвѣтъ современнаго строя жизни, со всѣми его прелестями и бѣдами. Мы зачитывались, не понимая, что читаемъ осужденіе самимъ себѣ.

Кажется, что можетъ быть дѣльнѣе Каренина, блистательнѣе Вронскаго, этихъ двухъ образчиковъ петербургскаго міра? Ихъ общественныя положенія принадлежать къ лучшимъ и высшимъ положеніямъ, составляютъ предметъ желаній для многихъ и многихъ. Но авторъ безпощадно разоблачилъ намъ образъ чувствъ и мыслей, который сложился въ этихъ людяхъ сообразно съ ихъ жизнью и занятіями, и мы почувствовали жалость и отвращеніе, или, по крайней мѣрѣ, должны были почувствовать. Припомните описаніе иностраннаго принца, который мелькомъ является въ романѣ и къ которому былъ на нѣсколько дней приставленъ Вронскій. „Главная причина, почему принцъ былъ особенно тяжель Вронскому, была та, что онъ невольно видѣлъ въ немъ самого себя. И то, что онъ видѣлъ въ этомъ зеркалѣ, не льстило его самолюбію. «Глупая говядина! неужели я такой?» думалъ онъ“ (*Анна Каренина*, ч. 4 въ началѣ).

Между тѣмъ душевный складъ Вронскаго имѣетъ еще не столько отталкивающихъ чертъ, какъ душевный складъ Каренина. Художникъ вообще изобразилъ весь этотъ міръ съ изумительною нравственною чуткостію. А насъ все пытаются увѣрить, что только въ этой жизни достигается истинное счастье и человѣческое достоинство, и что кто отъ нея отказывается, тотъ „разрушаетъ свою жизнь!“

Самый важный доводъ, который выставляется противъ послѣдователей Толстого, состоитъ въ томъ, что они покидаютъ поприще, на которомъ могли бы принести пользу и удовольствіе обществу и даже государству. Но вѣдь это — предположеніе очень сомнительное. Не вѣрнѣе-ли предположить, что эти люди жили бы только въ свое удовольствіе, или же поступили въ толпу тѣхъ безчисленныхъ конкурентовъ, которыхъ главная цѣль — добиться большого жалаванья и всякихъ отличій? Государство въ настоящее время, можно сказать, осаждено со всѣхъ сторонъ все больше и больше нарастающими толпами искателей его денегъ и ранговъ. Между ними идетъ горячее соперничество и, по несчастію, у насъ нѣтъ почти другихъ поприщъ, которыя от

влекали бы къ себѣ осаждающихъ. Какая же надобность усиливать собою ихъ число?

Очевидно, всѣ эти возраженія—однѣ отговорки. Главная причина, по которой раздражаются противъ Толстого, состоитъ въ томъ, что онъ глубоко разошелся съ господствующими нравственными понятіями; что онъ противорѣчитъ своему вѣку въ самыхъ внутреннихъ вопросахъ, всегда наиболѣе дорогихъ человѣку. Вы невольно это почувствуете, если послушаете всѣ порицанія и крики, которымъ онъ подвергается во всемъ мірѣ. Странно даже подумать, что въ концѣ девятнадцатаго вѣка нашлось столько враждующихъ, и горячо враждующихъ, противъ мирнаго писателя и мыслителя. Кажется, мы давно уже привыкли къ самымъ неистовымъ вольнодумствамъ и спокойно ихъ терпимъ; почему же мы вдругъ теряемъ всю нашу просвѣщенную терпимость и готовы почти воздвигнуть гоненіе на мысли и слова, выходящія изъ Ясной Поляны?

Можно подумать, что это писатель еще небывалой оригинальности, проповѣдующій что-то неслыханно-новое. Да, самобытности въ немъ не мало. Каждая строчка имѣетъ у него странную свѣжесть и новизну, какъ будто такъ никто не говорилъ и не можетъ говорить, кромѣ него. Но слова его самыя обыкновенныя и все содержаніе такъ просто, какъ ни у какого другого писателя. Онъ часто описывалъ, какъ рождаются и умираютъ люди, самыя обыкновенные люди. Рассказывалъ также, какъ эти люди охотятся, поютъ, танцуютъ, скучаютъ на праздникахъ, косятъ сѣно, ходятъ въ церковь, исповѣдуются и т. д. Онъ рассказалъ недавно, какъ ревнивый мужъ убилъ жену,—случай вовсе не рѣдкій и бывший предметомъ безчисленныхъ рассказовъ во всѣхъ литературахъ. Но что бы онъ ни рассказывалъ, онъ на все бросаетъ такой яркій и чистый свѣтъ, что намъ кажется, будто мы въ первый разъ увидѣли и поняли самыя обыкновенные предметы. Въ этомъ состоитъ самобытность этого художника.

Таковъ онъ и въ своихъ теперешнихъ нравоученіяхъ. Они

удивительны по своей прямотѣ, живости и искренности, такъ что съ большою силой пробуждаютъ любовь и пониманіе тѣхъ глубокихъ душевныхъ потребностей, которыя влекутъ чловѣка „жить по-божьи“. И намъ иногда кажется, какъ будто мы въ первый разъ услышали эти требованія. Но взгляните, и вы увидите въ основаніи этой проповѣди все ту же древнюю нравственность, найдете черты христіанскихъ наставленій, которыя натвержены намъ съ дѣтства, но которыя были мертвы въ нашей душѣ и вдругъ воскресли и получили свѣжесть и своеобразіе впервые сознанный истины.

Н. Страховъ.

Изъ философіи исторіи.

Недавно умершій Левъ Мечниковъ въ своей замѣчательной книгѣ *La civilisation et les grands fleuves historiques* *) дѣлитъ всемірную исторію на три главныхъ эпохи. Въ первой—*рѣчной*—выдвигаются обособленныя, болѣе или менѣе деспотически сплоченныя культурныя массы, расположенныя по большимъ рѣкамъ. Таковы египетская цивилизація, приуроченная къ Нилу, ассиро-халдейская, связанная съ Тигромъ и Евфратомъ, индійская—съ Индомъ и Гангомъ, китайская—съ Желтою и Голубою рѣками. Вторую всемірно-историческую эпоху—*средиземноморскую*—открываютъ великіе мореплаватели древняго міра, финикіяне, продолжаютъ греки и римляне, заканчиваютъ средневѣковые европейцы. Здѣсь мы видимъ культурныя группы уже гораздо менѣе обособленныя извнѣ и гораздо болѣе расчлененныя внутри, съ болѣе или менѣе сложной, но непременно аристократическою или олигархическою организаціей, съ подвижными и измѣнчивыми формами наверху, но всегда на основаніи болѣе или менѣе полного порабощенія низшихъ классовъ. Наконецъ со времени великихъ открытій XV вѣка занялась заря третьей всемір-

*) Эта книга издана въ Парижѣ въ 1889 г. извѣстнымъ географомъ Елисеємъ Реклю, съ предисловіемъ издателя.

ной эпохи—*океанической*,—когда активная, историческая часть человечества, не ограничивая своего культурнаго движенія ни бассейнами великихъ рѣкъ, ни бассейномъ Средиземнаго моря, распространяетъ свою дѣятельность на весь земной шаръ по широкимъ путямъ Атлантическаго, а потомъ и Тихаго океана. Хотя эта новая эпоха только еще начинается, еще только устанавливаетъ такъ сказать свои внѣшнія рамки, однако главныя отличительныя черты ея могутъ быть указаны съ достовѣрностью на основаніи общаго хода исторіи и уже достигнутыхъ результатовъ. Несомнѣнно, человечество въ эту новую эпоху идетъ (хотя и не прямолинейнымъ путемъ) съ одной стороны къ все большему и большему сближенію и взаимному проникновенію большихъ группъ (племенныхъ, народныхъ и т. д.), нѣкогда совершенно разобщенныхъ, или же исключительно враждебно сталкивавшихся между собою, а съ другой стороны, въ соотвѣтствіе этому международному универсализму, внутри каждой національной группы принудительное единство цѣлаго и роковая отъ внѣшнихъ условий жизненной борьбы зависящая субординація общественныхъ классовъ все болѣе и болѣе замѣняется свободною солидарностью, добровольною и сознательною взаимопомощью всѣхъ и каждаго въ общемъ культурномъ трудѣ и подвигѣ. Такимъ образомъ вмѣсто принудительно-объединеннаго соціального механизма восточныхъ деспотій и вмѣсто принудительно-дифференцированнаго соціального *организма* классической и средневѣковой жизни долженъ образоваться истинно-человѣческой, на сознательномъ альтруизмѣ основанный и свободнымъ согласіемъ опредѣляемый союзъ людей, хоть и не одинаковыхъ по естественнымъ качествамъ, но равномѣрно участвующихъ въ общихъ благахъ культурнаго существованія *).

Со времянь аббата Іоахима де Флорисъ (XIII вѣка) трехчастное дѣленіе (трихотомія) всемірной исторіи въ той или

*) Я передаю главную мысль Мечникова своими словами. Самъ онъ иногда употребляетъ термины двусмысленные, которые могутъ напугать и сбивать толку иного читателя.

другой формѣ встрѣчается почти у всѣхъ мыслителей, пытавшихся выразить историческую жизнь человечества въ одной общей формулѣ. Схема Мечникова, внушенная ему, какъ онъ самъ признается, нѣкоторыми нѣмецкими географами, но развитая имъ съ несомнѣнною оригинальностью, выгодно отличается отъ другихъ подобныхъ трихотомій (наприм., отъ мнимаго историческаго „закона трехъ фазисовъ“ у Авг. Конта) большею опредѣленностью и фактической безспорностью своей главной основы. Совершенно несомнѣнно, что четыре древнѣйшія культуры тѣсно связаны съ соотвѣтствующими рѣками, что финикійскіе и греческіе корабли, бороздившіе Средиземное море, открыли новую историческую эру, въ которой это море играло ту же роль, какъ великія рѣки въ эпоху древнѣйшей культуры, и что наконецъ новѣйшая цивилизація отличается прежде всего широтою своего распространенія, имѣя весь земной шаръ своимъ поприщемъ, а своими главными путями—океаны. Также несомнѣнно, вообще говоря, и то, что въ древнихъ деспотическихъ монархіяхъ и теократіяхъ общественный союзъ держался равномѣрнымъ принудительнымъ подчиненіемъ всѣхъ одной абсолютной власти; что классическая и средневѣковая культура основывалась на свободномъ развитіи сложно-организованныхъ высшихъ классовъ и на рабствѣ низшихъ, и что эманципація этихъ послѣднихъ и всеобщее уравниеніе социальной среды составляетъ въ этомъ порядкѣ идей преобладающую тенденцію новѣйшей исторіи. Ясно однако, что эта безспорная формула никакъ не выражаетъ сущности историческаго процесса: она относится не къ внутреннимъ его двигателямъ и окончательнымъ дѣлямъ, а лишь къ нѣкоторымъ внѣшнимъ условіямъ и результатамъ частію географическаго, частію социально-экономическаго свойства. Съ этою односторонностью изложеннаго взгляда связанъ одинъ пунктъ, вызывающій на важныя размышленія.

Въ приведенномъ дѣленіи исторіи, какъ, вѣроятно, замѣтилъ читатель, появленіе христіанства въ мірѣ не играетъ

никакой роли. Не апостолы новой религіи, а финикійскіе купцы-разбойники, объѣздившіе Средиземное море, а потомъ испанскіе авантюристы и каторжники*), переѣхавшіе Атлантическій океанъ,—вотъ (съ чисто географической точки зрѣнія) настоящіе герои культурнаго челоѣчества, своими подвигами обозначившіе двѣ главныя поворотныя точки всемірной исторіи. Они открыли народамъ новые пути, тогда какъ апостолы, хотя и много путешествовали, но только по избитымъ римскимъ дорогамъ. Спѣшу оговориться, что моя иронія не относится прямо къ автору „великихъ рѣкъ“: при всемъ своемъ пристрастіи къ географіи онъ воздерживается примѣнять эту точку зрѣнія къ оцѣнкѣ религіи и свое невысокое мнѣніе объ историческомъ значеніи христіанства оправдываетъ соображеніями иного рода. Онъ ссылается на тотъ фактъ, что христіанство не произвело существеннаго улучшенія въ рабовладѣльческомъ строѣ древнихъ обществъ, и что средневѣковая жизнь подъ другими именами и въ другихъ внѣшнихъ формахъ сохранила принудительное раздѣленіе соціальнаго цѣлаго на полноправныхъ гражданъ и безправныхъ рабовъ. Это указаніе, которое можно распространить и на другія соціальныя отношенія, возбуждаетъ общій вопросъ: какое практическое дѣйствіе оказало христіанство на жизнь принявшихъ его народовъ и, слѣдовательно, какое дѣйствительное значеніе имѣетъ оно въ исторіи?

Внутренняя абсолютная истина богооткровенной религіи, будучи предметомъ сердечной вѣры и метафизическаго умозрѣнія, никакъ не можетъ ни окончательно утверждаться, ни окончательно отрицаться на почвѣ историческихъ фактовъ. Конечно, какъ истина религіозная, а не отвлеченная теорія, христіанство требуетъ своего осуществленія въ дѣйствительности, своего полнаго воплощенія; но, какъ религія *богочелоѣческая*, оно обуславливаетъ это воплощеніе не только

*) На корабляхъ Колумба находилось по нѣскольку преступниковъ, которымъ смертная казнь была замѣнена этимъ принудительнымъ плаваніемъ. Остальной экипажъ былъ немногимъ лучше.

прямымъ и всемогущимъ дѣйствіемъ Божиимъ, но и свободно дѣятельностью человѣка, которая не обнаруживается вполне и сразу въ одномъ актѣ воли, а развивается сложными рядами мотивовъ и поступковъ (искушений и возбужденій, паденій и подвиговъ) въ порядкѣ времени. Поэтому хотя Евангеліе и ручается за окончательное торжество правды и пришествіе царствія Божія, и хотя оно обязываетъ насъ работать въ этомъ направленіи, но оно не указываетъ никакого опредѣленнаго срока для великаго кризиса, который, очевидно, долженъ совпасть съ концомъ исторіи и нынѣшняго міра. Такимъ образомъ, когда намъ указываютъ, что христіанство въ данный историческій моментъ остается неосуществленнымъ, то это не есть возраженіе противъ божественной истины, а только обличеніе человѣческаго несовершенства. Но именно съ человѣческой стороны, которая никакъ не можетъ быть исключена, когда дѣло идетъ о христіанствѣ, весьма важно знать, въ какой мѣрѣ начала истинной религіи были восприняты и осуществлены въ жизни обществъ, именующихъ себя христіанскими. Если нельзя, какъ сказано, оцѣнить истину христіанскаго ученія на исторической почвѣ, то на ней, и только на ней, можно оцѣнить состояніе христіанскаго человѣчества, опредѣлить степень его духовнаго роста и указать то, что ему болѣе всего нужно для дальнѣйшаго возрастанія.

Устраняя изъ своихъ разсужденій всякій религіозно-догматическій и богословскій элементъ, оставаясь въ области историческихъ фактовъ и философскихъ выводовъ и ограничиваясь пока ближайшею частью задачи, я намѣренъ изслѣдовать, какое воздѣйствіе оказали нравственныя начала христіанства на государственные законы и общественные нравы въ римско-византійской имперіи.

I.

Христіанство явилось въ міръ не только какъ откровеніе истиннаго Божества, но и какъ откровеніе истинной человѣческой личности и вмѣстѣ съ тѣмъ и тѣмъ самымъ истиннаго че-

ловѣческаго общества. Эти два понятія соотносительны между собою. Христіанство, признавши безусловное и безконечное значеніе за душой человѣческой, какъ способной къ совершенному сочетанію съ Божествомъ, тѣмъ самымъ опредѣлило и характеръ истиннаго общества, какъ такого, въ которомъ каждый его членъ есть цѣль для всѣхъ и никогда не долженъ служить только средствомъ или орудіемъ общаго блага. Съ христіанской точки зрѣнія такое „общее благо“, для осуществленія котораго хотя бы одна душа человѣческая ставилась ни во что, — не есть ни дѣйствительно общее, ни дѣйствительно благо.

Истинное общество есть опора и восполненіе, а не граница личной жизни; а истинная личность, обладающая идеальнымъ содержаніемъ, самостоятельная и самодѣятельная, не можетъ быть разлагающимъ и разрушительнымъ элементомъ для здороваго социальнаго тѣла; она его образующее начало, живая сила, превращающая людское стадо въ истинно-человѣческое общество. Въ идеальное общество есть полнота личной жизни, свободное изнутри опредѣляемое единство или совершенная солидарность всѣхъ личныхъ элементовъ. А въ нашей неидеальной дѣйствительности общество есть упругая жизненная среда, отливающая въ свою данную фактическую форму всякую слабую личность, а всякую сильную вызывающая на противодѣйствіе и борьбу, что въ свою очередь приводитъ къ видоизмѣненію самой этой среды, къ повышенію ея уровня, т.-е. къ общественному прогрессу, къ нѣкоторой реализаціи идеала, и ясно, что внутренняя сила личности опредѣляется здѣсь не только размѣрами обнаруженнаго ею прямого общественнаго дѣйствія, важностью и прочностью перемѣнъ, произведенныхъ ею въ общественной средѣ, но также еще величиною и упорствомъ преодолеваемаго сопротивленія со стороны этой самой среды.

Въ виду этой неразрывной связи и необходимой соотносительности между личнымъ и общественнымъ элементами какъ въ идеальномъ, такъ и въ дѣйствительномъ человѣчествѣ, мы знаемъ, какую цѣну могутъ имѣть ходячія нынѣ за-

явленія, что будто христіанство имѣть своею единственною практическою задачею нравственное совершенствованіе отдѣльнаго лица, и что оно вполнѣ равнодушно къ общественному прогрессу. Личное совершенствованіе можетъ быть отдѣлено отъ общественнаго прогресса только на словахъ, а не на дѣлѣ, а потому всѣ подобныя заявленія суть лишь *бездѣльные рчи*. Общественный прогрессъ есть *дѣяніе* личности нравственно-сильной, совершенствующей социальную среду, и онъ же вмѣстѣ съ тѣмъ есть *благодѣяніе* для личности нравственно-слабой, совершенствуемой и освобождаемой чрезъ влияніе на нее этой улучшенной общественной среды. А прежде всего общественное дѣйствіе обязательно для нравственной личности по мотиву непосредственной жалости къ страданію своихъ ближнихъ.

Существуютъ народы, у которыхъ людоѣдство есть законное религіозно-государственное учрежденіе. Возможно-ли при сохраненіи такого учрежденія какое-нибудь нравственное совершенствованіе отдѣльныхъ лицъ? Самому *быть съѣденнымъ* своими ближними, конечно, нисколько не противорѣчитъ самой высокой добродѣтели; но равнодушное созерцаніе того, какъ ѣдятъ другихъ, несовмѣстимо не только съ высокою степенью личнаго совершенства, но и съ самымъ элементарнымъ нравственнымъ чувствомъ. А потому, если среди людоѣдовъ у какого-нибудь отдѣльнаго лица явится проблескъ этой элементарной нравственности, то первымъ его дѣломъ будетъ возстать противъ легальнаго каннибализма, т. е. добиваться общественнаго прогресса въ этомъ отношеніи. Само собою разумѣется, что онъ при этомъ будетъ и самъ воздерживаться отъ людоѣдства и, на сколько это будетъ въ его власти, избавлять отъ съѣденія ту или другую случайную жертву. Но ни этимъ пассивнымъ воздержаніемъ, ни этою частною помощью онъ не можетъ ограничиться. Разъ сознавши, что людоѣдство есть зло, онъ будетъ стремиться къ его общему уничтоженію, а не къ частичному только ограниченію. Ибо хотя этотъ нравственно пробудившійся дикарь весьма не-

развить и необразованъ сравнительно съ нашими противниками общественного прогресса, но все-таки не до такой же степени онъ простъ, чтобы не понимать слѣдующихъ двухъ очевидныхъ вещей: во-первыхъ, что гораздо лучше и желательнѣе навсегда спасти отъ сѣденія множество людей, притомъ не настоящаго только, но и будущихъ поколѣній, нежели случайно избавить нѣсколько единичныхъ жертвъ въ краткихъ предѣлахъ своей индивидуальной жизни; а во-вторыхъ, онъ пойметъ, что людоедство есть зло двойное—физическое для пожираемыхъ и нравственное въ пожирающихъ, и что съ этой стороны, т.-е. для исправленія людоедствъ, требуется прежде всего избавить ихъ отъ необходимости воспитываться въ людоедскихъ нравахъ и понятіяхъ.

Итакъ пробудившееся въ этомъ единичномъ человѣкѣ *личное* нравственное сознание, его опять-таки *личное* превосходство въ этомъ отношеніи надъ окружающею средою, необходимо выразится не въ самодовольномъ квіэтизмѣ и не въ какихъ-нибудь случайныхъ проявленіяхъ добраго чувства, а главнымъ образомъ въ дѣятельности общественной, въ стараніяхъ принести наибольшую пользу своимъ ближнимъ чрезъ преобразование безчеловѣчныхъ и безнравственныхъ социальныхъ учреждений и порядковъ. Разумѣется, первыя попытки такого преобразованія не будутъ имѣть внѣшняго успѣха, и противникъ общественного каннибализма самъ слѣдается его жертвой; но онъ оставитъ послѣдователей, которые рано или поздно добьются до цѣли, упразднить каннибализмъ въ нравахъ и учрежденіяхъ. Измѣненная такимъ образомъ социальная среда перестанетъ рождать и воспитывать людоедствъ; слѣдовательно, и *личная* нравственность большинства станетъ выше, а меньшинство—передовые или лучшіе люди,—не имѣя необходимости останавливаться на такихъ вещахъ, какъ прямая антропофагія, окажутся чувствительными къ другимъ менѣе грубымъ проявленіямъ общественного зла и неправды. Явится новая нравственная проповѣдь, новыя попытки социального преобразованія, новыя жертвы и въ результатѣ новый прогрессъ обществен-

ной, а вмѣстѣ съ тѣмъ и нераздѣльно *личной* нравственности. Итакъ, повторимъ еще разъ, личная нравственность неразрывно и притомъ съ двухъ сторонъ связана съ общественнымъ прогрессомъ, поскольку нравственно-активныя лица (лучшіе люди, герои, двигатели исторіи) своею дѣятельностью необходимо производятъ этотъ общественный прогрессъ, а лица нравственно-пассивныя (большинство обыкновенныхъ людей, толпа) воспріимчиво сообразуютъ свою личную нравственность съ прогрессивно измѣняемою соціальною средою.

Этотъ двойной процессъ усовершенствованія предполагать въ цѣломъ обществѣ двойную дифференціацію: во-первыхъ, уже указанное различіе по *личнымъ* качествамъ между активными и пассивными членами общества, между лучшими людьми и толпой, — различіе, при всей относительности своихъ частныхъ проявленій, несомнѣнно существующее и существенное; а во-вторыхъ, какъ сейчасъ увидимъ, различіе, обусловленное соціальною организаціей, — различіе между правителями и управляемыми, между государственною властью съ ея органами и подчиненнымъ народомъ. (Сюда же, вообще говоря, относится и различіе между высшими и низшими классами, ибо первые всегда такъ или иначе связаны съ государственною властью, какъ ея самостоятельные носители при аристократическомъ устройствѣ, или какъ ея ближайшіе органы въ самодержавныхъ монархіяхъ.)

На низшихъ ступеняхъ общественнаго развитія, въ группахъ небольшихъ и несложныхъ два указанныхъ дѣленія (по личному достоинству и по внѣшнему соціальному положенію) легко могутъ совпадать между собою. Лучшіе люди, т.-е. выдающіеся по своимъ личнымъ качествамъ, люди болѣе сильные (хотя весьма мало соответствующіе нашему теперешнему идеалу добродѣтели), естественно распространяютъ свое непосредственное вліяніе на все данное общество (вслѣдствіе его тѣсныхъ предѣловъ и простоты отношеній) и такимъ образомъ приобрѣтаютъ правительственную власть. И на самой высокой ступени общественнаго развитія, при окончательномъ идеальномъ устройствѣ будущаго человѣ-

чества іерархія нравственная должна, безъ сомнѣнія, совпадать съ іерархіей политико-соціальною, т.-е. внѣшнее положеніе и значеніе отдѣльныхъ лицъ, степень ихъ постояннаго и прямого вліянія на общія дѣла должна опредѣляться не случайными и внѣшними обстоятельствами, а внутреннимъ достоинствомъ и заслугами. Но между этими двумя крайними*) пунктами, лежащими внѣ предѣловъ исторіи, въ человѣчествѣ историческомъ такого прямого соотвѣтствія двухъ іерархій быть не можетъ. Для того, чтобы отъ первоначальной простоты (которая не есть простота совершенства, а лишь простота скудости и дикости) человѣчество могло подняться до идеальной гармоніи и солидарности всѣхъ общественныхъ элементовъ, необходимо было образованіе этихъ элементовъ, слѣдовательно, прочное и устойчивое осложненіе жизни, твердая кристаллизація общественныхъ формъ съ одной стороны (какъ для образованія организма высшаго порядка необходимъ скелетъ), а съ другой стороны для той же цѣли, для болѣе правильнаго, постояннаго и скорого роста и усовершенствованія человѣческой общности и нравственности требовалось прочное объединеніе и сосредоточеніе соціальныхъ силъ, т.-е. могущественная государственность.

Анархія въ смыслѣ отрицательномъ, т.-е. простое упраздненіе принудительнаго порядка и власти среди людей, руководимыхъ злыми страстями и эгоизмомъ, есть гибель общности и возвращеніе къ дикому состоянію. Анархія въ смыслѣ положительномъ, т.-е. порядокъ, свободно вытекающій изъ внутренней солидарности людей, одушевленныхъ альтруизмомъ и добровольно стоящихъ и работающихъ за одно для всеобщаго блага, не нуждаясь ни въ какомъ понужденіи и управленіи,—такая анархія или лучше сказать свободная *синергія* требуетъ отъ всѣхъ безъ исключенія членовъ общества такой крѣпкой добродѣтели и такого высо-

*) Крайними относительно, ибо въ безусловно дикомъ, равно какъ и въ безусловно идеальномъ состояніи человѣчества нѣтъ мѣста никакому различію въ соціальномъ положеніи лицъ.

каго просвѣщенія, какія нынѣ доступны лишь немногимъ. Слѣдовательно, это есть идеаль, для котораго челоѳчество должно быть *воспитываемо*, какъ состоящее въ большинствѣ своемъ изъ нравственно и умственно несовершеннолѣтнихъ. А воспитаніе предполагаетъ дисциплину, главнымъ носителемъ которой для крупныхъ общественныхъ группъ и служить государство. Безъ принудительнаго ограниченія дикаго произвола и безъ принудительнаго соединенія людей въ общей работѣ челоѳчество не могло бы стать культурнымъ, т.-е. выйти изъ того первобытнаго состоянія, которое въ сферѣ общественной нравственности выражается въ людоедствѣ. Слѣдовательно, отрицать государство, какъ необходимое историческое условіе для всего того, что выше государства,—въ сущности все равно, что отрицать это *высшее*, т.-е. всѣ тѣ умственные и нравственные блага, до которыхъ челоѳчество должно было довоспитаться и доработаться,—которыя были ему недоступны въ дикомъ догосударственномъ состояніи. Безъ государства не было бы культуры, безъ культуры не было бы общественной нравственности, а безъ нравственности общественной высокая личная добродѣтель, если бы и явилась какимъ-то чудомъ, то не могла бы осуществиться, осталась бы только случайнымъ и бесплоднымъ порывомъ.

Если бы государство имѣло своею исключительною цѣлью сохранять и упрочивать во что бы то ни стало существующій порядокъ въ обществѣ, достигнутое равновѣсіе общественныхъ силъ и элементовъ, тогда лучшие люди, во имя дѣятельной любви стремящіеся къ осуществленію высшихъ требованій правды и солидарности, должны были бы всегда и непремѣнно сталкиваться съ государствомъ и вступать съ нимъ въ неравную борьбу. Но представители и орудія государственной власти не суть какія-то охранительныя машины, а живыя челоѳческія существа, которымъ свойственно стремленіе къ лучшему. Самый тотъ порядокъ, который они призваны охранять, есть слѣдствіе предыдущаго прогресса, и никто, разумѣется, не можетъ считать его безусловно за-

конченнымъ. Такимъ образомъ, хотя сложная государственная машина въ силу инерціи представляетъ значительное сопротивленіе для всякаго коренного и быстрого преобразованія въ области общественной нравственности, но, съ другой стороны, могущественное сосредоточеніе общественныхъ силъ и ихъ прочная организація въ 'формѣ государства позволяетъ прогрессивнымъ нравственнымъ идеямъ дѣйствовать изъ общаго центра заразъ на *все* общественное тѣло и производить въ немъ цѣльныя и окончательныя преобразованія, не дожидаясь улучшенія каждаго индивидуальнаго элемента въ отдѣльности, а напротивъ *производя* такое улучшеніе чрезъ воздѣйствіе цѣлаго на части. Разумѣется, даже въ наилучшемъ случаѣ государство самое благонамѣренное и при самыхъ благоприятныхъ условіяхъ никакъ не можетъ нравственно перерождать отдѣльныя души, — преслѣдованіе такой задачи привело бы только къ бесполезному мучительству. Но государство можетъ и должно, улучшая свои законы и учрежденія въ смыслѣ высшихъ нравственныхъ требованій (подъ ближайшимъ или отдаленнымъ вліяніемъ „лучшихъ людей“, личныхъ двигателей исторіи, или истинныхъ пророковъ), поднимать общій нравственный уровень и воспитательно дѣйствовать на души пассивныя, воспріимчивыя къ вліянію соціальной среды, т.-е. на огромное большинство людей. Понятно само собой, что государство, которое беретъ свой личный составъ изъ того же общества, не можетъ быть только *орудіемъ* общественнаго прогресса, а необходимо есть и субъектъ этого прогресса, что оно само прогрессируетъ, улучшается морально, постепенно возводя свою принудительную власть до высоты нравственнаго авторитета. Такимъ образомъ государство должно служить и христіанству, какъ необходимое орудіе его коллективнаго дѣйствія на человѣческій родъ.

II.

Христіанство явилось не въ концѣ, а въ серединѣ исторіи; возвышенное имъ царствіе Божіе не было и не могло быть для людей готовымъ совершеннымъ порядкомъ вещей, къ

которому имъ оставалось только пассивно присоединиться: оно было дано, какъ нравственно-историческая задача, разрѣшимая только *свободными* усиліями человѣчества, ибо это царство сыновъ Божіихъ, а не рабовъ. Если бы человѣчество представляло собою простую ариеметическую сумму отдѣльныхъ изолированныхъ лицъ, то всё препятствія къ полному осуществленію царствія Божія сводились бы собственно къ одному: къ злой личной волѣ. Все дѣйствіе Божіе въ человѣчествѣ было бы въ такомъ случаѣ прямо и исключительно обращено на каждую отдѣльную душу, которая или воспринимала бы это дѣйствіе и входила въ царствіе Божіе, или отвергала бы его. Рѣшеніе этого вопроса, безусловно отдѣльное для каждой души, могло бы произойти внѣ пространства и времени, всемірная исторія была бы совершенно ненужна и жизнь—безсмысленна. Къ счастью, человѣчество не есть куча психической пыли, а живое одушевленное тѣло, образующееся и преобразуемое, послѣдовательно и закономерно развивающееся, многообразно расчленяемое и объединяемое, разнообразно связанное съ прочимъ міромъ и всесторонне воспринимающее духъ Божій—не только периферически, но и центрально, не только въ единицахъ, но и въ группахъ, не только частями своими, но и цѣлымъ. Это социальное тѣло существенно отличается отъ тѣлъ біологическихъ (животныхъ и растительныхъ) тѣмъ, что его крайніе элементы суть моральныя единицы, свободныя (въ принципѣ) личныя существа, имѣющія сами по себѣ безусловную внутреннюю цѣнность. Но такое значеніе можетъ принадлежать каждому изъ нихъ именно потому, что каждый неразрывно связанъ со всѣми, и задача всемірной исторіи состоитъ въ томъ, чтобы эта связь сдѣлалась вполнѣ сознательной и свободной, чтобы всемірная солидарность не только механически тяготѣла надъ лицомъ, и не только органически ^{яго до}—сдѣлала его мѣсто и назначеніе въ цѣломъ, но еще

Для н^еенно имъ самимъ утверждалась, какъ его собственная цѣль,—чтобы онъ хотѣлъ и чувствовалъ ее, какъ свое истинное благо.

Солидарность въ челоѣчествѣ существовала и развивалась раньше христіанства и не только у евреевъ, но и у язычниковъ. Существовалъ союзъ семейный, основанный не на одной физиологической и экономической необходимости, но и на внутреннемъ душевномъ влеченіи; существовали гражданскія общины съ ихъ патриотизмомъ, существовали великія монархіи, въ которыхъ единство народа воплощалось въ обоготворенномъ властелинѣ; существовала наконецъ *pax romana*, осуществляемая чрезъ *imperium romanum*, и это единство не было только порожденіемъ грубаго насилія и произвола; за непригляднымъ и иногда чудовищнымъ фактомъ скрывалась идея, и въ то время, какъ римскіе императоры объединяли историческое челоѣчество силою оружія и законовъ, римскіе философы въ родѣ Сенеки на основаніи единства природы и разума утверждали естественную солидарность всѣхъ людей и ничтожество всякихъ искусственныхъ и случайныхъ перегородокъ между ними.

Но существовавшая до христіанства солидарность, развивавшаяся естественнымъ историческимъ путемъ, имѣла лишь относительный характеръ: съ одной стороны это было единство болѣе или менѣе частное и внѣшнее (въ древнемъ государствѣ), а съ другой стороны болѣе или менѣе отвлеченное (въ философскихъ идеяхъ). Въ эпоху Августа и внѣшнее единство Римской имперіи охватило собою почти все историческое челоѣчество, и отвлеченная идея единства челоѣческаго рода была признана съ полною ясностью,—и то и другое не удовлетворило челоѣческой души, требующей абсолютнаго всецѣлаго совершенства. Оно открылось и въ индивидуальномъ воплощеніи Божества—въ Христвѣ, и въ идеѣ возвѣщеннаго Имъ царства Божія, т.-е. совершеннаго, абсолютнаго единства и солидарности челоѣчества (см. „первосвященническую“ молитву Христову: „Да будутъ всѣ едино: какъ ты, Отче, во мнѣ и я въ тебѣ, такъ да будутъ въ насъ едино“ (Ев. Іоанна, XVII, 21). — въ ист-

До христіанства челоѣчество хотя и шло впередъ, но шло ощупью, его развитіе было слѣпымъ естественнымъ

процессомъ; не то, чтобы слѣпыми, бессознательными силами производился самый процессъ: нельзя этого допустить въ виду его цѣлесообразности и опредѣленнаго направленія, — но дѣло въ томъ, что силы, сами по себѣ зрячія и сознательныя, не были сознаваемы и видимы человѣчествомъ, онѣ были, такъ сказать, за нимъ и вели его, не открывая ему ни себя, ни цѣли пути. Христіанство прямо поставило передъ человѣчествомъ его абсолютный идеаль, дало ему окончательную задачу для его собственной работы.

Но именно потому, что христіанство дало человѣчеству свою полноту какъ идеаль и какъ задачу, а не какъ готовую реальность, естественный ходъ историческаго развитія не прекращается съ откровеніемъ Новаго Завѣта, а принимаетъ только болѣе сознательный и опредѣленный характеръ, становится болѣе зрячимъ. И какъ хромоногій слѣпецъ прозрѣвши не бросаетъ своихъ костылей, а пользуется ими лучше, чѣмъ прежде, и вѣрнѣе ходить, пока не выздоровѣютъ у него и ноги, точно такъ же и человѣчество, раскрывшее глаза благодаря христіанскому откровенію, но еще немощное и неокрѣпшее во всемъ своемъ тѣлѣ, не могло и не должно было бросить все то, чѣмъ держалась и улучшалась его несовершенная жизнь. Если Христосъ сказалъ евреямъ, что Онъ пришелъ не разрушить ихъ законъ и пророковъ, а исполнить ихъ, — то подобное же положеніе должно было занять христіанство и въ языческомъ мірѣ: и у язычниковъ были свой законъ и свои пророки, право и государство, доведенные до своего относительнаго совершенства Римомъ, философія, поэзія и искусство, оставленные міру греками *). И дѣйствительно, христіанство не отрицаетъ ни римской справедливости, ни эллинской мудрости, а пользуется ими, какъ человѣческими орудіями и формами Божьяго дѣла и Божьей истины. Тѣмъ не менѣе ожесточенная

*) Для невѣжественныхъ ревнителей, которымъ эта аналогія могла бы показаться соблазнительною, спѣшу напомнить, что она въ сущности была высказана древними церковными учителями (Климентомъ Александрійскимъ и Іустиномъ Философомъ), а мною здѣсь лишь нѣсколько обобщена.

и долготѣнная борьба христіанства съ государственнымъ и философскимъ язычествомъ—съ романизмомъ и эллинизмомъ—была совершенно естественна и необходима, — не потому, чтобы христіанство хотѣло уничтожить эти главные элементы человѣческой культуры, а потому, что оно отводило имъ ихъ настоящее мѣсто, соотвѣтствующее ихъ относительному характеру, тогда какъ сами они, будучи до появленія христіанства самыми высшими добытками исторіи, притязали на абсолютное значеніе и не хотѣли безъ боя уступить христіанству свое первенство. Римское государство со своею апопеезою кесарей признавало себя абсолютною формой людского единства, окончательнымъ воплощеніемъ объективнаго разума въ мірѣ, и свой законъ, свое право—безусловною нормою человѣческой жизни; могла-ли эта самодовлѣющая громада безъ отчаяннаго сопротивленія преклониться передъ высшимъ началомъ и отказаться отъ своей ложной абсолютности, чтобы пріобрѣсти истинную—черезъ свободное служеніе дѣлу Божію, черезъ солидарное участіе въ созиданіи царствія Божія?—Подобнымъ образомъ и греческая философія, увѣнчавшая свое развитіе (въ Александрійской школѣ) великолѣпнымъ синтезомъ эллинской и варварской мудрости, естественно сочла себя за единственный безусловный путь къ совершенному познанію истины и духовному слиянію человѣка съ абсолютнымъ; могла-ли она безъ борьбы признать себя лишь просвѣтительнымъ средствомъ, умственною дисциплиною для лучшаго пониманія, углубленія и развитія истинъ другого порядка, сверхфилософскихъ, которыхъ дѣйствительность и сила открываются даромъ всякому невѣждѣ?

Борьба языческаго государства и языческой мудрости противъ христіанства продолжается донынѣ. *Открытая* борьба, окончившаяся въ IV вѣкѣ, представляетъ сравнительно мало интереса съ точки зрѣнія философіи исторіи. Общія причины, по которымъ христіанство должно было восторжествовать, не требуютъ особыхъ объясненій: какъ человѣкъ своею духовною силою подчиняетъ себѣ животныхъ,

сильнѣйшихъ его физически, такъ духовное царство Сына Человѣческаго должно было покорить Левіаѳана Римской имперіи. Здѣсь я считаю нужнымъ указать ближайшія условія, опредѣлившія историческій моментъ этой побѣды.

Христіанскіе апологеты въ своихъ протестахъ противъ гоненій и петиціяхъ къ римскимъ императорамъ ссылались на тѣ принципы справедливости, которые выработаны были самимъ Римомъ въ лицѣ его философовъ и юристовъ. *) Насиліе надъ людьми единственно изъ-за ихъ религіозныхъ вѣрованій несомнѣнно противорѣчило простой человѣческой справедливости; вступая на этотъ путь, Римская имперія переставала быть воплощеніемъ правды на землѣ, т.-е. теряла внутреннюю глубочайшую причину своего бытія. Въ этихъ жестокихъ преслѣдованіяхъ, покидая свой высшій принципъ—справедливость, римская власть могла сослаться только на такъ называемую государственную необходимость—на интересъ государственнаго единства, которое казалось несомнѣстимымъ съ существованіемъ христіанской церкви, какъ самостоятельнаго общества, какъ *status in statu*. Стремленіе христіанства объединить всѣхъ людей истинною вѣрою и совершеннымъ идеаломъ жизни могло казаться лишь опасною претензіей, разрушительною для дѣйствительнаго, уже даннаго единства государственнаго. Въ самомъ дѣлѣ, при началѣ Римской имперіи она могла представляться не только чѣмъ-то единымъ и цѣльнымъ въ себѣ, но и *единственною* соціальною связью, обнимающею все историческое человѣчество. Если бы это единство осталось выраженіемъ разума и права—принципа по существу единого и единящаго,—то оно не могло бы распасться; но въ такомъ случаѣ оно не могло бы и отрицать христіанство; ибо тотъ же разумъ, который даетъ и оправдываетъ наше господство

*) Впрочемъ, сознавая съ полною ясностью *принципы* общечеловѣческой справедливости, римскіе писатели не дѣлали изъ нихъ всѣхъ необходимыхъ выводовъ: такъ и идея свободы религіознаго убѣжденія была впервые *explicito* выражена христіанскими апологетами, но лишь какъ естественное заключеніе изъ общепринятаго правового начала.

надъ низшими силами природы и натурального человѣчества,—онъ же требуетъ нашего подчиненія высшей богочеловѣческой силѣ. Римъ, въ силу разума покорившій прочіе народы, въ силу того же разума долженъ былъ подчиниться христіанамъ, какъ народу Божію. А не дѣлая этого, онъ терялъ свой человѣческій образъ, замѣнялъ разумъ дикою силою и вмѣсто того, чтобы быть единымъ всемірнымъ государствомъ, становился однимъ изъ тѣхъ звѣроподобныхъ царствъ, которыя возвышались и рушились на Востокъ отъ Навуходоносора до Антиоха. И вотъ дѣйствительно въ то время, какъ Римская имперія, преслѣдуя христіанство и тѣмъ какъ бы объявляя себя несомвѣстимою съ истиной, теряетъ свое внутреннее оправданіе,—и внѣшнее его единство оказывается случайнымъ и непрочнымъ. Съ одной стороны являются народы, противопоставляющіе силѣ римскаго порядка новую силу свободной доблести, а съ другой стороны преемники одного изъ тѣхъ звѣроподобныхъ царствъ восточныхъ возстановляютъ его и возводятъ почти на степень прежняго могущества. Рядомъ съ Римскою имперіей и противъ нея является другая имперія—Парѣяно-Персидская. Поклонникамъ земного бога предоставляется выбирать между кесаремъ и Шахинъ-шахомъ, и нѣтъ никакого основанія предпочесть одного другому. Конечно, новая Персидская имперія, какъ и старая, есть только царство силы, но въдѣ и Римъ, травящій звѣрями своихъ лучшихъ людей, не есть уже царство разума. А какъ сила, онъ не имѣетъ преимущества передъ другими и дѣйствительно оказывается несостоятельнымъ и противъ подновленной силы восточныхъ деспотовъ (плѣнъ императора Валеріана) и противъ свѣжихъ силъ западныхъ варваровъ.

Императоръ Діоклетіанъ,—одно изъ самыхъ трагичныхъ лицъ всемірной исторіи,—болѣе всѣхъ своихъ предшественниковъ проникнутый интересомъ государственнаго единства и ради него рѣшившійся совсѣмъ покончить съ христіанствомъ, долженъ былъ торжественно отказаться отъ сохраненія даже видимаго образа этого единства. Въ виду невоз-

можности направлять изъ Рима защиту государства противъ персовъ на Евфратъ и Тигръ и противъ германцевъ на Рейнъ и Дунаѣ, онъ вынужденъ былъ раздѣлить имперію на двѣ и на четыре части, послѣ чего ея прежнее единство никогда уже прочно не возстановлялось.

Это распаденіе имперіи по распоряженію императора было вдвойнѣ выгодно для христіанъ: во-первыхъ, оно съ очевидностью показывало внутреннее безсиліе и несостоятельность того начала единства, въ силу котораго ихъ мучили, а во-вторыхъ—дробленіе государственной власти по отдѣльнымъ странамъ подрывало единство внутренней политики, и въ то время, какъ въ одной части имперіи христіанство подвергалось искорененію, въ другой оно могло пользоваться относительно свободою и спокойствіемъ, какъ это дѣйствительно и случилось въ удѣлѣ Констанція Хлора, обнимавшемъ весь западный край Европы отъ Гибралтара до Шотландіи. И въ то время, какъ ни легіоны, ни палачи не могли поддержать единства имперіи, единство церкви оказывалось несокрушимымъ, и оставалось только ждать императора достаточно понятливаго и достаточно смѣлаго, чтобы переставить распавшееся зданіе Римскаго государства на этотъ новый, болѣе крѣпкій фундаментъ.

Константинъ *Великій* имѣеть, конечно, много правъ на такое названіе. Онъ былъ первоклассный полководецъ, всегда побѣждавшій и варваровъ и своихъ соперниковъ по власти; онъ возстановилъ величіе и единство имперіи, собравъ всѣ ея распавшіяся части подъ свою руку, послѣ ряда блестящихъ побѣдъ; безпристрастные историки признаютъ у него большой государственный умъ и хвалятъ изданные имъ законы; окончательное прекращеніе кровавыхъ гоненій есть, безъ сомнѣнія, истинная заслуга; не малое также дѣло создать такой культурный центръ, какъ Константинополь,—уже это одно ставитъ Константина на равную высоту съ Александромъ Великимъ и Петромъ Великимъ; наконецъ, съ его именемъ неразрывно связано первое видимое и торжественное проявленіе вселенской церкви — великій

Никейскій соборъ. Но главное и въ своемъ родѣ единственное отличіе Константина Великаго состоитъ въ томъ, что съ нимъ появляется въ исторіи новая идея—христіанскаго государства, и если эта идея доселѣ остается какимъ-то парадоксомъ и камнемъ преткновенія для политиковъ и для мыслителей, то это лишь свидѣтельствуесть о ея глубокой содержательности и о трудности ея осуществленія. Внутреннія основанія этой идеи коренятся въ самомъ христіанствѣ, она есть выводъ изъ главной евангельской идеи царствія Божія.

III.

Христосъ открылъ человѣчеству истину и далъ ему задачу—преобразовать свою жизнь согласно истинѣ. По истинѣ всѣ—едино, и Богъ—абсолютное единство—есть все во всѣхъ. Но наличная жизнь человѣчества не находится въ истинѣ, и божественное всеобъемлющее единство, какъ нѣкая тайна, закрыто отъ насъ явнымъ распаденіемъ мірового цѣлаго на пространственныя части и временныя событія, а еще болѣе эгоистическимъ уединеніемъ нашей собственной души. Само человѣчество, которое, по своей высшей природѣ будучи образомъ и подобіемъ Божиимъ, должно было представлять для матеріальнаго міра единящій и Правящій разумъ, на дѣлѣ оказалось раздробленнымъ и разсѣяннымъ по землѣ, и послѣ долгихъ усилій и тяжкихъ трудовъ сложнымъ историческимъ процессомъ достигло только формальнаго и внѣшняго объединенія—во всемірной монархіи Рима. Неполное даже съ внѣшней стороны, это римское единство было совершенно недостаточно со стороны внутренней. Настоящее начало мірскаго разъединенія—человѣчскій эгоизмъ со всѣми вытекающими изъ него страстями и пороками—есть сила дѣйствительная, реальный фактъ: могъ ли онъ быть подорванъ однимъ формальнымъ принципомъ права и закона? Совершенное безсиліе государственной правды, какъ внѣшняго блага, надъ внутреннимъ зломъ человѣческой души наглядно выразилось въ томъ фактѣ, что самыми яркими образцами всякаго зла и безумія оказались

именно представители этой внѣшней всемірной правды—римскіе императоры.

Для того чтобы всемірное единство было не пустою формою, не гробомъ повапленнымъ, а живою формою, наполненною соотвѣтствующимъ содержаніемъ, необходимо было прежде всего заложить новое единящее основаніе для самой человѣческой жизни, возстановить ея связь съ абсолютнымъ началомъ истиннаго единства. Эта связь, чтобы протіводѣйствовать дѣйствительному злу, должна сама быть больше, чѣмъ отвлеченною мыслью или смутнымъ чувствомъ, она должна быть объективною реальностью. Итакъ прежде всего нуженъ *богочеловѣчскій фактъ*. Такой фактъ данъ и дается въ историческомъ явленіи воплощеннаго Сына Божія и въ томъ, что прямо вытекаетъ изъ Его воплощенія,—въ благодати таинствъ, въ церкви какъ святыни и святилищъ, какъ реально-мистическомъ тѣлѣ Христовомъ. Но истинная связь человѣка съ Богомъ, достойная совершенной благодати Божіей, есть связь свободная или обоюдная; она требуетъ не уничтоженія человѣческой дѣйствительности, а ея сообразованія съ божественною истиною. Настоящее единство не полагается извнѣ, а достигается свободными усиліями, послѣдовательною и всестороннею дѣятельностью самого человѣчества, которое такимъ образомъ связывается съ Божествомъ не только въ своемъ таинственномъ существѣ, но и въ своей явной дѣйствительности, не только въ началѣ, но и въ средѣ своей жизни. Христосъ пришелъ не погубить міръ, а спасти его, и социально-политическій организмъ человѣчества—міръ въ тѣсномъ смыслѣ—долженъ быть не уничтоженъ святынею христіанства, а спасенъ ею, т.-е. обращенъ, преобразованъ, одухотворенъ. Богочеловѣческая связь должна выражаться не только въ томъ, что *дается* людямъ—догматы вѣры, непрерывность благодати въ таинствахъ и іерархіи, но и въ томъ, что *дѣлается* самими людьми,—это есть второе, *актуальное* единство, безъ котораго наша текущая дѣйствительность и историческій процессъ оставались бы внѣ христіанства, а тогда и цѣль самого хри-

стіанства не была бы достигнута. Цѣль эта—третій и окончательный видъ богочеловѣческаго единства, обусловленный двумя первыми—полное соотвѣтствіе всей внѣшней дѣйствительности внутреннему началу истинной жизни. По скольку мы, являясь въ этотъ міръ, реально отдѣлены наслѣдственнымъ зломъ отъ Божественнаго единства, это единство должно намъ быть дано сначала какъ реальный предметъ, отъ насъ не зависящій — царство Божіе, приходящее къ намъ, церковь внѣшняя и объективная. Но, принявши это данное соединеніе съ Богомъ, человѣчество должно его усвоить собственнымъ трудомъ, ввести его во всю свою дѣйствительную жизнь, какъ преобразующее ее начало,—это царство Божіе, которое силою берется, и только послѣ этого дѣятельнаго процесса можетъ открыться окончательно, какъ явная дѣйствительность,—то царствіе Божіе, которое въ качествѣ тайной потенціи вѣчно существуетъ внутри насъ. Данное сначала для насъ, какъ священный фактъ, производимое потомъ чрезъ насъ, какъ живая дѣйствительность, оно можетъ наконецъ открыться въ насъ и во всемъ, какъ совершенное состояніе ненарушимой любви, мира и радости о Духѣ Святомъ.

Итакъ, соотвѣтственно тремъ служеніямъ и властямъ Христа, и міръ христіанскій (или вселенская церковь въ широкомъ смыслѣ слова) развивается, какъ троякое богочеловѣческое соединеніе: есть соединеніе священное, гдѣ преобладаетъ божественный элементъ въ традиціонной неизмѣнной формѣ, образуя церковь въ тѣсномъ смыслѣ — храмъ Божій; есть соединеніе царское, гдѣ господствуетъ (относительно) человѣческій элементъ, образуя христіанское государство (посредствомъ котораго церковь должна реализоваться въ живомъ тѣлѣ человѣчества), и есть наконецъ единство пророческое, еще недостигнутое, гдѣ божественный и человѣческій элементъ должны вполне проникать другъ друга, въ свободномъ и обоюдномъ сочетаніи образуя совершенное христіанское общество (церковь, какъ невѣста Божія).

Христіанская церковь, христіанское государство и христіанское общество, какъ три нераздѣльные модификаціи царства Божія (въ его земной стадіи), имѣютъ одну и ту же общую сущность—правду Божию: церковь вѣритъ въ нее и служить ей, какъ абсолютной истинѣ, государство въ своей относительной сферѣ практически осуществляетъ ее, какъ справедливость, а общество христіанское должно развивать ее въ себѣ, какъ полноту свободы и любви. Справедливость есть истина во внѣшнемъ дѣйствіи, такъ же какъ свободная любовь есть та же истина во внутреннемъ состояніи. Ибо что есть истина, какъ не бытіе всѣхъ въ единствѣ или всеобщая солидарность, она же ощущается, какъ любовь и осуществляется, какъ справедливость.

Всякое частное существо единичное или собирательное,—народъ, общественный классъ, отдѣльное лицо,—утверждая себя исключительно для себя и отъединяясь отъ богочеловѣческаго цѣлаго, дѣйствуетъ противъ истины, и истина, какъ живая сила, должна воздѣйствовать, обнаруживаться, какъ справедливость.

По сколько церковь въ смыслѣ священнаго учрежденія есть уже совершившійся фактъ, а свободное братство всѣхъ въ любви — еще только пророческій идеаль, то наиболѣе практическое и жизненное значеніе имѣетъ для насъ средней терминъ—государство, отношеніемъ котораго къ христіанству и опредѣляются ближайшимъ образомъ историческія судьбы человѣчества.

Вообще назначеніе государства состоитъ въ томъ, чтобы защищать человѣческое общество отъ несправедливости или зла наиболѣе реального и несомнѣнно обнаруженнаго — зла явнаго или публичнаго. Такъ какъ истинное общественное благо есть солидарность всѣхъ, то общественное зло есть не что иное, какъ нарушеніе этой солидарности. Дѣйствительная жизнь человѣчества представляетъ три рода явныхъ и реальныхъ нарушеній всеобщей солидарности: она нарушается, во-первыхъ, когда какой-нибудь народъ отнимаетъ у другого существованіе или національную независимость; во-вторыхъ,

когда какой-нибудь общественный классъ или учрежденіе притѣсняетъ другіе; и въ-третьихъ, когда отдѣльное лицо открыто возстаетъ противъ общаго порядка, совершая преступленіе. Предотвращать такія нарушенія и противодействовать имъ, когда они обнаружились, есть прямая задача государства. Но исполняя ее, само государство, представляемое грѣшными людьми, можетъ нарушать справедливость относительно нарушителей и не только вслѣдствіе возможной злонамѣренности, но и вслѣдствіе грубо-механическаго пониманія самой справедливости или всеобщей солидарности, какъ интереса большинства. Такое непониманіе, естественное въ государствѣ языческомъ, не должно бы было допускаться государствомъ христіанскимъ.

Истинная солидарность не есть благо большинства, а благо всѣхъ и cadaго безъ исключенія. Она предполагаетъ, что всякій элементъ великаго цѣлаго—собрательный или индивидуальный—не только имѣетъ право на существованіе, но обладаетъ собственною внутреннею цѣнностью, не позволяющею дѣлать изъ него простое средство, или орудіе общаго благополучія. Лишь по невѣдѣнію этой истинной справедливости древнее государство защищалось и охраняло общественный порядокъ тѣмъ, что истребляло враговъ, обращало въ рабство трудящейся классъ, мучило и убивало преступниковъ. Христіанство, признавши безконечную цѣнность за всякимъ человѣческимъ существомъ, должно было совершенно измѣнить образъ дѣйствія государства. Соціальное зло оставалось какъ и прежде въ своемъ тройномъ обнаруженіи—международномъ, гражданскомъ и уголовномъ; государство по прежнему должно было бороться со зломъ въ этихъ трехъ сферахъ, но окончательная цѣль, а также и средства борьбы не могли остаться тѣми же: принявъ христіанство, т.-е. признавъ истину абсолютной солидарности всѣхъ, государство должно быть вѣрнымъ этой истинѣ и при исполненіи своей прямой задачи, т.-е. противодействуя нарушеніямъ соціальной правды, оно должно быть справедливо и къ нарушителямъ, не нарушая и ихъ

человѣческаго права. Языческое государство имѣло дѣло съ врагомъ, съ рабомъ, съ преступникомъ. Врагъ, рабъ, преступникъ не имѣли никакихъ правъ. Христіанское государство, неотдѣлимое отъ церкви, имѣетъ дѣло съ членами тѣла Христова—страдающими, униженными, порочными; оно должно умиротворять національную ненависть, уравнивать общественныя неправды, исправлять индивидуальныя пороки. Здѣсь чужеземецъ не теряетъ своихъ гражданскихъ правъ, рабъ приобретаетъ право на свободу, преступникъ пользуется правомъ на нравственное исцѣленіе и перевоспитаніе.

Отсюда явствуется, что въ христіанскомъ государствѣ при исполненіи его прямой задачи безусловно недопустимо слѣдующее: во-первыхъ, войны, внушаемыя національнымъ эгоизмомъ, завоеванія, возвышающія одинъ народъ на развалинахъ другого; далѣе гражданское и экономическое рабство, дѣлающее одинъ классъ общества пассивнымъ орудіемъ для обогащенія другого; и наконецъ такія уголовныя наказанія, которыя не имѣютъ своею окончательною цѣлью исправленіе самого преступника, а смотрятъ на него исключительно со стороны общественной безопасности.

Государство, торжественно принявши имя христіанскаго, приняло на себя и связанныя съ этимъ именемъ обязанности. Прежде всего оно должно было упразднить или переименовать все то, что въ римскомъ государственномъ строѣ противорѣчило указаннымъ основнымъ требованіямъ христіанской справедливости. Посмотримъ, насколько оно исполнило эту обязанность.

Владиміръ Соловьевъ.

СПЕЦИАЛЬНЫЙ ОТДѢЛЪ.

Основные моменты въ развитіи новой философіи.

II.

Метафизическая философія: Декартъ и окказіоналисты

Декартъ—на столько важное явленіе въ исторіи новой философіи, что значеніе его системы и въ настоящее время едва-ли вполне исчерпано. И теперь есть почитатели Декарта не только во Франціи, но и у насъ. Такъ, напримѣръ, существенныя психологическія и метафизическія основанія міросозерцанія нашего современнаго русскаго философа Н. Н. Страхова опредѣляются главными положеніями теоріи знанія Декарта, какъ онъ и самъ заявляетъ объ этомъ въ своемъ сочиненіи: „Объ основныхъ понятіяхъ психологіи и фізіологіи“ (Спб. 1886). Большимъ поклонникомъ Декарта является бывший профессоръ московскаго университета Н. А. Любимовъ, издавшій въ 1886 г. прекрасный переводъ, съ поясненіями, Декартова «Разсужденія о методѣ». Напомнимъ также, что нашъ знаменитый врачъ и мыслитель Н. И. Пироговъ въ своихъ «Вопросахъ жизни, дневникъ стараго врача» не разъ возвращается къ истолкованію знаменитой метафизической формулы Декарта: *Cogito, ergo sum* («я мыслю, т. е. существую»). Метафизическое ученіе гр. Л. Толстого, изложенное въ сочиненіи «О жизни», также представляетъ въ нѣкоторыхъ частяхъ своихъ,— конечно, безсознательно для самого автора, — отзвукъ идей Декарта, составлявшихъ атмосферу французской философіи XVII и

XVIII в. и наложившихъ извѣстную печать на міросозерцанія Паскаля, а позднѣе Ж.-Ж. Руссо, которые оказали, какъ извѣстно, значительное вліяніе на міровоззрѣніе гр. Толстого. Въ настоящее время, когда человѣчество вновь возвращается отъ исключительнаго и односторонняго, вслѣдствіе своей исключительности, изученія внѣшней природы къ анализу внутренняго человѣка, къ исканію высшихъ критеріевъ истины и добра въ самосознаніи человѣка, ученіе Декарта приобрѣтаетъ новый интересъ, и болѣе глубокое истолкованіе его, можетъ-быть, въ состояніи открыть новыя перспективы для метафизики будущаго.

Въ противоположность Бэкону, біографія Декарта представляетъ намъ образецъ чистой, безусловно преданной служенію идеѣ жизни мыслителя, чуждаго мелкихъ страстей и пороковъ, лишеннаго всякихъ своекорыстныхъ стремленій, всецѣло отдавагося своимъ идеальнымъ задачамъ. Есть, конечно, извѣстный эгоизмъ и въ томъ стремленіи удалиться отъ жизни и ея тревоженій для тихой умственной работы, которое составляло выдающуюся черту нравственнаго характера Декарта. Но можно-ли за такой эгоизмъ осуждать мыслителя, въ виду той пользы, какую онъ оказалъ человѣчеству своимъ затворничествомъ? Впрочемъ нельзя отрицать въ характерѣ Декарта нѣкоторой разсудочной сухости и холодности, которая помѣшала ему стать философомъ въ наиболѣе широкомъ смыслѣ слова, т.-е. не только мыслителемъ-теоретикомъ, но и выдающимся моралистомъ и учителемъ жизни. Оттого онъ и признаетъ разумъ единственнымъ критеріемъ истины и правды, оттого онъ и былъ основателемъ новѣйшаго рационализма въ строгомъ смыслѣ этого слова, что самъ былъ весь разумъ, воплощеніе разумности и спокойной умственной про- ницательности *).

*) Аристократъ по рожденію, Рене Декартъ, seigneur du Perron, родился въ Туренѣ въ 1596 году. Слабый здоровьемъ, онъ медленно развивался и въ умственномъ отношеніи, но изъ іезуитской школы „La Flèche“, въ которой воспитывался, вышелъ однако вполне зрѣлымъ умственно и нравственно человѣкомъ, съ презрѣніемъ къ схоластической наукѣ и съ мечтами о реформѣ знанія. Какъ это произошло, мы не знаемъ. Одинъ изъ французскихъ біографовъ Декарта остроумно замѣчаетъ, что трудно говорить о воспитаніи великихъ душъ: „Существуетъ воспитаніе для обыкновенной природы, но для гениальнаго человѣка нѣтъ другого воспитанія, кромѣ того, которое онъ самъ себѣ даетъ и которое состоитъ преимущественно въ разрушеніи перваго“. Послѣ двухлѣтней свѣтской жизни, по желанію семьи, Декартъ вступилъ въ

Главные философскія сочиненія, написанныя и изданныя Декартомъ, слѣдующія: «Le monde», напечатанное лишь послѣ его смерти (оно не было обнародовано самимъ Декартомъ вслѣдствіе впечатлѣнія, произведеннаго на него преслѣдованіемъ Галилея); «Essais philosophiques» (1637) и въ нихъ «Discours de la méthode», самое знаменитое и важное изъ его сочиненій, «Meditationes de prima philosophia» (1641), «Principia philosophiae» (1643) и изданное послѣ его смерти «Passions de l'âme» — психологическій анализъ страстей и чувствъ (1650).

Философія Декарта прежде всего тѣмъ замѣчательна, что это первая, послѣ среднихъ вѣковъ, совершенно самостоятельная попытка

1617 году въ военную службу, въ которой съ большими перерывами подвизался до 1628 г., по очереди находясь на службѣ у Морица Нассаускаго, правителя Нидерландовъ, затѣмъ въ баварскомъ и наконецъ въ императорскомъ войскѣ, при чемъ участвовалъ въ нѣсколькихъ походахъ и даже сраженіяхъ. Но въ теченіе всего этого времени онъ пользовался досугами своими для занятія математикой, физикой и философіей, избѣгая общества, часто скрываясь даже отъ друзей своихъ и болѣе интересуясь вопросомъ о критеріяхъ истиннаго знанія, чѣмъ политическими и военными подвигами. На сколько онъ мучился своими чисто научными сомнѣніями, видно изъ даннаго имъ еще во время военной службы и исполненнаго въ 1623 г. обѣта совершить путешествіе въ Италію для поклоненія С. Лоретской Мадоннѣ, если ему удастся избавиться отъ этихъ сомнѣній и открыть критерій достовѣрности. Послѣ 1628 г. онъ поселился въ Голландіи, представлявшей, благодаря относительной политической свободѣ и болѣе интенсивной умственной жизни, наиболѣе благоприятное въ ту эпоху мѣсто для научныхъ занятій и для изданія философскихъ трудовъ, и съ перерывами путешествій въ Англію, Данію и Норвегію, онъ проводитъ въ Голландіи 20 лѣтъ жизни. Въ теченіе этого времени онъ 24 раза мѣняетъ мѣсто пребыванія для того, чтобы его не беспокоили въ его научныхъ изысканіяхъ, причемъ переписывается правильно только съ другимъ молодости Мерсенномъ. Впослѣдствіи, когда имя его стало извѣстно, ему пришлось таки, время отъ времени, появляться при дворѣ въ Гагѣ и завязать сношенія и переписку съ нѣкоторыми коронованными особами. Въ 1649 г. онъ рѣшается даже покинуть Голландію по зову шведской королевы Христины, пригласившей его въ Стокгольмъ для основанія академіи наукъ и ради изученія философіи подъ его руководствомъ. Здѣсь Декартъ, не привыкшій къ суровому климату, черезъ нѣсколько мѣсяцевъ, 1-го февраля 1650 г., скончался отъ сильной простуды. Впрочемъ не честолюбіе заставило его переѣхать въ Стокгольмъ, а единственно все то же исканіе покоя и наиболѣе благоприятныхъ условій для умственной дѣятельности. Въ Голландіи его ученіе породило въ университетахъ сильное движеніе, борьбу партій, вражду духовенства, и Декартъ бѣжалъ изъ Голландіи отъ шума клеветы, доносовъ, судебныхъ процессовъ и пр. (Ср Windelband, I, стр. 156—159).

человѣческаго разума открыть истинную природу идеальнаго начала жизни на почвѣ изслѣдованія законовъ человѣческаго сознанія и самосознанія, т.-е. независимо отъ откровенія. Но чтобы оцѣнить правильно значеніе Декарта, надо помнить, что подобно тому, какъ Бэкону въ его ученіи объ искусствѣ открытій предшествовали, въ эпоху возрожденія, Бернардинъ Телесій и Джордано Бруно, такъ и Декартъ въ анализѣ разума имѣлъ въ свою очередь предшественниками того же Джордано Бруно и Тому Кампанеллу, не говоря о несомнѣнномъ влияніи на его ученіе о самосознаніи истолкователей христіанской метафизики—блаженнаго Августина и французскаго реформатора Кальвина *).

Безусловно оригинальной, по способу выполненія, является попытка Декарта найти критерій достовѣрнаго познанія въ математическомъ строѣ мышленія и сдѣлать это послѣднее масштабомъ совершенства всякихъ научныхъ положеній, распространивъ математическіе приемы разсужденія изъ области ученія о величинахъ и количествахъ въ область познанія качественной природы существующаго. Для всѣхъ несомнѣнное совершенство математическаго знанія, конечно, заключается въ томъ, что изъ одного принципа и немногихъ основныхъ посылокъ построится съ безусловною очевидностью и необходимостью органически цѣльная система истинъ и знаній.

Идеаль философіи заключается тоже въ очевидномъ и необходимомъ систематическомъ ученіи о міровыхъ началахъ и явленіяхъ, а потому философія должна стремиться стать универсальной математикой, строящей всю систему положеній своихъ также изъ одного принципа и изъ немногихъ самоочевидныхъ аксіомъ, какъ истинъ, непосредственно данныхъ самосознанію. Мечта сдѣлать философское ученіе достовѣрнымъ, чрезъ приближеніе его къ типу математическаго ученія о величинахъ, еще въ древности лежала въ основаніи своеобразной арифметической метафизики пифагорейцевъ (ср. Метафизику въ древней Греціи, кн. С. Трубецкого). Эту же мечту отчасти пытался осуществить и Платонъ въ своемъ ученіи о соотношеніи идей и математическихъ чиселъ. Она же вдохновляла въ разработкѣ философскихъ проблемъ новопифагорейцевъ и нѣкоторыхъ новоплатониковъ; на ней въ сущно-

*) Объ этомъ подробнѣе въ упомянутой исторіи новой философіи Виндельбанда.

сти опиралось и странное искусство механической комбинации понятій Лулія, которое разработывалъ далѣ Джордано Бруно. Любопытно также, что, подобно Пифагору, Декартъ, повидимому, пришелъ къ идеѣ о возможности методологическаго сближенія знанія о качествѣ вещей съ знаніемъ о количественныхъ нормахъ и отношеніяхъ, вслѣдствіе занятій въ молодости (въ Парижѣ) математическими проблемами музыки. Но слѣдуетъ замѣтить, что у всѣхъ предшественниковъ Декарта мысль о примѣненіи математическихъ принциповъ къ построенію истинъ метафизическихъ носилась въ умѣ еще смутно, неопредѣленно, полусознательно, тогда какъ Декартъ впервые далъ ей ясное, совершенно оригинальное и сознательное выраженіе, на столько отчетливое и убѣдительное, что вся послѣдующая метафизическая философія Спинозы, Лейбница, а также философія Канта, Фихте и Гегеля была проникнута тѣмъ же идеаломъ дедуктивно-математическаго выведенія системы идей о началахъ и основныхъ законахъ бытія изъ немногихъ аксіоматически достовѣрныхъ истинъ разума, положительныхъ или отрицательныхъ. Любопытно, что и нѣкоторые философы эмпирическаго направленія, напр., Гоббесъ въ XVII в., о чемъ мы уже говорили, и Юмъ въ XVIII в., подъ влияніемъ Декарта считали математическое мышленіе также идеальнымъ типомъ мышленія вполнѣ достовѣрнаго.

Такимъ образомъ Декартъ не выдумалъ исходныя основанія своей философіи, а лишь далъ впервые ясное и отчетливое выраженіе давнишней мечтѣ философовъ достигнуть въ области метафизическаго умозрѣнія тѣхъ безусловно-достовѣрныхъ истинъ и пріемовъ, которые сравняли бы его, по научному достоинству, съ математическимъ умозрѣніемъ.

Послѣ этого предварительнаго уясненія духа ученія Декарта перейдемъ къ способу развитія указанной основной идеи въ его философіи. Исходною точкою его разсужденій является «сомнѣніе во всемъ». Замѣчу, что скептицизмъ былъ всегда выдающейся чертою и предметомъ особенныхъ симпатій французскаго ума, такъ же какъ и идеаль позитивной математической точности и отчетливости знаній. Въ эпоху возрожденія французы Монтень и Шарронъ обновили и талантливо пересадили во французскую литературу скептицизмъ греческой школы Пиррона. Математическія науки процвѣтали во Франціи въ XVII ст., а математико-механическія тенденціи въ области философіи сказыва-

ются у французовъ и въ XVIII в. въ «L'homme machine» Ламетри, въ «Traité des sensations» аббата Кондильяка и въ философскихъ ученiяхъ энциклопедистовъ. Наконецъ Огюстъ Контъ въ нашемъ вѣкѣ можетъ быть названъ Декартомъ на изнанку: его одушевлялъ тотъ же самый идеалъ математической точности и строгости знанiя, механической связи и геометрической стройности отвлеченной системы научныхъ истинъ, но приобрѣтенной на почвѣ внѣшняго опыта и эксперимента, а не путемъ самопознанiя и математическихъ дедукцiй, и въ концѣ концовъ тотъ же скептицизмъ былъ исходнымъ пунктомъ его анализа. Вообще скептицизмъ и исканiе идеальной математической точности въ положенiяхъ знанiя или идеалъ математическаго догматизма—два различныя выраженiя одной и той же черты человѣческаго ума: напряженнаго стремленiя достигнуть абсолютно достовѣрной и логически непоколебимой истины. И имъ совершенно противоположны: съ одной стороны эмпиризмъ, довольствующiйся истиной приблизительной и относительной, съ другой—мистицизмъ, находящiй особое упоенiе именно въ туманной расплывчивости знанiя неотчетливаго, въ допущенiи понятiй, составляющихъ переложенiя на языкъ мысли непосредственныхъ интуицiй чувства. Ничего общаго ни съ эмпиризмомъ, ни съ этимъ мистицизмомъ Декартъ не имѣлъ. Если онъ искалъ высшаго абсолютнаго принципа знанiя въ непосредственномъ самосознанiи человѣка, то дѣло шло не о какомъ-либо мистическомъ откровенiи невѣдомой основы вещей, а о ясномъ, аналитическомъ раскрытiи самой общей и основной, логически неопровержимой, истины. И именно ея открытiе являлось для Декарта условiемъ преодоленiя сомнѣнiй, съ которыми боролся его умъ. Сомнѣнiя эти и выходъ изъ нихъ онъ окончательно формулируетъ въ «Началахъ философи» слѣдующимъ образомъ:

«Такъ какъ мы рождаемся дѣтьми и составляемъ разныя сужденiя о вещахъ прежде, чѣмъ достигнемъ полнаго употребленiя своего разума, то многiе предразсудки отклоняютъ насъ отъ познанiя истины; избавиться отъ нихъ мы, повидимому, можемъ не иначе, какъ постаравшись разъ въ жизни усомниться во всемъ томъ, въ чемъ найдемъ хотя бы малѣйшее подозрѣнiе недостовѣрности. Все, въ чемъ мы станемъ сомнѣваться, полезно будетъ даже считать ложнымъ для того, чтобы тѣмъ яснѣе увидать, что самое достовѣрное и самое удобное для познанiя. Но это сомнѣ-

ніе нужно ограничивать однимъ лишь созерцаніемъ истины; потому что, что касается до житейскихъ дѣлъ,—такъ какъ очень часто случай дѣйствовать пришелъ бы прежде, чѣмъ мы могли бы выпутаться изъ нашихъ сомнѣній,—мы вынуждены нерѣдко оставившись на томъ, что лишь вѣроятно; или даже иногда, хотя бы одно не казалось намъ вѣроятнѣе другого, выбирать однако же которое-нибудь изъ нихъ.—Итакъ, когда мы стремимся только къ изслѣдованію истины, мы начнемъ съ того, что станемъ сомнѣваться, существуютъ-ли какія-нибудь чувственныя или воображаемыя вещи: во-первыхъ, потому, что замѣчаемъ, что наши чувства иногда заблуждаются, а благоразуміе требуетъ никогда не довѣрять тому, что разъ насъ обмануло; во-вторыхъ, потому, что каждый день намъ во снѣ кажется, что мы чувствуемъ или воображаемъ множество вещей, которыя вовсе не существуютъ; и для того, кто подобнымъ образомъ сомнѣвается, нѣтъ никакихъ признаковъ, посредствомъ которыхъ онъ вѣрно различалъ бы сонъ отъ бдѣнія. Станемъ сомнѣваться и во всемъ другомъ, что прежде считали за самое вѣрное; даже въ математическихъ доказательствахъ, даже въ тѣхъ началахъ, которыя мы до тѣхъ поръ считали само-собою ясными; во-первыхъ, такъ какъ видимъ, что иные ошибались въ этихъ предметахъ и признавали за достовѣрнѣйшія и само-собою ясныя начала то, что намъ кажется ложнымъ; во-вторыхъ, преимущественно потому, что мы слышали, что есть Богъ, который можетъ все и которымъ мы созданы. Ибо мы не знаемъ, не захотѣлъ-ли онъ, можетъ-быть, создать насъ такими, чтобы мы всегда ошибались, даже въ томъ, что намъ кажется самымъ достовѣрнымъ, такъ какъ, повидимому, это столь же возможно, какъ и то, что мы иногда ошибаемся, а мы видѣли уже, что это случается. Если же мы вообразимъ, что происходимъ не отъ всемогущаго Бога, а отъ себя самихъ, или отъ кого-нибудь другого, то чѣмъ менѣе могущественъ будетъ предположенный нами источникъ нашего происхожденія, тѣмъ вѣроподобнѣе будетъ, что мы столь несовершенны, что постоянно заблуждаемся:

«Однако же, отъ кого бы мы ни произошли и какъ бы онъ ни былъ могущественъ, какъ бы насъ ни обманывалъ, мы находимъ въ себѣ нѣкоторую свободу, именно, что всегда можемъ воздержаться отъ вѣрованія въ то, что еще не совершенно достовѣрно и дознано, и такимъ образомъ предохранить себя отъ всякаго заблужденія.—Если такимъ образомъ станемъ отвергать все то, въ

чемъ какимъ бы то ни было образомъ можемъ сомнѣваться, и даже будемъ считать все это ложнымъ, то хотя мы легко предположимъ, что нѣтъ никакого Бога, никакого неба, никакихъ тѣлъ, и что у насъ самихъ нѣтъ ни рукъ, ни ногъ, ни вообще тѣла, однако же не предположимъ также того, что и мы сами, думающіе объ этомъ, не существуемъ: ибо нелѣпо признавать то, что мыслить, въ то самое время, когда оно мыслить, несуществующимъ. Вслѣдствіе чего это познаніе: я мыслю, слѣдовательно существую,—есть первое и вѣрнѣйшее изъ всѣхъ познаній, встречающееся каждому, кто философствуетъ въ порядкѣ. И это—лучшій путь для познанія природы души и ея различія отъ тѣла; ибо, изслѣдуя, что же такое мы, предполагающіе ложнымъ все, что отъ насъ отлично, мы увидимъ совершенно ясно, что къ нашей природѣ не принадлежитъ ни протяженіе, ни форма, ни перемѣщеніе, и ничто подобное, но одно мышленіе, которое вслѣдствіе того и познается первѣе и вѣрнѣе всякихъ вещественныхъ предметовъ, ибо его мы уже знаемъ, а во всемъ другомъ еще сомнѣваемся. Подъ именемъ мышленія я разумѣю все, что совершается въ насъ, когда мы сознаемъ себя, на сколько въ насъ есть сознаніе этого совершающагося,—и, слѣдовательно, не только пониманіе, желаніе, воображеніе, но и ощущеніе я называю здѣсь тоже мышленіемъ. Ибо если я скажу: я вижу или я хожу, слѣдовательно существую, и если это будутъ разумѣть о видѣніи и хожденіи, которое совершается тѣломъ,—заключеніе не будетъ безусловно вѣрно, потому что, какъ это часто бываетъ во снѣ, я могу полагать, что вижу или хожу, тогда какъ глаза мои закрыты, и я не двигаюсь съ мѣста и даже, можетъ-быть, у меня вовсе нѣтъ тѣла. Но если я разумѣю о самомъ чувствѣ или сознаніи видѣнія или хожденія, то, такъ какъ въ такомъ случаѣ дѣло идетъ о душѣ, которая одна чувствуетъ или мыслить видѣніе или хожденіе,—заключеніе будетъ совершенно вѣрно» (см. Страховъ: Основные понятія психологіи, стр. 5—10).

Такимъ образомъ найденъ былъ Декартомъ первый твердый пунктъ для построенія его міросозерцанія—не требующая никакого дальнѣйшаго доказательства основная истина нашего ума. «Я мыслю, т. е. существую»—вотъ выходъ изъ сомнѣнія, даже при предположеніи, что вся наша жизнь есть долгій сонъ, обманчивость котораго мы; можетъ-быть, узнаемъ только пробудившись отъ него для истинной жизни въ моментъ смерти своей. Но отъ

этой основной истины, признающей, что и сновидѣніе есть родъ мышленія мыслящаго существа, уже можно, по мнѣнію Декарта, пойти далѣе къ построенію новыхъ истинъ.

Прежде всего, разбирая смыслъ положенія «*cogito, ergo sum*», Декартъ устанавливаетъ критерій достовѣрности. Почему извѣстное положеніе ума безусловно достовѣрно? Очевидно, никакого другого критерія, кромѣ психологическаго, *внутренняго* критерія *ясности и раздѣльности представленія* мы не имѣемъ. Въ нашемъ бытіи, какъ мыслящаго существа, убѣждаетъ насъ не опытъ, не сличеніе идей съ дѣйствительно существующимъ, которое вѣдь только въ идеяхъ для насъ и дано, а лишь отчетливое разложеніе *непосредственнаго факта самосознанія* на два одинаково неизбежныхъ и ясныхъ представленія или идеи—*мышленія и бытія*. Соединеніе въ сознаніи этихъ двухъ идей есть не умозаключеніе или выводъ изъ чего-либо. Противъ силлогизма, какъ источника новыхъ знаній, Декартъ вооружается почти такъ же энергично, какъ и Бэконъ, считая его орудіемъ не открытія новыхъ фактовъ, а лишь средствомъ изложенія истинъ уже извѣстныхъ, добытыхъ другими путями. Соединеніе упомянутыхъ идей въ сознаніи есть, такимъ образомъ, не умозаключеніе, а синтезъ, есть актъ творчества, такъ же какъ усмотрѣніе величины суммы угловъ треугольника въ геометріи. И Декартъ первый намекнулъ на истину, которую потомъ такъ гениально развилъ Кантъ, а именно, что весь вопросъ о возможности знанія математическаго и вообще всякаго знанія, абсолютно достовѣрнаго, есть вопросъ о возможности апріорныхъ синтетическихъ сужденій, каковымъ и является его «*cogito, ergo sum*».

Найдя критерій достовѣрности въ отчетливыхъ, ясныхъ идеяхъ (*ideae clarae et distinctae*), Декартъ берется затѣмъ доказать существованіе Бога и выяснитъ основную природу вещественнаго міра. Такъ какъ убѣжденіе въ существованіи тѣлеснаго міра основывается на данныхъ нашего чувственнаго воспріятія, а относительно послѣдняго мы еще не знаемъ, не обманываетъ-ли оно насъ безусловно, то надо прежде найти гарантію хотя бы *относительной достовѣрности* чувственныхъ воспріятій. Такою гарантіей можетъ быть только сотворившее насъ, съ нашими чувствами, совершенное существо, идея о которомъ несомнѣстима была бы съ идеей обмана. И вотъ Декартъ принимается за доказательство бытія Божія, какъ существа всесовершеннаго. Ясная и отчетли-

вая идея такого существа въ насъ есть, а между тѣмъ откуда же она взялась? Мы сами сознаемъ себя несовершенными лишь потому, что измѣряемъ свое существо идеей всесовершеннаго существа. Значить, эта послѣдняя не есть наша выдумка, не есть и выводъ изъ опыта. Она могла быть внушена намъ, вложена въ насъ только самимъ всесовершеннымъ существомъ. Съ другой стороны, эта идея на столько реальна, что мы можемъ расчленивать ее на логически ясные элементы: полное совершенство мыслимо лишь подъ условіемъ обладанія *всѣми свойствами въ высшей степени*, а слѣдовательно и *полною реальностью*, безконечно превосходящею нашу собственную реальность. Такимъ образомъ изъ ясной идеи всесовершеннаго существа двоякимъ путемъ выводится реальность бытія Бога: во-первыхъ, какъ источника самой идеи о немъ — это доказательство, такъ сказать, психологическое; во-вторыхъ, какъ объекта, въ свойства котораго необходимо входитъ реальность—это доказательство, такъ называемое онтологическое, т.-е. переходящее отъ идеи бытія къ утвержденію самого бытія существа мыслимаго. Все же вмѣстѣ Декартова доказательство бытія Божія, по мнѣнію Виндельбанда, должно быть признано соединеніемъ антропологической (психологической) и онтологической точекъ зрѣнія.

Установивъ бытіе всесовершеннаго Творца, Декартъ уже безъ труда приходитъ къ признанію относительной достовѣрности нашихъ ощущеній тѣлеснаго міра, причемъ построляетъ идею *матеріи*, какъ субстанціи или сущности, противоположной *духу*. Наши ощущенія матеріальныхъ явленій далеко не во всемъ своемъ составѣ годны для опредѣленія природы вещества: ощущенія цвѣтовъ, звуковъ и проч. — субъективны; истинный, объективный атрибутъ тѣлесныхъ субстанцій заключается только въ ихъ протяженности, такъ какъ только сознание протяженности тѣлъ сопровождаетъ всѣ разнообразныя чувственныя воспріятія наши, и, во-вторыхъ, это одно свойство можетъ быть предметомъ ясной, отчетливой мысли. Такимъ образомъ въ пониманіи свойствъ матеріальности сказывается у Декарта все тотъ же математическій или геометрический строй представленій: тѣла суть *протяженныя величины*. Въ этой теоріи, повидимому, заключается и корень того ученія о тѣлахъ Гоббеса, которое мы изложили выше. Геометрическая односторонность Декартова опредѣленія матеріи сама собою бросается въ глаза и достаточно выяснена новѣйшею критикою, но

нельзя отрицать, что Декартъ вѣрно указалъ на самый существенный и основной признакъ идеи «матеріальности». Выясняя противоположныя свойства той реальности, которую мы находимъ въ самосознаніи своемъ, въ сознаніи своего мыслящаго субъекта, Декартъ, какъ мы видимъ, признаетъ *мысленіе* главнымъ атрибутомъ духовной субстанции. Конечно, обѣ эти субстанции—духъ и матерія—для Декарта съ его ученіемъ о все-совершенномъ существѣ — Богѣ — являются субстанціями конечными, созданными, безконечною же и основною является только субстанція Бога. Вся эта доктрина есть, очевидно, метафизика христіанскаго ученія о Богѣ, человѣкѣ и мірѣ, но лишенная, по выраженію Виндельбанда, «паэоса чувствъ грѣхопаденія и стремленія къ искупленію»,—вообще очищенное отъ этической тенденціи *чисто-разсудочное построеніе*.

Слабыя стороны Декартовскаго построенія системы міровыхъ субстанцій и ихъ атрибутовъ или свойствъ давно раскрыты критикой. На сколько великъ былъ первый шагъ, сдѣланный имъ въ построеніи идеи бытія въ безсмертной формулѣ: «*cogito, ergo sum*», на столько слабы дальнѣйшія дедукціи идей Бога, духа и матеріи — слишкомъ уже не замысловатыя и наивныя. Ошибка Декарта состояла въ томъ, что онъ не подвергъ мысль, разумъ дальнѣйшему, болѣе глубокому критическому изслѣдованію и не соблюдалъ достаточной постепенности въ своихъ построеніяхъ. Критерій достовѣрности установленъ безъ достаточной критической осторожности, ибо ясными и раздѣльными могутъ быть и идеи фантастическія. Поэтому слишкомъ быстро Декартъ перескочилъ къ построенію идей Бога и матеріи. Тутъ, невольно конечно, онъ измѣнилъ завѣтамъ математики и долженъ быть признанъ повиннымъ въ нѣкоторомъ рядѣ логическихъ скачковъ. Результатомъ слишкомъ поспѣшнаго построенія было то странное положеніе, въ которое онъ попалъ по отношенію къ нѣкоторымъ основнымъ проблемамъ знанія:

1. По отношенію къ метафизической проблемѣ о взаимномъ отношеніи и взаимодействіи субстанцій: какъ могутъ дѣйствовать другъ на друга субстанции абсолютно противоположныя и формы существованія которыхъ ничего не имѣютъ общаго между собою?

Движеніе матеріальныхъ единицъ тѣлъ суть, по мнѣнію Декарта, акты передачи божественной силы изъ одной точки простран-

ства въ другую. Движенія эти чисто-механическія, и всякое телеологическое объясненіе природы, исканіе внутренняго смысла и цѣли въ движеніяхъ тѣлъ природы противорѣчитъ, по мнѣнію Декарта, основному свойству неразумной матеріи, вся жизнь которой слагается изъ толчковъ и основана на механическомъ законѣ равенства дѣйствія и противодѣйствія; но тогда, значить, неподвижная съ точки зрѣнія матеріальной, мысль не можетъ быть причиною движенія тѣлеснаго,—другими словами, и въ организмѣ нашемъ душевная жизнь совершается сама по себѣ, а матеріальное движеніе само по себѣ. Отсюда выводъ, что и всѣ движенія организмовъ—чисто-механическія, нецѣлесообразныя, и что животныя, лишеныя логически яснаго мышленія, разума,—суть механизмы, машины. Такъ и думалъ Декартъ. Безконечная пропасть, которую онъ установилъ между духовнымъ существованіемъ и матеріальнымъ, привела къ установленію столь же абсолютной пропасти между внутреннею жизнью *человѣка* и *животныхъ*. Механичность жизни организмовъ, повидимому, подтверждалась только-что сдѣланнымъ Гарвеемъ открытіемъ механическихъ законовъ кровообращенія, и въ движеніяхъ крови Декартъ сталъ видѣть разгадку всего жизненнаго процесса въ животныя организмахъ, признавая жизненныя начала въ организмахъ какими-то парами или животными духами (*esprits animaux*). Но отсюда новыя недоразумѣнія, а именно:

2. Какъ объяснить тогда психическую дѣятельность человѣка? Если признать всѣ отправленія чувственно-двигательныя, связанныя съ жизнью организма, за чисто-матеріальныя движенія нашего тѣла, то какъ они связаны съ духовными состояніями и дѣйствіями мысли и воли, и что такое страсти, аффекты? Анатомія и физиологія нервной системы въ эпоху Декарта были на очень низкой ступени развитія. Декартъ помѣщаетъ душу произвольно въ небольшую железу мозга (*glandula pinealis*) и объясняетъ аффекты удивленія, гнѣва, страха, радости, печали, желанія изъ тѣхъ нарушеній спокойнаго интеллектуальнаго созерцанія души, которыя производятся дѣйствіемъ на эту железу животныя души, попросту, паровъ крови, взволнованной движеніями окружающихъ тѣлъ. Идеалъ нравственной или чисто-духовной жизни устанавливается этимъ самъ собой: онъ состоитъ въ борьбѣ мыслящей души съ жизненными духами организма, порождающими страсти и затемняющими ясность пониманія; путь этой

борьбы — возможно полное и отчетливое самопознание. Эта «миеология психических сил», конечно, находитъ для себя оправданіе въ тогдашнемъ состояніи науки объ организмѣ. Но проблема взаимодействія духа и тѣла ею нисколько не разрѣшается, ибо какимъ образомъ непротяженная душа можетъ быть заключена въ протяженной железнкѣ мозга, а чистая мыслящая субстанція испытывать на себѣ дѣйствія матеріальныхъ и механическихъ жизненныхъ агентовъ, т.-е. движеній тѣлесныхъ субстанцій? Поэтому послѣдующая рационалистическая философія принуждена была потратить массу энергіи именно на разрѣшеніе неразрѣшимой проблемы о взаимодействіи абсолютно противоположныхъ субстанцій духа и матеріи.

3. Если ясное и отчетливое мышленіе человѣческаго духа исходитъ отъ Бога и въ идеѣ его совершеннаго творчества находитъ высшую гарантію своей достовѣрности, то какъ объяснить заблужденія мысли, ошибки ея? Обманомъ всесовершеннаго существа онѣ быть не могутъ, а если онѣ самообманъ, то какъ онѣ возможны? Вѣдь въ силу благодати Божіей и чувственныя воспріятія или ощущенія, хотя и представляютъ собою темное, неотчетливое знаніе (въ противоположность яснымъ идеямъ разума), все же насъ не обманываютъ, — міръ тѣлъ существуетъ и отчасти въ нихъ отражается. Очевидно, источникъ ошибочныхъ сужденій — не въ ощущеніяхъ, какъ таковыхъ, а въ ихъ истолкованіи, въ отнесеніи ихъ къ несуществующимъ предметамъ. Тутъ участвуетъ моя воля, и эта воля, руководящая мышленіемъ, признается отчасти свободной; воля можетъ свободно удержаться отъ утвержденія и отрицанія реальности ощущеній. Но вотъ бѣда: въ своемъ психологическомъ ученіи о душевныхъ явленіяхъ Декартъ принужденъ признать чувство и волю только за модификаціи и формы отношенія идей, представленій, — вѣдь не даромъ единственный существенный атрибутъ духа есть, по его ученію, мышленіе, а если такъ, то откуда же возьмется управляющая мышленіемъ свободная воля? Тутъ есть неразрѣшенное философіей Декарта противорѣчіе. Доброе для рационалистической философіи Декарта совпадаетъ съ истиннымъ, злое, дурное — съ неистиннымъ, ложнымъ. Признать умомъ что-либо за доброе значитъ ясно познать его и, познавши, пожелать. Но какъ можно желать или не желать истины, не познавши ея? А вѣдь отъ этого зависитъ устраненіе или неустраненіе заблужденія. Оче-

видно, ставить истину познанія въ зависимость отъ свободной воли было для Декарта не логично, ибо самая свободная и разумная воля—продуктъ истиннаго, отчетливаго познанія.

Всѣ эти проблемы пыталась разрѣшить послѣдующая метафизическая философія XVII и XVIII вв., возникшая въ связи съ ученіемъ Декарта. Его же главная заслуга состояла въ томъ, что онъ первый ясно установилъ идеаль и общія условія достовѣрнаго отвлеченнаго знанія и направилъ изысканія свои къ открытію истиннаго критерія достовѣрности въ область самосознанія человѣка. Послѣ Декарта въ самосознаніи искали критерія достовѣрности не только философы-раціоналисты, но отчасти и эмпирики—Локкъ, Юмъ, а за ними и германскіе идеалисты Кантъ, Фихте, Шеллингъ, Гегель, Шопенгауеръ. Критика разума какъ орудія познанія, составляющая главную заслугу новѣйшей философіи съ Кантомъ во главѣ, могла имѣть точкою отправленія только такой анализъ непосредственныхъ данныхъ самосознанія, какой мы находимъ въ основаніи системы Декарта.

Послѣдующія попытки разрѣшенія философскихъ проблемъ поставленныхъ Декартомъ, главнымъ же образомъ основныхъ вопросовъ о взаимодѣйствіи субстанцій и объ отношеніи яснаго и темнаго, истиннаго и ложнаго познанія, выражаются въ трехъ крупныхъ явленіяхъ: въ ученіи окказіоналистовъ, въ стройной метафизической системѣ Спинозы и въ блестящихъ философскихъ теоріяхъ Лейбница.

Мы скажемъ прежде всего нѣсколько словъ объ окказіоналистахъ. Такъ называли философовъ, которые пытались разрѣшить вопросъ о томъ, какъ возможно взаимодѣйствіе субстанцій—духовной и матеріальной, и пришли къ тому заключенію, что совпаденія перемѣнъ въ состояніяхъ матеріальныхъ тѣлъ и душъ объяснимы лишь при участіи третьяго посредствующаго фактора, Бога, озабоченнаго тѣмъ, чтобы эти измѣненія были параллельны, согласны другъ съ другомъ. Другими словами, если я испытываю измѣненія въ своихъ воспріятіяхъ о тѣлахъ, то самыя движенія тѣлъ суть не дѣйствительныя, а, такъ сказать, *случайныя причины* (causae occasionales, causes occasionelles) или только *поводы* этихъ психическихъ измѣненій, и, наоборотъ, мысли мои только поводы для измѣненій въ тѣлахъ; но реальныя причины тѣхъ и другихъ лежатъ въ Богѣ, источникѣ всѣхъ дви-

женій тѣлъ и измѣненій въ душевныхъ состояніяхъ. Отсюда и названіе *окказіонализма* для этого философскаго направленія. Главнымъ представителемъ и родоначальникомъ его былъ голландскій философъ, послѣдователь Декарта, Арнольдъ Гейлинксъ.

Окказіоналистическая теорія уже на столько отрѣшала душу отъ всякихъ физическихъ условій дѣятельности, ставя ее въ прямое общеніе единственно съ Богомъ, что поневолѣ привела и къ крайнимъ мистическимъ выводамъ въ области ученія объ идеалахъ человѣческаго поведенія. Традиціи германской мистики были сильны въ Нидерландахъ, и Гейлинксъ явно находился подъ ихъ вліяніемъ. Этический принципъ его—полное отрѣшеніе отъ міра. Душа въ мірѣ тѣлесномъ, отъ котораго она вполнѣ разобщена, ничего не должна и желать. Единственная добродѣтель—самопознаніе и, чрезъ самопознаніе, богопознаніе, какъ источникъ высшаго покоя души. Разумъ, другими словами, долженъ ограничить себя самимъ собою, устремиться только на себя, на чистое созерцаніе своего внутренняго содержанія. Въ этомъ своеобразномъ ученіи мистицизмъ оригинально сочетается съ рационалистическими тенденціями философіи Декарта.

То же содержаніе, но въ болѣе оригинальной и законченной формѣ, мы находимъ въ ученіи Николая Мальбранша (1638—1715), автора знаменитаго сочиненія «De la recherche de la vérité» (1675), а также сочиненій: «Entretiens sur la métaphysique et sur la religion» (1688), «Traité de la nature et de la grâce» (Amsterdam, 1680) и т. д. Въ его системѣ Декартовская философія своеобразно переплетается съ ученіями Августина и новоплатониковъ.

Ученіе Мальбранша очень близко и родственно съ окказіонализмомъ, такъ что нѣкоторые историки философіи прямо причисляютъ этого философа къ окказіоналистамъ. Въ нѣкоторыхъ положеніяхъ своихъ Мальбраншъ почти буквально совпадаетъ съ Гейлинксомъ, признавая также необходимость божественнаго посредства для объясненія согласія перемѣнъ въ физическихъ и духовныхъ субстанціяхъ и рассматривая Бога, какъ единственную конечную причину всякой дѣятельности въ мірѣ. Но онъ идетъ еще дальше въ развитіи основныхъ посылокъ философіи Декарта. Если сила дѣйствія въ каждомъ тѣлѣ есть божественная сила, то нѣтъ и прямого взаимодействія тѣлъ между собою. Тѣла—только «объекты», а не «причины» движенія. Все происходящее въ мірѣ—актъ Божества, какъ *единственной дѣйствующей силы*.

Въ послѣднихъ выводахъ своихъ ученіе это почти вполнѣ согласуется съ религіознымъ міросозерцаніемъ блаженнаго Августина, такъ что не знаешь, какъ его считать—дальнѣйшимъ развитіемъ рационалистической философіи Декарта, или мистическою реакціей средневѣковыхъ традицій противъ рационалистическаго духа новой философіи. Вѣрно отчасти и то и другое; но какой моментъ былъ преобладающимъ, объ этомъ можно быть разныхъ мнѣній. Слабая сторона излагаемой доктрины заключается въ полнѣйшей невозможности для нея объяснить человѣческія заблужденія, слабости, грѣхи, ибо если *все отъ Бога*, то и заблужденіе и грѣхъ отъ Бога,—Богъ «въ насъ» заблуждается и грѣшитъ. Изъ этого затрудненія Мальбраншъ, подобно Декарту, пытается выйти путемъ гипотезы свободы человѣческаго духа, причемъ, въ противоположность Декарту и болѣе послѣдовательно, чѣмъ онъ, не грѣхъ выводитъ изъ заблужденія, а заблужденіе разсматриваетъ, какъ слѣдствіе грѣха, паденія воли. Но это все-таки, по выраженію Виндельбанда, только «словесное рѣшеніе проблемы», ибо свобода человѣческаго духа остается для Мальбранша, какъ онъ и самъ признаетъ, необъяснимою тайной. Дальнѣйшимъ развитіемъ рационалистическихъ посылокъ Декартовой философіи является со стороны Мальбранша признаніе, что все наше знаніе, основанное лишь на аналогіи самопознанія, всецѣло коренится въ Богѣ, зависитъ отъ благодати Его. Дѣйствительно, ясную идею мы имѣемъ только о Богѣ, какъ существѣ, имѣющемъ высшую реальность,—такъ что и самопознаніе наше есть форма богопознанія. Всѣ вещи мы созерцаемъ въ Богѣ, въ идеяхъ или мысляхъ «божественнаго духа». Отсюда явствуетъ, что доказать существованіе дѣйствительныхъ тѣлъ и самой матеріи—невозможно. Тѣла суть воплощенія божественной идеи, божескихъ мыслей. Мальбраншъ въ этомъ пунктѣ своего ученія очень близко подходитъ къ чистому идеализму и спиритуализму англійскаго философа XVIII столѣтія Беркли, допускавшаго существованіе только духовныхъ субстанцій и считавшаго невозможнымъ доказать существованіе матеріальнаго міра. Но есть и пункты разногласія. Рассказываютъ, что Мальбраншъ умеръ отъ возбужденія, причиненнаго ему свиданіемъ и споромъ съ Беркли по поводу нѣкоторыхъ пунктовъ его ученія о Богѣ и духѣ.

Итакъ, въ ученіи Мальбранша, послѣдовательно проводящаго до конца нѣкоторыя теоретико-познавательныя и метафизическія

допущенія Декарта, мы видимъ, какъ и въ ученіи Гоббеса, по отношенію къ философіи Бэкона, крайнее, одностороннее развитіе взглядовъ учителя. Геніальные умы всегда знаютъ мѣру, и внутренній тактъ удерживаетъ ихъ отъ тѣхъ крайнихъ заключеній, къ какимъ могутъ привести ихъ основныя послышки, если попытаться развить ихъ до конца, не взирая на факты, ограничивающіе абсолютный смыслъ общихъ утвержденій. Геніальные мыслители скорѣе предпочитаютъ оставить свои построенія не совсѣмъ законченными, оставить рядъ неразрѣшенныхъ и только лишь намѣченныхъ проблемъ, чѣмъ вывести всѣ тѣ одностороннія заключенія, которыя изъ нихъ могутъ слѣдовать и которыя они, безъ сомнѣнія, отлично предвидятъ, но изъ осмотрительности и любви къ правдѣ не высказываютъ.

Просто же талантливыя, слишкомъ впечатлительныя и не вполне уравновѣшенныя натуры, какими несомнѣнно были Гоббесъ и Мальбраншъ, становясь послѣдователями геніевъ, съ неудержимою прямолинейностью подводятъ послѣдніе итоги міросозерцанію учителей и не возвращаются къ критикѣ ихъ основныхъ положеній, не стараются эти послѣднія исправить или дополнить, а предпочитаютъ, принявъ ихъ на вѣру, продолжать работу своихъ учителей въ какомъ-нибудь одномъ направленіи до послѣдней точки. Гоббесъ поспѣшилъ, выходя изъ методологическихъ посылокъ Бэкона, разрѣшить всю дѣйствительность въ понятія *тѣлъ* и ихъ *движеній*. Мальбраншъ не менѣе того поспѣшилъ, выходя изъ методологическихъ посылокъ Декарта, разрѣшить всю дѣйствительность въ *идеи божественнаго разума*. Эти крайнія ученія въ высшей степени поучительны, особенно если принять во вниманіе, на сколько они противорѣчатъ завѣтамъ учителей. Бэконъ предлагалъ медленно восходить отъ фактовъ опыта къ высшимъ обобщеніямъ, вполне отдавая себѣ отчетъ во всѣхъ промежуточныхъ моментахъ анализа фактовъ разсудкомъ. И это дало ему поводъ установить 4 таблицы и 27 инстанцій индуктивнаго анализа фактовъ. Декартъ предлагаетъ 21 правило въ изслѣдованіи истины и всѣ эти правила сводитъ въ «Разсужденіи о методѣ» къ 4 основнымъ:

1. Принимать за истинное лишь то, что съ очевидностью познается какъ таковое.

2. Дробить каждую трудность на столько частей, сколько только возможно, чтобы лучше ее разрѣшить.

3. Начинать съ предметовъ простѣйшихъ и легчайшихъ, дабы легче восходить по ступенямъ къ познанію сложнаго.

4. Дѣлать перечни и обзоры столь полные, чтобы быть увѣреннымъ, что ничего не опущено.

Въ этихъ основныхъ требованіяхъ, для достиженія научной достовѣрности выводовъ, оба геніальные мыслителя сходятся—эмпирикъ и натуралистъ Бэконъ, рационалистъ и математикъ Декартъ. Если они иногда и нарушаютъ ихъ сами, то невольно, вслѣдствіе несовершенства человѣческой науки. Гоббесъ и Мальбраншъ этими правилами осторожности совсѣмъ не руководствуются. Поэтому гораздо выше ихъ тѣ преемники Бэкона и Декарта, которымъ удалось сдѣлать новый шагъ въ развитіи самихъ ученій о критеріяхъ знанія и его методахъ. Въ этомъ отношеніи, на одномъ уровнѣ съ Бэкономъ стоятъ Локкъ и Юмъ, на одномъ уровнѣ съ Декартомъ—Спиноза и Лейбницъ.

Н. Гротъ.

Измѣреніе простѣйшихъ умственныхъ актовъ.

Вопросъ объ «измѣреніи» психическихъ процессовъ, имѣющей уже свою краткую исторію, въ послѣднее время весьма сильно оживился и вызываетъ интересъ не только среди физиологовъ, впервые занимавшихся этими изслѣдованіями, но и среди психологовъ, которые считаютъ возможнымъ сдѣлать изъ нихъ важные выводы относительно природы чисто психическихъ процессовъ.

Вопросъ о продолжительности умственныхъ актовъ возникаетъ впервые у астрономовъ. При наблюденіи прохожденія звѣздъ черезъ меридіанъ они замѣтили нѣкоторыя довольно значительныя уклоненія въ цифрахъ, полученныхъ отдѣльными наблюдателями. Это различіе во временахъ было отнесено на счетъ индивидуальныхъ особенностей продолжительности мысли отдѣльныхъ наблюдателей и получило техническое названіе «индивидуальнаго уравненія».

Измѣреніе умственныхъ процессовъ при помощи чисто научныхъ пріемовъ принадлежитъ голландскимъ физиологамъ *Дондерсу* и *Яеру* (1860 г.) и нѣмецкому физиологу *Экснеру* (1867 г.). Въ систематической же формѣ эти изслѣдованія были начаты *В. Вундтомъ*, который въ семидесятыхъ годахъ основалъ такъ называемую «психологическую лабораторію» при *Лейпцигскомъ университетѣ*. Онъ успѣлъ пріобрѣсть большое число послѣдователей, и въ настоящее время въ *Германіи* почти нѣтъ универ-

ситета, гдѣ бы не было такой «лабораторіи» или, какъ ихъ теперь называютъ, «психологическаго института». Примѣру Германіи послѣдовали университеты французскіе, англійскіе, датскіе и почти всѣ американскіе *).

Такое распространеніе этой отрасли психофизиологіи на Западѣ позволяетъ намъ думать, что ознакомленіе съ приѣмами этого рода изслѣдованій не лишено интереса и для русскаго читателя.

Обыкновенно, когда говорятъ, что продолжительность психическихъ процессовъ или «скорость мысли» можно опредѣлить при помощи какихъ-то приборовъ, то незнакомымъ съ этими изслѣдованіями кажется, что это дѣлается при помощи приборовъ, которые должны, такъ сказать, фотографически изображать эти скорости. Для другихъ самая мысль «измѣренія» скоростей умственныхъ актовъ кажется чудовищной, такъ какъ вѣдь для измѣренія чего-либо нужна опредѣленная единица мѣры, а такой единицы мѣры для психическихъ актовъ отыскать невозможно; стало-быть, и самое измѣреніе не мыслимо. Но и то и другое мнѣніе совершенно ошибочно. Приборы, посредствомъ которыхъ измѣряется продолжительность психическихъ актовъ, не показываютъ цифръ скоростей непосредственно, а почти всегда ихъ приходится отыскивать путемъ вычисленія. Далѣе, дѣло идетъ объ измѣреніи «простыхъ» умственныхъ актовъ, на столько простыхъ, что часто даже возникаетъ сомнѣніе, имѣемъ-ли мы дѣло съ актомъ чисто психическимъ или, можетъ-быть, физиологическимъ.

Есть множество способовъ или, какъ говорятъ, «методовъ» изслѣдованія. Мы укажемъ только нѣкоторые важнѣйшіе или наиболѣе типичные.

I.

Одинъ изъ главныхъ методовъ—это такъ называемый «методъ реакціи». Онъ заключается въ опредѣленіи продолжительности того процесса, который начинается съ воздѣйствія какого-либо простѣйшаго чувственнаго возбужденія заранѣе извѣстнаго свойства и кончается заранѣе опредѣленнымъ произвольнымъ движеніемъ, сдѣланнымъ возможно быстрѣе послѣ воспріятія возбуж-

*) Независимо отъ Вундта производились подобныя изслѣдованія въ Швеціи *Тигерстедтомъ* и *Берквистомъ* и въ Италіи *Букколой*.

денія. Для этой цѣли субъекту, надъ которымъ производятъ опытъ, говорятъ, что будетъ дѣйствовать такое-то возбужденіе, наприм.—звукъ, свѣтъ и т. п. Онъ долженъ, какъ только восприметъ это возбужденіе, тотчасъ совершить какое-либо движеніе рукою, ногою, пальцами и т. п. *). Время, которое проходитъ между началомъ *дѣйствія* возбужденія и *совершеніемъ* движенія, называется временемъ реакціи. Для опредѣленія его употребляется такъ называемый *шповскій хроноскопъ* **).

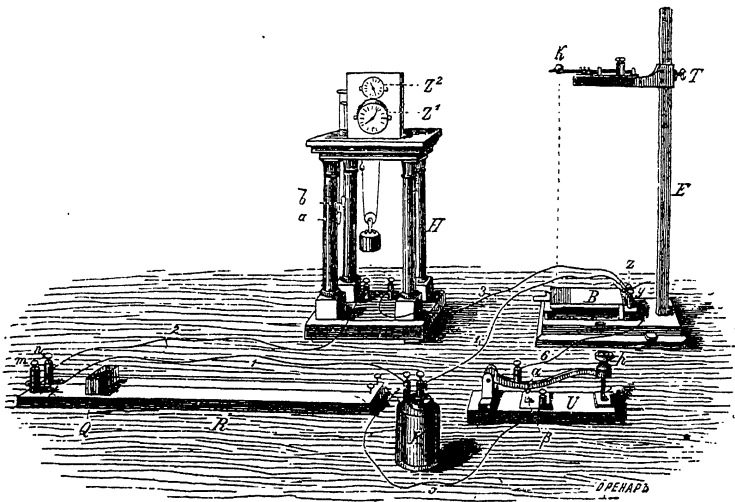


Рис. 1.

Какъ можно видѣть изъ схематическаго, до извѣстной степени, чертежа (№ 1), этотъ приборъ состоитъ изъ слѣдующихъ частей: хроноскопъ (H), реостатъ ***) (R), батарея (K), ключъ (U) и (для

*) Даже вѣками глазъ, въ не опубликованныхъ еще работахъ Шенбаха.

**) За техническими подробностями мы предлагаемъ обратиться къ Вундту, Phys. Psych. II³ 275 (русскій перев. того же соч. Кандинскаго, Москва 1880, стр. 776), а также къ отдѣльнымъ статьямъ, помѣщеннымъ въ Philosophische Studien Вундта. Есть еще рядъ приборовъ, употребляющихся для той же цѣли, но они отличаются меньшею точностью. Такъ, наприм., „психодометръ“ Оберштейнера. Описание его у Кандинскаго, русскій пер. психологии Вундта, стр. 823. Приборъ Баудича у Джэмса, Principles of Psychology, т. I, стр. 87. Приборъ Санфорда въ American Journal of Psychology, т. III, № 2. Приборъ Эвальда у Думрейхера, Zur Messung der Reactionszeit, 1889.

***) Реостатъ, какъ извѣстно, употребляется для регулированія тока.

одного вида опытовъ) такъ называемый приборъ для паденія (F). Хроноскопъ—это часы съ двумя циферблатами Z^1 и Z^2 . Верхній циферблатъ показываетъ $\frac{1}{1000}$ доли секунды, нижній— $\frac{1}{10}$ доли. Позади часовъ есть магнитный якорь (не виденъ на чертежѣ), благодаря которому если токъ замкнуть, то *хотя часовой механизмъ и дѣйствуетъ, стрѣлки на циферблатѣ остаются неподвижными*. Это очень важная особенность хроноскопа. Въ приборѣ для паденія F къ основанію приделанъ крючокъ, который мѣшаетъ подставку В плотно прилегать къ основанію. Если же произвести хоть легкое давленіе на эту подставку, то крючокъ отскакиваетъ, и подставка плотно прижимается къ основанію и къ металлическимъ проводникамъ, соединяющимъ нажимные винты Z и у. Далѣе, на хроноскопѣ мы видимъ шнурки *a* и *b*. Если слегка дернуть за шнурокъ *a*, то часовой механизмъ придетъ въ движеніе; если мы затѣмъ то же самое сдѣлаемъ со шнуркомъ *b*, то онъ остановится. Батарея К соединена съ хроноскопомъ при помощи проволокъ 1, 2, 3 и 4*). Если этотъ токъ замкнуть, то магнитъ, находящійся позади часового механизма, удерживаетъ стрѣлки въ неподвижномъ положеніи, хотя бы часовой механизмъ и былъ въ движеніи.

Для ясности покажемъ, какъ дѣлается опытъ, наприм., съ звуковыми ощущеніями, которыя производятся паденіемъ шарика на подставку В. Передъ началомъ опыта субъектъ долженъ нажать рукою ключъ у пюговки *b*. Экспериментаторъ дергаетъ за шнурокъ *a*; часовой механизмъ приходитъ въ дѣйствіе. Токъ 1, 2, 3 и 4 дѣйствуетъ; вслѣдствіе этого стрѣлки стоятъ неподвижно. Тогда экспериментаторъ бросаетъ на подставку В шарикъ *k*, который своимъ паденіемъ производитъ звуковое возбужденіе. Въ тотъ самый моментъ, когда происходитъ паденіе, подставка плотно прижимается къ основанію; происходитъ замыканіе между Z и у. Въ такомъ случаѣ для тока открывается другой путь, именно изъ батареи черезъ проволоку 5 и черезъ замкнутый между α и β прерыватель въ проволоку 6 и оттуда черезъ у, Z и проволоку 4 обратно въ батарею. Образуется вторичный токъ, который ослабляетъ первичный до того, что якорь электромагнита отпускаетъ стрѣлки хроноскопа, и онѣ тотчасъ приходятъ въ движеніе **). Въ то же время

*) Проволоки 3 и 4 соединены у нажимного винта Z.

**) Въ хроноскопахъ новѣйшей конструкціи есть нѣкоторое дополненіе. Въ старыхъ хроноскопахъ устроено такъ, что стрѣлки приходятъ въ движеніе, когда главный токъ прерывается; въ новыхъ можно сдѣлать и такъ; чтобы

субъектъ, надъ которымъ производять опытъ, воспринявъ звуковое возбужденіе, происходящее вслѣдствіе паденія шарика, отнимають руку отъ ключа. Вслѣдствіе размыканія вторичный токъ перестаетъ дѣйствовать. Тогда главный токъ опять пріобрѣтаетъ силу, и стрѣлки хроноскопа мгновенно останавливаются. Такимъ образомъ стрѣлки двигались только между началомъ дѣйствія звукового возбужденія и движеніемъ руки для прерыванія вторичнаго тока. Это время можно прямо прочесть на циферблатѣ хроноскопа. Такимъ образомъ мы получаемъ время *простой реакціи*. Здѣсь для воспріятія даются простѣйшія условія.

Цифры, которыя получаютъ изъ нѣсколькихъ опытовъ, складываютъ вмѣстѣ, а затѣмъ дѣлятъ на число цифръ. Такимъ образомъ получается то, чтò называется *ариѳметическимъ среднимъ*. Въ вычисленіяхъ имѣетъ также весьма важное значеніе такъ называемое *среднее колебаніе* (*mittlere Variation*). Оно является указаніемъ на нормальность реакціи. Въ самомъ дѣлѣ, если, положимъ, время реакціи одинъ разъ равняется 0,200 сек., другой разъ 0,038 сек., то разстояніе между ними слишкомъ велико. Обыкновенно въ началѣ опытовъ эти колебанія бываютъ очень велики, и только когда они дойдутъ до минимума, цифры считаются дѣйствительными. Вычисляется среднее измѣненіе слѣдующимъ образомъ: положимъ, у насъ есть рядъ цифръ *a, b, c, d*. Мы находимъ сначала среднюю ариѳметическую *M*; затѣмъ по формулѣ $\frac{(M-a) + (M-b) + (M-c)}{n}$, гдѣ *n* есть число чиселъ, находимъ цифру средняго колебанія.

Къ гипсовскому хроноскопу относится еще одна важная часть. Это именно такъ называемый *контрольный молотокъ*. Если бы якорь электромагнита намагничивался безусловно равномерно, то замыканіемъ и размыканіемъ тока мы могли бы *мгновенно* останавливать или пускать въ ходъ стрѣлки хроноскопа; но этого при современномъ состояніи электротехники мы никакъ достигнуть не можемъ. Чтобы узнать, съ какою точностью дѣйствуетъ хроноскопъ, пользуются именно этимъ контрольнымъ молоткомъ. Онъ довольно тяжелъ, и паденіе его совершенно равномерно. Онъ вводится въ токъ хроноскопа такъ, что во время своего

стрѣлки хроноскопа приходили въ движеніе и тогда, когда начинается дѣйствовать главный токъ, и останавливались, когда онъ прерывается. Это бываетъ необходимо для нѣкоторыхъ приспособленій.

паденія сначала замыкаетъ токъ, а затѣмъ размыкаетъ его, или наоборотъ, такъ что стрѣлки хроноскопа сначала приходятъ въ движеніе, а затѣмъ останавливаются и такимъ образомъ показываютъ, *какое количество времени нужно для паденія молотка*. Если мы заставимъ второй разъ упасть молотокъ, то время можетъ получиться не то же самое. Смотря по величинѣ цифръ, мы можемъ судить, въ удовлетворительномъ-ли состояніи хроноскопъ, или нѣтъ.

Нужно обратить вниманіе еще на одно обстоятельство. Именно расположеніе частей этого измѣрительнаго прибора представлено здѣсь схематически. Въ дѣйствительности же устраивается такъ, что экспериментаторъ, который работаетъ у хроноскопа, и субъектъ, надъ которымъ экспериментируютъ, находятся въ *отдѣльныхъ* комнатахъ и могутъ другъ съ другомъ сообщаться только посредствомъ телеграфныхъ сигналовъ. Это дѣлается для того, чтобы субъектъ, надъ которымъ экспериментируютъ, *не развлекался шумомъ, производимымъ хроноскопомъ, и проч.*

Теперь рассмотримъ, съ какими *психическими* актами мы имѣемъ дѣло въ простой реакціи. Этотъ процессъ складывается изъ слѣдующихъ отдѣльныхъ моментовъ:

- 1) Проведеніе возбужденія отъ органовъ чувствъ къ мозгу.
- 2) Вступленіе возбужденія въ свѣтлое поле сознанія (перцепція).
- 3) Вступленіе возбужденія въ свѣтлую точку сознанія (апперцепція.)
- 4) Волевое возбужденіе, которое освобождаетъ въ центральномъ органѣ импульсъ къ движенію.
- 5) Проведеніе возникшаго такимъ образомъ двигательнаго возбужденія къ мускуламъ и нарастаніе въ нихъ энергіи.

Относительно перваго и послѣдняго изъ этихъ моментовъ не можетъ возникнуть никакого сомнѣнія: это—процессы чисто физиологическіе. Сомнѣніе можетъ быть относительно трехъ среднихъ процессовъ. Вундтъ и его школа видятъ въ перцепціи, апперцепціи и развитіи волевого импульса явленія психофизическія, потому что они одновременно имѣютъ и физиологическую и психологическую стороны, т.-е. сопровождаются сознаніемъ. Другіе же, какъ Джэмсъ, Липпсъ *), полагаютъ, что мы въ этомъ случаѣ имѣемъ дѣло съ явленіями рефлекторнаго характера. Джэмсъ по

*) James, 1. c. I, 90.—Lipps. Grundthatsachen des Seelenlebens, 179—188.

этому поводу говоритъ: «реакція, время которой измѣряется, есть просто рефлексивный актъ, а не психическій». Рѣшить этотъ споръ въ настоящее время довольно трудно. При этомъ надо однако замѣтить, что Лудвигъ Ланге, одинъ изъ учениковъ Вундта, открылъ любопытное явленіе въ области простой реакціи. Субъектъ во время реакціи можетъ дѣйствовать двояко: онъ можетъ или направить все свое вниманіе на *впечатлѣніе*, которое долженъ воспринять, или на то *движеніе*, которое долженъ совершить. Оказывается, что въ этихъ случаяхъ получаются различныя цифры. Такъ у Л. Ланге для перваго рода реакціи, которую онъ называетъ *сенсоріальной*, получилось 0,230 секунды, для втораго рода реакціи, которую онъ называетъ *мускульной*,—0,123 сек., т.-е. почти вдвое меньше. Онъ объясняетъ это тѣмъ, что въ случаѣ сенсоріальной реакціи дѣйствуетъ перцепція и апперцепція ожидаемаго впечатлѣнія, а въ мускульной реакціи эти времена обращаются въ нуль; стало-быть, сознательность совершенно отсутствуетъ, и мы имѣемъ дѣло съ чисто рефлексивнымъ актомъ. Этотъ второй видъ реакціи Л. Ланге и называетъ просто *мозговымъ рефлексомъ* *).

Время простой реакціи доходитъ среднимъ числомъ до $\frac{1}{8}$ — $\frac{1}{5}$ секунды, если только возбужденіе будетъ умѣренной интенсивности. Въ большей части наблюденій времена реакцій на впечатлѣнія различныхъ органовъ чувствъ обнаруживаютъ нѣкоторую разницу. Вотъ, наприм., времена реакціи, полученныя у Вундта:

На звукъ	0,167
„ свѣтъ	0,222
Электрич. возбужд. кожи .	0,201
Осязат. возбужденіе	0,213

Времена реакціи, полученныя другими экспериментаторами:

	Гиршъ	Ганкель	Экснеръ	Дондерсъ	Ягеръ	Буккола.
На звукъ—	0,149.....	0,150.....	0,136			
На свѣтъ—	0,200.....	0,224.....	0,150.....	0,193.....	0,184.....	0,176
Электрич. возбужденіе сѣтчатки. }			0,113			
Электр. возб. кожи.	0,182.....	0,154.....	0,133			

Для осязательныхъ ощущеній опять получаютъ различныя времена, смотря по мѣсту возбужденія. Такъ Буккола **) нашель,

*) *Ludwig Lange*. Neue Experimente über den Vorgang der einfachen Reaction auf Sinneseindrücke, Phil. Stud., т. IV, стр. 479.

**) *Revue Philos.* XIII, 102.

что чѣмъ больше развито чувство локализаціи, тѣмъ меньше время реакціи (разница между возбужденіемъ пальца и лба). Винчгау и Генигшмидъ опредѣляли періодъ реакціи на *вкусовые* ощущенія и нашли, что при употребленіи солей онъ равняется 0,159 сек., при употребленіи сахара—0,163, при употребленіи кислотъ—0,167, при употребленіи хинина—0,235 *).

Времена простой реакціи, полученныя при *обонятельныхъ* **) возбужденіяхъ отъ масла:

Мятнаго 0,247 сек.
Бергамот. 0,268
Сосноваго 0,267

Гольдшейдеръ и Винчгау нашли, что термическія реакціи болѣе медленны, чѣмъ осязательныя. Тепловыя реакціи медленнѣе, чѣмъ реакціи отъ холода. Различіе это по Гольдшейдеру зависитъ отъ различія нервныхъ окончаній въ кожѣ для воспріятія тепла и холода.

Очень вѣроятно, что различіе реакцій различныхъ органовъ чувствъ зависитъ не столько отъ самихъ органовъ чувствъ, сколько отъ рода и интенсивности возбужденія. Въ самомъ дѣлѣ, изъ цифръ, приведенныхъ Вундтомъ, можно видѣть, что время реакціи для кожныхъ возбужденій, когда для этой цѣли употребляется электричество, значительно меньше, чѣмъ при обыкновенномъ осязательномъ возбужденіи. А по Экснеру при электрическомъ возбужденіи даже сѣтчатой оболочки реакція происходитъ быстрѣе, чѣмъ при свѣтовомъ ея возбужденіи. Заключать на этомъ основаніи, что кожныя впечатлѣнія требуютъ меньше времени для реакціи, чѣмъ свѣтovyя, было бы поспѣшно. Сюда входитъ, вѣроятно, другая болѣе важная причина. Ибо хотя во всѣхъ опытахъ съ простою реакціей употребляются возбужденія умѣренной силы, но отсюда еще вовсе не слѣдуетъ, что ихъ дѣйствія на чувственные нервы должны быть совершенно одинаковы. Еслибъ удалось интенсивность ощущенія различныхъ органовъ чувствъ привести къ одной общей единицѣ, то мы имѣли бы точныя данныя для заключеній о скоростяхъ реакцій въ каждой изъ областей ощущенія. Есть одинъ только случай,

*) *Фостеръ*. Учебн. физиол., т. II, стр. 354.

**) *Moldenbauer*. Ueber die einfache Reactionsdauer einer Geruchsempfindung. Phil. Stud. I, 606.

гдѣ мы можемъ допустить, что *сила дѣйствія возбужденій различныхъ органовъ чувствъ на сознание будетъ приблизительно одинакова*. Это бываетъ именно тогда, когда возбужденія едва достигаютъ *порога сознанія*, т.-е. когда сознание едва начинаетъ ихъ различать. Здѣсь оказывается, что время реакціи значительно больше, чѣмъ при болѣе сильныхъ возбужденіяхъ, за то для различныхъ чувствъ почти равно. Напр.:

На звукъ. 0,337.

» свѣтъ. 0,331.

Осязательн. оощуш. 0,327.

Отсюда мы можемъ допустить, что время реакціи при едва замѣтныхъ возбужденіяхъ для всѣхъ чувствъ будетъ равно. Поэтому нужно думать, что по отношенію къ апперцепціи ни одно чувство не можетъ быть поставлено выше или ниже другого, но различія, обыкновенно наблюдаемая во временахъ реакціи, зависятъ отъ различныхъ интенсивностей, съ которыми возбужденія дѣйствуютъ на наше сознание.

Чтобъ убѣдиться въ томъ, что *дѣйствительно время реакціи должно уменьшаться съ возрастающей интенсивностью возбужденія* отъ всѣхъ органовъ чувствъ вообще, нужно было варіировать интенсивность возбужденія въ предѣлахъ одного органа. Лучшее всего для этой цѣли пригодны звуковыя возбужденія вслѣдствіе вѣрности, съ которой можно понижать и повышать ихъ интенсивность. Для этого употребляютъ вышеуказанный приборъ для паденія, въ которомъ шарикъ падаетъ на доску. Интенсивность звука, конечно, увеличивается съ увеличеніемъ высоты, съ которой падаетъ шаръ. Для наглядности приведемъ слѣдующія цифровыя данныя у одного изъ экспериментаторовъ:

При 2 сантим. высоты время реакціи=0,161.

» 5 » » » 0,176.

» 25 » » » 0,159.

» 55 » » » 0,094.

Такимъ образомъ можно считать доказаннымъ тотъ фактъ, что *съ возрастаніемъ интенсивности возбужденія является уменьшеніе времени реакціи*.

Въ эти опыты можно ввести рядъ условій, которыя могутъ вліять на скорость реакцій, т.-е. на апперцепцію.

Воспріятіе впечатлѣнія значительно облегчается, когда ему

предшествуетъ какой-нибудь сигналъ, которымъ заранѣе возвѣщается *время* появленія его. При такихъ условіяхъ время реакціи оказывается значительно сокращеннымъ.

Для того, чтобы сравнить время реакціи съ предшествующимъ сигналомъ и время реакціи безъ предварительнаго сигнала, производились два ряда опытовъ съ звуковыми впечатлѣніями посредствомъ паденія шарика на доску. Одинъ разъ паденіе шара предварялось сигналомъ, другой разъ нѣтъ. Измѣняя высоту паденія шара, мы тѣмъ самымъ измѣняемъ промежутокъ времени между сигналомъ и слуховымъ возбужденіемъ. При такой постановкѣ опыта получились слѣдующія среднія цифры для времени реакціи:

При высотѣ паденія въ 25 ст.	}	безъ сигнала	0,253
		съ сигналомъ	0,076
» » » » 5 »	}	безъ сигнала	0,266
		съ сигналомъ	0,175.

Единственное основаніе, которое можетъ быть принято для объясненія такого сокращенія во времени, есть *предварительное напряженіе вниманія*. Что благодаря этому сокращается время реакціи, это легко понять, но что при нѣкоторыхъ обстоятельствахъ оно доходитъ до нуля или даже принимаетъ отрицательную величину (т.-е. что реакція происходитъ даже раньше, чѣмъ появилось самое возбужденіе), это можетъ казаться до извѣстной степени страннымъ. Однако и это не трудно объяснить. Если, во-первыхъ, заранѣе извѣстно, когда впечатлѣніе появится, то вниманіе съ такою силой приспособляется къ ожидаемому впечатлѣнію, что въ тотъ самый моментъ, когда оно входитъ въ перцепцію, оно уже и апперципируется. Если впечатлѣніе заранѣе извѣстно по отношенію къ *качеству, интенсивности* и ко *времени появленія его*, то предварительное напряженіе вниманія такъ сильно приспособляется къ ожидаемому впечатлѣнію, что время апперцепціи почти обращается въ нуль, и только еще остается сравнительно очень короткое время для проведенія нервнаго возбужденія. Но случается, что и это время уничтожается, такъ какъ иногда впечатлѣніе, повидимому, апперципируется раньше, чѣмъ оно является въ дѣйствительности.

Условій, вліяющихъ *замедляющимъ* образомъ на воспріятіе впечатлѣнія или на волевою реакцію, можно достигать тѣмъ, что возбужденіе остается неизвѣстнымъ заранѣе не только по отно-

шенію ко времени появленія, но и по отношенію къ интенсивности. Если, наприм., опыты надъ звуковыми возбужденіями производятся такимъ образомъ, что постоянно сильныя и слабыя возбужденія смѣняются, такъ что наблюдатель никогда не можетъ съ увѣренностью ожидать звукъ извѣстной силы, то при такихъ условіяхъ время реакціи для звуковыхъ возбужденій замѣтно увеличивается. Здѣсь для примѣра сопоставляются результаты опытовъ, произведенныхъ надъ однимъ и тѣмъ же индивидуумомъ. Въ первомъ ряду сильныя и слабыя звуки мѣнялись правильно, такъ что интенсивность каждый разъ была извѣстна заранѣе; во второмъ ряду звуки различной интенсивности мѣнялись неправильнымъ образомъ.

I. Правильная смѣна	{	Время реакціи на сильн. звукъ	0,116
		" " " слабый "	0,127
II. Неправильная смѣна	{	" " " сильн. "	0,189
		" " " слабый "	0,298

Еще значительнѣе возрастаетъ время реакціи, когда неожиданно вставить въ рядъ сильныхъ впечатлѣній слабое или въ рядъ слабыхъ вставить сильное. Было найдено, что при такихъ условіяхъ время для впечатлѣній, лежащихъ вблизи порога возбужденія, доходитъ до 0,4—0,5 сек., а для возбужденія довольно сильнаго доходитъ почти до 0,25 сек. Это цифры громадныя въ сравненіи съ цифрами временъ реакцій при предыдущихъ условіяхъ. Отсюда одинъ выводъ, что *возбужденіе, появленіе котораго хотя и ожидается, но для интенсивности котораго не существуетъ приспособленія, требуетъ большаго времени реакціи.* Для объясненія этого явленія не слѣдуетъ думать, что причина его лежитъ въ перцепціи или въ нервной проводимости. Это объясняется тѣмъ, что если не существуетъ предварительнаго напряженія вниманія, то время апперцепціи увеличивается. Это же, вѣроятно, имѣетъ мѣсто также вблизи вершины возбужденія, т.-е. когда возбужденіе не можетъ быть воспринимаемо вслѣдствіе его чрезмѣрной интенсивности. Такъ, наприм., замѣчено, что при звукѣ, который на столько силенъ, чтобы вызвать испугъ, время реакціи нѣсколько увеличивается, хотя бы даже сильный звукъ и былъ ожидаемъ. Особенно въ опытахъ съ электричествомъ это можно замѣтить очень ясно, такъ какъ электричество многихъ располагаетъ къ испугу; и это, конечно, объясняется тѣмъ, что вниманіе не можетъ быть подготовлено къ воспріятію впечатлѣ-

нія. Еще болѣе, чѣмъ при впечатлѣніяхъ, интенсивность которыхъ неизвѣстна заранее, время реакціи удлинняется *при совершенно неожиданныхъ впечатлѣніяхъ*. Это бываетъ тогда, когда безъ вѣдома субъекта въ рядѣ опытовъ съ длинными интервалами возбужденіе наступаетъ послѣ короткаго интервала. Интересно то, что и субъективный эффектъ въ этомъ случаѣ очень похожъ на испугъ. Замедленіе реакціи при такихъ условіяхъ доходитъ до $\frac{1}{4}$ секунды, а иногда до $\frac{1}{2}$ сек.

Замѣтное замедленіе бываетъ также и въ томъ случаѣ, когда опытъ производятъ такимъ образомъ, что субъектъ не знаетъ заранее, будетъ-ли свѣтовое, звуковое или осязательное впечатлѣніе, такъ что вниманіе не можетъ быть направлено на одинъ опредѣленный органъ чувства. При этомъ можно даже замѣтить нѣкотораго рода безпокойство, потому что напряженіе, сопровождающее вниманіе, проходитъ между различными органами чувствъ.

Усложненія другого рода возникаютъ тогда, когда при реакціи на впечатлѣнія опредѣленнаго качества и интенсивности заставляютъ дѣйствовать еще другое возбужденіе, которое производитъ затрудненіе для напряженія вниманія. Въ этомъ случаѣ время болѣе или менѣе значительно удлинняется. Побочное возбужденіе можетъ принадлежать къ тому же классу ощущений, что и главное, но можетъ принадлежать и къ другому классу. Когда дѣйствуютъ побочныя возбужденія, однородныя съ главнымъ, то затрудненіе въ апперцепціи происходитъ не только потому, что отвлекается вниманіе, а еще и потому, что побочное возбужденіе вызываетъ меньшую различимость главнаго возбужденія. Это легко видѣть изъ цифръ. Въ самомъ дѣлѣ:

Замедленіе апперцепціи при дѣйствіи побочнаго возбужденія, *однороднаго* съ главнымъ (звукъ—главное, звукъ—побочное), равно 0,045 сек.

Замедленіе апперцепціи при дѣйствіи побочнаго возбужденія, *неоднороднаго* съ главнымъ (свѣтъ—главное, звукъ—побочное), равно 0,078 сек.

Существуютъ и другія причины, вліяющія на величину времени реакціи. Она находится въ зависимости отъ *индивидуальности* и *возраста*. У стариковъ и необразованныхъ время реакціи доходитъ почти до секунды (Эксеръ). У дѣтей оно также значительно (Герценъ, Буккола). *Упражненіе* уменьшаетъ это время до извѣстнаго

минимума, различнаго для каждаго индивидуума. *Время года* вліяетъ на реакціи: наименѣе продолжительно время реакціи зимою. *Предшествующее состояніе* тоже вліяетъ на реакцію. Удручающая эмоція удлинняетъ время реакціи; у меланхоликовъ иногда это время бываетъ въ три раза больше, чѣмъ у нормальныхъ. Укажемъ еще на вліяніе утомленія, болѣзни, наркотическихъ веществъ, гипнотическаго состоянія и т. п.

Въ простой реакціи субъектъ по большей части заранѣе знаетъ то впечатлѣніе, которое онъ долженъ воспринять; онъ знаетъ его качество, интенсивность и т. п. Этотъ процессъ можетъ быть усложненъ, если воспріятіе впечатлѣнія связывается съ извѣстнымъ различіемъ его отъ другихъ впечатлѣній. Для опытовъ съ простымъ различіемъ, *) напри- между двумя свѣтовыми впечатлѣніями, поступаютъ слѣдующимъ образомъ. Пусть въ качествѣ возбужденія употребляются бѣлый и черный цвѣтъ (бѣлый кругъ на черномъ полѣ и черный кругъ на бѣломъ полѣ). Они въ неправильной смѣнѣ наносятся на стѣнку темнаго ящика, черезъ переднее отверстіе котораго смотритъ наблюдатель. Въ извѣстный моментъ гесслеровская трубка, находящаяся въ ящикѣ, освѣщаетъ предметъ, и одновременно съ этимъ пускается въ ходъ хроноскопъ. Въ тотъ самый моментъ, какъ наблюдатель окончилъ «различіе», онъ посредствомъ реакціоннаго движенія прекращаетъ освѣщеніе, а вмѣстѣ съ тѣмъ и движеніе хроноскопа, и такимъ образомъ на хроноскопѣ получается указаніе, сколько времени нужно для реакціи въ процессѣ различія. Если же мы изъ этого времени вычтемъ время простой реакціи, то получимъ время, нужное для самаго акта различія. Каждый разъ опыты съ различіемъ были связаны съ наблюденіемъ времени простой реакціи.

Наблюдатели.	ВРЕМЯ РЕАКЦИИ.		Время простой реакціи.	ВРЕМЯ РАЗЛИЧ.		Среднее время различія.
	на черное.	на бѣлое.		чернаго.	бѣлаго.	
Фридрихъ . .	0,176	0,190	0,133	0,043	0,057	0,050
Тишеръ . . .	0,224	0,235	0,182	0,042	0,053	0,047
Вундтъ . . .	0,286	0,295	0,211	0,075	0,084	0,079

*) *Tischer* Ueber die Apperceptionsdauer, Phil. Stud. 1, 52.

Наблюденіе надъ *сложнымъ различіемъ* производится тѣмъ же способомъ. Для этой цѣли брали четыре различныхъ свѣтовыхъ впечатлѣнія, между которыми мѣнялись черный, бѣлый, красный и зеленый цвѣта.

Наблюдатели.	Время реакціи различія.	Время простой реакціи.	Время акта различія.
Фридрихъ	0,293	0,136	0,157
Тишеръ.	0,287	0,214	0,073
Вундтъ.	0,337	0,205	0,132

Послѣ опытовъ «различія» двухъ и четырехъ цвѣтовъ, произведенныхъ Вундтомъ вмѣстѣ съ Фридрихомъ и Тишеромъ, Тишеръ произвелъ рядъ опытовъ надъ различіемъ *звуковыхъ* впечатлѣній. Опыты производились прежде всего при самыхъ простѣйшихъ условіяхъ: моментальное звуковое впечатлѣніе надо было различить отъ многихъ другихъ звуковъ, качественно тождественныхъ, но отличающихся по интенсивности. Всѣ эти звуки были заранее извѣстны, и каждый изъ нихъ могъ ожидать съ одинаковою вѣроятностью. Если такимъ образомъ даны два звуковыхъ впечатлѣнія, слабѣйшее и сильнѣйшее, то задача экспериментатора заключается въ томъ, чтобы измѣрить время, которое лежитъ между впечатлѣніемъ и тѣмъ моментомъ, когда произошло «различіе». Приведемъ среднія цифры нѣсколькихъ наблюдателей для времени различія звуковъ различной интенсивности*):

	Ф.	Т.	В.
При различіи 2 звуковъ 0,006		0,085	0,107
„ „ 3 „ 0,100		0,144	0,227
„ „ 4 „ 0,167		0,208	0,291
„ „ 5 „ 0,256		0,310	0,401

Изъ этихъ опытовъ можно видѣть, что время «различія» возрастаетъ вмѣстѣ съ увеличеніемъ числа впечатлѣній.

II.

До сихъ поръ измѣнялись только тѣ условія, при которыхъ находится апперцепція впечатлѣній, но условія, отъ которыхъ зависитъ внѣшняя волевая реакція, оставались неизмѣняемыми. Если

*) *Tischer*. Ueber die Unterscheidung von Schallstärken, Phil. Stud. 1, 527.

же мы ихъ подвергнемъ измѣненіямъ, то будемъ имѣть возможность опредѣлить и время воли. Подъ простымъ волевымъ актомъ понимается то же, что и подъ простой апперцепціей. Простая апперцепція—это воспріятіе впечатлѣнія заранѣе извѣстнаго свойства; простой волевой актъ—это волевой импульсъ, посылаемый заранѣе опредѣленнымъ способомъ. Такой простой волевой актъ, какъ было указано выше, составляетъ часть простой реакціи. Какъ апперцепція усложняется тѣмъ, что вводится вмѣсто одного заранѣе извѣстнаго впечатлѣнія два или нѣсколько, такъ и для акта воли вмѣсто одного извѣстнаго движенія предлагается нѣсколько, изъ которыхъ должно произвести *выборъ*. Назначаютъ, наприм., выбрать въ движеніи реакціи правую или лѣвую руку, при чемъ опредѣляютъ, что на одно изъ двухъ данныхъ впечатлѣній можно отвѣчать правою рукою въ такомъ-то случаѣ, а лѣвою въ такомъ-то. Очевидно, что эти реакціи отличаются отъ простыхъ реакцій тѣмъ, что въ нихъ входятъ 1) *различеніе* впечатлѣній и 2) *выборъ* опредѣленнаго органа движенія, предназначеннаго для реагированія на различныя впечатлѣнія. Эти опыты комбинируются съ такими, въ которыхъ актъ различенія соединяется съ простой реакціей. Если изъ времени, потребнаго для реакціи различенія и выбора (какъ только-что было указано), вычестъ время простой реакціи и различенія, то, очевидно, мы получимъ время, потребное для выбора между различными способами движенія. Это и будетъ то, что называютъ *временемъ выбора*. Обозначимъ время простой реакціи черезъ R , реакцію различенія черезъ $R_{\text{л}}$, реакцію, предполагающую выборъ и различеніе, черезъ $R_{\text{лв}}$, тогда разность $R_{\text{лв}} - R_{\text{л}}$ будетъ время выбора.

По отношенію къ реакціонному движенію здѣсь возможны два случая: или можно опредѣлить, чтобы при одномъ изъ двухъ заранѣе извѣстныхъ впечатлѣній *пустить въ ходъ* волевой импульсъ, выражающійся въ движеніи заранѣе извѣстнымъ способомъ, а при другомъ не пускать въ ходъ совсѣмъ; или можно заранѣе опредѣлить, чтобы при каждомъ изъ двухъ впечатлѣній совершалась опредѣленная волевая реакція, наприм., чтобы при впечатлѣніи А было произведено движеніе правою рукою, при впечатлѣніи В—движеніе лѣвою рукою. Первый случай называютъ простымъ выборомъ или *выборомъ между покоемъ и движеніемъ*; способъ волевой реакціи въ этомъ случаѣ опредѣленъ односторонне: нужно только *рѣшить*, должна-ли воспослѣдовать реакція, или нѣтъ.

Слѣдующая таблица, которая содержитъ три ряда опытовъ различныхъ наблюдателей, даетъ заключеніе о простомъ выборѣ между *движеніемъ* и *покоемъ*. Предметами различенія служили черное и бѣлое. Въ каждомъ рядѣ опытовъ производилась группа опытовъ, въ которыхъ заключались различеніе и выборъ между *движеніемъ* и *покоемъ*, и группа съ простымъ различеніемъ, слѣдовавшая за первою группою.

НАБЛЮДАТЕЛИ.	Р е а к ц і я .		Время выбора между <i>движеніемъ</i> и <i>покоемъ</i> .
	Различеніе.	Различеніе и выборъ.	
Фридрихъ	0,185	0,368	0,183
Тишеръ	0,240	0,424	0,184
Вундтъ	0,303	0,455	0,152

Время *сложнаго* выбора между двумя *движеніями* получается изъ слѣдующей таблицы, въ которой первый столбецъ содержитъ среднія числа всѣхъ опытовъ съ реакціями различенія, второй столбецъ—среднее для реакціи выбора и третій столбецъ—время выбора. На бѣлое реагировалось правою рукою, на черное—лѣвой.

НАБЛЮДАТЕЛИ.	Время реакціи.		Время выбора между двумя <i>движеніями</i> .
	Различеніе.	Различеніе и выборъ.	
Фридрихъ	0,183	0,514	0,331
Тишеръ	0,226	0,510	0,284
Вундтъ	0,291	0,479	0,188

Если найти разность времени выбора *между двумя движеніями* и времени *между движеніемъ и покоемъ*, то получимъ слѣдующія цифры: для Фридриха 0,148, для Тишера 0,100, для Вундта 0,036. Отсюда выводъ, что сложный выборъ требуетъ замѣтно бѣльшаго количества времени.

Актъ сложнаго выбора еще усложняется по мѣрѣ того, какъ увеличивается количество *движеній*, изъ которыхъ нужно произвести выборъ. Чтобы слѣлать возможнымъ выборъ между многими *движеніями*, для этого нужно пустить въ ходъ пальцы *обѣихъ рукъ* *). Такимъ образомъ количество *движеній* можно

*) Меркель изобрѣлъ приборъ, имѣющій форму фортепіанныхъ клавишей; каждый клавишъ можетъ замыкать и размыкать токъ.

довести до 10. Каждымъ изъ пальцевъ реагируется въ опредѣленномъ случаѣ. Опыты этого рода были произведены подъ руководствомъ Меркеля *), и получились слѣдующіе результаты:

1) Время выбора у всѣхъ реагирующихъ при переходѣ отъ 2 до 10 впечатлѣній обнаруживаетъ возрастаніе, идущее параллельно увеличенію числа впечатлѣній; возрастаніе въ началѣ происходитъ гораздо быстрѣе, чѣмъ при концѣ.

2) Время выбора у различныхъ лицъ обнаруживаетъ значительныя индивидуальныя различія, которыя становятся замѣтными уже при двухъ впечатлѣніяхъ; при 5 впечатлѣніяхъ они значительно возрастаютъ, затѣмъ опять убываютъ, такъ что при 10 впечатлѣніяхъ индивидуальныя различія совершенно уничтожаются.

3) Отъ долгаго упражненія уменьшается время выбора при всякомъ числѣ впечатлѣній.

Нѣкоторые психофизиологи считаютъ указанный нами методъ опредѣленія времени различенія непригоднымъ и прибѣгаютъ къ методамъ, употреблявшимся прежде Дондерсомъ и др. и отвергнутымъ теперь Вундтомъ. Къ числу ихъ относятся *Крисъ*, *Ауэрбахъ* и *Кэттель*. Для этой цѣли они употребляютъ пріемъ, который у Вундта называется методомъ простаго выбора. Субъекту говорятъ, что будутъ дѣйствовать два возбужденія: одно — черный цвѣтъ, другое — бѣлый. Онъ долженъ реагировать только въ томъ случаѣ, если появится опредѣленный цвѣтъ, и не реагировать, если явится другой цвѣтъ. Такая реакція совершается послѣ различенія; двигательный импульсъ не можетъ быть посланъ къ рукѣ, если субъектъ не *различилъ*, каково возбужденіе. Но Вундтъ не соглашается съ этимъ. Въ рѣшеніи, должны-ли мы произвести движеніе или нѣтъ, — заключается такой же актъ *выбора*, какъ и въ рѣшеніи, какое изъ данныхъ двухъ движеній должно быть произведено нами; въ первомъ случаѣ выборъ будетъ только болѣе элементарнымъ. Весьма часто можно замѣтить, что между моментомъ апперцепціи и моментомъ произведенія движенія проходитъ нѣкоторое время, занятое размышленіемъ, слѣдуетъ-ли произвести движеніе или нѣтъ.

Простому различенію противопоставляется *апперцепція сложныхъ представленій*, какъ такого процесса, въ которомъ происходитъ не только большое число актовъ различенія; но также со-

*) Die zeitlichen Verhältnisse der Willensthätigkeit, Phil. Stud. I, 79 и слѣд.

единеніе различныхъ объектовъ въ одиночное представленіе. Для измѣренія продолжительности такой апперцепціи прилагаются тѣ же методы, что и для опредѣленія различія; сложное впечатлѣніе заставляють длиться столько времени, сколько нужно для того, чтобы оно вполнѣ апперципировалось.

Для цѣлей опредѣленія времени сложной апперцепціи наибольшее удобство представляютъ зрительныя впечатлѣнія и между этими послѣдними построены въ пространствѣ и числовыя представленія.

Опыты производились слѣдующимъ образомъ: реагирующей воспринималъ числа, начиная отъ однозначныхъ до шестизначныхъ, которыя онъ за послѣдовавшей реакціей отмѣчалъ или произносилъ, такъ что ошибочныя чтенія могли быть легко замѣчены. Числа читались какъ числа, а не какъ цифры, наприм. 310 читалось «триста десять», а не «три, одинъ, нуль». Приведемъ среднія цифры продолжительности апперцепціи при однозначномъ, двузначномъ и т. д. числахъ. Приведенныя цифры представляютъ разность изъ реакцій на сложные апперцепціи и простыхъ реакцій у тѣхъ же наблюдателей.

	1 знач.	2 знач.	3 знач.	4 знач.	5 знач.	6 знач.
Фридрихъ . .	0,308	0,338	0,386	0,491	0,627	1,079
Тишеръ . . .	0,194	0,276	0,330	0,480	0,704	0,887
Вундтъ . . .	0,270	0,308	0,305	0,418	0,445	0,482

Какъ и нужно было ожидать, времена для апперцепціи чиселъ увеличиваются съ числомъ цифръ, но нельзя было констатировать опредѣленнаго закона увеличенія; увеличеніе незначительно и неправильно до трехзначнаго числа; сильнѣе—при переходѣ къ четырехзначнымъ, отъ этихъ—къ пятизначнымъ и отъ этихъ къ шестизначнымъ. Глазъ воспринимаетъ три цифры еще удобно, какъ цѣлое, т.-е. узнаетъ его, какъ одинъ образъ, какъ одна и двѣ цифры. Въ противоположность этому при познаніи пятизначныхъ и шестизначныхъ совершенно произвольно является дихотомія (дѣленіе на двѣ части). Четырехзначныя разлагаются на пару двузначныхъ. При пятизначныхъ дѣленіе на двѣ и три цифры представляется само собою, равнымъ образомъ и при шестизначныхъ, но только при этихъ послѣднихъ вслѣдствіе симметріи совершается легче, чѣмъ при пятизначныхъ, въ которыхъ

требуется нѣкоторое, хотя и незначительное, время, чтобы прійти къ убѣжденію, что предъ вами дѣйствительно пятизначное число.

Въ качествѣ предметовъ для опредѣленія продолжительности апперцепціи зрительныхъ представлений употреблялись геометрическія фигуры. Здѣсь также старались соблюсти извѣстную градацию; приводились правильные и неправильные треугольники, четырехугольники, пятиугольники и шестиугольники. Нужно было думать, что существуетъ различіе во временахъ апперцепціи, смотря по числу сторонъ, правильности или неправильности фигуры. Однако это предположеніе не подтверждается, такъ какъ по истеченіи короткаго времени всѣ фигуры апперцепировались съ одинаковою скоростью.

Укажемъ еще на отношеніе, существующее между актомъ различенія и выбора. Законъ этого отношенія былъ впервые найденъ Тишеромъ *) въ опытахъ «различенія» и «выбора» въ сферѣ звуковыхъ впечатлѣній. Чѣмъ дольше у извѣстнаго лица время различенія, тѣмъ короче время выбора, и наоборотъ. Это можно видѣть изъ сопоставленія слѣдующихъ цифровыхъ данныхъ. Цифры для временъ реакціи расположены въ восходящей степени для каждаго отдѣльнаго наблюдателя. W_1 —время простого выбора, W_2 —время сложнаго выбора, т.-е. выбора между двумя движеніями, U —время различенія. Буквы надъ цифрами означаютъ фамилии наблюдателей.

	Wt.	B.	C.Wf.	Rl.	Ml.	D.Wf.	H.	Tt.	Tr.
$W_1 =$	0,052...	0,071 ..	0,086...	0,110...	0,134...	0,138...	0,154...	0,170...	0,178
$U =$	0,114...	0,137...	0,127...	0,090...	0,031...	0,049...	0,034...	0,010...	0,020

Далѣе:

	Wt.	C.Wf.	B.	Rl.	D.Wf.	Ml.	Tt.	Tr.	H.
$W_2 =$	0,033...	0,074...	0,077...	0,109...	0,131...	0,170...	0,172...	0,177...	0,179
$U =$	0,182...	0,176...	0,111...	0,079...	0,054...	0,029...	0,015...	0,023...	0,027

Если мы теперь возьмемъ арифметическую среднюю между W_1 и W_2 , между U и U и расположимъ по восходящей степени, то получимъ:

	Wt.	B.	C.Wf.	Rl.	D.Wf.	Ml.	H.	Tt.	Tr.
$W =$	0,042...	0,074...	0,080...	0,109...	0,135...	0,152...	0,166...	0,171...	0,178
$U =$	0,148...	0,124...	0,117...	0,084...	0,052...	0,030...	0,030...	0,013...	0,022

*) *Tischer*. Ueber die Unterscheidung von Schallstärken, Phil. Stud. I, 535.

Изъ этихъ цифръ можно видѣть, что индивидуальныя различія во временахъ выбора какъ разъ противоположны различіямъ во временахъ различенія; а этотъ фактъ указываетъ на родъ психическаго постояннаго, въ которомъ оба психическіе процесса—«различеніе» и «выборъ»—соединяются въ одну такъ сказать единицу и этимъ сглаживаютъ индивидуальныя различія, существующія въ каждомъ отдѣльно. Въ самомъ дѣлѣ, если мы опредѣлимъ сумму временъ выбора и временъ различенія, найденныхъ для одного и того же лица, то получимъ слѣдующія величины:

Wt.	B.	C.Wf.	Rl.	D.Wf.	Ml.	H.	Tt.	Tg.
0,190...	0,198...	0,197...	0,194...	0,187...	0,182...	0,197...	0,184...	0,200

Эти цифры показываютъ, что очень значительныя индивидуальныя различія въ слагаемыхъ сглаживаются въ суммѣ.

Теперь мы достаточно подготовлены, чтобы понять теорію нѣкоторыхъ психологовъ, которые полагаютъ, что въ процессѣ реакціи мы имѣемъ дѣло не съ чисто психическими актами, а съ актами весьма близкими къ фізіологическимъ (рефлексамъ). Этотъ взглядъ мы отчасти находимъ и въ школѣ Вундта; такъ мы видѣли, что Л. Ланге признавалъ мускульную реакцію мозговыхъ рефлексомъ. Въ этой реакціи вниманіе реагирующаго было всецѣло направлено на двигательный импульсъ. Въ недавнее время Мюнстербергомъ *) были произведены опыты, имѣвшіе цѣлью распространить это понятіе рефлекса и на высшіе умственные акты различенія. Онъ нашелъ, что не только въ простыхъ реакціяхъ перемѣной направленія вниманія можно измѣнять время реакціи, но что это можно сдѣлать и въ сложныхъ актахъ различенія. Въ одной серіи опытовъ для реакціи употреблялись пять пальцевъ; реагирующій долженъ былъ пускать въ ходъ тотъ или другой палецъ, смотря по характеру возбужденія. Такъ, когда произносилось существительное въ именительномъ падежѣ, нужно было реагировать большимъ пальцемъ, для родительнаго—другимъ; точно такъ же съ прилагательными, существительными, мѣстоименіями и т. п., или съ городами, рѣками, животными, растеніями, элементами и т. п. Нужно было при воспріятіи названія, относящагося къ тому или другому классу, реагировать тѣмъ, а не другимъ пальцемъ. Въ другой серіи экспериментовъ реакція состояла въ произношеніи слова въ отвѣтъ на какой-либо вопросъ.

*) *Münsterberg. Beiträge zur exper. Psychologie, H. I.*

«Назовите съѣдобную рыбу». «Назовите первую драму Шиллера». «Кто выше—Юмъ или Кантъ»? «Какая самая лучшая драма Гёте?» Результатъ былъ тотъ, что въ опытахъ этого рода *реакціи были быстрѣе въ тѣхъ случаяхъ, когда вниманіе было направлено на отвѣтъ, чѣмъ въ тѣхъ, когда оно направлено на вопросъ.* Самыя короткія времена реакціи были $\frac{1}{3}$ секунды, самыя длинныя—отъ 4 до 8 секундъ.

Гецъ Марціусъ *), въ противоположность Мюнстербергу, полагаетъ, что даже мускульная реакція не есть мозговой рефлексъ, и что различіе между двумя видами реакціи, сенсоріальной и мускульной, не есть различіе *качественное*, а только лишь *количественное*,—различіе не въ родѣ, а въ степени. Мускульная реакція есть также актъ психическій, но только психическій элементъ доведенъ въ немъ до минимума.

Скажемъ еще нѣсколько словъ объ опытахъ надъ *ассоціаціей представленій*. Извѣстно, что ни одно изъ представленій не появляется въ нашемъ сознаніи самостоятельно, а всегда въ связи къ какимъ-нибудь другимъ представленіемъ. Эта связь называется ассоціативною. Само собою понятно, что для того, чтобы данное представленіе вызвало другое, требуется нѣкоторое количество времени. Вотъ это время и принято называть *временемъ воспроизведенія представленій*.

Экспериментаторъ произноситъ односложное слово и въ то же время пускаетъ въ ходъ хроноскопъ; субъектъ долженъ произнести другое слово, которое вызвано этимъ словомъ, и въ то же мгновеніе остановить хроноскопъ. Реакція на воспроизведенное представленіе составляется изъ слѣдующихъ звеньевъ: 1) проведеніе нервнаго возбужденія къ центрамъ; 2) перцепція; 3) различеніе слова; 4) *появленіе воспроизведеннаго по ассоціаціи представленія*; 5) волевое возбужденіе; 6) проведеніе нервнаго возбужденія къ двигательнымъ мускуламъ. Если мы изъ всего времени, нужнаго для совершенія этого процесса, вычтемъ время реакціи и время различенія, то получимъ время, нужное для *репродукціи* или *ассоціаціи*.

Нѣкоторыя ассоціаціи требовали мало времени, другія—много. Это зависѣло отъ характера самихъ ассоціацій. Если привести ассоціаціи въ извѣстные классы, то обнаруживаются различія ихъ

*) Ueber die musculäre Reaction und die Aufmerksamkeit. Phil. Stud. VI, 212 и д.

средней продолжительности, смотря по классамъ. Всѣ ассоціаціи могутъ быть раздѣлены на 3 класса:

1) *Словесныя ассоціаціи*, въ которыхъ извѣстное слово вызываетъ другое только въ силу частаго соединенія съ нимъ, какъ наприм. слова Sturm и Sturmwind.

2) *Внѣшняя ассоціація* представленій, въ которой представленіе, соотвѣтствующее слову, вызываетъ другое представленіе, находящееся съ нимъ во внѣшней связи, наприм., домъ и окно.

3) *Внутренняя ассоціація* представленій, въ которой представленіе, вызванное словомъ, вызываетъ другое представленіе, находящееся съ нимъ въ какомъ-либо отношеніи подчиненія, соподчиненія, зависимости и т. п., какъ напр., собака и плотоядное.

Для этихъ классовъ получились въ среднемъ слѣдующія времена:

Словесная ассоціація.	Внѣшняя ассоціація.	Внутренняя ассоціація.	Наблюдатели.
737	810	730	Р. Б.
762	701	691	М. Т.
977	710	861	С. Г.
623	864	687	В. В.

Есть группа ассоціацій, въ которыхъ дѣло идетъ о простыхъ актахъ логическаго сужденія. И здѣсь, разумѣется, характеръ представленій, съ которыми мы оперируемъ, имѣетъ вліяніе на величину времени. Такъ скорѣе всего ассоціаціи совершаются въ сужденіяхъ о *конкретныхъ* предметахъ (мачта есть часть корабля), нѣсколько медленнѣе—въ понятіяхъ *состоянія и дѣятельности*, и медленнѣе всего—въ *абстрактныхъ понятіяхъ*. Это можно видѣть изъ слѣдующей таблицы:

Наблюдатели.	Конкретныя понятія.	Понятія состояній.	Абстрактныя понятія.
В.	823	854	317
Б.	625	876	1250
Т.	683	788	1046

III.

Въ психофизиологическихъ изслѣдованіяхъ употребляется нерѣдко *хронографъ*, замѣчательный своею удивительной точностью,

которая доходить до 0,0001 сек. Кромѣ точности есть еще одно преимущество этого прибора надъ хроноскопомъ Гиппа. Хроноскопъ удобенъ только для измѣреній промежутковъ между

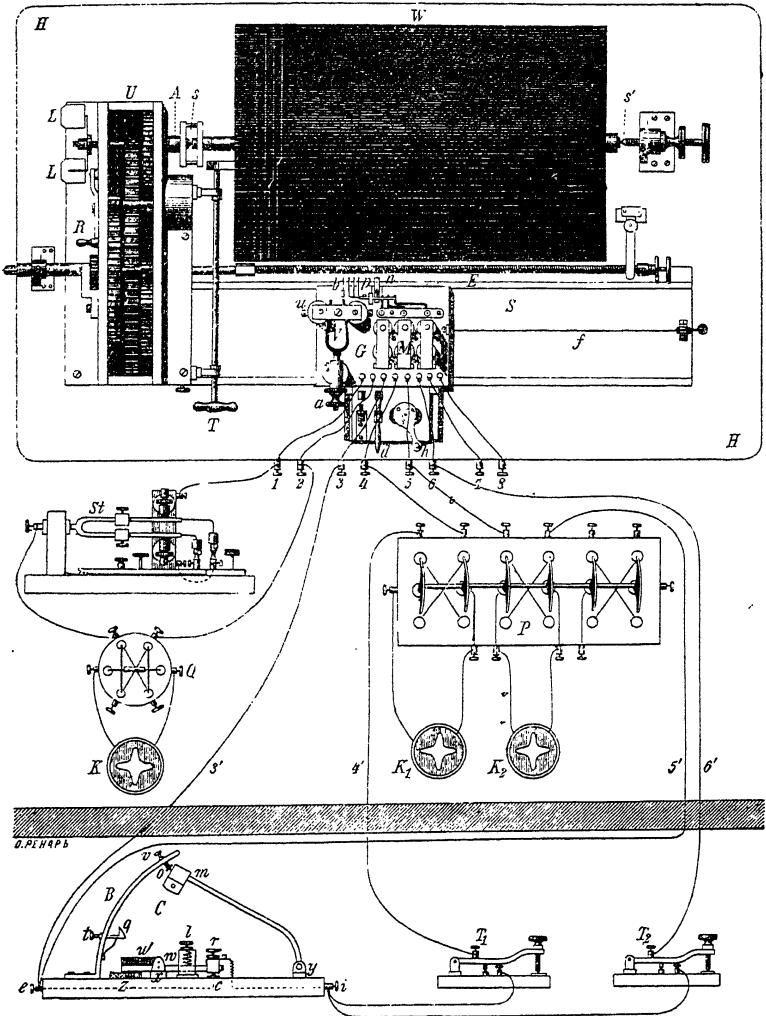


Рис. 2.

двумя дѣйствіями (какъ въ указанныхъ случаяхъ между началомъ дѣйствія возбужденія и реакціоннымъ движеніемъ). Еслибъ ока-

залось нужнымъ измѣрить промежутки между *рядомъ* дѣйствій, непосредственно другъ за другомъ слѣдующихъ, то для этой цѣли лучше всего служить хронографъ. Вращающійся цилиндръ (черт. 2) *W*, покрытый закопченной бумагой, приводится въ движеніе посредствомъ часоваго механизма *U*. Важную часть прибора составляетъ гельмгольцевскій камертонъ *St* съ батареей *K*. Онъ предназначенъ для того, чтобы перо *b* писало кривую во время вращенія цилиндра. Затѣмъ идутъ два ключа T_1 и T_2 , батареи K_1 и K_2 и электромагниты *M*, къ якорю которыхъ приделаны приборы съ тремя пишущими остріями *p*. Если ключи замыкаютъ токъ, то якори электромагнитовъ притягиваются, и пишущій приборъ остается неподвижнымъ. Если же разомкнуть токъ, то вслѣдствіе измѣненія положенія якоря пишущій приборъ нѣсколько отклоняется, и линія, имъ проводимая, немного измѣняетъ свое направленіе. Площадка *G* можетъ свободно двигаться слѣва направо по плоскости, благодаря привѣшенной тяжести. Остріе *b*, связанное съ камертономъ, пишетъ непрерывную кривую. Эта кривая и служитъ для опредѣленія времени. Каждое изъ пишущихъ перьевъ имѣетъ свой отдѣльный ключъ. На чертежѣ представлено дѣйствіе только двухъ перьевъ.

Положимъ, намъ надо узнать, можемъ-ли мы по данному сигналу произвести движеніе обѣими руками *въ одно и то же время*, а если нѣтъ, то какой промежутокъ времени лежитъ между движеніемъ одной и другой рукой? Субъектъ, находящійся въ другой комнатѣ, одну руку кладетъ на ключъ T_1 , другую—на T_2 . Экспериментаторъ пускаетъ въ ходъ часовой механизмъ; валъ *W* начинаетъ вращаться. Пускаютъ въ ходъ камертонъ *St*, и площадка *G* начинаетъ двигаться слѣва направо. Если же мы придавимъ за ручку *d*, то площадка *G* съ пишущимъ приборомъ придвинется къ валу, такъ что острія перьевъ будутъ прикасаться къ нему и начнутъ писать; перо камертона пишетъ зигзагообразную линію, а другія перья—прямая. Тогда экспериментаторъ подаетъ сигналъ, чтобы субъектъ *одновременно* реагировалъ обѣими руками. Субъектъ по данному сигналу отнимаетъ руки отъ ключей. Въ такомъ случаѣ вслѣдствіе размыканія тока и отпусканія электромагнитнаго якоря, линіи отклоняются. Если бы реакція обѣими руками совершалась *одновременно*, то уклоненіе линій произошло бы на одномъ и томъ же мѣстѣ (по горизонтальной линіи); а если неодновременно, то уклонъ одной линіи произойдетъ выше

а другой—ниже. Тогда по разстоянію между уклономъ одной и другой линіи легко вычислить время между однимъ и другимъ движеніемъ. Въ самомъ дѣлѣ, положимъ, валъ дѣлаетъ полный оборотъ въ одну секунду, а камертонъ дѣлаетъ тысячу колебаній въ секунду. Тогда на каждое колебаніе придется 0,001 секунды. Мы высчитаемъ число колебаній между однимъ уклономъ и другимъ, и тогда найдемъ число секундъ между однимъ реакціоннымъ движеніемъ и другимъ. Очень важную часть прибора составляетъ такъ называемый *контрольный аппаратъ* С. Назначеніе его такое же, какъ и контрольнаго молотка*).

Употреблялся этотъ приборъ между прочимъ въ опытахъ надъ такъ называемыми *колебаніями вниманія*. Прислушаемся въ ночной тиши къ тиканію карманныхъ часовъ. Звукъ то слышится, то нѣтъ. То же самое и въ едва замѣтныхъ свѣтовыхъ и осязательныхъ впечатлѣніяхъ. Это явленіе было изслѣдовано *Н. Н. Ланге***)) при помощи гипповскаго хроноскопа и хронографа. Аппаратъ помѣщался въ отдѣльной комнатѣ. Реагирующий субъектъ воспринималъ едва замѣтное возбужденіе (слуховое, зрительное и т. п.). Какъ только онъ замѣчалъ, что возбужденіе дошло до порога сознанія, онъ тотчасъ открывалъ ключъ и такимъ образомъ пускалъ въ ходъ стрѣлки хроноскопа. Въ слѣдующій разъ онъ замыкалъ ключъ, и тогда стрѣлки останавливались. Такимъ образомъ можно было точно опредѣлить время между двумя увеличеніями интенсивностей или продолжительность одного колебанія. *Н. Н. Ланге* нашелъ, что при электрическихъ кожныхъ колебаніяхъ этотъ періодъ равняется 2,5—3,0 сек.; въ свѣтовыхъ ощущеніяхъ 3,0—3,4 сек., въ слуховыхъ ощущеніяхъ 3,5—4,0. Такія же колебанія онъ наблюдалъ и въ области образовъ. Здѣсь колебанія ихъ короче, чѣмъ въ непосредственныхъ ощущеніяхъ. Ихъ промежутокъ 2,0—3,6 сек. Это изслѣдовалось при помощи гипповскаго хроноскопа.

Приспособленіе для изслѣдованія колебаній вниманія въ случаѣ если дѣйствовали одновременно два впечатлѣнія было нѣсколько сложнѣе. Для этой цѣли *Н. Н. Ланге* пользовался хронографомъ. Наприм., *одновременно* дѣйствуютъ два впечатлѣнія, слуховое и зрительное; то и другое обнаруживаетъ колебанія. Од-

*) Подробное описаніе хронографа у Вундта, *Phys. Psych.* II³ 278—283. *Phil. Stud.* IV, 456—470.

**) *N. Lange*. Beiträge zur Theorie d. sinnlichen Aufmerksamkeit und der activen Apperception, *Phil. Stud.* IV, 390.

нимъ ключомъ онъ пользовался для регистрированія колебаній слуховыхъ впечатлѣній, а другимъ—для зрительныхъ. Изъ этихъ опытовъ оказалось, что оба процесса соединяются въ правильно періодическую смѣну. Образуются два періода, одинъ болѣе короткий, другой болѣе продолжительный, такъ что, наприм., у одного наблюдателя переходъ отъ зрительнаго впечатлѣнія къ слуховому равнялся 1,6 сек., а отъ слухового къ зрительному— 2,3 сек.

Н. Н. Ланге предполагаетъ, что причина колебаній *центральной* происхожденія, вопреки, наприм., мнѣнію Урбанчича, который, изслѣдовавъ эти явленія въ области слуховыхъ впечатлѣній, полагалъ, что причина колебаній *периферическая*, а именно—утомленіе слухового нерва. Изъ многихъ доказательствъ, приводимыхъ г. Ланге въ пользу центрального происхожденія этихъ колебаній, самымъ убѣдительнымъ по-нашему является то, что и *образы* воспоминанія также подлежатъ этому періодическому колебанію.

IV.

Въ психофизиологическихъ изслѣдованіяхъ обращаетъ на себя вниманіе также слѣдующая проблема*). Данъ рядъ правильно смѣняющихся представленій, и въ этотъ рядъ врывается постороннее впечатлѣніе. Спрашивается, съ какимъ изъ членовъ даннаго ряда представленій апперцепція свяжетъ новое представленіе? Съ тѣмъ-ли, съ которымъ побочное впечатлѣніе совпадаетъ по времени, или, можетъ быть, съ другимъ?

Для опытовъ такого рода всего удобнѣе брать рядъ зрительныхъ представленій, для посторонняго же раздраженія пользоваться звукомъ, а также осязательными, электрическими и т. п. раздраженіями. Обыкновенно употребляютъ указатель, движущійся по круглому циферблату равномерно и достаточно медленно, такъ чтобы его положеніе въ каждый моментъ могло быть явственно воспринимаемо. Часовой механизмъ, приводящій въ движеніе указатель, устраивается такъ, что черезъ большій или меньшій промежутокъ времени, продолжительность котораго можетъ быть измѣняема по произволу наблюдателя, онъ производитъ ударъ въ колокольчикъ.

*) *Wundt. Phys. Psych.* II³ 334—348, русск. пер. 807—823.

При этихъ наблюденіяхъ возможны три случая: 1) Или звукъ апперципируется въ тотъ самый моментъ, въ который указатель показываетъ дѣйствительное время звука; тогда, слѣдовательно, не наблюдается никакой перестановки представленій во времени. Или 2) звукъ воспринимается одновременно съ болѣе позднимъ положеніемъ указателя. Въ этомъ случаѣ мы имѣемъ перестановку представленій во времени, которая можетъ быть названа *положительною*. Наконецъ 3) ударъ колокольчика можетъ быть связанъ въ представленіи съ положеніемъ стрѣлки, соотвѣтствующимъ болѣе раннему времени чѣмъ дѣйствительный моментъ звука; тогда перестановка будетъ *отрицательною*. Положительная перестановка, повидимому, самая естественная, потому что актъ апперцепціи всегда требуетъ нѣкотораго времени. На самомъ же дѣлѣ всего чаще получается, наоборотъ, отрицательная перестановка представленій, т.-е. звукъ слышится раньше, чѣмъ онъ дѣйствительно производится.

Впрочемъ, необходимо замѣтить, что во всѣхъ этихъ опытахъ точное комбинированіе звука съ опредѣленнымъ положеніемъ указателя требуетъ извѣстнаго времени, такъ что *одного оборота стрѣлки не бываетъ достаточно*. Движеніе указателя должно наблюдаться въ продолженіе нѣкотораго времени, причемъ и звуковыя впечатлѣнія образуютъ правильный рядъ (такъ какъ при каждомъ полномъ оборотѣ стрѣлки происходитъ по одному удару въ колокольчикъ); такимъ образомъ получается одновременное теченіе двухъ разнородныхъ рядовъ представленій, и быстрота теченія какъ того, какъ и другого ряда можетъ имѣть вліяніе на явленіе.

Для измѣренія этого явленія, извѣстнаго подъ названіемъ *психологической перестановки во времени*, Вундтъ пользовался такъ называемымъ *маятниковымъ аппаратомъ*. Этотъ приборъ (черт. № 3) представляетъ въ сущности часы съ маятникомъ, длина котораго можетъ быть измѣняема. На верху столба М прикрѣплены скѣла S съ указателемъ Z. На оси стрѣлки Z находится маленькое зубчатое колесо *у*. Стрѣлка можетъ быть поставлена на оси какъ угодно. На той же сторонѣ столба находятся молоточекъ *q* и рычагъ H, оба на общей оси. Головка молоточка *q*, при извѣстномъ положеніи оси рычага, ударяетъ въ колокольчикъ G. На концѣ лѣваго плеча рычага сидитъ молоточекъ *г*, снабженный головкою изъ слоновой кости и предназначенный

для осязательнаго раздраженія. На передней сторонѣ столба М находится часовой механизмъ U съ маятникомъ. Благодаря осо-

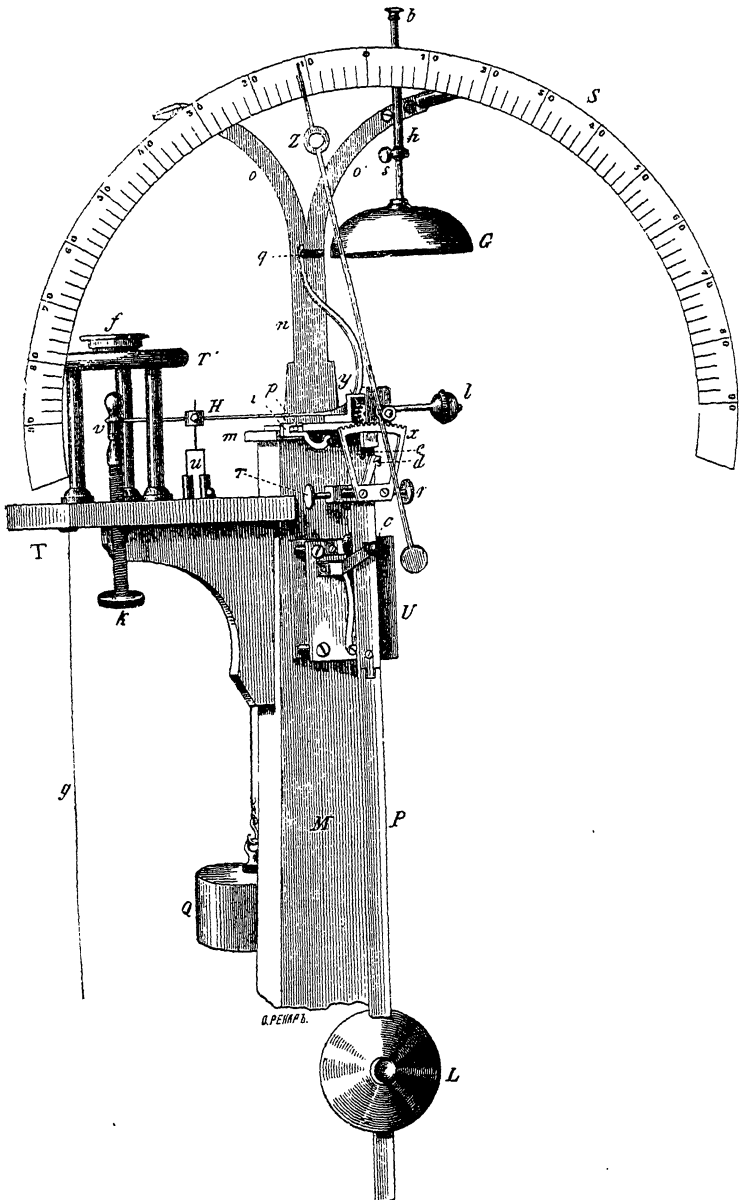


Рис. 3.

бому приспособленію часового механизма, амплитуда качаній маятника можетъ быть взята различною въ довольно широкихъ границахъ. Сущность прибора состоитъ въ томъ, что на скалѣ S можетъ вращаться указатель Z съ любой скоростью, и въ рядъ производимыхъ ими впечатлѣній можетъ вставляться *звуковое, осязательное* и т. п. возбужденіе въ любой моментъ. Мы не можемъ здѣсь приводить цифръ, а замѣтимъ только, что на характеръ перестановки, т.-е. на отрицательность и положительность ея, самое существенное вліяніе имѣетъ скорость проходящихъ впечатлѣній. Эта же скорость имѣетъ вліяніе и на величину перестановки.

Что же касается до причинъ перестановки времени, то ее можно объяснять слѣдующимъ образомъ. Какъ замѣчено было раньше, правильное повтореніе возбужденій, располагающихся въ извѣстномъ порядкѣ, имѣетъ существенное значеніе для явленій перестановки времени, т.-е. стрѣлкѣ нужно сдѣлать нѣсколько оборотовъ, чтобы дать возможность этому явленію. Вслѣдствіе повторныхъ движеній происходитъ не только то, что апперцепція напередъ готовится, но даже если это приготовленіе происходитъ въ правильные интервалы, то и самое впечатлѣніе воспроизводится непосредственно. Въ данномъ случаѣ, если кругъ сдѣлаетъ нѣсколько оборотовъ въ правильные промежутки времени, то мы начинаемъ воспроизводить звукъ *чрезъ эти промежутки, даже если бы онъ и не появлялся.* Это дѣлаетъ понятнымъ фактъ отрицательной перестановки. Именно, лишь только между напряженіемъ воспроизводимаго впечатлѣнія и появленіемъ дѣйствительнаго остается небольшой промежутокъ времени, оба они сливаются. Но можетъ быть и такой моментъ, когда *интенсивно воспроизведенное впечатлѣніе можетъ быть принято за моментъ дѣйствительнаго впечатлѣнія.* Въ опытахъ съ простой реакціей въ аналогичныхъ случаяхъ напряженіе вниманія реагирующаго доходитъ до такой степени, что часто производится реакція не только на то впечатлѣніе, на которое не слѣдовало реагировать, но реагируется даже на впечатлѣніе, которое еще не успѣло появиться. То же самое имѣетъ мѣсто и здѣсь.

Нѣсколько болѣе сложные условія для опыта представляются въ томъ случаѣ, если въ качествѣ присоединяющихся впечатлѣній будетъ взято не одно представленіе, а нѣсколько. Рядъ та-

кихъ опытовъ былъ произведенъ В. Э. Чижомъ *). Въ первомъ ряду производились опыты съ перестановкой времени для простыхъ представлений. Въ рядъ зрительныхъ представлений вставляется звукъ колокольчика, или осязательное ощущение, или наконецъ электрическое возбужденіе. Во второмъ ряду шли опыты съ перестановкой времени для двухъ возбужденій и наконецъ въ послѣднемъ, въ пятомъ ряду, съ перестановкой времени для пяти впечатлѣній, такъ что вниманіе должно было указать мѣсто стрѣлки, когда дѣйствовала вся эта группа возбужденій **).

Для одного возбужденія перестановка всегда была отрицательной. Г. Чижъ всегда слышалъ звукъ слишкомъ рано. Когда присоединились и другія впечатлѣнія, то перестановка сначала сдѣлалась равной нулю, а затѣмъ *положительной*, т.-е. впечатлѣнія были связаны съ положеніемъ стрѣлки, которое было очень позднимъ. Это замедленіе было больше въ томъ случаѣ, когда одновременныя возбужденія были разнородны (электрическія и осязательныя возбужденія на различныхъ пунктахъ, простое осязательное возбужденіе, различные звуки), чѣмъ когда всѣ возбужденія были одного и того же рода. Возрастаніе замедленія дѣлалось относительно меньшимъ съ каждымъ добавочнымъ возбужденіемъ, такъ что, по всей вѣроятности, шесть впечатлѣній дали бы тѣ же результаты, что и пять ***).

Внезапно наступающее уменьшеніе отрицательной перестановки времени объясняется слѣдующимъ образомъ. Если къ одному впечатлѣнію присоединится еще другое, то этимъ самымъ напряженіе вниманія затрудняется, и поэтому напряженіе будетъ требовать болѣе продолжительнаго времени, чѣмъ при одномъ впечатлѣніи.

V.

Есть еще вопросъ, который привлекалъ психофизиологовъ, это именно вопросъ объ *объемѣ сознанія*, другими словами—о числѣ представлений, которыя одновременно могутъ находиться въ со-

*) *Woldemar von Tschisch*. Ueber die Zeitverhältnisse der Apperception einfacher und zusammengesetzter Vorstellung, untersucht mit Hülfe der Complicationsmethode. Phil. Stud. II, 603—634.

**) Въ пятомъ ряду были слѣдующія побочныя возбужденія: звукъ колокола, ударъ молоточка, осязательное возбужденіе и 2 электрическихъ кожныхъ возбужденія.

***) См. *James*. Principles of Psychology, т. I, стр. 414.

знаніи, и именно въ полѣ сознанія, а не въ свѣтломъ пунктѣ его. Нѣкоторые психологи предполагаютъ, что въ сознаніи одновременно можетъ существовать только одно представленіе (Вайцъ, Штейнталь), другіе, что ихъ можетъ существовать множество. Фортлаге и Гербартъ думали, что представленій въ сознаніи въ данный моментъ должно быть два. Гамильтонъ предполагалъ, что можетъ быть 6—7 одновременныхъ впечатлѣній. Посмотримъ, къ какимъ результатамъ приводитъ экспериментальная психологія *).

На первый взглядъ казалось бы, что для опредѣленія объема сознанія больше всего пригодны наблюденія надъ одновременными и мгновенными впечатлѣніями; но это не такъ, потому что въ этомъ случаѣ мы получаемъ полную неопредѣленность границъ поля сознанія. Это неудобство устраняется въ томъ случаѣ, если мы возьмемъ послѣдовательныя впечатлѣнія. Для этой цѣли лучше всего пользоваться слуховыми впечатлѣніями, такъ какъ они оставляютъ очень непродолжительный слѣдъ. Такимъ образомъ проблема эта рѣшается для одного спеціального случая, именно для случая правильно другъ за другомъ слѣдующихъ слуховыхъ впечатлѣній.

При апперцепціи представленій, слѣдующихъ другъ за другомъ, когда мы апперципируемъ каждое новое представленіе, предшествующія представленія удаляются все больше и больше отъ свѣтлой точки сознанія, и по окончаніи извѣстнаго ряда первое представленіе ряда такъ сильно отдалится отъ нея, что въ моментъ апперцепціи новаго представленія оно достигаетъ почти границы сознанія. Если бы намъ удалось опредѣлить, какое по счету представленіе въ ряду предшествовавшихъ при апперцепціи новаго представленія именно достигаетъ предѣла сознанія, то мы были бы въ состояніи опредѣлить «объемъ» послѣдняго для случая другъ за другомъ слѣдующихъ представленій.

Надо обратить вниманіе на то обстоятельство, что мы говоримъ «объемъ сознанія», а не «объемъ апперцепціи», такъ какъ между тѣмъ и другимъ есть извѣстное различіе. Если бы мы употребляли *мгновенныя* одновременно дѣйствующія впечатлѣнія, то мы могли бы опредѣлить только число впечатлѣній, которое можетъ быть *апперципировано*; когда мы апперципируемъ впечатлѣнія, то

*) *Dietze*. Untersuchungen über den Umfang des Bewusstseins bei regelmässig auf einander folgenden Schalleindrücken, Phil. Stud. II, 362—393. — *Wundt*. Phys. Psych. II³ 246—253.

ясно сознаемъ, что мы могли бы воспринять еще извѣстное число впечатлѣній, которое находится внѣ свѣтлаго пункта сознанія. Опыты надъ объемомъ апперцепціи производились *Кэттелемъ* *). Оказывается, что можно апперципировать одновременно отъ 4 до 5 зрительныхъ впечатлѣній, если эти впечатлѣнія будутъ безсвязны (линіи, буквы, цифры). Это число возрастаетъ почти вдвое, когда впечатлѣнія входятъ въ составъ какого-нибудь уже извѣстнаго представленія.

Для рѣшенія вопроса объ объемѣ сознанія въ указанномъ смыслѣ пользовались двумя метрономами, которые могли съ извѣстной скоростью выбивать извѣстное число ударовъ. Одинъ, положимъ, выбивалъ 16 ударовъ, другой вслѣдъ за нимъ выбивалъ также 16 ударовъ, и если для сознанія казалось, что то и другое число ударовъ тождественно, то можно было сдѣлать выводъ, что соз-

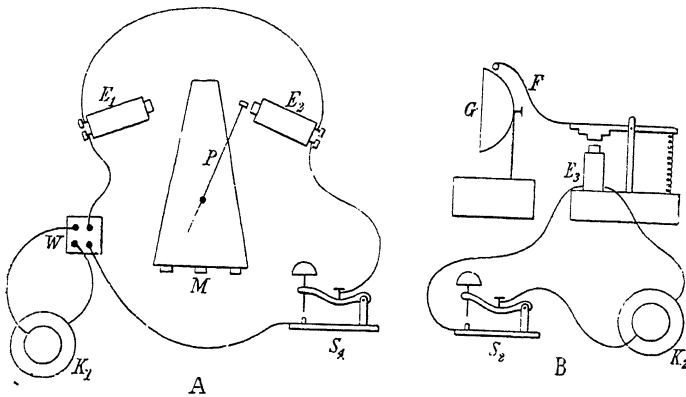


Рис. 4.

наніе можетъ схватить одновременно 16 слуховыхъ впечатлѣній. Другими словами, если мы опредѣлимъ, какое количество ударовъ метронома можетъ быть воспринято въ одну группу, при чемъ для нашего сознанія равенство группъ, слѣдующихъ другъ за другомъ, остается еще яснымъ, то мы такимъ образомъ можемъ опредѣлить *объемъ сознанія*.

Для этой цѣли употребляется слѣдующій приборъ (черт. 4). Онъ состоитъ изъ двухъ отдѣльныхъ частей А и В. Съ двухъ

*) *Cattel*, Phil. Stud. III, стр. 121 слѣд.

сторонъ метронома M устанавливають по одному электромагниту E_1 и E_2 ; оба они соединены посредствомъ одной проволоки. Электромагнитъ E_1 однимъ полюсомъ соединенъ съ цѣпью K_1 . Отъ электромагнита E_2 проволока ведетъ къ ключу S_1 , который съ другой стороны соединенъ съ батареей K_1 . Кромѣ того въ цѣпь введенъ коммутаторъ W . Оба электромагнита E_1 и E_2 установлены такимъ образомъ, что стержень метронома (P) почти касается ихъ своею верхнею частью и вслѣдствіе этого можетъ быть останавливаемъ электромагнитомъ, находящимся къ нему ближе. При такомъ приспособленіи для насъ всегда оказывается возможнымъ останавливать стержень метронома послѣ любого числа ударовъ, четнаго или нечетнаго. Для того, чтобы отмѣчать начало и конецъ группы ударовъ метронома, служитъ приспособленіе B . Оно состоитъ изъ металлическаго колокольчика G , молотокъ котораго F приводится въ движеніе посредствомъ электромагнита E_3 , для котораго цѣпь K_2 производитъ электрической токъ. Мгновенное замыканіе тока посредствомъ замыкателя S_2 производитъ ударъ колокольчика. Это приспособленіе даетъ возможность производить ударъ колокольчика одновременно съ любымъ ударомъ метронома. Наблюдатель одной рукой посредствомъ замыканія цѣпи K_1 останавливаетъ стержень метронома; другой рукой, замыкая цѣпь K_2 , онъ можетъ выдѣлить посредствомъ звука колокольчика любой ударъ изъ ряда ударовъ метронома. Послѣ нѣкотораго упражненія оказывается возможнымъ производить совпаденіе любого удара метронома и звука колокольчика съ полною точностью.

Чтобы показать, какъ производятся опыты, приведемъ слѣдующіе примѣры. Положимъ, мы при помощи одного метронома производимъ рядъ звуковыхъ впечатлѣній, состоящій изъ 8 звуковъ. Это число мы назовемъ *нормальнымъ*. Затѣмъ мы при помощи другого метронома будемъ производить другое (нѣсколько большее или меньшее) число впечатлѣній. Эти числа мы назовемъ *числами сравненія*. И затѣмъ посмотримъ, какъ отнесется наше сознаніе къ этимъ числамъ, или каково будетъ наше сужденіе о нихъ. Итакъ пусть будетъ:

Нормальное число 8.

Числа для сравненія: 7 8 7 9 9 8 7 8 9 8
Сужденіе: — меньше. рав. мен. бол. рав. рав. мен. бол. бол. бол.

Тогда мы опредѣляемъ процентное отношеніе вѣрныхъ случаевъ къ общему числу случаевъ и находимъ степень согласія 0,8.

Такимъ способомъ для различныхъ временъ колебанія метронома нужно было найти то число ударовъ маятника, при которыхъ равенство или различіе нормального ряда и ряда сравненія могло быть правильно оцѣниваемо, и притомъ такъ, чтобы для сознанія равенство или неравенство представлялось вполнѣ отчетливо. Опыты показали, что есть извѣстный промежутокъ времени, который представляетъ самыя благопріятныя условія для воспріятія возможно большаго числа впечатлѣній, и что за этимъ предѣломъ число впечатлѣній, которое можетъ быть воспріято, уменьшается какъ при увеличеніи, такъ и при уменьшеніи скорости. Эта скорость лежитъ между 0,3—0,18 сек.

При производствѣ опытовъ оказалось, что сознаніе облегчаетъ себѣ схватываніе слѣдующихъ другъ за другомъ впечатлѣній тѣмъ, что дѣлитъ ихъ ритмически. Такимъ образомъ, наприм., рядъ въ 24 впечатлѣнія дѣлится на 4 группы по 6, или на 3 группы по 8 впечатлѣній. Оказалось также, что свойство числа впечатлѣній для воспріятія представляетъ то благопріятныя, то неблагопріятныя условія; особенно очевидно это преимущество имѣеть *четное* число предъ *нечетнымъ*. Наибольшее число впечатлѣній, которое можетъ быть воспріято при данной скорости слѣдованія, есть четное. Если четное число вполнѣ удобно можетъ быть воспринимаемо, то другое нечетное даже меньшее на единицу не всегда можетъ быть воспринимаемо съ одинаковою легкостью. Наибольшее число впечатлѣній, могущихъ быть воспріятыми при отсутствіи дѣленія на группы,—16 для четныхъ впечатлѣній и 15 для нечетныхъ. Въ томъ случаѣ, если при воспріятіи послѣдовательныхъ впечатлѣній употребляется ритмическое дѣленіе на группы, число впечатлѣній доходитъ до 40. Между четными числами особенное преимущество имѣютъ числа 4, 6, 8 и 16; во второй линіи идутъ числа 10, 12, 14, 18. Что касается нечетныхъ чиселъ, то 3, 5 и 7 впечатлѣній самыя удобныя для воспріятія, затѣмъ 9 и 15. Самые трудныя ряды въ 11 и 13 впечатлѣній; ряды въ 17 впечатлѣній невозможны для воспріятія *).

*) См. возраженіе *Schumann*: Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane I, 1. Отвѣтъ Вундта Philos. Stud. VI, 250—260.

VI.

Разсмотримъ еще вопросъ «о чувствѣ времени» *). Какъ великъ кажется намъ данный промежутокъ времени, когда мы его воспроизводимъ? Для отвѣта на этотъ вопросъ экспериментаторы пользовались ударами метронома; одинъ метрономъ производитъ данный интервалъ (промежутокъ) времени t , а другой метрономъ производитъ другой интервалъ ϑ , который служитъ для сравненія. Метрономъ устроенъ такъ, какъ въ опытахъ съ объемомъ сознанія. Механизмъ метронома, производившій *нормальное время* t , въ продолженіе извѣстнаго опыта оставался неизмѣннымъ, такъ что онъ могъ выбивать только опредѣленный интервалъ времени. Механизмъ другого метронома, служившаго для того, чтобы произвести время сравненія, можно было измѣнять такимъ образомъ, что время, которое онъ выбивалъ, могло измѣняться.

Въ каждомъ отдѣльномъ рядѣ опытовъ производилось сначала нормальное время t , а затѣмъ по прошествіи нѣкоторой паузы время сравненія ϑ . Въ первомъ опытѣ ϑ принималось равнымъ t . Въ послѣдующихъ опытахъ чрезъ посредство измѣненія механизма второго метронома производилось измѣненіе въ величинѣ ϑ , т.-е. удлинненіе или укороченіе; и это удлинненіе и уменьшеніе производилось до тѣхъ поръ, пока время сравненія для экспериментирующихъ не казалось вполне отчетливо, какъ большее или какъ меньшее, чѣмъ нормальное время. Послѣ того, какъ достигнуть этотъ предѣлъ, метрономъ сравненія опять измѣняется такимъ образомъ, чтобы для реагирующихъ различіе между нормальнымъ временемъ и временемъ сравненія сдѣлалось равнымъ нулю. Для ясности возьмемъ слѣдующіе примѣры. Положимъ, намъ дано:

Нормальное время $t = 0,400$ сек.

Время сравненія $\vartheta = 0,400. 0,380. 0,350. 0,320. 0,350. 0,380. 0,400.$

Сужденіе равно. меньше. м. м. м. м. равно.

Затѣмъ:

Время сравненія $\vartheta = 0,400. 0,423. 0,447. 0,476. 0,500. 0,536. 0,500.$

Сужденіе равно р. р. р. больше. б. б.

*) *Kollert*. Untersuchungen über den Zeitsinn, Philos. Stud. I, 79 слѣд.

Estel. Neue Versuche über den Zeitsinn, Phil. Stud. II, 37.

Mehner. Zur Lehre vom Zeitsinn, Phil. Stud. II, 546.

Glass. Kritisches u. exper. über den Zeitsinn, Phil. Stud. IV.

Wundt. Phys. Psych. II³, 348—359.

Наконецъ

Время сравненія $\mathcal{Z} = 0,476. 0,447. 0,400.$

Сужденіе равно. р. р.

Такимъ образомъ изъ каждаго ряда опытовъ мы получаемъ четыре величины времени сравненія, которыя группируются по слѣдующей схемѣ:

$$\begin{array}{c} \overbrace{\text{меньше—опять равно,}} \quad \overbrace{\text{больше—опять равно}} \\ \text{и арифметическое среднее} \\ \frac{\text{меньше} + \text{опять равно}}{2} \quad \text{и} \quad \frac{\text{больше} + \text{опять равно}}{2} \end{array}$$

Такимъ образомъ мы можемъ найти среднюю *ошибку оцѣнки* между t и \mathcal{Z} . Эта ошибка въ воспроизведеніи времени можетъ увеличиваться и уменьшаться въ зависимости отъ величины нормального времени t . Есть моментъ, когда эта ошибка доходит до минимума. Этотъ моментъ, когда данный интервалъ времени воспроизводится довольно точно, называется *пунктомъ безразличія*.

Если отдалиться отъ пункта безразличія въ обѣ стороны, то мы замѣтимъ, что *большіе промежутки времени воспроизводятся въ меньшемъ видѣ, а меньшіе кажутся въ большемъ видѣ, чѣмъ въ дѣйствительности*. Такъ, наприм., вмѣсто 0,4 сек. мы воспроизводимъ болѣшую величину, приблизительно около 0,436 сек. Если намъ дается величина приблизительно около 0,7, то въ нашемъ сознаніи величина, равная ей, будетъ тоже около 0,7. Въ этой величинѣ мы и находимъ *пунктъ безразличія*. Если бы намъ была дана какая-нибудь величина болѣшая 0,7 сек., наприм. 1 секунда, то мы, желая воспроизвести равную ей величину, всегда воспроизведемъ величину меньшую, приблизительно около 0,88.

При тщательномъ наблюденіи оказалось, что пунктъ безразличія въ вышеуказанномъ смыслѣ имѣетъ очень постоянное положеніе, которое даже у различныхъ индивидуумовъ отличается чрезвычайнымъ постоянствомъ, что показываютъ цифры различныхъ наблюдателей: 0,725, 0,710, 0,739, 0,707. Такимъ образомъ получается средняя приблизительная цифра 0,72, какъ такая, въ которую *воспроизведенное приблизительно равняется дѣйствительному времени*.

Для изслѣдованій чувства времени теперь стали употреблять особенный приборъ, извѣстный подъ именемъ *прибора для чув-*

ства времени (черт. 5). На подставкѣ находится металлическій кругъ, раздѣленный на извѣстное число частей; къ этому кругу могутъ прикрѣпляться размыкатели въ какомъ угодно числѣ и въ какомъ угодно мѣстѣ. Размыкатели устроены такимъ образомъ, что могутъ при самомъ легкомъ прикосновеніи къ нему безъ всякаго шума размыкать токъ. Внутри указаннаго круга находится другой кругъ, который приходитъ во вращательное движеніе, благодаря часовому механизму; кругъ этотъ снабженъ штифтомъ *s*. Звукъ производится при помощи электромагнитнаго молоточка *G*. На рисункѣ мы можемъ видѣть, какъ весь аппа-

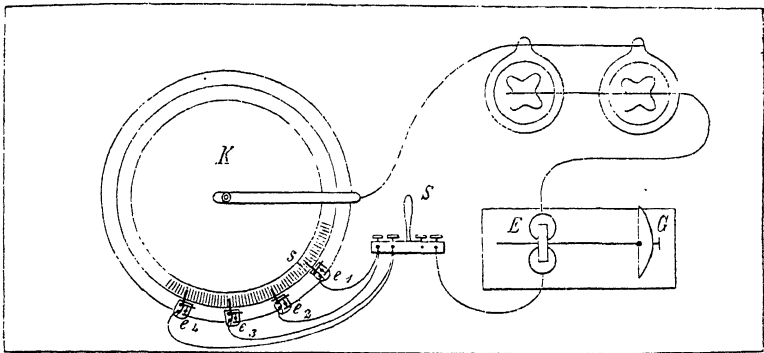


Рис. 5.

ратъ соединяется съ батареей. Если мы пустимъ въ ходъ средній кругъ со штифтомъ *s*, то произойдетъ движеніе (по чертежу) справа налѣво; въ моментъ прикосновенія штифта *s* къ какому-нибудь размыкателю токъ замкнется, якорь электромагнита *E* притянется внизъ и раздастся короткій звукъ молоточка *G*; но въ то же время придатокъ размыкателя отойдетъ въ сторону, и токъ разомкнется; то же самое произойдетъ и съ другими размыкателями. Однимъ словомъ, штифтъ *s* при прикосновеніи къ размыкателю производитъ звукъ. Такимъ образомъ, если средній кругъ сдѣлаетъ такое движеніе, чтобы штифтъ его задѣлъ всѣ четыре размыкателя, то мы получимъ три интервала. Первый интервалъ отъ e_1 до e_2 ; второй—отъ e_2 до e_3 ; третій отъ e_3 до e_4 . Такъ какъ намъ извѣстно то время, которое нужно для того, чтобы кругъ сдѣлалъ полный оборотъ, то мы при помощи дѣлений круга можемъ произвольно варіировать интервалы.

Положимъ, данъ интервалъ t , который остается неизмѣннымъ; нужно сравнить его съ другимъ интерваломъ ϑ , который мы будемъ измѣнять такъ, какъ это было указано выше. Для этого разставимъ размыкатели какъ у насъ на чертежѣ; тогда интервалъ t образуется размыкателями e_1 и e_2 ; интервалъ $e_2—e_3$ будетъ промежуточный (паузой) между нормальнымъ интерваломъ и интерваломъ сравненія; интервалъ сравненія ϑ образуется размыкателями e_3 и e_4 ; его мы можемъ увеличивать и уменьшать. Для этого намъ нужно только размыкатель e_4 или отдалять, или приближать къ e_3 . Это именно тотъ способъ изслѣдованія, съ которымъ мы познакомились выше.

Но есть еще одинъ способъ, которымъ въ недавнее время пользовался Глассъ. Надо замѣтить, что въ этомъ приборѣ есть особенное приспособленіе, при помощи котораго можно мгновенно останавливать вращеніе средняго круга. Пользуясь этимъ, можно поступать слѣдующимъ образомъ. Положимъ, намъ данъ интервалъ t (размыкатели $e_1—e_2$),—нужно узнать, какой интервалъ мы можемъ сдѣлать равнымъ этому интервалу. Для этого мы пользуемся только двумя размыкателями e_1 и e_2 . Заставляемъ вращаться средній кругъ, и размыканіемъ или замыканіемъ тока посредствомъ e_1 и e_2 мы получаемъ интервалъ t . Тогда мы стараемся остановить посредствомъ указаннаго приспособленія кругъ въ тотъ моментъ, когданамъ покажется, что уже прошелъ интервалъ времени t . Въ такомъ случаѣ по положенію штифта s мы можемъ видѣть, какой у насъ получился интервалъ.

У Эстеля пунктомъ безразличія оказалось не только число 0,72, но и кратныя этого числа—0,72×2; 0,72×3; 0,72×4 и т. д.

Такимъ образомъ оцѣнка времени бываетъ самой точной не только въ точкѣ собственно безразличія, но также и при кратныхъ ихъ относительнаго максимума точности. Этотъ результатъ между прочимъ указываетъ на *ритмическое дѣленіе нашихъ представленій*. Въ болѣе позднихъ изслѣдованіяхъ Гласса оказалось, что пунктомъ безразличія было другое число, именно 0,125 и его кратныя: 0,125×2, 0,125×3, т.-е. 2,5; 3,75; 5; 6,25; 7,5; 8,75.

Вообще пунктъ безразличія не совсѣмъ сходится у различныхъ изслѣдователей, что показываютъ слѣдующія цифры:

Вундтъ	0,72	Стѣвенсъ	0,71
Коллертъ	0,75	Махъ	0,35

Эстель 0,75 Буккола 0,40*)
 Мэнеръ 0,71

Это различіе цифръ у различныхъ авторовъ могло вызвать даже подозрѣніе, что самое измѣреніе невозможно. Но позднѣйшія изслѣдованія Мюнстерберга **) имѣютъ цѣлью показать, что есть нѣкоторыя постоянныя условія, которыя вліяютъ на удлинненіе или сокращеніе пункта безразличія. Онъ указываетъ на дыханіе, какъ на одно изъ такихъ условій. Различіемъ дыханія онъ объясняетъ разногласіе между цифрами различныхъ изслѣдователей. Не всѣ,—говоритъ онъ,—пользуются одной и той же мѣрой. Одни дышатъ быстрѣе, другіе медленнѣе. Это открытіе Мюнстерберга, по нашему мнѣнію, имѣетъ важное методологическое значеніе; оно заставляетъ насъ думать, что и въ другихъ случаяхъ различіе цифръ, можетъ-быть, находится въ зависимости отъ какихъ-то постоянныхъ причинъ, которыя еще не изслѣдованы.

Заканчивая нашу статью, мы чувствуемъ, что у насъ нѣтъ отвѣта на одинъ очень важный вопросъ, именно: въ какомъ отношеніи эти изслѣдованія находятся къ *психологіи*? Приносятъ-ли они собою что-нибудь новое психологіи, или же нѣтъ; или же, можетъ-быть, какъ предполагаютъ нѣкоторыя, ихъ нужно отнести въ область физиологіи или, въ лучшемъ случаѣ, психофизиологіи. Мы попутно уже указали, на сколько эти изслѣдованія проливаютъ свѣта на такіе акты, какъ различеніе, вниманіе, волевыя движенія и т. п., а тѣмъ изъ нашихъ читателей, которые интересуются болѣе точнымъ отвѣтомъ на этотъ вопросъ, мы предлагаемъ ознакомиться съ теоріей апперцепціи Вундта ***), которая, по нашему мнѣнію, составляетъ одно изъ выдающихся явленій въ психологіи нашихъ дней, и которая получаетъ очень прочную поддержку въ указанныхъ нами изслѣдованіяхъ ****).

Е. Челпановъ.

*) James. Principles of Psychology, т. I 617.

**) Beiträge zur experim. Psychologie, Heft, II.

***) Physiol. Psych. II³, 240—364; русскій пер. 763—836.

****) Указаніе важности этой отрасли психофизиологіи для метода психологіи читатель можетъ найти въ нашей статьѣ „Общій обзоръ психометрическихъ изслѣдованій Лейпцигской психологической лабораторіи и ихъ значеніе для психологіи» («Русская Мысль» 1889 г., сентябрь).

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФІЯ.

І. Обзоръ журналовъ.

1. *Revue Philosophique*, 1890 г. (№№ 9—12).

Фр. Поланъ далъ интересную статью о новомъ мистицизмѣ. «Если я не ошибаюсь, говоритъ Поланъ, мы присутствуемъ нынѣ при образованіи новаго духа, т.-е. новаго общаго способа разсматривать человѣка и міръ, и этотъ духъ, еще далекій отъ законченныхъ формъ, повидимому, будетъ замѣтно отличаться отъ духа, ему предшествующаго, и даже, въ извѣстной степени, прямо ему противоположенъ. Въ настоящій моментъ тѣ элементы, которые его ставятъ, уже на лицо: великія теченія новыхъ мнѣній, чувствованій и вѣрованій рождаются и распространяются, иногда соединяясь, а иногда еще враждуя другъ съ другомъ. Съ одной стороны, явился мистицизмъ, который хотя не отрицаетъ науку, но увлекаетъ, однако, умы, склонные наблюдать тѣ темныя и поразительныя явленія (гипнотизмъ, дѣйствіе на разстояніи и пр.), что стоятъ на границѣ нашихъ современныхъ знаній и принадлежали прежнимъ тайнымъ наукамъ. Съ другой стороны, особая форма мистицизма родилась изъ созерцанія человѣческихъ страданій: на мѣсто пессимизма ироническаго, бунтующаго или попросту холоднаго и научнаго, появился пессимизмъ умиленный и дѣятельный; несовершенство общественнаго строя, его существенные недостатки породили новыя экономическія школы,

значеніе которыхъ все возрастаетъ и въ которыхъ общія идеи и общія чувствованія играютъ важную роль. Надъ всѣмъ этимъ обнаруживается еще иное и болѣе общее вѣяніе, которое было бы справедливо назвать потребностью въ религіи,—еслибъ это слово не рисковало повести къ недоразумѣніямъ,—или потребностью моральнаго. Это вѣяніе состоитъ въ настойчивомъ и остромъ желаніи отыскать нѣчто высшее, найти принципъ для поведенія, основу для вѣрованій, которая сообщаетъ единство и знаніямъ нашимъ и поступкамъ,—иначе говоря, получить такое цѣльное ученіе, которое позволяло бы намъ понимать человѣка и міръ, и не только понимать ихъ, но и дѣйствовать на нихъ, и дѣйствовать въ строго опредѣленномъ смыслѣ. Здѣсь дѣло идетъ, слѣдовательно, не только о влеченіи чисто философскомъ, но о влеченіи одновременно философскомъ и практическомъ. Такимъ-то образомъ научный духъ, духъ религіозности, жалость къ страданію, чувство справедливости, социальный мистицизмъ, привлекательность таинственныхъ, можетъ быть, даже опасныхъ явленій, общая потребность въ міровой гармоніи—вотъ главныя стороны вновь нарождающагося духа». Въ своей статьѣ Полянъ не только останавливается на отдѣльныхъ сторонахъ этого новаго духа, но и пытается дать его общую критику. Главная мысль этой критики сводится къ предостереженію противъ увлеченій враждебными наукѣ тенденціями: мы должны особенно опасаться, говоритъ онъ, чтобы таинственный сумракъ неизвѣстнаго не былъ выдаваемъ за достаточное основаніе для вѣры.

Тардъ напечаталъ статью О политическихъ преступленіяхъ, по поводу послѣдняго сочиненія Ломброзо, изданнаго подъ такимъ же заглавіемъ (*Il delitto politico et le rivoluzioni*. Туринъ, 1890). Въ этой книгѣ извѣстный итальянскій криминалистъ пытается дать политическимъ преступленіямъ антропологическое объясненіе, т.-е. доказать, что существуетъ особый физіологическій типъ политическаго преступника, и что его дѣятельность обусловлена опредѣленными условіями климата и почвы. По мнѣнію Ломброзо, среди обыкновенныхъ, здоровыхъ людей, ненавидящихъ по природѣ всякую новизну, являются по временамъ больные субъекты (скрытые эпилептики), которые по природѣ склонны къ новизнѣ или реформамъ: это люди геніальные или революціонеры (Ломброзо отождествляетъ эти два типа). Дѣятельность этихъ субъектовъ развивается по преимуществу въ

теплые мѣсяцы года и въ холмистыхъ мѣстахъ. Свои выводы Ломброзо подтверждаетъ цѣлымъ рядомъ фактовъ и статистическихъ таблицъ. Возражая на эту своеобразную теорію, Тардъ, во-первыхъ, противопоставляетъ статистическимъ выводамъ Ломброзо данныя, собранныя въ основательной и осторожной книгѣ Якоби (*Etudes sur la sélection*). Якоби, изслѣдуя распредѣленіе выдающихся людей Франціи по департаментамъ, не нашелъ никакой связи между числомъ этихъ людей и условіями климата или почвы. Эти числа зависятъ зато отъ соціальныхъ условій, какъ показываетъ также Якоби, и прежде всего отъ близости къ большимъ центрамъ (именно въ большихъ городахъ относительный процентъ выдающихся людей больше), и отъ племенныхъ особенностей. Но и эти племенные особенности представляютъ во Франціи не столько природныя отличія, сколько сложились исторически. Во-вторыхъ, Тардъ показываетъ, что и вообще политическое преступленіе, равно какъ и геніальность, могутъ быть характеризованы лишь соціологически, а не физиологически, и вызываются не естественно-историческими, а общественными причинами. Въ подтвержденіе этихъ положеній Тардъ приводитъ цѣлый рядъ аргументовъ. Отмѣтимъ нѣкоторые изъ нихъ.

Ломброзо считаетъ отличительнымъ признакомъ генія склонность къ новизнѣ (филонизмъ), но не новизна трудна: иногда на сторонѣ новаго сразу оказывается и вся толпа; трудна оригинальность, хотя бы она и возобновляла уже нѣчто старое; признакъ геніальности есть именно оригинальность, въ противоположность подражательности, свойственной толпѣ, а не новизна; но и оригинальность и подражательность, очевидно, явленія общественныя, а не физиологическія. Далѣе, если бы любовь къ новизнѣ была тождественна съ геніальностью, то мы должны бы считать женщинъ, вообще гораздо болѣе склонныхъ къ новизнѣ (моды), болѣе одаренными геніемъ, чѣмъ мужчины; совсѣмъ обратный и болѣе правильный взглядъ мы получаемъ, когда признаемъ, что геній все равно, что оригинальность, женщины же по природѣ подражательны. Далѣе мнѣніе Ломброзо о томъ, что геніальныя открытія и революціи происходятъ по преимуществу въ холмистыхъ мѣстностяхъ, а не въ горахъ и долинахъ, противорѣчитъ какъ доказанному Декандалемъ обилію выдающихся людей въ Швейцаріи, такъ и хорошо обоснованной теоріи Л. Мечникова (въ его книгѣ *La civilisation et les grands fleuves historiques*) о роли долинъ въ

движеніи цивилизаціи. Вообще, какъ старается доказать Тардъ, большинство открытій и изобрѣтеній обусловлены вовсе не внѣшними данными, а по преимуществу тѣмъ, что мы можемъ назвать «логическими теченіями». Ньютонъ, если бы онъ родился раньше Кеплера, Дарвинъ—раньше Мальтуса и Ламарка, Спенсеръ—раньше Огюста Конта, остались бы, можетъ быть, неизвѣстными и во всякомъ случаѣ не совершили бы своихъ нынѣшнихъ открытій: эти открытія возникли по логической послѣдовательности соціального прогресса. Подвергая наконецъ критикѣ взгляды Ломброзо на собственно политическія преступленія, Тардъ рассуждаетъ о нравственномъ элементѣ въ этихъ преступленіяхъ, о выдачѣ такихъ преступниковъ, о различіи между мятежомъ и революціей и т. д. Эти рассужденія не совсѣмъ удобны для передачи.

Эд. Гартманъ далъ статью объ Аксіологіи и ея подраздѣленіяхъ. Аксіологія есть ученіе о цѣнности (міра). Возможно оцѣнивать міръ или по количеству доставляемаго имъ счастья, или по степени его развитія, или по красотѣ, или по нормамъ—нравственной или религіозной; поэтому, *по характеру мѣрила*, аксіологія можетъ быть эвдемонической, эволюціонной, эстетической, моральной или религіозной. Рассуждая далѣе о *возможности аксіологіи* вообще, мы или признаемъ ее невозможной, по разнымъ соображеніямъ (наприм., потому что отрицаемъ существованіе всякаго объективнаго мѣрила для цѣнности міра, или потому что полагаемъ, что хотя такое мѣрило и существуетъ, но познаніе его превосходитъ силу человѣческой мысли), или признаемъ аксіологію возможной. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ рѣшеніе вопроса о цѣнѣ міра можетъ быть или окончательнымъ и догматическимъ, или приблизительнымъ и критическимъ. Рѣшенія аксіологической задачи могутъ быть различны. Догматическія рѣшенія таковы: міръ дуренъ, или міръ хорошъ, или міръ безразличенъ; критическія же таковы: міръ улучшается (меліоризмъ), или міръ ухудшается (пейоризмъ), или цѣнность міра еще неопредѣленна. Наконецъ, *по предметамъ оцѣнки*, аксіологія можетъ быть или метафизической (оцѣнка сущности), или феноменологической (оцѣнка явленій), или абсолютной (оцѣнка міра вообще, какъ явленій, такъ и сущностей). Сводя воедино всѣ эти подраздѣленія, Гартманъ показываетъ, что въ результатѣ возможны слѣдующія девять комбинацій:

- 1) міръ хорошъ и въ смыслѣ счастья и въ смыслѣ развитія;

ного и того же рода (и электрическое и механическое раздраженіе сѣтчатки глаза ощущается, какъ свѣтовое ощущеніе): эти специфическія нервныя энергіи суть именно специфическія функціи нервныхъ центровъ даннаго органа.

Продолжая свои интересныя наблюденія надъ двумя маленькими дѣвочками, А. Бинэ въ статьѣ Представленія у дѣтей приходитъ къ слѣдующимъ выводамъ: 1) дѣти весьма точно сравниваютъ длину разныхъ предметовъ; 2) между красками они ранѣе всего указываютъ правильно красную; 3) рисунки, представляющіе *весь* предметъ, легко понимаются ими, но не изображеніе *частей* предмета; рисунки, изображающіе лица подѣ влияніемъ разныхъ аффектовъ, понимаются слабо; 4) медленность, съ которою ребенокъ научается говорить о себѣ въ первомъ лицѣ, зависить, вѣроятно, не только отъ подражанія языку взрослыхъ, но и отъ медленнаго сложенія понятія о своей личности; 5) дѣвочка 4½ лѣтъ можетъ отдавать отчетъ о своихъ снахъ, различать ихъ отъ дѣйствительности; 6) вспоминая о разныхъ вещахъ, ребенокъ по преимуществу обращаетъ вниманіе на ихъ полезную сторону («Что такое вода?—Это для питья;—это чтобы купаться;—это чтобы пить съ виномъ». «Что такое кресло?—это чтобы сидѣть»).

А. Бело въ статьѣ Новая теорія свободы даетъ критическій очеркъ ученія, предложеннаго Бергсономъ въ недавно изданной имъ книгѣ Опытъ о непосредственныхъ данныхъхъ сознанія (Paris, 1889), произведшей сильное впечатлѣніе во французской философской литературѣ. Основная идея Бергсона состоитъ въ томъ, что мы не должны прилагать къ внѣшнему міру и къ міру внутреннему, непосредственно воспринимаемому сознаніемъ, однихъ и тѣхъ же формъ или категорій. Если мы это дѣлаемъ, если мы, наприм., прилагаемъ къ внутреннему міру нормы внѣшняго, то теряется чувство нашей собственной природы и особенно ея свободы. Жизнь сознанія имѣетъ качественный характеръ, внѣшнему же міру свойственно количество; первая есть динамическое начало, второй—механизмъ; въ первой—явленія взаимно проникаютъ другъ друга, во второмъ—они вытянуты въ линію; въ первой потому нѣтъ, строго говоря, предшествующихъ, опредѣляющихъ причинъ, во второмъ—все детерминировано причинами. Всѣ теоріи, отрицающія свободу психической жизни и ея полный индетерминизмъ, вышли именно изъ лож-

наго перенесенія въ жизнь сознанія нормъ внѣшняго міра, причемъ явленія сознанія разлагаются, вытягиваются въ линію, получаютъ механическій видъ и потому кажутся причинно обусловленными. Подвергая критикѣ эту теорію, Белло, между прочимъ, указываетъ, что Бергсонъ отказывается дать точное опредѣленіе свободы, ибо едва субъективный міръ будетъ выраженъ въ словахъ, какъ его непосредственная цѣлость разбивается, и такимъ образомъ опять является перенесеніе на него нормъ внѣшняго міра. Но въ такомъ случаѣ, при отсутствіи точныхъ опредѣленій, что ручается намъ, что Бергсонъ не смѣшиваетъ, наприм., *чувства* свободы съ самой свободой? Такъ оно, по мнѣнію Белло, и есть. Далѣе, полный психическій индетерминизмъ противорѣчитъ психофизикѣ, ибо въ такомъ случаѣ должно вообще отрицать, что психическія явленія обусловлены физическими. Вообще, говоритъ Белло, Бергсонъ ищетъ свободу не тамъ и не въ томъ, гдѣ надо. Она принадлежитъ наиболѣе высокимъ проявленіямъ психики, а не ея основамъ.

Е. де Роберти въ статьѣ Антиноміи и формы непознаваемаго въ эволюціонной философіи старается показать на цѣломъ рядѣ примѣровъ, что антиноміи или необходимыя противорѣчія относительно природы «непознаваемаго» вовсе не таковы на дѣлѣ, т.-е. вовсе не суть противорѣчія неизбѣжныя. Эти мнимыя противорѣчія могутъ получить разрѣшеніе въ положительномъ знаніи, и относительно ихъ можно выяснитъ, какимъ соціологическимъ и психологическимъ факторамъ обязано происхожденіе такихъ мнимыхъ дилеммъ; антиноміи вовсе не суть противорѣчивыя сужденія духа, и «непознаваемое» отнюдь не есть то, о чемъ мы меньше всего знаемъ.

Лаландъ въ замѣчательной статьѣ Замѣтки о принципѣ причинности показываетъ, что «понятіе о причинной связи, не смотря на свою кажущуюся строгость, есть неполная и смутная идея, грубое приближеніе, пригодное развѣ для обыденной жизни, но которое съ прогрессомъ знанія будетъ исключено». Во-первыхъ, любое событіе имѣетъ, строго говоря, безконечное число причинъ. Человѣкъ раздавленъ экипажемъ. Гдѣ здѣсь причина? Такою мы можемъ считать и движеніе экипажа, и разсѣянность прохожаго, и разсѣянность кучера, и вѣсъ экипажа, и пугливость лошадей, и склизкость мостовой, и т. д. «Въ этомъ перечисленіи причинъ приходится остановиться, но не потому,

чтобы мы его закончили, а потому, что оно бесконечно». По-пытка же устранить это недоумѣніе черезъ различіе причинъ отъ поводовъ не выдерживаетъ, очевидно, критики. Во-вторыхъ, смутный и приблизительный характеръ принципа причинности еще замѣтнѣе, если мы будемъ разсматривать его осуществленіе во времени. Ядро ударяетъ въ металлическую броню и ее нагрѣваетъ. Причина нагрѣванія—предварительное движеніе ядра. Но что разумѣть подъ этимъ предварительнымъ движеніемъ? Весь полетъ ядра? Въ этомъ нѣтъ нужды, ибо начало полета дѣйствуетъ лишь посредственно, косвенно, и согрѣваніе брони зависитъ отъ скорости полета въ послѣдній моментъ. Но вѣдь скорость полета въ послѣдній моментъ не есть даже физическое явленіе,—это чисто математическая абстракція (предѣлъ, къ которому бесконечно приближается средняя скорость полета въ послѣдней части кривой, когда длина этой части становится равной нулю). Итакъ, мы принуждены принять за причину «предѣлъ», абстракцію отъ абстракцій, чистое ничто въ смыслѣ физическомъ. Наконецъ, въ-третьихъ, причинная связь обусловлена раздѣленіемъ явленій одно отъ другого. Безъ такого раздѣленія нѣтъ и причинъ и дѣйствій. Но, какъ показываетъ Лаландъ, всѣ эти раздѣленія чисто номинальны и условны. Въ природѣ нѣтъ опредѣленныхъ границъ. Законъ единства физическихъ силъ связываетъ безъ перерыва два любыхъ состоянія, какъ бы ни казались различны эти состоянія нашимъ чувствамъ. Наше неполное знаніе—вотъ истинная причина раздѣльности событій; въ дѣйствительности же нѣтъ никакихъ скачковъ и перерывовъ (*natura non facit saltum*). Изъ всѣхъ этихъ разсужденій Лаландъ выводитъ: 1) понятіе причинности есть только весьма неполное приближеніе, эмпирическая формула. 2) Идея причины, какъ *дѣятельнаго* начала, есть искусственное понятіе и «болѣзнь рѣчи». Это понятіе происходитъ изъ искусственнаго отдѣленія одного явленія отъ другого, причѣмъ послѣдующее по необходимости оказывается обязаннымъ «силѣ» предшествующаго, ибо это предшествующее обнаруживаетъ свое вліяніе тамъ, гдѣ его самого нѣтъ. 3) На основаніи этихъ соображеній Лаландъ строитъ свою теорію индукціи, которая однако не можетъ быть реферирована вкратцѣ.

Н. Ланге.

2. *Mind*, 1891, April, № 62.

Shadworth H. Hodgson. Свободная воля.

Для сторонниковъ «этики счастья», говоритъ авторъ, вопросъ о свободѣ воли не имѣетъ значенія, но онъ весьма важенъ для сторонниковъ «этики долга», къ которымъ причисляетъ себя и авторъ. Для этихъ послѣднихъ критерій справедливаго лежить не въ цѣли, которой нужно достигнуть, но въ самомъ дѣяніи, разсматриваемомъ, какъ операция нѣкотораго агента, изъ природы котораго оно возникаетъ и природу котораго оно измѣняетъ. Здѣсь имѣетъ реальное значеніе не результатъ выбора, но самый выборъ. Чтобъ имѣть положительное знаніе о реальности свободы, мы должны имѣть положительное знаніе о реальности дѣятельностей, въ которыхъ она воплощена, а для этого мы должны имѣть положительное знаніе реального дѣятеля. Въ этомъ отношеніи и индетерминисты и принудительные (compulsory) детерминисты впадаютъ въ одинаковую ошибку: они принимаютъ за реального дѣятеля нѣкоторое отвлеченное его, т.-е., въ сущности, гипостазированное, пустое слово. «Софизмъ индетерминистовъ» заключается въ томъ, что они считаютъ это его за чистую дѣятельность, за инициатора всякаго дѣйствія; «софизмъ принудительныхъ детерминистовъ» заключается въ томъ, что они считаютъ его за чистую пассивность, за инертнаго воспринимателя импульсовъ. При этомъ индетерминисты разсматриваютъ свободное дѣяніе, какъ не подчиняющееся закону природы, а принудительные детерминисты считаютъ этотъ законъ природы обязательнымъ на манеръ гражданскихъ статутовъ. Нужно различать волю отъ желаній, или мотивовъ. Волевымъ актъ заключается въ обсужденіи и выборѣ между мотивами. Но какъ опредѣляется выборъ? Принудительные детерминисты считаютъ, что побѣдившій мотивъ былъ сильнѣйшимъ съ самаго начала, но болѣе близкое изслѣдованіе, повидимому, скорѣе приводитъ къ тому заключенію, что мотивъ, оказавшійся самымъ сильнымъ въ моментъ выбора, обязанъ этимъ превосходствомъ, по крайней мѣрѣ, столько же процессу обсужденія, какъ и своей первоначальной силѣ. Такъ какъ волевымъ актъ заключается въ обсужденіи и выборѣ, то его свобода состоитъ въ отсутствіи препятствій къ обсужденію и выбору; существенною характерною чертою волевого акта является его самоопредѣленіе. Воля заключается не въ выборѣ, но въ возможности выбора. Свобода воли состоитъ просто въ возможности имѣть волю.

A. F. Shand. Природа сознанія.

Сознаніе, если мы отдѣлимъ его отъ другихъ, связанныхъ съ нимъ актовъ, окажется сужденіемъ. Какъ актъ сужденія, оно просто и неразложимо; но это не значитъ, что сознаніе, какъ цѣлое, просто, ибо сознаніе есть соединеніе акта и объекта. Какъ актъ, оно просто; какъ соединеніе акта и объекта, оно сложно. Какъ цѣлое, это—сужденіе: актъ сужденія, соединенный съ предметомъ сужденія. Это сужденіе содержитъ также различіе между его актомъ и его предметомъ. Этимъ оно отличается отъ трансцендентнаго сужденія, которое не является соединеніемъ акта и объекта и не содержитъ ни объекта, ни различія между актомъ и объектомъ. Затѣмъ авторъ доказываетъ, что субъектъ, «это таинственное нѣчто», не можетъ быть сведенъ ни на ассоціацію представленій, ни на какое-нибудь одно изъ этихъ представленій, и не можетъ быть полученъ путемъ отвлеченія отъ нихъ.

Въ той же книгѣ помѣщено еще: G. F. Stout, Мысль и языкъ; J. P. N. Land, Арнольдъ Гейлинксъ и его труды.

П. Мокиевскій.

3. International Journal of Ethics devoted to the Advancement of Ethical Knowledge and Practice, т. I, №№ 1—2, 1890—1891. Лондонъ.

Въ 80-хъ годахъ въ Соединенныхъ Штатахъ, а затѣмъ и въ Англии возникъ рядъ Ethical Societies, «этическихъ обществъ», ставящихъ себѣ вполне опредѣленные цѣли. Учредители ихъ полагали, что среди людей съ самыми разнообразными философскими и религіозными убѣжденіями встрѣчаются лица, исповѣдующія одинаковый этической идеалъ или, по крайней мѣрѣ, искренно и серьезно стремящіяся къ выработкѣ такого идеала. Они находили далѣе, что чѣмъ ограниченнѣе число подобныхъ лицъ въ данномъ обществѣ, тѣмъ тяжелѣе должны ими ощущаться разрозненность и разъединенность ихъ усилій. Въ виду этого этическія общества поставили себѣ цѣлью «сплотить людей различныхъ убѣжденій и вѣрованій на почвѣ общаго стремленія къ выработкѣ нравственныхъ началъ; содѣйствовать установкѣ болѣе ясныхъ представленій о добрѣ и злѣ; ревностно изучать практической задачи общественной, политической и индивидуальной этики и стараться воплотить новыя воззрѣнія въ обычаяхъ

учрежденіяхъ». Въ Англіи къ этому движенію въ самомъ же началѣ примкнули представители университетской науки и господствующей церкви, хотя этическія общества съ упомянутою выше цѣлью тщательно избѣгаютъ всего, что можетъ придать ихъ дѣятельности опредѣленную религіозную окраску. Въ числѣ лекторовъ перваго англійскаго этическаго общества въ Лондонѣ мы находимъ имена профессоровъ Кэрда, Карпентера, Сэдживика, Уоллеса, Селли и др. Въ настоящее время въ Соединенномъ Королевствѣ насчитывается шесть этическихъ обществъ, изъ нихъ три—въ Лондонѣ. Кромѣ лекцій и бесѣдъ по этическимъ вопросамъ, они устраиваютъ школы, клубы для рабочихъ, общеобразовательныя лекціи для нихъ же и т. д. Въ концѣ истекшаго года этическія общества обзавелись собственнымъ органомъ, выходящимъ въ свѣтъ 4 раза въ годъ, подъ названіемъ «Международнаго Этическаго Журнала»; журналъ этотъ редактируется комитетомъ, въ составъ котораго между прочимъ входятъ извѣстный нѣмецкій ученый, проф. Гижицкій и авторъ солиднаго труда по исторіи этики, пражскій профессоръ Фр. Юдль.

Согласно программѣ, которую ставятъ себѣ этическія общества, «Международный Этический Журналъ» предполагаетъ, по видимому, кромѣ теоретическихъ статей, дать рядъ этюдовъ по вопросамъ практической этики. Къ этой категоріи въ двухъ полученныхъ нами книжкахъ журнала относятся статьи: проф. Сэдживика «Объ этикѣ войны», проф. Кларка «Этика землевладѣнія», Ритчи «О правахъ меньшинства», проф. Джиддингса «Этика социализма» и др. Всѣ онѣ отличаются характерной для англичанъ умѣренностью и практичностью. Особенно поразительна эта черта въ упомянутой выше статьѣ проф. Сэдживика, автора прекраснаго и весьма популярнаго въ Англіи труда «Методы этики»: ни слѣда «утопій» въ статьѣ, трактующей о вопросѣ, по отношенію къ которому теоретическіе мыслители, даже менѣе всего зараженные утопіями, всегда становились въ рѣзкое противорѣчіе съ окружающей дѣйствительностью! Ограничиваясь однимъ упоминаніемъ о статьяхъ этой категоріи, дающихъ читателямъ «International Journal of Ethics» руководящую нить для пониманія стоящихъ на очереди общественныхъ мѣропріятій (идея націонализаціи земли, наприм., имѣетъ много сторонниковъ въ Америкѣ и Англіи, вопросъ о правахъ меньшинства одинъ изъ насущныхъ въ практикѣ конституціонныхъ государствъ

и проч.), мы подробнѣе изложимъ содержаніе особенно выдающихся статей чисто теоретическаго характера.

Статья Гефдинга: Законъ относительности въ этикѣ (№ 1, октябрь 1890), отличается сжатостью, почти конспективностью изложенія, крайне затрудняющею краткую передачу ея богатаго содержанія. Вкратцѣ коснувшись *психической относительности* нравственныхъ законовъ («они имѣютъ силу только *относительно* опредѣленной психической основы и при *наличности ея*») и относительности *исторической* («всеобщій нравственный законъ не можетъ предусмотрѣть всѣхъ возможныхъ обстоятельствъ, при которыхъ человѣку придется составлять себѣ окончательное рѣшеніе, *всеобщій* законъ, подъ который должны подходить *всѣ* случаи, скоро оказывается непримѣнимымъ въ частномъ, опредѣленномъ и единичномъ случаѣ»), Г. подробнѣе останавливается на *индивидуальной* относительности нравственныхъ законовъ, развивая здѣсь положенія, намѣченные имъ въ большомъ его трудѣ «Этикѣ». *При различіи способностей и наклонностей у людей, предъявляемая имъ одинаковыя требованія имѣютъ для нихъ въ высокой степени различное практическое значеніе.* Что одинъ исполняетъ безъ малѣйшаго усилія, то другому дается только послѣ трудной и продолжительной внутренней борьбы, тогда какъ третій, быть-можетъ, оказывается совершенно безсильнымъ преодолѣть свое природное влеченіе. Нравственный законъ въ дѣйствительности такимъ образомъ не одинаковъ для этихъ трехъ лицъ. Между тѣмъ нравственный законъ отличается отъ закона теологическаго и юридическаго тѣмъ, что онъ не исходитъ извнѣ, а беретъ свое начало въ самой человѣческой природѣ; онъ не можетъ поэтому составляться путемъ дедукціи изъ общихъ принциповъ и обыденныхъ обстоятельствъ, безъ отношенія къ идіосинкразіямъ отдѣльныхъ лицъ. Реальный нравственный законъ долженъ не только обращаться къ индивиду, но и быть индивидуализированъ въ такой степени, чтобы самое существо индивида, благодаря осуществленію закона, достигло высшаго развитія. Только въ томъ случаѣ, если законъ будетъ выраженъ *различно* для разныхъ лицъ, онъ будетъ требовать отъ нихъ *одного и того же*. Юридическіе законы для всѣхъ—одни и тѣ же, и по ихъ образцу составлены ходячіе нравственные законы. Тонкое чутье къ индивидуальнымъ различіямъ—количественнымъ и качественнымъ—встрѣчается крайне рѣдко. Между

тѣмъ тотъ же процессъ мысли, который заставилъ обратиться отъ нравственнаго суда надъ поступками къ суду надъ мотивами, долженъ сдѣлать еще шагъ впередъ и перейти къ разсмотрѣнію способностей и влеченій, обуславливающихъ возникновеніе мотива. При томъ мотивъ не только можетъ проявляться у различныхъ лицъ съ различной интенсивностью, но и вступать во взаимодѣйствіе съ рядомъ другихъ мотивовъ различной степени и силы. Такъ, напримѣръ, у двухъ людей чувство состраданія можетъ быть развито въ одинаковой степени, но въ одномъ можетъ гораздо сильнѣе, чѣмъ въ другомъ, выступать чувство честолюбія или мести. Съ этической точки зрѣнія оба эти лица находятся далеко не въ одинаковомъ положеніи.

Не приведетъ-ли такая постановка вопроса къ двумъ одинаково нежелательнымъ альтернативамъ? Не рискуемъ-ли мы съ одной стороны впасть въ этической субъективизмъ, при которомъ немислимъ нравственный законъ, обладающій всеобщю силою, такъ какъ законъ долженъ быть формулированъ различно для разныхъ лицъ; съ другой стороны, не возникнетъ-ли пропасть между личной этикой и нравственнымъ требованіемъ соціальной жизни человѣчества? Разсмотрѣніе вопроса приводитъ Г. къ отрицательному отвѣту. Опасность субъективизма устраняется тѣмъ, что хотя нравственный законъ можетъ принимать множество формъ у различныхъ индивидовъ и въ примѣненіи къ нимъ, тѣмъ не менѣе *направленіе*, конечная цѣль могутъ оставаться тѣми же. Объективная точка зрѣнія не исчезаетъ такимъ образомъ при индивидуализаціи нравственнаго закона. Послѣдняя затрудняетъ, правда, развитіе этики, какъ науки, но это затрудненіе указываетъ не только на предѣлы нашей мысли, но и на богатое разнообразіе жизненныхъ явленій, не укладывающихся въ классификаціонныя рамки, несмотря на то, что чувства большинства людей направлены къ одной конечной цѣли. А эта цѣль настолько высока, что индивидуальныя различія въ осуществленіи идеала теряютъ почти всякое значеніе.

Опасеніе конфликта между индивидомъ и обществомъ имѣетъ смыслъ только при невѣрномъ пониманіи ихъ взаимныхъ отношеній. Индивидъ въ полномъ смыслѣ слова — часть общества; общественная жизнь мыслима только какъ содержащаяся въ членахъ общества. Цѣль, которую себѣ ставитъ человѣчество, не достигнута, пока требованія, предъявляемая къ индивиду, вызы-

вають въ немъ непримиримую внутреннюю борьбу. Если общественная воля не можетъ быть осуществлена безъ униженія или уничтоженія индивива, то это указываетъ на присутствіе какихъ-то несовершенствъ въ общественномъ строѣ. Идеаль можетъ считаться достигнутымъ только тогда, когда усилія индивида на почвѣ общественнаго служенія содѣйствуютъ свободному и гармоническому развитію его способностей и наклонностей. Эта постановка вопроса не теряетъ своей силы и въ томъ случаѣ если мы признаемъ, что нравственный законъ выводится изъ понятія объ общемъ благѣ, долженствующемъ стоять выше интересовъ отдѣльныхъ лицъ. Индивидъ—часть того организма, благо котораго составляетъ конечную цѣль, и высшее общее благо достигается только въ томъ случаѣ, если всякій индивидъ развивается на свой ладъ и побуждаетъ къ подобному развитію другихъ. Если мы ставимъ индивиду неумолимые требованія, превышающія его силы, то вызываемъ разногласіе между нимъ и обществомъ, противорѣчащее самому принципу общаго блага и обусловленное нерѣдко причинами, лежащими внѣ индивида. Страданіе, причиняемое индивиду непримиримымъ разнорѣчіемъ между его натурой и общественными требованіями, должно разсматриваться не только какъ наказаніе, но и какъ несчастіе. Уголовная наука доказала, что перемѣны въ общественномъ строѣ и связанное съ ними измѣненіе условій индивидуальной жизни нерѣдко вліяютъ на частоту преступленій больше, чѣмъ реформа уголовныхъ законовъ. Ясно такимъ образомъ, что несправедливо было бы считать данныя общественныя требованія абсолютно правильными, а индивида и его натуру и влеченіе безусловно отвѣтственными. Индивидъ по отношенію къ обществу является и причиной и слѣдствіемъ и, что всего важнѣе, слѣдствіемъ раньше, чѣмъ причиной. Подтвержденіе правильности своей постановки вопроса Г. видитъ въ томъ, что даже богословіе и юриспруденція, несмотря на дѣлаемое ими рѣшительное противопоставленіе объективнаго закона индивиду, дѣлаютъ уступки въ пользу развиваемаго имъ принципа. Эти уступки Г. видитъ, съ одной стороны, въ ученіи о благодати и искупленіи, съ другой—въ правѣ помилованія, имѣющемъ цѣлью, по выраженію Ансельма Фейербаха, «*мудро согласовать непреклонную суровость неизмѣннаго закона съ непостоянствомъ индивидуальной вины и такимъ образомъ примирить справедливость съ правдою*».

Въ заключеніе Г. указываетъ на то, что прогрессъ человѣчества можетъ быть понятъ только съ точки зрѣнія развиваемаго имъ принципа. Въ этической сферѣ, подобно тому какъ въ біологической, процессъ эволюціи совершается благодаря возникновенію новыхъ разновидностей. Тѣ, въ которыхъ требуемая нравственнымъ закономъ стороны характера проявляются съ величайшею силой и въ высшей степени, стоятъ, быть-можетъ, не выше своихъ собратьевъ, дѣлающихъ упорныя усилія, чтобы удержаться на уровнѣ нравственности данной эпохи и идущихъ большею частью по торнымъ жизненнымъ дорожкамъ, но зато это—типы, могущіе вести впередъ, ободрять и утѣшать. Они не только указываютъ путь и направленіе, но и возможности, содержащіяся въ человѣческой природѣ. «Что сегодня, по словамъ Г. Спенсера, характеризуетъ исключительно-возвышенныя личности, то въ будущемъ, быть можетъ, будетъ достояніемъ всѣхъ, такъ какъ достигнутое однимъ лежитъ въ предѣлахъ достижимаго для человѣчества вообще». Большею частью лица, бывшія долгое время нравственными образцами, не были богаты внутренними противорѣчіями, они не носили на себѣ печати внутренней борьбы; это были въ большинствѣ случаевъ гармоническія души, жившія всецѣло великой идеей, которой другія стороны ихъ натуры подчинялись безъ суровой борьбы. Это понятно, такъ какъ тѣ, силы которыхъ тратились на внутреннюю борьбу, едва-ли могли бы представить другимъ картину совершеннаго человѣческаго типа и могучихъ личныхъ усилій, направленныхъ къ важной цѣли.

Крупными достоинствами обладаетъ казуистическая часть статьи, гдѣ Гефдингъ разсматриваетъ разбираемый имъ принципъ въ примѣненіи къ нѣкоторымъ частнымъ этическимъ вопросамъ—къ этикѣ половой жизни, реформѣ тюремнаго дѣла—и дѣлаетъ нѣсколько цѣнныхъ критическихъ замѣчаній по поводу практически-важныхъ сторонъ ученія итальянской антропологической школы криминалистовъ.

Юдль. Этика въ исторіи (№ 2, январь 1891). Когда философская мысль впервые обратилась къ изслѣдованію нравственнаго сознанія, одно представлялось вполне несомнѣннымъ: независимость нравственныхъ законовъ отъ произвола индивида, ихъ нерушимый, неизмѣнный характеръ. Легко замѣтить, что не малую роль въ возникновеніи такого взгляда играла оптическая иллюзія. Принципы нравственнаго поведенія внушаются автори-

тетомъ болѣе или менѣе обширныхъ общественныхъ группъ и наконецъ авторитетомъ совѣсти, представляющей въ сущности достояніе индивида, но заполняющейся благодаря общественнымъ отношеніямъ содержаніемъ, имѣющимъ всеобщую силу. Всякій членъ организованнаго общества, вступая въ него, встрѣчаетъ тамъ опредѣленную общественную волю, готовые принципы практической этики; онъ не участвовалъ въ созданіи ихъ, его не спрашиваютъ, согласенъ-ли онъ принять ихъ; при первой же попыткѣ измѣнить ихъ, онъ приходитъ въ столкновеніе съ несравненно превосходящей его по силѣ общественной волей. Такимъ образомъ возникаетъ та оптическая иллюзія, о которой шла выше рѣчь. То, возникновенія чего мы не видѣли, кажется намъ неизмѣнимымъ начала; то, надъ чѣмъ мы не имѣемъ силы, кажется намъ неизмѣннымъ. Между тѣмъ въ нравственномъ мірѣ постоянно совершается тотъ же процессъ эволюціи, что и въ мірѣ физическомъ. Между принципами, представляющими различную степень совершенства, происходитъ борьба, въ результатъ которой получаютъ преобладаніе новые принципы и идеалы. Процессъ эволюціи въ біологическомъ смыслѣ состоитъ въ приспособленіи организма къ измѣнчивымъ условіямъ среды. Точно такъ же сумма этическихъ принциповъ, пользующихся общимъ сочувствіемъ въ данное время, представляетъ все то, чего общество считаетъ необходимымъ требовать отъ своихъ членовъ въ интересахъ самого общества и входящихъ въ его составъ индивидовъ. Понятно, что полная гармонія между потребностями данной эпохи и ея этикой представляетъ переходное явленіе. Вновь возникающіе принципы нравственнаго поведенія обязаны своимъ происхожденіемъ тѣмъ же условіямъ, благодаря которымъ возникаютъ новые органы въ мірѣ животныхъ и растений. Они должны отвѣчать наросшимъ потребностямъ; они должны имѣть корни въ жизненныхъ отношеніяхъ соціального организма; люди должны чувствовать, что новые принципы возбуждаютъ въ нихъ свѣжую энергію и кладутъ конецъ старой неправдѣ.

Съ этой точки зрѣнія приходится признать одинаково ошибочнымъ какъ мнѣніе тѣхъ, которые съ Боклемъ признаютъ абсолютную неизмѣнность нравственныхъ началъ, такъ и мнѣніе скептиковъ, въ родѣ Юма, отрицающихъ существованіе общей и постоянной нравственной основы въ человѣчествѣ. Одни изъ нихъ видѣли только остовъ, повторяющійся въ нравственныхъ

принципахъ всѣхъ эпохъ, и не видѣли его видоизмѣненій, другіе изъ-за разнообразія наблюдавшихся ими явленій упустили изъ виду ихъ единство. Но если нравственность, какъ выше опредѣлили Юдль, представляетъ претворенную въ человѣческомъ сознаніи сумму требованій, предъявляемыхъ общественнымъ организмомъ въ интересахъ самосохраненія и развитія входящихъ въ его составъ индивидовъ, то естественно, что извѣстныя типическія черты этихъ требованій будутъ повторяться во всякомъ социальномъ организмѣ съ такою же правильностью, съ какой повторяются извѣстныя основныя формы въ мірѣ растений и животныхъ. Но эти типическія черты столь же мало составляютъ конкретную нравственность данной культуры, какъ органической основной типъ—данное живое существо. Въ этомъ типѣ содержатся только общія физиологическія условія, необходимыя для существованія органической жизни вообще. Что же касается до разнообразія морфологической структуры, то оно зависитъ отъ измѣнчивыхъ въ каждомъ данномъ случаѣ условій развитія. Но если нравственныя идеи данной эпохи представляютъ продуктъ определенной стадіи развитія, то можно-ли говорить о прогрессѣ нравственности? Точно такъ же, какъ естествоиспытатель не станетъ отдавать предпочтенія иглокожимъ передъ coelenterata, такъ и историкъ этики не имѣетъ права сравнивать столь несоизмѣримыя вещи, какъ этику индо-браминской культуры съ этикой магометанской или греческой. Каждая изъ нихъ соотвѣтствовала различнымъ условіямъ, ни одна изъ нихъ не можетъ быть признана хуже или лучше другой. Юдль энергически возстаетъ противъ подобнаго воззрѣнія.

Естествоиспытатель, подмѣчая въ разнообразіи живыхъ существъ возрастающую дифференціацію и интеграцію органовъ, большую успѣшность въ выполненіи ими жизненныхъ функций организма, въ правѣ строить восходящія и нисходящія кривыя, располагать организмы по степени ихъ совершенства. Онъ имѣетъ это право, такъ какъ не вноситъ извнѣ чуждыхъ категорій, а измѣряетъ природу ею же самой, ея же продуктами. Точно такъ же, изучая исторію нравственности, мы невольно подмѣчаемъ идеалъ нравственной жизни, къ достиженію котораго направленъ весь процессъ эволюціи. Мы представляемъ себѣ въ настоящее время возможность наступленія такихъ условій, при которыхъ господство человѣка надъ природой не будетъ сопровождаться рабствомъ и бѣдственнымъ положеніемъ

большей части человечества,—при которыхъ отношенія индивида къ обществу будутъ регулированы такимъ образомъ, что индивидъ въ состояннн будетъ отдавать свои лучшнн силы на служенн обществу, а общество находящимися въ его распоряженн громадными средствами будетъ содѣйствовать возможно полному развитнн личности индивида. Все шире становится кругъ людей, въ примѣненн къ которымъ признаются обязательными принципы нравственнаго поведенн; нравственный идеаль перешель за предѣлы семейства, племени, вѣроисповѣдной группы, сословія; онъ начинаетъ даже выходить за предѣлы большихъ націй, и пробуждается космополитическое чувство солидарности всего человечества. Бросающееся въ глаза направленн нравственнаго развитн въ указанную сторону можетъ служить критеріемъ для оцѣнки высоты той или другой этической системы. Самый же вопросъ о томъ, существуетъ-ли прогрессъ въ сферѣ нравственныхъ идей, становится тождественнымъ съ вопросомъ, прогрессируетъ-ли человечество вообще. По мнѣнн Юдла, только слѣпой можетъ отвѣтить отрицательно на этотъ вопросъ. Мы приступаемъ въ настоящее время къ разрѣшенн вопросовъ, о которыхъ совѣмъ не думали въ прежнее время, соединенными силами общественной организацин мы стараемся осуществить то, что раньше всецѣло лежало на слабыхъ плечахъ индивида.

Но вопросъ о нравственномъ прогрессѣ можетъ представляться еще и съ другой стороны. Если нравственные принципы стали выше, то стали-ли лучше люди? Совершенно-ли лишено основанн представленн о чистотѣ нравовъ первобытныхъ народовъ и объ испорченности культурнаго человечества? Что касается до «чистоты и простоты» нравовъ *temporis acti*, то Юдлу онѣ представляются мало заманчивыми. Это были большею частью періоды крайне примитивныхъ и неразвитыхъ условій жизни, предъявлявшихъ малыя требованн къ приспособительной способности индивида. Въ общемъ же можно сказать, что во всякую эпоху средннй человѣкъ представляетъ среднюю степень приспособленн къ нравственному идеалу его эпохи, что сравнительно гораздо меньшее число лицъ стоитъ ниже нормальнаго нравственнаго типа, а еще меньшее число представляетъ собой полное его осуществленн; наконецъ, самый малый процентъ представляютъ собой люди, предупреждающн своихъ современниковъ и воплощающн въ себѣ нравственныя идеи будущаго. Численныя отношенн между людъ-

ми той или другой группы будутъ, конечно, измѣняться въ періоды реакціи и энергической умственной работы, но если брать въ расчетъ значительные промежутки времени, то указанная выше отношенія можно считать соответствующими дѣйствительности. Тѣмъ не менѣе нельзя не признать, что субъективная нравственность—соотвѣтствіе поступковъ индивида съ его нравственными представленіями—дѣйствительно становится ниже по мѣрѣ роста нравственныхъ идеаловъ. Это объясняется тѣмъ, что жизнь не успѣваетъ приспособляться къ все возрастающимъ нравственнымъ требованіямъ, и то, что было нормальнымъ вчера, является сегодня противорѣчающимъ новымъ идеальнымъ требованіямъ. Съ другой стороны, нравственный ростъ является не только интенсивнымъ, но и экстенсивнымъ, онъ захватываетъ все большія и большія группы людей, и нравственный идеаль, оказывавшій рѣшительное вліяніе на поведеніе большинства, пока онъ ограничивался узкимъ кругомъ сословія или небольшой общественной группы, представляется почти безнадежной утопіей, когда мы пытаемся распространить его дѣйствіе на болѣе значительныя общественныя группы. Въмѣсто бывшей гармоніи передъ нами разладъ, но въ этомъ разладѣ—залогъ будущей высшей нравственности.

Г. Паперна.

4. Brain. Journal of Neurology, 1891. Part LIII.

Являясь органомъ общества неврологовъ, въ число членовъ котораго входятъ не только медики и фізіологи, но также психологи и метафизики, журналъ Brain помѣщаетъ на своихъ страницахъ, между прочимъ, и статьи, касающіяся вопросовъ философіи и психологіи. Въ первой книжкѣ за 1891 годъ помѣщены слѣдующія статьи, имѣющія такой общій интересъ:

Shadworth H. Hodgson. Отношеніе неврологіи къ философіи. Изученіе нервного вещества и нервныхъ явленій составляетъ задачу неврологіи, т.-е. той высшей области біологіи, въ которой совпадаютъ задачи біологіи и психологіи и въ которой слѣдуетъ искать объясненія всѣхъ психологическихъ проблемъ. Какъ съ одной стороны области біологіи и химіи покрываютъ другъ друга,—одно и то же вещество, относясь къ области химіи своимъ составомъ, относится къ области біологіи своими жизненными проявленіями,—такъ, съ другой стороны, одно и то же вещество, будучи живымъ, можетъ быть связано и съ сознаніемъ. Связь та-

кимъ образомъ между неврологіей и психологіей самая тѣсная. Состоянія и процессы сознанія непосредственно зависятъ отъ состоянія и процессовъ нервнаго вещества, хотя и представляютъ собою явленія двухъ существенно различныхъ родовъ, матеріальнаго и нематеріальнаго. Подобнымъ же образомъ области психологіи и философіи покрываютъ другъ друга, такъ какъ предметомъ изученія той и другой служатъ явленія сознанія. Но сознаніе можетъ быть разсматриваемо или какъ рядъ фактовъ душевнаго существованія, вполне зависимый отъ нервныхъ процессовъ, или какъ познаваніе всякаго существованія. Въ первомъ случаѣ это область психологіи, во второмъ—область философіи. Такимъ образомъ психологія связываетъ неврологію съ философіей.

J. S. Bristowe. О природѣ и соотношеніи духа и мозга. Эта вступительная рѣчь президента общества неврологовъ обладаетъ несомнѣнными ораторскими достоинствами и полна философскаго интереса. Пространство и время, матерія и сила, атомистическая теорія, которую авторъ не считаетъ абсолютно доказанной и на которую смотритъ лишь какъ на необходимую въ настоящемъ состояніи нашихъ химическихъ и физическихъ знаній гипотезу, живая матерія и живая сила, нервная система и ея функціи, головной мозгъ и сознаніе—вотъ вопросы, рѣшеніе которыхъ, на сколько ихъ даетъ современное научное знаніе, кратко и живо резюмируетъ авторъ. «Сознаніе хотя потенциально и можетъ быть присуще всякой силѣ природы, но какъ активное сознаніе можетъ лишь существовать при условіи матеріальнаго міра или нѣкоторой эквивалентной ему организаціи». «Сознаніе—скрытый атрибутъ элементарной силы, къ которой, какъ можно предположить, будутъ сведены всѣ силы природы». Въ заключеніе авторъ признается, что не вполне убѣжденъ своими собственными аргументами, и остроумно прибавляетъ, что онъ во всякомъ случаѣ не такой глупецъ, чтобы думать, что объясненіе тайны изъ тайнъ было оставлено для него.

James Ross. О памяти. Авторъ выступаетъ въ этомъ рефератѣ съ слѣдующими тремя положеніями: 1) Память—извѣстный фактъ сознанія, а потому нельзя говорить о безсознательной памяти. 2) Первичное познаніе памяти получается посредствомъ интроспекціи; относительно памяти другихъ мы заключаемъ лишь изъ наблюденія проявленій этой способности въ

насъ самихъ. Такимъ образомъ, память — неразложимый фактъ нашего сознанія; его нельзя разложить на элементы, которые не предполагали бы того, что именно и должно быть объяснено, а слѣдовательно и самое понятіе памяти не можетъ быть приложимо къ объясненію сложныхъ объективныхъ явленій. 3) Память, будучи извѣстнымъ фактомъ сознанія, можетъ быть отдѣлена отъ другихъ фактовъ нашего сознанія. Всѣ автоматическія наши дѣйствія, всѣ автоматически связанная теченія нашихъ чувствъ и мыслей, хотя и начались съ помощью памяти, уже перестаютъ быть фактами памяти, какъ только стали автоматическими. Точно такъ же при образованіи понятій, классификацій, сужденій, умозаключеній, многое, требовавшее сначала участія памяти, перестаетъ наконецъ почти совсѣмъ въ ней нуждаться. Цѣлымъ рядомъ примѣровъ подтверждается, что событія, которыя случались съ нами часто, въ неизбѣжной, неизмѣнной и неразрывной связи, перестаютъ быть частью нашей памяти, а въ обычныхъ актахъ нашихъ воспоминаній возникаютъ лишь наиболѣе сложныя, рѣдкія, случайно комбинированныя событія нашей жизни. Въ концѣ статьи авторъ указываетъ на тѣ молекулярныя измѣненія въ мозгу, которыя сопутствуютъ росту, развитію и упадку памяти.

Эти три статьи, занимая собою болѣе трети книжки спеціальнаго неврологическаго журнала, носятъ такой общій характеръ и касаются такихъ общихъ психологическихъ и философскихъ вопросовъ, что могутъ служить признакомъ значительнаго интереса, которое проявляетъ къ нимъ Лондонское Общество неврологовъ.

Николай Абрикосовъ.

5. Перечень статей въ послѣднихъ книжкахъ иностранныхъ философскихъ журналовъ.

Revue philosophique. Апрель. Ch. Richet. Что такое общая физиология?—Vratchard. Философія Бэкона.—Janet (Pierre). Случай абуліи и навязчивыхъ идей.—J. Delboeuf. Почему мы умираемъ?—Май. E. de Roberty. Спорный вопросъ въ теоріи познанія.—G. Noël. Имена и понятія.—G. Dumas. Ассоціація идей въ страстяхъ.—Th. Flournoy. Психическая активность и общая физиология.—С. Piat. Дѣятельный интеллектъ и идеи.—Июнь. V. Bourdon. Результаты современныхъ теорій ассоціаціи идей.—J. Rayot. Какъ ощущеніе становится идеей? — Durand (de Gros). Что такое общая физиология?—Июль. F. Milhaud. Понятіе предѣла въ математикѣ.—Lappes. Взглядъ на исторію философіи въ Россіи.—P. Regnaud. Источники философіи Индіи.—Августъ. G. Mourer. Математическое равенство.—L. Arréat. Наслѣдственность у живописцевъ.—A. Espinas. Искусственная технология.—A. Vertran d. Предтеча гипнозизма.

II. Обзоръ книгъ.

Neue Grundlegung der Psychologie und Logik von **Gustav Teichmüller**. Breslau 1889, XII+348.

Авторъ этой книги — покойный профессоръ дерптскаго университета по кафедрѣ философіи и педагогики, занимавшій ее съ 1871 г. до самой смерти въ 1888 г., извѣстный изслѣдователь по исторіи древней философіи *). Книга вышла по смерти автора и была издана однимъ изъ учениковъ покойнаго — г. Озе. «Психологія и логика» должны были, собственно, представлять собою введеніе къ обширному труду — «Теологикѣ», или философскому ученію о Богѣ. При жизни автора вышли въ свѣтъ, какъ части задуманной системы: «Міръ дѣйствительный и міръ кажущійся» и «Философія религіи». Кромѣ того, подготовительными и вводными работами были популярно изложенныя брошюры о безсмертіи души и о сущности любви, а также и рѣчь о «дарвинизмѣ и философіи». «Психологія и логика» отчасти служатъ дальнѣйшимъ развитіемъ и разъясненіемъ главныхъ мыслей, высказанныхъ или только намѣченныхъ въ другихъ трудахъ, а отчасти дополняютъ ихъ новыми. При изложеніи содержанія я вы-

*) Свѣдѣнія о его жизни и дѣятельности можно найти въ составленномъ мною некрологѣ («Рус. Вѣд.» 1888, 20-го мая, № 137). Ср. также отчетъ г. Люгославскаго въ „Necrologisches Jahrbuch“ при „Bursian's Jahresbericht“ за 1888 г. Отзывы о характерѣ — Р. Tannery въ „Archiv für Gesch. d. Philos.“ II, 3, и L. Herr въ „Revue philos.“ за 1888 г.

нужденъ ограничиться передачей самаго существеннаго. Тейхмюллеръ былъ прекраснымъ стилистомъ и умѣлъ выражать мысли весьма сжато и ясно, вслѣдствіе чего въ книгѣ нельзя указать почти ни одной лишней фразы. Несмотря на сравнительно небольшой объемъ, трудъ Тейхмюллера очень богатъ содержаніемъ, такъ что выборъ наиболѣе интересныхъ мыслей сопряженъ съ нѣкоторыми трудностями.

Тейхмюллеръ создаетъ новую философскую систему—«философію персонализма», ибо основаніемъ всей философіи и всей метафизики полагается личность, отдѣльное *я*. Свою философію онъ хочетъ возвыситься надъ односторонностями противоположныхъ теченій въ исторіи философіи, сенсуализма и идеализма, указать, въ чемъ оба эти направленія правы и въ чемъ ошибаются. Есть три рода бытія: 1) Бытіе *субстанціальное*, принадлежащее моему *я*, какъ данное непосредственнаго сознанія. *Я* есть прототипъ всякой субстанціи, и о существованіи другихъ *я* или субстанцій мы заключаемъ только путемъ аналогіи. 2) Бытіе *реальное*, принадлежащее функціямъ *я*. Эти функціи могутъ быть троякаго рода: познавательныя, функціи чувства и воли и функціи движенія. 3) Бытіе *идейное* (*ideelles*), какимъ обладаетъ *содержаніе* всѣхъ функцій, т.-е. понятія, представленія, мотивы и т. д. Для основанія новой и истинной системы нужно было: 1) уловить *единство воли и чувства*; 2) вывести *ощущенія* изъ области теоретической или познавательной способности и доказать, что ощущенія суть сознаваемые (*bewusstwerdende*) акты двигательной способности или функціи; 3) доказать, что познаніе, чувство (воля) и движеніе суть простыя функціи, стоящія между собою въ *координаціи*; 4) различить сознаніе отъ познавательной функціи; 5) доказать принадлежность этихъ функцій одному *я*, безъ котораго онѣ сами по себѣ не имѣли бы смысла и бытія. «Персонализмомъ можно назвать эту систему потому, что *я* непосредственно сознается, какъ единство личности, и всѣ три функціи получаютъ реальное бытіе только вслѣдствіе принадлежности единому *я*». Нужно замѣтить, что понятіе *координаціи* есть одно изъ самыхъ важныхъ въ системѣ Тейхмюллера и играетъ первенствующую роль какъ въ психологіи, такъ и въ логикѣ. Всѣ душевныя функціи координированы между собою, такъ что извѣстная мысль вызываетъ координированное съ нею опредѣленное чувство и извѣстное движеніе. Координаціей объясняется такъ

называемый механизмъ душевной дѣятельности. Въ познавательной области всякое заключеніе совершается также только посредствомъ координированія двухъ или нѣсколькихъ соотносительныхъ точекъ (*Beziehungspunkte*), съ извѣстной точки зрѣнія, въ единство отношенія. Такимъ образомъ всякое заключеніе подводится подъ общій типъ силлогизма, ибо точка зрѣнія соотвѣтствуетъ среднему термину, соотносительныя точки — большому и меньшему, а единство — заключенію. По этому образцу строится вообще всякій продуктъ мысли, ибо указанные элементы, изъ коихъ она строится, вездѣ на-лицо. «Есть лишь одинъ способъ мыслить, состоящій въ нахожденіи извѣстной *системы координатъ*». Началомъ познанія служатъ лишенные познанія данныя сознанія. Чтобы понять это положеніе, надобно твердо помнить различіе познанія и сознанія. Сознаніе есть особая степень интенсивности одной какой-либо изъ элементарныхъ духовныхъ функций; оно означаетъ также и сумму всѣхъ однородныхъ и одновременныхъ (координированныхъ) актовъ. Поэтому къ сознанію нельзя прилагать предикатовъ «ложный» или «истинный», ибо они могутъ относиться лишь къ *идейному* бытію, предмету познавательной функции, а съ самими функциями и съ сознаніемъ, какъ степенью ихъ силы, могутъ координироваться лишь понятія дѣйствительности или недѣйствительности.

Начало познанія образуютъ недающія сами по себѣ знанія — данныя непосредственнаго сознанія, кои соединяются въ недающія знанія комбинаціи (ассоціаціи идей). Далѣе идутъ акты, относящіеся къ недающему знанія сознанію своего я. Третья ступень есть уже знаніе, соединеніе соотнесенныхъ точекъ. «Всякая мысль становится *единствомъ* вслѣдствіе того, что она соединяетъ въ единое соотношеніе опредѣленныя соотносящіяся точки въ извѣстномъ порядкѣ, и одна мысль отличается отъ другой тѣмъ, что содержитъ въ себѣ либо другія точки соотношенія, либо другія точки зрѣнія, т.-е. иной порядокъ соотношенія». «Одна мысль стоитъ въ связи съ другою тѣмъ, что содержитъ въ себѣ или часть или цѣлое другой, т.-е. или имѣетъ тѣ же точки соотношенія, но иной порядокъ, т.-е. иную точку зрѣнія, или ту же точку зрѣнія, но другія точки соотношенія, или, наконецъ, вся другая мысль, т.-е. все единство соотношенія, дѣлается въ системѣ координатъ, т.-е. въ первой мысли, точкою зрѣнія, или одною изъ точекъ соотношенія».

Я опредѣляется, какъ «точка соотношенія, общая для всего даннаго въ сознаниі реального и идейнаго бытія, ибо хотя все прочее и можетъ быть координировано между собою, но безъ координаціи съ *я* ничто не можетъ быть сознаваемо или мыслимо». *Я* остается тождественнымъ самому себѣ по качеству. Различіе простирается лишь на функціи *я*, или на содержаніе этихъ функцій (идейное бытіе). *Я* есть нѣчто простое, не имѣющее никакихъ качествъ, ибо оно предшествуетъ (логически) всякому качеству. Одно *я* или личность отличается отъ другого *я* или другой личности только по отношенію къ ихъ дѣятельностямъ. И такъ *я* тождественны по роду, но различаются лишь въ отношеніи числа. Но каждое отдѣльное *я* тождественно самому себѣ и по числу, т.-е. всегда остается единымъ и тѣмъ же самымъ.

Мы проектируемъ свои представленія и называемъ ихъ внѣшнимъ міромъ. Вселенная состоитъ изъ неисчислимаго множества отдѣльныхъ бытій, монадъ, существъ, или *я*. Наше тѣло относится тоже къ внѣшнему міру и можетъ быть разсматриваемо, какъ комплексъ отдѣльныхъ существъ, соединенныхъ подъ властью одной монады, одного (*я*) сильнѣйшаго между ними (т.-е. нашей души). Тѣло есть координированная система живыхъ силъ двигательной функціи *я*, поскольку эта система сохраняется въ дѣйствительности посредствомъ функцій другихъ подчиненныхъ существъ. Этимъ путемъ объясняется и обмѣнъ веществъ, т.-е. какимъ образомъ тѣло одновременно бываетъ единымъ и многимъ, тѣмъ же самымъ и другимъ: «едино и тождественно себѣ тѣло въ томъ отношеніи, что неизмѣнна координированная система новыхъ силъ нашей двигательной функціи,—многимъ же и другимъ бываетъ тѣло, благодаря вѣчной смѣнѣ чужихъ работниковъ въ нашемъ домоводствѣ». Притомъ, такъ какъ всякое существо имѣетъ свое собственное средоточіе, аналогичное нашему *я*, то оно можетъ лишь между прочимъ стоять въ координаціи съ другимъ существомъ. «Сущность тѣла состоитъ не въ частяхъ, т.-е. не въ существахъ, коими мы путемъ обмѣна веществъ вступаемъ въ соотношеніе, а въ двигательной функціи *я*, и, слѣдовательно, принадлежитъ самому *я* или душѣ,—другими словами, тѣло есть техническій продуктъ, и предполагаетъ въ душѣ уже приобретенное искусство». И потому для души надобно постулировать предсуществованіе. Такимъ образомъ естественно-научная теорія эволюціи истинна, но не въ отношеніи къ цѣлому роду

или виду (въ смыслѣ Дарвина и его приверженцевъ), а по отношенію ко всякому отдѣльному индивиду; ибо всякій прогрессъ и всякое развитіе можетъ быть продѣлываемо персоналистически непричастными времени (zeitlosen) индивидами. «Экономическая (т. е. «домостроительная») техника нашей души точно такъ же безсознательна, какъ механизмъ чтенія, ходьбы». Душа пріобрѣтаетъ себѣ эту технику постепенно въ общеніи съ другими существами. Болѣзнь и смерть объясняются изъ того же принципа: когда какой-либо элементъ въ силу своей собственной двигательной функціи не подчиняется нашему я, то онъ неизбежно производитъ замѣшательство, нарушеніе порядка, или даже уничтоженіе всей нашей технической работы, т. е. болѣзнь и смерть. Но кромѣ внѣшнихъ есть и внутреннія причины гибели технической системы. Всякое произведеніе техники есть законченное цѣлое, раздѣляющееся на начало, середину и конецъ. Точно такъ же всякая функція со временемъ становится все слабѣе, слабѣетъ и власть надъ подчиненными намъ, чужими существами, работающими на насъ, пока связь нашего я съ чужими существами, составлявшими наше видимое тѣло, окончательно не прерывается. Другія существа по инерціи нѣкоторое время продолжаютъ свою работу, къ которой ихъ принуждала наша техника, но извѣстныя причины скоро заставляютъ ихъ вступить въ новыя системы координатъ, и наше тѣло исчезаетъ.

Здѣсь уместно будетъ коснуться вопроса о причинной связи нашего я съ остальными существами, т. е. вопроса, на сколько и какъ я является дѣятелемъ, а также затронуть и категорію причинности вообще. Къ дѣятельности или функціи движенія могутъ относиться три категоріи: потенція (возможность), актъ и живая сила. Когда мы замѣчаемъ въ себѣ самихъ или въ другихъ нѣкоторыя функціи, которыхъ не замѣчаемъ у другихъ, то приписываемъ такимъ существамъ потенцію или способность къ совершенію означенныхъ актовъ. Исходною точкою для признанія такой способности служитъ всегда сама функція или актъ. Съ этою возможностью или способностью мы не вводимъ какой-либо таинственной причины, которая бы сама по себѣ что-либо объясняла,—этою категоріею охватываются лишь извѣстные ряды актовъ, кои могутъ наступать или оставаться въ скрытомъ состояніи, проявляются въ однихъ существахъ и не бываютъ у другихъ. «Все равно, производится-ли функція одинъ разъ или нѣ-

сколько, чрезъ частое повтореніе возникаетъ извѣстное усиленіе что называется также привычкою. Эта категория приписываетъ дѣятелю, въ такомъ случаѣ, «живую силу», такъ какъ онъ безъ чужой инициативы можетъ совершить извѣстный связанный рядъ дѣйствій; она называется и выражается различно, смотря по области, въ какой прилагается: привычкою, добродѣтелью, порокомъ, склонностью, страстью, образомъ мыслей, наукой и искусствомъ. Приобрѣтеніе живой силы служитъ также цѣлью педагогики

Переходимъ къ различенію логическаго строя понятій, основаній и слѣдствій, съ одной стороны, и реальной связи, причинъ и дѣйствій, съ другой. Подъ основаніями надо разумѣть точки соотношенія, а подъ логическими слѣдствіями — единство соотношенія. Система координатъ въ логическомъ смыслѣ простирается лишь на область идейнаго бытія, т.-е. на знаніе, какъ таковое. Но кромѣ чистаго познанія у насъ есть еще другія реальныя функціи, которыя не переходятъ и не транссубстанцируются въ познаніе. Объ этомъ реальномъ бытіи мы, пока оно остается безсознательнымъ, т.-е. пока эти функціи не достигли извѣстной напряженности, не имѣемъ вообще никакого, или только гипотетическое знаніе; когда же эти функціи достигаютъ сознанія, то мы имѣемъ о нихъ одно лишь это сознаніе, которое не есть еще знаніе. Но если мы это сознаніе сдѣлаемъ однимъ изъ основаній или одной изъ точекъ соотношенія нашей познавательной способности, то мы можемъ перейти и къ познанію реальнаго бытія, которое однако никакъ не можетъ объяснить реальность (или совокупность реальнаго бытія) только изъ идейныхъ элементовъ, но можетъ лишь намекать на реальность и давать намъ лишь *семіотическое* знаніе, ибо мы всегда принуждены въ этомъ случаѣ дополнять предметъ намека изъ своего собственнаго сознанія, а безъ такого сознанія мы воспринимали бы только слова безъ смысла. Чрезъ это отношеніе познанія къ реальнымъ функціямъ получается категория, составляющая характеристику для реальнаго бытія, именно категория причины и дѣйствія. Такъ какъ ничего нельзя мыслить безъ координаціи, то всякая реальная функція должна быть поставлена въ связь съ другою реальною функціею, или иначе придется отказаться имѣть какое бы то ни было знаніе.

Какъ пространство и время, такъ и порядокъ причины и дѣйствія не существуетъ, какъ вещь въ чувственномъ мірѣ; подъ

нимъ не разумѣется что-либо дѣйствительное, т.-е. реальная функція, но подобно тому какъ время и пространство суть сначала перспективныя формы порядка, которыя въ послѣдствіи преобразуются въ объективныя, такъ и причина и дѣйствіе сначала перспективно проектируются нами и потомъ уже расширяются въ объективную систему знанія. Какъ только эта категория, независимо отъ мыслящаго субъекта, примѣняется ко всѣмъ существамъ и къ ихъ функціямъ, то мы видимъ себя принужденными расположить все содержаніе сознанія по понятіямъ времени, между тѣмъ какъ сами эти понятія совершенно абстрактны и безсодержательны, не означаютъ собою ничего дѣйствительнаго и не содержатъ въ себѣ специфическихъ идей познанія. Но и это расположеніе по времени, связанное съ сознаніемъ нашихъ функцій и содержанія, не можетъ быть отдѣлено какъ отъ этихъ функцій, такъ и отъ ихъ содержанія или ихъ точекъ соотношенія. Поэтому категория причинности лишь внутри этого разъ навсегда необходимаго порядка можетъ привносить новую точку зрѣнія, съ которой однѣ и тѣ же функціи независимо отъ ихъ хронологическаго порядка стоятъ еще и въ причинной зависимости. Тотъ порядокъ нашихъ функцій, согласно которому не происходитъ ни одно движеніе безъ чувства или акта воли (Тейхмюллеръ сводитъ чувство и волю къ одной душевной способности) и ни одинъ актъ воли безъ представленія, называемъ мы причинною связью и переносимъ эту координацію на существа, съ коими мы вступаемъ въ сношеніе, и вообще на природу со всѣми ея явленіями. Понятіе причины нужно искать въ *я*, которое при данномъ представленіи переживаетъ извѣстное чувство и производитъ такое-то движеніе. Это движеніе есть *дѣйствіе*, *я*, имѣвшее извѣстное представленіе и чувство,—есть *причина*. Такъ какъ *я* непремѣнно должно что-нибудь думать и желать чего-либо, прежде чѣмъ дѣйствовать, т.-е. *двигать*, то въ этихъ координатахъ лежитъ понятіе закона. Мы видимъ, что *я*, какъ причина, связано извѣстнымъ закономъ, который самъ по себѣ не есть причина, а *основаніе* (логическое), ибо такъ какъ мы обладаемъ самосознаніемъ, то мы можемъ познавать представленія и чувствованія и находить общія формы координаціи. Эти системы координатъ находятъ себѣ повсюду подтвержденіе, лишь только мы, въ сношеніяхъ съ подобными намъ существами, предполагаемъ ихъ для объясненія дѣяній и движе-

ній этихъ существъ. Мы встрѣчаемъ трудности лишь при переходѣ къ прочимъ сферамъ природы, которыя не подаютъ признаковъ душевной жизни. Намъ остается лишь просто наблюдать правильную послѣдовательность явленій. Но такъ какъ понятіе временной послѣдовательности уже таитъ въ себѣ причинность, то соотвѣтственно нашему *я* мы должны принять существованіе и во всей природѣ индивидуальных существъ, атомовъ, монадъ, генадъ,—назовите какъ угодно,—въ параллель нашему *я*, чтобы быть въ состояніи разумно объяснить связь между явленіями. Но мы никакъ не можемъ ощущать ихъ функций, а должны заключать о нихъ изъ ощущеній, возникающихъ въ нашемъ сознаніи при общеніи съ ними. Явленіе понимается какъ дѣйствіе, для котораго въ качествѣ причины должно быть налицо произведшее его тѣло, комплексъ атомовъ какого бы то ни было рода. Изъ понятія о причинѣ объясняются различныя категоріи. Напр., поскольку *я*, какъ причина, не производитъ дѣйствіе, а лишь представляетъ его себѣ, оно приписываетъ себѣ *мощь*; причинность въ этомъ случаѣ имѣетъ лишь идейное бытіе. Идейное содержаніе представленія соотносится съ чувствомъ и становится желательнымъ или нежелательнымъ. Поскольку оно желательно, т. е. представляется съ такимъ одобреніемъ чувства, что сообразно съ этимъ *я* употребляетъ въ дѣло свою мощь,—мы называемъ это содержаніе цѣлью и благомъ,—цѣлью по отношенію къ движенію, результатъ коего *я* представляетъ, благомъ—по отношенію къ чувству одобренія.

Коснемся еще важнаго различія между *я* и личностью. Не всякое *я* и не всегда бываетъ личностью. Личность есть *я* въ извѣстномъ состояніи, на извѣстной ступени развитія. Личность основывается на самопознаніи, о которомъ *я* знаетъ, что оно обладаетъ разумомъ, волей, представленіемъ, знаетъ свой характеръ, т. е. общія формы своей воли и т. д. Кромѣ того для личности необходимо метафизическое познаніе: *я* должно поставить себя, какъ существо по отношенію къ другимъ существамъ.

Въ «новой діалектикѣ» особенно замѣчательна глава о «вопросѣ». Вопросъ считается главнымъ двигателемъ діалектики и науки. Онъ играетъ такую же важную роль, какъ у Гегеля понятіе противорѣчія. Такъ какъ въ научной работѣ участвуетъ весь человекъ и работаетъ вся душа, то вопросъ имѣетъ три стороны: практическую (нравственную), техническую и логиче-

скую. Вопросъ есть возникающее, при нѣкоторыхъ условіяхъ познанія и чувства, дѣйствіе я, которое возбуждаетъ воспроизводящую и творческую фантазію, вслѣдствіе чего возникаютъ комбинаціи и гипотезы, которыя находятъ себѣ выраженіе въ вопро- сительномъ предложеніи, или просто въ качествѣ внутренняго состоянія доставляютъ недостающія опредѣленныя координаты, пока познавательная способность не произведетъ, съ своей сто- роны, актовъ критики, и чувство не выскажется такъ или ина- че,—вѣрою-ли, или сомнѣніемъ, удовлетворенностью или безпо- койствомъ. Сообразно съ этимъ, истина есть координація. Вотъ какъ изображается это душевное состояніе: «кто представляетъ себѣ интеллектуальное движеніе точекъ соотношенія и познаетъ ихъ единство въ извѣстномъ порядкѣ, тотъ при этомъ согласіи функцій испытываетъ чувство логическаго удовлетворенія и не найдетъ иного слова, кромѣ «истины», для обозначенія этой об- щей координаціи движенія, познанія и соотвѣтственнаго чувства».

И общій искомый діалектическій методъ познанія опредѣляется, какъ «тотъ порядокъ духовныхъ функцій, посредствомъ котораго въ сознаніе входятъ объективныя координаты искомага знанія». Вся- кій элементъ, данный въ сознаніи, удерживается (тожество), раз- личается отъ прочихъ элементовъ (противорѣчіе) и, какъ коорди- ната, присоединяется къ другимъ (законъ достаточнаго основа- нія), такъ что всѣ три закона описываютъ самое мышленіе. Раз- личіе между индуктивнымъ и дедуктивнымъ методомъ заключает- ся въ томъ, что при индуктивномъ методѣ въ системахъ коорди- натахъ точками соотношенія служатъ данныя непосредственнаго сознанія, при дедуктивномъ—понятія (элементы знанія). При ин- дукціи или требуется установить факты, или дать опредѣленіе понятія даннаго факта. Дедукція тоже распадается на синтети- ческій и аналитическій методъ. Въ первомъ случаѣ, отыскивается единство для координатъ, во второмъ требуется разложить един- ство на координаты. Въ связи съ этимъ стоитъ различеніе знанія семіотическаго и специфическаго. Содержаніемъ и предметомъ второго служатъ лишь продукты мысли и познанія, тогда какъ первое употребляетъ, въ качествѣ матеріала, и данныя непосред- ственнаго сознанія, т. е. данныя всѣхъ трехъ функцій.

Основные признаки своей діалектики авторъ видитъ въ томъ, что 1) дается абсолютный методъ, основывающійся на координа- ции духовныхъ элементовъ, благодаря чему только и могутъ по-

лучаться истина и увѣренность, т. е. удовлетворенность чувства или согласіе воли, такъ какъ въ координаціи душевныхъ способностей выступаетъ абсолютная координація міра; 2) отысканы элементарныя формы, т. е. различные методы выдѣлены въ ихъ элементарной чистотѣ.

Какъ замѣтилъ читатель, терминологія Гейхмюллера совершенно разнится отъ общепринятой, что особенно затрудняетъ передачу взглядовъ этого философа. Впрочемъ, несомнѣнная и глубокая оригинальность и самобытность воззрѣній требовала и особаго языка для своего выраженія.

Евгеній Бобровъ.

М. Гюйо. Происхожденіе идеи времени. Психологической этюдъ. Переводъ съ французскаго А. И. Е—ва. Смоленскъ. 1891.

Какъ извѣстно, послѣднія двадцать пять, двадцать лѣтъ во Франціи философская мысль и дѣятельность обнаруживали признаки сильнаго подъема и живого, энергическаго движенія. Въ этомъ движеніи можно отмѣтить слѣдующія особенно выдающіяся явленія. Съ одной стороны оказалось полное разложеніе французской философской школы, господствовавшей въ промежутокъ между двумя имперіями, извѣстной подъ именемъ *эклетицизма* или *спиритуализма*. Съ другой стороны все болѣе и болѣе началъ терять свое значеніе *позитивизмъ* Конта, игравшій значительную роль въ 50-хъ и 60-хъ годахъ нынѣшняго столѣтія. Въ продолженіе послѣднихъ двадцати пяти лѣтъ мѣсто этихъ двухъ направленій замѣнилось нѣсколькими свѣжими теченіями, которыя хотя и имѣли свои исходные пункты въ философіи Англии и Германіи, но видоизмѣнились во Франціи и получили болѣе или менѣе оригинальное развитіе, благодаря трудамъ самихъ французскихъ философвъ, представляющихъ въ современной республиканской Франціи нѣсколько группъ разныхъ направленій и оттѣнковъ,— группъ, значительныхъ и по числу представителей, и по ихъ энергіи и талантивности. Къ одной изъ этихъ группъ принадлежалъ и Гюйо, мыслитель еще молодой и недавно безвременно умершій; къ ней можно причислить и другихъ, пользующихся вполне заслуженною извѣстностью лицъ, каковы, наприм., Фулье, Тардъ и проч. Еслибъ отъ меня потребовалось дать этой группѣ особую кличку, то я назвалъ бы ее *полупозитивизмомъ*. Пер-

воначальныя основы воззрѣній этой группы лежатъ въ той современной школѣ англійскихъ позитивистовъ, которая ведетъ свое начало отъ Юма, и которой въ послѣднее время болѣе выдающимися представителями были оба Милля (отецъ и сынъ), Бэнъ, въ значительной мѣрѣ Спенсеръ, Селли и другіе. Подобно имъ, и группа французскихъ полупозитивистовъ принципиально уклоняется отъ метафизики и хочетъ быть «научной», причемъ, конечно, у нихъ, какъ и у англичанъ, понятіе какъ этой отвергаемой «метафизики», такъ и понятіе «научности» (и даже науки) оказывается произвольнымъ, неопредѣленнымъ и колеблющимся. Но важная разница между тѣми и другими состоитъ въ томъ, что для англичанъ область положительнаго опыта и основаній науки исчерпывается преимущественно чувственными ощущеніями, которыя кладутся въ основу и психической жизни; французскіе же полупозитивисты придаютъ важное и реальное значеніе и другимъ сферамъ психической жизни, наприм., волѣ, чувствованіямъ и идеямъ. Тѣ и другіе одинаково въ принципѣ отрицаютъ субстанцію, какъ матеріальную, такъ и духовную, и признаютъ только явленія. Но при этомъ отрицаніи, въ силу неизбѣжной для всякаго феноменизма потребности въ точкѣ опоры для необходимаго въ философіи понятія бытія, англійскіе позитивисты или, точнѣе, сенсуалисты впадаютъ въ матеріализмъ, хотя иногда и не сознаютъ этого; французскіе же полупозитивисты, ради той же потребности, кромѣ матеріализма впадаютъ и въ спиритуализмъ, и въ идеализмъ. Поэтому въ ихъ системахъ встрѣчаются черты, въ которыхъ *de facto* какъ бы признаются реальными идеи, духовныя существа и даже наша индивидуальная духовная субстанція или наше *я*. Въ особенности же они расходятся съ англійскими позитивистами въ области нравственной философіи. Они оспариваютъ *гедонизмъ*, *утилитаризмъ* и *эволюционизмъ* англійскаго позитивизма и ставятъ на ихъ мѣсто мораль, приближающуюся къ религіознымъ и метафизическимъ теоріямъ нравственности, хотя все-таки утверждаютъ, что ихъ моральное ученіе «научно» и стоитъ на опытѣ.

Что касается специально Гюйо, то его труды именно въ области моральной философіи впервые и главнымъ образомъ сдѣлали извѣстнымъ его имя. Однако, отдавая полную справедливость таланту изложенія предмета, возвышенности мысли, эрудиціи тонкому критическому такту, которые были обнаружены Гюйо въ

этихъ сочиненіяхъ, я нахожу въ нихъ одинъ важный недостатокъ, а именно—неясность и неудовлетворительность его собственной теоріи морали,—недостатокъ, который, до извѣстной степени, отразился и въ его критикѣ чужихъ воззрѣній.

Разбираемая книга Гюйо—его посмертный и, вѣроятно, потому не отдѣланный трудъ. Во всякомъ случаѣ это сочиненіе значительно уступаетъ другимъ его сочиненіямъ, какъ по отсутствію логическаго порядка и точности въ изложеніи, такъ и по недостатку въ силѣ и ясности мысли, которой особенно мѣшаютъ метафоры и сравненія, обильно разсѣяныя по всей книжкѣ. Есть даже мѣста, представляющія такую путаницу, что совсѣмъ нельзя добраться до ихъ смысла. Въ большинствѣ случаевъ воззрѣнія Гюйо на время представляютъ простыя утвержденія, не подкрѣпленныя достаточными основаніями и убѣдительными доказательствами.

Время, по Гюйо, не объективно. Но однако надлежащихъ доказательствъ этого положенія мы у него не видимъ; напротивъ, встрѣчаются темныя и метафорическія выраженія и фразы, въ которыхъ, пожалуй, время походитъ на нѣчто реальное. Наприм., говоря, что время находится въ зародышѣ даже и у животнаго «подъ формою силы и усилія», Гюйо выражается такъ: «будущее это то, что *передъ* животнымъ и что оно *стремится* взять; прошедшее это то, что *позади* него и чего оно не видитъ» *).

Но если время—не реальность и существуетъ только «въ нашемъ сознаніи», то спрашивается, что же оно такое въ этомъ сознаніи? Оно—идея, отвѣчаетъ Гюйо, т.-е. явленіе, принадлежащее къ нашей познавательной дѣятельности. Но однако рядомъ съ этимъ утвержденіемъ мы встрѣчаемъ и другое выраженіе, по которому время не есть идея, а *чувство*, т.-е. принадлежитъ къ явленіямъ не познавательной, а другихъ психическихъ дѣятельностей. Такое названіе мы встрѣчаемъ не разъ, наприм., на стр. 5, 43, 47 и проч. Особенно ясно это названіе въ одномъ мѣстѣ (стр. 12), гдѣ «идея времени» какъ бы даже противопоставляется «чувству времени».

Если мы остановимся на томъ положеніи Гюйо, что время есть идея, то спрашивается, въ чемъ же состоитъ содержаніе этой идеи? На этотъ вопросъ мы найдемъ у Гюйо нѣсколько

*) Стр. 36. См. также стр. 43, 58 и особенно стр. 49 и 84.

опредѣленій, выражаемыхъ весьма различно и весьма часто фигурально, иносказательно, такъ что эти опредѣленія трудно согласить другъ съ другомъ. Наприм., «форма времени» есть «порядокъ представленій въ одно и то же время различныхъ и сходныхъ, образующихъ множественность степеней» (стр. 26). «Время есть абстракція движенія, $\chi\iota\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ 'а,—формула, помощью которой мы резюмируемъ совокупность отличныхъ другъ отъ друга чувствованій и усилій» (38). На страницѣ 13 пространство названо «картиной реальной и яркой», а время—«тусклымъ сновидѣніемъ».

Уже отсюда видно, что Гюйо не даетъ надлежащаго и удовлетворительнаго вывода идеи времени. И дѣйствительно теорія Гюйо о происхожденіи идеи времени такъ запутана, что нѣтъ возможности различить ту психическую дѣятельность, на почвѣ которой возникаетъ эта идея, и ясно представить себѣ порядокъ, въ какомъ она развивается изъ этой дѣятельности. Ясно только одно, что Гюйо не хочетъ согласиться съ кантіанизмомъ, утверждающимъ, что интуиція времени дана намъ а priori, и что онъ не хочетъ также идти въ вопросѣ о происхожденіи идеи времени по слѣдамъ англійскихъ психологовъ главнымъ образомъ потому, что по ихъ теоріямъ идея времени предшествуетъ образованію идеи пространства и составляетъ ея необходимое условіе. Гюйо же съ своей стороны думаетъ, что идея времени образуется изъ идеи пространства.

Въ своей теоріи происхожденія идеи времени [Гюйо безпорядочно переходитъ отъ одной психической дѣятельности человѣка къ другой. Оказывается, что по его теоріи всѣ онѣ служатъ источникомъ образованія этой идеи, что человѣкъ ничего не зналъ бы о времени и не имѣлъ бы этой идеи, еслибъ у него не было *памяти, воспоминанія*, еслибъ у него не было *движенія*, еслибъ онъ не дѣлалъ *усилій*, чтобъ избѣгать страданій и получать удовольствія, еслибъ онъ не имѣлъ *воли и желаній*. Если выразить весь этотъ безпорядочный и мнимый выводъ Гюйо самымъ краткимъ образомъ, то можно сказать, что человѣкъ знаетъ о времени, потому что онъ—человѣкъ, т.-е. что онъ имѣетъ такія-то и такія-то свойства и способности. Поэтому въ теоріи Гюйо остается совершенно темнымъ, почему животныя и маленькія дѣти, не смотря на то, что они имѣютъ память, воспоминанія, не смотря на то, что они дѣйствуютъ, двигаются, совершаютъ усилія для

избѣжанія страданій и для полученія наслажденій, хотятъ, а все-таки идеи времени не имѣютъ. Гюйо постоянно смѣшиваетъ *условія* образованія идеи времени съ *причиною* ея происхожденія и хотя среди вычисляемыхъ имъ источниковъ ея происхожденія указываетъ и на причину, но ясно не отдѣляетъ эту причину отъ условій. Такъ производя безпорядочно идею или понятіе времени «изъ понятій различія, сходства, множественности, степени и порядка», Гюйо ясно не сознаетъ, а потому, конечно, ясно и не выражаетъ, что всѣ эти понятія вмѣстѣ съ временемъ суть *особые продукты* (категоріи) той дѣятельности человѣка, которая называется *мышленіемъ* и которою человѣкъ *специфически* отличается отъ животныхъ.

Конечно, безъ способности человѣка къ ощущеніямъ, чувствованіямъ, желаніямъ и движеніямъ не было бы у людей ни идеи времени, ни другихъ понятій, но все-таки эти дѣятельности, какъ таковыя, никакимъ образомъ не производятъ идеи времени, т. е. не суть ея причины. Точно такъ же и «понятія различія, сход- и проч.» не суть причины идеи времени, хотя они несомнѣнно ей предшествуютъ и логически, и по времени. Причина идеи времени есть способность человѣка, какъ *мыслящаго существа*, понимать съ *особой точки зрѣнія* (т. е. съ временной) акты всѣхъ своихъ дѣятельностей и располагать ихъ въ особомъ (временномъ) *порядкѣ*. Но тѣ же самые акты, какъ таковыя, могли бы существовать и безъ приложенія къ нимъ точки зрѣнія времени, какъ они и существуютъ у животныхъ и маленькихъ дѣтей *). Слѣдовательно, вмѣсто того чтобы безпорядочно производить идею времени изъ всѣхъ психическихъ дѣятельностей человѣка, Гюйо долженъ былъ указать на мышленіе, какъ на дѣйствительную, специфическую причину идеи времени, и на тѣ моменты умственной жизни человѣка, въ которыхъ это мышленіе производитъ сперва какъ бы первый шагъ съ той точки зрѣнія, которая называется идеею времени, потомъ, все болѣе и болѣе овладѣвая сознаніемъ актовъ человѣческой дѣятельности, постепенно уясняетъ и развиваетъ эту идею и наконецъ вырабатываетъ ее въ той ея полнотѣ, въ которой подводитъ подъ нее всевозможные акты,

*) Для болѣе полного уясненія моей настоящей мысли позволю себѣ указать на выводъ идеи времени, слѣданный мною въ № 3 моего изданія „Свое Слово“.

совершающіеся въ мірѣ и такимъ образомъ дѣлаютъ ее центромъ той человѣческой науки, которая называется исторіей.

Теперь скажу два слова *овесьма странно*мъ пунктѣ въ теоріи Гюйо, а именно о томъ, что онъ производитъ идею времени изъ идеи пространства. Въ этомъ отношеніи англійскіе психологи, которыхъ онъ упрекаетъ, вполне правы. Идея времени не только не происходитъ изъ идеи пространства, но и не можетъ происходить изъ нея, потому что она превосходитъ идею пространства богатствомъ своего содержанія и шириной области своего приложенія. Не только время не есть, по выраженію Гюйо, нѣчто въ родѣ четвертаго измѣренія пространства,—напротивъ, пространство есть въ основѣ своей не что иное, какъ частный случай одновременности. Не входя въ обстоятельныя разсужденія объ этомъ, можно ограничиться только однимъ замѣчаніемъ. По Гюйо, пространство есть «реальная и яркая картина», а время—«тусклое сновидѣніе» (темное понятіе); но возможно-ли, чтобъ идея, происходящая отъ ясной и яркой, вдругъ превратилась въ тусклую и темную. Конечно, это невозможно, ибо ясное содержаніе идеи пространства, вошедши въ идею времени, непременно и въ ней осталось бы яснымъ; а такъ какъ, по Гюйо, время есть не что иное, какъ лишнее пространственное измѣреніе, то очевидно, что это несущественное видоизмѣненіе идеи пространства (т. е. вмѣсто 3 измѣреній 4) не только ничѣмъ не затемнило бы идею пространства, а, пожалуй, сообщило бы ей еще большую яркость и ясность.

А. Козловъ.

Prof. D-r Ludwig Stein, Leibniz und Spinoza, ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Leibnizischen Philosophie. Mit neunzehn Ineditis aus dem Nachlass von Leibniz, Berlin 1890. XVI+362.

Qui me non nisi editis novit, non novit—это выраженіе о себѣ Лейбница въ письмѣ къ Плакцію Л. Штейнъ ставитъ эпиграфомъ къ своему сочиненію, указывая на основное методологическое положеніе, которымъ онъ руководился при изслѣдованіи отношеній Лейбница къ Спинозѣ и генезиса собственной философіи Лейбница. Издавая 2 года назадъ два письма Лейбница о Спинозѣ, Л. Штейнъ писалъ: «Въ методѣ историко-философскаго изслѣдованія незамѣтно происходитъ глубокое измѣненіе, цѣль

котораго направлена къ тому, чтобы понемногу совершенно замѣнить спекулятивно построяющую исторію болѣе точнымъ методомъ. Изысканія этихъ ученыхъ руководствуются не столько возможными отношеніями *мысли* (gedankliche Beziehungen) между отдѣльными философами, сколько дѣйствительными отношеніями *письменными* (schriftliche Beziehungen), которыя можно указать и оправдать документально» (Archiv für Gesch. d. Philos., III. B., 1. Heft). Развивая ту же мысль въ настоящемъ трудѣ, Л. Штейнъ говоритъ, что уже давно сознавалось бесплодіе прежняго метода историко-философскихъ изслѣдованій, гдѣ главную роль играли гипотезы и діалектическія построенія; безконечные споры даже о самыхъ капитальныхъ вопросахъ, наплодившіе цѣлую литературу, показывали неубѣдительность добываемыхъ этимъ методомъ выводовъ, а какія-нибудь случайныя находки, въ родѣ, напр., открытія трактата Спинозы о Богѣ, человѣкѣ и его счастьѣ, ниспровергали эти выводы, обнаруживая непрочность и самого метода. «И вотъ», говоритъ Штейнъ, «безъ шума, но съ сознаниемъ цѣли, вырабатывается теперь небольшое движеніе въ исторіи философіи, цѣль котораго идетъ къ тому, чтобы ввести и въ исторію философіи тотъ историческій методъ, который съ такими блестящими результатами былъ введенъ въ исторію Ранке, и центр тяжести котораго лежитъ въ архивныхъ изысканіяхъ». Систематическіе поиски за новыми матеріалами въ архивахъ и изслѣдованіе постепеннаго *развитія* мыслителей съ ихъ воззрѣніями—вотъ двѣ основныя черты новаго направленія въ исторіи философіи, которое имѣетъ и особый органъ—Archiv für Geschichte der Philosophie, редактируемый самимъ Л. Штейномъ *).

Вопросъ о томъ, былъ-ли Лейбницъ «спинозистомъ», дебатруется уже почти два вѣка, и именно безуспѣшность первыхъ попытокъ освѣтить отношенія между Лейбницемъ и Спинозой,—безуспѣшность, которую Штейнъ объясняетъ неудовлетворительностью стараго метода исторіи философіи,—и побудила Л. Штейна взяться за этотъ вопросъ со средствами новаго метода. Показать методологическое превосходство новаго направленія на конкретномъ примѣрѣ стараго спорнаго вопроса и составляетъ задачу, которую ставить себѣ Л. Штейнъ.

*) Ср. нашу замѣтку о книгѣ *Reicke, Lose Blätter aus Kants Nachlass*, въ I-й кн. „Вопр. Филос. и Психол.“, стр. 96 второго отдѣла.

Существенные результаты своего изслѣдованія Штейнъ самъ формулируетъ слѣдующимъ образомъ: «1) Лейбницъ сравнительно рано познакомился съ именемъ и сочиненіями Спинозы и ревностно изучалъ послѣднія еще до личной встрѣчи съ нимъ; 2) личныя бесѣды обоихъ мыслителей вовсе не носили того безобиднаго характера, какъ это изображаетъ Лейбницъ; напротивъ, наряду съ анекдотами они касались и глубочайшихъ философскихъ проблемъ; 3) съ 1676 года, въ продолженіе приблизительно трехъ лѣтъ, Лейбницъ замѣчательно много занимался ученіемъ Спинозы, не оказывая ему замѣтнаго сопротивленія, такъ что этотъ періодъ можно назвать дружественнымъ Спинозѣ; 4) наконецъ у Лейбница создалась собственная система, которую онъ выработалъ въ полной и сознательной противоположности Спинозѣ, опираясь на Платона, Аристотеля, Ому Аквинскаго и микроорганическія изслѣдованія; на эту систему онъ смотрѣлъ затѣмъ до конца жизни, какъ на могущественный оплотъ противъ опаснаго для религіи натурализма Спинозы» (стр. 252).

Нѣкоторые изъ этихъ результатовъ покажутся, вѣроятно, довольно незначительными и безсодержательными. Въ самомъ дѣлѣ, Штейнъ доказалъ, и притомъ не безъ убѣдительности, что Лейбницъ слышалъ о Спинозѣ нѣсколько ранѣе, интересовался его ученіемъ нѣсколько болѣе, видѣлся съ нимъ нѣсколько чаще, велъ съ нимъ разговоры болѣе серьезные, между прочимъ, о движеніи и доказательствѣ бытія Божія, — вообще, стоялъ къ Спинозѣ ближе, чѣмъ обыкновенно думаютъ; доказано все это дѣйствительно, главнымъ образомъ, по документамъ, хотя, конечно — не безъ помощи разныхъ мелкихъ гипотезъ. Но имѣеть-ли все это какое-либо рѣшающее значеніе въ томъ вопросѣ, который поставилъ себѣ Штейнъ? Вопросъ этотъ въ данномъ случаѣ состоитъ въ слѣдующемъ. Философія Лейбница, родоначальника современнаго спиритуализма, сложилась въ зрѣлую форму, какъ извѣстно — къ 1685—1686 году, когда Лейбницу было уже около 40 лѣтъ; его болѣе близкое знакомство со Спинозой и изученіе философіи послѣдняго, системы механическаго натурализма, относится къ 1675—1680 годамъ, т.-е. къ тому времени, когда *сложившагоя* міровоззрѣнія у Лейбница, на сколько намъ извѣстно, еще не было; спрашивается теперь, былъ-ли Лейбницъ въ эту эпоху своихъ *changements* и *rechangements*, по его выраженію, спинозистомъ, т.-е. послѣдователемъ того ученія, которое намъ извѣ-

стно изъ законченной уже въ эту пору «Этики» Спинозы? Такъ какъ въ позднѣйшихъ своихъ признаніяхъ Лейбницъ иногда выражается, что «нѣкогда онъ склонялся на сторону спинозизма», то спрашивается, какія изъ существенныхъ и характеристичныхъ положеній системы Спинозы признавалъ Лейбницъ и какое это оказало вліяніе на образованіе его собственной системы? Вотъ смыслъ настоящаго вопроса, какъ онъ долженъ быть поставленъ съ точки зрѣнія того направленія, къ которому принадлежитъ Л. Штейнъ.

Къ сожалѣнію, отвѣта на этотъ вопросъ мы у Штейна не находимъ; онъ почти даже и не поставленъ. Характеризуя тотъ періодъ развитія Лейбница, который Штейнъ называетъ «дружественнымъ Спинозѣ», Штейнъ нѣсколько разъ указываетъ на «мягкость тона», которымъ говоритъ Лейбницъ, на его согласіе съ тѣми или другими положеніями Спинозы, которыя однако какъ разъ не заключаютъ ничего характернаго для Спинозы, на извлеченія, которыя дѣлалъ Лейбницъ изъ Этики, на обиліе примѣчаній, которыми онъ снабдилъ ее, и т. п. Кромѣ этихъ, довольно несущественныхъ обстоятельствъ, Штейнъ указываетъ и подробно разсматриваетъ лишь два конкретныхъ случая, гдѣ онъ видитъ несомнѣнное вліяніе Спинозы на Лейбница; это вопросъ о природѣ тѣла и движеніи и такъ называемое онтологическое доказательство бытія Божія. Оба эти случая взяты и освѣщены рѣшительно неудачно и, сверхъ того, обнаруживаютъ у Штейна какое-то странное непониманіе, чтобы не сказать незнаніе, философскихъ ученій Лейбница.

Въ письмахъ Лейбница 1676—1680 гг., посвященныхъ разбору философіи Декарта, въ числѣ основныхъ возраженій противъ послѣдней встрѣчаются, между прочимъ, слѣдующія: невозможность опредѣлять тѣло какъ только протяженіе, невѣрный выводъ законовъ движенія, а затѣмъ и вообще невозможность вывести законы движенія чисто геометрическимъ путемъ. Штейнъ полагаетъ, что эти возраженія у Лейбница были если не возбуждены, то подкрѣплены Спинозой; онъ указываетъ на то, что и Спиноза именно въ этихъ пунктахъ рѣзко возставалъ противъ Декарта; что эти возраженія встрѣчаются въ перепискѣ Спинозы съ Чирнгаузомъ, которую зналъ Лейбницъ, и въ которой Спиноза выражаетъ мнѣніе о невозможности вывести а priori разнообразіе вещей изъ одного понятія протяженія. Но на это нужно замѣтить, что намъ въ точности неизвѣстно, въ чемъ собственно со-

стояли возраженія Спинозы противъ механики Декарта; что же касается вывода разнообразія вещей изъ одного понятія протяженія, то невозможность этого Лейбницъ доказывалъ еще въ 1668 г., въ «Confessio naturae contra atheistas», ранѣе всякаго знакомства со Спинозой; да намъ и вовсе неизвѣстно время, когда бы Лейбницъ думалъ противоположное. Во-вторыхъ, Штейнъ упускаетъ изъ виду то обстоятельство, что 1672—1676 гг. Лейбницъ провелъ въ усиленныхъ занятіяхъ математикой и механикой, познакомился съ величайшими математиками своего времени и въ 1676 г., ранѣе личной встрѣчи со Спинозой, былъ уже изобрѣтателемъ дифференціального исчисления; слѣдовательно, неудовлетворительность Декартовскихъ законовъ движенія Лейбницъ могъ замѣтить, и дѣйствительно замѣтилъ, безъ всякаго побужденія со стороны Спинозы. Штейна опровергаютъ здѣсь факты, которые онъ самъ же приводитъ. Въ томъ письмѣ, которое составляетъ единственный источникъ, откуда видно, что Лейбницъ бесѣдовалъ со Спинозой между прочимъ о движеніи (у L. Stein'a, стр. 54), Лейбницъ говоритъ: «Спиноза не совсѣмъ видѣлъ недостатки Декартовскихъ законовъ движенія; онъ былъ удивленъ, когда я началъ ему доказывать, что эти законы нарушаютъ равенство между причиной и дѣйствиємъ».

Переходимъ ко второму пункту, въ которомъ Штейнъ видитъ вліяніе Спинозы на Лейбница,—онтологическому доказательству бытія Божія. Какъ извѣстно, Лейбницъ вполне признаетъ, что изъ понятія совершеннѣйшаго существа необходимо вытекаетъ его бытіе, такъ какъ бытіе есть одно изъ совершенствъ; но, по его мнѣнію, нужно еще доказать, что совершеннѣйшее существо *возможно*, т.-е. что его понятіе не заключаетъ въ себѣ внутренняго противорѣчія, подобнаго тому, напримѣръ, которое заключается въ понятіи *быстрѣйшаго движенія*. Эта возможность никогда не была доказана ни Декартомъ, ни картезіанцами, а потому и ихъ доказательство бытія Божія, по мнѣнію Лейбница, недостаточно.—Это возраженіе безчисленное множество разъ встрѣчается въ сочиненіяхъ Лейбница, между прочимъ, въ разговорѣ съ картезіанцемъ Экардомъ въ 1677 году, и Лейбницъ неоднократно самъ дѣлалъ попытки самыми различными способами доказать отсутствіе противорѣчія въ понятіи совершеннѣйшаго существа.—Спрашивается, можно-ли усмотрѣть хоть какое-нибудь вліяніе Спинозы на Лейбница въ этомъ пунктѣ?

Л. Штейнъ изображаетъ положеніе дѣла въ слѣдующемъ видѣ: при личномъ свиданіи со Спинозой, Лейбницъ «самымъ горячимъ образомъ защищалъ предположеніе Декарта, что существо совершеннѣйшее существуетъ (*quod ens perfectissimum existit*). Но какая перемѣна произошла въ четыре мѣсяца, лежашіе между разговорами со Спинозой и съ Экгардомъ! Теперь онъ совершенно отвергаетъ картезіанское доказательство, *потому что Декартъ построилъ его на понятіи совершеннѣйшаго существа*. Какую же формулу доказательства предлагаетъ онъ взамѣнъ отвергнутой? А вотъ какую: Существо, къ сущности котораго принадлежитъ существованіе, существуетъ необходимо; Богъ есть существо.... и т. д., слѣдовательно, Богъ необходимо существуетъ. Это доказательство почти *дословно* совпадаетъ съ тѣмъ, которое Спиноза болѣе десяти лѣтъ передъ тѣмъ излагалъ въ письмахъ къ Хр. Гюйгенсу» (стр. 89; курсивы автора). Отсюда Штейнъ выводитъ, что здѣсь Лейбницъ стоялъ «на почвѣ спинозизма» (стр. 90); и что недостаточность Декартовой формулы онъ увидалъ благодаря личному вліянію Спинозы (стр. 98).

Признаемся, намъ даже кажется страннымъ, какъ можно было до такой степени извратить факты, совершенно очевидные. «Документально» положеніе дѣла заключается въ слѣдующемъ. При свиданіи въ Гагѣ Лейбницъ читалъ Спинозѣ свое доказательство «*quod ens perfectissimum existit*» (оно напечатано у Штейна въ приложеніяхъ, стр. 281, и въ собраніи Гергардта, т. VII, стр. 261); цѣль его—доказать именно ту посылку, которой недоставало у Декарта, т.-е., что всѣ совершенства согласимы, совмѣстны другъ съ другомъ (*composibiles sunt omnes perfectiones*), откуда Лейбницъ и выводитъ возможность субъекта всѣхъ совершенствъ (*datur ergo subjectum omnium perfectionum, sive Ens perfectissimum*). Затѣмъ, въ разговорѣ съ Экгардомъ, изложенномъ самимъ Лейбницемъ (собраніе Гергардта, т. I, стр. 212 и слѣд.), послѣдній доказываетъ недостаточность Декартова аргумента о бытіи *Ens perfectissimum*; для этого Лейбницъ сначала приводитъ его въ болѣе сжатую форму—именно ту, которую мы привели выше въ выпискѣ изъ Штейна (*mihі vero videri hoc argumentum reddi posse compendiosius, sublata perfectionum mentione, si scilicet sic argumentemur: Ens, de cujus essentia est existentia* и т. д.); а затѣмъ возражаетъ: можно сомнѣваться, не заключаетъ-ли въ себѣ противорѣчіе существо, къ сущности котораго принадле-

жить существованіе (*respondeo, dubitari posse, an Ens, de cuius essentia est existentia, non implicet contradictionem*),—а слѣдовательно, остается еще доказать возможность такого понятія (*superest ergo, ut ostendamus, talem conceptum possibilem esse*). Потому то же возраженіе приводится и противъ первой формулы доказательства, основанной на понятіи совершеннѣйшаго существа.

Такимъ образомъ, отношеніе Лейбница къ картезіанскому доказательству бытія Божія *буквально* одинаково, какъ на свиданіи со Спинозой, такъ и въ разговорѣ съ Экардомъ. Лейбницъ не только не «сталъ на почву спинозизма», но облачаетъ аргументъ Декарта въ форму, данную ему Спинозой только для того, чтобы *тѣмъ очевиднѣе* его опровергнуть. А между тѣмъ предполагаемое измѣненіе отношенія Лейбница къ онтологическому доказательству приводится Штейномъ, какъ рѣшающій аргументъ въ пользу глубокаго вліянія Спинозы на Лейбница въ эту эпоху.

Точно такъ же совершенно несостоятельны и болѣе общія указанія Штейна, будто подъ вліяніемъ встрѣчи со Спинозой, въ первое время своего пребыванія въ Ганноверѣ, Лейбницъ держался механическаго воззрѣнія на явленія природы, будто онъ подъ впечатлѣніемъ «Этики, доказанной геометрическимъ способомъ» высказывалъ такіе взгляды, какъ, наприм., въ письмѣ къ Конрингу: «физика на столько понятна, на сколько она сводится къ геометрии.... Естественная наука (*philosophia naturalis*) есть не что иное, какъ, такъ сказать, конкретная математика» и т. под. (*L. Stein*, стр. 73—75). Это—цѣлый рядъ существенныхъ недоразумѣній. Прежде всего, между математическимъ воззрѣніемъ на міръ и методомъ доказательства, какъ онъ примѣненъ въ Этикѣ Спинозы, существуетъ громадная разница: «математическаго» въ собственномъ смыслѣ въ Этикѣ нѣтъ ничего; и Лейбницъ прекрасно понималъ эту разницу. Во-вторыхъ, хотя Лейбницъ постоянно, съ самаго ранняго времени, настаивалъ на необходимости строгихъ доказательствъ *in forma*, онъ, такъ же какъ и Декартъ, никогда не ставилъ высоко именно тотъ способъ аргументаціи, который Спиноза называлъ геометрическимъ. Въ-третьихъ, «геометрической» методъ вовсе не есть оригинальный признакъ Спинозы, но былъ очень распространеннымъ приѣмомъ доказательства въ XVII вѣкѣ вообще; между прочимъ Лейбницъ уже въ первыхъ своихъ письмахъ и сочиненіяхъ, гораздо раньше своего настоящаго знакомства со Спинозой, часто приводитъ въ примѣръ, въ нѣсколько ироническомъ

тонѣ, нѣкогда Абдіаса Трея, который изложилъ геометрическимъ методомъ Аристотелевскую физику, чтобы не одни картезианцы хвастались этимъ методомъ, — *ne soli cartesiani geometrica methodo gloriarentur*. Наконецъ, одной изъ самыхъ раннихъ идей юноши Лейбница была, какъ извѣстно, его мысль о всеобщей наукѣ и универсальномъ методѣ, *scientia generalis* и *calculus universalis*, частнымъ случаемъ которыхъ онъ считалъ самую геометрію и алгебру. Однимъ словомъ, о какомъ бы то ни было вліяніи въ вышеуказанномъ отношеніи Спинозы на Лейбница не можетъ быть и рѣчи. — Еще болѣе справедливо это въ примѣненіи къ механическому міровоззрѣнію Спинозы, вліяніе котораго, по мнѣнію Штейна, отразилось на Лейбницѣ. Спиноза не былъ ни единственнымъ, ни даже самымъ характернымъ представителемъ этого направленія. Механическое объясненіе міра было лозунгомъ всего XVII вѣка; на прочную научную почву оно было поставлено трудами величайшихъ мыслителей XVII вѣка, Галилея, Декарта, Бойля, Гука, Гюйгенса, — не говоря уже о цѣлой массѣ менѣе извѣстныхъ представителей науки того времени. Спиноза не принималъ непосредственнаго участія въ этомъ великомъ научномъ движеніи XVII вѣка, создавшемъ современное математическое естествознаніе. Лейбницъ же не только хорошо зналъ и понималъ это научное движеніе ранѣе всякаго знакомства со Спинозой, но еще въ 1671 году построилъ на чисто механическихъ началахъ цѣлую систему міра, въ родѣ Декартовыхъ *Principia philosophiae* — въ своей *Hypothesis physica nova*; механическаго объясненія конкретныхъ процессовъ природы Лейбницъ держался принципиально и требовалъ *всегда*, до самаго конца своей жизни, никогда ему неизмѣняя; оригинальность Лейбница состоитъ въ томъ, что онъ *вмѣстѣ съ тѣмъ* видѣлъ въ механическихъ законахъ и вообще во всѣхъ основныхъ законахъ природы имманентную цѣлесообразность, съ замѣчательнымъ остроуміемъ примѣняя этотъ принципъ даже въ чисто математическихъ доказательствахъ физическихъ теоремъ (наприм., теоремъ оптики). Но это послѣднее обстоятельство не имѣетъ въ настоящемъ вопросѣ никакого значенія, такъ какъ Лейбницъ *всегда*, и до и послѣ знакомства со Спинозой, придавалъ міру въ той или другой формѣ общее телеологическое значеніе, при полномъ сохраненіи механическаго характера его конкретныхъ явленій и процессовъ; напомнимъ юношеское выра-

женіе Лейбница: міръ есть *horologium Dei*. Однимъ словомъ, Спиноза не игралъ *ровно* никакой роли въ механическомъ міровоззрѣніи Лейбница: Лейбницъ взялъ его изъ научнаго движенія XVII вѣка, однимъ изъ крупнѣйшихъ представителей котораго былъ онъ самъ.

Такимъ образомъ мы приходимъ къ заключенію, что Л. Штейнъ не подвинулъ ни на шагъ рѣшенія вопроса объ отношеніяхъ между философіями Лейбница и Спинозы. Вслѣдствіе этого теряетъ свое значеніе и глава о генезисѣ ученія о монадахъ, благодаря совершенно неправильному освѣщенію указаннаго вопроса. Если же Л. Штейнъ думаетъ, что въ извѣстной намъ исторіи развитія Лейбница есть пробѣлъ, который можно наполнить только предположеніемъ вліянія Спинозы (стр. 25—26), то пробѣлъ этотъ объясняется частью тѣмъ, что исторія *развитія* Лейбница стала предметомъ изученія лишь недавно,—частью тѣмъ, что мы обладаемъ сравнительно не богатымъ матеріаломъ именно изъ той эпохи, когда въ тиши и постепенно назрѣвало міровоззрѣніе Лейбница, частью—и главнымъ образомъ—тѣмъ, что Штейнъ въ своемъ изученіи упустилъ изъ виду два изъ самыхъ *существенныхъ* факторовъ, вліявшихъ на образованіе системы Лейбница: это математическая физика (въ широкомъ смыслѣ) XVII вѣка и идеи Лейбница о всеобщей наукѣ и универсальномъ методѣ. Какъ не пришелъ въ голову Штейна такой вопросъ: неужели у Лейбница, могущественный умъ котораго владѣлъ всѣмъ знаніемъ своего времени и все стремился привести въ гармонію, могли пройти безслѣдно для его философіи жизненный нервъ науки его вѣка и его собственная самая задушевная мечта?

Какъ же нужно отвѣчать на вопросъ, былъ-ли Лейбницъ «спинозистомъ»? Прежде всего, Лейбницъ никогда не былъ *полнымъ* послѣдователемъ міровоззрѣнія Спинозы, и послѣднее никогда не было «необходимымъ переходнымъ моментомъ» въ развитіи Лейбница; таковъ по крайней мѣрѣ выводъ изъ всѣхъ извѣстныхъ намъ прямыхъ и косвенныхъ данныхъ. Между тѣмъ Лейбницъ отзывается о себѣ, что когда-то онъ склонялся на сторону спинозизма; въ письмахъ онъ довольно часто говоритъ, что онъ согласенъ со многими мнѣніями и доказательствами Спинозы. Является вопросъ, въ *какой мѣрѣ* и въ *какихъ сторонахъ* Лейбницъ «склонялся къ спинозизму»? Прямыхъ, «документальныхъ» данныхъ для разрѣшенія этого вопроса мы не имѣемъ. Но, во-пер-

выхъ, мы знаемъ, къ какимъ сторонамъ спинозизма Лейбницъ на-вѣрное *не* склонялся. Въ письмѣ къ Жюстелю, написанномъ че-резъ годъ послѣ смерти Спинозы, Лейбницъ называетъ «парадок-сальными» между прочимъ слѣдующія мнѣнія Спинозы: что Богъ мыслить, но не имѣетъ ни разума, ни воли, что все происходитъ съ роковою необходимостью, что Богъ дѣйствуетъ не по цѣли, а по необходимости природы, и т. п. Это тѣ же положенія, ко-торыя Лейбницъ считаетъ вытекающими изъ философіи Декарта и противъ которыхъ онъ постоянно возражаетъ въ своихъ пись-махъ, относящихся къ тому же періоду. Легко замѣтить, что это какъ разъ тѣ стороны философіи Спинозы, которыя рѣзче всего противорѣчили *телеологическому* міровоззрѣнію Лейбница, гдѣ Богъ рассматривается какъ высшій разумъ, начало закономерности и цѣ-лесообразности, духовная субстанція, производящая и устрояющая міръ, какъ гармоническое цѣлое,—воззрѣніе, которое въ разныхъ формахъ проходитъ черезъ *всю* періоды философіи Лейбница. Здѣсь, значитъ, Лейбницъ послѣдователемъ Спинозы не былъ. Во-вто-рыхъ, впослѣдствіи, когда Лейбница укоряли въ «спинозизмѣ», онъ постоянно выдвигалъ *одинъ* пунктъ философіи Спинозы и возражалъ, что именно *монадами* уничтожается ученіе Спинозы, и что Спиноза былъ бы правъ, если бы не было монадъ. Что же уничтожается монадами? Отрицаніе самостоятельности конечныхъ существъ, ученіе, что они составляютъ лишь преходящія опредѣ-ленія Божества. Не былъ-ли Лейбницъ одно время послѣдовате-лемъ именно той стороны спинозизма, къ которой онъ впослѣд-ствіи относился наиболѣе щекотливо и страстно? Это—предполо-женіе весьма вѣроятное. Тогда, слѣдовательно, Лейбницъ пред-ставлялъ себѣ Бога, какъ *единую субстанцію* (но, согласно сво-ему основному воззрѣнію—Субстанцію-Разумъ), *преходящія опре-дѣленія которой* (мысли) *и суть конечныя существа*, лишенные самостоятельности, субстанціальности. Слѣды такого воззрѣнія ясно замѣтны въ *Discours de la métaphysique* 1685 г. *), въ которомъ фи-лософія Лейбница является уже сложившеюся въ общемъ; есть отраженіе его даже въ Монадологіи **), послѣднемъ изъ про-

*) Напр. § XIV: «сотворенныя субстанціи зависятъ отъ Бога, который сохра-няютъ ихъ и даже непрерывно производитъ ихъ путемъ нѣкотораго рода эма-націи, подобно тому какъ мы производимъ наши мысли». Ср. также § XXVIII, опредѣленія субстанціи въ § VIII и мног. друг.

**) Ср. § 47.

изведеній Лейбница. И дѣйствительно, *эту* сторону спинозизма Лейбницъ могъ преодолѣть окончательно и въ положительномъ смыслѣ лишь тогда, когда онъ вполнѣ выработалъ понятіе *индивидуальной субстанции*—монады, хотя возставать противъ такого ученія Лейбницъ началъ очень рано, какъ показываетъ то же письмо къ Жюстелю, на которое мы уже указывали выше.—Конечно, могли быть и другія положенія изъ ученій Спинозы о познаніи, объ аффектахъ, съ которыми соглашался Лейбницъ; но для опредѣленія ихъ мы не имѣемъ достаточныхъ данныхъ, да это и не имѣетъ рѣшающаго значенія въ томъ вопросѣ, который мы изслѣдуемъ.

Мы потому остановились съ такою подробностью на книгѣ Л. Штейна, что онъ является однимъ изъ самыхъ крупныхъ представителей въ томъ направленіи исторіи философіи, выразителемъ котораго служитъ *Archiv für Geschichte der Philosophie*; къ сожалѣнію, недостатками Штейна замѣтно страдаетъ и весь его журналъ. Читая книгу Штейна, обнаруживающую въ авторѣ, несомнѣнно, очень большую эрудицію, не рѣдко чувствуешь, какъ часто въ ней цѣль изслѣдованія забывается за «методомъ», а иногда и просто смѣшивается съ предварительными стадіями разработки сырого матеріала. Выше мы указали на методологическія предположенія Штейна: и въ нихъ многое возбуждаетъ сомнѣнія. Неужели научныя заслуги Ранке покоятся только на томъ, что онъ работалъ надъ «архивнымъ» матеріаломъ, и неужели для новаго направленія исторіи философіи такъ важны «архивныя изысканія»? Неужели же, какъ только этотъ «архивный» матеріалъ будетъ напечатанъ, какъ только *inedita* станутъ *edita*,—исчезнетъ и существенная сторона метода? А затѣмъ, вѣдь отъ архивовъ еще очень далеко до науки, какъ отъ подземелья до неба. Далѣе, стремленіе изслѣдовать *schriftliche Beziehungen* вмѣсто *gedankliche Beziehungen* очень часто переходитъ у Штейна въ полное забвеніе послѣднихъ, въ мелочное сопоставленіе отдѣльныхъ словъ, обрывковъ фразъ, часто безъ всякой связи съ тѣмъ, что стоитъ прежде и послѣ, не говоря уже о связи съ цѣлымъ воззрѣніемъ мыслителя или направленіемъ его эпохи; отсюда и происходитъ, что Штейнъ, ставя своею цѣлью микроскопическое изслѣдованіе, дѣлаетъ массу ошибокъ, иногда грубыхъ, въ этихъ же самыхъ мелочахъ. Выражая пренебреженіе къ гипотезамъ, которыя, конечно, составляютъ душу всякаго изслѣдованія, Штейнъ на дѣлѣ по-

стоянно прибѣгаетъ къ цѣлому ряду мелкихъ гипотезъ, часто даже строя ихъ другъ на другѣ, какъ карточные домики. Въмѣсто попытки изслѣдовать *развитіе мысли* философа, мы встрѣчаемъ кропотливое нанизываніе на хронологическую нить мелкихъ фактовъ и отдѣльныхъ фразъ; Штейнъ указываетъ рядъ совершенно несущественныхъ положеній, которые Лейбницъ будто бы заимствовалъ то у того, то у другого схоластика, а между тѣмъ упускаетъ изъ вниманія все вліяніе на философію Лейбница его научныхъ изслѣдованій, или упорно повторяетъ въ разныхъ мѣстахъ о томъ, что Лейбница удалили отъ Спинозы церковные предразсудки,—недостатокъ, которымъ Лейбницъ страдалъ очень мало.

Культь мелочи ради мелочи, факта ради факта, и даже метода ради метода, неизбѣжно приводитъ къ тому, что важное теряетъ всякое отличіе отъ неважнаго. Замѣчательно, что самое лучшее мѣсто въ книгѣ Штейна — это то, гдѣ онъ изслѣдуетъ исторію происхожденія у Лейбница термина монады; Штейнъ очень обстоятельно и не безъ остроумія доказываетъ, что этотъ терминъ заимствованъ Лейбницемъ не у Дж. Бруно, не у Николая изъ Кузы, а у Фр. М. ванъ-Гельмонта, около середины 1696 года; но заимствованіе касалось только слова и больше ничего. Слѣдовательно, этотъ фактъ заимствованія термина рѣшительно ничего не выясняетъ въ ученіи о монадѣ,—что признаетъ и самъ Штейнъ. А между тѣмъ этотъ терминологическій вопросъ выясненъ безупречно, даже изящно съ точки зрѣнія метода.— Но такія методологическія упражненія надъ вопросами несущественными или и вовсе праздными (явленіе къ сожалѣнію слишкомъ обычное въ современной историко-филологической наукѣ) развѣ это не то же, что французы называютъ *minauder dans le vide*?

В. Преображенскій.

М. И. Каринскій. Безконечное Анаксимандра. Спб. 1890. 151 стр.

Интересъ ученой монографіи проф. Каринскаго далеко не исчерпывается разъясненіемъ предмета, указаннаго въ ея заглавіи. Направляясь къ своей главной цѣли, онъ высказываетъ много весьма цѣнныхъ замѣчаній о пониманіи безконечнаго и другими древнѣйшими мыслителями, такъ что по его монографіи можно почти безъ перерывовъ прослѣдить судьбу этого понятія отъ Фалеса до Аристотеля включительно. Что касается характера раз-

смаатриваемой работы, то ея отличительною чертой служить полнѣйшая самостоятельность. Авторъ знаетъ только одинъ авторитетъ—свидѣтельства древнѣйшихъ писателей (Аристотеля, его комментаторовъ и позднѣйшихъ доксографовъ) и раскрываетъ свой взглядъ на безконечное Анаксимандра въ цѣломъ рядѣ мастерскихъ историко-критическихъ анализовъ этихъ свидѣтельствъ. Впрочемъ, онъ отнюдь не обходитъ и «вторыхъ» источниковъ, но относится къ нимъ всегда критически, то дополняя ихъ, то поправляя, то иногда и совсѣмъ отвергая.

Руководясь вѣрнымъ научнымъ тактомъ, авторъ начинаетъ свое изслѣдованіе съ простѣйшаго,—съ той «стороны въ ученіи Анаксимандра о безконечномъ, разъясненіе которой не нуждается въ ссылкахъ на другіе его взгляды». Именно, онъ показываетъ, что Анаксимандръ смотрѣлъ на происхожденіе всего изъ начала, какъ на процессъ выдѣленія (а не разрѣженія и уплотненія,—это взглядъ другой группы физиковъ), причемъ выдѣленіе для него не было абстрактнымъ терминомъ, такъ какъ «идея выдѣленія проводилась имъ послѣдовательно и настоятельно даже въ подробностяхъ» мірообразовательнаго процесса. Отсюда, конечно, вытекало, что «безконечное какимъ-то образомъ искони содержитъ, заключаетъ въ себѣ то разнообразіе качественности, изъ котораго состоитъ міръ», что оно есть, слѣдовательно, единое, хотя и способное разлагаться на многое, или, выражаясь въ терминахъ Аристотеля, *единое сложное и равночастное*, т.-е. вполне однородное, вслѣдствіе совершеннѣйшаго смѣшенія его ингредиентовъ, бытіе (*ἐν συνθετον, ὁμοιομερές*). Сочетаніе въ мысли однородности и составности даетъ представленіе о среднемъ, промежуточномъ между качественностями (стихіями) бытіи, или—опять въ терминахъ Аристотеля—о «промежуточномъ между стихіями тѣлѣ». И такъ какъ, по Аристотелю, въ системахъ древняго міра идея составности первоначала фактически соединялась съ пониманіемъ его, какъ промежуточнаго вещества между огнемъ и воздухомъ, точно такъ же, какъ идея простоты начала—съ пониманіемъ его въ смыслѣ средняго вещества между воздухомъ и водою; то, по мнѣнію автора, и нужно думать, что Анаксимандръ смотрѣлъ на безконечное, какъ на «вещество среднее между огнемъ и воздухомъ». Справедливо думая, что «разъясненіе взгляда Аристотеля на Анаксимандрово безконечное можетъ лишь въ томъ случаѣ достигнуть желательной полноты, устраняющей всѣ недоумѣнія,

когда будетъ названо имя (неизвѣстнаго доселѣ) представителя ученія» о простомъ среднемъ, т.-е. промежуточномъ между воздухомъ и водою началѣ, авторъ рядомъ сложныхъ и остроумныхъ догадокъ доходить до усвоенія этого ученія Архелаю, причемъ во взглядѣ Архелая видитъ логически-необходимую поправку не критическаго Анаксагорова пониманія начала въ смыслѣ «смѣшенія». Полученный выводъ, т.-е. что Анаксимандрово безконечное, въ отличіе отъ Архелаева простаго начала, было промежуточнымъ между огнемъ и воздухомъ, равночастнымъ составнымъ бытіемъ, и что, слѣдовательно, нельзя говорить, какъ это дѣлаетъ большинство историковъ философіи (Шлейермахеръ, Брандисъ, Целлеръ, Натторпъ) о неопредѣленности Анаксимандрова безконечнаго въ смыслѣ его полной безкачественности,—этотъ выводъ авторъ косвенно подтверждаетъ затѣмъ анализомъ свидѣтельствъ Теофраста.

Закончивъ этимъ выясненіе одной стороны вопроса, именно—Анаксимандрова взгляда на *природу безконечнаго*, авторъ переходитъ къ другой сторонѣ его и твердою рукою, въ нѣсколькихъ выпуклыхъ штрихахъ обрисовываетъ Анаксимандрово ученіе *о вѣчномъ движеніи въ безконечномъ и о самой его безконечности*. И прежде всего, примыкая къ Тейхмюллеру, онъ опредѣляетъ значеніе употребляемаго въ свидѣтельствахъ объ Анаксимандровомъ безконечномъ термина «движеніе» въ смыслѣ движенія *пространственнаго* или *вращательнаго*. Однако онъ вовсе не находитъ возможнымъ утверждать вмѣстѣ съ Тейхмюллеромъ, будто безконечное во всей своей цѣлости погружено въ процессъ вращательнаго движенія и обнято однимъ движеніемъ. Онъ утверждаетъ гораздо меньше, именно, что по Анаксимандру «вращательное движеніе неба (нашего, равно какъ и другихъ міровъ) *относится къ вѣчному движенію*, входитъ въ его составъ», или, говоря иначе, акты «вращательнаго движенія, порождающіе и разрушающіе міры, *должны относиться къ актамъ вѣчнаго движенія*». Изъ сопоставленія ученія Анаксимандра о вѣчномъ движеніи съ столь же несомнѣннымъ ученіемъ его объ ограниченности (пространственный и временной) нашего, равно какъ и всѣхъ другихъ міровъ, проф. Каринскій дѣлаетъ тонкій и остроумный выводъ Анаксимандрова ученія «о безчисленныхъ мірахъ, *смѣнная жизнь которыхъ должна наполнить вѣчность*», и далѣе—о пространственной безпредѣльности начала, постулируемой *вѣчнымъ чередованіемъ міровъ*. Аристотель смотрѣлъ на смѣняющіе другъ

друга міры у Анаксимандра, какъ на «развивающіеся изъ различныхъ частей безконечнаго», такъ что «вѣчное движеніе, представляемое во всей его цѣлости, было въ глазахъ Анаксимандра послѣдовательнымъ движеніемъ мірообразовательныхъ процессовъ все далѣе и далѣе въ глубь его безконечнаго».

Таково въ общихъ чертахъ содержаніе монографіи проф. Каринскаго. Опредѣляя въ заключеніе ея значеніе Анаксимандрова ученія о безконечномъ, авторъ между прочимъ говоритъ, что здѣсь мы «присутствуемъ на торжествѣ великаго открытія безконечности бытія», свѣтъ котораго давалъ высокое удовлетвореніе мыслящему сознанию той эпохи. Намъ кажется, что подобное же впечатлѣніе должна произвести и многоученая работа автора на современнаго историка философіи. До нея въ исторіи «Анаксимандрова вопроса» царилъ невообразимый хаосъ. Даже знатоки дѣла нерѣдко запутывались въ противорѣчійхъ, не говоря уже о неспециалистахъ, которые въ своихъ истолкованіяхъ философіи Анаксимандра иногда доходили до положительныхъ абсурдовъ и самопротиворѣчій. У автора противорѣчія разрѣшаются, путаница исчезаетъ, хаосъ просвѣтляется, и, вѣроятно, его монографія проливаетъ въ темную область нашего вопроса свѣтъ не менѣе яркій, чѣмъ тотъ, которымъ, по его истолкованію, озарило древнюю мысль открытіе самого Анаксимандра.

Это не значитъ, однако, что выводы почтеннаго профессора повсюду представляютъ одинаковую прочность. Его пониманіе Анаксимандрова безконечнаго въ смыслѣ бытія единаго, составнаго и равночастнаго, его дедукція безконечности первоначала изъ ученія о вѣчномъ движеніи, его истолкованіе безконечности какъ именно пространственной,—все это по нашему мнѣнію обосновано твердо и должно войти въ науку въ качествѣ безспорныхъ положеній. Но весьма сомнительно, чтобы Анаксимандръ находилъ въ своемъ безконечномъ ту качественную опредѣленность, какую усваиваетъ ему авторъ,—чтобы онъ видѣлъ въ немъ «промежуточное между огнемъ и воздухомъ тѣло». Намъ поражаетъ въ обширныхъ разсужденіяхъ автора объ этомъ предметѣ (43—65) одно обстоятельство: у него масса косвенныхъ соображеній, очень тонкихъ и остроумныхъ, и ни одного рѣшительнаго, неопровержимаго довода, ни одного яснаго свидѣтельства, котораго бы нельзя было наклонить также и въ противоположную сторону. Въ частности мы недоумѣваемъ, какимъ образомъ авторъ,

обыкновенно весьма чуткій къ анахронизмамъ, въ данномъ случаѣ просматриваетъ по нашему мнѣнію несомнѣнный анахронизмъ: мы совершенно согласны, что «философу, который имѣлъ впереди себя только Фалеса съ его ученіемъ о происхожденіи всего изъ воды, едва-ли пришло бы на мысль доказывать, что ни воздухъ, ни огонь не могутъ быть безконечными началами бытія» (стр. 37); но болѣе-ли вѣроятно, что этотъ философъ станетъ доказывать тожество начала съ бытіемъ промежуточнымъ между огнемъ и воздухомъ? Обращеніе къ представленіямъ огня и воздуха въ послѣднемъ случаѣ, конечно, нисколько не понятнѣе, чѣмъ въ первомъ, и именно потому, что тѣхъ «другихъ философовъ» (43), которыми указанные стихіи считались за начала, пока еще не было. Мы, конечно, не склонны думать, чтобы нашимъ замѣчаніемъ хоть сколько-нибудь уравнивались сложныя соображенія автора; но полагаемъ, что его достаточно, чтобы воздержаться отъ поспѣшной замѣны новымъ взглядомъ прежняго, по которому Анаксимандрово безконечное *въ качественномъ, отношеніи* было началомъ неопредѣленнымъ, тѣмъ болѣе, что этотъ взглядъ до самаго послѣдняго времени находитъ поддержку въ средѣ компетентныхъ историковъ (Целлеръ, Виндельбандъ). Во всякомъ случаѣ намъ кажется, что взгляды проф. Каринскаго по этому вопросу требуютъ пересмотра.

Въ заключеніе замѣтимъ, что рассматриваемая монографія, какъ и другія работы того же автора, изложена съ образцовою точностью: онъ высказываетъ свои сужденія сдержанно и формулируетъ ихъ всегда строго, что, впрочемъ, иногда, особенно въ случаѣ нерѣшительности приговора, влечетъ за собою нѣкоторую отвлеченность и тяжеловатость изложенія. Если мы прибавимъ къ этому специальность предмета, которая невольно заставляетъ заключать зерно мысли въ твердую скорлупу специальной терминологіи, то легко поймемъ, что его книга не можетъ быть отнесена къ числу общедоступныхъ. Ее прочтетъ только специалистъ, но за то даже и специалистъ найдетъ въ ней много новаго и поучительнаго.

Алексій Введенскій.

O. Plümacher. Der Kampf um's Unbewusste. Nebst einem chronologischen Verzeichniss der Hartmann-Litteratur 1868—1890. Zweite Auflage. Leipzig 1890.

Г-жа Плюмакеръ поставила себѣ цѣлью защитить отъ нападе-

ній критики основные принципы философіи безсознательнаго, не касаясь ихъ практическихъ слѣдствій, о которыхъ трактуеть другое ея сочиненіе: «Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart». Авторъ держится необыкновенно высокаго мнѣнія о философскихъ нововведеніяхъ Гартмана: «какъ христіанство было не *нарушеніемъ закона*, а его *исполненіемъ*, такъ и философія безсознательнаго можетъ сказать про себя, что она впервые (!) сдѣлала возможнымъ *исполненіе* науки, такъ какъ только пониманіе матеріальной природы какъ безсознательнаго духа завершаетъ научное міропониманіе» (101).

Г-жа Плюмахеръ предвѣряетъ свою апологію замѣчаніемъ, что она беретъ подъ свою защиту не абсолютное согласіе гартмановскихъ построеній съ дѣйствительностью, а только ихъ логическую сторону: пусть это будетъ только философія видимости, — она все-таки можетъ быть высочайшей формой философскаго познанія. Такимъ образомъ, авторъ отказывается отъ борьбы съ тѣми нападеніями, которыя дѣлаются съ точки зрѣнія критицизма и скептицизма.

Защита касается гартмановскаго пониманія трехъ основныхъ тезисовъ, изъ которыхъ, развѣтвляясь, вытекають всѣ остальные: 1, понятія о безсознательномъ, какъ субъектѣ, опредѣляемомъ нераздѣльными предикатами (аттрибутами) воли и ея содержанія — представленія; 2, понятія о безсознательномъ, какъ источникѣ сознанія, и 3, понятія о безсознательномъ, какъ о сущности и явленіи, — каковое различіе, по мнѣнію г-жи Плюмахеръ, критиками Гартмана слишкомъ часто не принимается во вниманіе. Противники, съ которыми автору приходится имѣть дѣло, дѣлятся имъ на три разряда: къ первому относятся тѣ, которые исходятъ изъ шопенгауеровской точки зрѣнія, дѣлая безсознательную волю источникомъ представленія; но философія Шопенгауера есть лишь «несовершенная философія безсознательнаго», ибо «немыслимо возникновеніе интеллекта съ его безконечнымъ богатствомъ формъ мысли и воззрѣнія, образующихъ *міръ, какъ представленіе*, изъ простой, единой по формѣ и содержанію воли». Ко второму разряду принадлежать гегеліанцы, приписывающіе волѣ сознательность и считающіе ее лишь вторичнымъ образованіемъ; они ошибочно придаютъ идеѣ внутреннюю энергію, которая вообще должна была бы сдѣлать невозможнымъ соединеніе логической идеи съ алогической волей. Третій разрядъ состоитъ изъ теистовъ и

материалистовъ; какъ къ тѣмъ, такъ и къ другимъ авторъ относится съ нескрываеваемой антипатіей, особенно къ материалистамъ, не стѣсняясь рѣзкими выраженіями. Первымъ онъ ставитъ въ укоръ невозможность объяснить безсознательное въ природѣ изъ идеи абсолютнаго и сознательнаго верховнаго существа; вторымъ—невозможность вывести сознание изъ дѣятельности матеріи.

Нѣтъ необходимости подробно разбирать трудъ г-жи Плюмахеръ. Достаточно сказать, что вниманіе на каждомъ шагу поражается ошибками и софизмами, нерѣдко очень грубыми. Характерный примѣръ мы находимъ въ способѣ защиты авторомъ одного изъ фундаментальныхъ положеній философіи безсознательнаго, отъ прочности котораго зависитъ самое существованіе системы. Дѣло идетъ о томъ, не есть-ли «безсознательное представленіе» — *contradictio in adjecto*. Для утвержденія колеблющагося принципа авторъ прибѣгаетъ къ слѣдующему приему: находя, что недоразумѣніе зависитъ отъ пониманія представленія въ узкомъ смыслѣ психологическаго понятія, онъ даетъ опредѣленіе «представленія въ широкомъ смыслѣ». «Представленіе есть поставленіе чего-нибудь чѣмъ-нибудь другимъ» (15). Оставляя въ сторонѣ формальную негодность опредѣленія, мы находимъ здѣсь ясно выраженной ту мысль, что представленіе есть необходимо взаимодействіе двухъ факторовъ: представляемаго и представляющаго. Непосредственно за этимъ слѣдуетъ примѣръ: «если—мы предполагаемъ возможнымъ невозможное—слѣпой и глухой играютъ на сценѣ передъ пустой зрительной залой, то это не перестанетъ быть «представленіемъ» отъ того, что у нихъ нѣтъ аудиторіи, для которой, какъ субъекта, они являлись бы объектами». Конечно, не перестанетъ, потому что здѣсь подъ представленіемъ подразумѣвается *спектакль!* При этомъ авторъ забываетъ, что онъ все-таки присутствуетъ на этомъ представленіи въ качествѣ невидимаго зрителя вмѣстѣ съ тѣмъ, кому онъ сообщаетъ о его существованіи или возможности.

На той же страницѣ мы находимъ слѣдующую квинтэссенцію нелѣпости: «просто *представленіе* есть болѣе широкое понятіе, чѣмъ *сознательное представленіе*, и обозначаетъ просто нѣчто поставленное передъ собою; слово „собою“ можетъ здѣсь также хорошо обозначать субъектъ, находящійся внутри самаго содержанія представленія, какъ и сознательный субъектъ, который полагаетъ дошедшее до сознанія представленіе, какъ нѣчто, *поставленное передъ нимъ*». Эту игру можно продолжать до беско-

нечности: разъ представляетъ субъектъ, находящійся въ самомъ представленіи, то представляемое имъ тѣмъ самымъ становится *его представленіемъ*, въ которомъ тоже долженъ быть субъектъ, къ которому можно было бы отнести его предикаты и т. д. Избѣжать этого возможно только совершеннымъ исключеніемъ представляющаго субъекта; но тогда и опредѣленіе представленія должно быть другимъ, а съ точки зрѣнія теоріи познанія и вообще невозможнымъ. Мы не говоримъ уже о томъ, что представленіе, взятое независимо отъ его содержанія и все-таки рассматриваемое не какъ психологическій процессъ, есть призракъ.

Изъ другихъ промаховъ, противорѣчій и паралогизмовъ автора сошлемся еще на фантастическое истолкованіе психическаго процесса при возникновеніи самосознанія (стр. 45); на схоластическое опроверженіе мѣткого замѣчанія Г. П. Вейгольда (стр. 58); на курьезное возраженіе Фолькельту (стр. 60); наконецъ, на попытку оправданія телеологическаго вмѣшательства безсознательнаго въ жизнь природы (стр. 92 и 93), причемъ мы ничего не выигрываемъ отъ того, что природа является тоже модификаціей духа, такъ какъ причинный рядъ не нарушается только въ трансцендентной области, въ явленіи же для изслѣдователя онъ долженъ оказаться нарушеннымъ.

Къ книгѣ приложенъ указатель гартмановской литературы и два объявленія: о десятомъ изданіи «Философіи безсознательнаго» и объ «Эстетикѣ» Гартмана. Послѣдняя рекламируется восемнадцатью хвалебными выдержками изъ разныхъ авторовъ и изданій.

Б. Николаевъ.

П. Серебряковъ. Ученіе о душевныхъ движеніяхъ въ примѣненіи къ сценическому искусству. Москва 1891. 142 стр.

По мнѣнію автора «между сценой и психологіей существуетъ глубокое родство»; артисту необходимо знакомиться съ законами психологіи». Заслуживаютъ упрека артисты, которые, «изображая на сценѣ различныя проявленія человѣческаго духа, въ то же время хотятъ эманципироваться отъ науки, изслѣдующей законы душевной жизни». Предлежащій трудъ имѣетъ въ виду, «путемъ сближенія психологіи съ сценическимъ искусствомъ, дать болѣе или менѣе систематическую теорію исполненія драмы на сценѣ».

Намъ кажется, что авторъ слишкомъ преувеличиваетъ значеніе психологіи для сценическаго исполненія. «Законы психологіи, научная теорія мимики» мало достовѣрны; «послѣднія открытія въ области психіатріи и психофизиологіи» такъ незначительны, что едва-ли ими можетъ воспользоваться артистъ. Сценической интуиціи и теперь и въ будущемъ принадлежитъ главная роль. Крайняя отрывочность свѣдѣній, предлагаемыхъ авторомъ, указываетъ на несостоятельность его мнѣнія, «что теорія исполненія драмы можетъ покоиться на принципахъ экспериментальной (!) психологіи» (по крайней мѣрѣ при теперешнемъ ея состояніи).

C. Higiér. Experimentelle Prüfung der psychophysischen Methoden im Bereiche des Raumsinnes der Netzhaut. Dognat 1890.

Въ психофизикѣ для опредѣленія отношенія между возбужденіемъ и ощущеніемъ употреблялись съдавнихъ временъ различные методы: методъ среднихъ ошибокъ, истинныхъ и ложныхъ случаевъ, методъ едва замѣтныхъ различій и въ самое послѣднее время методъ удвоенныхъ возбужденій и методъ кратныхъ. Каждый изъ этихъ методовъ имѣетъ свои достоинства и недостатки. Опредѣленіе ихъ взаимныхъ отношеній и имѣетъ свою цѣлью брошюра г. Гигьера. Для этого онъ избралъ изслѣдованіе пространственнаго чувства сѣтчатой оболочки глаза, потому что въ этой области мы больше всего свободны отъ различныхъ мѣшающихъ условій, которыя неизбежны въ другихъ областяхъ: вліяніе утомленія и приспособленій органа, контрастовыя явленія въ области свѣтового возбужденія и т. п.

Е. Челпановъ.

ПРИЛОЖЕНИЕ I.

Библиографическій листокъ*).

I. Новыя книги, имѣющія отношеніе къ философіи.

Алексѣевъ, П. С., д-ръ. — О пьянствѣ. Съ предисловіемъ г-на *Л. Н. Толстого* „Для чего люди одурманиваются?“. Изд. „Рус. Мысли“. М. 185 стр. 1000 экз. 1 р.

Астафьевъ, П. Е. — Изъ итоговъ вѣка, съ приложеніемъ писемъ „Еврейство и Россія“. М. VII+117 стр. 1200 экз. 1 р.

В. Чуйко. Журнальное обозрѣніе. „Одес. Лист.“, № 152.

Изъ общественной хроники. „Вѣс. Евр.“, іюнь, стр. 882—894.

Баженовъ, Н. Н. — Область и предѣлы внушенія. М. 20 стр. 300 экз.

Беллами, Э. — Будущій вѣкъ. Романъ, пер. съ англ. Л. Гей. Съ портретомъ и факсимиле автора. Изд. 2-е. Спб. III+334. 3000 экз. 1 руб.

Беллами, Э. — Черезъ сто лѣтъ. Соціологическій романъ, пер. *О. Зинина*, изд. 2-е, знач. улучшенное. Спб. 314 стр. 3100 экз. 1 руб.

Бехтеревъ, В. — Классификація душевныхъ болѣзней (изъ

*) См. приложеніе II къ 7-й книгѣ „В. Ф. и П.“, стр. 122—140.

лекцій частной психіатріи въ Казанскомъ университетѣ). Казань. 60 стр. 500 экз.

Бизе, А. — Историческое развитіе чувства природы. Пер. Д. Коробчевскаго. Изд. „Русск. Богатства“. Спб. 391 стр. 1200 экз. 2 руб.

Блекки, Дж. Ст. — Самовоспитаніе умственное, физическое и нравственное. Совѣты юношамъ. 3-е рус. изд. Пер. І. Паульсона. Спб. 75 коп.

„Новости“, № 90.

Бѣляевъ, А. — Очерки современной умственной жизни. Харьковъ.

Бѣляевъ, Д. — Сочиненіе *Аристотеля* о государственномъ устройствѣ Афинъ. Казань. 15 стр. 100 экз.

Васильевъ, А. — Изъ исторіи и философіи. Понятіе о цѣломъ положительномъ числѣ. Казань. 21 стр. 150 экз.

Введенскій, А. — Вѣра въ Бога, ея происхожденіе и основанія. Положительное рѣшеніе вопроса въ связи съ историко-критическимъ изученіемъ его въ текущемъ столѣтіи. М. 470 стр. 400 экз.

Гиляровъ, А. Н. — Источники о софистахъ. *Платонъ*, какъ исторической свидѣтель. Опытъ историко-философской критики. I. Методологія и свидѣтельства о философахъ. (Изъ „Унив. Изв.“ 1890—1891 гг.). Кіевъ. VI+358. 400 экз. 2 р. 50 коп.

Говорова, В. — Эстетика и символизмъ растительнаго царства. Казань. 53 стр. 100 экз. 20 коп.

Гусевъ, А. — О клятвѣ и присягѣ противъ современныхъ ея отрицателей. Казань. 60 стр. 40 коп.

А. К—нз. Богосл.-библіограф. листокъ. Приложение къ „Рук. для сел. паст.“, №№ 8—9, стр. 324с.

„Сынъ От.“, № 108.

Гусевъ, А. — О бракѣ и безбрачій. Противъ „Крейцеровой сонаты“ и „Послѣсловія“ къ ней. 2-е доп. изд. Казань.

А. К—нз. Богословско-библ. листокъ. Приложение къ „Рук. для сел. паст.“, №№ 4—5, стр. 195сс.

„Сынъ От.“, № 88.

М. И. „Чтенія въ общ. люб. дух. просв.“, №№ 1—2, стр. 1—3.

„Странникъ“, 4, 355—365.

Гусевъ, А. — Необходимость внѣшняго богопочтенія. Про-

тивъ *гр. Л. Н. Толстою*. 2-е доп. изд. Казань. 40 стр. 30 коп.

А. К—нъ. Бог.-библ. листокъ. Приложение къ „Руков. для сел. паст.“, №№ 8—9, 323с.

Гюйо, М. — Искусство съ точки зрѣнія социологіи. Пер. по 2-му франц. изд. подъ ред. *А. Н. Пытина*. Спб. XXXV+353. 1025 экз. 2 руб. 50 коп.

Давидъ Соважо. — Реализмъ и натурализмъ въ литературѣ и искусствѣ. Пер. *А. Серебряковой*. М. XII+350 стр. 1200 экз. 2 руб.

„Рус. Бог.“, 4, 238—241.—„Сѣв. Вѣс.“, 8, 72—75.

„Рус. Мысль“, 5, 214сс.

Дарвинъ, Ч. — Происхожденіе человѣка и половой подборъ. Съ рисунками. Пер. подъ ред. *Г. Е. Благовѣтлова*. Т. I. Спб. X+312. 445 экз.

Деревицкій, А. Н. — О новомъ трактатѣ *Аристотеля* и его значеніи для исторіи аѣинской демократіи. Харьковъ. 20 стр. 25 коп.

Дорнблitzъ, О., д-ръ. — Гигіена умственнаго труда. Пер. съ нѣм. Одесса. 66 стр. 1500 экз. 50 коп.

Ельницкій, К. — Очерки по исторіи педагогикѣ. Пособіе для занимающихся воспитаніемъ дѣтей и для учебныхъ заведеній, въ которыхъ преподается педагогика. Изд. 2-е, испр. Спб. 2045 экз. 158 стр. 75 коп.

Карышевъ, И. А. — Основы нравственности по спиритизму и наукѣ. М. III+581. 1175 экз. 3 руб.

Карягинъ, К. М. — *Конфуцій*, его жизнь и философская дѣятельность. Біографическій очеркъ. Съ портретомъ. (Жизнь замѣчательныхъ людей. Біографическая бібліотека *Ф. Павленкова*). Спб. 77 стр. 8100 экз. 25 коп.

Козловъ, А. А. — Письма о книгѣ *гр. Л. Н. Толстою* „О жизни“. М. 126 стр. 400 экз. 1 р. 25 к.

В. Чуйко. Журнальное обозрѣніе. „Од. Листокъ“ № 134.

Корсаковъ, С. С. — Курсъ психіатріи. Составленъ по лекціямъ, читаннымъ въ 1890—1891 учеб. году. М. 337 стр. 500 экз.

Крафтъ-Эбингъ. — Измѣненія и дополненія ко 2-му русскому изданію „Учебника психіатріи“ (по 4-му нѣм. изд.). Спб. 31 стр. 2000 экз.

Левенштейнъ, Я. — Memorabilia Xenophontis. Воспоминанія

Ксенофонта о Сократѣ. М. XXIV+87+64. 2400 экз. 75 коп.

Лавровъ, В.—Начальныя основанія философіи (учебныя записки), по проф. *Кудрявцеву* и др., примѣнительно къ программѣ для духовныхъ семинарій. Вильна. 345+XII стр. 1100 экз.

Лесевичъ, В.—Что такое научная философія? Этюдъ. Спб. 256 стр. 1012 экз. 2 руб.

А. Скабичевскій. Литературная хроника. Въ области философіи. „Нов.“, № 94.

Л. „Рус. Бог.“, 5—6, 237—246. „Вѣст. Евр.“, августъ (на обл.).

Н. В. Р—тъ. „Вол. Вѣст.“, № 179.

Литвинова, Е.—*Ф. Бэконъ*, его жизнь, научные труды и общественная дѣятельность. Біографическій очеркъ. (Жизнь замѣчательныхъ людей. Біографическая бібліотека *Ф. Павленкова*). Спб. 79 стр. 8100 экз. 25 коп.

Орловъ, А. И.—Французскій мудрецъ *Власъ Паскаль*. Его жизнь и труды. М. 106 стр. 7200 экз.

Оршанскій, И. Г.—Наслѣдственность и законы происхожденія половъ. Рѣчь на общемъ собраніи IV съѣзда врачей въ Москвѣ. Спб. 31 стр. 300 экз.

Прейеръ, В.—Душа ребенка. Наблюденія надъ духовнымъ развитіемъ челоуѣка въ первые годы жизни. Перев. съ нѣм. подъ ред. д-ра *И. А. Сикорскаго*. Спб. 207 стр. 1520 экз. 1 р. 75 коп.

Радловъ, Э. Л.—„Объ истолкованіи“ *Аристотеля*. Спб. 48 стр. 200 экз. 50 коп.

Россолимо, Г. И.—О значеніи гипнотизма въ терапіи. Читано при открытіи общества невропатологовъ и психіатровъ. Изд. 2-е. М. 16 стр. 500 экз.

Рѣдинъ, П. Г.—Изъ лекцій по исторіи философіи права въ связи съ исторіей философіи вообще. Т. VII. Спб. IV+494. 1000 экз. 3 руб.

„Вѣс. Евр.“, іюнь (на обл.).

Серебряковъ, П.—Ученіе о душевныхъ движеніяхъ въ примѣненіи къ сценическому искусству. М. 1 руб.

„Рус. Мысль“, 5, 219с.

Скворцовъ, И.—Записки по педагогикѣ. Ч. I: общая педагогика. Изд. 3-е, доп. и испр. Спб. XXIII+184 стр. 2550 экз. 1 руб.

Скориченко, Г. Г.—Угнетеніе жизни. Диссертация. Спб.
„Нов.“ № 147.

Снегиревъ, В.—О природѣ человѣческаго знанія и отноше-
ніи его къ бытію объективному. Харьковъ. 70 коп.

Греческій учитель *Сократъ*. Изд. „Посредника“. М. 70 стр.
9000 экз.

Соловьевъ, Вл. С.—Национальный вопросъ въ Россіи. Вып. I,
изд. 3-е. Спб. IX+206 стр. 1200 экз. 1 руб.

„Вѣс. Евр.“ июль (на обл.).

Сообщенія, сдѣланныя 21-го октября 1890 г. въ первомъ
публичномъ засѣданіи общества невропатологовъ и психіат-
ровъ при Моск. унив. М. 47 стр. 300 экз.

Столыпинъ, Д.—Общіе міровые законы. Принципы 1789 г.
Крестьянская личная собственность. М. 29 стр. 600 экз.

Столыпинъ, Д.—Ученіе *Конта* въ примѣненіи его къ рѣ-
шенію вопроса объ организаціи земельной собственности и
пользованія землею. Къ исторіи отечественной культуры.
Личная и общественная крестьянская собственность. М. 95
стр. 55 экз.

Столыпинъ, Д.—Ученіе *О. Конта*. Начала социологіи. По
вопросу объ организаціи земельной собственности и пользо-
ванія земель. М. 550 экз. VIII+252.

Сѣченовъ, И.—Физиологія нервныхъ центровъ. (Изъ лекцій,
читанныхъ въ собраніи врачей въ Москвѣ въ 1889—1890 гг.).
Спб. III+229 стр. 2160 экз. 1 руб. 50 коп.

Толстой, Л. Н., гр.—Для чего люди одурманиваются. Изд.
одесскаго общ. для борьбы съ пьянствомъ. Одесса. 32 стр.
500 экз. 15 коп.

Толстой, Л. Н., гр.—Сочиненія, ч. XIII: произведенія по-
слѣднихъ годовъ. Изд. 1-е. М. 643 стр. 15000 экз.

Толстой, Л. Н., гр.—Сочиненія. Произведенія послѣднихъ
годовъ. М. 387 стр. 3000 экз.

Трубецкой, С., кн.—Мнимое язычество или ложное хри-
стіанство? Отвѣтъ о. *Буткевичу*. М. 27 стр. 230 экз.

Чижевъ, Н.—Отвѣтъ на статью гг. *Нечаева* и *Ланге* „Рус-
ская книга о Лоренцѣ ф. Штейнѣ“. Одесса. 36 стр. 100 экз.

Эйхвальдъ, Э. Э.—О животномъ магнетизмѣ и гипнотизмѣ.
Лекціи, читанныя въ 1888 г. врачамъ и студентамъ. Подъ
ред. *В. Н. Никитина*. Спб. 50 стр. 900 экз. 50 коп.

Римскій мудрецъ *Эпиктетъ*. Его жизнь и ученіе. Новое, испр. и доп. изданіе. М. 142 стр. 7200 экз.

Яковенко, В. И.—Томасъ *Моръ*, его жизнь и общественная дѣятельность. Биограф. очеркъ съ портретомъ. (Жизнь замѣчательныхъ людей. Биографическая бібліотека Ф. Павленкова). Спб. 87 стр. 8100 экз. 25 коп.

II. Дополнительные свѣдѣнія о книгахъ, приведенныхъ въ предыдущихъ листкахъ.

„Вопросы Философіи и Психологіи“.—К. „Рус. Вѣд.“ № 67 (о 7-й кн.).—„Моск. Лист.“ № 97.—*Вос.* Маленькія замѣтки 34. „Моск. Вѣд.“ № 151 (о статьѣ Баженова въ кн. 8-й).—„Рус. Бог.“ 2, 158сс. (о книгѣ 6-й).—*В. Буренинъ*. Журнальные разговоры (о 8-й книгѣ). „Нов. Вр.“ № 5464 (17-го мая).—„Бир. Вѣд.“ № 106.—„Рус. Мысль“ 5, 216сс.

Гюйо, М.—Воспитаніе и наслѣдственность.—*Минь*. Литературная хроника. „Бир. Вѣд.“ № 58.—„Рус. Мысль“ 3, 126сс.—*Г. Ю.* „Рус. Бог.“ 2, 163сс.

Дриль, Д.—Психофизическіе типы.—*Е. Генрика*. „Вол. Вѣс.“ № 64.—„Пед. Сб.“ 7, 61с.

Бандинскій.—О псевдогаллюцинаціяхъ.—„Рус. Мысль“ 4, 194.

Баштеревъ, П.—Изъ исторіи души.—*Е. Г.* „Вол. Вѣс.“ № 59.

Ковалевскы, М.—Tableau des origines etc.—„Рус. Бог.“ 2, 166сс.

Бюллеръ.—Современные психопаты.—„Рус. Мысль“ 4, 196.

де-Лабрюйеръ.—Характеры.—„Нов. Вр.“ № 5441 (3-го августа).

Лейбницъ (Труды псих. общ., вып. IV).—„Сѣв. Вѣс.“ 3, 121—124.

Ольденбергъ.—Будда.—„Вѣс. Евр.“ май (на обл.).—„Рус. Мысль“ 5, 218с.

Спиноза.—Переписка.—„Ж. М. Н. П.“ 5, 208с.—*Г. Ю.* „Рус. Бог.“ 3, 235сс.—*Б. Глинскій*. Метафизикъ XVII столѣтія. „Ист. Вѣс.“ 3, 817—827.

Столыпинъ, Д.—Научные очерки.—„Сѣв. Вѣс.“ 3, 115сс.—„Рус. Вѣс.“ 6, 299—303.

Чижевъ, В.—Лекціи по судебной психопатологіи.—*И. М.* „Юр. Вѣс.“ 4, 628—635.

Шмидтъ.—Исторія педагогикки.—*М. С-скій*. „Истор. Вѣс.“ 3, 870—873.—„Набл.“ 6, 27—30.

Южаковъ, С.—Соціологическіе этюды.—„Рус. Мысль“ 4, 120сс.

III. Статьи филозофскаго содержанія въ періодическихъ изданіяхъ.

„Архивъ психіатріи и неврологіи“.

Штейнбергъ, С. И.—Анатомо-физіологическія основы памяти.—Т. XVII, № 2, 45—80.

„Биржевыя Вѣдомости“.

Животный магнетизмъ и гипнотизмъ.—№ 101.

„Варшавскій Дневникъ“.

Поповъ, Н. М.—Навязчивыя идеи. Лекція.—№ 86.

„Волжскій Вѣстникъ“.

Альбертини, П.—Физиологія и социальный вопросъ. Лекція въ Болон. унив.—№№ 103 и 104.

Геника, Е.—Здоровье, какъ условіе нравственности (*В. Чижъ*. Нравственность душевно-больныхъ).—№ 75.

Камилло, К.—Новая позитивно-антропологическая школа уголовного права (съ итал.).—№ 158.

Корнгольдъ, А.—Преступленіе и помѣшательство (вопросы криминальной антропологии).—№№ 82 и 86 (по лекціямъ Дюбюссона).

Лоранъ, Э., д-ръ.—Преступныя внушенія (пер. съ фр.).—№№ 144—146.

Мищенко, Ф.—Открытіе сочиненія *Аристотеля*.—№ 45.

Вѣра и Разумъ.

Амвросій, арх. харьковскій.—О причинахъ отчужденія отъ церкви нашего образованнаго общества. Рѣчь въ собраніи Спб. братства Пресв. Богородицы.—№ 4, 209—239.

Амвросій, арх. хар.—О религіозномъ сектантствѣ въ нашемъ образованномъ обществѣ. Второе чтеніе въ Спб. братствѣ Пресв. Богородицы.—№ 8, 467—512.

Буткевичъ, Т.—Слово въ день восшествія на престолъ Государя Императора. О лжеученіи *гг. Л. Н. Толстого*.—№ 5, 269—283.

Буткевичъ, Т.—Метафизическія воззрѣнія *кн. С. Трубецко*.—№ 4, 162—178 (окончаніе).

Буткевичъ, Т.—Самооправданіе или самообвиненіе? (Отвѣтъ *кн. С. Трубецкому* и редакціи „Православнаго Обозрѣнія“).—№ 8, 309—334.

Введенскій, А.—Демоніонъ *Сократа*.—№ 12, 483—517.

Вечтомовъ, А.—Ученіе Шопенгауера о бѣдственности чело-

вѣческой жизни, въ связи съ основными положеніями его философіи, и критика этого ученія.—№ 15, 121—143.

Гетте, В.—Критическій разборъ сочиненія г. *Вл. Соловьева* „Россія и вселенская церковь“. Пер. С—въ.—№ 4, 240—268; № 11, 666—680 (окончаніе).

Глубоковскій, М., д-ръ.—Мечты естествознанія.—№ 11, 466—482.

Говоровъ, С.—Основы морали *В. Вундта*.—№ 7, 295—308; № 9, 385—402; № 10, 416—436.

Григорій, іером.—Сочиненіе блаженнаго Августина „О градѣ Божіемъ“, какъ опытъ христіанской философіи исторіи.—№ 15, 134—168.

Жанэ, Поль.—Реализмъ и идеализмъ. Пер. К.—№ 10, 403—415.

И. Ч.—*Вл. Соловьева*. О поддѣлкахъ.—№ 12, 717—726.

Кириловичъ, А.—Ученіе Канта о радикальномъ злѣ.—№ 15, 95—120.

Корсунскій, И.—Ученіе *Аристотеля* и его школы (перипатетической) о Богѣ.—№ 6, 235—254; № 9, 361—384; № 12, 518—538 (окончаніе).

Лейбницъ.—Теодицея. Пер. К. *Истомина*.—№ 5, 213—234; № 6, 255—278; № 13, 27—46; № 14, 69—94.

Линицкій, П.—О волѣ, какъ міровомъ принципѣ (философія *Шопенгауера*).—№ 4, 145—161.

Побѣдинскій, М.—Дикарь и „обезьяноподобный“ первобытный человѣкъ.—№ 14, 47—68 (по Шнейдеру).

Снегиревъ, В.—Нравственное чувство (опытъ психологическаго анализа).—№ 11, 437—465; № 13, 1—26.

Снегиревъ, В.—О природѣ человѣческаго знанія и отношеній его къ бытію объективному. Изъ чтеній въ Каз. академіи.—№ 5, 198—212 (окончаніе).

Снегиревъ, В.—Самосознаніе и личность.—№ 8, 335—359.

Снегиревъ, В.—Субстанціальность человѣческой души.—№ 7, 279—294.

„Вѣстникъ Воспитанія“.

Будзько, В. А., д-ръ.—Методъ физическаго воспитанія по *Джону Локку* въ связи съ современными взглядами на этотъ вопросъ.—№ 3, 134—142.

Будзько, В. А., д-ръ.—Педагогическая патологія или ученіе

о недостаткахъ дѣтей.—№ 3, 142—168 (*Strümpell, Pädagogische Pathologie*).

Васильковъ, Н.—Мысли *Оюста Конта* о воспитаніи.—№ 4, 1—10.

Вороновъ, Н. Г.—Внушеніе и наслѣдственность у нашихъ дѣтей.—№ 4, 120—136.

Попова, А.—Первоначальное развитіе слуха и органа рѣчи у дѣтей.—№ 2, 98—123; № 3, 119—133 (окончаніе).

Устимовичъ, К., д-ръ.—Педагогическія замѣтки. I. Безсо- знательныя умозаключенія.—№ 4, 74—79.

„Вѣстникъ Европы“.

Герье, В.—Средневѣковое міровозрѣніе, его возникновеніе и идеаль.—3, 5—29 (окончаніе).

Соловьевъ, Вл.—Запоздалая вылазка изъ одного литературнаго лагеря. Письмо въ редакцію.—7, 416—420.

Соловьевъ, Вл.—Идолы и идеалы.—3, 357—376; 6, 807—820.

М. Плотниковъ. Журнальное обозрѣніе. „Вол. Вѣс.“ № 86.

В. Чуйко. Журнальное обозрѣніе. „Од. Лис.“ № 152.

Н. Остроумова. Журнальныя замѣтки. „Екатер. Нед.“ № 14, стр. 321с.

В-ъ. Литературные очерки. „Сар. Днев.“ № 61.

Ю. Николаевъ. Литературныя замѣтки. Христіанство безъ христіанъ. „Моск. Вѣд.“ № 67.

Ю. Николаевъ. Литературныя замѣтки. Иезуитизмъ или легкомысліе. „Моск. Вѣд.“ № 156.

С. Р. Журнальная замѣтка. „Елисаветгр. Вѣс.“ № 179.

А. Киртневъ. „Слав. Изв.“, № 32, стр. 545с.

„Рус. Мысль“ 2, 252с.

Столѣтовъ, А. Г.—Германъ ф. Гельмгольць. 1821—1891.—6, 453—464.

Тархановъ, И. Р.—Долголѣтіе у животныхъ, растеній и людей.—5, 136—169; 6, 538—562; 8, 486—514.

Янжуль, И.—Изъ психологіи народовъ. Экономическое значеніе „времени“ и „пространства“. (*Sein und Werden in Raum und Zeit. Wirthschaftliche Studien von E. Herrmann. 1889*).—3, 204—237.

М. Плотниковъ. Журнальное обозрѣніе. „Вол. Вѣс.“ № 86.

Отчетъ *Л. С.* о книгѣ *Letourneau: L'évolution juridique dans les diverses races humaines.*—3, 449сс.

„Düna-Zeitung“.

Die Philosophie Russlands („Вопросы Философiи“).—№ 77.

„Женское Образование“.

Каптеревъ, П. — Дѣтство Ильи Ильича Обломова. Психолого-педагогическiй этюдъ о причинахъ происхожденiя и развитiя лѣни.—3, 248—266.

Каптеревъ, П.—Изъ психологiи дитяти.—5, 464—474.

„Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенiя“.

Аристотель. — Афинское государственное устройство. — 5, 58—70; 6, 71—79; 7, 1—11; 8, 25—41.

Батюшковъ, Ѳ. Д.—Сказанiя о спорѣ души съ тѣломъ въ средневѣковой литературѣ.—3, 147—179; 4, 324—351; 6, 418—442; 7, 57—85; 8, 394—433 (окончанiе).

Овсяннико-Буликовскiй, Д.—Ведiйскiе этюды.—3, 1—17.

Струве, Г.—Отвѣтъ *Н. Н. Страхову*.—4, 454—460.

Страховъ, Н. Н.—Замѣтка о предыдущемъ отвѣтѣ. — 4, 460—462.

„Казанскiя Вѣсти“.

Говорова, Е.—Эстетика и символизмъ растительнаго царства.—№№ 108, 110, 115, 117.

„Крымскiй Вѣстникъ“.

З—скiй, Б. — Новѣйшiе выводы науки о нравственности. (*M. Guisan. Esquisse d'une morale*).—№ 167.

„Московскiя Вѣдомости“.

Вѣликовъ, В.—Христіанство и утилитаризмъ.—№ 107.

Засѣданiя Психологическаго Общества. — №№ 57, 77, 97, 123, 141.

Николаевъ, Ю. — Литературныя замѣтки. Недобросовѣстность или недоразумѣнiе? По поводу статьи *Вл. С. Соловьева* „О поддѣлкахъ“.—№ 128.

Николаевъ, Ю. — Литературныя замѣтки. Нашъ либерализмъ и идеалы. По поводу статьи *В. А. Гольцева* „Идеалы и дѣйствительность“.—№ 81.

Николаевъ, Ю.—Литературныя замѣтки. Православіе и католицизмъ. По поводу № 3 сборника „Свое Слово“ *А. А. Козлова*.—№ 95.

Розановъ, В.—Европейская культура и наше отношеніе къ ней.—№ 225.

Розановъ, В.—Почему мы отказываемся отъ наслѣдства?—№ 185.

Розановъ, В.—Въ чемъ главный недостатокъ „наслѣдства 60—70 годовъ?“—№ 192.

Розановъ, В.—Два исхода.—№ 207.

С. С. Б.—„Поддѣлки“ *В. С. Соловьева*.—№ 210.

Я.—Научныя замѣтки. ХLI. Еще попытка къ объясненію причины сновидѣній.—№ 211 (*Yves Delage*).

„Новое Время“.

Булгановъ Ѳ.—Нравственныя идеи въ современной литературѣ Франціи.—№ 5553 (15-го августа).

Буренинъ, В.—Разговоръ.—№ 5417 (29-го марта).—О „Вопросахъ Философіи“.

Майерсъ, Ф.—Наука и посмертная жизнь.—№ 5446 (29-го апрѣля).

Открытіе общества экспериментальной психологіи.—№ 5389 (28-го февраля).

Ришэ, Ш.—Любовь. Психологическій этюдъ.—№ 5442 (25-го апрѣля).

Эльпе.—Научныя письма. Нравственность и естествознаніе.—№№ 5395, 5409, 5423 (7-го и 21-го марта, 4-го апрѣля). О статьѣ *А. Н. Бекетова*.

Эльпе.—Изъ психической жизни перватаго царства.—№ 5509 и 5518 (2-го и 11-го іюля).

Ѳ. Б.—Найденная рукопись *Аристотеля* и новая критика его „Политики“.—№ 5404 (16-го марта).

„Новороссійскій Телеграфъ“.

Публичныя лекціи *Н. Н. Ланге*.—№№ 5063 и 5080 (27-го марта и 13-го апрѣля).

„Новости“.

Вольскій, В.—Между прочимъ.—№ 69 (гашишъ, опиумъ).

Португаловъ, В.—Буддизмъ.—№ 95.

Скриба, П.—Литература и жизнь.—№№ 109 и 121 (о психозахъ).

Соловьевъ, Вл.—Русская философская литература. („Вопросы Философіи“, кн. 6 и 7).—№№ 160 и 173.

S.—Одинъ изъ русскихъ позитивистовъ. (*E. de Roberty. La philosophie du siècle. Par. 1891.*)—№ 187.

„Одесскій Листокъ“.

Душа ребенка въ первые годы жизни. (Публичныя лекціи *Н. Н. Ланге*).—№№ 80 и 97.

Файншейнъ, С.—Что такое мнемоника?—№ 75.

Цетъ.—Новая болѣзнь (къ исторіи психическихъ болѣзней).—№ 158 (ономатоманія).

„Пантеонъ литературы“.

Монтэнь, М. де.—Опыты. Съ біографіей автора. Пер. *В. П. Глбковой*.—Мартъ и іюнь, стр. 3—80.

„Педагогическій Сборникъ“.

Ивановъ, Н.—О памяти и воспитаніи ея.—5, 417—431.

Каптеревъ, П. Ф.—Новое направленіе въ педагогикѣ.—3, 255—269 (*Strümpell, Pädag. Pathologie*).

Фулье, А.—Къ вопросу объ образовательномъ значеніи нѣкоторыхъ учебныхъ предметовъ.—7, 1—18; 8, 122—135.

„Православное Обзорніе“.

Введенскій, А.—Вѣра въ Бога, ея происхожденіе и основанія.—2, 254—289; 3, 441—490 (окончаніе).

Вернеръ, Герм.—Матеріализмъ, его логическая и научная несостоятельность.—4, 769—810.

Гусевъ, А.—О клятвѣ и присягѣ противъ современныхъ отрицателей ея.—5—6, 222—262.

И-й.—Къ вопросу о душѣ (*Schmick. Die Unsterblichkeit der Seele, 1886*).—3, 554—570.

Макарій, арх. (Мих. Булгаковъ).—Опыты сочиненій, семинарскіе и академическіе.—5—6, 1—64 (въ прилож.).

Муретовъ, С. Д.—Древнѣйшій образецъ христіанской по-

лемики противъ атомизма, твореніе св. Діонисія Александрійскаго „О природѣ“.—5—6, 3—46.

О—въ, С.— Душа и духъ по ученію ап. Павла.—5—6, 47—83.

Свѣтловъ, П.— О свойствахъ воли Божіей по христіанскому ученію.—2, 290—328; 3, 491—553.

Троицкій, В.—Ученіе *пр. Л. Н. Толстого* о „смыслѣ жизни“.—2, 337—368.

Трубецкой, С., кн.— Мнимое язычество или ложное христіанство? Отвѣтъ о. *Буткевичу*.—3, 1—27 (въ приложеніи).

„Русская Мысль“.

Будрявцевъ, А.— Средневѣковое мировоззрѣніе (*H. Eicken Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung*).—3, 23—40; 4, 30—43.

П. О. Н.— Одна изъ гипотезъ о сущности историческаго процесса.—5, 42—59; 6, 33—55.

Отчеты о книгахъ: *Aristotle, on the constitution of Athen*, sedited by *F. G. Kenyon*: (4, 188с.).—*Baumann, Einführung in die Pädagogik* (4, 184с.).—*Maillet, Elements de psychologie de l'homme et de l'enfant appliquée à la pédagogie* (6, 266сс.).—*Preyer, Die Seele des Kindes* (4, 181—184).—*J. James, Principles of psychology* (7, 307—311).

„Русская Школа“.

В. Г.— Развитие нравственнаго чувства у дѣтей (*Compayré. Le développement du sens moral chez l'enfant*).—3, 68—87.

Гердъ, А. Я.—Изъ лекцій по педагогической психологіи.—5—6, 98—110.

Демковъ, М. И.—Педагогическая и философская подготовка учителей среднихъ учебныхъ заведеній.—2, 57—75; 3, 53—67.

„Русскій Вѣстникъ“.

Елагинъ, Ю.— Литературно-критическіе очерки. V. Нѣчто о современныхъ европейскихъ настроеніяхъ.—6, 271—286 (Гюйо).

Любимовъ, Н.—Изученіе природы въ древности и въ новое время, гл. V—VII.—Іюнь.

Розановъ, В.—Легенда о великомъ инквизиторѣ.—3, 215—253; 4, 251—275 (окончаніе).

О. В. „Набл.“ 6, 136—139.—„Рус. Мысль“ 3, 165сс.

В. Чуйко. Журнальное обозрѣніе. „Од. Лист.“ № 103.

Ю. Николаевъ. Литературныя замѣтки. „Блудные сыны“. „Моск. Вѣд.“ № 61.

Щегловъ, Д.—Своеобразный журнальный конкурсъ — 6, 101—127.

Ю. Николаевъ. Литературныя замѣтки. Исторія одной книги „Моск. Вѣд.“ № 163.

„Русскія Вѣдомости“.

Засѣданія Психологическаго Общества. — №№ 55, 61, 104, 127, 141.

Лекціи проф. *Макса Мюллера* объ естественной религіи.— № 171.

Н. С.—Психологическая неуравновѣшенность.—№№ 208 и 215 (по *Азаму*).

Н. С.—Цвѣтной слухъ (фізіологическій очеркъ).—№№ 93 и 97.

З.—Мысли *Шопенгауера* о писательствѣ.—№ 80.

„Русское Богатство“.

Бизэ.—Историческое развитіе чувства природы. — 1—6, 208—391 (оконч.).

Вундтъ, В.—Языкъ душевныхъ движеній.—2, 91—103.

Гуторъ, В.—Психологическія основы и задачи музыкальнаго образованія.—3, 129—179.

Оболенскій, Л.—Нравственность и естествознаніе. По поводу статьи проф. *А. Н. Бекетова*.—2, 126—141.

Пржишховскій, Р. В.—Ученіе объ энергіи и теорія счастья.—4, 141—170; 5—6, 79—91.

Тардъ, Г.—Сущность искусства и его логика.—3, 113—128; 4, 95—111; 5—6, 68—78; 7, 76—97.

Гаге, Н.—Происхожденіе міра.—1—3, 5—7, стр. 161—256 (продолженіе).

„Русское Обозрѣніе“.

Вагнеръ, Н. П.—Этика въ зоологіи.—5, 314—345; 6, 501—534 (оконч.).

Шопенгауеръ, А.—О писательствѣ и о слогѣ.—8, 725—753.

„Сотрудникъ“.

Шопенгауеръ, А.—Какъ слѣдуетъ читать книги? Переводъ Н. Н. М.—1890, ноябрь и декабрь, стр. 125—134.

Шопенгауеръ, А.—О писательствѣ и о стилѣ. Пер. Н. Н. Маракуева.—1, 125—134.

„Сѣверный Вѣстникъ“.

Волынскій, А.—Литературныя замѣтки.—4, 176—187 (возраженіе В. П. Преображенскому на его рецензію „Переписки“ Спинозы).

Елисѣевъ, А.—Опіумъ, гашишъ и ихъ аналоги.—3, 71—95 (окончаніе).

Радловъ, Э.—Нѣсколько замѣчаній о Спинозѣ. (По поводу „Переписки“).—6, 199—218.

Соловьевъ, Вл.—Евреи (,) ихъ вѣроученіе и нравоученіе (.) Изслѣдованіе С. Я. Диминскаго. Спб. 1891.—8, 86—91.

Тимофѣевъ, В., д-ръ.—Арифметика у животныхъ.—6, 91—107.

„Труды Кіевской духовной академіи“.

Авсенева, О.—Нравственное назначеніе человѣка (глава изъ нравоучительной философіи).—7, 353—394.

Борисъ, архим.—Исторія христіанскаго просвѣщенія въ его отношеніяхъ къ древней греко-римской образованности.—3, 393—417.

„Ученыя записки Казанскаго университета“.

Бехтеревъ, В.—Классификація душевныхъ болѣзней.—Кн. 4-я, 83—118.

Д. Б.—Ἀθηναίων πολιτεία (сочиненіе Аристотеля).—Кн. 2-я, 275—287.

„Чтенія въ Обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія“.

Н—въ.—Теократическія и іерократическія воззрѣнія Влад. Соловьева и О. Достоевскаго.—7, 291—338.

„Южный Край“.

Амвросій, архіеп. хар.—О религіозномъ сектантствѣ въ нашемъ образованномъ обществѣ.—№№ 3538 и 3539 (19-го и 20-го апрѣля).

Н. Ч.—Полемика проф. *Ванера* съ дарвинистами.—№ 3597 (23-го іюня).

„Юридическій Вѣстникъ“.

Дриль, Д. А.—Какъ развивается преступность иногда.—4, 538—559.

Чижевъ, Н.—Отвѣтъ автора по поводу статьи гг. *Нечаева* и *Ланге* „Русская книга о Л. ф. Штейнѣ“.—4, 560—584.

Нечаевъ, В., и Ланге, Н.—Еще о русской книгѣ о Л. ф. Штейнѣ (по поводу предшествующей статьи).—4, 585—603.

ПРИЛОЖЕНИЕ II.

Психологическое Общество.

7) Закрытое заседание (LXXVI) 12-го апрѣля.

Засѣданіе открыто въ $8\frac{1}{2}$ час. веч. подѣ предсѣдательствомъ *Н. Я. Грота*, при секретарѣ *Н. А. Иванцовѣ*, въ присутствіи 17 дѣйствительныхъ членовъ и 3 членовъ соревнователей.

Дѣйствительный членъ *И. В. Преображенскій* сдѣлалъ сообщеніе объ иллюзіяхъ зрительныхъ воспріятій. Съ каждымъ годомъ пріобрѣтаетъ все болѣе и болѣе вѣроятія гипотеза химическихъ дѣйствій, совершающихся на сѣтчатой оболочкѣ подѣ влияніемъ свѣтовыхъ впечатлѣній. Эта гипотеза устанавливаетъ чрезвычайно тѣсную аналогію между глазомъ и фотографическимъ аппаратомъ. Если интенсивность свѣта велика, то достаточно стотысячной доли секунды для полученія изображенія на оболочкѣ, но требуется около седьмой доли секунды, чтобы сознаніе успѣло разобратъся въ полученномъ изображеніи и перевести его въ сокровищницу памяти. Однако составлять представленія о внѣшнемъ мірѣ на основаніи такихъ изображеній человѣкъ привыкаетъ только постепенно, и каждое измѣненіе въ обстановкѣ явленія можетъ вести къ ошибкѣ въ представленіяхъ. Референтомъ были произведены многочисленные опыты для познанія способности глаза соединять слѣдующія другъ за дру-

гомъ впечатлѣнія и получать ясное впечатлѣніе въ самый ничтожный промежутокъ дѣйствія свѣта. Иллюзіи воспріятія разстоянія, величины, формы, движенія, расположенія предметовъ, силы свѣта, а также иллюзіи цвѣтовъ референтъ демонстрировалъ при помощи различныхъ приборовъ, придуманныхъ большею частью имъ же. Коснувшись гипотезъ цвѣтового зрѣнія (юнгъ-гельмгольцевской и геринговской), онъ указалъ ихъ сильныя и слабыя стороны и пытался дать собственную гипотезу, которая не противорѣчитъ ни одному изъ существующихъ фактовъ, а между тѣмъ объясняетъ нѣкоторые лучше другихъ. Нѣкоторые случаи цвѣтового зрѣнія можно объяснить, только придавая большее значеніе психическому акту, чѣмъ это обыкновенно дѣлается.—При обсужденіи реферата *А. Н. Маклаковъ* выступилъ безусловнымъ сторонникомъ теоріи Геринга, находя, что эта теорія вполне удовлетворительно объясняетъ различныя цвѣтотыя явленія, а возраженія противъ нея не на столько существенны, чтобы нужно было замѣнять ее новою теоріею.

8. Закрытое засѣданіе (LXXVII) 3-го мая.

Засѣданіе открыто въ 8 час. 40 мин. вечера подъ предсѣдательствомъ *Н. Я. Грота*, при секретарѣ *Н. А. Иванцовъ*, въ присутствіи 19 дѣйствительныхъ членовъ и 4 членовъ-соревнователей.

Предсѣдатель доложилъ Обществу отчетъ о состояніи суммъ Общества съ 24-го января по 3-е мая 1891 г., представленный казначеемъ Общества.

Приходъ.

Оставалось на 24-е января	373 руб. 4 коп.
Поступило членскихъ взносовъ	195 » — »
Выручено отъ продажи «Трудовъ»	406 » 80 »
Пособіе отъ университета	200 » — »

Итого 1.174 руб. 84 коп.

Расходъ.

Выдано по разнымъ счетамъ	269 руб. 85 коп.
Остатокъ на 3-е мая 1891 г.	904 руб. 99 коп.
Въ Государственномъ банкѣ	1000 » — »

Всего 1904 руб. 99 коп.

На будущій 18⁹¹/₉₂ годъ заявлены слѣдующіе рефераты:

Е. И. Челпановъ. О нативизмѣ и эмпиризмѣ въ теоріи пространственныхъ представлений.

В. А. Гольцевъ. Къ вопросу о происхожденіи и развитіи идеи справедливости.

П. Е. Астафьевъ. О безусловномъ критеріи нравственной жизни.

А. В. Адольфъ. Первоначальное ученіе эпикуреизма.

В. О. Долгинцевъ. Моисей Маймонидъ, какъ психологъ, и его значеніе въ исторіи средневѣковой философіи.

А. А. Корниловъ. О человѣческой рѣчи.

Н. А. Иванцовъ. Т. Г. Гексли, какъ представитель современнаго научнаго міровоззрѣнія.

С. С. Корсаковъ. Психологія микроцефала.

Кн. Е. Н. Трубецкой. Вопросъ о свободѣ воли въ V вѣкѣ.

Закрытою баллотировкой въ дѣйствительные члены Общества избраны: *Н. Е. Жуковский* (большинствомъ 15 противъ 2), *П. В. Мокіевскій* (большинствомъ 13 противъ 4) и *К. Н. Венцель* (большинствомъ 13 противъ 4).

Дѣйствительный членъ *К. Н. Венцель* прочелъ сообщеніе «Критика этического ученія Гюйо» (съ нѣкоторыми сокращеніями: напечатано въ настоящей 9-й книгѣ журнала).

В. А. Гольцевъ указалъ, что докладчикъ слишкомъ преувеличилъ значеніе этики Гюйо. Мораль Гюйо нельзя считать чисто индивидуалистическою. Собственные поправки докладчика сводятся къ произвольной метафизикѣ, и нѣтъ никакой возможности примирить идею осуществляющейся гармоніи съ жаждой безпредѣльной свободы, вѣчно разрушающей эту гармонію.

П. Е. Астафьевъ, соглашаясь съ послѣднимъ замѣчаніемъ, добавилъ, что сообщеніе страдаетъ избыткомъ общихъ мѣстъ и пренебреженіемъ къ фактамъ. Банальная истина, что личность часть цѣлаго и служитъ не только себѣ, но и цѣлому, ничего не разъясняетъ. Антагонизмъ интересовъ части и цѣлаго, личности и общества не подлежитъ сомнѣнію и вѣрно отмѣченъ философами-пессимистами. Поэтому многіе мыслители, приверженцы аскетизма, не безъ основанія отрицали возможность гармоніи между личными и общими интересами. Великіе служители блага человечества, какъ показываетъ исторія, не только не достигали гармоніи съ обществомъ, но бывали жертвами разлада, неизбѣжнаго между сильною личностью и окружающею средой.

Г. Н. Вырубовъ высказалъ, что данная докладчикомъ критика

теоріи Гюйо основана на крупномъ недоразумѣніи,—на смѣшеніи психофизиологической и социологической точекъ зрѣнія на область нравственности. Положительная философія доказала, что эти двѣ точки зрѣнія глубоко различны. Законъ гармоніи, выставленный докладчикомъ,—его личное измышленіе. Прогрессъ нравственности подлежитъ еще спору.

Затѣмъ были подвергнуты обсужденію положенія Н. Я. Грота о системѣ нравственности Гюйо (см. кн. 8-я, стр. 171—173).

Л. М. Лопатинъ, соглашаясь по существу съ этими положеніями, далъ общую характеристику философскаго таланта Гюйо. Его сочиненія изобилуютъ отдѣльными блестящими мыслями, но слабы и полны противорѣчій, если брать ихъ, какъ цѣлое, какъ попытку къ установленію системы.

Д. А. Дриль, возражая на первыя два положенія Н. Я. Грота, замѣтилъ, что физиологическій методъ Гюйо чрезвычайно важенъ для того, чтобы установить всестороннюю оцѣнку нравственной дѣятельности человѣка. Въ этикѣ его никакъ нельзя выдѣлить отъ психологическаго и философскаго метода.

Н. Я. Гротъ доказывалъ въ свою очередь, что задача этики — установить философскимъ методомъ *нормы* нравственнаго поведенія, а не изслѣдовать физиологическія условія нормальной жизни и дѣятельности организма. Даже анализъ нравственныхъ чувствъ, какъ фактовъ душевнаго бытія,—дѣло психологіи, а не этики.

В. А. Гольцевъ призналъ оцѣнку этики Гюйо Н. Я. Гротомъ слишкомъ строгой. Гюйо умеръ преждевременно и успѣлъ дать только эскизъ морали. Въ другихъ сочиненіяхъ онъ прямо признаетъ то, что выставлено противъ него въ положеніяхъ Н. Я. Грота.

Н. Н. Баженовъ прочелъ обстоятельный разборъ положеній Н. Я. Грота. Для Гюйо и для многихъ другихъ невозможно изслѣдовать «психическія нормы» отдѣльно. Для нихъ это изслѣдованіе возможно только въ видѣ детерминированія психофизиологическихъ условій, въ которыхъ проявляется дѣятельность этихъ психическихъ нормъ. Вопросъ этики, какъ науки, заключается въ томъ, чтобы установить психофизиологическій генезисъ высшаго руководящаго принципа, детерминировать условія его происхожденія въ человѣческой жизни, законы его воздѣйствія на всѣ акты человѣческой жизни и установить такимъ образомъ ихъ естественную обязательность, по крайней мѣрѣ въ условныхъ предѣ-

лахъ данной эпохи и культуры. Нѣтъ никакихъ основаній думать, что возможенъ единый незыблемый критерій дѣятельности. Сознаніе есть содержаніе душевной жизни, опредѣляемое, во-первыхъ, природными инстинктами, во-вторыхъ, внѣшнею средою. Внѣ этихъ двухъ факторовъ ничего въ сознаніе попасть не можетъ, и потому никакъ нельзя постигнуть, откуда же возьмется сознательный и свободный критерій поведенія для поправки природныхъ инстинктовъ, извращенныхъ подъ вліяніемъ болѣе сложныхъ условій жизни. Допущенная Гюйо моральная аномія отнюдь не противорѣчитъ основной задачѣ морали. Совершенно не вѣрно, будто мораль ищетъ единаго абсолютнаго принципа нравственнаго поведенія. Въ условныхъ, ограниченныхъ, вѣчно измѣняемыхъ въ эволюціонномъ смыслѣ рамкахъ человѣческой жизни, болѣе того—жизни человѣчества, нельзя найти абсолюта, чего-то неизмѣняемаго и незыблемаго. Всеобщая солидарность человѣческихъ интересовъ подъ знаменемъ общаго идеала опредѣляется потребностями данной эпохи. Нравственная дѣятельность человѣка есть та же природная дѣятельность, и потому она никакъ не можетъ быть независимой отъ тѣхъ средствъ, какими природа достигаетъ своихъ цѣлей.

Отвѣчая Н. Н. Баженову, *Н. Я. Гротъ* согласился, что его точка зрѣнія діаметрально противоположна воззрѣніямъ Гюйо на задачи морали. Но именно потому онъ и считаетъ мораль Гюйо неудовлетворительною и несогласною съ научными принципами. Задача этики—изслѣдовать *нормы* нравственнаго поведенія и *идеалы* нравственной дѣятельности человѣка, а не наличныя пружины этой послѣдней, изучаемыя психологіей, и не генезисъ нравственности, подлежащій изслѣдованію социологіи. Относительность воззрѣній на нравственность въ различныя эпохи и при различной культурѣ и развитіи людей ничуть не мѣшаетъ, чтобы этика открыла общеобязательный и абсолютный принципъ нравственности, который будетъ принятъ людьми не на вѣру и не въ силу авторитета, а вполне свободно. Такой абсолютный нравственный принципъ долженъ опредѣлить общій смыслъ всѣхъ нравственныхъ стремленій людей вовсѣ эпохи и при всѣхъ культурахъ, т. е. при всей относительности отдѣльныхъ нравственныхъ понятій.

Засѣданіе закрыто въ 12 час. ночи.

9. Экстренное закрытое засѣданіе (LXXVIII) 24-го мая.

Засѣданіе открыто въ 9 час. веч. подъ предсѣдательствомъ *Н. Я. Грота*, при секретарѣ *Н. А. Иванцовъ*, въ присутствіи 10 дѣйствительныхъ членовъ.

По прочтеніи протокола предшествующаго засѣданія г. предсѣдатель доложилъ Обществу, что *П. В. Мокіевскій* благодарить за избраніе его въ число членовъ Общества.

Г. предсѣдатель доложилъ, что приступлено къ печатанію 5-го выпуска «Трудовъ» (Этика Спинозы въ переводѣ *Н. А. Иванцова*), а также что д. чл. *В. И. Штейнъ* изъявилъ согласіе бесплатно напечатать портретъ Спинозы для этого выпуска. Постановлено: благодарить *В. И. Штейна*.

Читанъ протоколъ засѣданія комиссіи по присужденію преміи *Д. А. Столыпина*, происходившаго 16-го мая. Въ засѣданіи присутствовали: *Н. Я. Гротъ*, *Н. В. Бугаевъ*, *Л. М. Лопатинъ*, *Н. А. Иванцовъ* и *В. П. Преображенскій*. Утвердивъ отзывы о сочиненіяхъ подъ девизами «errare humanum est» и «varietas, unitas—umbrae mendaces», комиссія выслушала отзывъ о сочиненіи подъ девизомъ ἔν καὶ πολλὰ. По поводу этого отзыва одинъ изъ членовъ комиссіи представилъ свое отдѣльное мнѣніе о томъ же сочиненіи. Относительно вопроса о присужденіи преміи постановлено: а) единогласно считать сочиненіе подъ девизомъ «varietas, unitas—umbrae mendaces» не заслуживающимъ ни преміи, ни части ея; б) единогласно признать сочиненіе съ девизомъ «errare humanum est» заслуживающимъ почетнаго отзыва, но не представляющимъ на столько полного отвѣта на тему, чтобы оно могло быть удостоено преміи или части ея; в) большинствомъ четырехъ голосовъ противъ одного рѣшено признать сочиненіе подъ девизомъ ἔν καὶ πολλὰ заслуживающимъ преміи или части ея, при чемъ двое изъ членовъ высказались за полную премію и двое за половинную, но въ виду отрицательнаго мнѣнія 5-го голоса окончательно постановлено удостоить это сочиненіе половинной преміи—въ размѣрѣ 1000 руб.—Большинствомъ голосовъ опредѣлено сообщить Обществу не только свое рѣшеніе, но и всѣ прочитанные въ засѣданіи отзывы.

Читаны упомянутые отзывы комиссіи о сочиненіяхъ съ девизами: errare humanum est, varietas, unitas—umbrae mendaces, ἔν καὶ πολλὰ, и отдѣльное мнѣніе одного изъ членовъ комиссіи.

Сожжены конверты съ девизами errare humanum est и varietas, unitas—umbræ mendaces.

Вскрытъ конвертъ съ девизомъ ἐν καὶ πολλὰ. Авторомъ сочиненія оказался почетный членъ Общества *Б. Н. Чичеринъ*.

Рѣшеніе вопроса о печатаніи отзывовъ постановлено отложить до будущаго засѣданія.

Постановлено испросить согласіе у Д. А. Столыпина на то, чтобы на оставшуюся сумму предложить новую тему на премию, или же, въ случаѣ несогласія Д. А. Столыпина, назначить трехгодовой срокъ для соисканія премии на ту же тему.

Засѣданіе закрыто въ 1½ часа ночи.

Материалы журнальной статистики.

Въ 1891 г. экземпляры „Вопросовъ Философiи и Психологiи“ распре-
дѣлялись по мѣсту подписки слѣдующимъ образомъ:

I. Въ губерніяхъ:					
	Экз.		Экз.		Экз.
1. Харьковская	56	34. Оренбургская	11	67. Олонецкая	3
2. Херсонская	49	35. Петербургская	10	68. Якутская	3
3. Казанская	39	36. Лифляндская	9	69. Забайк. область	3
4. Кіевская	37	37. Терская область	9	70. Псковская	2
5. Таврическая	30	38. Кубанская „	8	71. Эстляндская	2
6. Об. Войска Донск.	28	39. Витебская	8	72. Петроковская	2
7. Воронежская	27	40. Сырь-Д. область	8	73. Нюландская	2
8. Саратовская	27	41. Люблинская	8	74. Сѣдлецкая	2
9. Самаровская	27	42. Иркутская	7	75. Дагестан. область	2
10. Варшавская	25	43. Самарская	7	76. Ферганская	2
11. Тамбовская	24	44. Томская	7	77. Калишская	2
12. Архангельская	23	45. Ставропольская	7	78. Полоцкая	2
13. Тифлисская	21	46. Виленская	6	79. Семипалат. обл.	2
14. Бессарабская	20	47. Костромская	6	80. Радомская	2
15. Нижегородская	19	48. Бакинская	6	81. Уральская	2
16. Рязанская	18	49. Могилевская	6	82. Кѣлецкая	2
17. Черниговская	18	50. Тобольская	6	83. С.-Михельская	2
18. Курская	18	51. Акмолин. область	6	84. Амурская обл.	1
19. Пензенская	18	52. Кутаис. „	6	85. Самарканд. обл.	1
20. Подольская	17	53. Новгородская	6	86. Тургайская „	1
21. Пермская	16	54. Ковенская	5	87. Тавастгус	1
22. Екатеринославск.	16	55. Астраханская	5		
23. Полтавская	15	56. Елисаветпольск.	5		
24. Смоленская	15	57. Вологодская	5		
25. Вятская	15	58. Минская	4		
26. Тверская	14	59. Енисейская	4		
27. Владимірская	14	60. Калужская	5		
28. Симбирская	14	61. Семирѣч. обл.	4		
29. Тульская	13	62. Приморск. „	4		
30. Орловская	12	63. Уфимская	3		
31. Волынская	12	64. Курляндская	3		
32. Гродненская	12	65. Ломжинская	3		
33. Ярославская	12	66. Эриванская	3		

Итого по губерніямъ 962

II. С.-Петербургъ 231

III. Москва 324

IV. За границу 47

Итого 1564

(Въ томъ числѣ 133 экз. бесплатныхъ и об-мѣнныхъ).